

Sulejman Ulludag

LOGOS-A ■ STRUKTURA E MENDIMIT ISLAM



# Struktura e mendimit islam

*Sulejman Ulludag*





STRUKTURA E MENDIMIT ISLAM  
- SELEFIZMI, KELAMI, TESAVVUFI, FILOZOFIA -

*Sulejman Ulludag*

© L O G O S - A  
2 0 0 9



S H K U P  
P R I S H T I N Ē  
T I R A N Ē

*Sulejman Ulludag*  
STRUKTURA E MENDIMIT ISLAM  
- SELEFIZMI, KELAMI, TESAVVUFI, FILOZOFIA -

*Boton: Logos-A*  
*Biblioteka: Mendimi Islam*

*Për botuesin: Adnan Ismaili*  
*Kryeredaktor: Husamedin Abazi*  
*Redaktor biblioteke: Nexhat Ibrahim*

*Krahasoi me origjinalin: Metin Izeti*  
*Redaktor artistik & disenji: Edi Agagjyshi*  
*Redaktor teknik: Afrim Gashi*

*Përgatitja kompjuterike: Focus Pro - Shkup*  
*Shtypi: Focus - Shkup*

*Copyright©Logos-A, 2009*

*Shënimi i CIP katalogut i këtij libri gjendet në*  
*Bibliotekën Kombëtare Universitare*  
*ISBN 9989-58-273-4*

*[www.logos-a.com.mk](http://www.logos-a.com.mk)*

*Të gjitha të drejtat janë të rezervuara.*  
*Ky libër mund të kopjohet pjesërisht për përdorim personal dhe joftimpruvës.*  
*Kjo rekomandohet për qëllime promovuese të librit*  
*apo edhe për afirmim të kulturës së leximit në përgjithësi.*  
*Por, nuk lejohet riprodhimi, transmetimi apo kopjimi i këtij libri në tërësi*  
*pa lejen paraprake të Logos-A.*



# STRUKTURA E MENDIMIT İSLAM

- SELEFİZMI, KELAMI, TESAVVUFI, FILOZOFIA -

*Sulejman Ulludag*

E PËRKTHEU NGA TURQISHTJA:

*Ali Pajaziti*

TITULLI I ORIGINALIT:

*İslâm Düşüncesinin Yapısı (Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe),  
Üçüncü baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1994.*



## *Përmbajtja:*

*Parathënie e botimit në gjuhën shqipe 7*

*Hyrje e botuesit në gjuhën turke 11*

*Parathënie 13*

*Hyrje: Natyra e subjektit 17*

**KREU I SELEFIZMI 37**

*Selefizmi 39*

*Etapat kryesore të zhvillimit të selefizmit 40*

*1. Shenjtërimi i përcjelljes/traditës dhe i tekstit të shenjtë 44*

*2. Sulmi kundër arsyes dhe shkencës së kelamit 61*

*3. Sulmi kundër inspirimit dhe tasavoufit 77*

**KREU II KELÂMIZMI 85**

*Kelâmizmi 87*

*Qëllimi i kelamit 88*

*Periudhat e zhvillimit të drejtimit të kelamit 90*

*1. Shenjtërimi i mendjes dhe i argumentimit 93*

*Barasolera e mendjes dhe fesë 94*

*Çështja e interpretimit 97*

*Vlera e mendjes 101*

*2. Kritikë drejtuar përcjelljes (nakl) dhe selefizmit 109*

*Kritika e inspirimit dhe e sufizmit 129*

*Përfundim 135*

**KREU III SÛFIZMI 141**

*Sûfizmi 143*

*Ibën 'Arabîu 143*

*Fazat kryesore të zhvillimit të rrymës së tasavoufit 144*

*1. Shenjtërimi i inspirimit dhe zbulimit 148*

*2. Kritikë drejtuar selefizmit dhe përcjelljes (nakl) 166*

3. Kritikë drejtuar kelamit dhe mendjes	175
4. Interkritikë	194
Përfundim	197
<b>KREU IV TRI FORMA TË DISKURSIT</b>	<b>201</b>
Tri forma të diskursit	203
Stili i komunikimit dhe diskursi i Kur'anit dhe hadithit	205
1. Diskursi i selefizmit dhe mënyra e komunikimit të konkluzioneve fetare	215
2. Diskursi i kelâm-it dhe mënyra e komunikimit të konkluzioneve fetare	218
3. Diskursi i tasavoufit dhe mënyra e komunikimit të konkluzioneve fetare	232
Përfundim	247
<b>KREU V FILOZOFIA</b>	<b>249</b>
Mendimi filozofik në islam	251
1. Filozofia peripatetike dhe përfaqësuesit (aristotelizmi)	257
Ithtarët e interpretimit (ehl-i te'vîl) dhe filozofët interpretues	268
2. Filozofia iluministe (hikmet-i ishrâk)	271
3. Filozofia e natyrës (natyralizmi)	275
4. Filozofia materialiste (mâddijje, dehrijje, zenâdika, melâhîde)	277
5. Nihilizmi dhe pesimizmi	278
6. Ihvânu's-safâ (enciklopedistët)	278
7. Filozofia e historisë dhe filozofia shoqërore	279
Kritika drejtuar filozofisë	285
<b>KREU VI PËRFUNDIMI</b>	<b>299</b>
Përfundimi	301
Vlerësimi i tri rrugëve	311
Indeksi	326



### *Parathënie për botimin në gjuhën shqipe*

Kur'ani Famëlartë dhe fjalët profetike i bëjnë thirrje njerëzimit në përgjithësi dhe besimtarëve e muslimanëve në veçanti që të mendojnë dhe të kërkojnë të vërtetën. Synimi i këtij mendimi është përkryerja e njeriut dhe shpëtimi i tij shpirtëror. Islami muslimanët i thërret në unitet, bashkim, kurse e ndal konfrontimin dhe përçarjen. Megjithatë, është e pamundur që njerëzit të mendojnë çdo herë njësoj dhe të arrijnë në konkluzione identike. Pra, qëndrimet dhe mendimet e ndryshme, divergjencia ideore, është pjesë përbërëse e jetës së njeriut. Në një hadith thuhet se “divergjencat e ummetit tim janë mëshirë”, gjë që tregon se qëndrimet dhe idetë e ndryshme janë mëshirë e dhunti. Por, duhet pasur parasysh se ka dallim mes divergjencave të ndaluara dhe atyre të lejuara. Divergjencat në bazat e besimit dhe në dispozitat bazike të islamit janë të ndaluara, kurse në sferat e tjera të jetës divergjencat janë stimuluar, duke u cilësuar si përdëllim. Duhet të ketë unanimitet të padiskutueshëm në besimin në njëshmërinë e Zotit, në engjëjt, librat e shenjtë, profetët dhe në ditën e gjykimit. S'mund të ketë kontestime as në çështjen e detyrimeve si namazi, agjërimi, haxhi, zekati; në faktin se alkooli, vjedhja, rrena janë të ndaluara. Në temat e përmendura “unanimiteti është mëshirë, kurse kundërshtimi është ndëshkim!” divergjencat mes drejtimit hanefi, maliki,

shafii dhe hanbeli janë mëshirë dhe bekim. Shumëngjyshmëria e pikëpamjeve të “studiuësve të çështjeve fetare” (*muxhtehidët*) është nga begatia e mendimit islam. Sa më tepër që mendimtarët islamikë të kenë qëndrime dhe ide të ndryshme, aq më tepër jeta shkencore dhe ideore islame është më e gjallë, më dinamike, më e gjerë dhe më frytdhënëse. Ngushtimi dhe trysnia ndaj jetës ideore nuk sjellin kurrfarë dobie; ato vetëm e kthejnë mbrapa mendimin islam. Është detyrë e çdo besimtari që ta shfrytëzojë arsyen, si dhunti hyjnore, në mënyrën më të drejtë dhe më produktive.

Mendimi i lirë, respektimi i njerëzve me qëndrime të ndryshme, është pjesë e traditës islame. Argument më i qartë për këtë është ekzistenca e drejtimeve, fraksioneve, shkollave dhe rrymave të ndryshme ideore në mjedisin islamik gjatë gjithë historisë. Konsiderimi i detajeve si të ishin bazë e islamit, insistimi në to, refuzimi i disa mendimeve duke i cilësuar si risi, shmangie e mosbesim, paraqet një element të rrezikshëm që kërcënon dhe përçan unitetin e bashkësisë së muslimanëve. Shkaqet e këtyre pikave të fundit, në përgjithësi, janë injoranca dhe fanatizmi. Në këtë kanë ndikim edhe interesat dhe brengat ideologjike.

Krenaria e njerëzisë, i Dërguari i Zotit, ka thënë: “Allahu më ka dërguar me një fe tolerante”. Islami është fe e tolerancës, fe në të cilën fanatizmi s’ka vend. Tolerancë do të thotë të respektosh idetë, qëndrimet dhe sjelljet e ndryshme, të pranosh të drejtën e tyre për ekzistencë. Nga ana tjetër, fanatizmi nënkup-

ton mosrespektimin e qëndrimeve, ideve dhe sjelljeve të ndryshme, refuzimin e tyre. Fanatiku nuk mjaftohet vetëm me këtë, ai mundohet t'i detyrojë të tjerët që të mendojnë, të besojnë dhe të sillen si ai vetë. Por, në islam s'ka detyrim.

Në çdo fe ka fraksione dhe përplasje, madje edhe luftëra midis tyre. Edhe në mesin e muslimanëve janë shënuar gjëra të tilla. Këto konflikte, që i largojnë muslimanët mes vete, që i ftohin ata, ushqehen nga injoranca dhe ekstremizmi. Në këtë drejtim ndikojnë edhe interesat individuale dhe faktorët psikologjikë.

Mosmarrëveshjet dhe kontradiktat historike, luftërat e së kaluarës, në asnjë mënyrë nuk duhet të merren për shembuj, përkundrazi, nga ndodhitë e tilla duhet marrë mësim, duhet nxjerrë leksione të dobishme. Edhe sot e këtë ditë muslimanët po përballen me kontradikta, me konflikte dhe me akuza të dyanshme. Muslimanët e vërtetë duhet që idetë dhe qëndrimet e tyre t'i shtrojnë, t'i diskutojnë, t'i polemizojnë dhe t'i kritikojnë sipas normave të edukatës islame. Debatimi dhe polemizimi i ideve është i dobishëm dhe i nevojshëm. Por, ama, është mëkat që temat diskutabile të shndërrohen në shkak akuze, etiketimi e urrejtjeje, sepse përçahen muslimanët.

Muslimanët pa marrë parasysh vendin ku jetojnë, gjuhën që flasin dhe etninë së cilës i përkasin, duhet të jenë të bashkuar e një. Vëllazëria islame i bashkon të gjithë besimtarët, i bën ata të barabartë, shmang privilegjet dhe superioritetin, që në fenë tonë arrihet vetëm përmes frikës për respekt ndaj Krijuesit.

Qëllimi i kësaj vepre është të theksojë se divergjencat e lëmës së detajeve fetare janë të natyrshme, të dobishme dhe të nevojshme. Ndërtimi mjedisit të tolerancës ndihmon që të ruhet dhe të forcohet uniteti i muslimanëve. Sikurse në çdo pjesë të botës islame, edhe muslimanët e Ballkanit kanë nevojë për një gjë të tillë. Ambientin e tolerancës e kam shijuar personalisht gjatë vizitave të mia që i bëra Ballkanit në vitet 1996, 2006 dhe 2007. Dëshira ime më e thellë dhe më e sinqertë është që vëllezërit tanë nga feja, të cilët jetojnë në këtë pjesë të Evropës, të jetojnë në harmoni, në solidaritet e bashkim, pa marrë parasysh përkatësinë gjuhësore, etnike dhe hapësinore, që këto dallime natyrore t'i trajtojnë në kuadër të tolerancës dhe respektit. Lidhja e muslimanëve ballkanas me fenë, me xhamitë plot me besimtarë, rëndësia që i kushtojnë edukatës dhe arsimit fetar, na bën që të ndjehemi krenarë e të lumtur. E lusim Allahun që t'u mundësojë të jetojnë në trojet e tyre në paqe, rehati dhe siguri!

Më në fund, falënderoj të punësuarit e shtëpisë botuese "Logos-A" dhe të nderuarin Adnan Ismaili për kontributin që kanë dhënë që kjo vepër të shohë dritën edhe në gjuhën shqipe!

*Prof. dr. Sulejman Ulludag*



## *Hyrje e botuesit në gjuhën turke*

Në periudhën e Pejgamberit (a.s.) mendimi islam në trajtë të pakushtëzuar bazohej në besim (*iman*). Shokët e të Dërguarit të Allahut (xh.sh.) çështjet me të cilat ballafaqoheshin i zgjidhnin duke e pyetur atë. Krahas kësaj, të logjikuarit dhe të menduarit lidhur me bazat e besimit nuk ishte gjë e ndaluar. Madje, vetë Pejgamberi (a.s.) dyshimin dhe ndrojtjen i konsideronte më të larta se besimi imitues. Ai në lidhje me një sahabi, i cili kishte shfaqur dyshimin për bazat e besimit duke shprehur fjalët "Qoftë i falënderuar Zoti i Madhërishëm, që pozicionin e tij e ngriti në ndrojtje" (Ibën Hanbel, I, 34), pati shpallur se ndrojtja është themeli i besimit.

Në islam mendimi është një pretekst për të kaluar nga besimi imitues në besimin hetues. Besimi hetues është një besim, të cilit duhet t'i nënshtrohesh në kuptimin e plotë të fjalës. Besimi i Pejgamberit (a.s.) dhe i sahabëve të tij ishte i kësaj trajte.

Pikëpamjes së besimit në periudhën e parë, e cila zgjati një e shekull e gjysmë, i thuhet besim i selefist. Edhe në etapat mëpastajme kohore pasuese hasim në myslimanë që zotëronin sistem besimor të largët nga polemikat, respektivisht të tillë që i takojnë besimit selefist.

Islami, gjatë zgjerimit të kufijve të tij gjeografikë vinte në kontakt me kultura të vjetra dhe të huaja. Në

veçanti, me intensivitetin që u shënua në shekullin II hixhri në fushën e përkthimit të filozofisë greke në gjuhën arabe, u shtua nevoja e krijimit të një mekanizmi mbrojtës (apologjetik) për ruajtjen e parimeve besimore të islamit karshi këtyre ideve të huaja.

Tasavvufi, që përbën njërin nga spektret e rëndësishme të mendimit islam, si një institucion i posaçëm lindi aty kah mesi i shekullit II hixhri, fazë kohore kjo kur prosperiteti lëndor në botën islame kishte shënuar rritje dhe myslimanët kishin filluar të ndjenin përmallimin e jetës shpirtërore të kohës së Muhamedit (a.s.).

Tri rrymat që përbënin tri elemente të rëndësishme të mendimit islam - selefizmi, i cili mbron idenë e nënshtrimit të pakushtëzueshëm ndaj tekstit të shenjtë (*nass*); kelami, i cili duke synuar mbrojtjen e parimeve islame, i jep rëndësi mendjes (*'akl*); dhe tasavvufi, i cili islamit, në veçanti i qaset me zemër (*kalb*) – paraqesin tri rryma, të cilat janë në ndërveprim të vazhdueshëm.

Libri që keni në duar ka për qëllim të sqarojë pikat kryesore të këtyre relacioneve dhe t'u tërheqë vërejtje myslimanëve të kohës sonë rreth nevojës për tolerancë dhe qëndrueshmëri lidhur me mosmarrëveshjet-divergjencat (*ihtilafat*) në sferën e botës së mendimit.

Shtëpia botuese *Dergah*

## Parathënie

Vallë, në saje të çkahit njeriu e njeh të vërtetën absolute, esencën e qenies dhe të realitetit, si dhe themelin e çështjeve hyjnore? Ç'janë mjetet e përfitimit të diturisë, pikë kjo bazore në këtë subjekt?

Dijetarët e ehl-i sunnetit, duke u ndarë në tri grupe, këtyre pyetjeve u kanë dhënë përgjigje në tri forma të ndryshme:

1. Teksti i shenjtë (*nass*) dhe përcjellja ose tradita (*nakl*): rruga e selefizmit,
2. Mendja (*'akl*) dhe argumentimi (*istidlal*): rruga e kelamizmit (apologjetëve islamë),
3. Zbulimi (*keshf*) dhe inspirimi (*ilham*): rruga e sufizmit (mistikëve islame).

Përgjigjet e dhëna në pyetjet e lartpërmendura në çdo periudhë të historisë së mendimit sunnit katërmëdhjetëshkullor janë polemizuar dhe ato kanë pasur rëndësinë e tyre kanë nxjerrë në skenë çështjen e quajtur "burim i dijes-diturisë dhe mjetet e fitimit të saj" (*esbab-i 'ilm*, epistemologjia), e cila disa herë është shndërruar në temë polemikash dinamike, të ashpra dhe herë-herë të pamëshirshme. Me shumë rëndësi janë përshkrimi dhe elaborimi i teorive në fushën e kësaj tematike - duke i lënë mënjanë zhvillimet në suaza të historisë - të cilat përbëjnë pikën kyç të divergjencave në mes drejtimeve (*medhahib*) dhe rendeve sufiste (*tarikât*) sunnite, ndikimi i të cilave akoma ruan aktualitetin e vet.

Në fakt, ky klasifikim tresh, me një hulumtim të zgjeruar, mund të aplikohet mbi të gjitha fraksionet islame. Për shembull, grupi shiit, i mbetur nën ndikimin e mu'teziles, duke i dhënë rëndësi tepër të madhe mendjes, ka formuar "racionalizmin shiit"; shiitët tjerë, të ndikuar nga tasavvufi duke i dhënë vlerë inspirimit, kanë formuar "tasavvufin shiit"; ndërsa një palë tjetër shiite, duke u dhënë prioritet teksteve të shenjta, ka formuar "dogmatizmin shiit". Këtë klasifikim, duke e trajtuar në pikat kryesore, mund ta aplikojmë edhe mbi të gjitha sistemet fetare.

Ne në krahasimet që do t'i bëjmë në kuadër të kësaj vepre do të përqipemi të mbetemi në suazat e sunnizmit, domethënë idetë që do t'i shprehim do të mundohemi t'i vërtetojmë duke u mbështetur në autorët dhe veprat sunnite. Së pari do të trajtohet selefizmi. Pasi të elaborojmë pikëpamjen e selefizmit rreth kelamit dhe tasavvufit, do të bëhet vlerësimi i kelamizmit e më pastaj i sufizmit. Më tutje, do të hulumtohen metodat, të cilat këto tri shkolla i ndjekin në komunikimin (*teblig*) e islamit dhe, së fundi, do të ndalemi në subjektin "filozofia islame".

E shohim të dobishme që të cekim edhe tri specifika me vlerë:

a) Jemi përpjekur që me format më ekstreme dhe me tiparet më karakteristike ta shqyrtojmë selefizmin, i cili e merr për bazë përcjelljen (*nakl*), kelamizmin, i cili mbështetet në mendjen (*'akl*), si dhe sufizmin, rrymë kjo që bazohet në inspirim (*ilham*). Synimi ynë është të prezantojmë një formë të caktuar mendimi dhe besimi. Për këtë arsye nuk jemi ndalur në cilësitë

e afërta ose ca herë identike të këtyre tri rrugëve; përkundrazi, janë treguar cilësitë e largëta, doke të ndryshme nga njëra-tjetra. Nuk kemi ndonjë pretendim se “në kuadër të këtyre tri rrugëve (sistemeve) dhe drejtimeve nuk ka tipa të afërt me njëri-tjetrin dhe të tilla që janë mesatarë”.

b) Kur pohojmë se te selefizmi për bazë është përcjellja, në kelam mendja dhe në tasavvuf inspirimi, nuk pretendojmë se selefizmi nuk i jep rëndësi mendjes, kelami përcjelljes dhe tasavvufi përcjelljes dhe mendjes. Me këtë duam të shpjegojmë se: Kelami i jep rëndësi edhe tekstit të shenjtë edhe inspirimit, beson në dobinë dhe domosdoshmërinë e tyre, por në kelam esenciale është mendja; teksti i shenjtë dhe inspirimi i nënshtrohen mendjes.

c) Ne asnjëherë nuk përpiqemi të preferojmë ose të favorizojmë njërin prej këtyre rrugëve. Jemi të mendimit se të tri këto trajta mendimi kanë ndikim pozitiv në indin e mendimit islam. Qëllimi ynë është të zbresim në rrënjët e mosmarrëveshjeve që me shekuj - deri në kohën aktuale - ekzistojnë brenda kornizave të sunnizmit, të elaborojmë natyrën besimore dhe ideore të këtij lloji të “luftës”.



## *Hyrje:*

### *Natyra e subjektit*

Burimi i diturisë së njeriut dhe mënyra e përfitimit të saj (epistemologjia) në filozofi është trajtuar në një formë e në fe në një formë tjetër. Çështja e teorisë së dijes (*nadharijjetu'l-ma'rife*) sikurse që në filozofi ka shkaktuar lindjen e shkollave të ndryshme, ashtu edhe në fe ka qenë ndër faktorët kryesorë të daljes në skenë të lëvizjeve të shumta. Në fushën e të kuptuarit të të vërtetave shpirtërore, morale dhe hyjnore, të perceptuarit të esencës së tyre në formën më të përshatshme dhe në arritjen deri te konstatimet potencialisht më të afërta ndaj të vërtetës, rëndësi i jepet ose tekstit të shenjtë (*nass*) dhe përcjelljes (*nakl*), ose mendjes (*'akl*) dhe argumentimit (*istidlal*), ose zbulimit (*keshf*) dhe inspirimit (*ilham*). Në këtë aspekt nuk ka ndonjë alternativë tjetër. Në bazë të kësaj, posaçërisht drejtimet (*medhahib*) dhe rendet (tariketet) që kanë lindur në botën islame, në esencë detyrueshëm do të mbështeten në njërin nga këto themele. Në këtë aspekt, duke u marrë për bazë burimi i dijes dhe mënyra e arritjes së saj, shkollat dhe rendet, rrugët islame, numri i të cilave kalon mijërat, kryesisht mund t'i ndajmë në tri grupe.



Në temat shkencore fetare dhe të mbështetura në fe:

1. Selefizmi: i jep rëndësi primare tekstit të shenjtë (*nass*), përcjelljes (*nakl*) dhe transmetimit (*riwajet*).
2. Kelamistët: për bazë marrin mendjen (*'akl*), argumentimin (*istidlal*) dhe rezonimin (*muhakeme*).
3. Sufijtë: më tepër e çmojnë zbulimin (*keshf*), emanacionin (*fajd*) dhe inspirimin (*ilham*).

Këto grupe, të cilat në pika kryesore i ndamë në trish, në brendinë e tyre mund t'i klasifikojmë në liberale, në mesatare, konservatore, në radikale e ekstremiste.

Gjithmonë duhet pasur parasysh që në mesin e të tri grupeve mund të hasim në fanatikë dhe ekstremistë. Për shembull, selefijtë, që në përgjithësi zotërojnë mendime radikale dhe ekstremiste, përfaqësojnë "fanatizmin selefist", kelamistët e linjës së njëjtë "fanatizmin kelamist", ndërsa sufijtë e pozicionit të ngjashëm "fanatizmin sufist". Këtyre ekstremistëve selefistë, që janë të afërt me mushebbihitët dhe hashemitët, u themi "gulat-i selefijje" (ekstremistët e selefijjes); kelamistëve, që janë shumë të afërt me filozofinë racionaliste dhe peripatetizmin, u themi "gulat-i kelamijje" (ekstremistët e kelamistëve); ndërsa sufijve, që janë shumë të afërt me filozofinë intuitiviste dhe iluministe, u themi "gulat'i sufijje" (ekstremistët e sufistëve).

Do të ishte shumë e gabuar që duke shikuar në selefijtë ekstremistë, injorantë dhe kryeneçë, të gjykohet se të gjithë selefijtë janë të tillë. Sikurse që ka selefij që mund të mendojnë lirë si dhe kelamistët, bile edhe si sufistët, ka kelamistë dhe sufistë zemërngushtë si selefijtë fanatikë. Selefijtë, kelamis-



tët dhe sufijët ekstremistë dhe imitues më tepër i gjejmë në periudhat e fundit, kurse ata me pikëpamje liberale kryesisht i hasim në periudhat e para të historisë islame.

Edhe pse ka përjashtime të shumta, selefijët nuk janë tolerantë në qëndrimet e tyre; ata që kanë horizont më të gjerë dhe që mendojnë më lirshëm janë sufijët. Kelamistët zënë një pozicion midis këtyre dyve. Me të vërtetë, personalitetet më mendimlira dhe më tolerante të botës islame, si Gazaliun, Ibën 'Arabiun, Mevlanën dhe Junus Emrenë, i ka përgatitur dhe e edukuar nënqielli mistik islam.

Le ta sqarojmë këtë subjekt me një shembull nga tasavvufi: Mutasavvifët (mistikët islamë) për të arritur deri tek e Vërteta (Zoti) dhe për të mësuar të vërtetat hyjnore, kanë ndjekur tri rrugë:

1. *Tarik-i ahjar*: Rruga e njerëzve të dobishëm. Kjo është rruga e asketizmit (*zuhd*), e devotshmërisë (*takva*), e frikës respektore (*vera'*), e adhurimit (*'ibadet*) dhe e nënshtrimit dhe respektit (*ta'at*).

2. *Tarik-i ebrar*: Rruga e njerëzve të mirë. Kjo është rruga e stërvitjes (*rijada*), e përpjekjes (*muxhahede*) dhe e pastrimit (*tasfiye*).

3. *Tarik-i shuttar*: Rruga e ashikëve (dashuruesve). Në këtë rrugë dominante janë gjendjet e ashkut, të dashurisë, ekstazës (*vexhd*) dhe mahnitjes (*xhezb*).

Në grupin e tretë bëjnë pjesë ata që tasavvufin e shpiejnë deri në kufirin e fundit. Këta janë mistikët më tipikë. Ata që e ndjekin rrugën e dytë, janë më pak mistikë se këta, ndërsa ata që shkelin rrugës së parë janë më pak mistikë sesa pasuesit e rrugës së dytë.

Këtyre, madje, nuk u thuhet mistikë.<sup>1</sup> Adhuresit e papjekur dhe asketët “e thatë” - lëvizje kjo që quhet *zuhd-i barid* dhe *zuhd-i hushk* - nuk janë përfshirë në këtë tipologji. Tipologji të ngjashme mund të bëhen edhe lidhur me rrugën e kelamit dhe selefrit.

### *Klasifikimet e mëparshme*

Klasifikime dhe ndarje të ngjashme me këto që i bëmë këtu mund të hasim edhe në analet e ndryshme të historisë së reflektimit islam. Kështu që:

Në historinë e mendimit dhe besimit islam masa e përgjithshme e njerëzve ndahet në dy grupe:

1. Ummet-i da’vet (bashkësia e ftesës) dhe,
2. Ummet-i ixhabet (bashkësia e përgjigjes).

Kjo tipologji është shprehur edhe në trajtën – myslimanë dhe jomyslimanë, duke pohuar që myslimanët përbëjnë njërin grup, ndërsa jomyslimanët grupin tjetër, duke shkuar deri te përfundimi se “mosbesimtarët janë një ummet”.

Myslimanët ndahen në dy grupe të mëdha:

1. Ata që ndjekin drejtimit e sunnizmit dhe,
2. Anëtarët e drejtimeve bid’atiste (risimtare).

Edhe sunnitët ndahen në tri grupe: a. selefijtë, b. kelamistët dhe c. sufistët.

Ne këtu do të ndalemi vetëm mbi këtë klasifikim.

Por, nuk duhet harruar se dogmatizmi, racionalizmi dhe intuitivizmi janë realitet i çdo feje dhe fraksioni.

<sup>1</sup> Shih *Kuşeyri Risalesi*, përkth. S. Uludağ, Stamboll, 1978, f. 19.

### *Klasifikimi i Gazaliut*

Imam Gazaliu në veprat e ndryshme të tij është ndalur mbi klasifikime të këtilla. Ai vetë ka provuar se me cilën rrugë kuptohen më mirë të vërtetat fetare, hyjnore dhe shpirtërore dhe ka bërë vlerësime origjinale në këtë fushë.

Gazaliu në veprën e tij *el-Munkidhu...* pretendon se hulumtuesit e së vërtetës ndahen në katër klasa:

1. Kelamistët: Pretendojnë se janë ithtarët e opinionit (*re'j*) dhe argumentimit (*istidlal*).

2. Batinitët (ezoteristët): Pretendojnë se e vërteta mësohet me anë të mësimëve të "imamit të pagabueshëm".

3. Filozofët: Pretendojnë se e vërteta mësohet në saje të provës (*burhan*), argumentit (*delil*) dhe logjikës (*mantik*).

4. Mutasavvifët: Thonë se e vërteta mund të mësohet me anë të zbulimit dhe inspirimit.

Ky klasifikim i Gazaliut është bërë sipas periudhës në të cilën ai ka jetuar. Duke marrë në konsideratë se batinitët kanë qenë shumë aktivë në atë kohë, i ka llogaritur edhe ata. Në fakt, sipas pohimeve të batinitëve, imami i pagabueshëm të vërtetën e mëson drejtpërdrejt nga Allahu (xh.sh.), rrugë tjetër për të arritur deri tek ajo nuk duhet të ketë. Mjaft interesant është fakti se në tipologjinë e vet nuk i përmend selefijtë.

Gazaliu në veprën e tij *el-Kanunu'l-kul-li fi't-te'vil*, duke folur për interpretimin (*te'vil*), bën një kategorizim të këtillë:

1. Ata (interpretues) që gjithmonë në plan të parë vënë mendjen dhe që e përjashtojnë traditën.

2. Ata që i japin prioritet përcjelljes (tradiës) dhe që e përjashtojnë mendjen.

3. Ata që për bazë e marrin mendjen, kurse përcjelljen ia nënshtrojnë asaj.

4. Ata që për bazë e marrin përcjelljen, kurse mendjen ia nënshtrojnë asaj.

5. Ata që i marrin për bazë edhe mendjen edhe përcjelljen, respektivisht ata që ndërmjet këtyre dy fenomeneve nuk shohin ndonjë kontradiktë apo inkonzistencë.

Gazaliu nuk ka folur haptazi për emrat e këtyre grupacioneve. Por, nga konteksti nënkuptohet se me grupin e parë ka për qëllim filozofët, me grupin e dytë hashevijtët, me grupin e tretë kelamistët, me grupin e katërt selefistët, kurse me grupin e pestë rrugën e të diturve ('*alimun*) dhe gnostikëve ('*arifun*). Në këtë tipologji e hasim edhe rrugën e tasavvufit. Kjo është një tipologji ku për bazë merren mendja dhe përcjellja, kurse përjashtohen zbulimi dhe inspirimi.

#### *Klasifikimi i Ibën Rushdit*

Ibn Rushdi veprën e tij *Kitabu'l-keshf 'an menahixhi'l-edil-le* e fillon duke elaboruar katër grupet që formojnë njerëzit në sferën e të kuptuarit të fesë dhe she-ri'atit.

1. Esh'aritët: Populli sot këta kryesisht i konsideron sunnitë.

2. Mu'tezilitët,
3. Batinitët, domethënë mistikët islamë,
4. Hashevijtë: muxhessime dhe mushebbihe (antropomorfistët)
5. Filozofia, domethënë filozofët.

Në këtë rast, nëse mu'tezilijtë dhe esh'arijtë trajtohen në kategorinë e kelamit, kurse selefizmi në kuadër të hashevijes, numri i rrugëve zbret në tre. Ibën Rushdi në këtë klasifikim, të cilin e bën sipas parimit të interpretimit (*te'vil*), sufijtë nuk i konsideron nga ithtarët e argumentit (*ehl-i delil*).

Ky filozof islam në veprën *Faslu'l-makal* pohon se Kur'ani i fton njerëzit kah e vërteta përmes tri rrugëve:

1. Ithtarët e provës dhe të polemikës (*ehlu'l-burhan ve'l-xhedel*). Në këtë kategori bëjnë pjesë filozofët.

2. Ithtarët e disputacionit (*ehlu'l-xhedel*). Anëtarë të këtij grupi janë kelamistët.

3. Ata që kuptojnë nga fjalët retorike dhe bindëse.

Ibën Rushdi duke e përpiluar këtë klasifikim për bazë e ka marrë ajetin 125 të sures en-Nahl. Por, edhe kjo rrugë është sipas themelit të interpretimit. Nuk është sipas parimit: Burime të diturisë janë shpallja (*vahj*), mendja (*'akl*) dhe zemra (*kalb*).<sup>2</sup>

### *Klasifikimi i Izmirlit*

Izmirlit Ismail Hakkë në artikullin "Beş sınıf" (Pesë klasa) i cek këto grupe:

<sup>2</sup> Shih *Felsefetu Ibn Rushd*, Egjipt, pa datë.

1. Selefijtë: Në asnjë mënyrë tekstin e shenjtë nuk ia nënshtrojmë vrojtimit (*nadhar*).

2. Kelamistët: Tekstin e shenjtë ia nënshtrojnë vrojtimit dhe mendjes. Mu'tezile dhe kaderitët janë pjesëtarë të kelamistëve të ehl-i bid'atit.<sup>3</sup> Esh'aritët dhe maturidijtë janë pjesëtarë të kelamit sunnit.

3. Përderisa kelamistët në një masë të caktuar veten e llogarisin të lidhur për pjesë të tekstit të shenjtë dhe traditën, filozofët dalin jashtë kontureve të këtyre dy koncepteve.

4. Mutasavvifët: Në vend të burimeve të dijes, të cilat kelamistët i quajnë vrojtim dhe mendje, pozicionojnë zbulimin dhe kënaqësinë e ndërgjegjes (*edh-dheoku'l-vixhdani*).

5. Batinitët: Bartin bindjen se e vërteta mund të njihet në saje të "mësuesit të pagabueshëm" (*el-mu'allimu'l-ma'sum*), domethënë prijësit (imamit) të pagabueshëm.<sup>4</sup>

Kur kemi parasysh se nga këto pesë shkolla të mendimit, filozofia dhe batinizmi paraqesin sisteme mendimore që gravitojnë në kuadër të shoqërisë islame që nuk i japin rëndësi tekstit të shenjtë (*nass*), vijmë në përfundim se numri pesë i këtyre sistemeve zbret në tre.

\* \* \*

<sup>3</sup> Ata që shpikin ose sajojnë gjëra të reja, jashtë Kur'anit dhe Sunnetit, në fushën e adhurimeve (ibadeteve). (përkthyesi)

<sup>4</sup> *Darulfunun Ilahiyat Fakültesi Mecmuası*, nr. 12, f. 22.



Në burimet e ndryshme mund të hasim edhe një kategorizim të këtillë:

Një sistem ideor dhe besimor,

1. Nëse i jep rëndësi vetëm mendjes dhe nuk përkufizohet me tekstin e shenjtë, quhet peripatetizëm (*meshshaijje*).

2. Edhe pse si bazë e merr mendjen, nëse veten e konsideron të kufizuar me tekstin e shenjtë, quhet kelam.

3. Nëse i jep rëndësi intuitës dhe nuk lidhet për tekstin e shenjtë, quhet filozofi iluministe (*ishrakijje*),

4. Nëse për esenciale e merr intuitën, nëse veten e sheh të lidhur pas tekstit të shenjtë, quhet tasavvuf (mistikë islame).

Në këtë "hartë" bukur mirë është ilustruar afërsia e tasavvufit me filozofinë iluministe dhe e kelamit me atë peripatetike, por nuk i është dhënë vend selefizmit.

Klasifikimi ynë i shprehur në faqet e kësaj vepre paraqet një vazhdim të ndryshëm dhe një formë të re të klasifikimeve ekzistuese prej kohësh. Besojmë se përsiatja e mendimit islam në korniza të këtyre klasifikimeve do të ndihmojë gjatë kuptimit dhe konceptimit më të drejtë të këtij sistemi të mendimit. Nuk duhet harruar se kjo tablo paraqet një skemë shumë të përgjithësuar të mendimit islam. Është larg detajimeve.

\* \* \*

Ndërmjet këtyre sistemeve ideore dhe besimore ekziston një dialektikë, polemikë dhe ballafaqim që s'ia gjen fundin. Në këtë aspekt, do të mund të rastisni nga akuzat për gabim e deri tek ato për bërjen

e bid'atit. Oponentëve *in minimum* do t'u thonë "je gabim", kurse *in maximum* "je mohues, mosbesimtar (*kafir*)". Ky është realiteti. Hal-laxhi, Suhreverd-i Maktul, Lisanuddin b. Hatib, Tokatli Lutfi Molla... janë vetëm disa nga sakrificat e kësaj lufte.

Ibën 'Arabiut, i cili nga mistikët islamë njihej si Shejhu'l-ekber (mistiku më i madh), oponentët e tij, si 'Alauddin Buhariu, Ibën Tejmijje dhe 'Aliju'l-Kari ia panë të merituar titullin Shejhu'l-ekfer (mosbesimtari më i madh). Ibën Haxher Mekkiu, kur flet për Ibën Tejmijen dhe nxënësin e tij Ibën Kajjimin, thotë se këta janë mosbesimtarë, devijantë, mohues dhe ateistë.

Ismail Hakkë Bursevi, autor i njërit nga tefsiret mistike më të rëndësishme, veprimet e Fahrudin Raziut, autorit të njërit nga tefsiret më të rëndësishme prokelamiste, vetëm për arsye se nuk ka pasur relacione të mira me Mevlananë dhe të jatin e vet, i krahason me veprimet e Iblisit.

Ç'kuptim dhe ç'dobi do të kishim nga përshkrimi i fjalëve fyese kundër njëri-tjetrit të personaliteteve të mëdha nga historia islame, emrat e të cilëve myslimanët, kur i përmendin, nuk mund të mos shprehin fjalë nderi e respekti, si "rahmetull-llahi 'alejh" (Zoti e mëshiroftë), "kaddesall-llahu sirrehu" (All-llahu e shenjtëroi sekretin e tij)? Ç'përfitim ka nga nxjerrja në shesh e mangësive njerëzore? Vallë, të metat a nuk duhet të mbahen sekret e veprat turpndjellëse të mbulohen? Vallë, a nuk duhet ikur nga deklaratat që shkaktojnë dyshime rreth disa personave me respekt të marrë në gojë? Ç'dobi ka feja nga sjelljet, që emrat e mëdhenj, ndaj të cilëve populli mysliman shekuj me



radhë ndjen vetëm respekt dhe dashuri, i zbresin nga ky pedestal?...

Mund të shfaqen shumë gjëra si këto ose të ngjashme me to. Në esencë, këto vërejtje nuk mund të llogariten të gabuara ose të pavend. Është më se e vërtetë se në këto mendime dhe brenga ka përqindje të së vërtetës. Por, nuk mund të bëhet temë diskutimi e vërteta, se, nëse jo të gjithë njerëzit, atëherë njerëzit kompetentë domosdo duhet ta njohin realitetin historik, ideor dhe besimor.

Ibën Halduni në veprën e tij kapitale *Mukaddime* mbron këtë tezë: Historia është një pasqyrë e kohës së kaluar dhe e kohës aktuale. Çdo gjë që ndodh në kohën tonë ka ndodhur edhe në të kaluarën. Ligjet që dominojnë me ngjarjet historike asnjëherë nuk ndryshojnë. Gjithmonë janë të njëjta. Edhe aktualja është refleksion i së kaluarës. Pjesës së jetës aktuale, që kalon në të kaluarën, i themi histori. Jeta e njeriut, përbën një tërësi, ku përfshihen e shkuara, aktualja dhe e ardhmja. Për këtë arsye, jetën tonë ditore nuk mund ta abstrahojmë nga e kaluara. Të mësuarit e drejtë të historisë dhe të kaluarës jep mundësinë për të arritur deri te konstatimet e shëndosha dhe diagnozat e drejta lidhur me aktualen dhe të ardhmen.

Fraksionarizmi, krimb ky që e ka ngrënë brenda-përbrenda shoqërinë islame, sikurse që ka ekzistuar në të kaluarën, ekziston edhe sot e këtë ditë. Parashtrohet pyetja, vallë këto fraksione pse nuk mund të merren vesh ndërmjet vete? Emri islami, përmbajtja islami, caku islami, mjetet për arritjen deri te caku islami... Pse të gjitha këto kontradikta e përçarje? Përse,

përderisa myslimanët janë mazhorancë, mendimi islam të jetë në gjendje nënshtrimi? Pse grupacionet dhe fraksionet fetare në vend që t'i kritikojnë ata që janë kundër islamit, në bisedat e zhvilluara, në shkri-met e botuara nëpër gazeta dhe revista fajësojnë myslimanët? A s'ka mbetur punë tjetër për t'u bërë? A jemi në gjendjen dhe nivelin më të mirë në çdo aspekt?

Shikoni se ç'thotë Subkiu (v. 771/1370), gjashtë shekuj më parë, në librin e tij *Mu'idu'n-ni'am ve mubi-du'n-nikam*: "Dijetarët e fikhut (e drejta islame) tregojnë fanatizëm sektarian në çështjet sekondare të fesë dhe oponentët, e ata që nuk mendojnë si ata, i akuzojnë me një gjuhë të ashpër. Ja, pra, këta kanë rrebet dhe shprehitë e këqija të dijetarëve të fikhut. Kam takuar fanatikë të atillë, që nuk lidhen në namaz pas atyre që nuk janë të medhhebit të tyre, që nuk kanë qëndrime të njëjta me ta dhe bëjnë punë të cilat është turp të publikohen. Dijetarët islamë kanë shprehur dy pikëpamje në çështjet sekondare të fesë (*furu'u'd-in*):

(1) Sipas disave, çdo muxhtehid që është i drejtë ose i saktë në mendimin e vet, e gjen të vërtetën.

(2) Sipas ca të tjerëve, muxhtehidi që ia qëllon të vërtetës është një, të tjerët (jashtë tij) gabojnë. Por, ai muxhtehid që gabon, fiton një shpërblim (sevap), kurse ai që e gjen të vërtetën, fiton dy shpërblime. Kur kemi parasysh këtë realitet, lind pyetja: ç'do të mungonte sikur dijetarët e fikhut në vend të fajësimeve në subjektet sekondare, të merreshin me kundërshtimin e individëve novotaristë dhe devijantë? Atyre që u tregojnë devijime në çështjet sekondare dhe margjinale u thoni: Jazëk u qoftë! Braktisni fanatizmin dhe dë-

boni sajuesit në fe dhe mbroni islamin! Fanatizmi juaj në çështjet sekondare, pengimi i popullit që të bashkohet në një drejtim dhe qëndrim, nuk është punë që mund të pranohet nga i Madhërishmi. S' do mend se juve në këto sjellje u shtyn fanatizmi dhe zilia. Sikur të ishin gjallë Ebu Hanifeja, Shafi'iu, Maliku dhe Ahmed b. Hanbeli, do t'u kishin refuzuar dhe do ta kishin konsideruar veten të pastër nga ajo që bëni ju.

Kam parë njerëz (numri i të cilëve është shumë, shumë i madh), të cilët për të kritikuar dhe refuzuar shafiun, presin kafshën pa thënë "bismil-lahi", hane fiun, i cili pasi ka prekur organin seksual, pa ndërruar abdes, fal namazin, malikiun që fal namaz pa kënduar besmelen (bismil-lahin) ose hanbeliun që fal namazin e xhumasë para zevalit.<sup>3</sup> Të gjithë ata harxhojnë ato-met e energjisë së tyre për të kundërshtuar njëri-tjetrin, ndërsa, nga ana tjetër, nuk nxjerrin zë karshi shumë njerëzve pa namaz, numrin e të cilave nuk e di askush, përveç të Madhit Zot. Ndërsa, sipas Imam Malikut, Imam Shafi'ut dhe Imam Ahmedit dënimi i atij që me qëllim dhe pa arsye e le namazin është vdekja".

Ç'dallim ka midis asaj për të cilën na flet Subkiu dhe kohës aktuale? A është i vogël numri i atyre që, përderisa idetë, besimet dhe veprimet antiislame ditë-ditës shkojnë duke u forcuar, rrinë si shirxhi, madje ka edhe të atillë të cilët antiislamikët përpiqen t'i arsyetojnë, e myslimanët t'i gjykojnë?

<sup>3</sup> Koha kur dielli është në zenit, koha e drekës ose ylesë, ora 12:00 (përkthyesi).

Në parathënien e veprës *el-Mugni* të Ibni Kudames transmetohet një ndodhi e këtillë: “Në Trablussham<sup>6</sup> një ithtar i medhhebit shafiit i drejtohet myftiut të qytetit me fjalët në vijim: ‘Ndaje xhaminë midis nesh dhe hanefijve, ngaqë ata neve na konsiderojnë nga ehl-i dhimme’.<sup>7</sup> Atëbotë diskutohej çështja nëse mashkulli hanefi mund të martohet me femër shafiite. Disa nga hanefijtë për shafiijtë dhe esh’arijtë që thoshin “Inshaall-llah jam besimtar”, pretendonin se besimi i tyre është i dyshimtë dhe, për pasojë, nuk lejohet martesë me ta, kurse ca të tjerë, duke i krahasuar me ehl-i dhimmen, pohonin se është e lejuar martesë me çupë nga ata”.<sup>8</sup>

Shembuj të këtillë mund të rastisin edhe në kohën aktuale. Sa e rrezikshme, po aq e padobishme, është kur çështjen e ndarjes së myslimanëve në fraksione dhe grupe fetare e sqarojnë në bazë të fraksioneve dhe grupeve të kohës aktuale. Është e vështirë që lidhur me këto fraksione dhe grupe të jepen gjykime të shëndosha e josubjektive. Sipas kësaj, veprimi më racional do të ishte që rreth të njëjtave të mendohet dhe vlerësimet të bëhen mbi bazë të shembujve nga historia. Zgjidhja e problemit aktual bëhet më e lehtë pas hulumtimit të shembujve nga historia. Kjo do të thotë se formula është gjetur.

Ah, sikur në botën islame në përgjithësi, dhe në Turqi në veçanti, të mos ekzistonin mosmarrëveshje dhe fraksione të këtilla e të mos kishim nevojë për të

<sup>6</sup> Tripoli i Libanit.

<sup>7</sup> Qytetarët jomuslimanë të shtetit islam. (përkthyesi)

<sup>8</sup> El-Mugni, I, f. 13.

përmendur shembuj nga historia! Sa mirë e sa bukur do të ishte! Krahas këtyre dëshirave, divergjencat janë prezente edhe sot, dhe do të ekzistojnë edhe në të ardhmen. Kjo është një gjë e pashmangshme. Një gjë të tillë e kërkojnë ligjet të cila i Madhërishmi ia ka caktuar jetës shoqërore.

Kur kemi parasysh se divergjencat dhe mosmarrëveshjet e së djeshmes nuk zhvillohen me ngritje ose rënie nivelesh, por duke marrë forma e pamje të ndryshme, atëherë mund të themi se mënyra më e drejtë e veprimit është elaborimi i kësaj teme komplekse në të gjitha dimensionet e saj dhe konceptimi i çështjes sa më afër së vërtetës. Vetëm më pastaj mund të shtohen mundësitë që shoqëria islame ta ruajë unitetin, bashkimin dhe integritetin. Qëllimi ynë nuk është të nxisim dhe t'i shtojmë mosmarrëveshjet, t'i përçmojmë të mëdhenjtë, por të tregojmë se mosmarrëveshjet janë një realitet natyror, të tregojmë se nuk ekziston asnjë periudhë ose kohë pa mosmarrëveshje. Ata që e dinë se divergjencat janë natyrore, madje të paevitueshme, zotërojnë potencial për të mbrojtur shoqërinë islame nga shkatërrimi, po ata dinë të shfrytëzohen nga anët e mira të tyre (të divergjencave).

\* \* \*

Çështjet fetare kanë pjesën e tyre që mund ta dijë çdokush dhe pjesën që duhet të dihet nga persona të caktuar. Ata që temat që duhet të dihen vetëm nga individë të nivelit të caktuar i shtrojnë në mesin e masave të gjera popullore, myslimanëve nuk u bëjnë mirë. Vetëm se mund të shkaktojnë shpifje dhe trazira, të ci-



lave rëndë mund t'u dilet para, pra të tillët më së paku shkaktojnë turbullira dhe lëkundje. Në këtë pikë është tërhequr vërejtja qysh prej kohësh. Disa nga shembujt janë këta:

Xhunejdi sekretet dhe hollësitë e shkencës së njëshmërisë (*'ilmu't-evhid*) "i mbillte" te persona të caktuar, pas dyersh të mbyllura dhe frikësohej që si pasojë e fjalëve të tij të mos vinte deri te akuzimi i pasuesve të tij nga njerëzit tjerë.

Njëri prej gnostikëve islamë ('arifëve) shprehej si vijon: "Ne jemi një grup i tillë që leximin e veprave tona nga të tjerët e konsiderojmë haram (të ndaluar). Nuk është e qëlluar që dikush fjalën tonë t'ia përcjellë dikujt tjetër, pos atij që i beson asaj. Edhe ai që ia përcjell fjalën tonë dikujt që s'i beson asaj, edhe ai që ajo i përcillet janë banorë të ferrit".

Ehlu'll-lahi ka thënë: "Ai që e shpalos të fshehtën meriton të mbytet". Një individ, që një fjalë ia përcjell një individi tjetër, të cilën ai nuk mund ta kuptojë ose e kupton në formë të gabuar, i përngjan atij që çon Mus'haf (Kur'an) në vendin e mosbesimtarëve (*daru'l-kufr*). Nëse në atë vend Mus'hafi nënçmohet, përbuzet dhe nëpërkëmbet, pasojat dhe përgjegjësinë i bart ai që e ka dërguar librin në ato vise. Pikërisht për këtë arsye sheriati e ka ndaluar dërgimin e Mus'hafit në *daru'l-kufr*.

Kushejriu thotë: "Sufijtë njohuritë e tyre i fshehin prej jokompetentëve, për këtë arsye mendimet i shprehin me simbole, alegori ose shifra".<sup>9</sup>

<sup>9</sup> *Kuşeyri Risalesi*, f. 124.

Drita e diellit, edhe pse për shumë qenie është e dobishme dhe e domosdoshme, për lakuriqin është e dëmshme. Idetë të cilat për shumë njerëz zemërngushtë e shkurtpamës janë të dëmshme, për njerëz të tjerë mund të jenë të dobishme.<sup>10</sup>

Gazaliu pasi sqaron se në filozofi ekzistojnë botë-kuptime të drejta dhe të dobishme, thotë se për t'u shfrytëzuar ato duhet zotëruar fuqia e ndarjes të së drejtës nga e shtrembëta, e së vërtetës nga e pavërteta. Ata që nuk e zotërojnë një potencial të këtillë, nuk duhet të lexojnë libra të kësaj sfere. Ai pohon: "Nga shitblerja me dallaverexhiun dëm kanë vetëm injorantët, por jo dhe këmbyesi (sarraf); hyrja në det iu ndalohet vetëm atyre që nuk dinë not e jo edhe mjeshtërvë të notit dhe të zhytjes. Fëmijëve iu ndalohet të prekin gjarpërinjtë, por për ata që dinë të dallojnë gjarpin helmues nga ai johelmues, si dhe ata që e dinë preventivën e dëmeve të tyre, një ndalesë e tillë nuk vlen".

Ismail Hakkë Bursevi mësonte *Fususul-hikem*-in nga mësuesi i njohur nga Edirneja, Osman Fazli. Por, gjatë kohës së leksioneve dyert mbylleshin dhe të huajt nuk lejoheshin të hynin brenda. Zaten, ai libër për "të huajt" është "si një helm vdekjeprurës" (*summ-i katil*). Të shpalosësh sekretet e atij libri për ata që nuk kanë nxënë nga njohuria hyjnore (*el-marifetu'l-ilahijje*), është njësoj sikur derrave t'u varrësh në qafë gjerdanë prej xhevahiri (*ta'liku'l-xhevahir 'ala a'naki'l-hanazir*).<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Shih Sha'rani, *el-Jevaki*, I, f. 21, 23

<sup>11</sup> Mehmet Ali Ayni, *Turk Azizleri*, Stamboll 1944, f. 21.

Hafidh Shirazi thotë:

*Kijamet'i durr-i giranmaje xhi daned avam*

*Hafidha, geoher-i jekdane medih xhuz be-havas!*

(Prej nga ta dijë hallku vlerën e lartë të perlës,

O Hafidh, për xhevahirët me vlerë t'ëndë e t'lartë  
mos i fol kujt pos elitës!)

Kafshët nuk e dinë dallimin midis lules dhe barit. Gjatë tërë historisë janë zhvilluar luftëra si në fushën politike, ashtu edhe në atë ideore dhe është vepruar sipas asaj që kanë diktuar rrethanat. Në kohën e sahabëve janë zhvilluar Lufta e Deves dhe e Siffinit. Studimi i shkaqeve, i pamjes dhe rezultateve të këtyre luftërave është një domosdoshmëri si për historianët, ashtu dhe për shërbyesit e fesë. Fort mirë dihet se rrënjët e mosmarrëveshjeve sunnito-shiite, që kohë pas kohe i hasim edhe në ditët tona shkojnë deri te luftërat e zëna në gojë. Por, thellimi i masës së gjerë popullore ('*avam*') në anatominë e tyre kryesisht sjell dëm e jo dobi. Për këtë arsye shtresat shoqërore jashtë elitës janë ndaluar të lodhin kokën me subjekte të këtilla. E njëjtë është gjendja edhe në sferën e luftërave ideore. Njohja dhe hulumtimi i tyre është një gjë pragmatike dhe e domosdoshme. Por, përcjellja e tyre te populli është gjë e rrezikshme. Ata që nuk dinë ç'ka ndodhur dhe në lëmin e mendimit dhe besimit nuk mund të dinë se ç'ndodh sot e ç'mund të ndodhë nesër. Naiviteti deri në shkallë sa përvoja e gjerë dhe e begatshme historike të konsiderohet si një gjë e panevojshme, lind vetëm rreziqe.



Sikur që cek edhe Ibën Halduni, e kaluara është dëshmitari dhe argumenti aktual dhe e kundërta. S'ka gjë më normale dhe më rentabël sesa gjykimi konform shprehjeve të dëshmitarit. Ja, ky, pra, është qëllimi i kësaj vepre. Për ta marrë vesh aktivitetin t'i çosh të flasin argumentet dhe dëshmitarët nga historia.

Më në fund le të shprehim edhe atë se i Dërguari i Zotit disa sekrete të veçanta ua ka shpalosur Hz. Hudhejfes<sup>12</sup>, Hz. Enesit<sup>13</sup>, Hz. Ebu Hurejres<sup>14</sup>, dhe Hz. Abdulla b. Xhabirit<sup>15</sup>; ndërkaq këto njohuri dhe sekrete nuk ia pati shprehur çdo kujt. Popullit i duhet folur sipas aftësisë së tij intelektuale.

Vetëm Allahu (xh.sh.) është ai që shpie deri tek e vërteta.

<sup>12</sup> Shih Buhari, *Fedailu's-sahabe*, kap. 20; Muslim, *Fiten*, 6.

<sup>13</sup> Shih Buhari, *Istizan*, 46; Muslim, *Fedailu's-sahabe*, 32.

<sup>14</sup> Shih Buhari, *Ilm*, 6/6; Muslim, *Iman*, 10.

<sup>15</sup> Shih Buhari, *Fedailu's-sahabe*, 1.



*Kreu I*  
*Selefizmi*



## Selefizmi

*“Ato gjëra që nuk kanë qenë prej fesë në kohën kur ka zbritur ajeti ‘Sot e përsosa fenë tuaj’, nuk janë prej fesë as sot.”*

Imam Maliku

Fjala selefijje (selefizëm) ka kuptimin e drejtimit (medhhebit) ose rrugës së ndjekur nga dijetarët e vjetër, të mëdhenjtë e parë myslimanë dhe individët fetarë të së kaluarës.

Selefizmi ka pasur edhe emra të tjerë:

a) *Etherijje, ehl-i ether* (gjurmëtarët): Ata që gjatë kuptimit të islamit ndjekin rrugën e sahabëve, tabi’inëve dhe tebe-i tabi’inëve, ata që pëllëmbë pas pëllëmbë ndjekin vizionin e tyre në fe dhe mendim dhe që në asnjë subjekt nuk u dalin para atyre.

b) *Ehl-i hadith, as’hab-i hadith*: Ata që pa pluse dhe minuse e parapëlqejnë botëkuptimin islam të përshkruar në hadithe, ata që duke u bazuar në mendimet dhe pikëpamjet e veta shkencore këtij lloji të islamit nuk i shtojnë asgjë. Në këtë rast fjala hadith përdoret në kuptimin e gjerë të saj, kështu që ngërthen në vete fjalët, mendimet, qëndrimet dhe sjelljet e pasuesve pejgamberikë (sahabëve) dhe tabi’unëve (hadithet mevkuf dhe maktu’)

c) *Sifatijje* (atributistët): Ata, si Maturidiu dhe Esh’ariu që atributet e Zotit nuk i kufizojnë në një nu-

mër të caktuar, respektivisht ata që pranojnë shumë attribute hyjnore.

d) *Ithbatijje*: Ata që kur flasin në lidhje me subjektet rreth Allahut (xh.sh.) më tepër e përdorin fjalën “ekziston, ka”, e më pak atë “s’ekziston, s’ka”. Ata që të Madhin Zot më tepër e njohin me atributet pozitive sesa me ato negative. Ata që të Madhërishmin më tepër e njohin në trajtën “Zoti është i dijshtëm, i butë, durimtar, hidhërohet, përdëllimtar...” sesa në trajtën “Zoti nuk është aksidencë (*a’rad*) e as substancë (*xheuhër*)...”

Kundërshtarët, medhhebin selefist e kanë quajtur edhe hashevijje, muxhessime dhe mushebbihe. Por, selefijtë këta emra i kanë llogaritur akuza të pavendta dhe të njëjtat i kanë refuzuar.

### *Etapat kryesore të zhvillimit të selefizmit*

Lëvizja e selefizmit që nga zanafilla e saj e deri në kohën tonë ka kaluar në disa faza:

Etapa e parë: Etapa e globalizimit ose përgjithësimit, selefizmi pararendës, selefijtë e vjetër: Medhhebit të myslimanëve që nuk janë prej xehmitëve, mu’tezilitëve, murxhitëve, shi’itëve dhe havarixhëve, atyre që e kanë parapëlqyer pikëpamjen islame të sqaruar nga sahabët, tabi’unët dhe tebe-i tabi’unët, medhhebit të atyre që pa hyrë në detajizime dhe hollësi tërësisht i refuzojnë bid’atet dhe komentet e reja të kaderitëve, xehmitëve dhe mu’tezilitëve, i themi medhhebi i selefist. Selefijtë e kësaj periudhe mund t’i ndajmë në dy grupe:

a) Selefijtë e periudhës para fillimit të shekullit IV/X, kur u themeluan dy medhhebet e rëndësishme kelamiste - esh'arizmi dhe maturidizmi.

b) Me themelimin e esh'arizmit dhe maturidizmit, shumë nga sunnitët e përqafuan konceptin besimor të këtyre medhhebeve. Por, s'duhet harruar se ishte numri i madh edhe i atyre që nuk iu lidhën sistemit besimor të këtyre dy medhhebeve. Në kuptimin e gjerë të fjalës - rrugës së ndjekur nga sunnitët, kurse në kuptimin specifik të fjalës-rrugës së ndjekur nga sunnitët jomaturiditë dhe joesh'aritë, i themi medhhebi i selefit. Në kuptimin e parë, të gjithë sunnitët quhen *ehl-i sunneti 'amme* (ehl-i sunneti i përgjithshëm), kurse sunnitët në kuptimin e dytë të fjalës, përkatësisht sunnitët jashtë esh'arizmit dhe maturidizmit, quhen *ehl-i sunneti hassa* (ehl-i sunneti i veçantë). Në këtë kuptimin e dytë, në vend të shprehjes medhhebi selefist përdoret edhe shprehja medhhebi hanbelit. Hanbelizmi sa është një medhheb vepror, po aq është edhe një medhheb besimor.

Etapa e dytë: Etapa e detajit; selefijja e vonshme (*es-selefijjetu'l-muteahhire*): Kjo lëvizje, e filluar nga Ibën Tejmijje (v. 728/1328) dhe nxënësi i tij Ibën Kajjim el-Xhevzijje (v. 751/1350), në masë të madhe i ndjek selefijtë e vjetër. Vetëm se, atë që selefijtë e vjetër e kanë përmendur të përgjithësuar, këta e detajizojnë. Selefijtë e vonshëm kanë qenë të detyruar t'u hyjnë temave të cilat selefijtë e vjetër nuk i kanë trajtuar ose nuk e kanë parë të udhës të merren me to. Duke u thelluar në këto tema, kanë bërë sqarime të hollësishme dhe janë përpjekur që të bëjnë sistematizimin e se-



lefizmit. Ndërkohë, ata kanë dhënë sqarime të gjera edhe lidhur me bindjet dhe mendimet antiselefiste. Por, selefizmi i mëvonshëm nuk arriti të zhvillohej karshi lëvizjes kelamiste sunnite dhe tasavvufit të përforcuar, nuk arriti ta ngrinte zërin dhe shumë pak ka ndikuar në shoqëri.

Etapa e tretë: Lëvizja e selefizmit të ri. Një pjesë e myslimanëve, të zgjuar nën ndikimin e Perëndimit, linjë kjo ku rol të veçantë luajtën, në Egjipt, Mehmet Ali Pasha dhe, në Stamboll, Fermani i Tanzimatit, arritën në bindjen se me anë të mendimit tradicional kelamist dhe tasavvufian nuk mund t'i gjendej ilaçi sëmundjes së shoqërisë islame dhe mbrojtën idenë e një lëvizjeje të re dhe bashkëkohore selefiste. Në këtë kontekst, Xhemaluddin el-Afgani, Muhammed 'Abduhu, Muhammed Ikbali dhe Mehmed Akifi kanë qenë reprezentuesit më të zjarrtë dhe më idealistë të një selefizmi të kësaj ngjyre. Te këta selefizmi një vend të rëndësishëm zë rëndësia që i jepet mendjes, shkencës dhe teknikës. Vende-vende bëjnë interpretime, me të cilat i kapërcejnë selefizmitë klasikë dhe ata të mëvonshëm. Tefsiret dhe veprat tjera të ekzegjetëve, si Reshid Rida, Kasimi dhe Alusi, përmbajnë materiale të çmuara lidhur me këtë linjë të selefizmit.

Lëvizja, e filluar nga themeluesi i vehhabizmit, Ibën 'Abdulvehhabi (1703-1791), e lindur në përputhje me kushtet e shkretëtirës – paraqet një rrymë të

\* "Edikti i Reformave, akt juridiko-politik me të cilin në Shtetin Osman, në kohën e sulltan Abdulmexhidit, viti 1839, filloi tufani i reformave prope-rëndimore, pikë kyç kjo në fillimin e ndryshimit të identitetit të një shteti të madh. (përkthyesi)

thjeshtë dhe parake të selefizmit. Duke filluar me senusizmin, vehabizmi ka ndikuar mbi shumë lëvizje, ndërsa me kalimin e kohës është zbutur në një masë, kështu që pikëpamjen e vet plastike pjesërisht e ka bërë elastike, por, ama, akoma nuk është ngritur në nivelin e një lëvizjeje bashkëkohore islame.

Ekzistojnë anë dhe aspekte të ndryshme të lëvizjes selefiste, të cilën u munduam ta sqarojmë në pika kryesore. Por, të shumta janë edhe specifikat dhe pikat identike dhe të përbashkëta. Mendimet dhe idetë parësore të selefizmit janë: trajtimi i islamit në pastërtinë dhe rëndomësinë e tij, lufta kundër mendimeve joislame të depërtuara në islam dhe të quajtura besime të kota dhe besëtytni, transferimi i shoqërisë islame në sferën e teknikës dhe shkencës pozitive, para shekullit. Ata kanë qenë të bindur se për realizimin e ideve të numëruara duhen bërë disa ndryshime të rëndësishme dhe theks të veçantë kanë vënë mbi mbrojtjen e unitetit islam në korniza botërore.

Sikurse që ka selefite që janë të afërt vetëm me tasavvufin ose vetëm me kelamin, po ashtu ka edhe selefite që janë të afërt me të dyja rrymat.

Qëndrimet e tërë ehl-i sunnetit para themelimit të esh'arizmit dhe maturidizmit dhe të një numri të konsiderueshëm myslimanësh që pas themelimit të këtyre sistemeve, i kanë qëndruar besnikë këtij medhhebi, në fushë të teorisë së dijes dhe karshi kelamit dhe tasavvufit mund t'i rezymojmë kështu:

## 1. Shenjtërimi i përcjelljes/traditës dhe i tekstit të shenjtë

Selefizmi, bashkë me Kur'anin dhe hadhithin, edhe fjalët edhe *praxisin* e tre brezave të parë mysli-manë (*rixhalu kurun-i thelathe*) - ku bëjnë pjesë sahabët, tabi'unët dhe tebe-i tabi'unët - i ngrenë në pozicionin e shenjtërisë. Të gjithë atyre u kanë dhënë emrat, "menkulat" dhe "mervijjat" (*nakl, nass, ether, haber dhe hadith*). Te selefijë tradita dhe teksti i shenjtë gëzojnë privilegjin e imunitetit. Përcjellja (*nakl*), si një burim sublim më i bekuar i diturisë, është absolutisht dominante. Në fronin e sulltanatit (pushtetit) qëndron vetëm ajo, vetëm asaj i duhet nënshtruar. Në asnjë mënyrë nuk është e lejuar që përcjellja të bëhet objekt kundërshtimi, oponente, kritike dhe interpretimi.

Thuhet se Ibën Mesudi, Hudhejfe dhe Hasan Basriu (r.a.) kanë thënë:

"Nëse doni që të merrni si shembull në çështjet fetare, merrini sahabët e Pejgamberit (a.s.), sepse në kuadër të këtij ummeti ata janë individët që kanë zemër më të pastër, që janë më të thellë shkencërisht dhe më të mirë moralisht. Ata janë më të udhëzuarit, njerëz që s'dinë t'i ekspozojnë sjelljet e tyre dhe të shtiren. Këta janë personat që i Madhi Zot i zgjodhi për të biseduar me të Dërguarin dhe për t'i vënë themelet e fesë së Tij. Pranoni epërsinë e tyre dhe ndiqini ata hap pas hapi. Përpiquni t'u përngjani atyre, nga që ata janë në rrugën e drejtë. Nëse një çikë i largohe-

ni kësaj rruge në të djathtë ose në të majtë, e gjeni veten në devijim të madh”.<sup>16</sup>

Selefizmi mendim të njëjtë ka edhe në lidhje me tabi'unët dhe etba'ut-tabi'unët. Domethënë, sipas tyre janë tre brezat e parë të besimtarëve ata që më së miri, më drejtë e kanë kuptuar dhe aplikuar islamin. Pas tyre askush nuk mund ta jetojë islamin në mënyrë të përsosur si ata. Për këtë arsye, kjo pikëpamje përmban në vete tiparet e pandryshueshmërisë, paprekshmërisë, moskritikës dhe moskundërshtimit. Atëherë, pra, pikëpamjet dhe veprat e tre brezave të parë në çështjen e të kuptuarit të fesë duhen ruajtur në origjinalitet, duhet ikur me kujdes të veçantë nga deklaratat dhe veprimet me të cilat ato tejkalohen. As mendja e as inspirimi nuk mund të kenë legalitet para ajetit, hadidhit dhe shprehjeve të tre brezave të parë. Roli i tyre lidhet vetëm me të kuptuarit të përcjelljes (*nakl*).

Në këtë pikë, selefizmi nuk ka shkuar kah ajo që duke u mbështetur në mendjen dhe argumentimin, zbulimin dhe inspirimin ta interpretojë, ta komentojë ose vlerësojë. Përkundrazi, ashpër i ka kritikuar ata që bëjnë një veprim të tillë. Sipas tyre, është e ndaluar që mendja t'i ndërhyjë dhe të kërkojë fushë aplikimi mbi të; është haram që t'i jepet përparësi inspirimit para tekstit të shenjtë.

Selefizmi, duke u mbështetur në ajetin 3 të sures el-Maide, pohon: “Feja islame është plotësuar dhe është përsosur një kohë të shkurtër para vdekjes së Pejgamberit (a.s.). Për pasojë, kësaj feje të plotësuar

<sup>16</sup> Shatibi, *el-I'tisam*, Egjipt 1332/1914, II, f. 338.

dhe të përsosur është e pamundur t'i shtohet ndonjë formë e re mendimi, komentimi, sqarimi dhe vlerësimi. Mendimet dhe qëndrimet e reja bien në kundërshtim me bindjen për të qenë në shkallën e plotësisë dhe të përsosmërisë. T'i shtosh diçka të re fesë së përsosur paraqet një mungesë të saj. Po ashtu, edhe po të heqësh diçka prej saj paraqet një të metë. Si rezultat i kësaj, selefizmi ka mbetur i huaj për idetë, zbulimin dhe shpikjen e gjërave të reja, gjithmonë ka reaguar kundër lëvizjeve të ripërtëritjes dhe përparimit.

Në këtë aspekt, dalin në shesh dy karakteristika të selefijes:

a) Mospranimi i interpretimit (*te'vil*) dhe llogaritja e tij për tjetërsim (*tag'jir*) dhe shkatërrim (*tahrif*) të fesë. Selefizmi, në këtë drejtim, mbron këtë opinion: Në Kur'an ekzistojnë disa ajete të quajtura *muteshabih*, për natyrën dhe esencën e të cilave nuk kemi njohuri. Interpretimin e tyre e di vetëm Allahu (xh.sh.). Ata që zotërojnë dituri të thella në subjektet fetare, thonë: "Ne i besuam asaj, e gjithë është nga Zoti"<sup>17</sup> dhe nuk bëjnë interpretimin e këtij lloji të ajeteve. "Vetëm ata që në zemrat e tyre bartin prirje të perversitetit i interpretojnë tekstet *muteshabih*".<sup>18</sup> Kështu selefijje e ka kuptuar ajetin 7 të sures Alu 'Imran. Kelamistët dhe mutasavvifët, duke u mbështetur në këtë ajet, e kanë parë të lejueshme dhe të domosdoshme interpretimin nga ana e dijetarëve fetarë të nivelit të lartë, të quajtur "rasihun".

<sup>17</sup> Kur'ani, Alu 'Imran: 7.

<sup>18</sup> *Po aty*.



Në fakt, selefizmi komentim dhe sqarimin e teksteve nuk e ka refuzuar rrënjësisht, por ka pranuar një formë të tyre. Bëhet fjalë për komentimin egzotist dhe literalist, i cili është identitet i shpjegimit të një përcjellje me një tjetër përcjellje. Ky lloj komentimi kategorikisht nuk është trajtë tefsiri që bazohet në mendje dhe shkencë ose në zbulim dhe inspirim apo që shfaq pikëpamje të reja.

‘Aliju’l-Kari, në çështjen e te’vilit, duke i shpjeguar fjalët e Imam A’dhamit “Zoti ka dorë, por nuk mund të thuhet se dora e Tij është fuqia ose dhuntia (*ni’meti*) e Tij”, thotë se “në çështjen e te’vilit disa individë nga halefi (pasardhësit) e kanë kundërshtuar selefim (pararendësit)”. Aliju’l-Kari, i cili vetë nuk e vështron me sy pozitiv interpretimin, me këto fjalë potencon se disa nga sunnitët e mëvonshëm, duke e ndjekur Imam-i A’dhamin, nuk i kanë interpretuar versetet e këtij lloji, kurse disa të tjerë i kanë interpretuar dhe me këtë e kanë kundërshtuar selefim.

Fjalja “Dora është cilësi e Zotit pa kualifikime (pa si?)”, do të thotë se nuk zotërojmë kurrfarë njohurish lidhur me cilësinë e dorës së Tij. Sikurse që jemi të pafuqishëm në drejtim të njohjes së esencës së cilësive të tjera, ashtu jemi të pafuqishëm edhe në njohjen e esencës, natyrës dhe realitetit të dorës së Tij. *Bila kejf* (pa si?), do të thotë “pa hyrë në hollësira dhe detaje”.

Muteshabih do të thotë: tekste të shenjta, thelbi i të cilave është një e panjohur.”

‘Aliju’l-Kari thotë: “Shumica e selefim dhe një numër i caktuar i dijetarëve të halefit shprehjen ‘hidhëri-

<sup>19</sup> ‘Aliju’l-Kari, *Shehru Fikhi’l-Ekber*, Egjipt 1323/1905, f. 33.



mi (*gadab*) dhe kënaqësia (*rida'*) e Allahut' nuk e kanë interpretuar; nuk e kanë interpretuar në trajtën - fjala hidhërimi i Tij do të thotë hakmarrje, kurse me fjalën kënaqësi, dhënia e mirësive".

Fahru'l-Islami thotë: "Sipas nesh, është e vërtetë që Zoti të ketë dorë dhe fytyrë. Në esencë, është e njohur (*ma'lum*), kurse në aspekt të cilësisë, është *muteshabih*. Nuk është e lejuar që duke u nisur nga parimi 'thelbi i cilësisë (*vasf*) nuk ka mundësi të njihet', të refuzohet interpretimi i thelbit. Mu'tezileja ka devijuar për këtë shkak. Ata si pasojë e injorancës së tyre në subjektin e attributeve e kanë interpretuar, sipas mendjes, bazoren dhe themeloren (tekstin e shenjtë)." Ky është edhe mendimi i Serahsit.

Disa nga halefi i kanë interpretuar tekstet e përmendura. Bile, ka patur edhe të tillë që kanë thënë: "kjo është rruga më e shëndoshë dhe më e drejtë". Por, disa nga shafiijtë kanë pretenduar se Xhurvejni, i cili i pari e ka importuar në sunnizëm te'vilin, në fund të jetës së vet e ka braktisur këtë qëndrim dhe te'vilin e ka konsideruar të ndaluar (haram). Sikur që shprehet në *er-Risaletu'n-nidhamijje* në lidhje me ndalimin e te'vilit, ekziston konsensusi (*ixhma'*) i selefit.

Xhurvejni pohon se "selefi me kujdes të veçantë është ruajtur nga te'vili dhe të njëjtin e ka ndaluar. Tekstet e shenjta i kanë kuptuar sipas kuptimeve të tyre të jashtme. Kuptimin e vërtetë ia kanë atribuar Allahut (xh.sh.). Kjo është pikëpamja jonë, që e kemi pëlqyer dhe pranuar si doktrinë fetare".<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Xhurvejni, *'Akidetu'n-nidhamijje*, 1948, f. 23.

Qartë shihet që personi i cili te'vilin e kishte futur në sunnizëm, në veprën që shkroi në fund të jetës e braktisi atë qëndrim. Ky qëndrim përputhet me sistemin e maturiditëve. Ibën Dakikî'l-Id dhe Ibën Hummami, duke ndjekur një rrugë të mesme, kanë pohuar se disa tekste të shenjta, që janë të përshtatshme për t'u interpretuar, mund të interpretohen shkurtimisht.<sup>21</sup>

\* \* \*

Komentin (*sherh*) që 'Aliju'l-Kari ia ka bërë *el-Fikhu'l-ekber-it* është me një thelb selefist. Kur kemi parasysh se komentuesi i veprës *el-Hikmetu'n-nebevijje* thotë: "*el-Fikhu'l-ekber-in* e kam komentuar jo sipas mendjes dhe vëzhgimit (sipas normave të kelamit), por duke i qëndruar besnik deri në përpikëri sheriatit", vijmë në përfundim se ky sherh duhet të jetë shkruar nga një këndvështrim selefist.<sup>22</sup>

Sherhi i titulluar *Isharatu'l-meram*, autor i të cilit është Bejadi, ka një identitet prej veprë të kelamit. Bejadi Imami A'dhamin e afron shumë afër te'vilit. Kohë pas kohe e sulmon selefijën, duke e quajtur atë hashevijje dhe muxhessime. Me fjalët e thëna kundër kelamit, duke i shpjeguar me metodat e kelamit mu'tezilit, na del para me një performancë dhe stil të Fahrud-din Raziut.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> 'Aliju'l-Kari, *po aty*, f. 23. Është një pikë mjaft interesante se selefijtë e kanë dekoruar aristotelianin e regjuar Ibën Rushdîn, vetëm pse nuk e ka simpatizuar te'vilin.

<sup>22</sup> Shih Katib Çelebi, *Keshfu'dh-dhunun*, 1287, II.

<sup>23</sup> Shih Bejadi, *Isharatu'l-meram*, Kajro 1949, f. 47, 186. Edhe Maturidiu dhe

\* \* \*

Sipas esh'arizmit dhe maturidizmit, *kelam-i lafdhi* është i krijuar (*mahluk*), kurse *kelam-i nefsi* nuk është i krijuar (*gajr-i mahluk*). Domethënë, shkronjat dhe fjalët e Kur'anit janë të krijuara, por kuptimi i tij është i përhershëm, pa fillim (*kadim*). Dijetarë të mëdhenj të hadithit dhe selefistë, si Imam Ahmed b. Is'hak b. Rahevejh, nuk e shihnin të lejuar të thuhet: "Fjalët e Kur'anit janë të krijuara". Madje, disa hanbelij këto fjalë i quanin blasfemi (*kufri*).<sup>24</sup>

Hanefijtë ranë në konflikt me hanbelijtë për arsye të fjalëve të Imam-i A'dhamit "Lafdhuna bi'l-Kur'an mahlukun" (Fjalët që i shprehim kur këndojmë Kur'an janë të krijuara...)

Abdulkadir Gejlani, themeluesi i tarikatit kadirit, thotë: "Men kale lafdhi bi'l-Kur'ani fehuve kafirun bil-lah" (Kush thotë 'fjala e Kur'anit është e krijuar', ai e ka mohuar Allahun). Me të nuk bisedohet, nuk hahet bukë, nuk duhet martuar, as që bëhet komshillëk. Përkundrazi, individët e tillë braktisen, nënçmohen dhe pas tyre nuk bën të falet namaz. Nuk pranohet dëshmia ose dëshmimi i tyre. Nuk pranohet që ata të bëhen zëvendës ose përfaqësues të dikujt me rastet e vënies së aktit të kurorës, e as që u falet xhenazja. Personi i tillë nëse kapet, sikur te rasti i renegatit (*murted*), tri herë thirret në pendim. Nëse nuk pendohet, ekzekutohet. Imam Ahmedit i është parashtruar pyetja: "Ç'pozitë ka ndokush që thotë se 'Fjala e Kur'anit

Nesefiu kanë realizuar një lloj interpretimi të kelamit të Ebu Hanifes.

<sup>24</sup> Izmirli Ismail Hakki, *Yeni İlm-i Kelam*, II, f. 117.

është e krijuar’?” Përgjigjja e të famshmit imam ishte: “Është kafir (mosbesimtar).” Po ashtu ai është autor edhe i këtyre fjalëve: “Ai që thotë se ‘Kur’ani nuk është i krijuar, por këndimi (leximi) i tij është i krijuar’, është kafir.”<sup>25</sup>

Ky është vendimi i sufiut më të madh, Gavsul-A’dhamit, lidhur me juristin më të madh racionalist, Ebu Hanifen.

Qartë shihet se simpatizuesit e ashpër dhe rigorozë të selefijes kanë dhënë deklarata, në të cilat kelamistët sunnitë, madje edhe selefijtë e parë - që janë të matur - i llogarisin mosbesimtarë. Përballë këtyre pretendimeve, nuk është rëndë të konstatohet dhe të përcaktohet pozicioni i Imam-i A’dhamit, Esh’ariut, Maturidiut dhe ndjekësit të tyre Abdulkadir Gejlanit në sytë e hanbelijve të ashpër. Nuk duhet të habit fakti pse kelamistët esh’aritë dhe maturiditë, selefijtë e këntillë jotolerantë dhe zemërngushtë i quajnë hashevitë, muxhessimitë dhe mushebbihitë. Kjo është një çështje e veprimit dhe kundërveprimit.

\* \* \*

Kur kemi parasysh fjalët e Abdulkadir Gejlanit, të shprehura në mënyrë indirekte për Ebu Hanifenë lidhur me dijetarin e hadithit, Buhari, i cili ka thënë se “Kur’ani është i krijuar”, vijmë te përfundimi se tarikatxhinjtë, anëtarë të hanefizmit, e kanë sufizuar Ebu Hanifenë. Muhjiddin b. Bahaud-din në një anëshënim që e shkroi, në *el-Fikhu’l-Ek-*

<sup>25</sup> Abdulkadir Gejlani, *el-Gunje*, Bejrut, pa datë. F. 52.

*ber* e ka përmbledhur kelamin dhe tasavvufin dhe ka bërë pajtimin e tyre.<sup>26</sup>

Bile, sipas disa hanefitëve, anëtarë të disa tarikateve, Ebu Hanife, i cili pas braktisjes së kelamit kaloi në fikh dhe pas fikhut, dy vitet e fundit i kaloi në besnikëri të Xha'fer es-Sadikut dhe jetoi një jetë sufiste, paska thënë: "Leu la senetân leheleke'n-Nu'mân" (Sikur të mos ishin dy vitet e fundit të jetës, Nu'mani do të shkatërrohej). Transmetime të këtilla të pabaza kanë lindur nga përpjekjet e anëtarëve të mëvonshëm injorantë dhe fanatikë të medhhebeve dhe tarikateve për të treguar imamët e medhhebeve si ndjekës të rrugës së njëjtë me atë të tyren. Një gjë të tillë ata e bënin me qëllim që t'u japin moral ithtarëve-simpatizuesve të tyre. Shumica e dijetarëve të mëdhenj nuk janë ashtu siç i imagjinojnë fanatikët dhe ekstremistët e fraksioneve të ndryshme. Personalitete si Hz. Aliu, Xha'fer es-Sadiku, Haxhi Bektashi... nuk janë të atillë, siç i paraqesin simpatizuesit fanatikë dhe symbyllur. Është e domosdoshme që kjo pikë të kihet parasysh në hulumtimet e sferës së historisë së mendimit.

b) Armiqësia ndaj bid'atit. Pasi çdo gjë është thënë dhe aplikuar në formën më të drejtë dhe më të bukur, çdo ide dhe formë e re veprimi bart vulën e sajimit (*bid'at*) në fe. Çdo sajim është devijim (*dalalet*), e çdo devijim shpie në ferr. Selefijje e refuzon ndarjen e bid'atit në *bid'ati sejjie* (bid'at i keq, i shëmtuar) dhe *bid'at-i hasene* (bid'at i mirë) dhe të njëjtën e konsideron absurd. Tek selefijtë, fjalia "ndjekja e rrugës së

<sup>26</sup> Çelebi, *po aty*, II, f. 1287.



trasuar (*ittiba'*) është më e mirë se sajimi (*ibtida'*)" ka marrë trajtën e një slogani fetar.

Sipas selefistëve, domethëniet e ajeteve dhe haditheve janë të nivelit të kuptimit të tyre nga ana e sahabëve. Islami është ajo që sahabët kanë kuptuar nga tekstet e shenjta. Jashtë kësaj, opinioni (*re'j*), analogjia (*kijas*), interpretimi (*te'vil*), ekzegjeza (*tefsir*), konsensusi (*ixhma'*) dhe inspirimi (*ilham*) nuk janë prej fesë. Selefizmi mendimet e veta nga sfera e këtij subjekti i ka shprehur me një stil të qartë e të kristaltë, që nuk lë vend kurrfarë dyshimi e as lëkundje.

Said b. Xhubejr (v. 95/714) ka thënë: "Ajo të cilën nuk e kanë ditur sahabët e Pejgamberit (a.s.), pjesëmarrës në luftën e Bedrit, nuk ka të bëjë me fenë".<sup>27</sup>

Fjala vijuese e Imam Malikut me një elokuencë të madhe shpalos qartë pikëpamjen e selefizmit në këtë subjekt: "Ai që shpik një bid'at dhe që pastaj thotë se ky është i bukur, ka pretenduar se Muhammedi (a.s.) ka bërë tradhti në pejgamberi dhe komunikimin e mesazhit islam. Kurse i Madhërishmi thotë: 'Sot e plotësova-përsosa fenë tuaj'.<sup>28</sup> Ajo që atë ditë, kur është shpallur ky ajet, nuk ka qenë e lidhur me fenë, edhe sot nuk është pjesë e saj. Imam Evza'i, duke i mbështetur fjalët e Dhuhriut (v. 124/742) dhe Mekhulit, transmeton: "Pranoni tekstet e shenjta, ashtu siç kanë ardhur ato te ju." Pra, ruajuni nga interpretimi dhe komentimi i nasseve, mos u shtoni atyre diçka të re.

<sup>27</sup> Ibën Tejmije, *Nakdu'l-mantik*, Kajro 1951.

<sup>28</sup> Kur'ani, Maide: 3.



Evza'iu shkencën e përkufizon kështu: “Shkencë është ajo që vjen nga sahabët e Muhammedit (a.s.).<sup>29</sup> Domethënë, gjërat që nuk vijnë që andej nuk kanë kurrfarë vlere shkencore.

Imam Ahmedi thotë se “shkenca është diçka që vjen nga lart”<sup>30</sup>, dhe me këto ai do të thotë se “shkenca paraqet transmetimet (*riwayat*) dhe përcjelljet (*naql*) që vijnë nga sahabët e Pejgamberit (a.s.), të cilat në aspektin kohor janë lart.”

Abdullah b. Mubareku fenë e ka parë si identitet të zinxhirit të transmetuesve (*sened, isnad*) dhe ka thënë se “zinxhiri i transmetuesve është fe”.

Aliju'l-Kari thotë: “Shumica e selefite, një grup nga halefi, nuk kanë mbetur të kënaqur nga kelami, për këtë arsye e kanë të ndaluar të merren me këtë dituri ose me logjikën që është e lidhur me të.”

Imam Ebu Jusufi i pati thënë nxënësit të vet, Bishr Merisiut, se “njohja e kelamit është injorancë (*xhehallet*) dhe mosnjohja e tij është shkencë.”

Ai në një rast tjetër pati thënë se “ai që synon të nxëjë dituri në fushë të kelamit bëhet i dalë feje” (*men tekell-leme tezendeke*).

Imam Shafi'iu thotë: “Vendimi im në lidhje me kelamistin është ky: Pasi të rrihet me shklop, do të ecet nëpër fise dhe fratri, që të njëjtëve t'u shërbejë si mësim. Do të thuhet: ‘Ky, pra është dënimi i atyre që e lënë mënjanë Kur'anin dhe hadithin dhe ua vënë veshin fjalëve të bid'atistëve.’

<sup>29</sup> Ibën Abdulberr, *Xhami'u bejani'l-'ilm*, Mekke, pa datë, II, f. 29.

<sup>30</sup> Ebu Talib Mekki, *Kutu'l-kulub*, Egjipt, 1961, I, f. 281.

Sipas Imam Shafi'iut, "shkencë janë fjalët që fillojnë me 'kale' (ka thënë), 'haddethena' (na ka rrëfyer filani, na ka transmetuar se...). Ajo që mbetet mbrapa (domethënë kelami dhe shkencat tjera racionale), është vesvese e shejtanit."

Imam Shafi'iu thotë: "Në librat e kelamit kam hasur në gjëra për të cilat mendoj se një mysliman nuk mund t'i bëjë."

Gjatë historisë islame janë bërë përpjekje për përcaktimin e pozicionit në fe të kelamistëve nga prizma e të drejtës dhe fikhut:

Juristët hanefij kanë dhënë fetva (decizione) të kësaj natyre: "Nëse një njeri lë testament: 'Pas vdekjes sime librat e mi le t'u ndahen dijetarëve të vendit tonë', nga librat që do të ndahen, kelamistëve nuk u jepet ndonjë pjesë, sepse ata nuk hyjnë në përmbajtjen e fjalës dijetar."

Edhe selefi ka dhënë decizion në këtë drejtim: "Nëse dikush lë testament të trajtës 'Veprat e mia shkencore do të bëhen vakëf (ose do t'u dhurohen fondacioneve)', librat e kelamit, pasi që nuk llogariten për vepra shkencore, nuk bëhen vakëf, por shiten. "Këto fjalë që i hasim në veprën *el-Fetava edh-dhahiri-je*, janë fjalë që çdo njeri me mend në kokë i sheh si të bukura".<sup>31</sup>

Duhet patur parasysh se këto fetva janë transmetuar në veprën e Dhahiruddin Muhammed b. Ahmedit (v. 613/1216). Edhe pse atëbotë kelami esh'arit dhe

<sup>31</sup> 'Aliju'l-Kari, *po aty*, f. 2, 3. Lidhur me pikëpamjet dhe komentimet anti-kelamiste të katër imamëve të medhhebeve shih Taşkōprülüzade, *Meu'du'atu'l-'ulum*, I, f. 597.

maturidit ka pasur formën e vet, prapëseprapë nuk është vënë ndonjë shënim për përfillje ose kujdes në këtë drejtim.

Mulla Husrevi (v. 885/1480), duke ndjekur rrugën e Imam-i A'dhamit, i cili pati thënë "Zoti e mallkoftë 'Amr b. 'Ubejdin, popullit ia hapi derën e shkencës së kelamit"<sup>32</sup> dhe e pati ndaluar djalin e vet nga nxënia e kelamit, thotë se me qëllim të mësimin të diturive fetare, përjashtuar këtu shkencën e kelamit, çdokush mund të largohet nga vendi i vet, bile dhe pa lejen e nënës dhe të jatit. Ndërkaq Imam Shafi'iu ka thënë se "mëkati më i madh, përjashto shirkun (t'i përshkruhet shok Zotit), është nxënia e kelamit. Kur kemi parasysh këtë qëndrim të marrë karshi kelamit të mësuar në atë kohë, shumë lehtë mund të vijmë se ç'është përfundimi lidhur me shkencën e kelamit, të përzier me dokrrat e nonsenset e filozofëve, të mbushur me fjalë besëtyte e të lustruara."<sup>33</sup>

Shihet se Mulla Husrevi dhe 'Aliju'l-Kari nuk bëjnë dallim ndërmjet kelamit mu'tezilit dhe atij sunnit.

Sujutiu, Neveviu dhe Ibën Salahi kanë pohuar se logjika është e ndaluar. Siraxhuddin Kazvini (v. 804/1401), njëri nga ithtarët e hanefizmit, në librin e tij *el-Munteka* ka theksuar se të mësuarit e logjikës është haram dhe se Gazaliu më vonë i është kthyer këtij qëndrimi.<sup>34</sup> Sipas transmetimit të Gijath Muftiut nga Ebu Jusufi, besimtari nuk duhet të falë namaz pas kelamistit, bile edhe nëse e flet të vërtetën (*hakk*), sepse ai është bid'atist.

<sup>32</sup> Izmirli, *po aty*, I, f. 77.

<sup>33</sup> Molla Husrev, *Duruv*, Stamboll, 1317/1899, I, f. 323.

<sup>34</sup> 'Aliju'l-Kari, *po aty*, f. 3.

Janë sjellë dy vetë pranë Imam-i A'dhamit dhe njëri prej tyre ka thënë: "Kur'ani është i krijuar", ndërsa tjetri "nuk është i krijuar" dhe, kështu, është pyetur: "Ç'thua për ta?". Përgjigjja e tij ka qenë: "Nuk duhet lidhur në namaz pas asnjërit." Kur e kanë pyetur për arsyen, është përgjigjur: "Sepse përleshen dhe polemizojnë në çështjet e fesë, gjë kjo që është bid'at."

Imam Shafi'iu thotë: "Nëse dëgjoni që dikush pretendon se 'emri (*ism*) nuk është i emëruar (*musem-ma'*), dijeni se ai është kelamist, i pafe." Në një rast tjetër ka thënë: "Sikur ta dinit se ç'është kelami, do të iknit ashtu siç ikni nga luani."

Sipas Imam Malikut, "dëshmia e kelamistit nuk pranohet."

Kelami e çon njeriun në dyshim dhe besnikun (*siddik*) e bën të dalë nga feja (*zindik*).

Imam Ahmedi thotë: "Kelamistët janë zindikë, ata nuk mund të shpëtojnë." Ai i ka ndërprerë lidhjet me Haris Muhasibiun, i cili ka qenë njeri i devotshëm dhe asket, vetëm pse ky i dyti është marrë me kundërshtimin dhe refuzimin e kelamistëve dhe ka shtuar: "Për fat të keq, së pari i bart fjalët e bid'atçinjve, e pastaj i refuzon ato. Përmes kësaj, vallë, a nuk e nxit popullin që t'i lexojnë veprat e bid'atçinjve?"

Me çudi mund të konstatohet se ata që nga tridhjetë vjet kanë mësuar për vete dhe ua kanë mësuar të tjerëve kelamin, nuk i dinë mirë rregullat e abdestit dhe namazit.<sup>35</sup>

<sup>35</sup> Po aty, f. 4

Destinacioni deri tek i cili do ta shpie njeriun kelami janë dyshimi, skepsa dhe hutia. Ibën Rushdi e ka theksuar këtë specifikë: Pika e fundit deri tek e cila kanë arritur kelamistët si Amidiu dhe Gazaliu është habia dhe hutia. Gazaliu, në fund të jetës së vet, i ka braktisur të gjitha rrugët dhe kishte filluar ta studionte Buhariun. Shpirtin e dorëzoi me Buhariun në gjoks.

Ibën Vasil Hameviu zotëronte dituri të bujshme në sferën e kelamit dhe filozofisë. Thuhet se ka thënë: “Në mbrëmje kur bie në shtrat, e hedh jorganin, e pastaj filloj të mendoj rreth doktrinaeve të medhhebeve të ndryshme, tërë natën e lodh kokën rreth argumenteve të këtyre doktrinaeve dhe kundërshtimeve që u janë bërë atyre. Më në fund, agon mëngjesi e unë akoma nuk arrij të preferoj një tërë prej tyre”.<sup>36</sup>

Mendimi përfundimtar deri tek i cili arriti Ibën ‘Abdusselami (v. 660/1261) në lëmin e kelamit është ky: “Çdokush pohon se është me Lejlën, por Lejla fjalët e asnjërit nuk i vërteton.”<sup>37</sup>

Çdo kelamist rreh gjoks se e ka gjetur të vërtetën, por këto pretendime të tyre nuk konfirmohen nga e vërteta.

Sipas selefizmit, “shkenca është identiteti i fjalëve të të Madhit Zot dhe të Muhammedit (a.s.)” ose “shkencë paraqesin deklaratat që fillojnë pas fjalëve ‘ka thënë Zoti... ka thënë Resulullahi (i dërguari i Zotit)”.<sup>38</sup>

Selefizmi shkencën e ka përkufizuar edhe si “mospajtim ose padituri në lidhje me gjërat që mbesin

<sup>36</sup> Ibën Tejmije, *Nakdu'l-Mantik*, f. 26.

<sup>37</sup> Ibën Tejmije, po aty, f. 118.

<sup>38</sup> Autor i këtyre fjalëve është Imam Shafi'iu. Shih 'Aliju'l-Kari, po aty, f. 2.



jashtë tekstit të shenjtë dhe traditës.” Muttarif b. Abdullahi ka thënë: “I lavdëruar qoftë Zoti, pjesë e besimit në të cilin paraqitet mosnjohja e gjërave jashtë asaj me të cilën Ai e ka atribuar Vetveten.”<sup>39</sup>

Shkurtimisht, sipas selefit sunneti është varka e Nuhit (a.s.). Ai që i hip asaj shpëton, ai që nuk i hip, humbet. Sahabët janë yjet e udhëzimit. Pas hipjes në anije, për të dalë në bregun e shpëtimit është e domosdoshme të shfrytëzohen udhëzimet, këshillat e tyre.

Shumë qartë shihet se selefijtë idetë, njohuritë dhe pikëpamjet që mbeten jashtë ajeteve, haditheve dhe transmetimeve nga tre brezat e parë në mënyrë absolute nuk i konsiderojnë shkencë, por të njëjtat i shohin si bid'at dhe devijim (*dalalet*), duke qenë të bindur se në to nuk ka dobi, por dëm, ndërsa mosnjohjen e tyre e konsideron shkencë.

Sipas selefit, fjala më e bukur është thënë, vepra më e drejtë është vepruar. Për këtë arsye, nuk ka mbetur gjë tjetër pos përcjelljes, rrëfimit, të njerëzve për to dhe veprimet konform tyre. Nga kjo derivohet përfundimi se selefi idealin në aspektin kohor e kërkon në të kaluarën, jo në të ardhmen. Sistemi shoqëror ideal nuk do të ngrihet në të ardhmen, ai është ngritur në të kaluarën.

Sistemi i kohës aktuale ose i së ardhmes duhet ngritur sipas atij themeli.

Tek selefizmi, pikëpamjet fetare janë të caktuara, të njohura dhe konstante. Ndryshimet në trajtën shtesë ose mungesë në to paraqesin falsifikim dhe shtrembërim.

<sup>39</sup> Ebu Talib Mekki, *po aty*, I, f. 197.



*Ahmed b. Hanbeli*

S'ka dyshim se është Imam Ahmedi ai që është më i ndjeshëm e më preciz në qëndrimin besnik tekstit të shenjtë dhe traditës, i cili në këtë drejtim shkon në skajshmëri, duke qëndruar larg opinionit (*re'j*) dhe analogjisë (*kijas*), madje të njëjtat elemente ai i urren.

Sha'rani në lidhje me të shpreh edhe fjalët në vijim: "Imam Ahmedi rri shumë larg opinionit (*re'j*) dhe analogjisë dhe thotë: 'Aspak nuk dyshohet se në zemrat e atyre që lexojnë librat që janë shkruar mbi bazë të opinionit dhe analogjisë, ka të meta dhe skepsë'."

Pikëpamjen e Ahmed b. Hanbelit në këtë temë shumë bukur e rezymojnë këto fjalë të tij: "Për mua më i preferuar është hadithi i dobët (*da'if*) sesa opinionet (shkencore e juridike) të njerëzve." Në këtë drejtim me rëndësi janë fjalët e djalit të tij, Abdullahut: "Në një vend ka dy njerëz. Njëri prej tyre është hadithçi që nuk mund të dallojë hadithin autentik nga ai joautentik, të drejtën nga jo e drejta, të gabuarën nga e sakta. Tjetri është një individ që e njeh mirë *re'jin* (opinionin) dhe *kijasin* (analogjinë). Pyetjes 'nëse dikujt i lind një problem juridik, cilit prej këtyre dy personave duhet t'i drejtohet?', pa hezituat fare i është përgjigjur: 'Hadithçiu'."

Imam Ahmedi, i cili e pësoi rëndë nga represionet e pushtetit të kohës në lidhje me çështjen e "krijueshmërisë së Kur'anit", u fsheh në një vend, por pas kalimit të tre ditëve doli në shesh. Atyre që i thoshin: "Ata që janë caktuar të kapin janë duke të kërkuar, ik e fshihu dikund", u është përgjigjur: "Pejga-

mberi (a.s.), nga përndjekjet e mosbesimtarëve, në shpellën Thevr qëndroi vetëm tri ditë.”

Shembulli në vijim shumë mirë i shpreh mendimet dhe botëkuptimet e selefijve, hanbelijve dhe ehl-i hadithit:

“Imam Ahmedi deri në fund të jetës së tij nuk kish ngrënë shalqi. Atyre që i thoshin: “Pse nuk ha shalqi?”, ai ua kthente: “sepse deri te unë nuk ka arritur kurrfarë transmetimi lidhur me mënyrën se si i Dërguari i Zotit e ka ngrënë shalqirin.”

Në çdo temë, nëse nuk gjenden teksti dhe përcjellja, pason ndalja po në atë vend dhe heshtja, preferimi i një transmetimi të dobët karshi analogjisë dhe opinionit të fortë. Ja, pra, ky është ekstremizmi dogmatik. Nëse atyre u thuhet - urdhëroni t'i hipim trenit, aeroplanit ose autobusit - nuk hipin, duke u arsyetuar se gjëra të tilla nuk kanë ekzistuar në kohën e Pejgamberit (a.s.). Grahjen e biçikletës e konsiderojnë mëkat, sepse ajo kinse qenka veturë e xhindeve. Një gjë e tillë është vërejtur te vehabijtë. Me të vërtetë, lidhja deri në këtë shkallë pas traditës (*nakl*) dhe tradita e adhurimit nuk kanë kurrfarë kuptimi.

## 2. *Sulmi kundër arsyes dhe shkencës së kelamit*

Selefizmi duke shenjtëruar nassin dhe naklin dhe duke i shikuar ata në pedestalin më të lartë, nga njëra anë, ashpër e ka sulmuar mendjen, respektivisht mendimin e njeriut, duke e akuzuar dhe etiketuar me një

gjuhë tepër të ashpër se përpiqet të veprojë duke ndërhyrë te tradita, nga ana tjetër.

Sipas selefizmit, mendja nuk ka të drejtë që ta komentojë traditën. Interpretimi dhe vlerësimi i nasseve janë gjëra që mbeten jashtë fushës së kompetencës së mendjes. Në këtë kontekst, selefijje, përtej kritikave të vrazhda, pamëshirshëm i fajëson dijetarët racionalistë (*ehl-i re'j*) të fikhut - të cilët nxjerrin decizione juridike duke e përdorur analogjinë dhe opinionin - si dhe dijetarët e kelamit, të cilët e përdorin vrojtimin (*nadhhar*) dhe argumentimin (*istidlal*).

a) Kelami: Qëndrimi i selefizmit *vis-à-vis* kelamit mu'tezilit, esh'arit dhe maturidit është ky: Dijetarët e kelamit e kanë përjashtuar tekstin e shenjtë, në vend të tij në fron e kanë nxjerrë mendjen, gjithmonë e kanë dëgjuar zërin e saj dhe atë e kanë ndjekur.

Lideri i selefizmit, Ahmed b. Hanbeli, thotë: "Dijetarët e kelamit janë të dalë feje (zindikë)", "Dijetarët e kelamit asnjëherë nuk mund të gjejnë shpëtimin."<sup>40</sup>

Sipas Imam Shafi'iut, "të dalësh në audiencën hyjnore me çfarëdo mëkati, jashtë shirkut, është më lehtë sesa të dalësh me mëkatin e kelamit."<sup>41</sup>

Përderisa Imam Maliku thotë se "nuk pranohet dëshmia e kelamistëve", Imam Ebu Jusufi ata që mësojnë kelam i quan zindikë.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Shatibi, *po aty*, II, f. 333.

<sup>41</sup> Po aty, II, f. 332. Selefijje e ka sulmuar dhe dënuar mendjen, vrojtimin dhe argumentimin, në kuptimin e tyre kelamist. Nuk e ka kundërshtuar mendjen në trajtën që ajo ka nëpër tekstet e shenjta. Mendja të cilën selefizmi e kundërshton, është mendja metafizike, e jo ajo praktike dhe eksperimentale.

<sup>42</sup> Ebu Talib Mekki, *po aty*, I, f. 182.

S'do mend se këto fjalë janë shprehur në atë kohë kur ka lindur kelami mu'tezilit, kurse kelami sunnit është themeluar në shekullin IV/X. Por selefijtë e mëvonshëm kanë insistuar në pretendimin se të thënat në adresë të kelamit mu'tezilit nga ana e selefijve të parë vlejnë edhe për kelamin esh'arit dhe maturidit. Një gjë e tillë shumë kthjellët vërehet te dijetarët selefistë si Ibën Xhevzi, Ibën Tejmijje, Ibën Kajjim e të tjerë.

Pikëpamjen selefite lidhur me individët e lidhur pas nassit dhe naklit më pak se njëqindpërqindëshi, në mënyrë më lakonike e shprehin fjalët e Sha'biut (v. 103/721), i njohur në hadith me titullin "Emiru'l-mu'minin." Shab'iu, duke shikuar kah simpatizuesit e re'jit, ka thënë: "Nëse këta të informojnë me diç nga sahabët e Pejgamberit (a.s.), pranoje; nëse thonë diç duke u bazuar në opinionin dhe qëndrimet e tyre, çoje në nevojtoje dhe mbi të derdh urinën." Ja kjo, pra, është vlera që Shab'iu ia jep mendimit të njeriut në sferën e subjekteve të fesë.

Sha'biu hidhërohet me ata që thonë "kjo çështje sipas analogjisë dhe mendjes është kështu" dhe shpreh fjalë të cilat nuk e shohim të udhës t'i përkethejmë: "Ejrun fi'l-kijas" (Në analogji a nuk ka ...).<sup>49</sup>

Në burimet e ndryshme është shënuar se Sha'biu është një selef i ekstrem, por është çudi dhe vështirë për t'u kuptuar se si është e mundur që një selef i ditur dhe i kulturuar, si Ibën Kutejbe, të pëlqejë, të çmojë, të transmetojë dhe të konsiderojë për argument fjalë të kështilla.

<sup>49</sup> Ibn Kutejbe, po aty, f. 58.

Dhuhriu, duke iu drejtuar ithtarëve të mendjes dhe opinionit, thotë: “Hadithi është mashkull; atë vetëm meshkujt e duan, femrat nuk e pëlqejnë atë.”<sup>44</sup>

Ibën Akili thotë: “Prerazi them se, sahabët deri në vdekje nuk dinin ç’është substanca (*xhevher*) ose aksidenca (*‘arad*). Nëse je i kënaqur të jesh si ata, bëhu i atillë. Jazëk të qoftë nëse je i mendimit se rruga e kelmistëve është më e drejtë se rruga e trasuar nga Hz. Ebu Bekri dhe Hz. Omeri (r.a.)! Shkenca e kelamit, kelmistët i çoi në skepticizëm. Shumë njerëz i afroji afër ateizmit (*ilhad*) dhe të tillët nga fjalët absurde të kelmistëve filluan të shijojnë erërat ateiste. Ja, kjo, pra, është gjendja e atyre që nuk u binden njohurive të sheri’atit dhe që të vërtetën e kërkojnë përtej tyre...” Ibën Xhevzi (v. 597/1200), i cili ka jetuar dy shekuj para Ibën Tejmijes (v. 728/1328), si një selefi kryesisht ka shkruar gjëra të këtilla.<sup>45</sup>

Selefijtë transmetojnë se dijetarët e kelamit në momentin e dhënies së shpirtit janë bërë pishman pse janë marrë me kelam dhe i kanë këshilluar njerëzit që të marrin si shembull besimin e gjysheve plaka dhe të mos merren me kelam.”<sup>46</sup>

<sup>44</sup> *Po aty*.

<sup>45</sup> Ibën Xhevzi, *Telbisu iblis*, Egjipt, pa datë, f. 82. “Një kohë kish lindur një ngatërresë midis fekihëve (juristëve) shafi’itë (esh’aritë) dhe atyre hanbelitë (selefite). Ebu ‘Alij b. Ferra dhe Ibën Temimi ishin prijësit e hanbelitëve. Pas vetes kishin një “ushtri” njerëzish. Ata refuzonin dhe mohonin këndimin e besmeles me zë, terxhi’in dhe Kunutin në namazin e sabahut. Njerëzit e lajmëruan kalifin rreth gjendjes së krijuar. Më pas shkuan në xhami dhe iu drejtuan imami: “Besmelen në namaz nuk do ta këndosh me zë.” Imami shkoi, solli një mus’haf dhe tha: “Tshijeni besmelen nga mus’hafi që mos të këndoj më.” (Ibën Kethir, *el-Kamil fi’l-tarih*, IX, f. 614.

<sup>46</sup> Shih Ibën Xhevzi, *po aty*, f. 82. Ibën Xhevzi, në veprën e tij *Dhennu’l-*



Përfundimi deri tek i cili është arritur pas studimit të veprës *Muhassal* të Fahrud-din Raziut është ky: Shkencë afetare! Koka e devijimit është racionalizmi i çalë. Shumica e gjërave që gjenden në këtë libër janë shpallje e shejtanit dhe skepsë e tij!<sup>47</sup> Ky është qëndrimi i përbashkët i selefijve të vjetër dhe të tashëm lidhur me Fahrud-din Raziun, njërin prej kelamistëve më të shquar dhe veprat e tij. Për *Tefsiru'l-kebir-in* e Raziut thuhet se "përmban çdo gjë, përveç tefsirit."<sup>48</sup>

Mehmed Akifi, duke e kritikuar kelamin që mësohej nëpër medresetë e asaj kohe, thotë:

*Neye israf edelim bir süürü iknaiyat*

*Hoca, madem ki bu din, din-i beşer, din-i hayat!*

*Nazariyat ile bir şeyler olur zannetme*

*O berahini artık yetişir dinletme!*

(Hoxhë, pasi kjo fe është fe njerëzimi dhe fe jete

Pse të harxhojmë fjalë bindjeje e argumente?

Se me teoretizime do të arrish diç, mos kujto

Silli ato argumente, mjaft më, mos na mudo!)

Selefi mbron idenë se nga teoretizimet apologetike nuk ka ndonjë dobi, se me anë të spekulimeve nuk arrihet gjë.

b) Selefizmi, sikur që e ka kundërshtuar sistemin juridik, që bazohet në format e mendimit të emërtuar si *re'j*, *istihsan* dhe *kijas*, e ka kundërshtuar edhe ehl-i *re'jin* dhe shkollën juridike të Irakut dhe prijësin e kë-

*heva* (Bejrut 1962) ndjenjat dhe mendimet që nuk i nënshtrohen nassit në kuptimin e plotë të fjalës i quan iluzion (*heva'*) dhe mani (*heves*).

<sup>47</sup> Reshid Rida, *Tefsiru'l-menar*, II, f. 376.

<sup>48</sup> *Po aty*, XI, f. 376.

saj lëvizjeje juridike, Imam-i A'dhamin, e ka sulmuar pamëshirshëm.

Abdurrahman b. Mehdiu, njëri nga dijetarët e hadithit - kompetencën e të cilit Imam Ahmedi e ka çmuar duke thënë: "Zoti këtë njeri e ka krijuar për hadith", lidhur me Ebu Hanifen është shprehur kështu: 'Ebu Hanifeja nuk ka ditur se ç'është shkenca... Konsekuencat e njerëzve që i ka çuar në devijim Ditën e Gjykimit do t'i ngjiten në shpinë... Mos i pranoni opinionin dhe mendimet e Ebu Hanifes, edhe nëse është në të drejtë, sepse ai një nga një i ka këputur lidhjet e myslimanëve.'<sup>49</sup>

Ibën Kutejbe transmeton një pjesë nga fjalët e thëna kundër Ebu Hanifes, të cilat tepër i pëlqen.

Evza'i ka thënë: Ne nuk e akuzojmë Ebu Hanifen pse vendos sipas re'jit; zatën ne të gjithë (kur e do rendi) vendosim sipas re'jit dhe kijasit. Arsyeja pse ne e akuzojmë atë është fakti se ai, edhe nëse i sillet hadithi, nuk gjykon sipas tij, por sipas një burimi tjetër.'<sup>50</sup>

Ebu Avane rrëfen: "Isha pranë Ebu Hanifes; iu parashtrua pyetja që vijon: 'Ç'vendim juridik merret për atë që vjedh hurma të njoma?' Përgjigjja e tij ishte kjo: 'I pritët dora.' Unë përnjëherë ia përcolla një hadith, së bashku me zinxhirin i transmetuesve, në të cilin i Dërguari i Allahut thotë se 'Nuk i pritët dora individit që vjedh pemë ose hurma të njoma.' Më pas ndërmjet nesh u zhvillua kjo bisedë:

- Mua nuk më ka arritur një hadith i tillë.

<sup>49</sup> Ebu Nu'ajm, *Hiljetu'l-evlija*, IX, f. 10.

<sup>50</sup> Ibën Kutejbe, po aty, f. 52.



- Atëherë, pra, thirre njeriun, që i dhe fetva dhe lajmëroje për vendimin juridik të hadithit.

- Lëre, le të shkojë, sidoqoftë ky vendim është përhapur në çdo anë.”

Ibën Rahavejh, duke i kritikuar ithtarët e opinio-nit (*re'j*), thotë: “E hodhën pas shpine Librin e të Madhit Zot dhe sunnetin e Pejgamberit (a.s.) dhe e për-qafuan analogjinë (*kijas*)” dhe jep shumë shembuj që kanë të bëjnë me këtë: “Opinionistët thonë: Atij që duke dremitur e zë gjumi, i prishet abdesti. Ndërkaq, atij që dremitet duke qenë në ruku' dhe sexhde, nuk i prishet. E, dremijta në ruku' dhe sexhde janë pozicio-ne kur abdesi mund të prishet më kollaj sesa kur jeni shtrirë. Pa shikoni këta! As i përmbahen hadithit, e as që gjykojnë sipas kërkesave të analogjisë.”<sup>51</sup>

Dijetari më i madh i shkencës së hadithit, Imam Buhariu, kryetarin e ehl-i re'jit, Ebu Hanifen, e trajton si një ravi (përcjellës) të dobët të hadithit, e konside-ron *metruk* (të braktisur) dhe e cilëson si “njeri nga po-pulli” (*kale ba'du'n-nas*). Realiteti që, as në përmbledh-jen e haditheve të Buhariut e as në atë të Muslimit nuk transmetohet asnjë hadith nga Imam-i A'dhami, është një tregues i qartë për mospëlqimin dhe fërki-min ndërmjet ehl-i hadithit dhe ehl-i re'jit.”<sup>52</sup>

Ibni Tejmijje veprën e tij *Bejanu muvafakati sarihi'l-ma'kul lisahihi'l-menkul* (Egjipt 1321/1903) e shkroi me qëllim të refuzimit të pohimeve se “Mendja është pri-oritare, tradita është sekondare”, “argumentet racio-

<sup>51</sup> Ibën Kutejbe, *po aty*, f. 54.

<sup>52</sup> Ahmed Emin, *Duha'l-islam*, Egjipt 1938, II, f. 134, 195.

nale janë të prera (ekzakte - *kat'i*), kurse ato tradicionale janë koniukturale (*dhanni*),<sup>59</sup> se ekziston harmoni e plotë ndërmjet përcjelljes (*nakl*) dhe mendjes (*'akl*), nëse nuk ekziston një gjendje pëlqimi midis tyre, ekziston gabim në vërtetësinë (*thubut*) - jo në udhëzimin (*delalet*) – e traditës ose në argumentimet racionale, se tradita autentike dhe mendja e shëndoshë, se tekstet e shenjta dhe mendja e kulluar janë në përputhshmëri të plotë. Në fillim të kësaj vepre thotë: “Nëse lind ndonjë oponent ose antagonizëm ndërmjet argumenteve tradicionale dhe atyre racionale, ndërmjet mendjes dhe përcjelljes, ndërmjet egzoterikës së traditës dhe mendimeve të prera të mendjes... Fahrudin Raziu dhe ithtarët e tij, në çështjen e argumenteve, që i kanë sjellë ose që nuk i kanë sjellë nga librat e Zotit, dhe fjalët e lajmëtarëve (*enbija'*), fjalët e përmendura më parë i kanë bërë parim të përgjithshëm. Për këtë arsye, e kanë mohuar deduksionin në fushën e asaj që kanë sjellë lajmëtarët dhe të dërguarit rreth attributeve të Zotit dhe subjekteve të tjera. Disa individë kësaj ia kanë shtuar edhe fjalët: “argumentet tradicionale nuk shprehin ekzaktësi.” Parimi i përgjithshëm të cilin e prekëm më parë është shprehur edhe nga Gazaliu. Ebu Bekr b. 'Arabiu në këto çështje e ka kundërshtuar Gazaliun dhe ka thënë: “Mësuesi ynë Gazaliu është thelluar në filozofi, më vonë deshi të dalë prej saj, por nuk i mjaftoi fuqia.” Ebu Bekr b. 'Arabiu në këtë sub-

<sup>59</sup> Të bazuara në pandehma.

jekt ka zbuluar një parim të ri. Në këtë çështje ai është mbështetur te kelamistët, që kanë jetuar para Gazaliut, si Ebu'l-Ma'ali, Bakil-lani etj. Ashtu si ata, çdo sektë (*firka*), në sferën e revelacioneve të sjella nga pejgamberët, nga Zoti i Madhërishëm kanë ekspozuar për vete nga një ligj (*kanun*) dhe rregull (*ka'ide*), duke i pranuar për qenësore parimet të cilave u kanë besuar dhe në të cilat janë mbështetur - që janë fryt i mendjes. Revelatat që i kanë sjellë pejgamberët ua kanë nënshtruar këtyre ligjeve dhe rregullave, traditës dhe ato që janë përputhur me këto parime i kanë pranuar, ndërsa ato që janë ballafaquar me parimet e tyre i kanë refuzuar. Ky veprim i tyre i përngjan rastit të kristianëve, të cilët duke u bazuar në atë që u ishte dhënë në emanet, nxorën në pah doktrinën e tyre besimore, e më pastaj tekstet e shenjta të Tevratit dhe Inxhilit i kuptonin dhe i interpretonin konform doktrinës së themeluar nga ata vetë. Këto emanete të kristianëve bazohen në të kuptuarit e fjalëve të pejgamberëve ose të transmetimeve, që atyre u kanë arritur nga të njëjtit. Ata janë mashtuar ose në të kuptuarit, ose në të konfirmuarit e transmetuesit. Kanë gabuar ose në të kuptuarit e tekstit, ose në zinxhirin e transmetuesve.

Këta njerëz, të cilët duke u bazuar në mendjen e vet ose në deduksione racionale kanë shpikur ca ligje dhe rregulla, kanë rënë në gabim në çështjen e opinionit (*re'j*) dhe mendjes (*'akl*). Atëherë, pra, të krishterët në subjektin e respektit ndaj lajmëtarëve (*enbija'*) dhe

të dërguarve (*rusul*) janë më afër të vërtetës fetare. Të krishterët u përngjajnë harixhinjve, pjesëtarëve të vaidijes, murxhies, imamijes dhe fraksioneve të ngjashme me këto, të cilët me metoda të gabuara të të kuptuarit, duke u bazuar në tekste të shenjta, derivojnë bid'ate dhe i konfirmojnë transmetuesit që nga të dërguarit e Zotit transmetojnë gjëra të rreme.

Rruga që kanë ndjekur kelamistët në çështjen e interpretimit është e afërt me atë të filozofëve dhe apologjetëve çifutë.<sup>54</sup>

Sujuti i citon këto fjalë të Ibën Tejmijes dhe i cilëson si "sqarime tepër të bukura."<sup>55</sup>

Ibën Tejmije ashpër e ka kritikuar dhe refuzuar edhe formën e komentimit dhe interpretimit të ndodhisë së Mi'raxhit nga ana e Fahrud-din Raziut. Në veprën *Nakdu'l-mantik* (f. 53) thotë kështu: "Fahrud-din Raziu, duke e komentuar ndodhinë e Mi'raxhit, hap pas hapi e ndjek Ibën Sinanë. Duke e shpjeguar hadithin lidhur me çështjen në fjalë, për bazë ka marrë fjalët iluzione të predikuesve përrallëtarë dhe të atyre të dalë nga feja, madje ka përvetësuar edhe nga astrologët sabiitë. Sipas tij, Mi'raxhi paraqet ngritjen shpirtërore ose ideore të Pejgamberit (a.s.) në qiej. Ademi është simbol i hënës, Idrizi i diellit, kurse katër lumenjtë - simbol i katër elementeve."

Ibën Tejmije citon fjalët e el-Kerxhiut (v. 532/1137): "Fjalët 'unë në veprime (*'amel*) jam shafi'i, kurse në besim (*i'tikad*) jam esh'ari', janë kontradikto-

<sup>54</sup> Ibën Tejmije, *Bejanu muvafakati...*, f. 2, 3, 74.

<sup>55</sup> Sujuti, *el-Itkan*, Egjipt, 1370/1950, II, f. 178.

re. Imam Shafi'iu në besim a nuk ka ndjekur ndonjë drejtim (*medhheb*)? Sikur edhe në çështjen e besimit të mbetej lidhur pas Shafi'ut, ç'do të bëhej?"<sup>56</sup>

Kelamisti Shehristani, për të kundërshtuar dhe refuzuar filozofinë dhe Ibën Sinanë, ka shkruar një veper të titulluar *el-Musara'a*. Nasiruddin et-Tusi, njëri nga kelamistët e vonshëm më të famshëm për të mbrojtur Ibni Sinanë, e sulmon Shehristanin, me këtë qëllim ka shkruar veprën *Musara'atu'l-musara'a*. Kjo gjendje i bie në sy edhe Ibën Kajjimit. Tusi i thotë: "Ti nuk je Nasiru'd-din (ndihmës i fesë), por *nasiru'l-kufri ve'l ilhad* (ndihmës i mosbesimit dhe ateizmit)."

Tusi ka shkruar një koment të veprës *Isharat* të Ibën Sinasë dhe lidhur me veprën e Raziut, i cili më parë kish shkruar një koment në çështjen e njëjtë, thotë: "Kjo nuk është *sherh* (koment), por *xherh* (plagosje), nuk synon zgjidhjen e çështjes, por kalbjen e saj". Ja, pra, ky është Tusi, vepra e të cilit (*Texhrid*) një kohë të gjatë është mësuar nëpër medresetë osmane.

Selefistët e kanë parë si të rrezikshëm tefsirin racional (*et-tefsiru bi'r-re'ji*). Duke pasur për qëllim këtë lloj të tefsirit, Imam Ahmedi thotë: "Tri gjëra nuk kanë bazë në islam: megazi, melahim<sup>57</sup> dhe tefsiri."<sup>58</sup>

\* \* \*

<sup>56</sup> Ibn Tejmijje, *Nakdu'l-mantik*, f. 53, 144.

<sup>57</sup> *Megazi*: vepra të historisë islame lidhur me betejat e muslimanëve.

*Melahim*: vepra që shqyrtojnë fraksionet apologjetike islame.

*Tefsir*: eksegjeza kur'anore (përkthyesi)

<sup>58</sup> Sujuti *el-Itkan*, II, f. 178.



Selefizmi parimin “Zoti është me veten; atributet, veprat dhe emrat e Tij nuk i përngjajnë askujt”, e pranon si një rregull të përgjithshëm. Me përjashtim të atyre që ceken nëpër ajete dhe hadithe, nuk përmend asnjë nga atributet negative (*es-sifatu’s-selbijje*) të Zotit. Zotin më tepër e njeh në saje të attributeve të tij të ekzistencës (*es-sifatu’t-thubutijje*): Zoti ekziston, ka dituri, fuqi... ka dorë, fytyrë... bën veprime si të ardhurit, të qeshurit. Domethënë, sipas selefit, njohja e Zotit me atë që është, është më e rëndësishme sesa njohja e Tij me atë që s’është.

Kelami Zotin e Madhërishëm më tepër e njeh me atributet negative: Zoti nuk është aksidencë, nuk është trup (materie), nuk është as lart e as poshtë, nuk është as para e as prapa, nuk është as në të djathtë e as në të majtë...

Kur në një auditor, një kelamist filloi të fliste në stilin “Zoti nuk është substancë, nuk është materie... nuk është brenda gjithësisë, nuk është jashtë saj, nuk është i bashkuar me gjithësinë e as i ndarë prej saj, nuk është para e as mbrapa, nuk është as në të djathtë e as në të majtë, nuk është poshtë e as lart”, një selefi, prezent në atë rast, nuk mundi të duronte: “Zotëri! Ju doni të thoni se nuk ka Zot, këtë nuk e shprehni drejt-përdrejt, por tërthorazi.”

Selefizmi e ka përbuzur dhe e ka quajtur haram edhe mësimin e filozofisë dhe të logjikës, degë shkencore racionale të cilat një kohë të gjatë janë mësuar nëpër medrese. Ibën Salahî thotë: “Filozofia është themeli i mendjehetësisë dhe kokëzbrazëtisë, elementi themelor i hutisë dhe perversitetit, mjet kalimi në fe-

lënie dhe ateizëm. Nxënësit të filozofisë i verbohët syri i largpamësisë dhe, për pasojë, nuk mund t'i shohë bukuritë e ligjit hyjnor (*sheri'at*). Domethënia e logjikës, e cila në qarqet shkencore ka kuptimin e hyrjes në filozofi, për selefizmin ka kuptimin e hyrjes në sherr. Në të drejtën islame nxënia dhe mësimi i të tjerëve me gjëra të tilla nuk është e lejuar dhe normale.<sup>59</sup>

Selefizmi lëvizjen kelamiste e sheh si dorë të zgjatur të filozofisë peripatetike, rrënjët e së cilës i gjejmë në Greqinë antike, kurse tasavvufin si refleksion në islam të disa besimeve dhe ideve fetare dhe filozofike të huaja.

Thënë shkurt, qëndrimi i selefizmit kundruall kelamit është ky: Feja nuk bazohet në mendje (*'akl*) dhe dialektikë (*xhedel*). Sistemi besimor dhe ideor i bazuar në dialektikë dhe disputacion (*munakasha*), është i gjykuar të mposhtet nga një sistem tjetër besimor e ideor.

Sipas Ibën Tejmijes, "kelamistët as i kanë ndihmuar islamit e as që i kanë mposhtur kundërshtarët e tij."<sup>60</sup>

Selefijtë për të treguar se shkenca e kelamit është larg ekzaktësisë, bindshmërisë dhe satisfaksionimit të njeriut, si argument ofrojnë destinacionin ku kelamistët kanë arritur në fund të jetës së tyre:

Fahrudin Raziu: "Pika e fundit ku arrin mendja është lidhja në pranga. Dijetarët (*'ulema'*) në fund të përpjekjes së tyre arrijnë në lajthitje. Shpirti ynë vuan në brendinë e trupit. Ç'shohim gjë tjetër në këtë botë, pos vuajtjes? Ajo që arritëm në fund të jetës sonë të gjatë s'është gjë tjetër pos mbledhjes së thashethemeve!"<sup>61</sup>

<sup>59</sup> Shih Ibën Salah, *Fetava*, Diyarbakir, pa datë, f. 34.

<sup>60</sup> Ibën Tejmije, *el-Furkan*, f. 47.

<sup>61</sup> İzmirli, *Daru'lfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, nr. XXV, f. 60.



Sa njerëz e shtete kemi parë, të gjithë shkuan e u bënë pluhur. Sa dijetarë kemi parë që kanë arritur në majën e malit. Ata u rrokullisën nga maja, kurse mali akoma qëndron në vendin e vet. Shumë jam munduar që t'u shpëtoj vuajtjeve shpirtërore. Për të zbuluar sekretin e të vërtetës jam thelluar e përpjekur shumë. Më në fund vëreja dhe përfundova se rruga më e drejtë dhe më e sigurt është ajo e Kur'anit dhe Ndarësit të Ndershëm (*Furkan-i Kerim*). Kjo rrugë bazohet në braktisjen e metodës së argumentimit të ekzistencës së Zotit, duke u bazuar në llojet e trupave në tokë e në qiell, në mosthelimin në specifika të këtilla, në madhërimin e pandërprerë të të Madhërishmit. A doni ta madhëroni ashtu siç e meriton ai? Lexoni ajetet "Thoni: Zoti është një", "Atij nuk i përngjan asgjë". A do të shpjegosh se Zoti ka atributet e tij të ekzistencës? Këndo ajetet "i Gjithmëshirshmi që qëndron mbi Arsh", "ata frikësohen nga Zoti i tyre që gjendet mbi ta" dhe të tjerët krahasoju me to.

Fahruddin Raziu kështu e përfundon librin e fundit që shkroi, të titulluar *Kitabu aksami'l-ledhdhat*: "Ah sikur të ruanim gjendjen e mosekzistencës dhe të mos kishim ardhur në këtë botë, shpirti të mos bashkohej me trupin."<sup>62</sup>

I studiova të gjitha rrugët e kelamit dhe shkollat filozofike. Nuk gjeta asgjë që do t'i bëhej derman të sëmurit e lehtësim dertliut. Rruga më e drejtë që shkon kah e Vërteta është rruga e Kur'anit. Në subjektin e vërtetimit (*ithbat*) e këndoju ajetin "Zoti qëndron mbi

<sup>62</sup> Ibën Kajjim, *Ixhtima'u'l-xhujush*, Kajro, pa datë, f. 148.

‘Arsh’, në subjektin e mohimit ajetet “Atij nuk i përn-gjan asgjë”, “Atë nuk mund ta përfshijnë me dituri.”

Ai që i shijon përvojat e mia, arrin në përfundi-met që kam arritur unë!

Dhe me të vërtetë, janë mjaft simplikative këto fjalë të idhëta që dalin nga buzët e dijetarëve të kelamit. Ndoshta për këtë arsye Fahrud-din Raziut i është thënë skepticist (*mushekkik*, individ që të bën të dyshosh).

Shehristani (v. 548/1153) ka thënë: “Pasha Zotin, i kam shëtitur të gjitha vendet ku mësohet shkenca. Me sytë e mi kam hulumtuar në çdo vend. Nuk kam parë kënd tjetër pos atyre që e kanë vënë dorën në ballë dhe që thellë mendonin dhe që ndjenin pishmanllëk deri në shkallën e shkuljes së dhëmbëve të tyre. Mos u largoni nga feja (mënyra e besimit) e plakave. Za-tën, gjërat më të larta dhe me vlerë janë këto.”<sup>63</sup>

Shkalla e fundit deri ku arriti Shehristani janë hu-tia dhe pendimi.

Imamu’l-Haremejn’ Xhurvejni, (v. 478/1085) pasi ishte marrë një kohë të gjatë me kelam, kish pohuar: “Miq, mos u merrni me kelam. Sikur ta dija se do të më sillte në këtë shkallë, nuk do të merresha me të.”

Para se të vdiste është shprehur: “I lashë shkencat islame dhe iu rreka një shkence të ndaluar. Tash, nëse nuk më vjen në ndihmë mëshira e Zotit, mjer për Xhurvejnin! Dëshmoni se po vdes në besimin e nënës sime. Po e dorëzoj shpirtin me besimin e banorëve të Nisaburit.”<sup>64</sup>

<sup>63</sup> Shehristani, *Nihajetu’l ikdam*, Bagdad, pa datë, f. 3, 4.

<sup>64</sup> Shih Darulfünun İlahiyat Fakültesi Dergisi, nr. IX, f. 3.

Një ditë Xhujeni kish dalë në minberin e xhamisë dhe kish thënë: “Kâna’llâhu ve lâ ‘arshe” (Ka qenë një kohë kur Zoti ka ekzistuar pa fronin e Tij (*‘arsh*), fjalë këto me të cilat e mohonte ‘arshin. Ebū Xha’fer el-Hemedânî ish ngritur në këmbë dhe i ishte drejtuar: “Hoxhë, hoxhë! Lëre mohimin e qëndrimit (*istivâ’*), që është konstatuar me tekst të shenjtë, dhe shpjegona besimin (*i’tikâd*) që domosdoshmërisht gjendet në zemrën tënde. Askush nuk thotë Allah e të mos përsiatë që brenda kësaj fjale gjendet një kuptim Lartësor! Si do ta hidhni këtë domosdoshmëri, e cila nga krijimi gjendet në natyrën tuaj?”

Pas këtyre fjalëve, Xhujeni me duart e veta filloi ta rrihte kokën e vet dhe një kohë të caktuar vazhdimisht përsëriti fjalët: “Hajjerenî Hemedânî...” (Më hutoi Hemedânî!)<sup>65</sup>

Vetë Esh’arîu, duke përfunduar se në kelam të gjitha argumentet e prezantuara nga shkollat kelamiste janë ekuivalente (të vlerës së njëjtë - *tekâfu-i edîl-le*), vendosi që në lidhje me këtë të shkruante një libër.<sup>66</sup>

Kësisoj, selefijtë kanë dashur të thonë se shkenca e kelamit nuk i sjell ndonjë njeriut dobi kur ai është duke ia dorëzuar shpirtin Krijuesit. Se të çon të bëhesh pishman e të pendohesh. E ç’përfiton nëse merrsh me një shkencë që nuk të sjell dobi në momentet më të rënda? Shkenca e kelamit, e cila të çon në hutitë, pendim, lëkundje dhe në ndryshimin e mendimeve në çdo moment, nuk të sjell dobi as në botën e ardh-

<sup>65</sup> Ibn Tejmijje, *Nakdu’l-mantik*, f. 38-52.

<sup>66</sup> *Po aty*, f. 25.

shme (*âhîret*). Qetësia dhe rehatia shpirtërore dhe kënaqësia e zemrës nuk arrihen me anë të kelamit.

### 3. Sulmi kundër inspirimit dhe tasavvufit

Selefizmi i cili kundërshton çdo trajtë të sistemeve kelamiste, me po atë shkallë ashpërsie, kategoricizmi dhe mostolerance sillet edhe ndaj inspirimit (*ilhâm*) dhe misticizmit islam (*tasavvuf*).

Imam Ahmedi nuk tregonte simpati ndaj dijetarit të madh të fesë Hâris el-Muhâsibîut, i konsideruar nga sufijtë si njëri nga dijetarët më të mëdhenj dhe më të çmuar të fesë dhe për pasojë, i ndërpreu marrëdhëniet me të.<sup>67</sup>

Muhaddithi i njohur Ebû Zur'a thotë: "Ruajuni veprave të Hâris el-Muhâsibîut', në to nuk ka gjë tjetër pos sajimit jolegal (*bid'at*) dhe devijancës (*dalâlet*). Kapuni pas 'gjurmës' (*ether*) dhe hadithit, për shkak se ato nuk u bëjnë nevojtarë për libra të këtilla. Atyre që kundërshtojnë duke thënë se "në to ka gjëra që të japin këshillë dhe mësim", u përgjigjet: "Ata që nuk marrin mësim nga Libri i Zotit, ku do të marrin mësim përveç se në këta libra? Imâm Mâliku, Imâm Evzâi dhe Sufjân eth-Thevrîu a kanë shkruar vepra në sferën e ndrojtjes së shpirtit (*vesvese*) dhe prirjeve (*havâtîr*)? Me ç'shpejtësi njerëzit e sotëm vrapojnë kah bid'ati!"<sup>68</sup>

<sup>67</sup> Ibën Hal-likan, *Vefejâtu'l-a'jam*, Bejrut, pa datë, II, f. 58.

<sup>68</sup> Dhehebî, *Mizânu'l-îtidâl*, Egjipt 1963, I, f. 430

Bile, edhe një person selefi, si Dhehebiu', si të te-përta i sheh fjalët e Ebû Zur'asë në adresë të Muhâsibî-ut dhe me të drejtë pohon: "Ebû Zur'a sikur ta shihte *Fusûs*-in dhe *Futuhât*-in e Ibën `Arabiut, do të luante mendsh. 'Përderisa dijetari i famshëm i hadîthit', Ibën Salâhu, për veprën *Hakâiku't-tefsîr*, të Sulemiut, i cili e ka shkruar tefsîrin e parë dhe më të pranuar, thotë: Gjërat që gjenden në këtë libër nuk janë tefsîr. Nëse Su-lemîu ka besuar se ato janë tefsîr, ka dalë prej feje," Ze-rkeshîu pretendon se "fjalët e sufijve nuk janë tefsîr."

Ibën Akili ka thënë se "dy grupet më të rreziksh-me për islamin janë kelamistët dhe sufijtë. Përderisa kelamistët, duke u bazuar në racio e deformojnë besi-min e popullit, sufijtë, duke e konsideruar për qenëso-re kënaqësinë shpirtërore, shkaktojnë turbullira dhe lëkundje në sjelljet e tij. Caku i fundit ku ka arritur kelami është skepticizmi, kurse qëllimi final i tasav-vufit është satirizmi (apo thënia e gjërave oponente me tekstet e shenjta)."<sup>69</sup>

Shatibiu thotë: "Sufijtë parveny, u lidhen fjalëve dhe legjendave të mistikëve, që transmetohen nëpër librat e tasavvufit, edhe pse të njëjtat bien ndesh me ajetet, hadithet dhe tekstet juridike dhe të njëjtat e ulin shkallën e fesë. Sipas tyre, çdo vepër dhe fjalë e individëve evlija është e vërtetë dhe duhet vepruar në përputhshmëri me to. Fikhu është për masën (*avâm*),

<sup>69</sup> Zerkeshî, *el-Burhân*, Egjipt 1957, II, f. 171; Ibën Salâh, *Fetâvâ*, Diyarbakir, pa datë, f. 29.

<sup>70</sup> Ibn Xhevzi, po aty, f. 361. Në çështjen e kritikave drejtuar sufijve men-dim të njëjtë me atë të selefijve kanë edhe kelâmistët. Shih Ibën Kajjim, *Igâthetu'l-lehfân*, Egjipt 1961, I, f. 139.



kurse tarikati është për elitën (*havâss*). Përderisa për fjalët dhe veprat e mutasavvifëve kanë mendim të mirë (*husn-i dhann*), për sheriatin e Muhammedit (a.s.) nuk kanë një mendim të tillë. Kjo e ka kuptimin e mosnënshtrimit ndaj së Vërtetës dhe nënshtrimit ndaj njerëzve.<sup>71</sup> Domethënë, lidhja e tepërt e njerëzve pas shejhëve është barrierë para lidhjes së njerëzve, fesë dhe tekstit të shenjtë.

Njëra nga pikat ku selefijtë më së tepërmi i kritikojnë mutasavvifët është vizita e varreve, me qëllim të kërkimit të ndihmës nga shpirtat dhe ndërtimi i tyrbeve për evlijatë. Tezën e sufijve – ku ata kanë arritur konsensus – “për vizitë varreve të njerëzve të ngritur dhe për dobinë nga të kërkuarit ndihmë prej tyre” vazhdimisht e kontestojnë si selefijtë, ashtu dhe dije-tarët e fikhut e të kelamit. Sulmi i ashpër dhe pezmi kundër ndërtimit të tyrbeve dhe kërkimit të ndihmës nga shpirtërat e njerëzve të vdekur, që i hasim te selefijtë, buron nga fakti se një praktikë të tillë nuk mund ta hasim te tre brezat e parë të besimtarëve.

Në shënjestër të sulmeve të paskrupullta të selefijve janë edhe pikëpamjet e sufijve në lidhje me semanë,<sup>72</sup> dhikrin kolektiv, evradin dhe edhkarin<sup>73</sup> dhe muzikën fetare. Ilahitë fetare, të cilat këndohen në grup në gjendje të ekstazës fetare, selefijtë i kanë quajtur “Kur’ani i shejtanit.”<sup>74</sup>

<sup>71</sup> Shâtibî, *po aty*, II, f. 348.

<sup>72</sup> Rit i rrotullimit të anëtarëve të tarikatit mevlevijje në gjendje të ekstazës, oratorium mistik (përkthyesi).

<sup>73</sup> Lutje fetare, këndimi i të cilave është bërë traditë; fjalë që qarkullojnë në gjuhë dhe gojë çdo kohë (përkthyesi).

<sup>74</sup> Ibën Kajjim, *po aty*, I, f. 269.



Selefijtë si jolegale në islam e kanë vlerësuar edhe jetën eremite (*inzivâ'*) dhe asketike (*zuhd*), ikjen nga bashkësia dhe shoqëria, nga namazi i xhumasë, mosnxënien e diturisë, mosngrënien e mishit dhe moskonsumimin e ujit të ftohtë, me qëllim të heqjes dorë nga kjo botë.<sup>75</sup>

Selefijtë, të cilët besimin e Hal-laxhit, që ishte shprehur "Unë jam e vërteta" dhe mistikëve të drejtimin të njëjtë, e quajnë metempsikoziste, kurse tasavvufin e Ibën `Arabiut, që e merr për bazë njëshmërinë e qenësisë (*vahdet-i vuxhûd*), e konsiderojnë për lëvizje ateiste, jashtë sheriatit, madje edhe antislame, karshi një pikëpamjeje të këtyllë të tasavvufit kanë ushqyer armiqësi, që vazhdimisht rritej. Për selefijtë, Hal-laxhi dhe Ibn `Arabi janë dy afetarë që nuk kanë kurrfarë dallimi nga faraoni. Ata janë shkatërrues të sheriatit dhe falsifikatorë të islamit. Kur kemi parasysh se në shekujt e fundit tasavvuftë, siç e kuptonin Hal-laxhi dhe Ibën `Arabi, është mjaft me ndikim, mund të thuhet se është bërë më e vështirë ta njohim tasavvufin në fytyrën e tij autentike. Madje edhe ata vetë, nga kundërshtarët e tyre akuzohen, duke u emërtuar me emra të ndryshëm, si p.sh. muxhessimitë, mushebbihitë ose hashevitë dhe, si rezultat i kësaj, janë sjellë në gjendje pa ndikim.

Selefijtë, të cilët ndjejnë afërsi të kufizuar karshi asketëve dhe sufijve të parë e të cilët më së paku i konsiderojnë për myslimanë, pikëpamjen e mëvonshme të tasavvufit dhe tarikatzimin e sulmojnë ashpër

<sup>75</sup> Ibën Xhevzi, *Telbîsu iblîs*, f. 145, 149. Gazâliu në veprën *Ixhâmu'l'avâm* e mbështet selefijën.

dhe vendosmërisht. Sipas selefijve, mëkati dhe përgjegjësia e prapambeturisë së botës myslimane qëndron mbi shpinën e sufijve, të cilët popullin e kanë thirrur në eremitizëm, jetë të teqes, asketizëm absolut dhe mbështetje (*tevekkul*). Përderisa myslimanët nuk shpëtojnë nga sufizmi, nuk do të mund të arrijnë ngritjen materiale-botërore dhe të përparojnë.<sup>76</sup>

\* \* \*

Përkundër të gjithave, selefijtë, të quajtur “ehl-i sunnet-i hâssa”, në çdo periudhë kohore kanë përgatitur përfaqësues të çmuar, fjalët e të cilëve dëgjohen dhe idetë e të cilëve respektohen.

Duke filluar me themeluesit e katër medhhebeve, autorët e Gjashtë Librave (*kutub-i sitte*), përfaqësuesit më të shkëlqyer të selefizmit janë: Ibën Kutejbe (v. 271/884), Tahavî (v. 321/933), Herevî (v. 481/1088), Ibn Xhevzî (v. 597/1200), Ibn Kudâme (v. 620/1223), Ibn Salâh (v. 643/1243), Ibën Tejmijje (v. 728/1328), Ibën Kajjim Xhevzijje (v. 751/1350), Ibën Vezîr (v. 840/1436), Aliju'l-Kârî (v. 1014/1605), Shevkânî (v. 1250/1834), San'anî (autor i veprës *Subulu's-selâm*), Shah Velijullâh Dehlevî, Ibën `Abdulberr, Kasimî...<sup>77</sup>

<sup>76</sup> Myftiu i Bagdadit Zehaviu thotë:

*Dîn-i muhlîn-i Ahmed-i mursel berbâd dâd*

*Der sunnijân teshejjuh, der shîa ixhtihâd*

(Islamini e bënë berbat tasavvufi sunnit dhe ixhtihâdi i shiitëve.)

<sup>77</sup> Gazâfiu, i cili bën një apologji të jashtëzakonshme të selefizmit, pikëpamjen e tij e shpreh duke thënë: “Medhhebi i selefite i përngjan ushqimit, kurse kelâmi ilaçit.”

Veprat kryesore ku pasqyrohen pikëpamjet selefite janë: Herevî, *Dhemmu'l-kelâm ve ehlihi*; Ibën Kudâme, *Mes'ele fi tahrîmi'n-nadhar fi kutubi*

Njëri nga dijetarët më të shquar selefit dhe hanbelit, Ibën Kudâme (v. 620/1233), i cili me të drejtë fitoi famë me librin e tij *el-Mugnî*, është autor edhe i dy veprave tjera, në të cilat ai e mbron besimin selefit: *Dhemmu't-te'vîl* dhe *Mes'ele fî tahrîmi'n-nadhar fî kutubi ehli'l-keîâm*. Ibën Kudâme (v. 744/1343), për të mbështetur mësuësin e vet Ibn Tejmijje, në ballafaqim me Subkiun, e shkroi veprën *er-Redd 'ale's-Subkî*.

Ibnu'l-Vezîr (v. 840/1436), për të treguar se stili kur'anor është më i lartë nga stili kelamist, shkroi librin *Terxhîhu esâlîbi'l-Kur'ân 'alâ esâlîbi'l-Junân*.

Makbilî (v. 1108/1696) me qëllim që të kundërshtonte dhe të kritikonte kelamistët dhe mutasavvifët, shkroi veprën *el-'Alemu'sh-shâmih*.

Shevkânîu (v. 1250/1834) në veprën *et-Tuhaf fî medhhebi's-selef* e përkrah selefizmin.

Sejjid Kutub, Muhammed Kutub, Mevdûdî, Nedevî, Reshîd Ridâ, Merâgî, Muhammed 'Abduh, Xhemâludîn Afgânî, Mustafâ Sibâî, Subhî Sâlih, Muhammed Ikbâl, 'Akkâd, Muhammed Ebû Zehrâ, Jûsuf el-Kardâvî etj. - janë disa nga selefijtë e kohëve të fundit.

Por, duhet theksuar edhe realitetin, që botëkuptimet selefite dallohen nga njëra-tjetra. Mehmed

*ehli'l-keîâm*; *'Akâdetu's-selef* (Egjipt 1971), vepër kjo që i përmbledh artikujt e Imâm Ahmedit, Buhâriut, Ebû Dâvûdit, Ibën Kutejbes, Dârimîut dhe Kâsimît lidhur me medhhebin selefit. Hâtib el-Bagdâdî, *Takjîdu'l-'ilm*; Ibën 'Abdilberr, *Xhâmi'u bejâni'l-'ilm*; Tahavî, *Bejânu's-sunne ve'l-xhemâ'at*, Haleb 1344/1925; Sâbûnî, Ebû Uthmân Ismâîl, *'Akâdetu's-selef ve as'hâbi'l-hadîth*, Egjipt 1343/1924; Tahavî, *Sherhu'l-tahavijje fî'l-'akâidî's-selefijje*; Talat Koçyiğî, *Hadîsilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara, 1969; Ibën Hazm, *el-Fisal*; Ibën Kajjim, *Plâmu'l-muvakkîn*; Shâtibî, *el-'îtisâm*; Ibën Tejmijje, *Mexhmû'atu'r-resâil*.

Akifi, Mehmed Şemseddin, Kamil Miras dhe Ahmed Naim janë pasuesit e moderuar e të matur të selefizmit në Turqi.

Selefizmi, i cili në një masë të caktuar po sundon në botën islame, në Turqi, veçanërisht në saje të përkthimeve, dita - ditës po shkon duke e forcuar pozicionin e vet dhe është një lëvizje që meriton të hulumtohet e të studiohet nga çdo këndvështrim.

Vehhabizmi është një lëvizje me pretendime të selefizmit, e themeluar në kushte shkretinore, në kuadër të një shoqërie nomade, e përfaqësuar nga njerëz injorantë, të pakulturuar, të pahistori dhe fanatikë, e cila e ka treguar influencën e vet në vende të ndryshme të botës islame. Nëse e lëmë mënjanë injorancën, fanatizmin dhe ekstremizmin e përfaqësuesve të tij, mund të thuhet se vehhabizmi aktual është një selefizëm që nuk ka arritur të dalë në shkallën e merituar.

Lëvizjen e Birgiviut në kohën e osmanllinjve duhet vlerësuar në po këtë formë.

Armiqësia ndaj trajtës kelamiste dhe tasavvufiane të mendimit dhe besimit, pretendimi se këto janë të dëmshme, se nëse të njëjtat nuk hidhen në një anë islami nuk mund të kuptohet, paraqesin tipare të selefistëve ekstremistë dhe fanatikë, kurse mosparaqitja e simpatisë ndaj trajtës së njëjtë të mendimit dhe besimit, konsiderimi i tyre si të padobishme dhe të panevojshme, ose më së paku ftohtësia e treguar kundrejt tyre paraqesin tipare të selefistëve të moderuar dhe tolerantë. Qëndrimi i selefive ekstremistë ose të moderuar, merr trajtën e ashpërsisë ose butësisë në korelacion me ekstremizmin ose maturinë e kelamistëve

dhe sufijve. Për shembull, selefijtë Ibën 'Arabiut i thonë felënës dhe mosbesimtar, kurse tregojnë respekt për Kushejriun. Përderisa kelamin e Fahrud-dîn Raziut hiç nuk mund ta durojnë, kundër kelamit të Bakil-lâniut nuk ngrenë zë kundërshtimi.

*Kreu II*  
*Kelâmizmi*





## Kelâmizmi

*“Kur vjen deri te konfrontimi i mendjes (‘akl) me përcjelljen (nakl), primare është mendja, kurse përcjellja interpretohet sipas saj.”*

Dijetarët e kelamit, të cilët emërtohen edhe me emra të tjerë, si *ehl-i nadhar* (ithtarët e vëzhgimit), *ehl-i burhân* (ithtarët e provës), *ehl-i re’j* (racionalistët), *ehl-i istidlâl* (deduksionistët), *ehl-i kijâs* (analogjistët) dhe *ehl-i te’vîl* (interpretistët), nga spektri i qëndrimit që mbrojnë në çështjen e diturisë dhe të mendimeve të lansuara prej tyre, zënë një vend të rëndësishëm në historinë e mendimit islam. Kâdî Bejdâvîu në veprën e tij kelamiste *Tavali’u’envâr* (Stamboll, 1311/1893, në margjinën e *Sherhit të Mevâkif-it*) rëndësinë, vlerën dhe gradën e lartë të kësaj shkence në islam e shpjegon si vijon:

“1. Kelami është dituria më fisnike (*eshref-i ‘ulûm*). Fisnikëria e një shkence është në proporcion të drejtë me temën ose subjektin e saj. Kur kemi parasysh se tema e kelamit është Zoti dhe atributet e Tij, vijnë në përfundim se kjo shkencë është më fisnikja.

2. Kelami është shkencë mbi bazat e fesë (*‘ilmu usûlî’ d-dîn*). Studion bazat dhe themelet e fesë. Shkencat tjera ngrihen mbi këtë shkencë. Shkencat e tjera kanë nevojë për kelamin, kurse kjo shkencë nuk ka nevojë për to. Kelami është baza e njëshmërisë (*aslu’t-tevhîd*).

3. Kelami është shkenca më e lartë (*el-‘ilmu’l-a’lâ*). Nuk ka shkencë më të lartë se ajo.

4. Kelami është koka e të gjitha shkencave (*re’su’l-‘ulûm*). Në maje të piramidës së shkencave gjendet kjo shkencë.

5. Kelami është kryetari i shkencave (*re’su’l-‘ul-ûm*). Dirigjon me shkencat tjera, ua cakton atyre rrugën dhe drejtimin. Është një shkencë motivuese dhe dinamike.”

### *Qëllimi i kelamit*

E nxjerr njeriun nga imitimi i vrazhdtë në kulminacionin e bindjes, nga humnera e imitimit (*taklîd*) në pikën më të lartë të hetimit dhe verifikimit (*tahkîk*).

Duke i ngritur perdet e botës së fuqisë hyjnore (*‘âlem-i xheberût*), shpalos sekretet e botës hyjnore.

Siguron lumturinë e kësaj bote dhe të botës së ardhshme. Për këtë arsye, shkenca më e lartë, më e dobishme dhe më e fortë është kelami; nxënia dhe mësimi i kelamit është *farz-i kifâje*.<sup>78</sup>

Besimi islam mbrohet dhe u jep përgjigje armiqve në sajë të kësaj shkence.

Rëndësia e këtij subjekti buron nga: Medreseja, në çështjen e shkencës së kelamit, i kushtëzon pjesëtarët e vet me indoktrinime të këtilla, i shtie ata të besojnë me bindshmëri të thellë se kelami me të vërtetë është i

<sup>78</sup> Detyrë që nëse kryhet nga një person lirohet prej saj e tërë bashkësia. (përkthyesi)

tillë. Më vonë kur vëren se në adresë të kelamit vijnë kritika dhe replika nga tasavvufi dhe selefizmi, thotë se kritikën dhe kundërshtimet e tilla janë dinamit, që synohet të vihet në themelin e islamit. Për këtë arsye ajo nuk mund të tregonte tolerancë kundër palës tjetër.

Një nga shkaqet e kontradiktave, mosmarrëveshjeve dhe etiketimeve është edhe fenomeni i kushtëzimit të simpatizuesve dhe ithtarëve të selefizmit, kelamizmit dhe sufizmit (nga vetë këto shkolla) sipas botëkuptimit vetjak të dijes dhe shkencës.

Shkenca e kelamit, për arsye se i jep vlerën më të madhe mendjes, ka një strukturë racionaliste. Kelami është një sistem mendimi i themeluar dhe i zhvilluar nga mu'tezilizmi, i cili ushqehet me ide filozofike dhe që mbështetet në mendje dhe logjikë. Ky stil i të menduarit, themelet e të cilit i ka vënë Vâsil b. 'Atâ (v. 131/768), në shekullin e IV/X, duke u riparuar pjesërisht, është inkuadruar në trungun e ehl-i sunnetit në saje të Esh'ariut (v. 324/936) dhe Mâturîdiut (v. 333/944).

Zotërimi i një baze mu'tezilite, shfrytëzimi i mu'teziles në masë të madhe nga filozofia, hyrja përsëri e kelamit sunnit pas Gazaliut në të njëjtën luginë (të mëparshmen), kanë qenë faktorët që kelamit i kanë dhënë ngjyra mjaft të shquara racionale, e si rezultat i kësaj kjo shkencë është larguar nga selefizmi dhe tasavvufi. Shkaku pse edhe tradicionalistët, edhe sufijtë, në emër të islamit, ashpër e kanë sulmuar kelamin, qëndron në faktin se kjo shkencë duke e hedhur në plan të dytë përcjelljen dhe inspirimin, prioritet në çështjet fetare i ka dhënë mendjes.

Prej më parë duhet theksuar se mendja, ashtu siç e kupton kelami, është një mendje krejtësisht teorike dhe metafizike, që mbetet përtej ndjenjave dhe botës lëndore. Në esencë, në temën e mendjes natyrore dhe praktike nuk ekziston ndonjë divergjencë ndërmjet selefizmit, sufizmit dhe kelamizmit.

### *Periudhat e zhvillimit të drejtimit të kelamit*

Shkenca e kelamit që nga zanafilla e saj e deri në kohën tonë ka kaluar nëpër faza dhe periudha të ndryshme. Më të rëndësishmet prej tyre janë këto:

**1. Periudha e parë:** Kelami i të parëve, periudha e kelamistëve të vjetër. Periudhës së zhvillimit të shkencës së kelamit para Gazaliut i themi shkenca e kelamit të të parëve (*'ilmu'l-kelâmi'l-kudemâ*). Kjo periudhë ndahet në dy faza:

**Kelami mu'tezilit:** Që nga koha kur medhhebi Mu'tezile akoma nuk kishte dalë në skenë, disa individë, si Ma'bed el-Xuheni, Gejlân ed-Dimishkî dhe Xhehm b. Safvân, duke u mbështetur në mendje, për herë të parë i kishin interpretuar tekstet e shenjta. Mu'tezileja e zhvilluar nën ndikimin e tyre filloi që t'i japë vend më të gjerë mendjes dhe, ndërkohë, edhe më tepër t'i interpretojë tekstet e shenjta. Një gjë e tillë u bë shkak që edhe më tepër të urrehet nga sunnitët. Themeluesit e parë të mu'teziles, si Vâsil b. 'Atâ dhe 'Amr b. 'Ubejd, kanë qenë dijetarë, asketë, intelektualë, letrarë dhe racionalistë. Ebû Huzejl Al-lâf, Naz-

zam, Xhâhidh, Abdulxhebbâr dhe Zemahsheriu, janë nga dijetarët e mëdhenj kelamistë të mu'teziles. Shkenca e kelamit është themeluar nga mu'tezilja. Sunnitët dhe selefë vazhdimisht e kanë kundërshtuar këtë shkencë.

**Kelami sunnit** fillon me Ebû Saïd b. Kul-lâbin dhe, duke u zhvilluar me Esh'ariun dhe Maturîdiun, merr pamjen e një shkolle. Kësisoj, krahas kelamit mu'tezilit, lindi edhe ai sunnit. Esh'arizmi, i cili në fillim ishte shumë i afërt me selefizmin dhe hanbelizmin, duke u distancuar gradualisht nga këto dy drejtime, iu afrua kelamit mu'tezilit. Ibën Fureku (v. 400/1009), Isferâjîni (v. 418/1027), Abdulkâhir Bagdâdi (v. 429/1037), Bakil-lânî (v. 403/1012), Semenânî (v. 444/1052) dhe Xhurvejnî (v. 478/1085) janë kelamistë të mëdhenj esh'aritë të kësaj periudhe. Një dukuri me rëndësi paraqet edhe importimi i interpretimit të ngjyrës kelamiste në 'akâidin sunnit.

**2. Periudha e dytë:** Periudha e kelamistëve të mëvonshëm. Me Gazaliun (v. 505/1111) mbaroi kelami klasik dhe filloi i mëvonshmi. Ky kelam për së tepërmi ka hyrë në probleme filozofike, shumë nasse i ka interpretuar. Në këtë mënyrë gradualisht shkonte duke iu afruar mu'teziles dhe filozofisë. Ibën Tumert (v. 525/1130), Shehristânî (v. 548/1153), Fahruudîn Râzîu (v. 606/1209), Kâdî Bejdâvî (v. 691/1291), Amidî (v. 631/1233), Tûsî (v. 672/1273), Xhurxhânî (v. 816/1413), Ixhî (v. 756/1355) dhe Teftazânî (v. 792/1389), janë vetëm disa nga kelamistët në zë të kësaj periudhe.

Maturidizmi më tepër ka mbetur si një formë besimi, e afërt me selefë, ndërkaq asnjëherë nuk ka ar-



dhur në pozicionin, që të krahasohet me kelamin e mu'teziles apo esh'arizmit.

Kelami i kësaj periudhe, siç përmendin edhe Iban Haldûni dhe Taftazânî, kishte marrë një ngjyrë të atillë racionaliste, kështu që duke e zbritur në minimum interesin për tekstet e shenjta, deri në maksimum i ishte afruar filozofisë.

Ky kelam, i cili strukturën e vet e bazonte mbi refuzimin e filozofisë së Aristotelit dhe drejtimit mu'tezilit, që prej kohësh ishte bërë histori, kishte mbetur i pamjaftueshëm para lëvizjeve të reja ideore, shkencore dhe filozofike. Nuk mjaftuan as përpjekjet e kelamistëve, si Mustafa Sabriu, që ta mbajnë në këmbë këtë sistem dhe, si përfundim, edhe ky kelam kaloi në analet e historisë së mendimit.

**3. Periudha e tretë:** Kelami i ri. Nevoja për themelimin e shkencës së kelamit nga e para me qëllim të mbrojtjes së 'akaidit islam karshi rrymave të ndryshme ideore, ideologjike dhe filozofike të botës, është ndjerë nga İzmirli İsmail Hakkı, i cili me të njëjtin qëllim shkroi një vepër dyvëllimëshe, *Yeni İlm-i Kelâm*. Por, edhe kjo lëvizje mbeti "pa frymë", kështu që përgjigjet që u dhanë për kritikën dhe kundërshtimet mbetën të kufizuara në disa tema dhe çështje të caktuara. Aktualisht, nuk ekziston asnjë kelam sistematik, i cili në kushtet e kohës sonë islamin do ta mbronte *in tutti*.

Tiparet kryesore të kelamizmit mund të përmbliohen me sa vijon:

## 1. Shenjtërimi i mendjes dhe i argumentimit

Dijetarët e kelamit deri në maksimum e kanë rritur vlerën e mendjes dhe në këtë mënyrë e kanë ngritur atë në gradë të shenjtërisë.

Për të treguar të vërtetën se sa kelamistët që bazohen në hadithe, shumica e të cilave janë të dobëta (si p.sh.: “Feja e njeriut është mendja; ai që nuk ka mendje, nuk ka as fe”, “Zoti për veten e Tij nuk ka bërë krijesë më të vlefshme se mendja”, “Ai që është përpara me mend, përpara është edhe për nga afërsia me të Madhin Zot”, “Çdo gjë e ka bazën e vet, e baza e mbi të cilën qëndron myslimani është mendja”<sup>79</sup>) i janë mbështetur mendjes, do t’i cekim parimet të cilat konsiderohen nistore në këtë shkencë:

Kur kundërshtohen mendja me përcjelljen, prioritet i jepet mendjes, kurse përcjellja interpretohet.

Është i pamundur konfrontimi i mendjes me she-riatin.

Një gjë që mendërisht (*aklen*) është e palejuar dhe e pamundur, edhe tradicionalisht (*naklen*) është e palejuar dhe e pamundur.

Bazamenti i fesë është mendja.. Detyrimet fetare dhe logosi hyjnor bazohen në mendje.

<sup>79</sup> Lidhur me hadithet ku preket çështja e mjendjes, shih 'Irâkî, *el-Mugnî*, I, f. 88 (Margjina e *Ihjà-së*, Egjipt 1939); Axhlûnî, *Keshfu 'l-hafâ*, I, f. 236, 263.

*Barasvlera e mendjes dhe fesë*

Përderisa selefizmi, duke ia nënshtruar mendjen ('*akl*) përcjelljes (*nakl*), madje duke e trajtuar mendjen si identitet të përcjelljes, ka bërë identifikimin e përcjelljes me mendjen, kelamizmi duke ia nënshtruar përcjelljen mendjes, ka vënë shenjë barazimi midis mendjes dhe përcjelljes dhe në disa raste fenë e ka konsideruar si identitet të mendjes.

A shprehin vallë, argumentet tradicionale, saktësi dhe siguri? Sipas shumicës dërrmuese (*xhumhûr*) të mu'teziles dhe esh'arinje, jo. Sepse saktësia e argumenteve tradicionale varet nga kuptimi dhe qëllimi i shprehjes së një fjale të caktuar. Specifika e parë kërkon njohje të përcjelljeve nga fusha e shkencës së leksikografisë, sintaksës dhe gramatikës. Themelet e këtyre tri shkencave mbështeten mbi përcjelljet unike (*ahad*), kurse subjektet sekondare mbi analogjinë. Edhe përcjelljet unike edhe analogjia shprehin pandehma (*dhann*).

Ta dishë se çka synohet me një fjalë, do të thotë ta dishë se e njëjta nuk është përdorur në kuptimin alegorik, se nuk është e po të njëjtit kuptim (sinonim), se nuk është specifikuar me një shprehje tjetër dhe se nuk bëhet fjalë për *takdîm-te'hîr* (pararenditje-pasrenditje). Është vështirë të konstatohet se në një shprehje nuk ka mundësi të këtilla. Për këtë arsye, argumentet tradicionale shprehin pandehma.

Përveç kësaj, që argumentet tradicionale të shprehin saktësi, kusht është që mos të përplasen me men-

djen (dhe parimet e saj). Bile, edhe në rastet kur nassi e kundërshton mendjen, pa hezituat fare prioritet i jepet argumentit racional. Domethënia e argumentit tradicional interpretohet. Në rastin e argumentit tradicional bëhet transferimi nga kuptimi thelbësor, egzoterik dhe etimologjik në kuptimin alegorik.

Për shembull: Pasi kuptimi i ajetit "Zoti qëndron mbi 'arsh" është "Zoti u ul mbi 'arsh", mund të thuhet se kuptimi egzoterik i këtij ajeti bie ndesh me argumentin racional, që tregon se është e pamundur që i Madhërishti të ulet mbi 'arsh.

Për këtë arsye, fjala "istivâ" (qëndrim, ulje) tek ajeti në fjalë duhet të përkthehet ose të interpretohet me "istilâ" (mbisundim). Ose thuhet që "ulja mbi 'arsh është metaforë e mbisundimit (*mulk*)."

Argumentet racionale, bien në kundërshtim me argumentet tradicionale, dhe atyre u jepet përparësi nga pamundësia e veprimit me të dyja ose me të kundërtën e të dyjave.

Po ashtu, dhënia përparësi përcjelljes para mendjes, paraqet revokim të rrënjës me degën. Zatën mendja është esenciale, kurse përcjellja marginale. Revokimi qenësor me marginalen, e ka edhe kuptimin e revokimit të margjinales. Nëse pranimi i një gjëje shpie deri te rezultati i anulimit të vetë asaj, kjo do të thotë anulim i gjësë së njëjtë.

Nuk është domosdo që një argument tradicional të mos përplasat me argumentin racional. Ndonjëherë, ndoshta nuk mund të gjendet argument racional që kundërshtohet me atë tradicional, por edhe kjo nuk është në pikë të domosdosshmërisë. Sepse, ekzis-

ton posibiliteti i moskundërshtimit të një argumenti racional ekzistues, por të panjohur, me një argument tradicional. Nga sqarimet e bëra, preraz u kuptua se argumenti tradicional është i lidhur me dhjetë specifika, çdo njëra prej të cilave është pandehmë. Pra, argumentimi dhe kuptimi i argumenteve tradicionale është pandehmor (*dhannî*). Zatën, argumentet tradicionale, të cilat janë sekondare (*fer'î*), nuk mund të jenë më të forta sesa argumentet racionale, të cilat janë primare.

E vërteta është se ca herë te subjektet e sheriatit (juridike, e jo racionale) argumentet tradicionale mund të shprehin ekzaktësi, kurse në ato racionale dhe teorike një gjë e tillë është diskutabile. Imâm Fahrudîn Râzîu me një gjuhë të prerë ka shprehur se në çështjet racionale dhe teorike kapja pas argumenteve tradicionale nuk është e lejuar.<sup>60</sup>

Obligimet fetare dhe diskursi hyjnor bazohen në mendje, e për këtë arsye të çmendurit nuk janë të ngarkuar (me obligime fetare). Pozicioni i kelamit në këtë pikë është i fortë. Por, nuk është e lehtë t'i jepet përgjigje pyetjes: "Ku fillon dhe deri ku shkon uniteti dhe identiteti midis mendjes dhe tekstit të shenjtë?" Nëse në çdo kohë dhe në çdo çështje mendja dhe teksti i shenjtë janë një, së bashku dhe të njëjtë, atëherë ç'është dallimi ndërmjet një trajte të këtillë të fesë, filozofisë dhe metafizikës? Feja a nuk ka në aspektet e veta sekrete, përtejmenore dhe të paperceptueshme? Këto çështje në kelam janë bërë objekt polemikash të

<sup>60</sup> Xhurxhâni, *Sherku'l-mevâkif*, Stamboll 1280/1863, f. 79, 80.



gjera dhe çështjet janë synuar të zgjidhen duke sakrifikuar mendjen.

Kelami, i cili është nisur nga parimet dhe pikëpamjet e përmendura, ka dashur që besimit islam t'i japë një identitet racional dhe logjik. Kelami besimin e ka transferuar nga zemra në kokë; muslimanllëkun e zemrës e ka prurë në gjendje të muslimanllëkut të mendjes. Besimi në kelam më tepër se një realitet, i identitetit të besimit dhe praktikës, është një e vërtetë që mendohet dhe perceptohet.

Kur e kemi parasysh faktin se kelami është përpjekje për t'i dhënë jetës shpirtërore një formë racionale, për t'u dhënë koncepteve sublime një trajtë logjike, nuk mund të mendohet që mendimi mistik të mos bëhet shënjestër e sulmeve të tij. Karshi një rrjedhoje të këtillë të ngjarjeve, është e palogjikshme që kelami të qëndrojë indiferent.

Vallë, a ka ndonjë mospëlqim ose inkonzistencë midis tekstit të shenjtë dhe mendjes?

Edhe pse kësaj pyetjeje teoretikisht dhe parimisht çdokush i përgjigjet me: "Jo, s'ka", në praktikë dhe *in actum* ata që thonë "po, ka" nuk janë minoritet.

### *Çështja e interpretimit*

Sipas kelamit, kuptimi eksternal dhe leksikor i disa ajeteve dhe haditheve kundërshtohet me mendjen dhe botëkuptimin shkencor. Për këtë arsye, këtyre teksteve të shenjta në saje të komentimeve dhe vlerë-



simeve konform parimeve të mendjes së kulluar dhe normave gramatikore të gjuhës arabe – operacion ky që në kelam quhet *te'vîl* – u jepet kuptim në përputhje me racion.

Tekstet e shenjta, të cilat kelami i interpreton në temën e teologjisë (*ilâhijjât*) janë dylojëshe:

Veprimet e Zotit ose atributet veprore (*es-sifâtu'l-fi'lijje*). Për shembull: "Xhâe rabbuke..." (*Erdhi Zoti yt*).<sup>81</sup>

Atributet individuale të të Madhit Zot. Për shembull: "Jedul-llâh..." (*Dora e Zotit*).<sup>82</sup>

Sipas kelamit, kuptimet etimologjike dhe eksterne të këtyre dhe teksteve të tjera të shenjta bien ndesh me mendjen dhe shkencën. Ardhja e Zotit e ka kuptimin e kalimit të Tij nga një vend në një vend tjetër, ku Ai nuk ka qenë prezent më parë, kurse Zoti është i pastër nga vendi (*mekân*), koha (*zamân*) dhe lëvizja (*hareket*). Lëvizja e Zotit do të thotë që Ai të ngjajë ose të krijohet më pas (*hâdith*). Lëvizja është aksidencë (*'arad*) dhe e ngjarë (*hâdith*). Shprehja "Dora e Zotit" e ka kuptimin se Ai për të kryer një punë, ka nevojë për mjet ose organ. Kurse i Gjithëfuqishmi është i pastër (*munezzeh*) nga të qenit nevojtar për mjet dhe organ. Kelami, duke u nisur nga kjo pikëpamje bazë, të gjitha atributet vepruese dhe një pjesë të konsiderueshme të attributeve individuale i konsideron *muteshâbih* dhe i interpreton dhe thotë se "domethënia që kuptohet nga etimologjia dhe eksterniteti i këtyre shprehjeve nuk është e synuara (*maksûd*) dhe e dëshi-

<sup>81</sup> Kur'âni, Fexhr: 22.

<sup>82</sup> Kur'âni, Fet'h: 10.

ruara (*murâd*).“ Për këtë arsye, kelami duke interpretuar fjalinë “*xhâe rabbuke*” në trajtën “*xhâe emru rabbike*”, kurse “*jedull-llâh*”-in me “*kudretull-llâh*” (fuqia e Zotit) dhe “*ni’metull-llâh*” (dhuntia ose mirësia e Tij), i zhduk kuptimet egzoterike dhe literare të teksteve të shenjta. Kjo, pra, sipas kelamit është kuptimi i përshtatshëm me mendjen dhe natyrën e teksteve të shenjta.

Interpretime të njëjta janë bërë edhe lidhur me atributet individuale, si fytyra, gishtërinjtë, syri, pamja e Zotit, si dhe atributet e Tij vepruese si hidhërimi, zbritja, turpërimi dhe qëndrimi. Përderisa kelami tekstet e shenjta i interpreton në këtë mënyrë, selefi vajton duke brohoritur: “Feja po na ik duarsh, tekstet e shenjta po falsifikohen...”

Sipas selefit, “Zoti vjen”, sepse për këtë ai vetë ka dhënë lajmin. Lajmin që e jep Zoti duhet pranuar siç është, pa e interpretuar. Kjo fare nuk konfrontohet me mendjen e shëndoshë. Mendja nuk është e autorizuar që ta interpretojë dhe ta vlerësojë lajmin e dhënë. Interpretimi i nasseve dhe “manipulimi” me traditën nuk është brenda ingerencave të racios.

Siç shihet selefizmi ka vënë shenjë barazimi midis tekstit të shenjtë dhe mendjes dhe ka konstatuar një përputhshmëri të plotë. Por, selefizmi deri te ky përfundim nuk ka ardhur duke e marrë tekstin e shenjtë nën kontrollin dhe dominimin e mendjes (siç veprojnë kelamistët), përkundrazi, duke ia nënshtruar mendjen përcjelljes. Për këtë shkak, mendja fetare siç e kuptojnë selefijë dhe siç e kuptojnë kelamistët, paraqesin antinomin e njëri-tjetrit.

Përgjigjja e selefizmit në pyetjen “Vallë, si vjen Zoti?”, është kjo: “Zoti vjen, kjo ardhje nuk i ngjan ardhjes së njerëzve.” Esenca ose natyra e ardhjes së Zotit për ne është një e panjohur. Duhet besuar në thelbin e saj dhe nuk duhet polemizuar rreth cilësisë. Kjo është një ardhje hyjnore. Imam Maliku shumë bukur e ka rezymuar besimin e selefite: “Qëndrimi (*isti-vâ'*) është një e vërtetë (*hakk*), besimi në të është obligim (*farz*), cilësia është një e panjohur (*mexhhûl*) dhe në vende të këtilla pyetja “si?” është sajim (*bid'at*).”

Imâm-i A'dhami në *Fikhu'l-ekber* thotë: “Zoti, ashtu siç theksohet edhe në Kur'an, ka dorë, fytyrë dhe shpirt, këto janë atributet e Tij, rreth të cilave nuk duhet shtruar pyetja “si?” Nuk mund të thuhet se “dora” e ka kuptimin e ‘fuqisë ose dhuntisë.’ Nxjerrja nga goja e një fjale të këtillë e ka kuptimin e refuzimit të attributeve hyjnore, pikëpamje kjo që i përket mu'teziles.” Nga kjo qartë shihet se Ebû Hanîfe, i cili në fikh është racionalist, në besim (*i'tikâd*) është selefî. Selefizmi si pasojë e faktit se pyetjeve në lidhje me çështje të këtilla gjithmonë u përgjigjet me: “Nuk dimë se si është. Ardhja e Zotit është e pacilësueshme (*bilâ kejf* dhe *bî-çun*), nga njerëzit është quajtur “Bel-kefe” (pasiistët, moscilësuesit).<sup>83</sup>

Selefijtë interpretimet e kelamistëve i vlerësojnë si ndryshim (*tag'jir*) dhe falsifikim (prishje) të teksteve të shenjta, kurse kelamistët kuptimet literare dhe egzoterike të tyre, të cilat pranohen si qenësore në selefizëm, i trajtojnë si njëfarë hashevizmi, respektivisht si

<sup>83</sup> Në këtë pikë selefizmi arrin në një lloj agnosticizmi (*lâedrije*).

një trupëzim (*texhsîm*) dhe përgjasim (*teshbîh*) dhe këtë specifikë në çdo rast haptazi e kanë shprehur.

Në subjektet e besimit kelamistët kundër selefizmit dhe sufizmit kanë mbrojtur idenë se prioritet duhet t'i jepet mendjes. Në çështjet veprorë shkolla juridike e Irakut qëndrim të njëjtë ka marrë edhe karshi shkollës juridike të Hixhâzit: Imam Maliku, i cili gjendej në krye të shkollës juridike të Hixhâzit, ka mbrojtur një pikëpamje juridike të bazuar në përcjellje (*nakl*), kurse kryetari i shkollës juridike të Irakut, Imam-i A'dhami, ka mbrojtur një pikëpamje të bazuar në racio (pikëpamje racionaliste). Për pasojë, shkollës së parë juridike i është thënë *Ehl-i hadîth*, kurse të dytës *Ehl-i re'j*. Ebû Hanîfe, i cili në besim është selef, në fikh është racionalist.

### *Vlera e mendjes*

Autori i *Yeni İlm-i Kelâm-it*, İzmirli, vlerën e mendjes e shpjegon kështu: "Feja islame i referohet mendjes. Syçeltësisë i jep dritë, e ngre perden e rëndë nga zemra, e shpëton zemrën nga prangat e besimeve të gabuara - besëtytnive. Islami e ka prezantuar Krijuesin dhe argumentet e njëshmërisë (*tevhîd*). Në sajë të kësaj, zotëruesit e mendjes së shëndoshë (*akl-i selîm*) e kanë njohur të detyrueshmen (*vâxhib*), të lejueshmen (*xhâiz*) dhe të pamundshmen (*mustahîl*) e attributeve hyjnore. Feja islame i ngre perdet midis Zotit dhe ro-

bit, i përjashton nga ndërmjetësimi në këtë relacion orakujt, dinjitarët (klerikët) dhe ndërmjetësuesit tjerë.

Kjo fe atë gjë në të cilën thirret e vërteton me argumente. Të madhin, të voglin e popullit, elitën dhe masën i thërret kështu: Ju jeni njerëz, të cilëve Zoti ua ka fisnikëruar mendjen, me qëllim që t'i mendoni dhe t'i kuptoni gjërat në të cilat udhëzon mendja. Kuptoni botën lëndore, por qëndroni në kufijtë e ligjit të drejtë dhe të virtytit. Gjenerali Krijuesin tuaj me anë të mendjes...Ja pra, kaq rëndësi i jep islami mendjes.

Islami, sikur që e mbron mendjen me mësim (*ta'lim*), edukatë (*terbije*), meditim (*tefekkur*) dhe humtim të lirë, po ashtu e mbron edhe mendjen dhe mendimin nga gjërat që i dëmtojnë ato. Vetë realiteti se fjala e parë e shpallur e Kur'ânit është "lexo", qartë tregon për rëndësinë që islami ia jep mendjes, shkencës, njohurisë dhe mendimit. Një argument tjetër është edhe potencimi i lapsit në të njëjtin diskurs. Mendimi racional në islam është bazë, sepse kjo fe është fe e mendjes (*'akl*), e idesë (*fikr*), e provës (*burhân*), e argumentit (*delîl*) dhe e vështrimit (*nadhar*). Në njëshmëri, e cila është themeli i islamit, vështrimi racional është princip. Në fenë islame mendja dhe përcjellja gjithmonë janë në përputhshmëri.

Islami në shumë ajete i thërret njerëzit në meditim (*tefekkur*), përkujtim (*tedhekkur*), konsideratë (*i'tibâr*), shqyrtim (*tedebbur*), mendim (*ta'akkul*) dhe kuptim ose perceptim (*tefehhum*). Ja, pra, tipare të këtylla racionale e përbëjnë shpirtin e islamit. Numri i ajeteve që flasin për vështrimin (*nadhar*) dhe meditimin (*tefekkur*) është mbi pesëqind. Islami nuk e shuan iluminacionin e ra-



cios, nuk e verbon pishtarin e largpamësisë. Përkundrazi, e përforcon mendimin, i bëhet prijës mendjes, e shpie mendjen deri tek e vërtetëta deri aty ku ajo nuk ka mundur të arrijë, e shpëton atë nga dëmet dhe rreziqet; për mendjen bëhet një kandil hyjnor, e çon atë të shfrytëzohet nga nuri i vet.

Islami, duke e shpëtuar mendjen dhe idenë nga zinxhiri i imitimit, me anë të emocionit (*hiss*) dhe eksperiencës (*texhrube*), si dhe mendjes ('*akl*) dhe rezonimit (*muhâkeme*), mendimit i jep korrent, ia hap rrugët zemërgjerësisë. Mendja, në përgjithësi, është kusht për t'u dhënë detyra të caktuara individëve të caktuar. Atij që i mungon mendja, nuk i jepen kompetenca dhe autorizime. Islami me argumente e kërkon të drejtën që mendjes t'i jepet pavarësia në një rreth legal. Pavarësia e mendimit nuk është e mundur me një mendje të cunguar. Ata që zotërojnë lirinë e mendimit, mendjen e përdorin për të njohur të drejtën dhe të gabuarën, të dobishmen dhe të dëmshmen. Njeriu mendërisht i lirë të drejtën e vet e kërkon brenda një lirie të plotë dhe complete.

Në dispozitat islame nuk ekziston kurrfarë barriere që do të konfrontoj me shkencën dhe që do të shkaktonte rënien në robëri të mendjes. Revokimi i imitimit të verbër, kërkimi i provës dhe argumentit, refuzimi i të thënave të pabazuara në themele të shëndosha e kështu me radhë janë privilegje të fesë islame. Islami e ka shpëtuar mendjen dhe idenë nga ngrirja dhe ngurtësimi, nuk e ka lejuar që të bjerë në prangat e robërisë.<sup>64</sup>

<sup>64</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *Anglikan Kilisesine Ceoap*, f. 60, 184.



Ahmed Hamdi Akseki, i cili, sikurse edhe në çdo temë, e ndjek mësuesin e vet, İzmirliun, thotë: “Feja jonë, parimisht është fe e mendjes. Islami duke e thirrur popullin kah e vërteta duke qëndruar larg çudirave dhe gjërave jo të rëndomta, mbështetet vetëm në konkluzionet evidente dhe të kthjellëta të mendjes, në normat shkencore. Njëri nga themelet më të rëndësishme të islamit është pranimi i normave të kësaj feje pas diskutimit të lirë. Islami në mënyrë direkte i drejtohet mendjes. Kërkon peshimin e mendimeve dhe polemika ku do të përdoret vetëdija e plotë. Pa i orientuar mendjet kah argumentet sentimentale, nuk i de-tyron njerëzit të besojnë në ekzistencën e Zotit të Lartë. Gjëja më e shëmtuar në islam është imitimi qorrazi i një gjëje të caktuar. Ka shumë dijetarë që besimin e imituesit nuk e llogarisin të vlerë dhe të pranuar.

Ka edhe të atillë që thonë se numri i ajeteve rreth bindjes së mendjeve është 766. Ja, pra, le të cekim disa nga hadithet që flasin për këtë subjekt:

*“Feja e njeriut është mendja e tij; ai që nuk ka mendje nuk ka as fe”;*

*“Feja është vetë mendja; ai që nuk ka mendje nuk ka as fe”;*

*“Lumturinë e ka gjetur ai, të cilit i është dhuruar mendja”;*

*“Ai që mendërisht nuk është i plotë, as fenë nuk e ka të plotë”;*

*“Njerëzit bëjnë mirësi. Por, sevapet u shkruhen sipas sasisë së mendjes”;*

*“Mos e simpatizoni tepër një mysliman, niveli intelektual i të cilit nuk dihet”;*

*“O Ali, përderisa populli i afrohet Zotit me lloj-lloj punësh të mira, ti afroju Atij me mençuri të ndryshme, kështu që edhe në këtë botë, edhe në tjetrën të jesh para tyre”;*

*“Parajsa është njëqindshkallëshe; më e ulëta prej tyre është për popullin (masën)”;*

*“Pasha Zotin, të mençurin çdoherë që do t’i rrëshqasë këmba do ta ngrejë në këmbë Zoti, derisa të mos bëhet vendi dhe stacioni i fundit i tij xhenneti”;*

*“Një orë mendim, është më e mirë se një natë adhurim”;*

*“Hz. Aisheja ka pyetur: O i Dërguar i Zotit, cila është përparësia e një njeriu ndaj tjetrit? Muhammedi (a.s.) tha: Mendja; kush ka më shumë mend, ai është më i madh se tjetri. Hz. Aisheja: Po në botën tjetër, me çka arrin njeriu përparësi? I Dërguari i Zotit u përgjigj: Me mendje. Hz. Aisheja shtoi: Në rregull, po në botën tjetër çdokush a nuk do të marrë shpërblim sipas veprave të bëra? Muhammedi (a.s.): Aishe, çdokush a nuk vepron me aq sa i ka dhënë mend i Madhërishmi? Për këtë arsye njerëzit dënohen ose shpërblehen në përpjesëtim me mendjen e tyre.”*

Vlera e mendjes nuk mund të matet me asgjë. Baza e besimit është mendja jonë. Njeriu arrin deri tek e vërteta e besimit në sajë të argumentimit. Pasi që i jep kaq rëndësi mendjes, nuk ka sekret besimi ku nuk luan rol ky element. Asnjëherë nuk është thënë e as që mund të thuhet: “Je i detyruar të besosh, pa marrë parasysh ta kap ose jo mendja një gjë të tillë; në çështjet e besimit mendja nuk ka kompetenca.”

Në atë shkallë saqë, bile edhe pas arritjes së bindjes - që është fryt i rezonimit - se Kur'ani është një libër hyjnor dhe se Muhammedi (a.s.) është i Dërguari i Zotit, nëse vërehet mospërputhshmëri ndërmjet teksteve të shenjta dhe argumenteve të pakontestueshme racionale, bëhet interpretimi i teksteve të shenjta. Në raste të këtilla, sipas konsensusit të ulemâsë islame, pasi themeli i besimit qëndron mbi argumentimin racional, teksti i shenjtë duke u interpretuar, si domosdoshmëri braktiset kuptimi ekstern. Në këtë rast, marrja në konsideratë e tekstit të shenjtë e ka kuptimin esencialja (*asl*) të sakrifkohet për hir të sekondares (*fer'*).

Themeli kryesor i islamit është mendja-rezonimi. Besimi pa gjenerimin e një bindjeje të plotë dhe të palëkundshme në përpunim idesh, nuk është nga farzet islame. Është nga fakti se islami për sovran e një mendjen, që në fokusin e tij argumenti i vetëm në drejtim të argumentimit të një gjëje është të menduarit rreth gjithësisë dhe natyrës.

Shumica e ulemâsë së ehl-i sunnetit thonë se nuk e gjen shpëtimin njeriu i cili vdes – edhe pse e ka dhënë mundin – e nuk arrin ta evitojë dyshimin dhe të arrijë te e vërteta.

Nuk mund të thuhet: “Duhet besuar pa marrë parasysh ta merr ose s’ta merr mendja.” Ka shumë ajete dhe hadithe që i përbuzin ata që mjaftohen me një besim të thatë, duke mos menduar rreth fshehtësirave të krijimit dhe të gjithësisë.

Islami ka atakuar ashpër imitimin. Imitimi e ka kuptimin e mospërdorimit të mendjes - dhuntisë më të madhe të Zotit për njeriun, e nënshtrimit të verbër

ndaj të tjerëve. Imitimi është i dëmshëm edhe në dynja edhe në ahiret. Përderisa Zoti na ka dhuruar mendjen, me të cilën do të dallohet e mira nga e keqja, s' do mend se mospërdorimi i këtij kriteri të vlefshëm dhe ecja e verbër pas të tjerëve është devijancë. Islami një gjë të tillë e ka bërë të ndaluar dhe i ka dënuar ata që ndjekin këtë rrugë. Parimi i islamit është: Më parë mendo e pastaj prano. Nga kjo përfundohet se islami është fe e mendjes e racios. Mendja është mbështetësja e parë e kësaj feje.

Muslimanët duhet të jenë mendimlibër, me botëkuptime të qëlluara, zotërues të mendjes dhe të konsideratës. Imitimi është pjesë e fesë së atyre që jetojnë të shkujdesur si kafshët.

Nëse vërehet rasti i ballafaqimit të mendjes me përcjelljen, pranohet vendimi i mendjes. Përcjelljes (*nakl*) i jepet domethënie sipas mendjes, duke bërë interpretim mbi bazë të rregullave gjuhësore. Dy janë shkaqet e interpretimit të përcjelljes sipas mendjes:

*Sipas botëkuptimit islam e vërteta është një.*

*Nuk është e mundur të pranohet një besim absurd ose që të mbyllet sytë para një konkluzioni, padrejtësia e të cilit është e evidente.*

Në islam pozita e mendjes, si dhe e hulumtimit dhe mendimit të lirë është shumë e lartë. Mospërdorimi i mendjes në çështjet publike, respektivisht ngjitja pas tekstit të shenjtë, mosdhënia e vendimit në çështjen për të cilën nuk ka *nass*, nuk janë veprime që përputhen me shpirtin e islamit.<sup>85</sup>

<sup>85</sup> Ahmed hamdi Akseki, *Islām*, Stamboll, 1966, f. 314, 344.

Këtu duhet vënë theks të veçantë në disa pika: Hadithet e cituara shpesh nga kelamistët dhe racionalistët nuk janë autentike. Vetë dijetarët kompetentë të hadithit kanë theksuar se të gjitha hadithet në të cilat lavdërohet ose fyhet mendja janë apokrife.<sup>66</sup>

Përgjigjja jonë pyetjes së parashtruar “Akseki a nuk ka njohuri se këto hadithe janë joautentike?”, është kjo: Si Akseki, ashtu edhe të tjerët shumë mirë e dinë se hadithet e këtij lloji nuk janë autentike. Por, ata thonë se këto hadithe edhe nëse nuk janë autentike, kuptimi dhe përmbajtja e tyre është e drejtë, se reflektojnë botë-kuptimin e shpjeguar në Kur’ân dhe hadithet autentike. Domethënë, kuptimi i këtyre haditheve përputhet me shpirtin e Kur’anit dhe haditheve autentike.

Për shembull, sintagma “Ai që nuk ka mend, nuk ka as fe”, bile edhe nëse është një hadith i shpikur më vonë, prapëseprapë shpreh një të vërtetë fetare. Mosngarkimi i fëmijëve dhe të çmendurve me obligime fetare, tregon se mendja gjithmonë është kushti i parë për të qenë i ngarkuar (*mukel-lef*).

Dogmatikët dhe mutasavvifët ekstremë vazhdimisht e kanë sulmuar mendjen, madje për të bërë një gjë të tillë kanë shpikur edhe hadithe, kanë shkruar libra të shumtë. Përçmimi dhe përbuzja e mendjes deri në këtë shkallë është bërë shkaktare e okupimit të shoqërisë nga besëtytnitë dhe besimet e kota. Dijetarët, të cilët e vërejtën dëmin e shkaktuar shoqërisë islame nga besëtytnitë, me qëllim të orientimit të besimtarëve në kahen e racios dhe të shkencës, u shfry-

<sup>66</sup> Shih Irâkî, *el-Mugnî* (margjina e *Uljâ-së*), I, f. 88.



tëzuan nga hadithe të këtilla. Ata besonin se një veprim i këtillë do të jetë në dobi të islamit, madje pretendonin se vetëm kjo është alternativa e vetme me anë të së cilës mund të arrihet deri te krijimi i kushteve për mbisundimin e këtij botëkuptimi. Nëse përgjegjësia për shpikjen e haditheve ku lavdërohet mendja, u bie kelamistëve, mëkati i haditheve të shpikura për përbuzjen dhe përçmimin e mendjes u takon selefijve dhe sufijve. Çështja se cila përgjegjësi është më e madhe përbën subjekt vlerësimi.

Në fakt, ata që e njohin mirë islamin për të lavdëruar mendjen dhe shkencën nuk ndjejnë nevojë të mbështeten në hadithe të tipit “Feja e njeriut është mendja e tij” ose “Kërkojeni diturinë, madje dhe deri në Kinë.” Por, edhe ata që e dinë mirë psikologjinë sociale dhe nivelin e popullit, që pikëpamjen e islamit lidhur me mendjen dhe shkencën e shprehin në një formë lakonike dhe elokvente, besojnë në domosdoshmërinë e shfrytëzimit të këtyre fjalive të cilat, duke u përsëritur shekuj me radhë, kanë zënë vend në kujtesën e shoqërisë islame.

## *2. Kritikë drejtuar përcjelljes (nakl) dhe selefizmit*

Kelami me këmbëngulje ka mbrojtur idenë se njohuritë më të drejta dhe më të shëndosha janë ato racionale dhe logjike, si p.sh.:

“Tërësia është më e madhe se pjesa”, “Çdo gjë ka shkakun e vet”, “Çdo gjë është e njëjtë me vetveten”



etj. Këto njohuri shprehin saktësi më të madhe sesa tekstet e shenjta dhe në këtë pikë kelami pa kompromis e ka sulmuar selefizmin, i cili ka një mendim diametral me këtë.

Nuk është i drejtë mendimi i selefizmit se kelami mu'tezilit dhe ai sunnit e kanë rrëzuar nga fronti tekstin e shenjtë dhe e kanë ekskomunikuar tekstin e shenjtë (*nass*). E vërteta është se nassit ia kanë kufizuar kompetencat, kurse mendjes i kanë dhënë më shumë hapësirë. Edhe pse formalisht nassi ka qëndruar në fron, më shumë është dëgjuar "fjala" e mendjes. Në metodologji (*usûl*) prioritet i është dhënë nassit, por në praktikë për bazë është marrë mendja. Njerëzit më tepër kanë treguar respekt për nassin, por gjithherë i janë përmbajtur konkluzionit të mendjes. Thënë me fjalë më të qarta, nassi është mbret, por vula është në duart e mendjes. Mendja, ashtu siç e kuptojnë kelamistët, në një aspekt është një mendje, që i mbështetet nassit dhe që gjendet në shpirtin e tij. Nuk është një mendje si ajo filozofike, e cila sillet pavarësisht nga nassi, e cila sipas nevojës ka edhe kompetencën e refuzimit të tyre. Por, nuk është sikurse mendja e selefizmit, e cila në çdo hap i nënshtrohet nassit.

Mjaft interesante janë fjalët e kelamistit të njohur Fahrudîn Râzî lidhur me atë se me ç'sy e shikojnë kelamistët mendjen dhe tekstin e shenjtë: "Argumentet tradicionale nuk shprehin bindshmëri dhe ekzakhtësi, sepse për të qenë të tilla duhet që të jenë larg nga mundësitë që vijojnë: kuptimi literar, kuptimi që del nga rregullat gramatikore, sinonimiteti, metaforika (*mexhâz*), përcjellja (*nakl*), marrja përpara (*takdîm*) dhe

shtyrja mbrapa (*te'hîr*), specifikacioni (*tahsîs*), derogimi (*nes'h*) dhe konfrontimi me racion. Ndërsa e vërteta thotë se në tekstet e shenjta nuk ekzistojnë mundësitë e këtilla. Atëherë, pra, nassi është hipotetik (*dhan-nî*). Po edhe ajo që mbështetet në pandehma është hipotetike. Pas konstatimit të kësaj, para na del kjo tablo: Argumentet tradicionale (*ed-delâilu'n-naklijje*) janë identitet i pandehmës (*dhann*), kurse ato racionale janë identitet i ekzaktësisë. Pandehma nuk mund t'i bëjë ballë ekzaktësisë.<sup>87</sup>

Teftazânî i përsërit fjalët e Râziut dhe çështjes i jep një sqarim të gjerë.<sup>88</sup> Xhurxhâni në *Sherhu'l-mevâkif* thotë se "sipas shumicës dërrmuese dhe mu'teziles, argumentet tradicionale nuk kanë karakter shkencor."

Puna nuk ka mbetur me kaq, është thënë se besimi i pabazuar në argumente kelamiste është besim imitativ, validiteti ose jovaliditeti i të cilit është bërë temë dialogu.<sup>89</sup> Kësisoj, selefizmi, i cili nuk e njeh shkencën e apologjetikës islame (*kelam*) është konsideruar si imitues dhe besimi i pjesëtarëve të tij është shikuar me sy të dyshimit. Kelamistët, në përgjithësi, selefijen e kanë akuzuar me përngjarje hashevijjes, muxhessimes dhe mushebbihes dhe për besimin janë shprehur me fjalë talljeje: "Besoni se Zoti zbret nga 'arshi në botën qiellore, mirë; po në vendin e Vet kë e lë?"

Selefijtë pas dëgjimit të fjalëve "Argumentet racionale dhe kelamiste janë ekzakte, kurse ato tradicio-

<sup>87</sup> Fahuudîn Râzî, *Me'âlimu usûli'd-dîn*, (margjina e *Muhassal-it*), Egjipt, 1323/1905, f. 9.

<sup>88</sup> Teftazânî, *Sherhu'l-mekâsid*, Stamboll, 1305/1887, I, f. 52.

<sup>89</sup> *Po aty*, II, f. 264.

nale (*sem'î – naklî*) janë hipotetike”, ndonjëherë janë tërbuar, e ndonjëherë i kanë vënë para vetes kapuçat dhe thellë-thellë kanë menduar.

Ibën Tejmijje, për të refuzuar pretendimin e cituar më parë të Râziut, shkroi një vepër voluminoze, të titulluar *Bejânu muvâfakati sarîhi'l-menkûl lisahîhi'l-ma'kûl* (Egjipt 1321, margjina e *Minhâxhu's-sunne*). Në të ai ka theksuar se Gazaliu ka qenë i këtij besimi. Në të po ashtu gjerë e gjatë thekson se revelata dhe she-riati të sjella me anë të pejgamberëve nga i Lartmadhëruari veç më i nënshtrohen konkluzioneve njerëzore dhe racionale. Ibën Tejmijje duke pretenduar se ky qëndrim i kelamistëve i ngjan qëndrimit të dijetarëve hebrenj dhe të krishterë të fesë lidhur me Tevratin dhe Inxhilin, vazhdon: “Dijetarët hebrenj dhe të krishterë të fesë në çështjen e respektit ndaj pejgamberëve të Zotit janë më afër të vërtetës sesa këta.”

Ibën Tejmijje ka të njëjtën mendim sikurse Ahmed b. Hanbeli. Mirëpo ata të parin e groposin në thellësitë e tokës, të dytin e nxjerrin në qiell. Ibën Ethîri në veprën *el-Kâmil* (ndodhitë e viteve 323 dhe 475) rrëfen për një ndodhi mjaft mësimdhënëse: “Sherîf Ebû Kâsim Bekrî ishte esh'arî. Nga Magribi erdhi në Bagdad dhe zuri pozicion të kundërt me hanbelijtë. Në mes tjerash ishte shprehur edhe kështu: Hz Sulejmâni nuk ishte mosbesimtar (*kâfir*), kurse shejtanët ishin. Siç shpjegohet edhe në ajetin e dytë të sures el-Bekare, Imam Ahmedi nuk ishte mosbesimtar, kurse ithtarët e tij ishin mosbesimtarë.”

Mendësia kelamiste kohë pas kohe ka shkuar kaq larg dhe në ekstremizëm në fyerjen e lëvizjes selefite.

Mjaft e pakuptimtë është që Ibën Haxher Mekkiu, i cili me sy tolerant i trajton fjalët e Ibën' Arabiut "Faraoni vdiq si mysliman", i cili nuk i jepte vizë mallkimit të Jezidit, lëshon një reshje të mallkimeve karshi Ibën Tejmijes dhe Ibën Kajjimit. Përderisa fascinohet nga Ibën 'Arabîu, i cili faraonin e paraqet si mysliman, insiston në atë se selefijtë si Ibën Tejmijje dhe Ibën Kajjimi janë mosbesimtarë, të dalë feje dhe ateistë.<sup>90</sup>

Ibën Kajjimi thotë se "Fahrudîn Râziu dhe ithtarët e tij nuk dinë gjë tjetër pos filozofisë së Ibën Sînâsë." I njëjti, Nâsiruddîn Tûsîn - vepra *Texhrîd* e të cilit një kohë të gjatë është mësuar nëpër medresetë osmane - e quan ndihmës të kufrit dhe ateizmit (nuk është ndihmës i fesë (*nâsiruddîn*), por ndihmës i mohimit dhe ateizmit (*nâsiru'l-kufri ve'l-ilhâd*).<sup>91</sup> Sipas selefijes, rabinët dhe priftërinjtë duke u mbështetur në mendje, logjikë dhe filozofi e kanë shkatërruar fenë e të dërguarve të Zotit, kurse në botën islame rolin e tyre e kanë luajtur kelamistët. Vajtmet e këtilla të dhimbshme të selefizmit janë me shumë rëndësi, sepse na japin mundësinë e konstatimit të faktit se sa kelâmistët i japin rëndësi *nassit* dhe *naklit*. Qartë shihet se konfrontimi ndërmjet selefizmit me kelamizmin nuk është një konfrontim në ide (*fikr*), por në besim ('*akâde*). Nuk ka të bëjë me çështjet sekondare dhe marginale të fesë, por me ato esenciale dhe themelore të saj. Nuk është një konfrontim partikular dhe specifik, por universal dhe i përgjithshëm. Në fokusin e selefijes islami është

<sup>90</sup> *Shih el-Fetâva'l-hâdithijje*, f. 203, 270, 336.

<sup>91</sup> Ibën Kajjim, *Igâthetu'l-lehfân*, Kajro, 1961, II, f. 263.

një gjë, kurse në atë të kelamijes një gjë krejtësisht tjetër. Midis Fahrud-din Râziut dhe Ibën Tejmijes ekziston një humnerë e madhe, e cila s'ka mundësi të kapërcehet ose të mbyllet. Kjo humnerë e simbolizon dhe e karakterizon selefizmin dhe kelamizmin.

Lëvizja juridike racionaliste dhe analogjiste, të cilën e filloi dhe me sukses e zhvilloi Ebû Hanîfe, tepër i hidhëroi, ua theu zemrat tradicionalistëve. Për këtë arsye tradicionalistët vazhdimisht e kanë urrejtur Ebû Hanîfen dhe racionalistët (*ehl-i re'j*), të cilët i përfaqëson ai.

Imam-i A'dhami ka vepruar edhe me të dukshmen edhe me shpirtin e nasseve dhe nëse kjo nuk ishte e mundur, e linte pas shpine etimologjinë e nassit dhe vepronte me shpirtin e tij (nassit). Ai nuk i merrte në konsideratë përcjelljet, që nuk përputheshin me pikëpamjet e tij juridike, me pikëpamjet për mbrojtjen e të drejtave dhe të nderit të njeriut. Dukuria e preferimit të ixhtihadit të vet *vis-à-vis* përcjelljeve të këtilla dhe analogjisë së bazuar në to, quhet *istihsân*. Lidhur me një hadith të transmetuar nga Ebû Is'hâk el-Fizârî ka thënë: "Këto fjalë nuk janë hadith, por besim i kotë (*hurâfe*)." Atyre që transmetonin hadithe në trajtën "Nga preja e luftës (*ganîmet*) kalit i takon një pjesë, kurse kalorësit një", u thoshte "Unë nuk mund t'i jap më tepër hise një kali, se një besimtari." Sipas shumicës së fekihëve (juristëve islamë), nga preja e luftës këmbësorisë i takon një, kurse kalorësisë tri pjesë.

Ebû Hanîfe atyre që thoshin: "Pejgamberi (a.s.) kur nisej për në udhëtim, hidhte short mes grave të veta", u përgjigjet: "Shorti është bixhoz."



Ebû Avâne thotë: “Ebû Hanîfe nuk vepronte sipas haditheve që ne ia transmetonim.”

Evzâi thotë: “Ebû Hanîfe nuk jepte fetva sipas haditheve të transmetuara, kurse ne të gjithë veprojmë sipas opinionit të vet (*re’j*).”

Tradicionalistët, të cilët thonë se nuk kanë parë njeri më të guximshëm në çështjen e hadithit se Ebû Hanîfen, pohojnë se ai ka dhënë fetva që kundërshtojnë dyqind hadithe të Pejgamberit (a.s.). Qëndrimi i këtillë i Imâm-i A’dhamit i ka shqetësuar dijetarët e hadithit dhe ithtarët e traditës (*nakl*) dhe ka shkaktuar pezmin dhe urrejtjen e thellë të tyre karshi këtij dijetari.

Hâtib Bagdâdî, transmeton fjalë, nga të cilat vërehet qartë se Ebû Hanîfe i ka shqetësuar tepër ithtarët e thënieve pejgamberike dhe të traditës. Le të citojmë disa prej tyre:

Imâm Mâliku, kryetar i lëvizjes së hadithit dhe asaj juridike të Hixhâzit, ka thënë se “fitneja e Ebû Hanîfes është më e dëmshme se fitneja e Iblisit.”

Hamdevejhi e pyet Muhammed b. Meslemen: “Pse fikhu racionalist i Ebû Hanîfes është përhapur në çdo anë, e në Medine s’arrin dot të hyjë?; Ibën Mesleme jep këtë përgjigje: “Sepse Pejgamberi (a.s.) ka thënë se në Medine nuk mund të hyjnë dëmtuesit (*tâ’ûn*) dhe Dexhxhâlli! Ebû Hanîfe është një Dexhxhall.”

Imam Shâfiu është autor i fjalëve “Men istahsene fakad sherre’a” (Ai që pranon ose vepron sipas istihsanit ka sjellë një shariat të ri) dhe Ebû Hanîfen, i cili e merr për bazë istihsanin, e akuzon se lë më-



njanë shariatit e Pejgamberit (a.s.) dhe shpik një shariat të ri.”<sup>92</sup>

Sipas Imam Ahmedit edhe re’ji edhe hadithi i Ebû Hanîfes janë të dobët.

Evzâi thotë: “Bota islame dhe myslimanët nuk kanë parë njeri më të dëmshëm se Ebû Hanîfeja.”

Lëvizja juridike racionaliste, analogjiste dhe istih-saniste e filluar nga Imâm-i A’dhami, u kish shkaktuar aq dhimbje të mëdha tradicionalistëve, sa që këta të fundit ditës së vdekjes së tij pothuajse i dhanë një ngjyrë feste. Sufjân eth-Thevrîu u gëzua kur mori vesh lajmin e vdekjes së Ebû Hanîfes dhe tha: “I falënderuar qoftë Allahu që na shpëtoi nga individi që ishte shkak i rënies në bela (sprovim) të shumë njerëzve.”

Sufjân eth-Thevrîu i ka thënë Abdussamedit: “Shko tek Ibrahimî dhe jepi sihariqin se vdiq fitnexhiu i këtij ummeti.”

Dijetarët e hadithit dhe tradicionalistët me shekuj e kanë jetësuar hidhërimin e ndjerë ndaj Ebû Hanîfesë, edhe pas vdekjes nuk e kanë lënë rehat, janë marrë me të bile edhe pas kalimit të tij në botën tjetër. Bishr b. Ebû Ez’her en-Nisaburî thotë: “Pashë në ëndërr një xhenaze të mbështjellë me një mbulesë të zezë qymyr, kurse rreth saj ishin tubuar priftërinjtë. Pyeta: ‘Kush është ky i vdekur?’ Më thanë: ‘Ebû Hanîfeja.’”<sup>93</sup>

Këto ndjenja, me tërë gjallërinë e tyre, kanë jetuar edhe tek Imam Buhariu, i cili ka vdekur një shekull më vonë se Imam-i A’dhami. Dijetari më i madh i ha-

<sup>92</sup> Shâfi’î, *er-Risâle*, f. 507; *el-Umm*, VII, f. 267, 272; *Duha’l-Islâm*, II, f. 156; Gazâlî, *el-Mustasfa*, I, f. 274.

<sup>93</sup> Hatib Bagdâdî, *Târîhu Bagdâd*, XIII, f. 394, 422.

dithit, Imam Buhariu, i cili nuk transmeton asnjë hadith nga Ebû Hanîfeja, vetëm për të refuzuar botëkuptimin juridik racionalist të Ebû Hanîfesë veprës së vet të hadithit, të njohur me titullin *Sahîh* ia shton një pjesë të titulluar *Kitâbu'l-hijel*. Në të, duke filluar me shprehjen "kâle ba'du'n-nâs" (ka thënë dikush prej njerëzve), 13 herë flet për Ebû Hanîfenë dhe nxënësit e tij, duke potencuar se pikëpamjet e tyre janë opo-nente me ajetet dhe hadithet e Muhammedit (a.s.), i ka kundërshtuar ato dhe nuk ka ngurruar nga përdorimi i shprehjes "hâlefe'r-resûl" (e ka kundërshtuar Pejgamberin). Kjo pjesë është shkruar apostafat për të kundërshtuar dhe refuzuar kreun *Kitâbu'-hijel* nga librat e fikhut hanefit. Në çdo qoshe të kësaj veprë menjëherë vërehet reaksioni i ndjerë kundër Ebû Hanîfesë. Për shembull, Imam Buhariu që në pjesën e parë të veprës flet se besimi shtohet dhe pakësohet dhe se vepra është pjesë e besimit, me këtë qartë i kundërshton pikëpamjet e Imâm-i A'dhamit në këtë sferë.

Buhariun në këtë çështje e ndjek edhe dijetari i dytë me peshë në fushën e hadithit, Imam Muslimi. Tirmîdhîu (v. 279/892), në veprën e vet, pas transmetimit të haditheve, përmend qëndrimet juridike të fekihëve dhe muxhtehidëve si Imam Shafî'iu, Imâm Ahmedi, Imâm Mâliku, Thevrîu lidhur me vendimet (*ahkâm*) nga thëniet pejgamberike, kurse për qëndrimet e Ebû Hanîfesë as që i bie ndër mend të thotë një fjalë. Kur duhet të shprehë ndonjë pikëpamje të tij, me qëllim që mos t'ia përmendë emrin Ebû Hanîfesë, përdor shprehjen "sipas kufelinjve."

\* \* \*

Kritikat e padrejta, akuzat e rënda, etiketimet e paarsyeshme të tradicionalistëve dhe të dijetarëve të hadithit drejtuar themeluesit dhe dijetarit më të madh të fikhut, Ebû Hanîfesë, janë të pavend, të pakuptimta dhe të pavlefshme. Opinioni ynë është se as dijetarët mu'tezilitë, si Vâsil b. Atâ' dhe Zemahsherîu, nuk është e drejtë të fajësohen dhe të sulmohen në këtë trajtë e jo më dijetari i madh sunnit si Imâm-i A'dhami, i cili është i njohur me zuhdin (eremitërinë), takvanë (devotshmërinë), diturinë dhe sinqeritetin e vet. Madje, sipas bindjes sime individuale nuk duhet kritikuar kështu as mendimtarët jomyslimanë si Descartesi, Pascali dhe Bergsoni. Por, mentaliteti fetar tradicionalist dhe dogmatik nuk mund që t'i kritikojë ndryshe lëvizjet e reja ideore-shkencore. Në këtë kontekst, gjendja aktuale nuk dallon nga ajo e së kaluarës.

E vërteta është se Ebû Hanîfe nuk ka refuzuar asnjë hadith, për të cilin dihet se ka dalë nga goja e të Dërguarit të Allahut. Edhe ai kishte kriterin e vet specifik për vërtetimin e saktësisë së haditheve. Një hadith i cili sipas të tjerëve ishte autentik, sipas tij mund të mos konsiderohej autentik. Kufes, ku ishin sajuar shumë hadithe, i ishte dhënë emri "vendshtypësja/punishtja e haditheve." Fjalët "hadithi që nga Hixhâzi del një pëllëmbë, në Irak shndërrohet në një pash", "hadithi kur del nga Hixhazi dy herë i shtohet trimëria dhe fuqia" ishin shndërruar në proverb. Në një vend ku kaq shumë sajuheshin hadithe, Ebû Hanîfes nuk i kishte hije të pranonte për rregull juri-

dike ose argument çdo hadith të transmetuar pa iu referuar analogjive dhe parimeve racionale të mbështetura në Kur'ân. Ekzistonin shembuj dhe argumente që e çonin të veprojë kësisoj:

1. Mugîre b. Shu'ben, i cili kishte thënë se "Muhammedi (a.s.) e gjykoi një grua, e cila me qëllim kishte bërë abort duke u liruar nga një rob" Hz. Omeri e ka urdhëruar: "Këto fjalë dëshmoi me një dëshmitar" dhe hadithin që nuk përputhej me pikëpamjen e tij juridike e pranoi vetëm pasi u verifikua nga sahabët e Pejgamberit (a.s.).<sup>94</sup>

Fatime b. Kajs Fihrije kishte transmetuar një hadith, në të cilin thuhet: "Unë edhe pse u ndava nga burri me tri ndarje (*talâk*), Muhammedi (a.s.) nuk e detyroi atë të më siguronte një vendbanim." Hz. Omeri lidhur me këtë tha: Nuk mund ta braktisim librin e Zotit dhe sunnetin e Pejgamberit duke u mbështetur në fjalët e një gruaje, për të cilat nuk dimë nëse janë gënjeshtër ose të vërteta, të plota ose të mangëta" dhe e refuzoi hadithin e transmetuar nga kjo grua.<sup>95</sup> Ja, pra, ky stil i të menduarit është stili ebûhanîfçe.

Hz. Omeri ndiqte këtë metodë edhe në hadithet që kanë të bëjnë me moralin dhe etikën. Në një rast Ebû Músâ el-Esh'arîu kishte ardhur në shtëpinë e Hz. Omerit dhe duke qëndruar para derës, me qëllim që të kërkonte leje për hyrë brenda, kishte dhënë tri herë selam. Kur kishte parë se nuk është duke marrë përgjigje, ishte kthyer në shtëpinë e vet. Një çikë më vonë

<sup>94</sup> Buhârî, *Dijât*, 22.

<sup>95</sup> Buhârî, *Talâk*, 1; Muslim, *Talâk*, 6.

H. Omeri kishte dalë jashtë, kishte dërguar një njeri që ta thërriste Ebû Mûsânë. E kishte pyetur atë se pse kishte vepruar ashtu. Ebû Mûsâ i ishte përgjigjur: "Kam dëgjuar nga Pejgamberi (a.s.) se në raste të këtilla duhet vepruar kështu." H. Omeri ia kishte kthyer me këto fjalë: "Vallahi, nëse këtë që thua nuk e argumenton me një argument dhe dëshmitar, kam të ta djeg shpirtin." Ebû Mûsâ, i frikësuar nga kjo kanosje, kishte shkuar dhe e kishte marrë si dëshmitar Ubejj b. Ka'bin dhe, kështu, kishte dalë i larë.<sup>96</sup> Imâm-i A'dhami në kuptim të plotë të fjalës ishte një mentalitet i këtillë. Ai ishte trashëgimtar i sistemit mendor të h. Omerit.<sup>97</sup>

Hadithi më i lartë në përmbledhjen më të famshme të haditheve, *Sahîhu'l-Buhârî*, është tresh (*thulâthî*),<sup>98</sup> më i ulëti është me nëntësh (*tusâ'î*). Por, numri i llojit të parë të haditheve është vetëm 22. Në veprën e Muslimit nuk ka *thulâthî*. Domethënë, një hadith për të ardhur nga Pejgamberi (a.s.) deri te Buhârîu, minimum duhet të ndërrojë tre duar, tri kujtesa. Por, shumica e përgjithshme e këtyre haditheve është vetëm 22. Hadithet tjera deri te Buhârîu kanë arritur vetëm pas ndërrimit të 4, 5, 6, 7, 8 dhe 9 duarve dhe kujtesave. Çështje tjetër është pyetja se sa është në përputhshmëri hadithi me origjinalin pas kalimit nëpër nëntë persona - madje edhe nëse supozojmë se të gjithë janë të sinqertë - si pasojë e shkaqeve natyrore dhe të pavitueshme si harresa dhe gabimi. Por, H. Omeri –

<sup>96</sup> Buhârî, *Istidhân*, kap. 13; Muslim, *Âdâb*, 7.

<sup>97</sup> *Shih Sahîhi-i Buhârî Muhtasari Tercümesi*, I, f. 54, 55.

<sup>98</sup> Bëhet fjalë për numrin e transmetuesve të një hadithi, domethënë hadithi i përcjellë nga tre transmetues.



nëse nuk përputheshin me pikëpamjen e tij juridike dhe shkencore - nuk i pranonte as hadithet që vinin përmes një ndërmjetësuesi (*vâsita*). Kurse ne shumë mirë e dimë se sahabët e Pejgamberit janë njerëz të drejtë (*'udûl*), nuk mund të bëhen objekt studimi të mangësive, respektivisht mbi ta nuk mund të aplikohet metoda kritike e shkencës së hadithit. Vallë, ata që vrazhdë e sulmojnë Imâm-i A'dhamin, si do të sillëshin sikur të jetonin në kohën e Hz. Omerit, ç'qëndrim do të merrnin karshi pikëpamjes së këtij njeriu të madh nga historia islame lidhur me hadithet?

Është pyetur Imam Ahmedi: "Nëse në një qytet jetojnë një dijetar fikhu racionalist dhe një muhaddith, por ky i dyti nuk zotëron fuqinë e dallimit të hadithit të dobët nga ai autentik dhe lind një çështje juridike. Besimtari mysliman kujt duhet t'i drejtohet, fekihut racionalist ose muhaddithit të patalentuar?" Imam Ahmedi pa hezitur është përgjigjur: "Duhet drejtuar muhaddithit."<sup>99</sup>

Ibën Xherîr et-Taberîu Imam Ahmedin nuk e llogarit për muxhtehid: "Ai nuk është fekih, ai është muhaddith". Me sa duket, nuk janë të gabuara fjalët e Taberîut lidhur me Ahmed b. Hanbelin, i cili mbetet i huaj ndaj opinionit (*re'j*) dhe analogjisë (*kijâs*). Imam-i A'dhami ka zotëruar një nocion juridik të shëndoshë, një pikëpamje të ndritur ligjore dhe një qëndrim preciz lidhur me të vërtetën. Ai gjeneronte konkluzione juridike nga hadithet që i transmetonin dijetarët e hadithit, por që nuk mund të depërtonin në thelbin e

<sup>99</sup> Hatib Bagdâdî, *po aty*, XIII, f. 418.



tyre. Këto konkluzione aspak nuk u binin ndër mend, madje as në ëndërr, dijetarëve të hadithit.

Njëherë dijetari i hadithit, i quajtur A'mesh, e pyeti Ebû Hanîfen lidhur me një çështje dhe menjëherë mori përgjigjen e duhur. A'meshi pyeti: "Prej nga e di se kjo është kështu si thua ti". Ebû Hanifeja ia ktheu: "Konkluzioni i kësaj çështjeje a nuk gjendet në hadithin që ma transmetove vetë ti?" Ky dijetar i drejtë dhe i sinqertë i hadithit u fascinua nga mjeshtria e Ebû Hanifes në nxjerrjen e konkluzioneve dhe këtë e çmoi me fjalë lakonike dhe plot sarkazëm: "Fekîhë, ju jeni mjekë, ndërsa ne (muhaddithët) farmacistë."<sup>100</sup>

Imam-i A'dhami me qëllim që të shpëtonte mysli-manët nga shqetësimet dhe vuajtjet, ka gjeneruar disa zgjidhje juridike. Më vonë, këto zgjidhje juridike u eksploatuan dhe u keqinterpretuan nga medhhebet konkurrenente. Mënyrës legjitime të saktësimit të këtyre zgjidhjeve dhe çështjeve juridike i është thënë *hîle* ose *hijel*. Kjo është baza e meselesë së quajtur më vonë *hîle-i sher'ijje*.<sup>101</sup> Për shembull, pyetjes "Nëse një njeri betohet se 'nëse kjo punë nuk më del kështu, do të bëj marrëdhënie intime me gruan time ditën e Ramazanit', Ebû Hanife i jep këtë përgjigje: "Gjatë Ramazanit del në udhëtim dhe bën punën që do ta bëjë."

Ebû Hanife është akuzuar për sakatosje dhe cënim të vazhdueshëm të hukmeve të fesë, vetëm pse ka ofruar zgjidhje të këtilla, në të cilat askujt nuk i ha-het haku.

<sup>100</sup> Ahmed Emîn, *Duha'l-Islâm*, II, f. 190.

<sup>101</sup> Fiksion juridik.

Ebû Hurejre transmeton një hadith, në të cilin thuhet: “Ngrënia e një gjëje që prek zjarrin e prish abdestin”.<sup>102</sup> Përderisa hanbelijtë veprojnë me hadithe si: “Atij që ha mish deveje i priset abdesti, kurse atij që ha mish deleje nuk i priset”<sup>103</sup>, Ebû Hanîfe merr një pozicion oponent me këtë qëndrim. Nuk beson se këto hadithe janë autentike, kështu në disa raste kërkon kushtin që, për të vepruar sipas një hadithi, i njëjti duhet të transmetohet nga një sahabî i cili e njeh fikhun. Ai ka sjellë një rregull, sipas së cilës nuk veprohet me një hadith - të transmetuar qoftë edhe nga sahabët e njohur në transmetim (*riwâjet*), por anonimë në shkencën e fikhut, si Enes b. Mâliku dhe Ebû Hurejre – që kundërshtohet me të gjitha llojet e analogjisë.<sup>104</sup>

Autorë si Hâtib Bagdâdî në veprën *Târîhu Bagdâd*, Ibni Hazmi në *Ibtâlu’l-kijâs ve’r-re’ji ve’l-istihsân dhe el-Ihkâm*, Ibën Tejmijje dhe Ibën Kajjimi në *el-Kijâsu fi’sh-sher’i’l-islâmî*, gjerë e gjatë e kanë kritikuar sistemin juridik racionalist dhe analogjist. Muhammed Zâhid El-Kevtherî (v. 1951) e ka mbrojtur Ebû Hanîfenë ndaj kritikave të këtilla.<sup>105</sup>

Këtu duhet vënë theksi edhe mbi një pikë. Përderisa tradicionalistët dhe dijetarët e hadithit ashpër e kanë fajësuar Ebû Hanîfenë, hanefijtë nuk kanë ndënjur duarkryq, edhe ata kanë bërë apologjinë e prijësit (imamit) të tyre. Kjo ka qenë një detyrë e natyrshme

<sup>102</sup> *Sahîh-i Muslim, Sunen Nesâi, Imâm Ahmed, Musned; Shevkânî, Nejlu’l-rotâr, I, f. 227.*

<sup>103</sup> *Sahîh-i Muslim, Sunen Nesâi, Imâm Ahmed, Musned; Shevkânî, po aty, f. 220.*

<sup>104</sup> *Shih Teftazânî, et-Telâh, Egjipt, 1957, II, f. 4.*

<sup>105</sup> *Shih Te’nîbu’-hatîb ve Makâlâtu’l-Kevtherî.*

për ta. Por, ka pasur edhe të atillë që, me qëllim të mbrojtjes së Imamit, kanë sajuar hadithe, madje, duke e lavdëruar atë me gjuhën e Pejgamberit (a.s.), e kanë ngritur atë mbi fushën e kritikës. Sipas këtyre haditheve, Pejgamberi (a.s.) ka urdhëruar:

*“Ebû Hanîfe është pishtari i këtij ummeti.”*

*“Do të vijë një njeri, emri i të cilit do të jetë Nu‘man b. Thâbit, kurse llagapi Ebû Hanîfe. Feja e Allahut dhe sunneti im do të ngjallet në sajë të dorës së tij.”*

*“Pejgamberët tjerë krenohen me mua, kurse unë do të krenohem me Ebû Hanîfen.”<sup>106</sup>*

Disa herë rastisim edhe në hadithe ku, për t’u lavdëruar Ebu Hanifeja, sulmohen imamët e tjerë:

*“Shâfi‘u për këtë ummet është më i dëmshëm se Ib-lîsi, kurse Ebû Hanîfeja është pishtar. Sikur në kuadër të hebraizmit dhe kristianizmit do të ishte dikush si Ebû Hanîfeja, këto fe nuk do të falsifikoheshin”.<sup>107</sup> Ca herë flitet edhe për atë se Ebû Hanîfeja lavdërohet edhe në Tevrât.<sup>108</sup>*

Ata që, për të kuptuar dhe për të sqaruar se sa i madh është Ebû Hanîfeja ndjejnë nevojë për të sajuar hadithe, janë injorantë, të cilët janë të paaftë ta kuptojnë personalitetin e tij. Por, këto hadithe të sajuara kanë gjetur klimë mjaft të përshtatshme në qarqe ku dominon ekstremizmi, imitimi dhe injoranca.

Në fakt, sajimi i haditheve nga ana e anëtarëve të selefizmit, kelamizmit dhe sufizmit pro vetvetes dhe kundër oponentëve të tyre, nuk është një gjë e rrallë.

<sup>106</sup> Axhlûnî, I, f. 33.

<sup>107</sup> *Po aty*, I, f.34.

<sup>108</sup> Ahmed Emîn, *Duha’l-islâm*, II, f. 177.

Parimisht, çdo hadith i thënë, në çështjen e mendjes është apokrif (*mevdû'*). Hadithet janë sajuar edhe me qëllim të nxitjes së jetës asketike dhe të devotshme. Fanatizmi fraksionar, sektarian, është një nga faktorët kryesorë të sajimit dhe mbajtjes gjallë të këtij lloji të haditheve.

Fjalët e thëna nga konkurrentët dhe kundërshtarët e pikëpamjes juridike racionaliste kanë të bëjnë ose jo me emrat e përmendur, pa marrë parasysh nëse ato u janë etiketuar atyre, neve na japin mundësinë dhe shansin për të fiksuar të vërtetën. Zatën, ky është qëllimi ynë. Ithtarët e pikëpamjes fetare tradicionaliste e kanë shikuar me brengë themelimin dhe zhvillimin e sistemit juridik të Ebû Hanîfes, të bazuar në *re'*, *kijâs* dhe *istihsân*, apo thënë shkurt në *ratio* dhe *logjikë*. Kohë pas kohe me fjalë të pamatura kanë pohuar se kjo lëvizje është një ndërmarrje e guximshme pa kriter, që e ndryshon drejtimin dhe thelbin e islamit. Me të vërtetë Imam-i A'dhami iu rrek një pune të madhe dhe në këtë drejtim arriti sukses për çdo lavdatë, respektivisht e meritoi titullin 'juristi më i madh'. Risive që ai i bëri në fushën e shkencës së fikhut u detyruan t'u përshtaten edhe anëtarët e medhhebeve konkurrenente. Ebû Hanîfe drejtpërdrejt ose tërthorazi u ka dhënë sens dhe kahe medhhebeve malikî, shâfi'î dhe atij hanbelî. Në saje të punimeve të tij ka ardhur deri te sistematizimi i jurisprudencës islame, e cila ka përfituar aftësinë e të qenit më e fortë dhe më e dobishme. Zvogëlimi i numrit të armiqve të tij dhe shkatërrimi gradual i tyre, detyrimi i të gjithëve që të flasin me gjuhë respekti për të, tregon se lëvizja, të cilën e filloi

ai, me kalimin e kohës është kuptuar më mirë dhe ka filluar të çmohet.

Imam-i A'dhami dhe lëvizja juridike racionaliste nuk është një pafatësi për mendimin islam. Pafatësi është mosruajtja e fuqisë së saj të atëbotshme deri në ditët tona dhe mosforcimi i saj. Pa fare dyshimi mund të themi se çdo lëvizje serioze, e madhe dhe e dobishme, ballafaqohet me problemet dhe barrierat me të cilat është ballafaquar lëvizja e filluar nga Ebû Hanife.

Ebû Hanife edhe nxënësit e vet i thërriste që ta ndjekin rrugën që e kishte trasuar ai vetë: "E kanë haram që të japin fetva duke u bazuar në fjalën time ata që nuk kanë njohuri për argumentin që kam sjellë."<sup>109</sup>

Habit realiteti se ndjekësit e Imam-i A'dhamit, i cili është një nga juristët më të mëdhenj jo vetëm brendapërbrenda botës islame, por në suaza botërore, menjëherë disa shekuj pas vdekjes së tij u thelluan në dogmatizëm të vrazhdtë dhe, duke e hedhur mënjanë konceptin e ixhtihadit, re'jit, kijâsit dhe istihsânit, kapën imitimimin dhe tradicionalizmin. Ky tradicionalizëm nuk bazohet në përcjelljen e hadithit dhe teksteve të shenjta, por në përcjelljen e pikëpamjeve të njerëzve dhe mendimeve të tyre të shprehura në formë të shkruar. Dera e ixhtihadit veç më u mbyll, e çelësi i saj iu dorëzua imituesve. Për këtë arsye u bë e paimagjinuar që liderët e imitizmit t'i hapnin dyert e ixhtihadit. Kur nuk ekziston ixhtihadi, nuk ekziston as mundësia e përfitimit nga Libri dhe sunneti. Me kohë, nasset filluan të trajtohen vetëm si libër leximi dhe

<sup>109</sup> Sha'rânî, *El-Mizânü'l-kubrâ*, Egjipt, 1306/1888, I, f. 151.



këndimi (*kirâet-tilâvet*), me qëllim të arritjes së mirësi-ve të pëртејbotëshme. Ajetet dhe hadithet veç më nuk luanin rolin e tyre për të gjallët, por për të vdekurit. Në vend që në matjen e saktësisë së mendimeve të muxhtehidëve dhe ulemasë të merreshin për kriter fjalët e Zotit dhe të Dërguarit të Tij, vërtetësia e domethënies së kuptuar nga fjalët e Zotit dhe të Dërguarit të Tij mateshin duke u marrë për kriter fjalët e muxhtehidëve dhe imamëve.

Botëkuptimet e fekihëve të mëvonshëm shumë mirë ilustrohen nga fjalët e Hadimiut, të shprehura në artikullin e ixhtihadit të veprës së tij *Sherhu'l-mexhâmi*: "Të gjitha tekstet e shenjta që kundërshtojnë fjalët e dijetarit tonë të fikhut duhen interpretuar. Fjalët e fekihëve tanë parapëlqehen më shumë sesa tekstet e shenjta (*kaṣlu'l-fukahâ muraxxhehun 'ale'n-nusûs*).

Imituesit që shprehen se "fjalët e fekihëve janë më të larta sesa nasset", nuk do të thonë se ajetet dhe hadithet janë të pavlefshme dhe të parëndësishme. Përkundrazi, ata pretendojnë se nasset i shohin në një pedestal të lartë, ku nuk mund të arrijë askush, pos disa muxhtehidëve, që kanë jetuar në shekujt e parë të historisë islame. Fekihët, *kelamullahin* (Fjalën e Zotit), të cilin i Madhërishmi e zbriti në nivelin e perceptimit të njeriut – e ky është qëllimi i zbritjes (*nuzûl, inzâl*), e shohin shumë më lart fuqisë perceptuese të njerëzve të kohës së sotme dhe për këtë arsye mjaftohen e kënaqen me mendimet e muxhtehidëve. Thënë më qartë, ata që kanë këtë botëkuptim, Kur'ânin e zbritur nga qielli në tokë prapë e kanë ngritur lart (në qiell).



Nxjerrja e teksteve të shenjta nga gjendja e aplikimit në përditshmëri dhe mjaftimi me të çmuarit e tyre vetëm në teori, nuk është një gjë e thjeshtë, të cilën selefijtë do të mund ta përtypin. Për këtë arsye autori i *Fikhu's-sunne-s*, Shah Velijull-llâh, në parafjalën që ia shkroi veprës *Huxh-xhetullâhi'l-bâliga* thotë: “Fekihët e Maverâunnehrit (Transoksanisë) nuk janë marrë me Kur'an dhe hadith, por me legjenda e besëtytëni. Kur kanë gjetur një çikë kohë të lirë, janë marrë me fikhun hanefit sikur ai të kishte zbritur nga qielli.”<sup>110</sup>

Shkaku i divergjencave – që ndonjëherë arrijnë deri në ballafaqime e përplasje - ndërmjet selefizmit dhe autoriteteve të fikhut imitues, qëndron në lënien e tradicionalizmit të bazuar në tekstin e shenjtë dhe dhënien pas tradicionalizmit të bazuar në tekst (*metn*) dhe koment (*sherh*). Shkolla juridike e Irakut, e cila në fillim ishte racionaliste dhe analogjiste, më vonë u bë transmetuese dhe stereotipe, e humbi cilësinë e të qenit produktive dhe e fitoi atë të të qenit transferuese. Sikur te selefizmi, ashtu edhe te autoritetet imituese të fikhut “nuk ka mbetur gjë për t'u thënë, sepse çdo gjë është thënë në trajtën më të bukur dhe më të drejtë”. Ajo që duhet bërë, është përcjellja (*nakl, rivâjet*) e këtyre fjalëve.

<sup>110</sup> Shih Shah Velijull-llâh, *Huxh-xhetull-llâhi'l-bâliga*, Kajro, pa datë, parathënia.

### *Kritika e inspirimit dhe e sufizmit*

Kelamistët, ashtu si selefistët, i kanë kritikuar dhe refuzuar mutasavvifët, të cilët në rend të parë i japin rëndësi inspirimit (*ilhâm*) dhe zbulimit (*keshf*). Këto divergjenca, të cilat kanë lindur në trajtën teqeja-medreseja, dervishi-mulla, batin-dhahir, zemra-koka etj., shekuj me radhë e kanë preokupuar botën e mendimit islam. Nesefiu, i cili ka gëzuar autoritet të madh në mesin e hanefijve, në veprën e tij të titulluar '*Akâidu'n-Nesefijje (Metnu'l-'akâid)* thotë: "Sipas ithtarëve të së vërtetës (*ehl-i hakk*), inspirimi (*ilhâm*) nuk është një mjet i dobishëm për të fiksuar autenticitetin e diçkaje". Teftazani, i cili ndjen nevojën për të komentuar dhe zbutur këto fjalë të Nesefiut, pohon se "inspirimi është argument (*delîl*), por jo për çdo kënd, nuk e ka aspektin e vet me të cilin e obligon individin", por, me sa duket, harron se edhe ixhtihadi, re'ji, kijasi dhe istidlali janë të të njëjtit karakter. Domethënë, as ixhtihadi e as re'ji nuk janë argumente të përgjithshme, madje, nuk kanë karakterin e detyrimit të individit besimtar. Nuk ka dallim ndërmjet parapëlqimit të ixhtihadit të Imam Shâfi'ut ose zbulimit dhe inspirimit të Hz. Mevlanasë; konceptet e të dy dijetarëve janë opcionale (*ihtijârî*).

Kaffali thotë: "Sikur të kishte qenë e mundur shkenca me inspirim (*ilham*), mendja dhe të menduarit nuk do të kishin kurrfarë kuptimi."<sup>111</sup>

<sup>111</sup> Shevkânî, *Irshâdu'l-fuhûl*, f. 248.

Në krye të replikave që kelamistët ua drejtojnë sufijve qëndrojnë këto fjalë: “Kur kemi parasysh se inspirimi përkufizohet si “një emanacion dhe kuptim i hedhur në zemër pa dhënë kurrfarë mudi dhe përpjekje”, atëherë ç’kuptim kanë mudi dhe përpjekja për të fituar dituri?”

Përderisa sufijtë i japin rëndësi të madhe dëgjimit të zërit të ndërgjegjes dhe myftiut të zemrës, kelamistët dhe fekihët inspirimin - të cilin e quajnë “shehâdetu’l-vixhdân” (dëshmia e ndërgjegjes) dhe “shehâdetu’l-kalb” (dëshmia e zemrës) - nuk e marrin për argument. Në librat e kelamit “shkaqet e diturisë” (*es-bâb-i ‘ilm*) janë treguar tre: a) mendja, b) bonsensi (*hiss-i selîm*) dhe c) lajmi i besueshëm (*haber-i sâdik*). Kelamistët, në këtë klasifikim i japin vend mendjes dhe tekstit të shenjtë, kurse zbulimit dhe inspirimit jo.

Në librat e kelamit kur thuhet “hulûl” (metempsi-koza), në përgjithësi nënkuptohet dhe refuzohet tasavvufi i Hal-laxhit, i cili ka thënë “Ene’l-hakk” (unë jam e vërteta), kurse kur thuhet “ittihâdi” (uniteti), nënkuptohet tasavvufi i Ibën ‘Arabiut, i cili mbron teorinë e njëshmërisë së qenies (*vahdet-i vухûd*).

Kelamistët, ashtu sikurse selefijtë, nuk i kanë pranuar tefsiret simbolike të sufijve, të bazuar në zbulim dhe inspirim dhe të njëjtët i kanë quajtur devijim dhe rrëshqitje në batinizëm. Nesefiu në *Metnu’l-‘akâid* thotë: “Naset cilësohen me kuptimet e tyre egzoterike (*dhahir*). Kuptimi i një nassi është ajo që kuptohet prej egzoterikes së tij. Është ateizëm dhe mohim t’i lësh mënjanë kuptimet egzoterike dhe të pranosh disa kuptime, në të cilat insistojnë ithtarët e ezoterikës (*ehl-i bâtin*)”.

Disa dijetarë të fikhut shumicën e ideve të ekspozuara në veprat e Ibën 'Arabîut *Futuhât...* dhe *Fusûs...*, i kanë trajtuar si dalje prej feje, ateizëm dhe e mohojnë edhe autorin e tyre, të cilin e kanë emëruar 'shejhu'l-ekfer' (shejhi mosbesimtar më i madh).<sup>112</sup>

Mustafa Sabriu, i cili veten e prezanton si muxh-tehid dhe dijetar i kelamit, Gazaliut me ide tasavvufiane i vë atributin si "individ që ka bërë gabime të cilat s'mund të nënçmohen, që ka bërë gabime të pafalshme".<sup>113</sup> Shkaku i shprehjes së këtyre fjalëve në adresë të Gazaliut është fakti se ky në fund të jetës së vet e ka zgjedhur rrugën e tasavvufit dhe i ka dhënë rëndësi të madhe zbulimit dhe inspirimit.

Idetë e Gazaliut nga vepra *Mishkâtu'l-envâr* janë refuzuar, duke u konsideruar iluminizëm (*ishrakijje*), kurse dijetarë si Mazeriu dhe Tartashi, kanë dhënë fetvanë që të digjet vepra e tij *Ihjaû 'ulûmi'd-dîn*, burim ky i rëndësishëm i tasavvufit. Hal-laxh-i Mansur, sipas vendimit të marrë nga këshilli i ulemasë, u akuzua për dalje nga feja dhe u ekzekutua në vitin 309/921. Medreseja në mënyrë permanente i ka jetësuar idetë, ndjenjat dhe bindjet e këshillit, që mori këtë vendim. Bajezid Bistami, i quajtur "Sultânu'l-'ârifîn" (mbreti i gnostikëve), me presionin e ulemasë shtatë herë u internua nga atdheu i vet. Dhunnun Misriu u prangos me akuzën për dalje nga feja dhe u dërgua nga Egjipti në Bagdad. Bile, edhe sufiu i moderuar,

<sup>112</sup> Vepra antitasavvufiane e Alûddîn Buhârîut, *Fazîhatu'mulhidîn* dhe traktatet e 'Aliju'-Kârîut kundër Ibën 'Arabîut janë botuar në Stamboll në vitin 1294/1877. İsmail Fennî ka shkruar replikë ndaj këtyre veprave.

<sup>113</sup> Mustafa Sabri, *Mevkifu'l-'akl*, Egjipt, 1950, I, f. 266.

Xhunejdi, nga frika prej presionit të ulemasë, ishte i detyruar që pikëpamjet e veta tasavvufiane t'i shprehë pas perdes së fikhut dhe pas dyerve të mbyllura. Imam Ebu Bekr Nablusi ishte ekzekutuar me rrjepje të lëkurës.<sup>114</sup>

Pamje më të qartë për divergjencat e thella midis kelamistëve dhe mutasavvifëve na jep fakti se nga shekulli IV/X shumë mutasavvifë e kanë dhënë shpirtin në skenën e ekzekutimit.

Te refuzimi i tasavvufit nuk ka dallim të madh midis kelamistëve mu'tezilitë dhe atyre sunnitë. Këtë më së miri e tregon Zemahsheriu, i cili në *Keshshâf*, duke e komentuar ajetin 54 të sures el-Maide dhe 31 të sures Alu 'Imran, për sufijtë përdor një gjuhë tallëse.

Është me rëndësi të cekim se në asnjë kënd të botës racionalistët nuk i simpatizojnë mistikët. Këtu duhet kërkuar shkakun pse, derisa kelamistët i janë afruar filozofisë racionaliste të peripatetizmit grek, mutasavvifët kanë patur tendenca të iluminizmit grek, i cili paraqet një filozofi intuicioniste. Kontradikta mes Fahrudhin Raziut dhe Ibën 'Arabiut i përngjan kontradiktës mes Aristotelit dhe Platonit.

Ballafaqimet midis dijetarëve të selefite, kelamit dhe tasavvufit janë reflektuar edhe në veprat biografike (*tabakât*), si dhe ato ku trajtohet çështja e sigurisë dhe "shëndetit" (lexo: besueshmërisë-përkthyesi) të personaliteteve që transmetojnë tekste të shenjta (*xherh ve ta'dîl*). Nëse autori i biografisë së shkruar është selefite, nuk ngurron të fyejë dhe të akuzojë kela-

<sup>114</sup>Shih Sha'rânî, *Tabakâtu'l-kubrâ*, Egjipt, 1954, I, f. 14-17.



mistët dhe sufijtë; nëse është kelamist, i përbuz selefijtë dhe sufijtë, e nëse është sufi, i sulmon selefijtë dhe kelamistët. Kelamisti Ibën Dakiku'l-'îd në adresë të Dhehebiut, i cili ka bindje selefite, thotë: "Dhehebiu ka qenë një hulumtues fetar dhe i devotshëm. Por, ka qenë nën influencën e drejtimit selefite, e urrente te'vilin (interpretimin). Kjo specifikë kishte zënë aq vend në shpirtin e tij, sa që ishte larguar nga kelamistët që tregonin simpati për te'vilin dhe ishte homogjenizuar me drejtimin e vërtetimit, respektivisht me selefin. Kur e përshkruante jetën e dikujt që ishte pjesëtar i selefite, përcillte çdo fjalë të mirë të thënë lidhur me të, kurse fjalët e shëmtuara ose i neglizhonte ose i interpretonte. Kur rrëfente për dikë nga pala kundërshtare, aspektet e mira nuk i përshkruante sa duhet, kurse ato të thëna kundër atij personi, i përshkruante deri në hollësi, madje i përsëriste. Shkaku i sjelljes në këtë mënyrë qëndron në divergjencën në besim". Subkiu kësaj ia shton edhe këtë: "Këto fjalë të thëna në adresë të Dhehebiut janë të vërteta, madje janë pak. Dhehebiu është mësuesi dhe mjeshtri im, por nënshtrimi të Vërtetës është e drejta më e madhe e imja. Dhehebiu sillet me fanatizëm të tepërt kundër kelamistëve. Ai kelamistët si Fahrudin Raziu dhe Sejfuddin Amidiu, i konsideronte të dobët. Nëse dikush nga ata që bartnin emrin Muhammed nuk ishte nga medhhebi i tij, jetën e tij e shpjegonte në pjesën e llagapeve dhe pseudonimeve. Për shembull, edhe pse emri i Fahrudin Raziut është Muhammed, për atë flet në artikullin Fahr dhe më pastaj thotë se 'nuk jam udhëhequr nga armiqësia dhe urrejtja duke iu nën-



shtruar epsheve dhe pasioneve? Vallë, a ka armiçësi dhe urrejtje më të madhe se kjo?”

“Njëri nga pjesëtarët e muxhessimëve (antropomorfistët, ka për qëllim selefizmin), Neveviu, aq kish shkuar larg, sa që duke e përshkruar *Sherh-i Muslimi*, pjesën ku flitet për atributet e Zotit (*sifâtull-llâh*) e kishte eliminuar nga përmbajtja e kësaj vepre. Kjo për arsye se Neveviu ishte esh’ari dhe fanatizmi i tij nuk e lejoi që librin ta kopjonte ashtu siç ishte. Sipas Neveviut, ky ishte mëkati më i madh, sepse një veprim i tillë ka kuptimin e falsifikimit të sheriatit dhe lëkundjes së bindjes ndaj librave. Zoti i shkatërroftë këta, a ka pasur nevojë që këta njerëz ta shumëzojnë këtë sherh, a ka pasur nevojë ky sherh të shumëzohet nga këta njerëz”? *Târih-i* i hoxhës sonë, Dhehebiut, vlon nga fanatizmi. I fyer sufijtë, akuzon shumë dijetarë shafiitë dhe hanefitë. Në fajësimin e esh’arinjve e kalon kufirin, Muxhessimin (selefijjen) e lavdëron deri në qiell. “Hoxha ynë Dhehebiu nuk dinte se ç’janë shkencat racionale. Njerëzit nuk mbështeteshin në fjalët e Dhehebiut të thëna kundër esh’arëve.”

Është gabim që të pranohen pa hulumtuar mirë fjalët me kundërti reciproke të pjesëtarëve të medhhebeve me bindje të ndryshme besimore (*‘akâde*). Bile, edhe një person si Buhariu, për shkak të thënies së tij “Fjala (*lafdh*) e Kur’anit është e krijuar (*mahlûk*)”, nga muhaddithë si Ebû Zur’a dhe Ebû Hâtim është konsideruar si *metrûk* (njeri nga i cili nuk mund të transmetohet hadith).<sup>115</sup> Duhet pasur parasysh se sa është

<sup>115</sup> Shih *Tabakâtu’sh-Shâfi’ijje*, Bejrut, pa datë, I, f. 190-199.

Dhehebiu simpatizues i selefite, aq Subkiu është kundërshtar i kësaj rryme. Fjalët e Dhehebiut lidhur me kelamin dhe tasavvufin, dhe ato të Subkiut në adresë të selefite, gjithmonë duhet pranuar me rezervë.

### *Përfundim*

Mendimi kelamist shekuj me radhë ka vazhduar të dominojë si stil zyrtar i mendimit dhe ka dhënë kontributin e vet të çmuar. Historia ka shënuar se racionalizmi kelamist ka dhënë rezultatet e veta pozitive. Racionalizmi kelamist ka dhënë kontributin e vet në pengimin e përhapjes së epidemisë të quajtur besëtytni, mite dhe legjendarizma. Në vend të ideve dhe pikëpamjeve selefiste statike, të pandryshueshme dhe "të ngrira", në kelam janë shënuar mendime dhe botëkuptime të reja, tjetërfare, me prirje të zhvillimit dhe të përparimit. Bota e mbyllur e mendimit e selefizmit në kelam ka marrë trajtën e të qenit i hapur për botën e jashtme. Ndërrimi i botëkuptimit fetar të selefizmit, të bazuar në memorim me atë të kelamizmit, të bazuar në kuptim dhe rezonim, paraqet ngjitje të mendimit islam një shkallë përpjetë. Mendimi islam, në saje të kelamit ka shpëtuar nga gjendja e të qenit pjesë të ndara të *naki*-it dhe *riwâjet*-it dhe ka marrë trajtën e një sistemi homogjen të mendimit, ku pjesët janë ngushtë të lidhura ndërmjet vete. Ulja e kelamit të mendimit islam në baza racionale dhe ideore ka qenë e dobishme nga prizmi i ruajtjes dhe vazhdimimit

të ekzistencës së jetës fetare. Por, nuk duhet harruar se fjalët e thëna vlejné vetëm për lëvizjet kelamiste të pesë-gjashtë shekujve të parë. E njëjta gjë nuk mund të thuhet edhe për formën që kelami ka marrë në shtatë-tetë shekujt e fundit, kur ai ka humbur fuqinë e lëvizjes dhe të zhvillimit.

Kelami ka lindur nga domosdoshmëria për të mbrojtur mendimin fetar, nga nevoja për t'u dhënë përgjigje racionale dhe logjike replikave dhe kritikave të drejtuara kundër islamit nga jashtë dhe nga brenda. Por, kelami, i cili në fillim është përdorur si armë mbrojtëse e besimit islam, më vonë edhe vetë është shndërruar në sistem besimor. Shndërrimi i kelamit, në shekujt e fundit, në sistem statik dhe të ngurtë, në një sistem teorik dhe spekulativ, ka penguar zhvillimin dhe gjenerimin e qëndrimeve të reja karshi kritikave të ndryshme në adresë të fesë së Allahut (xh.sh.). Në shekullin XIX, periudhë kjo kur mendimet pozitiviste dhe materialiste e kishin kapluar botën islame, autoritetet e kelamit dhe 'akaidit ende merreshin me kritikën dhe refuzimin e Aristotelit dhe mu'teziles. Ata kishin mbetur krejtësisht të painformuar për lëvizjet ideore dominante në botë.

Të qenit bashkëkohor është e drejtë që më së tepërmi i takon kelamit. İzmirli İsmail Hakkı, në veprën e tij të titulluar *Yeni İlm-i Kelâm*, thotë: "Në shekujt e fundit me depërtimin e filozofisë perëndimore në vendin tonë, natyrisht, shkenca e kelamit mbeti e pamjaftueshme, u bë e domosdoshme që kësaj shkence t'i jepet një trajtë e re konform mendësisë aktuale."<sup>116</sup>

<sup>116</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Stamboll, 1341/1922, I, f. 90.

Ilm-i kelami në përputhshmëri me funksionin e vet ndryshon paralelisht me ndryshimin e armiqve, inatçinjve, me ndryshimin e atyre që duan të udhëzohen. Ripërtëritet sipas nevojave të kohës. Parimet që një kohë konsideroheshin si antilogjike nga kelamistët e vjetër ose klasikë, të quajtur *kudemâ'*, nga kelamistët e mëvonshëm, të quajtur *muteahhirîn*, janë revokuar dhe në vend të tyre janë vënë disa parime që nuk bien ndesh me rregullat e logjikës.

Kelamistët në çështjen e apologjisë (mbrojtjes) gjithmonë kanë përdorur principe shkencore dhe filozofike. Shkencat e kohës i ndryshojnë situatat përkatëse vetëm në saje të argumenteve, duke mos ndikuar në qëllimin themelor.

Besimet fetare janë të mbrojtura nga shkatërrimi. Nuk pranojnë ndryshim (*tebeddul*) dhe ripërtëritje (*texheddud*). Islami nuk mund të zhbëhet nga ndonjë ligj shkencor, që është produkt i mendjes së njeriut.

Parimet dhe bazat e shkencës së kelamit mund të ndryshojnë sipas nevojave të kohës. Një kohë kelamistët ngjarësinë e gjithësisë (*hudûthu'l-'âlem*) e kishin marrë për provë kryesore në drejtim të argumentimit të ekzistencës së të Madhërishmit. Ky dhe parime të ngjashme me këtë mund të ndryshojnë. Mund të zëvendësohen me parime të reja. Sot, lidhur me mundësinë e mrekullive sentimentale dhe kozmike, si parim mund të pranohet teza e ca filozofëve, sipas së cilës: "Ligjet natyrore janë të mundshme, sepse janë të fiksuara apo të konstatuara me anë të eksperiencës (*texhrube*), nuk janë të domosdoshme (*darûrî*)." Parimet e dijetarëve klasikë të kelamit dallojnë në shumë pika

nga ato të dijetarëve më të vonshëm të kësaj shkence. Po ashtu, dallojnë edhe ata të shkencës së re të kelamit.

Por, ç'e do kur hapin që bëri İzmirliu nuk e ndoqi askush. Sot nuk mund të bëjmë fjalë për një kelam të ri sistematik. Kelami i vjetër është rrënuar, ka dhënë shpirt dhe në vend të tij nuk është ngritur një tjetër. Kjo është njëra nga arsyet e krizës dhe shqetësimeve të shumta. Përpyekjet e bëra për ruajtjen e qenies së kelamit të vjetër, edhe nga aspekti parimor edhe nga ai qëllimor, në kuptimin e plotë të fjalës, nuk kanë kurrfarë vlere, ato paraqesin vetëm një regres ideor.

Sot kelami klasik është edhe i dobët, edhe primitiv. Kelami klasik mbetet në një gjendje të mjerueshme karshi lëvizjes së selefizmit. Domethënë, përderisa selefizmi bën hapa gjigantë, kelami është duke numëruar në vend.

Mbrojtësit e kelamit klasik nuk kanë aftësi të bëjnë tjetër gjë pos të fyejnë dhe të akuzojnë selefistët. Nuk mund të shpëtojnë veten e tyre nga gjendja kontradiktore, që është rezultat i hapjes karshi lëvizjeve të reja ideore nga njëra anë dhe mbrojtja e kelamit klasik, nga ana tjetër. Subjekti kryesor i shkencës së re të kelamit është mbrojtja e islamit karshi rrymave dhe teorive filozofike antiislame. Por, për t'u arritur një gjë e tillë duhet punë serioze, permanente dhe sistematike, e në veçanti duhet njohur shumë mirë lëvizjet ideore dhe filozofike oksidentale.

S'do mend se përgjigjet e dhëna nga individë karshi kritikave antiislame janë të dobishme. Ato përmajnë material të çmuar, i cili në të ardhmen mund të shërbejë për themelimin e një shkence sistematike të

kelamit. Por, po ashtu është e qartë se kjo apologji dhe kundërkritikë nuk e plotëson boshllëkun në shkencën e kelamit.

Hulumtimet që bëhen në fushën e kelamit dhe në historinë e fraksioneve po ashtu janë të cilësisë së dokumenteve të vlefshme për kelamin e ri.





*Kreu III*  
*Sûfizmi*



## *Sûfizmi*

*“Velijtë diturinë e tyre e marrin nga burimi prej nga e merr engjëlli revelacionin, të cilin ua sjell të dërguarve të Zotit.”*

### *Ibën ‘Arabîu*

Tasavvufi është emër që simbolizon jetën shpirtërore dhe vlerat morale në islam. Në kohën e sahabëve dhe tabi’unëve, shkencat islame nuk ishin kodifikuar e as ishin pavarësuar. Si hadithi, tefsiri, fikhu dhe kلامي, ashtu edhe rryma e sufizmit një trajtë të sistematizuar kanë marrë në periudhat e mëvonshme.

Bërthamat e para të lëvizjes mistike në islam edhe pse i hasim derisa ishte gjallë Pejgamberi (a.s.), pastaj në kohën e sahabëve dhe tabi’unëve, në formën *sui generis* dhe të veçantë nga shkencat tjera islame atë e hasim në shekullin II/VIII, ndërkaq lindja e saj është plotësuar në shekullin III/IX. Sipas sufijve autoritativë si Sulemiu dhe Kushejriu, përgëzuesit e parë të lëvizjes së sufizmit, si Ibrahim b. Ed’hem (v. 161/777), Shakik Belhi (v. 164/780), Davud Tai (v. 165/781), Fudajl b. ‘Ijâd (v. 187/802), Ma’rûf Kerhî (v. 200/815), kanë ndërruar jetë në gjysmën e dytë të shekullit II/VIII dhe në vitet e para të shekullit IX. Nga ky aspekt, historia e

tasavvufit është më e vjetër edhe se ajo e kelamit sunnit, i cili është themeluar në shekullin IV/X dhe është më e afërt me kohën e shokëve të Pejgamberit (a.s.). Shumë çështje të shkencës së fikhut, hadithit, tefsirit dhe kelamit – po ashtu edhe të tasavvufit - nuk kanë ekzistuar në kohën e sahabëve dhe tabi'unëve. Për këtë arsye, është gabim t'i cilësosh bid'at dhe devijim disa ide dhe veprime që kanë lindur në kohën e sahabëve dhe tabi'unëve. Kjo për arsye se e njëjta gjë mund të pretendohet edhe për shkencat tjera islame.

Stili i jetës fetare, shpirtërore dhe morale, i aplikuar në shekullin I, II/VII dhe VIII quhet *zuhd*, kurse reprezentet e këtij *modus vivendi* quhen *zâhidë*. Lindja e tasavvufit, hyrja e tij në një trajtë të re brenda procesit të zhvillimit dhe përparimit të lëvizjes së *zuhdit*, e ka kuptimin e ndryshimit të strukturës së vet pas kalimit të një pjese të rrugës. Në esencë, nuk e kemi mundësinë që me vija të prera ta ndajmë lëvizjen e *zuhdit* nga ajo e tasavvufit. Bërthama i tasavvufit gjendet brendapërbrenda lëvizjes së *zuhdit*. Edhe lëvizja e *zuhdit* e ka vazhduar ekzistencën e vet në suaza të rrymës së tasavvufit.

### *Fazat kryesore të zhvillimit të rrymës së tasavvufit*

Mendimi tasavvufian, gjatë kohës ka përjetuar metamorfoza të ndryshme dhe ka kaluar nëpër këto faza kryesore:

**1. Faza e zuhdit:** Formës, që ka marrë jeta shpirtërore islam në intervalin kohor të dy shekujve të parë pas hixhretit përgjithësisht i themi *zuhd*, kurse përfaqësuesve të saj *zâhidë*, *âbidë*, *nâsikë* dhe *kurra*. Në këtë periudhë kohore janë edukuar zahidët si Hasan Basriu, Veysel Karani, Rabi'atu'l-'Adevijje dhe Malik b. Dinar. Karakteristika më të dalluara të kësaj periudhe janë më tepër rëndësi për veprën (*'amel*) sesa për njohjen (*ma'rifet*), për adhurimin (*'ibadet*) sesa për inspirimin (*ilham*), për moralin (*ahlak*) sesa për zbulimin (*keshf*), për istikametin<sup>117</sup> sesa për kerametin,<sup>118</sup> apo, thënë shkurt, më tepër i është vënë theksi praktikës sesa teorisë.

**2. Faza e tasavvufit:** Lëvizja e pjekur e zuhdit, në vitin 200/815 e lindi rrymën e tasavvufit. Kjo rrymë nxori në plan të parë diturinë (*'ilm*), njohjen (*ma'rifet*) dhe ekstazën (*vexhd*) dhe në plan të dytë hodhi veprën (*'amel*), respektin (*tâ'ah*) dhe asketizmin (*zuhd*). Ma'ruf Kerhi (v. 200/815), Bishr Hafijj (v. 227/841), Ebu Sulejman Darani (v. 215/830), Dhunnun Misri (v. 245/859), Bajezid Bistami (v. 234/848 ose 261/874), Xhunejd (v. 297/909), Ebu Said Harraz (v. 272/885), Seri Sakati (v. 257/870), Hamdun Kassar (v. 271/884), Hakim Tirmidhi (v. 285/898), Sehl Tusteri (v. 273/886), Ebu Husejn Nuri (v. 295/907) dhe Ebu Hafs (v. 260/873) janë sufijtë që kanë jetuar në shekullin III dhe që e kanë themeluar tasavvufin. Në këtë periudhë tasavvufi zhvillohej në dy forma:

<sup>117</sup> Adhurimi, ibâdeti, vazhdimësia e ibadetit. (përkthyesi)

<sup>118</sup> Vepër jo e natyrshme e Veliut që ai e kryen në momentin e duhur.

<sup>118</sup> Kthimi nga dehja, kthimi në botën reale pas eksperiencës mistike, vetëdija. (përkthyesi).



a) Tarikati i dehjes kuptimore (*sekr*), i përfaqësuar nga Bajezid Bistami, i cili rëndësi më të madhe i kush-tonte gjendjes së dehjes (*sekr*) dhe ekstazës (*xhezbe, vexhd*). Në këtë rrugë teprimet, skajshmëritë, rrëfimet e pamatura dhe specifikat që bien ndesh me vendimet egzoterne janë të shumta.

b) Tarikati i *sahv*-it, i përfaqësuar nga Xhunejd Bagdadi, i jepte rëndësi vetëdijes (*sahv*), vetëkontrollit (*temkin*) dhe gnosës (*ma'rifet*). Në këtë tarikat më tepër peshë ka respekti ndaj maturisë, ndaj mesit dhe dispozitave ezoterike.

Nga ana tjetër ekzistojnë edhe dy botëkuptime mistike, që tregojnë afërsi me kelamin dhe mendimin racionalist:

a) Botëkuptimi mistik, i përfaqësuar nga Haris Muhasibi, Serraxh, Ebu Talib Mekki, Kushejri, Kela-bazi, Huxhviri dhe Gazaliu. Ky lloj i tasavvufit mendjes i jep rëndësi, aq sa është e mundur. Emrat e cituar të mutasavvifëve në të njëjtën kohë janë edhe dijetarë kelami. Përveç se i japin rëndësi të madhe mendjes, edhe te këta zbulimi (*keshf*) dhe inspirimi (*ilham*) janë më të rëndësishëm sesa vëzhgimi (*nadhar*) dhe argumentimi (*istidlal*).

b) Ata që quajnë një zero ose hiç vëzhgimin (*nadhar*) dhe argumentimin (*istidlal*), respektivisht ata që në çështjet fetare mendjes nuk i japin rëndësi. Një pikë-pamje e tillë qartë vërehet te mutasavvifët si Bistami, Hal-laxhi, Suhreverdi nga Halebi, Ebu Said Ebu'l-Hajr, Hakim Tirmidhi, Nifferi, 'Attari dhe Mevlana.

**3. Faza e vahdet-i vuxhudit:** Me përpjekjet e Ibën 'Arabiut dhe disa mutasavvifëve të tjerë në tasavvuf

hapet një faqe e re: Kjo pikëpamje quhet "Heme O'st" dhe niset nga ideja se "Në gjithësi ekziston vetëm një qenie. Ajo është qenieja absolute (*vuxhud-i mutllak*) e Zotit. Qeniet tjera janë pasqyrime dhe manifestime të ndryshme të kësaj qenieje. Gjërat për të cilat mendohet se ekzistojnë, janë vetëm iluzion", ndërsa është përhapur një kohë të shkurtër në çdo anë të botës islame. Ka ndikuar mbi numrin më të madh të tarikateve. Kështu, tasavvufi, ashtu sikurse edhe kelami, ka marrë një ngjyrë filozofike dhe gjysmëfilozofike. Ndër qëllimet kryesore të shumicës së mutasavvifëve të kësaj kohe ka qenë "dobësimi i cilësive trupore përmes përpjekjeve dhe stërvitjeve, arritja deri te bota e sekreteve (*gajb*), veprimi në gjithësi me anë të fuqive misterioze". Moto e mutasavvifëve të kësaj faze ka qenë kjo: "Lartësimi i gnosës, inspirimit dhe zbulimit, duke e nënçmuar mendjen, vëzhgimin dhe argumentimin".

Një eveniment me rëndësi në historinë e tasavvufit është edhe lindja e tarikateve të themeluara nga Abdulkadir Gejlani (v. 561/1156), Ahmed Rifai (v. 578/1182), Nexhmuddin Kubra (v. 618/1221), Suhreverdi (v. 632/1235), Shadheli (v. 645/1256), Mevlana (v. 672/1273), Bahauddin Nakshibend (v. 791/1388), Haxhi Bajram Veli (v. 833/1429). Tasavvufi, i organizuar përmes tarikateve dhe teqeve, ka ndikuar shumë mbi shoqërinë islame.

Në vitin 1925 qeveria turke me një akt ligjor e ndaloi veprimtarinë e teqeve dhe e llogariti atë kundravajtje. Mirëpo, jeta e tarikateve vazhdoi në formën jozyrtare. Sot as në Turqi e as në vendet tjera islame nuk rastisim në gjallërim tasavvufian të rëndësishëm.

Tarikatet ekzistuese dhe anëtarët e tyre nuk shkojnë përtej përsëritjes të së kaluarës. Nëse Muhammed Ikbalin e pranojmë si një përjashtim, sot nuk hasim në mutasavvif të kalibrit të Mevlanasë e as vepër të re të rangut të *Mesnevî-së* dhe *Divân-i kebîr-it*. Anëtarët e sotëm të tarikateve nuk zotërojnë aftësinë e të kuptuarit dhe vlerësimit të mutasavvifëve të vjetër si Gazaliu, Ibën 'Arabiu, Suhreverdi-i Halebi dhe Mevlana. Kështu, mund të rezymohet realiteti se si tasavvufi, në periudhën e lindjes, zhvillimit dhe përsosjes e ka përcaktuar vendin e vet në çështjen e burimit dhe të vlerës së diturisë, se çfarë qëndrimi dhe pozicioni ka marrë karshi selefizmit dhe kelamizmit.

### 1. Shenjtërimi i inspirimit dhe zbulimit

Në sytë e sufijve, edhe pse mendja dhe përcjellja brenda kufijve të caktuar janë burime të njohurive fetare, njohuritë fetare më sublime (*'ulvî*) dhe më të shenjta (*kudsî*) arrihen me anë të zbulimit dhe inspirimit, përkatësisht intuitës. Përderisa zbulimi dhe inspirimi i japin njeriut njohuri të drejtpërdrejtë rreth Zotit dhe attributeve të Tij – njohuri të cilat sufijtë nuk i quajnë 'ilm (dituri ose shkencë), por ma'rifet dhe 'irfan (gnosë) - mendja dhe teksti i shenjtë ofrojnë njohuri të tërthortë. S'ka dyshim se njohuritë e drejtpërdrejta, të bazuara në përvojë të brendshme dhe në vrojtim shpirtëror, janë më të vlefshme dhe më të rëndësishme nga njohuritë dhe dituritë e tërthorta, që

mbështeten në nasset ose analogjitë dhe deduksionet që i bën racioja njerëzore. Kjo është arsyeja pse tasavvufi është emëruar si *'ilm-i ledûn* (shekncë e së vërtetës së gjërave dhe sekreteve). Njëra nga karakteristikat kryesore të dijes së tasavvufit është të qenët i ri dhe i freskët. Rëndësia dhe vlera që në tasavvuf i jepet inspirimit (*ilham*) dhe njohurisë (*ma'rifet*) - të cilat fitohen drejtpërsëdrejti, domethënë pa ndërmjetësues - qëndron në faktin se ato bartin cilësitë e të qenit i ri dhe i freskët. Sufijtë duke menduar me ditë dhe me muaj, mundohen që të derivojnë njohuri të ndryshme dhe më të reja nga ato të njohurat nga gjithkush. Ata e përjetojnë emocionin e derivimit të diturive të reja dhe të freskëta nga Kur'ani Famëlartë, të cilin ata ia përngjasojnë një oqeani të pafund. Ata përpiqen që Fjalën e Zotit (*kelamull-llah*) ta dëgjojnë drejtpërsëdrejti nga autori i Saj. Ata fjalën hyjnore e perceptojnë në një gjendje shpirtërore sikur të ishte një shpallje që atyre u është dërguar menjëherë tash. Ata nuk duan që ta lodhin kokën për të kaluarën.

Shumë janë të vërteta fjalët vijuese të Sha'ranit: "Asnjë velij nuk bie shariat të ri, por bie një botëkuptim të ri rreth Kur'anit dhe hadithit. Pasi ky botëkuptim nuk është parë nga askush, ata që nuk kanë besim në rrugën e tasavvufit, të njëjtën e trajtojnë si diç të çuditshme dhe me qëllim të përçmimit thonë: 'Në rregull, por ama askush më parë nuk ka thënë një gjë të tillë'.<sup>119</sup>

Risitë dhe ndryshimet kanë qenë me rëndësi të dorës së parë në periudhat e lindjes dhe zhvillimit të

<sup>119</sup> Sha'rânî, *Tabakâtu'l-kubrâ*, Egjipt, 1954, I, f. 6.

tasavvufit. Asnjë degë shkencore nuk i ka sjellë risi dhe ndryshime shoqërisë islame sa i ka sjellë tasavvufi. Rryma tasavvufiane, e cila deri në këtë shkallë mbështetet në parimet e risisë dhe ndryshimit, nga selefizmi dhe kelamizmi është akuzuar për “nxjerrje të fesë nga binarët e vet dhe ndryshim të saj”. Sufijtë e kanë jetuar islamin me risi dhe freski të tillë, sikur që kanë jetuar sahabët e Muhammedit (a.s.). Një shprehje lakonike për këtë të vërtetë janë fjalët: “Ç’pozitë ka Pejgamberi për ummetin e tij, atë pozitë ka shejhu për ithtarët (muridët) e vet.” Nga ky aspekt, tasavvufi paraqet një jetë fetare të gjallë, dinamike dhe kohë pas kohe entuziaste, që i përngjan një lumi mjaft të rrjedhshëm. Edhe shprehjet *fejz* dhe *fejzezan* e kanë kuptimin e derdhjes, vërshimit.

Derisa selefizmi mbron një pikëpamje islame konstante, të pandryshueshme dhe statike, kelami një pikëpamje islame të pandryshueshme, standarde dhe statike, që bazohet në parime dhe rregulla racionale dhe logjike, tasavvufi diametralisht me këto dy të parat, mbron një pikëpamje dinamike dhe aktive. Me këtë, tasavvufi, kohë pas kohe e ka kapërcyer pikëpamjen e selefinit rreth islamit, e cila bazohet në transmetim (*nakl, rivajet*) dhe identitetin e vet qenësor dhe të vërtetë e ka shfaqur për aq sa këtë veprim të kapërcimit e ka realizuar pa iu larguar synimit dhe gjithmonë duke pasur kontroll mbi gjërat. Lëvizjet tasavvufiane, të cilat nuk e kanë këtë cilësi, nuk dallojnë fare nga dogmatizmi.

Njohuritë tasavvufiane nuk bazohen, sikur te selefizmi, në lexim të librit dhe memorizim të tekstit, e



as sikurse te kelamizmi, në analogjizëm racional e as në normativizëm logjik. Njohuritë tasavvufiane bazohen në vepër (*'amel*) dhe adhurim (*'ibâdet*), janë njohuri të eksperiencës që lindin si rezultat i aplikimit të asaj që është e urdhëruar fetarisht. Nuk kanë karakter teorik, por veprues dhe aplikativ. Ato përfitohen me jetësimin e islamit. Tasavvufi nuk bazohet në *kâl* (fjalë), por në *hâl* (jetë). Kjo është domethënia e thënies "kush nuk e shijon, s'e di". Këto njohuri nuk janë të tipit "al-lemenî ebî" (më ka mësuar babai ose mësuesi im), por të llojit "eddebenî rabbî" (më ka edukuar Zoti im). Kjo në tasavvuf quhet *rrugë e pastrimit të zemrës* dhe kjo shprehje përdoret si oponencë ndaj termave vështrim (*nadhhar*) dhe argumentim (*istidlâl*). Zemra e sufiut, i cili i është rrekur punës dhe ibadetit me një sinqeritet të plotë, si rrjedhojë e stërvitjeve merr një pamje të kthjellët, të kristalltë dhe brilante dhe në këtë mënyrë dalëngadalë i ngritë perdet epshore dhe zullumqareske, të cilat e pengojnë zemrën, e sheh botën hyjnore dhe specifikat e botës transcendentale. Manifestimet hyjnore mund të vërehen në korelacion me ngritjen e pengesës dhe gjërat transcendentale vijnë në gjendjen e njohur. Thënë shkurt, vepëra dhe adhurimi janë nga robi, kurse mësimi dhe memorizimi njerëzve të vërtetat fetare është nga Zoti. Në mes këtyre nuk ka ndërmjetësues.

Një specifike tjetër e njohurive tasavvufiane është edhe ajo se ato janë njohuri egzoterike (*bâtinî*) dhe sekrete (*sirrî*). Kjo është njëra nga arsyet pse tasavvufi emërtohet *sirrijje* (misticizëm), kurse sufijtë *sirrî* (mistik). Tasavvufi islam, i cili në krahasim me rrymat mis-



tike joislame është shumë më pak sekret, sipas selefizmit dhe kelamizmit është mjaft sekret. Edhe pse shumë çështje dhe subjekte të tasavvufit mbeten shumë larg të qenit sekrete, nuk është i vogël as numri i elementeve sekrete. Sepse tasavvufi, në esencë, është sekret. Tiparet e veta që e dallojnë nga selefizmi dhe kelamizmi i ruan në proporcion me ruajtjen e sekreteve të veta. Në këtë kontekst, tasavvufi është një sekret ndërmjet Zotit dhe robit, rreth tij nuk kanë njohuri as engjëjt. Sipas, kësaj mund të thuhet se tasavvufi është një çështje e zemrës.

Sufijët pikëpamjet e veta në sferën e subjektit të dijes, diturisë dhe njohurisë, vazhdimisht i kanë mbështetur në ajete dhe hadithe. Disa nga ajetet dhe hadithet që tregojnë se ky botëkuptim parimisht është i drejtë janë këto:

#### *Ajetet:*

1. *"...dhe i mësuam atë që e dimë vetëm Ne..."*<sup>120</sup> Njohuritë fetare, të cilat i janë dërguar Musait (a.s.) me qëllim që ato t'ua komunikojë njerëzve, janë njohuri dhe ligj egzoterik. Njohuritë që i janë dhënë drejtpërdrejt dhe me një formë të veçantë, janë njohuri ezoterike (*'ilm-i bâtin*) dhe njohuri me karakter hyjnor (*'ilm-i ledun*).

2. *"O besimtarë! Nëse i frikësoheni Allahut, do t'ju bëjë të aftë të dalloni të pavërtetën nga e vërteta..."*<sup>121</sup> *Furkan-i*, për të cilin flitet në këtë ajet, është një nur që e

<sup>120</sup> Kur'ani, Kehf: 65.

<sup>121</sup> Kur'ani, Enfâl: 29.

ndriçon zemrën, që e siguron dallimin e të vërtetave fetare nga devijimet, të vërtetën (*hakk*) nga e pavërteta (*bâtil*). Ky nur, i cili i jep shkëlqim zemrës së njeriut, quhet inspirim (*ilhâm*) dhe njohje (*ma'rifet*). Domethënë, veprimi është prej njeriut, kurse dhurimi i njohjes është prej të Madhit Zot.

3. "*Frikësohuni Allahut, Allahu ju mëson.*"<sup>122</sup> Sufiu është individ, i cili mësues e ka Allahun e Madhërueshëm.

4. "*Ata që bëjnë luftë për ne, ne do t'i drejtojmë me siguri rrugëve tona.*"<sup>123</sup> Robi, si rezultat i stërvitjes dhe luftës kundër egos, arrin në një njohuri, e cila është dhunti vetëm e Zotit. Me këtë njohuri ai e gjen rrugën e drejtë. Vepra, adhurimi, respekti dhe përpjekja janë nga robi, kurse orientimi në rrugë të drejtë është nga Zoti. Sufiu është individ, i cili udhërrëfyes e ka të Gjithëmëshirshmin.

5. "*Atë që do Allahu ta udhëzojë, ia hap zemrën për islam.*"<sup>124</sup> "*Pra, atij që ia ka hapur Allahu kraharorin për islam, ai është në dritën e Zotit të vet.*"<sup>125</sup> Nuri i lëshuar nga lart dhe dhuntia e falur nga bota transcendentale sufiut ia siguron perceptimin më të drejtë të të vërtetave fetare dhe hyjnore dhe e mbron nga rënia në gabim. Kjo quhet *sherh-i sadr* (hapje e zemrës dhe syrit të saj). Për këtë arsye sufiu konsidero-

<sup>122</sup> Kur'âni, Bakara: 282.

<sup>123</sup> Kur'âni, Ankebût: 69.

<sup>124</sup> Kur'âni, En'âm: 125.

<sup>125</sup> Kur'âni, Zumer: 22.

het për njeri, të cilit i ka rënë nga lart *nur*-i dhe *furkan*-i dhe zemra e të cilit i është hapur të Vërtetës.

Nga këto ajete nënkuptojmë se: Robi do të përpiqet, do të japë mundin, do të veprojë dhe adhurojë në trajtën më të përsosur, do t'i respektojë deri në përpikëri normat morale, do të largohet nga pasionet epshore dhe për përfitim, dhe si rezultat i gjithë këtyre, Zoti - vetëm si shenjë e favorit të Tij - do t'i dhurojë dituri, që emërtohen inspirim (*ilhâm*) dhe njohje (*ma'rifet*), si dhe një *nûr* dhe *furkân*.

Robi, të vërtetat fetare dhe sekretet hyjnore do t'i kuptojë më së miri në saje të kësaj diturie. Këto dituri, në përfitimin e të cilave robi (njeriu) nuk luan as rolin më të vogël, quhen *mevhibe-i ilâhijje* (dhunti hyjnore), *eltâf-i rabbâniyje* (favore të Zotit) dhe *'ilm-i vehbî* (dituri e dhuruar ose e falur). Fakti që e njëjta nuk fitohet, por falet, është një karakteristikë tjetër e njohurive tasavvufiane. Sipas kësaj, themeli i tasavvufit është zuhdi. Për të qenë 'arif, kusht është që të jesh zahid.

#### *Hadithet:*

Ekzistojnë shumë hadithe autentike, të cilat i përsërisin domethëniet e ajeteve të përmendura ose të cilat njëjtat i komentojnë dhe i sqarojnë:

1. Nuri, që përmendet në ajetet e cituara, është i njëjtë me nurin që përmendet në lutjen e Pejgamberit (a.s.), që vijon: "*Zoti im, vendos në zemrën time një*

*nur, syrit tim fali një nur, veshit tim dhuroji një nur, anën time të majtë gostite me një nur, në anën time të poshtme më vendos një nur, atë që vjen para meje bëje të nurshme, më fal një nur.*"<sup>126</sup>

Ky është një nur që e dëshiron çdo mysliman. Ky nur është përmendur edhe në ajetet 3-5 të sures en-Nur. Ky nur, i cili quhet edhe *furkân* dhe *ishrâk* (iluminacion) e ndriçon botën e brendshme të njeriut. Në këtë mënyrë shumë qartë kuptohen të vërtetat fetare dhe hyjnore.

## 2. Myftiu i zemrës:

*"Pa marrë parasysh fetvatë e të tjerëve, ti kërko fetva nga zemra jote, dëgjoje zërin e ndërgjegjes sate"; "Ik nga gjëja që të lë dyshim në zemër, shiko atë që nuk të shkakton dyshim"; "Gjynahu është një gjë që lë gjurmë në zemër dhe që e shqetëson ndërgjegjen."*<sup>127</sup> Në këtë hadith është shpjeguar se njeriu në subjektet fetare dhe morale duhet ta dëgjojë zemrën dhe të veprojë sipas vendimit të saj, pa marrë parasysh atë që thonë të tjerët.

Rëndësia e inspirimit, i cili e ka kuptimin e konkluzionit ndërgjegjësor, është i madh edhe në të drejtën islame (*fikh*).

*Shehadet-i kalb* (dëshmia e zemrës): "Është një argument, të cilit, në përgjithësi, njerëzit i referohen për të vërtetuar konkluzionin juridik, kur mungon argumenti i jashtëm." Në zemrën e njeriut ekziston një nur i udhëzimit, me të cilin zbulohen dhe perceptohen çështjet rreth të cilave nuk ka argument. Për

<sup>126</sup> Buhârî, *Da'vât*, 10; Muslim, *Salâtu'l-musâfirîn*, 26.

<sup>127</sup> Shih Nevevî, *Kırk Hadîs*, hadithi nr. 2 dhe 27.

shembull, nëse paraqitet oponenti (*tearud*) ndërmjet dy analogjive, kur kemi parasysh se ndërmjet tyre nuk mund të bëhet fjalë për abrogim ose derogim (*tesakut, nes'h*), muxhtehidi, duke i referuar dëshmisë së zemrës vepron sipas njërit prej tyre. Dëshmia e zemrës ka vlerë të madhe edhe për urtarët, përkatësisht për filozofët (*hukkam*). Përveç çështjeve ligjore, ekzistojnë edhe shumë çështje të vlerësimit (*mesail-i takdirijje*), në zgjidhjen e të cilave jemi të detyruar t'i drejtohem dëshmisë së zemrës. Madje, vendimi i marrë në çështjet e vlerësimit, duke u bazuar në dëshminë e zemrës, nuk eliminohet as nga gjyqi i apelit. Kjo për arsye se ky gjyq është themeluar për të vlerësuar aspektet ligjore të dekreteve dhe mbrojtjen e unitetit të ligjit.

Referimi në dëshminë e zemrës në shumë raste haset, bile, edhe në transaksionet e ndryshme ndër-njerëzore (*mu'âmelât*). Për shembull, sipas vendimit 346 të *Mexhel-le-s*, "çmimi i një gjëje, vlera e së cilës nuk dihet, caktohet nga njerëzit autoritativë dhe me dije (*ehl-i hibre*), kurse çmimi i një gjëje që është objekt i shitblerjes dhe sasia e qirasë së një gjëje të caktuar përcaktohet duke iu referuar dëshmisë së zemrës së *ehl-i hibre-s*. Shembull për këtë e kemi edhe nenin 59 të Ligjit të Tokave (*Arâzî Kânûnu*).<sup>128</sup>

3. "Ruajuni nga largpamësia dhe syçeltësia (firaset) e besimtarit, sepse ai sheh me nurin e Allahut."<sup>129</sup> Besimtari me nurin, që atij ia ka falur i Madhërishmi e

<sup>128</sup> Mahmûd Esad, *Telhûsu usûl-i fikh*, Stamboll, 1313/1895, f. 18.

<sup>129</sup> Shih Axhlûnî, *Keshfû'l-Juflâ*, I, 41; Tirmidhî, subjekti i komentit të sûres 51.



sheh atë që nuk mund ta shohin të tjerët, ai e lexon shpirtin dhe zemrën e tjetrit.

4. *"Brenda këtij ummeti ka njerëz muhaddethë dhe mukel-lemë, e Omeri është një prej tyre."*<sup>130</sup> *"Omeri flet me gjuhën e të Vërtetës."* Muhaddeth dhe mukel-lem do të thotë njeri, që i është dhënë inspirimi dhe me të cilin kanë folur engjëjt.

5. Pejgamberi (a.s.) poetit Hassan b. Thabit i ka thënë: *"Përmes poezisë sate talli idhujtarët, sepse Shpirti i Shenjtë dhe Xhebraili janë me ty."*<sup>131</sup> Të qenit e Xhebrailit me Hz. Hassanin e ka kuptimin e inspirimit që ai ka.

6. Ëndrra e mirë (*ru'ja-i saliha*) dhe ëndrra e vërtetë (*ru'ja-i sadika*). Pejgamberi (a.s.) ka thënë: *"Ëndrra që sheh besimtari është një pjesë nga 46 pjesët e pejgamberisë (nubuuvet)."* *"Pas meje nga sihariqet e pejgamberisë nuk ka mbetur gjë pos ëndrrave të mira dhe të vërteta."*<sup>132</sup> Besimtarit i vjen në ëndërr inspirimi dhe ai përmes tij i percepton të vërtetat fetare, morale dhe hyjnore.

7. *"Udhëzimi dhe Kur'ani i dërguar përmes meje i përngjajnë shiut të pranverës. Një pjesë e këtij shiu pasi bie në tokë pjellore, shkakton zhvillimin e vendkullotave, pyjeve dhe lindjen e çezmave. Një pjesë tjetër, këtë shi nuk e kalon në fundin e vet, e mban në sipërfaqe në formë të liqenit. Nga kjo shfrytëzojnë njerëzit dhe kafshët. Pjesa e tretë bie mbi toka shpatesh e kodrash dhe toka të thata. Këto toka ujin as e thithin e as mbajnë në pjesën e sipërme të tyre."*<sup>133</sup> Kur'ani, i cili zë vend në zemrën e sufiut dhe veliut,

<sup>130</sup> Buhâri, Fedâil, 16.

<sup>131</sup> Buhâri, Bed' u'l-halk, 6; Muslim, Fedâil, 34.

<sup>132</sup> Buhâri, Ta'bîr, 26; Muslim, Ru'jâ', I.

<sup>133</sup> Buhâri, 'Ilm, 20; Muslim, Fedâil, 15.



sikurse që shiu i pranverës shkakton risi, shkakton lindjen e inspirimeve, emanacioneve dhe ideve të reja.

8. "Ai që vepron sipas asaj që e di, Zoti ia mëson atij atë që nuk e di."<sup>134</sup> Njeriut që bën punë të mira dhe e harxhon kohën me ibadet, përmes trashëgimisë i jepet njohuri rreth të cilave ai nuk është i informuar. Domethënë, deri te kjo njohuri arrihet pa dhënë mund, ajo është dhunti e Zotit. Për këtë arsye tasavvufi quhet edhe *'ilm-i mirath* (dituri e trashëgimisë).

Edhe shumë hadithe të tjera janë transmetuar lidhur me njeriun, i cili të vërtetat fetare dhe hyjnore mund t'i njohë në saje të inspirimit dhe zbulimit. Të gjitha këto porosi pejgamberike tregojnë se njeriu me anë të zemrës mund të marrë njohuri të drejtpërdrejta dhe të freskëta prej Zotit, pa kurrfarë ndërmjetësimi midis robit dhe Atij. Inspirime të këtij lloji u janë shfaqur shokëve të Muhammedit (a.s.). Gazaliu flet për një mjet të njohurisë të quajtur *'ajnu'l-kalb* (syri i zemrës). Te njeriu, sikur që gjendet një sy kryesor me të cilin ai e shikon botën e jashtme, po ashtu ekziston edhe syri i zemrës, me të cilin ai e shikon botën e brendshme. Ky sy, mund të jetë i mbuluar me njërin ose me të gjithë elementet që pasojnë: 1. Me mangësi, siç është rasti me fëmijët; 2. Me gjynahe, siç është rasti me mëkatarët dhe të prishurit; 3. Me tërheqje në rrugë të gabuar; 4. Me njohuri, që mbështeten në imitim dhe ekstremizëm; 5. Me mosnjohje të metodës. Për këtë

<sup>134</sup> Shih Axhlûnî, II, 165. Disa nga filozofët islamë thonë se njeriu nuk mund të arrijë deri te Zoti me anë të fuqisë mendore, por me anë të dashurisë (*'ashk*) dhe ekstazës (*vexhd*), fuqi kjo të cilën ata e quajnë *el-kuvvetu'l-kudsijje*.

arsye nuk mund ta shohë botën shpirtërore. Nëse ngrihen këto pesë perde, të cilat emërtohen me fjalën *hixhab* (mbulesë), njeriu e sheh botën transcendentale ('*alem-i melekut*). Ngritja e perdeve është e mundur në fund të procesit të quajtur "pastrimi i zemrës". Gazaliu, për të shpjeguar çështjen se si reflektohen manifestimet hyjnore dhe të vërtetat shpirtërore në pasqyrën e zemrës së ndritur dhe të kthjellët, përmend dy shembuj, të cilët janë shumë të njohur në mesin e sufijve:

1. Një mbret i kishte urdhëruar artistët konkurrentë, kinezë dhe grekë, që të stolisin dy muret e një salloni. Që njëra palë mos të kopjojë palën tjetër, kishte urdhëruar që ndërmjet tyre të lëshohet një perde. Grekët kishin punuar me muaj dhe murin e tyre e kishin zbukuruar me ngjyra të ndryshme. Nga ana tjetër, kinezët në vend që të merreshin me dekorim, ishin marrë me pastrimin dhe lustrimin e murit përballë. Kur mbaroi afati i dhënë, mbreti kishte ardhur dhe kishte urdhëruar që të ngrihet perdja. Me ngritjen e saj u vërejt se zbukurimet, të cilat i kishin bërë grekët në murin e tyre, në mënyrë identike u reflektuan në murin përballë të lustruar dhe të ndritur. Këto motive, desene dhe dekorime atraktive janë vërejtur në mënyrë edhe më pompoze dhe më mahitëse në murin e lustruar. Në këtë shembull, grekët përfaqësojnë ulemanë e egzoterikës, kurse kinezët sufijtë, mistikët, të cilët janë njerëz të purifikimit. Kur zemra pastrohet nga papastërtia dhe ndryshku, të vërtetat fetare, morale dhe shpirtërore vetvetiu reflektohen në të, ndriçojnë bujshëm dhe duken shumë qartë.

2. Metafora e liqenit: Ujërat e një liqeni ushqehen nga dy burime: Burimi i parë janë burimet e jashtme si rrëketë, përrenjtë, çezmat, ujërat e borës dhe shirat. Burimi i dytë janë ujërat që dalin dhe shpërthejnë nga fundi i liqenit. Ujërat nga burimet e jashtme janë të turbullta, të ndyra dhe të cilësive të ndryshme, ujërat që rrjedhin nga burimi i brendshëm janë të pastëra, të kthjellët dhe të njëjtit lloj. Uji i liqenit pastrohet dhe kthillet nëse ndërpriten lidhjet me burimet e jashtme.

Në këtë shembull ujërat që rrjedhin në liqen nga burimet e jashtme i përfaqësojnë shkencat egzoterike, kurse ujërat që rrjedhin nga burimet e brendshme përfaqësojnë inspirimin (*ilhâm*) dhe njohjen (*ma'rifet*). Në errësirat e natës, nëpër dhomat private, nëpër vendet e thata dhe të vetmuara, sufijtë i ndërprejnë lidhjet me botën e jashtme, pesë organet shqisore, me njohuritë racionale dhe tradicionale, drejtohen kah botërat e tyre të brendshme me refleksion dhe mendime të thella. Ata, në këtë gjendje, mundohen ta perceptojnë të vërtetën e qenies-ekzistencës dhe fshehtësinë e një-rëzimit. Ata janë të bindur se rruga më e sigurt për të arritur deri tek e vërteta eternale, që nuk ndryshon, janë gjendjet e këtilla të kontemplacionit (*murâkabe*).<sup>135</sup>

Filozofi i njohur për nga dituria e gjerë dhe e thellë, Ibni Sina, kishte qenë i vetmuar në një dhomë me sufiun e famshëm Ebu Said Hajr dhe pa ndërprerje tri ditë kishin diskutuar dhe polemizuar çështje të shumta shkencore. Kur Ebu Saidi ka dalë nga mbledhja, është pyetur se ç'përshtypje ka fituar

<sup>135</sup> Gazâli, *Ihâ'...*, III, f. 19. (subjekti 'Akhîbu'l-kalb)

rreth Ibni Sinasë. Ai është përgjigjur kështu: "Ai e di atë që unë e shoh (me anë të zbulimit dhe inspirimit)." Më vonë e njëjta pyetje i është parashtruar edhe Ibni Sinasë. Përgjigjja e tij është kjo: "Ai e sheh atë që e di unë." Kjo do të thotë se pika përfundimtare te e cila arrijnë shkenca autentike dhe inspirimi i vërtetë është një dhe identike. Deri te kjo e vërtetë arrihet përmes të dy rrugëve, me kusht që t'i përmbahemi metodës gjegjëse.<sup>136</sup>

Qartë shihet se inspirimi dhe njohja (gnosa) në tasavvuf janë konsideruar burime të shenjta, sublime dhe të bekuara të diturisë. Sufijtë më së tepërmi u kanë besuar këtyre llojeve të diturisë dhe ndaj këtyre njohurive kanë ndier interes dhe simpati më të madhe. Një gjë të tillë mund ta kuptojmë shumë lehtë edhe nga titujt e disa librave të tasavvufit. Për shembull, nakshijtë librin e Imam-i Rabbaniut e quajnë *Mektûbat-i kudsijje* (Letrat e shenjta). Ky titull tregon se ekziston bindja se njohuritë që i ngërthen ky libër janë të shenjta. Melevijët, *Mesnevî*-në e quajnë *Magz-i Kur'ân* (Esenca dhe shpirti i Kur'anit). Madje është shkuar aq larg saqë është thënë se "Mesneviu i Mevlanasë është një Kur'an në gjuhën persiane" (Mesnevi ma'nevî-i Mevlevî/ Hest Kur'ân der zeban-i pehlevî). Për *Ihja'*-në e Gazaliut është thënë: "Ihja është gati se një Kur'an" (Kâde'l-Ihja' en jekûne Kur'ânen). Ata që pak më tepër ulen e ngrihen me sufijtë, marrin përshtypjen se këta (sufijtë dhe dervishët) veprave të shejhëve dhe murshidëve, fjalëve dhe veprave të tyre

<sup>136</sup> Shih Ahmed Emîn, *Duhra'l-Islâm*, II, f. 61.

u japin rëndësi të madhe sa nasseve, madje disa herë i çmojnë edhe më tepër sesa ato (nasset).

Ibën 'Arabîu, mutasavvifi i madh (shejhu'l-ekber), i cili më së tepërmi i ka kushtuar rëndësi temës së ilhamit dhe ma'rifetit, thotë: "Qoftë i falënderuar Allahu, në dituri nuk e kam imituar kënd tjetër pos Pejgamberit (a.s.) Të gjitha njohuritë tona janë të mbrojtura nga gabimet. Ato nuk bazohen në përcjellje dhe transmetim (*nakl, rivajet*)."

"Qoftë i falënderuar Allahu, të gjitha të thënat tona bazohen në frymëzimin, që Ai ia ka dhënë zemrës sonë."

"E gjithë ajo që kam shkruar dhe që po shkruaj bazohet në diktimin hyjnor (*imlâ-i ilâhijje*), inspirimin e Zotit (*ilkâ-i rabbâniije*) dhe frymën sublime (*nefes-i ruhâniije*). Njohuritë tona nuk janë revelacion logosi (*vahj-i kelâm*), por revelacion inspirimi (*vahj-i ilhâm*).

"Burimi i njohurive tona dhe atyre që ecin në këtë rrugë nuk janë mendja dhe ideja, por iluminacioni hyjnor (*fejz-i ilâhî*)."

"Të gjitha njohuritë tona bazohen në shijim (*dheuk*), respektivisht në përjetim dhe përvojë të brendshme. Burimi i diturive të shijimit (*'ulûm-i dheukijje*) është shfaqja hyjnore (*texhel-li-i ilâhî*). Ca herë fitojmë njohuri edhe përmes lajmit të vërtetë dhe një rruge të shëndoshë të observacionit."<sup>137</sup>

Siç potencon edhe Sha'rani, mutasavvifët në esencë nuk i pranojnë si të gabuara fjalët e velijve të plotënuar. Thonë se ata (velijtë) nuk gabojnë.

<sup>137</sup> Lidhur me pikëpamjet e Ibën 'Arabîut shih *el-Futûhâtu'l-Mekkijje*, pjesa e hyrjes; Sha'rânî, *el-Jevâkît*, Egjipt, 1305/1887, I, f. 30-33; *el-Kibrîtu'l-ahmer*, f. 3 (në margjinën e *el-Jevâkît-it*).



Këtë temë e kthjellson edhe Ibën 'Arabiu duke sqaruar mënyrën e përpilimit të veprës së vet: "Asnjë pjesë të *Futûhât*-it nuk e kam shkruar duke u mbështetur në vullnetin dhe mendjen time. E kam shkruar ashtu siç më ka diktuar Zoti përmes melekut të frymëzimit." "Besimi i saktë tërësisht bazohet në zbulim (*keshf*) dhe dëshmi (*shuhûd*)." "Në zbulim, në asnjë mënyrë nuk mund të ketë gabim, kurse gabimet e argumentimit (*istidlâl*) janë të shumta."

Vepra e Ibën 'Arabiut *el-Futûhâtu'l-mekkiye* e ka kuptimin e hapjeve, emanacioneve dhe frymëzimeve që i kanë ardhur autorit duke qenë në Mekke, kurse ajo e titulluar *et-Tenezzulâtu'l-musulijje* është fryt i inspirimeve që Ibën 'Arabiut i kanë ardhur në periudhën kur ai ka qenë në Musul. Ibën 'Arabiu në parathënien e veprës së tij *Fusus* pohon se këtë vepër e ka shkruar dhe trajtuar me urdhërin e Muhammedit (a.s.), të cilin ai e ka parë në ëndërr. Domethënë, Ibën 'Arabiu *Fusus*-in pa shtesa dhe pa mungesa e ka marrë nga Muhammedi (a.s.) dhe të tillë ua ka komunikuar njerëzve. Në kreun e titulluar *Fass-i Shit* të *Fusus*-it thotë se "velijtë njohuritë e veta i marrin nga burimi, prej të cilit melekët e marrin revelacionin që ua sjellin peygamberëve" dhe me këtë bukur mirë e rezymon bindjen tasavvufiane në sferën e njohurisë e të diturisë. Frymëzimi (*ilham*) është një njohuri e marrë nga Zoti pa kurrfarë ndërmjetësuesi ose mjeti.

Ibën 'Arabiu dhe Bajezid Bistamiu gjërë e gjatë kanë sqaruar se kanë bërë mi'raxh dhe se atje kanë mësuar shumë gjëra të reja.

Mutasavvifët besojnë se "thelbi dhe esenca e Kur'anit gjendet tek ata, kurse lëvozhga dhe lëvorja te ulema-



ja e dhahirit.<sup>138</sup> Veten e quajnë *ehl-i lubb* (bërthamistët), kurse ulemanë e dhahirit *ehl-i kishr* (lëvoristët).

Gazaliu në artikullin "Tevekkul" të veprës së tij kapitale *Ihja'* thotë se njëshmëria (*tevhidi*) ka katër shkallë dhe këtë e sqaron me shembullin e arrës: 1. Lëvorja e jashtme e gjelbër, 2. Lëvozhga e ashpër nën lëvoren jeshile, 3. Bërthama e arrës dhe 4. Yndyra që gjendet në brendinë e bukës së arrës. E para quhet *kishru'l-kishr* (lëvorja e lëvores), e dyta *kishr* (lëvorja ose lëvozhga), e treta *lubb* (thelbi) dhe e katërta *lubbu'l-lubb* (thelbi i thelbit). Tevhidi që e njohin dijetarët e egzoterikës (*dhâhir*) dhe ilustrimeve (*rusûm*) është ose lëvore, ose lëvore e lëvores. Tevhidi, që e njohin 'arifët është thelb, ose thelbi i thelbit. Zotëruesit e ma'rifetit disponojnë me njohuri edhe lidhur me sekretin e hyjnitetit dhe dijen e Zotit.

Mevlana thotë:

*Ma zi Kur'an bergûzidim magz ra*

*Post ra pîsh-i segân endâhtîm.*

(Ne e morëm thelbin, shpirtin, bërthamën dhe esencën e Kur'anit, lëkurën e tij ua lamë qenve).

Ky është kufiri i fundit i fyerjes së dijetarëve të ilustrimeve. Është e qartë se deklaratat e këtilla i tronditin dijetarët e egzoterikës. Fetvaja e Ebu's-Su'udit lidhur me këtë subjekt është kjo:

"Nëse Zejdi, njëri nga njerëzit e dijes, duke u sjellë me indiferencë në çështjet e fesë pohon se 'leximi i

<sup>138</sup> Dijetarët që merren me kuptimet e jashtme, sipërfaqësore të fjalës së Allahut (xh.sh.). (përkthyesi).

*Mesnevî*-së është më i vlefshëm sesa leximi i Kur'anit të Madhëruar, sepse kjo vepër është thelbi dhe shpirti i Kur'anit, nëse thotë se ne e kemi marrë bërthamën dhe thelbin e Kur'anit, kurse lëkurën ua kemi lënë qenve', si duhet trajtuar këtë njeri?"

Përgjigja: "Ai person është kafir (mosbesimtar), është e lejuar që të mbytet ose të vritet."<sup>139</sup>

Xhami'u lidhur me Mevlananë thotë:

*Men çî gojem vasf-i âli xhenâb*

*Nist peygamber veli dared kitab*

(Ç'mund të them për një njeri të lartë, me cilësi të larta.)

Ai nuk është peygamber, mirëpo libër ka).

Ibën Tejmijje lidhur me ide të këtilla thotë: "Mutasavvifët veprat poetike të shejhëve të tyre i quajnë 'xhenbu'l-Kur'an' (ekuivalenti i Kur'anit). Ata më tepër kënaqen me vepra të këtij lloji sesa me Kur'anin."<sup>140</sup>

Selefijtë si Ibën Xhevzi, Ibën Tejmijje dhe Ibën Kajjim Xhevzijje pohojnë se "mutasavvifët më tepër janë të interesuar dhe më tepër i vlerësojnë fjalët, veprat, ilahitë, kasidet e komponuara dhe të pakomponuara sesa nasset" dhe, duke u nisur nga ky paragjykim, i kritikojnë dhe i kundërshtojnë pjesëtarët e rrymës në fjalë (tasavvufit). Edhe pse është e vërtetë se në të gjitha rrymat mistike veprat manuale të tyre gëzojnë autoritet dhe famë të madhe, të rralla janë rastet kur sjelljet e tilla arrijnë nivelin e devijancës dhe ateizmit.

<sup>139</sup> Ebussuud, *Fetâvâ*, Kayseri, Raşid Ef. Ktp., fleta 389.

<sup>140</sup> Ibn Tejmijje, *Nakdu'l-mantik*, f. 64.

Këtu duhet të përkujtojmë se sufijtë nuk fitojnë dituri të reja dhe të freskëta vetëm nga shejhët e gjallë, por edhe nga velijtë e vdekur, po ashtu shfrytëzojnë nga spiritualiteti i tyre duke vizituar varret dhe tyrbet e të njëjtëve. Njëra nga specifikat të cilën selefizmi dhe kelamizmi e kanë bërë objekt kritikash dhe kundërshtimeve të veta është kërkimi ndihmë nga veliu i vdekur dhe spiritualiteti i tij.

## *2. Kritikë drejtuar selefizmit dhe përcjelljes (nakl)*

Sufijtë, të cilët inspirimin dhe gnosën e lartësojnë deri në shkallë të shenjtërisë, vazhdimisht i kritikojnë tradicionalistët dhe racionalistët - d.m.th. selefizmin dhe kelamizmin - të cilët nuk e pranojnë fuqinë dhe ekzaktësinë në këtë nivel të këtyre llojeve të njohurisë. Sipas sufijve, inspirimi është bazë. Mendja dhe përcjellja, sipas mundësive, janë mjete për kuptimin dhe sqarimin e tij. Tasavvufi asnjëherë nuk e ka mohuar përcjelljen dhe mendjen, por në asnjë moment nuk ka qëndruar mbrapa nga shënimi i kufijve të tyre, nga fiksimi i hapësirës të veprimtarisë së tyre, nga nxjerrja e tyre nga një rreth dhe kornizë e caktuar dhe nga të mbajturit e tyre nën kontroll. Mutasavvifët, të cilët e vlerësojnë përcjelljen dhe mendjen në suaza të fushës dhe kufijve të fiksuar nga tasavvufi, do ta bëjnë temë kritike dhe kundërshtimi përcjelljen dhe mendjen, që dalin jashtë kufijve "natyrorë" dhe që kuptohen dhe aplikohen gabimisht.

Nuk duhet harruar edhe faktin se tasavvufi është një sistem që me gjendjet e veta të ekstazës dhe zbulimit, vazhdimisht përpiqet që t'i tejkalojë pikëpamjet që kanë marrë trajtën e besimeve tradicionale, dokeve dhe adeteve, mundohet të dalë jashtë botëkuptimeve zyrtare dhe të përgjithshme. Është gjë normale që selefijtë dhe kelamistët, të cilët vërejnë se sistemet e veta janë tejkaluar dhe lënë në plan të dytë nga tasavvufi, nuk do të tregojnë tolerancë ndaj kësaj rryme, përkundrazi, luftën e rreptë kundër saj do ta konsiderojnë për obligim fetar. Por, nga ana tjetër, është e drejtë e mutasavvifëve që ta mbrojnë vetveten dhe palëve kundërshtare t'u drejtojnë kundërkritika. Në fakt ashtu edhe ka ngjarë.

Shprehja tejet e famshme në tasavvuf "Haddethe kalbî 'an rabbî" (Zemra ime më ka përcjellë nga Zoti se...) është fjalë e thënë kundër tradicionalistëve dhe selefijve, të cilët në çdo mënyrë insistojnë që çdo fjalë me vlerë fetare mbështesin me një traditë ose transmetim. Kur sufiu njohurinë që e ka fituar në saje të zbulimit dhe frymëzimit e prezanton si një njohuri me vlerë dhe rëndësi fetare, selefijtë parashtrojnë këtë pyetje: "Në rregull, po këtë njohuri fetare dhe islame juve kush ua përcolli? Ne burimin dhe zinxhirin (*sened*) e njohurive, për të cilat pretendojmë se janë fetare dhe islame, i tregojmë në formën "Haddethena fulan 'an fulân" (Filan njeriu na përcjell nga filani se...), atëherë, pra, edhe ju tregoni zinxhirin tuaj të përcjellësve." Në këtë situatë sufijtë u përgjigjen selefijve si vijon: "Më ka përcjellë zemra (ime) nga Zoti im se..." Le të cekim edhe këtë që sipas selefijve dhe muhaddi-

thëve argumentimi i një çështjeje është identitet i ekspozimit të një tradite (*naql*), madje edhe nëse e njëjta është në kundërti me mendjen dhe ndërgjegjen.

Ebu Medjeni, ia ndërpriste fjalën ndonjë shoku të vet, që ia fillonte bisedën me fjalët “sipas asaj që më ka transmetuar filani nga filani...” dhe thoshte: “Mos na jepni të hamë gjëra të thata dhe bajate.” Me fjalët e përmendura donte të thotë: Na flisni për zbulimet, frymëzimet lidhur me ajetet dhe hadithet që u kanë ardhur në zemrat tuaja nga i Madhi Zot. Shtojeni përpjekjen!<sup>141</sup>

Kjo është njohuria e re, e freskët, e ëmbël, e shijshme dhe sensitive, e cila bie ndesh me njohurinë e vjetër, të ashpër, të thatë dhe bajate.

Kuptimplote janë fjalët Bajezid Bistamiut, të cilat ia adreson ulemasë së dhahirit: “Të mjerët bazohen në transmetimin e të vdekurit nga i vdekuri. Kurse ne, diturinë e marrim nga i Gjalli dhe i pavdekshmi, nga Allahu (xh.sh.)”<sup>142</sup> Ata që na përcjellin njohuri tradicionale, që bazohen në transmetim (*riwayat*) kanë vdekur e kanë shkuar, kurse burimi i diturisë së quajtur frymëzim dhe zbulim është Allahu (xh.sh.), i cili është i pavdekshëm.

Attari, në fillim të *Tedhkiretu'l-celijâ'*-së thotë se “Njohja (*'irfan*) është fryt i veprës (*'amel*) dhe gjendjes (*hâl*), nuk është fryt i memorizimit dhe “ka thënë”-s (*kâle*), është i kthjelltësisë (*'ijân*) e jo i pretendimit (*bejân*), është sekret (*sirr*) e jo përsëritje

<sup>141</sup> Sha'rânî, *el-Jevâkîl*, I, f. 21.

<sup>142</sup> Lidhur me fjalët e sûfijve të kësaj domethënieje shih Gazâlî, *Ihjà*, I, 20; III, 22; Suhreverdi, *'Avârifu'l-ma'ârif*, pjesa II.



(*tekrâr*). Është njohuri e dhuruar (*vehbî*), e jo e fituar (*kesbî*). Është ndjenjë dhe përjetim, nuk është dëgjim. Nuk është e llojit *al-lemenî ebî*, por e llojit *eddebenî rabbî*" dhe e konstaton vlerën e njohurive egzoterike karshi atyre mistike.

Dhunnun el-Misri është autor i këtyre fjalëve: "Njohuria e dhahirit është identitet i sintagmave "filani më ka lajmëruar, fallani më ka transmetuar, këtë më ka urdhëruar, këtë më ka ndaluar. Njohuria e batinit është dhuratë (*hibe*) dhe kontratë (*mîthâk*)."

Bishr Hafijju ka thënë: "Dituria e trajtës 'më ka lajmëruar filani, më ka transmetuar fallani...' nuk është gjë tjetër pos një rrugë e përfitimit të dynjasë."

Sufjân eth-Thevrî, duke iu drejtuar dijetarëve të egzoterikës thotë: "Kjo dituri nuk është ushqim për ahiret." Hasan Basriu ka thënë: "Mësoni dituri sa të doni, dituria pa vepër nuk ka kurrfarë vlere. Puna e mendjelehtëve është transmetimi (*riwâjet*), kurse e dijetarëve të vërtetë konsiderata (*riâjet*)."

Në tassavvuf kanë fituar famë fjalët: "Pak transmeto, që të jesh i kuptueshëm; fol pak, që të kuptosh mirë."<sup>140</sup>

Sûfiu Xha'fer Huldî rrëfen: "Në rininë time shkoja te 'Abbâs Dûrî dhe regjistroja hadithe. Njëherë rrugës rastisa një mikun tim sufi. Më pyeti: 'Ç'ke në dorë?' Kur ia tregova hadithet që i kisha regjistruar, më tha: "Turp të kesh, domethënë e braktis diturinë e xhupit të leshit dhe merresh me diturinë e letrës' dhe m'i mori letrat e i shkoqi. Këto fjalë dhe vepra e tij lanë shumë mbresa tek unë dhe më asnjëherë nuk vajta te 'Abbas Duriu."

<sup>140</sup> Shih Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, I, f. 270.



Ali b. Mehdiu na tregon për një rast interesant: Njëherë qëndrova afër hallkës së Shibliut duke mbajtur në dorë ngjyrën dhe lapsin. Shibli më shikoi dhe tha: "A tyre që na drejtohen me shkencën e letrës, u përgjigjemi me xhup, domethënë me trans dhe shqyerje."<sup>144</sup>

Shibli, i ishte drejtuar Husejn b. Ahmed Saffarit, i cili mbante në dorë letrën dhe lapsin: "Mua më mjafton zija e zemrës sate, largoma sysh këtë ngjyrë të zezë."

Ebû Saïd Kindî shkonte nëpër teqe, fshehtazi përpiqej të regjistronte hadithe, lapsin dhe ngjyrën mundohesh t'i fshihte në brez. Një ditë, duke patur kujdes që mos ta vërente askush gjatë shkrimit të haditheve, i ra lapsi përtoke. Një sufi, i cili e pa këtë, i tha: "Mbu-loje vendin e turpit."<sup>145</sup>

Disa rrëfejnë se "kur Shems-i Tebrîzî arriti në Konjë, u inkadrua në mexhlisin e Xhelâluddîn Rûmîut. Mevlânâ ishte ulur pranë një pishine dhe përpara kishte vënë disa libra. Shemsiu e pyeti atë se 'ç'libra janë ato?' Mevlânâ u përgjigj: 'Këtyre u thuhet *kâl u kâl* (thashetheme). 'Ç'ke ti me to'. Shemsiu e zgjati dorën dhe të gjitha i hodhi në ujë. Mevlana pas kësaj shtoi: 'Ç'bëre, mor dervish? Disa prej tyre ishin fetvatë e tim eti që më nuk mund t'i gjesh'. Shemsiu zgjati dorën dhe një nga një i nxori librat nga uji dhe përfundoi se asnjërin nuk e kishte dëmtuar uji. Mevlânâ e pyeti: 'Ç'sekret është kjo?' Shemsiu u përgjigj: 'Kjo është kënaqësi dhe ekstazë, ç'kupton ti prej tyre?'"<sup>146</sup>

<sup>144</sup> Ibën Xhevzi, *Telbîsu iblîs*, f. 317.

<sup>145</sup> Xhâmî, *Nefehât Tercümesi*, f. 522.

Flitet se mutasavvifët për t'i sqaruar më mirë pikëpamjet e veta në këtë subjekt, i kanë hedhur në ujë ose i kanë futur nën tokë librat e tyre. Njëri nga asketët (*zâhid*) e parë, Dâvûd Tâî, i kishte hedhur librat e vet në ujë. Ahmed b. Ebu'l-Havârî i kishte çuar librat e vet buzë detit dhe i kishte hedhur në të duke thënë: "Ç'argument (*delîl*) i mirë ishit! Por, tash unë e gjeta të argumentuarën (*medlûl*) dhe s'kam më nevojë për ju; ia arrita cakut dhe s'kam nevojë për mjet."<sup>146</sup> Shems Tebrîzî e kishte çuar Rûmîun që t'i hedhë librat e vet në ujë. Bile, edhe nëse pranojmë se këto legjenda kanë kuptim metaforik dhe simbolik, mjaft lehtë mund të kuptojmë faktin se sa rëndësi i kanë dhënë sufijtë zbulimit dhe gnosës karshi diturive egzoterike.

Kur hadithistët në tubimet e tyre fillonin polemikat rreth zinxhirit të transmetuesve (*nakdu'r-rixhâl*) në stilin "filan transmetuesi nga zinxhiri (*sened*) është gënjeshhtar, kurse fallani mëkatar...", sufijtë prezentë menjëherë ngriheshin në këmbë dhe largoheshin duke thënë "këta ia filluan përgojimit të të vdekurve." Njëherë Abdurrahman b. Ebû Hâtim, duke folur rreth *xerh*-it dhe *ta'dîl*-it, sufiu Jusuf b. Husejn i kishte thënë: "Sa kohë ka kaluar që ata i kanë marrë vendet e veta në xhennet? Ti a s'ke turp që mbi tokë t'i përgojosh njerëzit që kanë vdekur?" Pas këtyre fjalëve Abdurrahmani kishte filluar të qante, duke shtuar: "Sikur këto fjalë t'i kisha dëgjuar më parë, nuk do ta kisha shkruar këtë libër."<sup>147</sup>

<sup>146</sup> *Po aty*, f. 213.

<sup>147</sup> *Po aty*, f. 324.

Mutasavvifët, dijetarëve formalistë dhe literalistë, të cilët mbeten larg thelbit, ua kanë caktuar edhe vendin ose statusin në botën e ardhshme: Dijetarët botërorë (të dynjasë) janë stoli e tokës dhe pushtetit. Për këtë arsye në botën e ardhshme do të ringjallen pranë sunduesve dhe burrshtetasve. Dijetarët e ezoterikës janë stoli e qiellit dhe botës së engjëjve dhe shpirtrave (*'âlem-i melekût*). Për këtë arsye, do të ringjallen pranë pejgamberëve.<sup>148</sup>

Ibni 'Arabîu, pas përcjelljes së një hadithi, autenticiteti të cilit është diskutabil, thotë:

“Edhe pse lidhur me zinxhirin e transmetuesve të këtij hadithi janë thënë shumë fjalë, sipas nesh, duke u bazuar në zbulim (*keshf*), është autentik (*salih*).” “Kjo është një kënaqësi për ne, sepse ne shumicën e konkluzioneve juridike (*ahkâm-i sher'ijje*), të cilat sqarohen nga dijetarët e trajtësore, i dimë pa iu referuar atyre dhe veprave të tyre, i dimë në bazë të *keshf*-it. Pas fitimit të njohurive nga kjo rrugë, i krahasojmë me njohuritë e dijetarëve të trajtësore dhe vërejmë se edhe ata mendojnë si ne. Ja, pra, nga kjo rrugë gjykojmë se hadithet janë autentike. Po ashtu ka edhe hadithe, për të cilat vijmë në përfundim se nuk janë autentike, dhe për pasojë, i refuzojmë.”<sup>149</sup>

Në një vend tjetër Ibën 'Arabiu thotë: “Ka shumë hadithe që vijnë përmes rrugës së transmetimit (*riwâjet*), të cilat sipas transmetuesve janë autentike, por sipas një individi, zotërues të zbulimit, ato nuk ishin të

<sup>148</sup> Gazâlî, *Ihjà*, I, f. 28.

<sup>149</sup> Ibn 'Arabî, *Futuhât-i Mekkiyye*, I, f. f. 292.

tilla. Lidhur me autenticitetin e këtij hadithi ky individ e ka pyetur (përmes rrugëve të quajtura *mukâshefe* dhe *mushâhede*)<sup>150</sup> edhe Muhammedin (a.s.), e ai është përgjigjur se bëhet fjalë për hadith apokrif (*mevdu'*) dhe individi në fjalë nuk ka vepruar më sipas atij hadithi. Por, tradicionalistët, duke u bazuar në autenticitetin e zinxhirit të transmetuesve, veprojnë me hadithe të tilla. Nga an tjetër, ka shumë hadithe me zinxhir të dobët transmetuesish, të cilët për ithtarët e zbulimit janë autentike sepse ata pretendojnë se e dëgjojnë të Dërguarin<sup>151</sup>

İsmail Hakkı Bursevi veprën e vet *Kenz-î Mahfî* e fillon më fjalët: "Unë isha një thesar sekret..." Ky hadith, bile, edhe nëse nuk pranohet nga përcjellja, sipas zbulimit është autentik. Në fakt, Sujutiu ka thënë: "Bëhet fjalë për hadith të pabazë, por ithtarët e zbulimit e pranojnë për autentik. Muhaddithët përcjellin me zinxhir të transmetuesve, kurse ithtarët e zbulimit flasin duke i marrë gjërat nga goja e të Dërguarit."

Ahmed b. Mubareku me shembuj tregon se Abdulaziz Debbag, duke u bazuar në zbulim dhe frymëzim, ka gjykuar për hadithet në formën: "Ky hadith është autentik (*sahih*), kurse ai apokrif (*mevdu'*)."

Mutasavvifët, të cilët duke u bazuar në zbulim dhe frymëzim gjykojnë për disa hadithe - të cilat sipas metodologjisë së shkencës së hadithit janë - autentike se nuk janë të tilla, të cilët duke u bazuar pra-

<sup>150</sup> *mukâshefe*: shfaqje, zbulim.

*mushâhede*: vërejtje, shikim, prezantim. (përkthyesi)

<sup>151</sup> Axhlûnî, I, f. 10.

pë në themelin e njëjtë ia përshkruajnë Pejgamberit (a.s.) disa fjalë që fare nuk kanë zinxhir të transmetuesve, të cilët pretendojnë se bisedojnë me të Dërguarin, me këto qën drime i ndërpresin deri në ekstrem marrëdhëniet me selefizmin.

Kjo është domethënia e fjalës “haddethe kalbi ‘an rabbi’. Ky është interpretimi i teksteve të shenjta duke u bazuar në *keshf* dhe *ilham*.

Mutasavvifët me qëndrimet e këtilla shpëtojnë nga përcjellja dhe transmetimet kanë fitojnë mundësinë e mendimit dhe veprimit më të lirshëm dhe më të rehatshëm. Kësisoj, ata u përngajnë kelamistëve, të cilët nuk i pranojnë hadithet që nuk përputhen me parimet e mendjes dhe të analogjisë.

Propozimit “Le të shkojmë e të dëgjojmë hadithe nga Abdurrezzaku”, sufiu i përgjigjet “Ç’ka të dëgjojë nga Abdurrezzaku (robi i Gjithëfurnizuesit) ai i cili dëgjon nga Meliku (Gjithësunduesi) dhe Rezzaku (Gjithëfurnizuesi)?!”

Ibën ‘Arabiu thotë: “Ne dhe disa gnostikë të tjerë hoqëm të zitë e ullirit vetëm pse publikuam disa njohuri dhe sekrete. Pati të atillë që na akuzuan për dalje feje. Iu nënshtruam torturave të padurueshme. Kështu, ramë në pozitën e disa pejgamberëve, të cilëve nuk u zinin besë pos një numri të vogël njerëzish. Armiqtë tanë më të mëdhenj janë imituesit.”

“Filozofët lidhur me ne thonë: ‘Mutasavvifët janë pasues të satisfaksioneve, iu nënshtrohen pasioneve të veta. Ata mentalisht janë të dobët, sepse u janë prishur aftësitë imagjinative.’ Shihet qartë se filozofët bile edhe nëse nuk na mbështesin, derisa nuk biem



ndesh me ndonjë normë të shariatit tonë, na trajtojnë në pozitën e “ithtarëve të librit”<sup>152</sup> që nuk mohojnë.”

Është e vërtetë e pakontestueshme se njohuritë fetare të bazuara në *nakl* dhe *rivâjet* nuk konsiderohen për burime me vlerë të dorës së parë as nga mutasavvifët më konservatorë. Ky është rezultat i natyrës dhe esencës së tasavvufit. Lëvizjeve që nuk e kanë këtë karakteristikë nuk mund t’u thuhet tasavvuf.

### 3. Kritikë drejtuar kelamit dhe mendjes

Sa e kanë kritikuar selefizmin, i cili bazohet në *nakl* dhe *rivajet*, po aq, ndoshta edhe më tepër, sufijët e kanë kritikuar edhe kelamin, i cili bazohet në vështirim (*nadhâr*) dhe argumentim (*istidlal*). Sufijët, të cilët në botën lëndore, respektivisht në çështjet e kësaj bote mendjen dhe eksperiencën i pranojnë për udhërrëfyes të padiskutueshëm, disputacionet e kelamistëve, mbi bazë të mendjes rreth attributeve, veprave, emrave të Zotit, rreth shpirtit, vdekjes shpirtërore dhe botës tjetër i konsiderojnë nonsens dhe llomotitje. Sipas tyre, të folurit rreth këtyre subjekteve duke u bazuar në deduksione racionale dhe analogji logjike nuk ka kurrfarë vlere shkencore as fetare. Domethënë, vlera shkencore dhe fetare e kelamit është e barabartë me zero. Të vërtetat hyjnore dhe fshehtësia e ekzistencës është e hollë dhe misterioze deri në atë shkallë sa që nuk

<sup>152</sup> Kristianët dhe hebrenjtë. (përkthyesi)



mund të njihet me mendje. Sufijtë, të cilët bashkohen me selefijtë në pretendimin se të vërtetat fetare dhe hyjnore nuk mund të njihen me argumentim racional dhe analogji, në pikën e kritikës së njohurive tradicionale-fetare të bazuara në përcjellje dhe transmetim bashkohen me kelamistët.

Le të shprehim menjëherë edhe këtë se, mendja të cilën e kundërshtojnë sufijtë nuk është mendja eksperimentale dhe natyrore, që ka të bëjë me botën emocionale dhe lëndore, por ajo teorike dhe metafizike, e cila pretendon të japë konkluzione lidhur me botën metafizike dhe perceptim të së vërtetës hyjnore. Ata që thonë se “mistikët islamë nuk janë kundër mendjes”, nuk i kushtojnë kujdes dallimit ndërmjet mendjes teorike dhe asaj praktike.

Xha'fer es-Sâdiku, i cili pranohet si një nga sufijtë e parë, e ka pyetur Ebu Hanifenë, i cili është i njohur me opinionin (*re'j*) dhe analogjinë (*kijâs*): “Cili është gjynahu më i madh - mbytja e një njeriu të pafajshëm, apo adulteri (*zînâ*)?” Kur merr përgjigjen: “Mbytja e njeriut të pafajshëm”, pohon: “Shiko, përderisa islami në rastin e aplikimit të parimit të quajtur *kisâs* kërkon dy dëshmitarë, për aplikimin e dënimit për zina kërkon më së paku katër dëshmitarë. Edhe pse namazi është adhurim më i vlefshëm se agjërimi, gruaja me menstruacion namazin e mbetur pa falë nuk duhet ta plotësojë, kurse agjërimin po. Atëherë, analogjitë që i bën, si mund të jenë të drejta; a nuk është turp? Kij frikë Zotin dhe fenë mos e mat sipas pikëpamjes sate.”

Xha'fer es-Sâdiku Imâm-i A'dhamit ia ka thënë edhe këtë: “Gjyshi im më ka transmetuar këtë hadith të

Resulullahut:<sup>153</sup> I pari që ka bërë analogji sipas opinionit të vet ka qenë Iblisi. Kur Zoti i tha djallit: 'Bjeri në sexhde Âdemit', ai (djalli) u përgjigj: "Unë jam më i lartë se ai, atë e krijove nga toka e mua nga zjarri.' Ata që fenë e masin sipas opinionit të vet, Ditën e Gjykimit do të ringjallen pranë Iblisit. Zatën, ata në analogji kanë rënë dakord me të (Iblisin)".<sup>154</sup> Mendja njeriun nuk e afron te Zoti, përkundrazi e largon nga Ai. Këtë më së miri e tregon dëbimi i Iblisit nga audienca hyjnore.

Fjalët e Xha'fer es-Sadikut i gjejmë në *Mesnevi*-në e Rumiut:

*Evvel ân kes ki in kijas'hâ numûd*

*Pish-i envâr-i Hudâ iblîs bûd*

(Ai që për të parën herë para nurit të Allahut i tregoi këto analogji

ka qenë vetë Iblisi i zi).

Këto rreshta me ashk dhe pasion janë lexuar nga mesnevihanët,<sup>155</sup> pjesëtarë të tarikatit mevlevi, të cilët në të drejtën islame i lidhen medhhebit hanefi. Askush nuk i ka rënë në të se me këto fjalë synohet kritika e Ebû Hanîfesë.

Fakti që Ebu Nu'ajmi në veprën e vet *Hilje* i përmend asketët me prirje harixhite dhe shiite dhe i quan evlija dhe nuk e përmend Ebu Hanifenë, na jep mundësinë për të konstatuar se një numër shumë i vogël nga sufijtë e parë kanë qenë hanefitë si dhe dallimin

<sup>153</sup> I Dërguari i Zotit.

<sup>154</sup> Ebû Nu'ajm, *Hilje*, III, f. 197; Mevlânâ, *Mesnevi Tercümesi*, I, f. 226.

<sup>155</sup> Dijetarë që kanë marrë diplomë për të lexuar dhe për t'ua mësuar të tjerëve *Mesnevi*-në. (përkthyesi)

në mendime midis fekihëve dhe sufijve. Një shprehje tjetër e këtij realiteti janë edhe idetë në veprën *el-Gunnje* të Abdulkadir Gejlaniut.

Sipas mutasavvifëve, puna që kanë bërë kelamis-tët në subjektin e hyjnitetit (*ilahijjat*) është “komparacioni ndërmjet transcendentales (*gajb*) me imanentën (*shâhid*) dhe të dukshmes me të padukshmen”, punë kjo që sipas tyre është qesharake.

Ibën ‘Arabiu i kundërshton njohuritë e bazuara në racio, vëzhgim dhe argumentim dhe thotë: “Ata që duan t’i kuptojnë temat e thella dhe çështjet problematike të shkencës së tevhidit, duhet që t’i lënë mënjane konkluzionet që i bie mendja (*‘akl*) dhe opinionin (*re’j*), duhet të vijnë para ligjit (shariatit) të Zotit dhe duhet kështu t’i drejtohen: “Mendje, edhe ti je rob sikur unë, je krijesë! Si mund t’i braktis atributet me të cilat i Madhërishmi e ka cilësuar Vetën duke u mbështetur në një qenie si ti, e cila nuk ka aftësi që ta kuptojë as vetveten? Ti nuk e njeh vetveten, e nga do ta njohësh Zotin tënd?”

Shkenca e tevhidit dhe tasavvufit janë mbi fushën e veprimit të mendjes së njeriut, nuk janë në kuadër të saj. Mendja i ka kufijtë e vet, përtej këtij kufiri nuk mund të shkojë.

Sheriati ka dy rrethe, njërin poshtë, tjetrin lart. Rrethi i poshtëm është për ithtarët e mendimit (*ehl-i fikr*), kurse ai i epërmi për ithtarët e zbulimit (*ehl-i keshf*). Ehl-i fikri, të cilët vërejnë se fjalët e ehl-i keshfit nuk janë brenda rrethit të tyre, thonë: ‘Këto fjalë janë jashtë shariatit.’ Ehl-i fikri i refuzon dhe mohon fjalët e ehl-i keshfit, kurse ehl-i keshfi nuk i refuzon dhe nuk i mohon fjalët e

ehl-i fikrit. Edhe ithtarët e mendimit edhe ata të zbulimit janë sundimtarët e kohërave të veta. Këtë më së miri e ilustrojnë rrëfimet për Musain dhe Hidrin (a.s.).

Skepsa (*shubhe*) ia ndërpret rrugën njeriut në temat mendore, kurse interpretimi (*te'vil*) në ato të shariatit.

Individi që del në rrugë për të arritur deri te e Vërteta, kur arrin në pikën ku nuk gravitojnë skepsa dhe interpretimi, do të thotë se ka arritur fundin e rrugës.

Kur njohuritë racionale dhe teorike krahasohen me zbulimin, arrihet në përfundim se janë hipokondri (*evham*).

Dijetarët e kelamit duke i llogaritur specifikat që i dinë për të mjaftueshme, i konsiderojnë mosbesimtarë njerëzit që shprehin gjëra të kundërta me to. Nëse zgjerohen horizontet e tyre të ngushta, do ta kishin arsytuar çdo kënd që është ithtar i tevhidit (*ehl-i tevhid*). Në temat fetare dhe hyjnore një argument racional e pranojnë, kurse një tjetër të natyrës së njëjtë e mohojnë. Atëherë, pra, në këtë fushë si do t'i mbështeteni mendjes?

Argumentet racionale nuk janë për besimtarët, por për mosbesimtarët. Atij që beson nuk ka nevojë t'i servirim argumente racionale. Sikurse që në një qytet mjafton një mjek, po ashtu mjafton edhe një kelamist; s'ka nevojë për më tepër.

Ibën 'Arabiu, në disa raste shumë ashpër, por në shumicën e tyre me butësi, i kundërshton dijetarët e ezoterikës dhe kelamistët, të cilët zbulimin dhe frymëzimin e llogarisin një hiç dhe çdo gjë mundohen ta zgjidhin përmes mendjes. Në letrën të cilën ai ia dër-

gon kelamistit në zë Fahrud-dîn Raziut, thotë: “Miku im, për të arritur shkallën e përsosmërisë në shkencë, njohuritë duhet marrë drejtpërdrejt nga Allahu (xh.sh.), pa ndërhyrjen e kurrfarë përcjelljeje ose hoxhe e mësuesi. Ata që njohuritë i bazojnë te mësimi nga mësuesi, jetën e harxhojnë duke u marrë me qeniet e ngjara (*hadith*) dhe të krijuara (*mahluk*). Ç’ë do që tërë jetën e harxhojnë, por prapë nuk e kuptojnë të vërtetën e diturisë. Nëse tasavvufin synon ta mësosh duke iu lidhur një shejhu, pa u lodhur dhe pa zahmet, mu sikur Hidri, përmes rrugës së frymëzimit, fiton njohuri të shëndosha. Shkencë e dituri janë vetëm njohuritë që bazohen në zbulim (*keshf*) dhe dëshmi (*shuhud*) e jo ato që bazohen në vështrim (*nadhar*), pandehmë (*dhann*) dhe parashikim (*tahmin*).”<sup>156</sup>

Ky është pozicioni i një dijetari shumë të fortë të kelamit në sytë e mutasavvifit më të madh.

Ibën ‘Arabîu për dijetarët e kelamit dhe të fikhut të cilët e kundërshtojnë tasavvufin, thotë: “Eklipsi i diellit gjithmonë u qëndron mbi krye.” Domethënë, këta vazhdimisht jetojnë në errësi.

Por, Ibën ‘Arabiu e tejkalon masën në sulmin kundër atyre që shprehin armiqësi kundër tasavvufit. Në kreun 30-të *Futûhât*-it thotë: “Ç’janë faraonët për pejgamberët, ashtu janë edhe dijetarët e trajtësore kundër velijve. Fekihët dhe racionalistët janë faraonët e velijve dhe dexhxhallët e robëve të mirë të Allahut (xh.sh.)” Ibën ‘Arabiu ka vuajtur shumë nga fekihët dhe kelamistët imitues dhe fanatikë, ishte akuzuar

<sup>156</sup> Sha’rânî, *Levâkîh*, f. 80.



për blasfemi (*kufër*) dhe dalje prej feje (*tezenduk*). Duke u nisur nga kjo, edhe pse nuk mund ta arsyetojmë stilin e tij të ashpër kundër tradicionalistëve dhe racionalistëve, ka mundësi që deri në një masë ta tolerojmë. Përgjegjës i diskursit kaq të ashpër, më tepër se Ibën 'Arabiu, janë fanatikët dhe ekstremistët që e kanë detyruar të fliste kështu.

Janë me shumë domethënie fjalët e Ibën 'Arabiu: "Armiqtë tanë janë imituesit."

Ibën 'Arabiu - i cili pohon se kelamistët nuk kanë arritur në marrëveshje as midis vete, se atë që e pranon mu'tezile refuzohet nga esh'arinjtë, madje ekziston diversitet në pikëpamje edhe midis dijetarëve si Bakil-lani, Xhujeni dhe Isferajini, dhe pse të gjithë janë esh'aritë, se burimi i dyshimeve dhe problemeve është racio - hapur shpreh interesimin dhe simpatinë që ndjen për filozofinë. Në kreun 226 të *Futûhât-it* thotë: "Filozofia nuk duhet fyer ose urreyer vetëm pse është filozofi. Filozofët janë gjykuar si pasojë e gabimeve që i kanë bërë në çështjet e teologjisë. Filozofi është dashurues i urtësisë (*muhibb-i hikmet*). S'ka dyshim se urtësinë e do çdo njeri me mend në kokë. Por, si mu'tezilitët, filozofët, ashtu edhe itharët e vështrimit dhe njerëzit nga grupacione të tjera, të gjithë pjesëtarët e *ehl-i fikrit*, kanë bërë gabim të dukshëm në fushën e teologjisë." Shihet se Ibën 'Arabiu, në esencë, nuk sheh ndonjë dallim midis filozofisë, mu'tezilizmit dhe kelamit sunnit.

Në parathënien e *Futûhât-it* thotë: "Për shembull, mos u ngre menjëherë që të refuzosh dhe të mohosh çdo fjalë të filozofit ose mu'teziliut. Mos thuaj 'Ai



është filozof, nuk ka fe'. Vëlla, merre fjalën e filzofit e pastaj mendo..." Ibën 'Arabiu, i cili kohë pas kohe i sulmon rreptë kelamistët dhe juristët sunnitë, kundër mu'tezilizmit dhe filzofisë sillet me më butësi, kurse ndaj filzofisë iluministe tregon një simpati të dukshme.

Mevlana, një çikë në një formë përqeshëse, e kritikon cilësinë e këtillë të kelamit: "Një njeri i shurdhër dëshiron ta vizitojë komshiun e vet të sëmurë. Por, fillon të mendojë se ç'duhet t'i thotë të sëmurit, ç'përgjigje duhet t'i japë atij nëse e pyet diç dhe duke u bazuar në deduksion dhe analogji racionale, krijon një iluzion të këtillë: "Së pari duhet t'i them si je, e ai përgjigjet 'faleminderit, mirë jam.' Unë i them 'bukur', gëzohem që je ashtu.' Pastaj e pyes 'Ç'ke ngrënë?' Ai më përgjigjet se ka ngrënë çorbë me thjerrëza, e unë ia kthej: 'Të bëftë mirë.' Pastaj e pyes 'A vajte te mjeku?', e ai përgjigjet: 'Më kontrolloi filan mjeku' Unë i them: 'Shumë mirë, njeri kompetent, për atë punë është mjeku.'

Shurdhi shkon te i sëmuri dhe e pyet: 'Si je?' I sëmuri i përgjigjet: 'Po vdes nga vuajtjet'. Duke u bazuar në normat e analogjisë, të cilat i ka projektuar prej më parë, thotë: 'Bukur, gëzohem'. Të sëmurit i nxehet gjaku nga nervozizmi. Pastaj shurdhi e pyet: 'Ç'ke ngrënë?'. I sëmuri ia pret: 'helm'. Shurdhi thotë: 'Të bëftë mirë.' Pas këtyre fjalëve hidhërimi i të sëmurit arrin kulminacionin. Pas pak, shurdhi pyet: 'Te cili mjek ke vajtur për kurim?' I sëmuri përgjigjet: 'Tek Azraili.' Shurdhi pas kësaj shton: 'Shumë mirë, ai është një mjek kompetent për këtë.'

Derisa shurdhi po largohet prej aty me zemrën plot gjoja se e ka larë borxhin, dhimbja e të sëmurit arrin pikën kulmore.” Mevlana më tutje thotë: Veshi yt edhe nëse i dëgjon zërat, është i shurdhët ndaj veshit që e dëgjon gajbin”.<sup>157</sup> Kjo është gjendja e kelmistëve, të cilët duke u bazuar në mendje, flasin për botën rreth së cilës nuk kanë njohuri.

Mevlana thotë:

*O kavî u fi'l jar-i mâ beved*

*çu be-hukm-i hâl âjed lâ beved*

(Mendja njerëzore në fjalë dhe vepra na ndihmon,  
kurse në çështjen e transit është e barabartë me zeron.)

Domethënë, të vërtetat hyjnore nuk mund të perceptohen me mendje.

Sipas Mevlanasë, mendja karshi të vërtetës së gjetur në saje të *'ashk-ut* dhe *vexhd-it*, është e dobët dhe e paaftë si gomari i thelluar në baltë.

*Akl-i xhûzî der serhesh çu har der gil*

Sipas Mevlanasë, mendja para të vërtetave dhe shfaqjeve hyjnore i përngjan shkopi në dorën e të verbërit.

*Akl-râ kible kuned ân ki xhemâl-i tû nedîd*

*Der kefi kûr, zi kandil asâ evlâter.*

(Ata që nuk e shohin bukurinë dhe shfaqjen Tënde, mendjen e marrin për Kible dhe udhërrëfyes. Në dorën e qorrit - dhe kelmistit, i cili i përngjan qorrit - më mirë të gjendet shkopi sesa kandili.)

<sup>157</sup> *Mesnevâ Tercümesi*, I, f. 243. Mevlânâ, faktin se ky lloj i analogjive është absurd e shpjegon edhe me shembullin e papagallit. Shih, po aty, I, f. 95.

Rumi është i bindur se mendja duhet sakrifikuar para të vërtetës hyjnore:

*Akl kurbân ku be-pîsh-i Mustafâ.*

Prof. Ferit Kam, njohës i mirë i frëngjishtes, persishtes dhe arabishtes - deri në shkallë të përkthimit prej tyre – i cili vite të tëra ka punuar si mësues i komentimit të teksteve të ndryshme, autor i veprave *Vahdet-i vüçûd* dhe *Dinî- Felsefi Musâhebeler*, thotë:

*Kujdes, në çdo temë fetare  
largoju polemikave, se s'ke dobi fare,  
Mendjen lëre mënjanë, zemrën shiko  
Motoja e mendjes është: Moho!  
S'ka nevojë shumë për filozofi  
Koka mohon, zemra konfirmon.  
Ai që veten me mendje e drejtësi e lartëson  
Për kauzë tjetër nuk insiston.  
Ai që në baltë të skolastikës noton  
Llomotitjet s'mund t'i pakëson.  
Frymën e fundit të dynjasë duke përkujtuar,  
Përgatite veten për botën që s'ka t'mbaruar.*

Ferit Kami me një retorikë të lartë i thotë fjalët që mund t'i thotë çdo mistik në subjektin: mendja. Ja pra janë këto bindjet dhe mendimet e mistikëve në këtë subjekt. Temat hyjnore nuk mund të perceptohen me racio:

*Janë të prera nga shpata e Atij që "nuk pyetet për atë që vepron",  
Kot e ka ai që rreth tyre polemizon.*

Sa të drejta janë fjalët në vijim të İsmail Fenniut:

“Misticizmi kryesisht përkufizohet si: ‘Pretendim për përfitimin e diturisë me mjete të tjera përveç mendjes.’ Kjo është një rrugë e rrezikshme, sepse e ka edhe kuptimin e lënies mënjanë të mendjes dhe të nënshtrimit ndaj emocioneve dhe iluzioneve. S’kemi njohuri për misticizmin e feve të tjera, por myslimanët, të cilët janë mjeshtrit e metodës së zbulimit (*mu-kashefe*), asnjëherë nuk e kanë lënë pas shpine ose ta kenë braktisur arsyen. Por, atë e kanë përdorur për arritjen deri te të vërtetat, që mund të perceptohen përmes saj. Ata të vërtetat deri te të cilat nuk mund të arrihet përmes mendjes janë përpjekur t’i kuptojnë përmes zbulimit dhe inspirimit.<sup>158</sup> Edhe sipas këtij interpretimi, zbulimi dhe inspirimi janë më të fortë dhe më të lartë se mendja. Në pikën kur mendja “mbetet pa fjalë”, në skenë dalin zbulimi dhe inspirimi. Në esencë, misticizmi, racionalizmi dhe dogmatizmi fetar në çdo anë të botës janë një. Kanë kaluar nga procesi i njëjtë i zhvillimit. Ndryshimi midis tyre është në formë, dallimi është në gjëra marginale dhe detaje.

Gazaliu, pasi një kohë të caktuar është marrë me kelam, ka ardhur në përfundim se e vërteta hyjnore dhe vendimet shpirtërore nuk mund të perceptohen me këtë rrugë, e ka braktisur këtë shkencë dhe i është lidhur tasavvufit.

Gazaliu, i cili në veprën *el-Munkidh* shprehet se e ka humbur besimin në mendje, në veprën tjetër *Ihjà’* thotë: “Njeriu duhet të ruhet nga kelami dhe dialek-

<sup>158</sup> Lugatçe-i Felsefe, f. 445.

tika. Këto disiplina më tepër i komplikojnë gjërat që i sistematizojnë shkencat tjera; deformimet që i shkaktojnë janë më të shumta sesa ndreqjet. Ata që mundohen që besimin e tyre ta përforcojnë me kelam dhe dialektikë, i përngjajnë njeriut i cili mundohet me çekan ta drejtojë drurin e shtrembër. Çekani nuk mund ta drejtojë drurin, përkundrazi, edhe më tepër e prish atë. Besimi i popullit që zotëron mirësinë dhe devotshmërinë është shumë më i shëndoshë sesa ai i kelamistëve. Besimi i kelamistëve i përngjan perit të cilin edhe era më e dobët e lëviz nga njëra anë në tjetrën, kurse besimi i popullit u përngjan maleve viganë të cilat nuk mund t'i lëvizin as furtunat më të rrepta.<sup>159</sup>

Sufijtë kanë rënë dakord se argument që të shpie në rrugën deri te Zoti është vetëm Zoti. Sikur që njeriu i mençur ka nevojë për argument, po ashtu edhe mendja është nevojtare për një gjë të tillë. Dihet se edhe mendja është e krijuar. Qenia e krijuar mund të bëhet argument vetëm në fushën e qenieve si vetë ajo. Nuriu ka thënë: "Argument për Zotin është vetë Ai, mendja është e paaftë në këtë drejtim."

Ibën Ata' pohon se "mendja nuk është mjet për perceptimin ose njohjen e Zotit, por mjet që të çon në adhurimin e Tij". Zotin mund ta dijë vetëm ai individ të cilit Ai ia ka bërë të njohur Vetën.

Xhunejdi thotë se 'njeriu mund ta njohë Zotin në dy mënyra: përmes *ta'arruf*-it dhe *ta'rif*-it. Fenomeni kur Zoti ia bën të nohur veten dikujt quhet *ta'arruf*; fe-

<sup>159</sup> Gazâli, *Ihjâ'*, I, f. 100.



nomeni kur Ai e bën të njohur veten përmes argumenteve në botën e jashtme quhet ta'rif. Të dyja rrugët e njohjes së të Madhit Zot janë me Të dhe nga Ai".<sup>160</sup>

Xhunejd Bagdadiu lidhur me kelamin ka thënë: "Njëra nga dobësitë më të mëdha të kelamit është ajo se e largon nga zemra frikërespektin ndaj Zotit. Nëse nga një zemër largohet frikërespekti, largohet edhe besimi". Sipas Xhunejdit, kelami është derë e hapur drejt mosbesimit.

Hereviu, sufi dhe selefi i njohur dhe autor i vepërës *Dhemmu'l-kelam*, thotë: "Tre janë rezultatet nga fjalët e kelamistëve: a) Nuk ka Zot në qiell, b) Nuk ka Pejgamber në varr (*rawdā*), dhe c) Nuk ka Kur'an në tokë."

Këto fjalë kanë shumë kuptim. Selefijtë besojnë se Zoti është në qiell, kelamistët se Ai është në çdo vend. Në këtë pikë, besimi i kelamistëve nuk përputhet me atë të selefijve. Mendimet e kelamistëve nuk përputhen me ato të selefijve, as në çështjen që lidhet me gjendjen e Pejgamberit (a.s.) në varr. Sipas selefinit, kelamistët e mohojnë ekzistencën e fjalës së Zotit në sipërfaqen e tokës kur thonë se shkrimi i Mus'hafit, ngjyra, letra dhe kapakët e tij, leximi i Kur'anit nga ana e njeriut, fjala e tij (Kur'anit), janë të krijuara si dhe kur pretendojnë se fjala (*kelam*) është atribut i Zotit.

'Amr b. Haruni ka thënë: "Kam shikuar në hadithet e Pejgamberit (a.s.) dhe kam parë tërë madhërinë e Allahut (xh.sh.)! Shikova re'jin dhe në të pashë hi-

<sup>160</sup> Kelâbâzî, *Ta'arruf*, f. 63.



len, mashtrimin, dredhinë, ashpërsinë e zemrës dhe shumë gjëra të ngjashme! Menjëherë e përqafova hadithin dhe e lashë re'jin."

Për të sqaruar se kelamistët janë të pavepër, është lansuar ky pretendim: Kryepari i kelamistëve është Esh'ariu, nuk merr istinxha,<sup>161</sup> nuk merr abdes, nuk fal namaz.

Imam Shafi'iu, Muzeniut që ka parashtruar pyetjen lidhur me kelamin, i është përgjigjur: "Lëre mënjënë një subjekt, rreth të cilit nëse gaboj, do të më thuash u bëre mohues', pyet për një lëmi, në të cilën nëse gaboj, do të mund të më thuash "gabon".<sup>162</sup>

Fahruddin Raziu nuk i kishte marrëdhëniet e mira me të jatin e Mevlanasë, Sultanu'l-'ulema' Bahauddin Veledin. Njëri ishte kelamist e tjetri mutasavvif. Pas mosmarrëveshjeve dhe konfrontimeve të shumta, arriti që ta detyrojë Mevlananë dhe të atin e tij që të shpërngulen nga Belhi. Mevlana, i cili në atë kohë ishte në moshën e fëmijërisë, asnjëherë nuk mundi ta harronte dëbimin nga atdheu. Në poezitë e tij nuk e linte pa shfrytëzuar rastin për kritikë direkte drejtuar Raziut. Duke e kritikuar kelamin dhe racionalizmin, në mënyrë implicite e fyente edhe Raziun:

*Ger hired in rāh rebīn budī*

*Fahr-i Râzī rāzdan-i dīn būdī*

(Nëse mendja do të ishte pishtar në këtë rrugë, në tematikën e hyjnore dhe takimin me Zotin, Fahr-i Raziu do të ishte njeri që i dinte sekretet dhe finesat e fesë.)

<sup>161</sup> Pastrimi i zgavrës anale pas kryerjes së nevojës së madhe. (përkthyesi)

<sup>162</sup> Cituar nga *Dhemmu'l-kelām, Şarkīyat Mecmuası*, nr. 5 (1964), f. 51-58.

Mund të thuhet se Mevlana i vërsulet Raziut si pasojë e asaj se ai nuk kishte mundur ta përbinte ngjarjen e dëbimit nga mëmëdheu. Por, fakti se İsmail Hakkı Bursevi (v. 1725), i cili ka jetuar shekuj më vonë prej tyre, duke e komentuar *Mesnevi*-në edhe më ashpër e sulmon Fahrud-din Raziun tregon se nuk bëhet fjalë për një konfrontim ndërmjet personave, por për konfrontim ndërmjet shkollave të mendimit.

“Raziu fare s’mund ta duronte të atin e Mevlana-së, Bahauddin Veledin. Kjo xhelozia e tij e detyroi Sul-tanu’l-ulemanë që ta lëshonte vendlindjen. Në kohën kur i ati e lëshoi Belhin, Mevlana ishte në moshën pesëvjeçare. Kur e kujtonte shpërnguljen e detyruar dhe shkaktarin e saj, Raziun, në veprën madhore të tij, *Mesnevi*-në, ashpër e sulmonte kelamistin e madh (Raziun).”<sup>163</sup>

Duke e interpretuar një varg rreth temës në fjalë thotë: “... Dhe Mevlana ka të drejtë në vërsuljet e veta karshi Raziut. Raziu nga xhelozia u bë shkaktar i përzënies së babait të Mevlanasë nga Belhi, sikur që shejtani shkaktoi përzënien e Adem-it nga parajsja. Por, më vonë vetë ai (Raziu) u bë perishan, kurse Mevlana dhe babai i tij dolën fatbardhë... Në fakt, Raziu ishte shumë i zellshëm në shkencat ezoterike, por nuk kishte bërë asnjë hap në rrethin e së vërtetës.”<sup>164</sup>

Bursevi, i cili edhe vetë ishte internuar për shkak të ideve të tij mistike, qëndrimin e antimistikëve ia përngjet pozicionit që ka marrë Iblisi kundër hz. Ade-

<sup>163</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Râh-i Mesnevî*, I, f. 149.

<sup>164</sup> M. Ali Aynî, *Türk Azizleri*, Stamboll, 1944, f. 108.

mit dhe me këtë jep një shembull të ri në luftën e sistemeve. Ky është qëndrimi i Burseviut, autorit të tefsirit më të pranuar mistik, kundër Raziut, autorit të tefsirit më të bukur kelamist.

\* \* \*

Këtu duhet të cekim ca pika me rëndësi:

1. Disa thonë se shkak i akuzave dhe etiketimeve të ndërsjella midis dijetarëve të mëdhenj qëndron në atë se nuk e kanë njohur njëri-tjetrit dhe pikëpamjet e njëri-tjetrit. Sikur të kishin pasur mundësinë për t'u takuar dhe polemizuar, do t'i zgjidhnin subjektet problematike dhe do t'i kishin evituar pikat e divergjencave.

Ky është një mendim i gabuar. Akuza e Burseviut drejtuar Raziut nuk buron nga mosnjohja e tij e kësaj figure markante. Raziu dhe i jati i Mevlanasë nuk kishin mundur të gjejnë gjuhë të përbashkët, edhe pse jetonin në të njëjtin qytet. Bile, edhe nëse i largoni dijetarët e tasavvufit nga audienca e Ibën 'Arabiut, edhe nëse jepni mundësinë për të polemizuar çështjet, i njëjti Ibqn 'Arabi, ata që nuk e pranojnë tasavvufin, p.sh. Ibën Tejmijen, do t'i quajë faronë dhe dexhxhallë. Po ashtu edhe Ibën Tejmije dhe 'Aliju'l-Kari atë do ta quajnë tradhtari më i madh i fesë, ateisti më i madh dhe mosbesimtari më i madh ndër mosbesimtarët. Do të vepronin kështu, sepse kjo është çështje e mentalitetit. Diversiteti (*ihtilaf*) midis tyre nuk ka të bëjë me trajtën dhe fjalën, por me thelbin, shpirtin, esencën dhe bazën e fesë. Gjëja që sipas njërit është esenca e fesë, sipas tjetrit nuk është pjesë përbërëse e saj.

2. Është shumë qesharak pretendimi se diversiteti në çështjet fetare midis selefijve, sufijve dhe kelmistëve është prezent vetëm tek injorantët e këtyre rrymave e jo edhe te dijetarët.

3. Diversiteti ndërmjet Ibën Tejmijes dhe Ibën 'Arabiut, ose ndërmjet Ibën Tejmijes dhe Fahrudin Raziut nuk është më i vogël sesa dallimi në pikëpamje ndërmjet Ibën Tejmijes dhe mu'teziles ose zejdijs dhe xha'ferijes. E këtillë është gjendja edhe në relacionin e kundërt. Domethënë, sipas Ibën Tejmijes, imamët e drejtimit mu'tezilit, si Vâsil b. 'Ata' dhe Zemahsheriu, janë më afër Kur'anit dhe hadithit sesa Ibën 'Arabi. Sipas atyre që e pëlqejnë tasavvufin panteist të Ibën 'Arabiut, Ibën Tejmijje është më larg Kur'anit dhe hadithit sesa mu'tezileja.

Ibën Haxher Hejthemi në veprat *el-Fetava el-hadithijje* dhe *ez-Zevaxhir* thotë se Ibën Tejmijje është mosbesimtar (*kafir*), i dalë feje (*zindik*) dhe ateist (*mulhid*). I njëjti autor nuk e sulmon kaq ashpër medhhebin mu'tezilit. Në këtë pikë humbet dallimi dhe kufiri ndërmjet sunnizimit dhe bid'atçinjëve (*ehl-i bid'at*). 'Aliju'l-Kari haptazi pohon se Ibën'Arabi është më larg islamit sesa medhhebet bid'atiste. Duhet theksuar se nuk janë të rrallë dijetarët me pikëpamje të këtilla.

4. Sha'rani në parathënien e veprës së tij *el-Jevakit* thotë: "Duke e rezytuar *Futûhât-in*, në ca vende ndalesha dhe dyshoja nëse pikat gjegjëse përputhen me sheriatin. Më pas, kopjen e kësaj vepre, që gjendej tek unë, e krahasova me kopjen të cilën Ebu Tahir Magribi e kishte shumëzuar nga kopja e Konjës, që ishte dorëshkrim i vetë autorit (Ibën 'Arabiut)". Pashë se pikat ku

dysvoja nuk gjendeshin në kopjen origjinale të *Futûhât-it* dhe kopjen time e përmirësova konform origjinalit. Kuptova se *Futûhât-it* shumë gjëra i ishin shtuar më pas dhe se ato ishin pikat që binin ndesh me sheriatin”.

Sha’rani kështu pohon, por lidhur me këtë nuk ofron asnjë shembull dhe pohimi i tij mbetet abstrakt. Me sa duket, fjalët e këtilla janë shprehur për t’i sqaruar oponentët e teorisë së vahdet-i vuxhudit, për t’i vënë në gjumë ata dhe për t’ua hequr vëmendjen në anë tjetër. Imam-i A’dhami thotë se “fjala e Kur’anit është e krijuar”. Gavsul-A’dham Abdulkadir Gejlani thotë: “Mosbesimtar është ai që thotë se fjala e Kur’anit është e krijuar.” Ibën Haxher Mekki habitet nga ky pohim dhe rrugëdaljen e kërkon në pretendimin se “këto fjalë janë të shpikura, nuk janë fjalë të Gejlaniut, se më vonë janë futur në veprën e tij nga të tjerët”. Ky është qëndrimi i atyre që nuk e kuptojnë zanafillën e divergjencave.

\* \* \*

Sipas një botëkuptimi të vjetër, që shkon deri në kohërat e lashta, kompetenca e individit në dituritë fetare, matej me zotësinë e tij në sferën e gjuhës, të gramatikës dhe të letërsisë arabe. Nxënësi që përparon në lëmenjtë e gjuhës arabe, si emsile, bina, maksud, ‘avamil, idhhar, kafije dhe xhami muhtasar, llogaritej dijetar sipas shkallës së zotërimit të tyre. Sufijtë kanë luftuar edhe kundër këtij botëkuptimi. Ibrahim b. Ed’hem thotë: “Duke e lexuar një tekst ose duke folur, u përmbahemi rregullave gramatikore (*i’rab*) dhe nuk



bëjmë gabime (*lahn*). Por, në veprat tona bëjmë gabime. Ah, sikur gabimet t'i bënim në lexim e jo në vepra."

Kasim b. Muhajmira ka thënë: "Fillimi i gjuhës arabe është mendjemadhësi dhe mburrje, fundi është krekosje dhe mosnjohje e së vërtetës."

Një tjetër ka thënë: "Ai që do ta nënçmojë popullin, le të mësojë arabishten".<sup>165</sup>

Është shumë i njohur shembulli të cilin në këtë temë e jep Mevlana: "Një dijetar i gramatikës udhëtonte me një anije. Iu afrua kapitenit dhe i tha: 'Ti nuk e njeh gramatikën, apo jo? 'Po', - ia priti kapiteni. 'Obo-bo, gjysma e jetës të paska shkuar bosh.' Pas kësaj kapiteni i anijes iu drejtua gramatikanit: 'Ti nuk di të notosh, apo jo?' 'Jo' - u përgjigj gjuhëtari. 'Mjerë për ty, të paska shkuar tërë jeta kot' - i tha detari.

Mevlana në një rast thotë:

*Mahvî mibâjed ne nahvî inxha bidân.*

(Dije se këtu nevojiten shkenca e shkatërrimit të nefsit, tasavvufi dhe modestia, e jo gramatika.)<sup>166</sup>

Injorantët, neglizhentët dhe fanatikët, që kanë menduar se njohja e gjuhës dhe letërsisë arabe është feja, vazhdimisht janë kritikuar nga mistikët islamë:

*Eğër hezâr sâle heme halk-i kînât*

*Fikret künend der sifât-i kudret-i Hudâ*

*Âhir be axhz mu'terif ajend ki ej ilâh!*

*Daniste shud ki, hiç ne danistêim mâ.*

<sup>165</sup> Mekkî, *Kâtu'l-kulûb*, I, f. 237.

<sup>166</sup> *Mesnevî Tercümesi*, II, f. 282.



(Sikur të gjitha krijesat në gjithësi me mijëra vite të mendonin rreth atributit hyjnor 'fuqia', më në fund, duke e pranuar dobësinë dhe paaftësinë e tyre do të thoshin: "O Zot, tash u kuptua se nuk kishim ditur gjë për Ty".)

Ja, pra, kjo është pika finale ku mund të arrijë mendja dhe ideja e njeriut në temat hyjnore. Kuptim të njëjtë kanë edhe fjalët, për të cilat sufijtë thonë se janë të Hz. Ebu Bekrit: "Perceptimi më i madh dhe më i vërtetë është të kuptohet se njeriu është i paaftë për ta njohur (perceptuar) Zotin."

#### 4. Interkritikë

Deri tash pamë se sufijtë dhe sufizmi janë kritikuar nga dijetarët e selefite dhe kelamit. Këtu theksi duhet vënë edhe mbi një subjekt tjetër. Përpyekja e tasavvufit për të tejkaluar bindjet dhe pikëpamjet zyrtare, tradicionale dhe të përgjithshme, që bazohen në transmetim, trashëgim, mendje dhe argumentim, duke zhvleftësuar dhe nënçmuar gjithë atë që mbetet jashtë tasavvufit, në të shumtën e rasteve është kundërshtuar dhe kritikuar nga mutasavvifët racionalë dhe të matur.

Ibën Hafif, i cili zë një vend të rëndësishëm ndër sufijtë e parë, thotë: "Merruni me shkencë, mos u mashtroni me fjalët e sufijve. Më parë fusja në xhep lapsin e letrën dhe fshehurazi shkoja në tubimet shkencore. Sufijtë, të cilët e panë këtë gjendjen time,

filluan të më kundërshtonin duke thënë: 'Ti më s'mund të gjesh shpëtimin', tash ata erdhën në gjendje që të kenë nevojë për mua".<sup>167</sup>

Seri Sakati thoshte: "Njeriu fillon me zuhd: më pas, nëse regjistron hadithe, i pengohet këmba; por nëse ndodh e kundërta, përkatësisht nëse së pari fillon të merret me hadithe e më vonë thellohet në zuhd e tasavvuf, arrin deri te pikëpamja e botëkuptimi i shëndoshë".

Seri bënte këtë lutje për Xhunejdin: "Zoti të bëftë muhaddith sufi e jo sufi-muhaddith. Domethënë, së pari hadithi, e pastaj sufizmi."<sup>168</sup>

Ebu Said Harraz i shihte ata që i tejkalonin kujtë e përcjelljes dhe të mendjes deri në shkallë devijimi dhe thoshte: "Çdo kuptim ezoterik (*batin*) që është oponent i atij egzoterik (*dhahir*), është i pavlefshëm".<sup>169</sup>

Ebu Sulejman Darani specifikën e njëjtë e shpreh kështu: "Shumë herë në mua lindin ide dhe njohuri mistike, e unë nuk i pranoj derisa nuk marr dëshminë e dy dëshmitarëve të drejtë (Kur'anit dhe hadithit)."<sup>170</sup>

Shumë të lezeçme janë fjalët e mutasavvifit Ebu Bekr Varrak: "Ai njeri që mjaftohet me kelamin dhe e lë mënjanë fikhun dhe tasavvufin, bëhet tradhtar i fesë (*zindik*). Ai që mjaftohet me tasavvufin dhe e përjashton kelamin dhe fikhun, bëhet bid'atçi, kurse ai që

<sup>167</sup> Ibn Xhevzi, *po aty*, f. 318.

<sup>168</sup> Gazâli, *Ihjà'* I, f. 28.

<sup>169</sup> *Kuşeyri Risâlesi*, f. 114.

<sup>170</sup> *Po aty*, f. 94.

konsideron se i mjafton fikhu dhe nuk ka nevojë për tasavvuf dhe kelam, bëhet mëkatar (*fasik*).<sup>173</sup>

Në tasavvuf famë kanë fituar fjalët: Sufiu që nuk e njih fikhun është tradhtar i fesë, kurse fekihu që nuk e njih tasavvufin është mëkatar (*fasik*).

Sufijtë e parë dhe autentikë si Kushejri, Serrraxhi, Kelabazi, Mekki, Huxhviri dhe Gazaliu në mënyrë permanente e kanë kundërshtuar sufizmin ekstrem, kanë tërhequr vërejtjen se misticizmi radikal (*gulat-i sufijje*) e shkatërron edhe fenë, edhe shkencën. Në këtë aspekt e kanë ndarë skepsën dhe brengën e arsyeshme me dijetarët e kelamit dhe të selefit.

Tasavvufi i vërtetë asnjëherë nuk i ka mohuar njohuritë e shëndosha në aspekt të burimeve, njohuritë tradicionale që janë të drejta në aspekt të kuptimit, nuk i ka kontestuar kurrë njohuritë e paevitueshme të mendjes, ato të shëndosha dhe të dobishme. Përkundrazi, ai e ka çmuar këtë lloj njohurish, madje i ka llogaritur për themel të zbulimit (*keshf*) dhe të gnosës (*ma'rifet*). Mendja dhe përcjellja janë pranuar si bazë, themel, parim dhe pikënisje, kurse zbulimi, frymëzimi janë trajtuar si qëllim dhe cak. Tasavvufi është nisur nga fusha e përcjelljes dhe e mendjes dhe ka arritur deri te zbulimi (*keshf*), të cilin, si shkallë më e lartë e diturisë, e njih si synim. Por, lidhjet me pikënisjen dhe mjetin nuk i ka ndërprerë edhe pas arritjes deri te caku.

Ta njohësh Ka'ben përmes përcjelljes dhe transmetimit quhet *'ilmu'l-jekîn*, ta shohësh atë me sy prej

<sup>173</sup> Sûlemî, *Tabakât*, f. 224.

së largu quhet *'ajnu'l-jekîn*, kurse ta prekësh atë me dorë quhet *hakka'l-jekîn*. Për të shkuar në Mekke, para së gjithash duhet pasur njohurinë e lajmit (*haber*) dhe përcjelljes (*nakl*) se Ka'beja gjendet atje. Pa njohuritë tradicionale nuk mund të bëhet asgjë. Por, duhet ditur që njohuria tradicionale rreth ekzistencës së Mekkes nuk është synimi (*gaje*). Synimi është arritja në Mekke dhe kryerja e tavafit. Pasi të arrish në Mekke dhe pasi të marrësh frymë në Harem, nuk kanë vlerë të madhe informatat dhe njohuritë tradicionale të ofruara më parë nga të tjerët. Këtu, njohuritë tradicionale janë shndërruar në reale dhe autentike. Zatën ky është edhe qëllimi. Thënë shkurt, tasavvuf do të thotë t'i njohësh të vërtetat fetare dhe hyjnore, të ditura përmes përcjelljes dhe transmetimit, duke i jetuar dhe përjetuar ato.

### *Përfundim*

Lëvizja e tasavvufit zë një vend mjaft të rëndësishëm në historinë e mendimit islam. Nuk ka ndonjë lëvizje shkencore dhe ideore tjetër që ka ndikuar horizontalisht dhe vertikalisht në mendimin islam sa tasavvufi. Shoqëria islame shumicën e vlerave shpirtërore ia ka borxh tasavvufit. Kjo lëvizje ka qenë ajo që mendimit, komunitetit dhe historisë islame i ka dhënë shpirtin, thellësinë dhe sublimitetin. Kjo është rryma që fesë islame ia ka dhënë ripërtëritjen, vitalitetin sensitivitetin dhe i ka mundësuar të jetojë në zemrat e njerëzve.

Fuad Koprulu duke e krahasuar teqenë, objekt ky që është qendër e mentalitetit mistik islam dhe medresenë, e cila është çerdhe e botëkuptimit kelamist, thotë:

“Rryma të cilën e ka mbrojtur dhe përfaqësuar medreseja, bile edhe pas modifikimit të thellë të kelaimit nën ndikimin e filozofisë greke, teqenë gjithmonë e ka shikuar me sy skeptik dhe në këtë drejtim ka pasur të drejtë. Ndërmjet këtyre dy institucioneve të mëdha ka ekzistuar një kontradiktë e pashlyeshme. Medresistët kanë qenë *ehl-i kal* (ithtarë të fjalëve) dhe *ehl-i dhahir* (ithtarë të egzoterikes), kurse ithtarët e teqesë, *ehl-i hal* (ithtarë të gjendjes shpirtërore) dhe *ehl-i batin* (ithtarë të ezoterikes). Medreseja thirrte për frikërespekt (*hashjet*), kurse teqeja për dashuri (*muhabbet*) ndaj Zotit. Medresistët sugjeronin asketizmin, adhurimin dhe nderin, kurse ithtarët e teqesë ikjen-indiferentizmin karshi kësaj bote dhe qortimin e vetvetes. Përderisa medreseja një pjesë të vogël të myslimanëve e konsideronte banore të xhenetit, teqeja ka qenë zemërgjërë deri në shkallë të shikimit me një sy të 72 kombeve. Derisa medreseja poezinë dhe muzikën e ka konsideruar të ndaluar, teqeja e ka mbështetur çdo mjet që shpie në *vexhd* dhe *hal*, qoftë ajo valle, muzikë dhe poezi.

Tasavvufi, që është një identitet i reaksionit kundër rregullave të ngushta dhe të ashpra të medresesë, për një kohë të shkurtër u fuqizua. Kah teqeja vraponte grupi i atyre që i kishin këputur shpresat nga lumturia e kësaj bote dhe të cilët atë (lumturinë) e kërkonin në botën tjetër, si pasojë e turbulencave politike, mendimtarët që pikëpamjet e veta liberale mundoheshin t’i fshihnin nën perden e sufizmit, hedonistët etj. Në këto kohëra, kur



anarkia materiale shkaktoi tronditje shpirtërore te njerëzit, lindi nevoja për të ashtuquajturit “mjekët e shpirtit”, respektivisht orientuesit (*murshid*). Strehimore kryesore e mendimeve estetike dhe filozofike u bë teqeja”.<sup>172</sup>

Ky qëndrim i Koprulut është i vërtetë për 5-6 shekujt e fundit të teqes dhe medresesë, si dhe ca tarikateve. Rryma e tasavvufit - e cila sa ka luajtur rolin e udhëzimit (*ihida'*), islamizimit dhe orientimit (*irshad*), në duart e njerëzve qëllimkëqinj dhe injorantë është përdorur edhe si mjet i devijimit (*inhiraf*) - mashtrimit (*igfal*), madje edhe i renegimit (*irtidad*), është një lëmi e gjerë dhe e virgjër që meriton të studiohet dhe të hulumtohet në çdo aspekt. Nuk ka dyshim se aktivitetet që do të zhvillohen me seriozitet të plotë në këtë fushë, do të ndihmojnë që shumë gjëra të kuptohen mirë.

Sot nuk është e mundur të thuhet se tasavvufi përfaqësohet nga njerëz të përgatitur dhe kompetentë. Gjendja e lëvizjes së tasavvufit nuk është e nivelit të pjekurisë dhe të lartësisë që e meriton një lëvizje me të kaluar të ndritur. Në këtë lëmi momentalisht nuk na bien në sy zhvillime pozitive. Do të ishte optimizëm i tepërt të presësh nga njerëzit e painformuar rreth historisë e mendimit islam në përgjithësi dhe historisë së tasavvufit në veçanti, nga individët që nuk kanë fare njohuri rreth lëvizjeve filozofike, shoqërore, shkencore dhe ideologjike të botës në të cilën jetojnë, se ata do të mund të përgatisin themelet dhe parakushtet e nevojshme për një ardhmëri të ndritshme.

<sup>172</sup> Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Stamboll, 1921, f. 176.



Brezi aktual është i detyruar që t'i njohë për së afërmi lëvizjet ideore dhe besimore nga historia islame, në mënyrë reale ta vlerësojë rrymën tradicionaliste të selefite, që bazohet në transmetim dhe përcjellje (kjo rrymë mund të quhet një lloj dogmatizmi islam), kelamin racionalist dhe spekulativ të bazuar në analogji dhe argumentim (i cili mund të quhet racionalizmi islam) dhe lëvizjen intuitiviste të tasavvufite, që bazohet në zbulim dhe frymëzim (e cila mund të emërtohet si një lloj misticizmi islam). Është më se e vërtetë se kjo njohje dhe ky vlerësim do të ndihmojnë në kuptimin e shëndoshë të divergjencave ideore dhe besimore. Divergjencat aktuale sektariane dhe grupore nuk janë gjë tjetër pos një vazhdimësi e divergjencave nga e kaluara. Dallimi ndërmjet divergjencave aktuale dhe atyre nga e kaluara është identitet shtesë i disa çështjeve që i sjell koha.

Dallimet fraksionare, sektariane, grupore kanë dhënë rezultatet e përmendura atëherë kur nuk janë marrë parasysh faktorë si influenca politike, pasioni për liderizëm, kolltuk, armiqësia, xhelozia dhe konkurrenca. Nëse merret parasysh ndikimi i faktorëve të radhitur, çështja edhe më tepër komplikohet. Është realitet i pakontestueshëm se faktorët si politika, liderizmi, profiti, xhelozia dhe pasionet rol mjaft të rëndësishëm kanë luajtur edhe në divergjencat fetare.

*Kreu IV*  
*Tri forma të diskursit*



### *Tri forma të diskursit*

Më parë kemi theksuar se në mendimin islam, e në veçanti në kuadër të ehl-i sunnetit, ekzistojnë tri rrugë, ajo e selefite, e kelamit dhe ajo e tasavvufit. Dallimet minimale në pikëpamje që vërehen tek udhëtarët dhe mbrojtësit e matur dhe tolerantë të këtyre rrugëve, të simpatizuesit e flaktë dhe të vrazhdtë, kanë shkuar duke u rritur dhe kanë marrë trajtën e diversitetit besimor (doktrinar). Është shumë e vogël distanca kohore ndërmjet datave të vdekjes së mbrojtësve më të dalluar të këtyre tri lëvizjeve, Ibën Tejmijjes (v. 728/1328), Fahrudhin Raziut (v. 606/1209) dhe Ibën 'Arabiut (v. 638/1240). Domethënë, të tri lëvizjet në fjalë, ideologët e tyre më të shquar, zërat e tyre më kumbues i kanë dhënë në shek. VI-VII/XII-XIII. Këto bindje, ide dhe perceptime të ndryshme, të cilat janë përpjekur që në mënyra të ndryshme ta kuptojnë edhe formën edhe esencën e islamit, kanë përdorur metoda dhe diskurse që dallojnë mes vete. Është më se qartë se diskursi i përdorur nga njëra palë për të shpjeguar bindjet, mendimet dhe emocionet e veta, nuk përputhet me atë të palës tjetër. Për këtë arsye lëvizja selefiste, kelamiste dhe ajo sufiste për t'ua shpjeguar botëkuptimet e veta recipientëve dhe për t'ua imponuar ato njerëzve, me vete kanë sjellë edhe stilin edhe mënyrën e të shprehurit që përputhet me ato botëkuptime. Lindja, zhvillimi dhe kulminacioni i lë-

vizjes së tasavvufit e ka kuptimin edhe të lindjes, edhe të zhvillimit dhe të kulmacionit të letërsisë së tasavvufit. Ndërmjet këtyre dy specifikave ekziston një paralelizëm i pandashëm. Është e pamundur që në një kohë dhe në një vend ku tasavvufi është i dobët, letërsia e kësaj lëvizjeje të jetë e fuqishme. Kjo që u tha për tasavvufin vlen edhe për lëvizjen e kelamit dhe të tasavvufit. Në esencë, në çdo vend të botës, të gjitha lëvizjet ideore, teorike dhe filozofike me vete kanë sjellë edhe letërsitë e tyre. Është më se e natyreshme se edhe islami, si lëvizja më e madhe ideore dhe teorike e botës, do të vijë me një letërsi, stil dhe metodë të të shprehurit *sui generis*, që dallojnë nga ato që kanë ekzistuar para tij. Kështu edhe ka ndodhur. Rëndësinë që islami ia jep kësaj pike më së miri e ilustron fakti se Kur'an-i Kerimi para së gjithash është një mrekulli letrare.

Edhe pse subjekti bazë, mbi të cilin do të ndalemi ne, janë nuancat linguistike dhe trajtat e stilit të përdorur nga treshja selefizmi-kelami-tasavvufi, me qëllim të arritjes së mundësisë për të bërë komparacione, e shohim të dobishme që të ndalemi edhe mbi specifikat gjuhësore dhe stilet e përdorura në Kur'an dhe në hadithet e Muhammedit (a.s.). Dijetarët islamë në veprat e tyre, të shkruara nën titullin *I'xhâzu'l-Kur'ân*, deri në imtësira e kanë hulumtuar gjuhën dhe stilin e përdorur në librin e fundit hyjnor. Për njohuri më të gjera duhet referuar atyre veprave.

*Stili i komunikimit dhe diskursi  
i Kur'anit dhe hadithit*

Para se të kalojmë në formën e diskursit kur'anor, me qëllim që të kuptohen më lehtë temat e ardhshme është e dobishme që të ndalemi në dy pika me rëndësi. Njëri nga konkluzionet ku bashkohen të gjithë lëmenjtë hulumtues që për objekt e marrin njeriun është ky: Njeriu është qenie me dy pole:

**1. Emocionet dhe ndjenjat:** Faktorë si ndjenjat, fascinimi, emocionimi, ekstaza, ndërgjegjja, dashuria, urrejtja etj., kanë të bëjnë me këtë aspekt të njeriut. Si epiqendër e ndjenjave pranohet zemra. Pasi besimi është një çështje e zemrës, atëherë kuptohet qartë që besimet fetare kanë të bëjnë me këtë aspekt të qenies njerëzore.

**2. Mendja dhe mendimi:** Mendimi, meditimi, vështrimi, argumentimi, analogjia, logjika, inteligjenca dhe arsyeja kanë të bëjnë me këtë anë të njeriut. Si qendër e të menduarit pranohet truri. Nëse merret parasysh realiteti se me qindra ajete dhe hadithe e thërrasin njeriun që të mendojë, vijmë në përfundim se ç'rëndësi i ka kushtuar islami këtij aspekti të qenies njerëzore. Janë shumë të pakta relacionet me njerëzit normalë të tipave që vetëm ndjejnë ose emocionohen, por që nuk mendojnë si dhe të tipave që vetëm mendojnë por nuk kanë ndjenja. Te disa njerëz, edhe pse ndjenjat ekzistojnë në linjën e tyre normale, mendimi është zhvilluar shumë më tepër. Përkundër kësaj, te disa të tjerë mendimi është i zhvilluar në pikën



e normales, ndërkohë që emocionet janë të zhvilluara më tepër.

Filozofët, teoricienët, matematikanët, inxhinierët, fizikanët, kimistët, astronomët, ekonomistët, juristët, teknikët e kështu me radhë janë persona te të cilët spektri i mendimit është dominant kundrejt spektrit emocional.

Përveç kësaj, ekzistojnë edhe dy lloje të inteligjencës (*zekâ'*) dhe të mendjes (*'akl*): inteligjenca - mendja teorike dhe inteligjenca – mendja praktike. Te politikanët, zejtarët, tregtarët dhe industrialistët më e fortë është inteligjenca praktike sesa ajo teorike.

Poetët, letrarët, muzikantët, kaligrafët, vallëzuesit, skulptorët, piktorët etj. janë individë te të cilët aspekti emocional ngadhënjën mbi atë mendimor. Në teknologji me rëndësi është inteligjenca, kurse në artet e bukura, emocionin. Kur kemi parasysh se mendja e plotëson emocionin, si dhe emocionin mendjen, vijmë në përfundim se asnjëri nuk mund të jetë i pavarur nga tjetri. Për këtë arsye, nga të dy klasat e njerëzve kanë lindur inovatorë e zbulues. Të dy klasat e njerëzve kanë përgatitur gjeni.<sup>173</sup> Më vonë do të ndalemi në pikën se në cilën kategori hyjnë besimtarët dhe dijetarët islamë.

Tekstet e shenjta (*nusus*), të cilat u drejtohen njerëzve që disponojnë me të dyja aspektet e cekura, do të synojnë që njeriun ta kënaqin nga të dy anët. Por, është e pamundur të thuhet se numri i dy tipave njerëzorë është i barabartë në shoqëri. Numri i njerëzve

<sup>173</sup> Ahmed Emîn, *Duhru'l-Islâm*, II, f. 59.

që merren me çështjet teorike dhe konceptet abstrakte në çdo shoqëri është i vogël. Pjesa tjetër, shumica dërrmuese, ose janë inteligjentë praktikë, ose njerëz me emocione të shquara. Në kohën kur islami i drejtohej shoqërisë së injorancës, ku vetëm një numër i vogël dinin shkrim-leximin, te njerëzit dominonte elementi i inteligjencës praktike dhe i emocioneve të theksuara. Atëherë vetvetiu zgjidhet çështja se cilit aspekt (i arsyes apo i emocioneve) do t'i japin më tepër rëndësi tekstet e shenjta, të cilat u drejtohen turmave të gjera njerëzore, respektivisht masave të mëdha të njerëzve.<sup>174</sup>

Metoda të cilën Kur'ani Famëlartë e ka zgjedhur për t'ua komunikuar njerëzve dispozitat fetare dhe për t'i ftuar ata në islam, është shpjeguar në këtë ajet: *"Thirr në rrugën e Zotit tënd me mençuri dhe këshillë të bukur. Dhe, diskuto me ta në mënyrën më të mirë. Me të vërtetë, Zoti yt i di ata që kanë humbur rrugën e Tij, Ai i di më së miri (edhe) ata që janë në rrugën e drejtë."*<sup>175</sup>

Themeli i diskursit nga tekstet e shenjta është urtësia (*hikmet*) dhe fjala e drejtë, këshilla e bukur dhe mënyra më e mirë e diskutimit. Një themel i parrënueshëm i këtij diskursi është ikja me kujdes të madh nga deklaratat dhe sjelljet e ashpra, të vrazhdta, insistuese, inatçore, zemërthyesë, të pakuptueshme ose rëndë të kuptueshme. *"Nuk ka asnjë detyrim në fe. Vërtet, rruga e drejtë është bërë e qartë nga rruga e gabuar."*<sup>176</sup>

<sup>174</sup> "Rruga e shariatit më tepër e përkëdhel zemrën sesa mendjen." Shih İzmirlî İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, f. 47.

<sup>175</sup> Kur'ani, Nahl: 125.

<sup>176</sup> Kur'ani, Bekare: 256.

Duke u nisur nga ky parim, Kur'ani nuk lë pasdore të folurit, mendjen, inteligjencën dhe emocionet e njeriut, por, ama, më tepër i drejtohet zemrës, ndërgjegjes, natyrshmërisë dhe krijimit, ndjenjave të shëndosha (*hiss-i selim*), kapaciteteve të bashkëlindura për të pranuar të vërtetën dhe për t'iu nënshtruar asaj. Këtë të vërtetë shumë mirë e ilustron İzmirli me fjalët në vijim: "Rruga e fesë nuk i drejtohet vetëm mendjes ose vetëm emocioneve. Ajo e kënaq edhe mendjen edhe emocionet. E përkëdhel zemrën, njësoj sikurse që e përkëdhel kokën. Madje, përkëdhelja e zemrës është më e theksuar nga ajo e kokës."<sup>177</sup>

Stili dhe metoda e përdorur, tekstet e shenjta i bën tepër të qarta dhe shpejt të kuptueshme. Kur'ani, i cili përdor fjalët dhe fjalitë më të zgjedhura, stilin letrar dhe shprehës më të mirë dhe më të bukur, më të drejtë dhe më mbresëlënës, përnjëherë e prek recipientin, e emocionon atë, ca herë e çon në gjendje vlimi dhe ekstaze. Pothuajse e hipnotizon atë. Ndikueshmëria e tij magjike dhe misterioze, bashkëbiseduesin ndonjëherë e çon të mendojë, ndonjëherë e bën të qajë e ndonjëherë tjetër e disponon. Recipientëve të vet - pa qenë të vetëdijsëm ata për këtë - pothuajse "ua merr duarsh" vullnetin e tyre dhe i bën që ta pranojnë besimin dhe normat që ua ofron ai. Ata që fascinohen një herë nga ky libër, nuk e kanë lehtë të shpëtojnë nga kjo influencë. Një ide mbresëlënëse për Kur'anin më së miri na e ilustron rasti i pranimi të islamit nga ana e Hz. Omerit karakterashpër pasi dëgjoji kaptinën

<sup>177</sup> İzmirli, *po aty*, I, f. 47.

Tâha, përpjekja permanente e krerëve politeistë për të mos i lejuar njerëzit ta dëgjojnë zërin fascinues dhe zemërçlirues të këtij libri hyjnor, përpjekja për ta “mbytur” zërin kumbues dhe zemërfryrës të Fjalës së Allahut (xh.sh.).<sup>178</sup>

*Disa shembuj lidhur me çështjen e teologjisë (ilahijjat) dhe unitetit (tevhid)*

1. “...a në Allâhun keni dyshim, Krijuesin e qiejve dhe të tokës.”<sup>179</sup>

2. “O njerëz, ja një shembull e dëgjojeni atë: ‘Ata të cilët përpos Zotit i adhuroni ju, nuk mund të krijojnë, kurrsesi, as një mizë, madje, edhe nëse tubohen për këtë (krijimin e mizës). E, nëse miza u merr atyre diçka, nuk do të mund ta marrin (ata) prej saj. I dobët është adhuruesi (i tjetërkujt pos Zotit), por edhe i adhuruari (pos Zotit). Ata nuk e njohin Zotin sa duhet, e Zoti me të vërtetë është i fortë dhe i fuqishëm.”<sup>180</sup>

3. “I lartësuar është që ka krijuar hyllësitë në qiell dhe në të ka krijuar Kandilin (Diellin) e ndritshëm dhe Hënën që shkëlqen.”<sup>181</sup>

4. “Vallë, a nuk shohin ata se si është krijuar devoja e si është ngritur qielli, dhe si janë vendosur malet, dhe si është shtrirë Toka?!”<sup>182</sup>

<sup>178</sup> Këtë tematikë e trajton Sejjid Kutubi në veprën e tij *Ei-Tasvîru'l-fennî fi'l-Kur'ân*. Kohëve të fundit kjo temë shkoqitet shumë nga autorë të ndryshëm. (Kjo vepër është përkthyer edhe në gjuhën shqipe: Shih Sejjid Kutub, *Ilustri-mi artistik në ilustrim*, përkth. Ymer Musa, Logos-A, Shkup 1996.)

<sup>179</sup> Kur'âni, Ibrâhîm: 10.

<sup>180</sup> Kur'âni, Haxh-xh: 73-74.

<sup>181</sup> Kur'âni, Furkân: 61.

5. *"Ne ju kemi krijuar juve, atëherë pse nuk besoni? A e keni parë farën që e hidhni? A e krijoni ju atë apo e krijojmë ne?... A e shihni çka mbillni? A e bëni ju të mbijë atë, apo ne e çojmë të mbijë?..."*<sup>183</sup>

Këto ajete dhe të ngjashme me to flasin me një gjuhë të kulluar, të cilën e kupton çdokush, pa marrë parasysh a bëhet fjalë për të persona të paditur - të ditur, nga masa - elita dhe në diskursin e tyre për recipient e marrin ndërgjegjen dhe bonsensin. Po ashtu, këtu duhet cekur edhe ca ajete që kanë të bëjnë me ekzistencën dhe njëshmërinë e të Madhit Zot, të cilat një çikë më tepër vënë theks mbi të menduarit. Numri i ajeteve në fjalë nuk është i madh:

1. *"... dhe që mendojnë për krijimin e qiejve dhe të tokës (duke thënë): 'Zoti ynë, Ti nuk e ke krijuar gjithë këtë për kot (pa qëllim).'"*<sup>184</sup>

2. *"Zoti nuk ka marrë për vete fëmijë dhe nuk gjendet asnjë zot tjetër përkrah Tij; (po të kishin qenë shumë zota) ç'të shihje: secili zot do të kishte hequr mënjanë çfarë do të kishte krijuar vetë dhe disa do të përpiqeshin të mposhtnin të tjerët!"*<sup>185</sup>

3. *"Po të kishte pasur në to (në qiej dhe në tokë) perëndi të tjera përveç Allahut, atëherë pa dyshim që të dyja (qiejt dhe toka) do të ishin shkatërruar."*<sup>186</sup>

Në ajete të këtilla pak më tepër rëndësi i është kushtuar mendjes, por edhe në këto versete, ku prob-

<sup>183</sup> Kur'ani, Gâshije: 17-19.

<sup>184</sup> Kur'ani, Vâki'a: 57-74.

<sup>185</sup> Kur'ani, Âlu 'Imrân: 191.

<sup>186</sup> Kur'ani, Mu'minûn: 91.

<sup>187</sup> Kur'ani, Enbijâ': 22.



lemi është ekspozuar me një gjuhë të qartë, të cilin mund ta kuptojë çdokush, është marrë parasysh vendimi që do ta marrë ndërgjegjja e njeriut. Kur'ani, me qëllim që të shtojë shkallën e ndikimit dhe të kumtimit të konkluzioneve fetare në një trajtë që do të linte mbresa në kujtesën e shtresave popullore, ka përdorur parabola, krahasime, metafora dhe alegori dhe në formën më të mirë ka shfrytëzuar gjithçka nga artet letrare që i japin bukuri fjalës, zërit dhe kuptimit, si rima, paronomasia, proza e rimuar, aluzioni, eulogjia, fjala e urtë etj.

Kur'ani synimin (*maksad, murad*) e Zotit e ka shfaqur në një stil aq të kthjellët, saqë edhe armiqtë më të përбетuar të islamit nuk kanë mundur të ankohen, duke thënë: “Ne nuk kuptuam asgjë nga këto fjalë.”

#### *Shembuj nga hadithet*

Stili, gjuha, mënyra e të shprehurit dhe diskursi i hadithit u përngjan atyre të Kur'anit Famëlartë. Edhe hadithet më tepër u drejtohen ndjenjave, ndërgjegjes, kapacitetit të bashkëlindur të njeriut për ta pranuar të vërtetën atë që thotë zemra.

Pas luftës së Hunejnit, kur Pejgamberi (a.s.), i cili pa se dhënia e tepërt pas pasurisë së fituar në luftë (*ganimet*) të rinjve myslimanë, përkatësisht kurejshëve dhe mekkasve ua theu zemrat, në një hutbe që u mbajti ensarëve tha:

“A është e vërtetë se më parë ishit në rrugën e gabuar e më pas Zoti, përmes meje, u orientoi në rru-



gën e drejtë? A nuk u bashkoi Zoti përmes meje derisa ju ishit sakrificë mosmarrëveshesh dhe fraksionizmi? Zoti me favorin dhe bujarinë e Vet, shkaku im a nuk ju pru në gjendje të mirëqenies?”

Përderisa Muhammedi (a.s.) i parashtronte këto pyetje, ensarët përgjigjeshin: “Po, çdo gjë e arritëm me mëshirën e të Madhërishmit dhe me mirësinë e të Dërguarit Fisnik.” Pejgamberi (a.s.) në vazhdim të ligjëratës së tij tha:

“Jo, jo, ju duhet të më përgjigjeshit kështu: ‘Muhammed, kur çdo kush të refuzonte duke të thënë gënjeshtar, ne të besuam, të dolëm zot. Ne të mbrojtëm atëherë kur të gjithë të lanë të vetmuar. Ti na erdhe si i varfër e ne të ndihmuam.’ Nëse me thoni kështu, u përgjigjem me ‘Po’. Por, ensarë, kur të tjerët shkojnë në vendet e tyre duke i marrë përpara tufat e deveve dhe të dhive, ju a doni ta merrni me vete të Dërguarin e të ktheheni në vatanin tuaj”?

Pas kësaj bisede ensarët u emocionuan dhe me një zë kumbues bërtitën: “Ne e duam vetëm Muhammedin (a.s.)”. Shumë nga ensarët që nuk arritën të mbizotërojnë me ndjenjat e tyre filluan të qajnë me zë dhe nga lotët që u rridhnin papra iu lageshin mjekrat.<sup>187</sup>

Nga ndokush këtu mund të vijë ky kundërshtim: “Kjo bisedë në fjalë ishte një bisedë politike, natyrisht se do te jetë e përshkuar me elemente emocionale dhe do të bëhen përpjekje për përfitimin e zemrave të bashkëbiseduesve.” Bëhej fjalë për një temë të ndjeshme, sepse kishte të bënte me interesin ose dobinë e

<sup>187</sup> Shibli, *Asr-i Saâdet Tercemesi*, Stamboll 1921, I, f. 487.

çdokujt, respektivisht temë juridike e ndarjes së plaçkës së luftës. Por, këtë kundërshtim, bile edhe nëse e llogarisim për të drejtë, do t'i përgjigjeshim se më pak emocionuese nuk ka qenë as hutbeja e mbajtur në Haxhin e Lamtumirës, e cila përmbante shumë konkluzione juridike. Pejgamberi (a.s.) në auditorët e veçantë dhe të përgjithshëm, kur ia fillonte bisedës, çdokush emocionohet, disa herë njerëzit derdhnin lot dhe e ndiqnin atë me një ndjenjë të thellë urtie dhe respekti. Fjalimet e tij ishin shumë të kthjellëta dhe të zgjedhura. Nuk ishin të mjegullta, të paqarta dhe të koklavitura. Konkluzionet fetare i shpjegonte me një gjuhë të pastër dhe të thjeshtë, ashtu që rrallë herë ndjehej nevoja për të shtruar pyetje. As arabët analfabetë dhe beduinët nuk e kishin rëndë të kuptonin dhe të perceptonin ato që thuheshin.<sup>189</sup>

Në këtë kontekst, duhet theksuar dy pika të rëndësishme:

1. Mekki b. Ebû Tâlib në *Te'vîlu mushkilâti'l-Kur'ân* dhe Râgib Isfahânî në *Garîbu'l-Kur'ân* i kanë shpjeguar fjalët dhe fjalitë (në dukje) problematike dhe të çuditshme të Kur'an-i Kerimit. Në këtë sferë ekzistojnë edhe vepra të autorëve të tjerë.

Ibën Ethiri dhe Zemahsheri kanë shkruar libra në lëmin e *Garîbu'l-hadîth-it*, kurse Ibën Kutejbe dhe Ebu Xha'fer Tahaviu në atë të *Mushkilu'l-hadîth-it* dhe

<sup>189</sup> Lidhur me stilin e të folurit të Pejgamberit (a.s.) duhet shikuar librat që mbajnë titujt *shemâil* dhe *hilje*. *Shemâil*: hujet, natyra dhe karakteri. Libra që flasin për sjelljet, veprat e të Dërguarit të Zotit. *Hilje*: stoli, zbukurim. Vepra poetike ose prozaike, që flasin për atributet dhe bukuritë trupore të Muhammedit (a.s.). (përkthyesi)

*Mushkilu'l-âthâr-it*. Këta autorë, në këtë drejtim, janë pasuar nga dijetarë të tjerë.

Përgjigja e pyetjes “Nëse kuptimet e ajeteve dhe haditheve janë aq të lehta, saqë mund të kuptohen nga gjithkush, atëherë pse janë shkruar këto vepra?”, është me sa vijon: Kur’ani ka zbritur në dialektin e fisit Kurejsh. Edhe Pejgamberi (a.s.) arabishten e fliste në këtë dialekt. Disa fjalë specifike të këtij dialekti, nga fiset që flisnin dialekte të tjera të arabishtes, trajtoheshin si të çuditshme dhe kuptimet e tyre zor kuptoheshin. Përveç kësaj, ca fjalë që janë përdorur në kohën e Muhammedit (a.s.) me kalimin e kohës kanë dalë nga përdorimi dhe janë harruar. Veprat në fjalë kanë lindur nga nevoja dhe domosdoshmëri të këtilla.

2. Për shpjegimin e Kur’anit dhe gjashtë koleksioneve autentike të haditheve janë përpiluar libra voluminozë të tefsirit dhe të sherhut. Edhe pyetjes “Nëse domethëniet e ajeteve dhe të haditheve janë të kulluara aq sa flitet, cila është nevoja për këta libra?”, i përgjigjemi kështu: Zbritja e Kur’anit është plotësuar për 23 vjet. Edhe hadithet e Muhammedit (a.s.), të cilat i kthjellojnë konkluzionet fetare, janë përhapur për 23 vjet. Shpjegimi dhe regjistrimi i ajeteve të shpallura në kushte të ndryshme, si dhe i haditheve të Muhammedit (a.s.), u bë një domosdoshmëri. Po ashtu u ndje edhe nevoja për komentimin e ajeteve dhe haditheve - si dy burime të pandryshueshme të fesë - në përputhshmëri me vendin dhe kohën. Habit fakti se shumë librave të tefsirit dhe ‘akaidit, edhe pse nuk kanë cilësitë e lartpërmendura - nuk janë tekste të shenjta - u janë shkruar me qindra komente, shënime dhe apendikse.

## 1. Diskursi i selefizmit dhe mënyra e komunikimit të konkluzioneve fetare

Selefizmi kundërshton ndryshimin e egzoterikës së pikëpamjes islame të shpjeguar në ajete dhe hadithe dhe të domethënies esenciale të tyre, kundërshton fshirjen e domethënies së tekstit të shenjtë duke e interpretuar atë, ngjitjen atyre kuptime joadekuate duke u bazuar në interpretim (*te'vil*). Ai në të komunikuarit e dispozitëve të fesë e ka pranuar si të pakontestueshme rrugën e përcjelljes (*nakl*), transmetimit (*rivajet*) dhe rrëfimit (*tahkije*). Në të gjitha veprat e përpiluara nga selefijtë hasim në një mori ajetesh, hadithesh dhe fjalësh të sahabëve, tabi'unëve dhe tebe'i tabi'unëve. Sipas selefijve, çdo ide, pikëpamje dhe fjalë, për të qenë e vlefshme nga aspekti islam, duhet të bazohet në tekstin e shenjtë dhe traditë. Nëse thuhet një fjalë, menjëherë pas saj duhet cituar diçka nga tradita.

Tefsiret e kelamistit Fahrudin Razi dhe mutasavvifit İsmail Hakkı Bursevi, nëse krahasohen me ato tradicionaliste të selefistëve Ibën Kethir dhe Taberi, tregojnë qartë se sa këta të dytët i kushtojnë rëndësi përcjelljes.

Selefijtë e kanë kundërshtuar diskursin kelamist, gjuhën që e kanë përdorur ata dhe kanë theksuar se gjuha e tyre nuk dallon nga ajo e filozofëve grekë.

Ibën Veziri (v. 840/1436) e trajton këtë tematikë në veprën e tij *Terxhîhu esâlîbi'l-Kur'ân 'alâ esâlîbi'l-junân* (Egjipt, 1349/1930).

Me të vërtetë, në librat e shkruar nga kelamistët e mëvonshëm nuk hasim në gjuhën dhe stilin e selefit, por në atë të filozofisë.

Selefijtë duke i komentuar dhe shpjeguar domethëniet e ajeteve dhe haditheve, i kanë preferuar bile, edhe hadithet e dobëta karshi normave logjike, analogjisë së shëndoshë dhe opinionit racional. Madje, në këtë aspekt, disa herë pasioni i tyre i tepërt për përcjelljen dhe transmetimin, ka shkaktuar mbushjen e veprave të tyre të shkruara si *sherh*-e të tefsireve dhe haditheve me israilijate.<sup>189</sup> Kjo për pasojë ka pasur përhapjen në ambientin islam të shumë legjendave dhe besëtytnive.<sup>190</sup>

Veprat e shkruara nga selefijtë janë përpiluar me një gjuhë të kthjellët dhe lehtë të kuptueshme. Çdo njeri që ka marrë një edukatë normale fetare me lehtësi mund ta kuptojë veprën e Ebu Hanifesë *El-Fikhu'l-ekber*, të cilën autori e ka shkruar për t'i kundërshtuar kelamistët mu'tezilitë. Por, sherhet e shkruara kësaj vepre të çmuar kanë shkaktuar që e njëjta të vijë në

<sup>189</sup> Rrëfime nga tradita hebreje. (përkthyesi)

<sup>190</sup> Dhënia rëndësi kaq të madhe përcjelljes, tekstit të shenjtë dhe informacionit (argumentet tradicionale – *ed-delâilu's-sem'ijje*) nga ana e selefizmit është ndër faktorët kryesorë të çmuarjes së paktë ose përjashtimit të tërësishtëm të mendjes-racios, sajimit të haditheve, lindjes dhe të fitimit famë të haditheve të emërtuara *mevdlâ'* (i sajuar), *masnû'* (fals), *mekdhûb* (i rrejshëm) dhe *muhtalak* (i pabazë). (shih Ahmed Emîn, *Fexhru'l-Islâm*, f. 214). Për ta çuar selefijjen ta pranojë shprehjen lakonike "Kërkoni diturinë qoftë edhe në Kinë" - e cila i mbyll veshët para këtyre fjalëve duke pretenduar se nuk bëhet fjalë për ajet ose hadith - është dashur që me një zinxhir të trilluar të transmetuesve e njëjta t'i përshkruhet Pejgamberit (a.s.). Pas kësaj, kjo shprehje ka filluar të çmohet dhe të vlerësohet edhe nga ultra-dogmatikët (selefistët).



pozicion kur - thënë me fjalët më të matura – rëndë kuptohet. Selefijtë, në përgjithësi, kanë shkruar qartë, saqë nuk mbetet nevoja për të shkruar komente, shënime dhe apendikse. Veprave të dijetarëve selefite, si Ibën Tejmijje, Ibën Kajjimi, Ibën Kutejbe, Ibën Xhevzi, Ibën Kethir dhe Ibën Kudame..., të cilët kanë dhënë me qindra vepra, shumë rrallë u janë bashkëngjitur shënime sqaruese (siç mund të vërejmë te vepra *Min-hâxhu's-sunne*).

Te veprat që Ibën Abdulberri, Ibën Xhevzi, Ibën Tejmijje, Ibën Kajjimi dhe Ibën Hazmi i kanë shkruar lidhur me asketizmin (*zuhd*) dhe moralin (*ahlak*), shihet se më tepër rëndësi u kushtohet emocioneve, sesa mendjes dhe se si yrnek është marrë stili i nasseve. Në veprat që Imam Ahmedi, Abdullah b. Mubareku, në *Tavku'l-hamame-n* e Ibën Hazmit, si dhe në ca vepra të Ibën Tejmijjes dhe Ibën Kajjimit qartë shihet se më rëndë peshon elementi emocional, se janë bërë analiza të suksesshme psikologjike dhe ca herë në këtë aspekt janë arritur kualitete fascinante. Edhe pse selefijtë nuk janë të suksesshëm dhe të nivelit të sufijve, në ekspozimin e ndjenjave fetare dhe komunikimin e konkluzioneve islame kanë përpiluar vepra të bukura didaktike dhe lirike. Në këtë kontekst ua tejkalojnë dijetarëve të kelamit dhe fikhut. Ky stil, që e hasim te selefijtë e parë, mjaft qartë e tregon veten te selefizmi i mëvonshëm, që fillon me Ibën Tejmijen, si dhe te selefizmi i ri, i kohës aktuale.

Në librat e selefizmit nuk ka vend për analogjitë logjike, çështjet teorike, argumentimet logjike, si dhe temat hipotetike; nuk mund të gjesh terminologjinë fi-



lozofike të tipit substanca (*xhevher*), aksidenca (*'arad*), vakumi (*hala'*), materia e parë (*hejula*), ngjarësia (*huduth*), forma (*sure*), domosdoshmëria (*vuxhub*), mundësia (*imkan*) dhe pamundësia (*istihale*) e as përshkrime imagjinative. Nga ky këndvështrim mund të thuhet se letërsia selefite është një letërsi mjaft realiste. Të qenët e kësaj letërsie joabstrakte, e pangarkuar me metafizikë dhe teorizime e ka bërë atë më të kuptueshme, kurse të qenët e saj "e ngjyrosur" me koncepte konkrete dhe të kuptueshme, me deskripcione trupore dhe lëndore, si pasojë ka patur gjetjen e simpatizuesve në çdo periudhë kohore dhe rritjen e përnjëhershme të numrit të tyre në shek. XX.

Edhe pse është një e vërtetë e pakontestueshme se letërsia selefite si në fushën e besimit e të mendimit, ashtu edhe në atë të gjuhës dhe të stilit nuk ka sjellë një risi që do të mund të llogaritej revolucion, ajo nuk ka treguar aftësi për çuarjen përpara të gjuhëve kombëtare, madje ca herë nuk ka shkuar përtej të qenit gjuhë e popullit dhe e masës, kjo specifikë e saj (realizmi) e bën të çmohet në krahasim me diskursin që është përdorur në librat e kelamit dhe tasavvufit.

## *2. Diskursi i kelâmit dhe mënyra e komunikimit të konkluzioneve fetare*

Edhe më parë kemi cekur se kelâmi në kuptimin dhe sqarimin e fesë e përdor mendjen, teorikën, analogjinë, gjykimin argumentues dhe inteligjencën. Për

pasojë, edhe gjuha që ka përdorur kjo rrymë dhe lehtësia që e ka krijuar janë racionale, logjike, e disa herë teorike dhe abstrakte. Dijetarët e kelâmit, për t'i sqaruar çështjet fetare në mënyrë të shkruar dhe gojore, ndonjëherë edhe pse i janë drejtuar zemrës së njeriut, asnjëherë nuk kanë ikur nga parimi i drejtimit të diskurseve të veta, mendjes dhe inteligjencës dhe dhënies peshë këtyre dy faktorëve. Sipas kelâmistëve, qendra e mendimit fetar është mendja dhe truri i njeriut, për pasojë puna që duhet bërë është orientimi i diskurseve kah ato dhe satisfaksionimi i tyre. Kelâmistët, të cilët besojnë se njerëzit të vërtetat fetare do t'i pranojnë në saje të argumenteve racionale dhe logjike, si dhe polemikës dhe disputacionit, duke iu drejtuar bashkëbiseduesve në vend të stilit emocionues, lajmërues, entuziast të të shprehurit, përdorin një stil të mbërthyer me gjykime, analogji dhe argumentime, i cili ca herë të çon të kërkosh kundërargumente dhe forma alternative të të argumentuarit.

Në *Ihjá'*-në e Gazâliut, Omer b. Dherri pyetjes "pse në auditorët e mutasavvifëve qahet dhe lotohet, kurse në ato të kelâmistëve nuk vërehet një gjendje e tillë"?- i përgjigjet me këto fjalë: "A mund të jetë i njëjtë vaji i nënës, e cila qan para kufomës së të birit me vajin e vajtores"?"<sup>193</sup>

Shihet se kelâmistët janë të huaj ndaj emocioneve fetare, madje ata ua kanë shtypur tehun të njëjtave. Për këtë arsye njohuritë fetare, që nuk bazohen në emocionim, janë quajtur "shkencë e thatë" dhe "thashethem".

<sup>193</sup> Gazâli, *Ihjá'*. IV, f. 183.

Kelâmistët duke iu drejtuar recipientëve, në masë të madhe janë bazuar në filozofi dhe, ashtu si filozofët, u kanë kushtuar kujdes analogjive filozofike dhe argumentimeve logjike. Përderisa në diskursin fetar të selefizmit hasim në një stil relativisht letrar dhe artistik, në kelâm, në tërësi, hasim në një stil filozofik. Derisa diskursi i selefijes, kryesisht është konkret dhe lehtë i kuptueshëm, ai i kelâmit është abstrakt dhe rëndë kuptohet.

Në islam, kur flitet për klasifikimin e shkencave, së pari përmenden dy lloje të tyre: Shkencat tradicionale (*'ulûm-i naklijje*) dhe ato racionale (*'ulm-i 'aklijje*). Kelâmi - i cili pranohet si një shkencë racionale - ka një stil të të shprehurit që dallon nga ai i shkencave racionale. Kjo është rezultat i esencës ose natyrës së kësaj shkence.

Por, nuk duhet harruar faktin se diskurset kelâmiste dhe specifikat gjuhësore të tyre, nga periudha në periudhë na japin një tablo dallimesh të dukshme. Ka dallim të madh ndërmjet stilit dhe gjuhës së përdorur nga kelamistët e parë nga ata të mëvonshëm. Çdo periudhë e kelâmit me vete ka sjellë edhe stilin dhe letërsinë e vet. Kelâmi i themeluar nga Vâsil b. 'Atâ' (v. 131/749) dhe 'Amr b. 'Ubejd (v. 143/760), deri në shek. IV/X mbeti nën monopolin e mu'teziles. Në këtë periudhë mu'tezilizmi ka përgatitur kelâmistë të pakonkurrencë dhe letrarë që e kanë "recituar" mendimin kelâmist. Në fakt, këta dy individë, që janë edhe themeluesit e mu'teziles, bukur mirë e njihnin letërsinë arabe dhe këtë gjuhë e flisnin me një mjeshtri të jashtëzakonshme, dinin të influenconin njerëzit të

cilët tuboheshin rreth tyre për të dëgjuar biseda dhe ligjërata. Fakti që mu'tezilizmi është themeluar nga dy letrarë që flisnin gjuhë arabe të kthjellët, të rrjedhshme dhe mbresëlënëse, ka shkaktuar që përfaqësuesit e periudhave të mëvonshme të kelâmit në mënyrë sukcesive t'i japin rëndësi letërsisë.

Letrarë të mëdhenj si Nadhdhâmi (v. 231/846), Ebû Hudhejl 'Al-lâfi (v. 235/849), Xhâhidhi (v. 255/869), Kâdi Abdulxhebbâri (v. 415/1024) dhe Zemahsherîu (v. 528/1134), janë emrat më të mëdhenj të medhhebit mu'tezilit, por edhe të letërsisë arabe në përgjithësi. Bile, mund të thuhet se këta autorë zënë një vend të merituar edhe në analet e historisë së letërsisë botërore. Autori i tefsîrit, të titulluar *Keshshâf*, Zemahsherîu, i cili në mënyrën më grandioze i reflekton karakteristikat gjuhësore dhe bukuritë letrare, është një mu'tezilit. Kjo nuk është një rastësi, por një fryt natyror, madje i domosdoshëm i letërsisë tradicionale mu'tezilite. Zemahsherîu në këtë vepër të tijë aq është i suksesshëm në komentimin e Kur'ânit konform normave të gjuhës dhe letërsisë arabe, sipas parimeve të elokuencës dhe retorikës, saqë pothuajse i ka "detyruar" medhhebet konkurrenente, në veçanti sunnitët, që (individualisht ose në mënyrë institucionale) t'i mësojnë idetë e tij mu'tezilite. Domethënë, pjesëtarët e medhhebeve konkurrenente, të cilët me lakmi e kanë ndjekur bukurinë fascinante të analizave letrare nga *Keshshaf-i*, nuk kanë mundur ta shpëtojnë veten nga atraktiviteti dhe ndikimi i saj magjik dhe janë detyruar ta lexojnë tefsîrin e Zemahsherîut, person ky të cilin ata nuk e kanë dashur, sepse e kanë konsideruar

nga bid'atçinjtë dhe lajthitësit. Ata u detyruan ta pranojnë të vërtetën dhe të pohojnë: "Sikur të mos ishte Zemahsheriu, Kur'âni në aspektin letrar do të mbetej i virgjër." Me të vërtetë tefsîri më i bukur nga prizmi i retorikës dhe elokuencës është *Kesh-shâf-i*. Një tefsîr me cilësi të tilla pas tij akoma nuk është shkruar.

Këtu nuk synojmë të bëjmë njoftimin e *Kesh-shâf-it*, por të theksojmë se ç'dimensione kelâmistët mu'tezilitë i kanë sjellë letërsisë dhe ç'vepra "të pavdekshme" kanë përpiluar në saje të pikëpamjes racionaliste. Letrarët mu'tezilitë përballë veprave të shumta poetike, pjesërisht lirike dhe më tepër didaktike - të cilat janë fryt i mendjes, gjykimit dhe inteligjencës së hollë - kanë shkruar edhe vepra prozaike. Shumica e këtyre veprave nuk janë identitet i përsëritjes dhe rrëfimit (*tahkije*); siç ndodh te mu'tezileja, por bëhet fjalë për vepra origjinale me vlerë të lartë letrare. Kjo specifikë vërehet qartë te Xhâhidhi.

Dijetarët mu'tezilitë trajtën e tyre të besimit dhe të mendimit e kanë shprehur me një gjuhë shumë të qartë, të zgjedhur dhe lehtë të kuptueshme.

Halifët abbâsitë si Me'mûni (v. 198/814), Mu'tasimi (v. 227/842) dhe Vâthiku (v. 232/847) drejtimin mu'tezilit e kanë sjellë në pozicionin e drejtimit zyrtar, shtetëror, ndërkaq nga ana tjetër, themelimi prej tyre i një institucioni me emrin Dâru'l-hikme, me qëllim të përkthimit dhe përhapjes së shkencave filozofike, dijetarët mu'tezilitë i ka orientuar kah temat filozofike, teorike dhe abstrakte dhe kjo specifikë menjëherë e ka treguar veten në letërsinë e tyre. Në periudhat e mëvonshme letërsia e qartë, e zgjedhur, e kup-



tueshme dhe realiste, duke i humbur gradualisht këto specifika, filloi të ecte në drejtim të fitimit të ngjyrave filozofike, iluzioniste dhe teorike.<sup>192</sup> Që këtej fitoi në përshpejtim lëvizja e mu'teziles në interpretimin e ajeteve dhe haditheve.

Periodha e dytë e kelâmit fillon me ndarjen e Esh'arîut nga ky medhheb aty kah viti 300/815 dhe me themelimin e kelâmit sunnit. Esh'arîu, i cili e themeloi kelâmin sunnit, në të njëjtën kohë është edhe themeluesi i letërsisë kelâmiste sunnite. Duhet pranuar se dijetarët e parë të kelâmit, nga aspekti i gjuhës, stilit dhe të shprehurit - jo nga aspekti i përmbajtjes - deri në pikë të fundit e kanë ndjekur mu'tezilen. Kelâmistë si Ibën Fureku (v. 400/1010), Bakil-lânî (v. 403/1013), Xhujejnî (v. 419/1028), Isferâjînî (v. 418/1027), Abdulkâhir Bagdâdî (v. 429/1038), të cilët e kanë pasuar Esh'arîun, veprat e tyre i kanë shkruar me një gjuhë të kthjellët, të zgjedhur, të kuptueshme dhe të pangarkuar. Ata duke i dhënë më tepër rëndësi elementit të mendimit sesa atij të emocioneve e kanë ruajtur kelâmizmin dhe racionalizmin e tyre. Edhe këta më tepër i janë drejtuar mendjes dhe inteligjencës së njeriut sesa zemrës, ndërgjegjes dhe ndjenjave të tij. Në saje të qartësisë dhe kuptueshmërisë, veprat e tyre edhe sot e kësaj dite lexohen dhe shfrytëzohen nga njerëzit. Interpretimi (*te'vîl*), i cili në kelâmin sunnit për herë të parë u inkadrua nga ana e Xhujejnî - kurse më parë sunnitët vazhdimisht e kanë kundërshtuar - kelâmit sunnit i ka dhënë një ngjyrë të re dhe e ka afruar atë kah letërsia mu'tezilite.

<sup>192</sup> Ahmed Emin, *Duha'l-islâm*, II, f. 21, 207, 352.



Periudha e tretë e kelâmit fillon me Gazâlîun. Ky dijetar i madh, duke synuar kundërshtimin dhe refuzimin e çështjeve filozofike antifetare, të njëjtat i futi brenda kornizave të shkencës së kelâmit. Me këtë, ai në masë të madhe e ndryshoi fytyrën e sistemit të kelâmit sunnit, si për nga trajta, përmbajtja dhe parimi, ashtu edhe për nga prizmi i synimit. Pas kësaj pike të historisë, kelâmi sunnit në mënyrë sukcesive i është afruar filozofisë dhe ka marrë një ngjyrë më teorike dhe më abstrakte. Sunnitë si Gazâlîu dhe Shehristânî (v. 548/1153) veprat e veta i kanë shkruar me një gjuhë të qartë dhe të kuptueshme, por më tepër se paraardhësit i janë drejtuar mendjes dhe inteligjencës. Ndoshta përgjigjja e pyetjes pse kelâmistët e kësaj periudhe kanë filluar që më tepër t'i japin rëndësi mendjes dhe logjikës, qëndron në faktin se bashkëbisedues dhe oponentë të tyre kanë qenë filozofë të kalibrit të Farâbiut dhe Ibën Sînâsë.

Kjo gjendje e kelâmit në sferën e përmbajtjes dhe synimeve, që shënohet duke filluar nga shek. VII/XIII, ka ndikuar edhe në stilin dhe shprehjen e kësaj shkençe. Sëmundja e shkruarjes së sherheve, hashijeve dhe ta'likeve, e cila i kaploi të gjitha degët e shkencave islame, i përfshiu edhe kelâmistët dhe veprat e tyre. Kjo gjendje, që nuk është vërejtur në periudhën e lindjes, zhvillimit dhe ngritjes së kelâmit, ka qenë një pafatësi për mendimin islam, ka simbolizuar dekadencën dhe atrofimin e lëvizjeve ideore në islam. Kelâmistët e kësaj periudhe nuk zotëronin ide origjinale për të shkruar një vepër. Edhe nëse rastiset në ide të rralla, ato përpara na dalin si shënime nëpër margjinat e librave

të vjetër. Bile, edhe ata që kanë marrë guximin për të shkruar vepra origjinale, përmbajtjen e veprave të veta e kanë kopjuar nga veprat e mëparshme. Këta dijetarë nuk e shihnin veten kompetentë të mendojnë ndryshe prej selefit dhe të prezantojnë mendime të reja, e nga ana tjetër vetes i kishin dhënë detyrë t'i përbuzin ata që bënin lëvizje për të menduar ndryshe ose të thonë diçka të re.

Përfaqësuesit më të rëndësishëm të shkencës së kelâmit, që është aliazh i tipit kelâm-filozofi, janë Tef-tazânî, Âmidî, Tûsî, Bejdâvî, Ixhî dhe Xhurxhânî.

Kelâmistët e mëvonshëm shkencën e kelâmit e kombinuan me filozofi, në mënyrë që asnjëherë të mos mund të dallohet lehtë nga kjo e fundit. "Rruga të cilën Râzîu dhe Âmidîu e zgjodhën në kelâm, është ajo e miksimit të filozofisë me kelâm dhe përfitimit prej tyre të një shkence të vetme", Bejdâvî, e përzjen kelâmin me filozofi deri në atë shkallë, sa nuk mund të dallohen qartë njëra nga tjetra. Dëshmitare për këtë është vepra *et-Tevâlî*"; "Shumë të drejtë ka İzmirli kur thotë se *Mevâkif* dhe *Makâsid* janë bërë burimet e kelâmistëve të mëvonshëm".<sup>193</sup> Në fakt, të njëjtën gjë qysh më parë e kanë theksuar edhe Ibën Haldûni në *Mu-kaddime* dhe Teftazânî në *Sherhu'l-'akâid*.

Synimi ynë me këto fjalë është të ndriçojmë faktin se: Kur Kelâmi u miksua me filozofi dhe kur nga ky aliazh u fitua një shkencë e vetme, kelâmistët filluan ta përdornin gjuhën dhe stilin e filozofëve. Sikur që një filozof i flet bashkëbiseduesit të vet,

<sup>193</sup> İzmirli, *Yen-i İlm-i Kelâm*, I, f. 87.

ashtu edhe kelamistët filluan t'u flasin njerëzve rreth e përqark vetes. Edhe ata mu sikurse filozofët, duke iu përmbajtur rregullave logjike, filluan të flisnin për subjekte teorike, terminologji abstrakte dhe çështje metafizike. Filluan që vërtetësinë e konkluzioneve fetare ta matnin sipas kallëpeve statike dhe të ngrira të logjikës. Kjo është një gjë e paparë më herët. Shkenca e kelâmit tashmë u bë edhe kelâm edhe filozofi, në të vërtetë as kelâm e as filozofi.

Një kelâm i këtillë veç më nuk i drejtohej komunitetit islam; duke e shkurtuar gradualisht lidhjen me popullin, u bë pronë e një grupi të vogël - nëse mund të quhet, inteligjencies. Nëpër medresetë mësohej kelâmi, por qëllimin e mësimi të kësaj lënde nuk e dinin as ligjëruesit e as nxënësit. Mbi çështjen kalohej duke thënë se "Kelâmi është shkenca më e ndershme", "Kelâmi është shkenca mbi bazat e fesë". Nëse shikojmë në prapaskenën e këtyre fjalëve, për njohuritë nga këto vepra në jetën e përditshme nuk kishin nevojë as ata që këtë shkencë e mësonin me kuptim, nga që prej saj nuk kishin kurrfarë dobie praktike. Pasi në skenë nuk kishte as ithtarë të mu'teziles e as të filozofisë aristoteliane, mësimi i replikave kundër këtyre botëkuptimeve, të cilat i ngërthenin librat e Kelâmit, pasi nuk gjenin vend praktimi mbeteshin të pakuptimta. Populli nevojën për njohuritë fetare e plotësonte nga librat e thjeshtë të mësimbesimit (ilmihale). Masat e gjera njohuritë fetare kryesisht i përfitonin nga *Vasijjetnâme*-ja e Birgivîut dhe ilmihale shtyllorë (*mızraklı*

*ilmihaller*).<sup>194</sup> Mund të thuhet se shkaku pse turmat në masë të madhe dhe vazhdimisht shprehnin nevojën për t'iu referuar librave të ilmihalit, të cilët ishin përplot me legjenda, ide e besime të pabaza, qëndron në faktin se e kishin humbur aftësinë për t'iu referuar një grupi të vogël njerëzish.

Në këtë periudhë, kelâmi kishte rrëshqitur në lloçin e shkrimit të sherheve dhe hâshijeve. Këtë specifikë le ta sqarojmë me një shembull: Vepra e Nesefiut *Metnu'l-'akâid*, e botuar në vitin 1297/1879 në Stamboll, përbëhet prej katër faqeve dhe disa rreshtave, kurse *Sherhu'l-'akâid-i*, i shkruar me qëllim të sqarimit të veprës së Nesefiut, si dhe *Hâshijetu'l-kestel-li*, e shkruar me qëllim të sqarimit të veprës së dytë (*Sherhu'l-'akâid*), përbëhen prej dyqind faqeve. *Hâshijetu sherhi'l-'akâid* e Hajâliut, si dhe hâshija e Ramadân b. Abdulmuhsinit, i njohur me pseudonimin Bihishtî, numërojnë gjithsej njëqind e katër faqe. Ja, pra, realiteti, për një tekst trefaqësh janë shkruar treqind e katër faqe sherh dhe hâshije të ndryshme. Nuk duhet harruar se këto komente dhe shënime janë shkruar vetëm në një kohë të shkurtër. Lidhur me veprën e cituar, më vonë janë shkruar me qindra komente, shënime dhe apendikse. Kretasi Sirri Pasha (v. 1292/1875), i cili e ka përkthyer në gjuhën turke *Metnu'l-'akâid*-in, vëllimin e kësaj vepre e ka sjellë deri në tetëqind faqe të plota.

Komentet dhe shënimet nuk kanë ndihmuar në qartësimin e veprave, përkundrazi, i kanë bërë ato

<sup>194</sup> Lloj ilmihali në të cilin shpjegohen bazat e besimit dhe të praktikës fetare islame. Qyhet shtizor sepse në kapakun e tij ka ilustrime në formë të shtizës. (përkthyesi)

edhe më të komplikuar. Ibën Haldûni lidhur me numrin e madh të veprave në një lëmi shkencore thotë: “Përpilimi i shumë veprave në një lëmi shkencore është barrierë për mësimin e së njëjtës”.<sup>195</sup>

Gjendja e elaboruar nuk është karakteristike vetëm për kelâmistët. Edhe dijetarët e së drejtës islame me tërë forcën kanë punuar që të mos mbeten mbrapa apologjetëve islamë. Stili i kthjellët i të shprehurit të juristëve të parë islamë, nga të mëvonshmit ka marrë ngjyra paqartësie, moskuptimi dhe konfuzionit. Nuk janë të rralla as rastet, kur vetë autori i një teksti të shkurtër, të pakuptueshëm, ka ndjerë nevojën për të shkruar koment mbi të. Njeriu sado që të ketë njohuri të thella rreth arabishtes, prapëseprapë nuk ka mundësi t’i kuptojë veprat e shkruara në sferën e metodologjisë juridike (*usûl-i fikh*) si *Mirkât* e Mulla Husrevit, *Mexhâmi’u’l-hakâik* e Hâdimiut. Vetë autorët e këtyre veprave duke qenë të vetëdijshtë për këtë specifikë, për të sqaruar se ç’kanë dashur të thonë, kanë përpiluar dy vepra të tjera - Mulla Husrevi *Mir’ât*, kurse Hâdimi *Menâfi’u’d-dekâik* - përmes së cilave i kanë komentuar dy veprat e cituara më parë (*Mirkât* dhe *Mexhâmi’u’l-hakâik*).

Hudariu lidhur me këtë temë thotë: “Veprat si *Bedî’u’n-nidhâm* e Saâtit (v. 694/1294), *Tenkîhu’l-usûl* e Sadru’sh-Sherias (v. 747/1346), *el-Mahsûl* e Fahrudîn Râziut, *el-Muhtasar* (thuhet se është rezymeja e gjash-

<sup>195</sup> Ibn Haldûn, *Mukaddime*, Bejrut, pa datë, f. 501.

\* Lloj ilmihali në të cilin shpjegohen bazat e besimit dhe të praktikës fetare islame. Qyhet shtizor sepse në kapakun e tij ka ilustrime në formë të shtizës. (përkthyesi)



tëdhjetë librave) e Ibn Haxhîbit (v. 646/1248), *et-Tavdîh-u* i Teftâzânit, *et-Takrîr* e Ibën Humâmit, *Xhem'u'l-xhevâmi'* e Subkiut, janë shkruar në formë aq të shkur-tër, saqë kanë fituar atributin *îxhâz* (lakonik/e). Në këto vepra çështjet janë shtruar si enigma dhe labirin-te. Të mundohesh ta kuptosh atë që është thënë në veprën e Ibën Humâmit - lë mënjanë komentet që janë shkruar mbi të – kërkon mjeshtri jo më të lehtë sesa ajo e zgjidhjes së një enigme. Nëse lexojmë veprën e Ibën Haxhîbit e më pas komentet që janë shkruar mbi të, me çudi do të vërejmë se si disa tema janë futur në kornizat e disa të tjerave dhe se në ç'derexhe moskup-timi dhe kompleksiteti janë çuar të njëjtat. Vepra e Subkiut shpjegon pikëpamje të ndryshme, nga të cilat nuk ka kurrfarë dobie as lexuesi e as dëgjuesi. Por, edhe krahas kësaj, çështjet që janë sqaruar deri diku, janë mbështetur me argumente. Në fakt, këto vepra nuk mund të llogariten si vepra në arabishte. Indivi-dët që shkruanin në këtë periudhë në fushën e meto-dologjisë së të drejtës (*usûl-i fikh*), pasi nga aspekti i idesë e i mendimit ishin të harxhuar e të mbaruar, nuk dinin gjë tjetër pos të përsërisnin fjalët e pararen-dësve dhe t'i "sqaronin" vendet e mbyllura të vepra-ve të tyre."<sup>196</sup>

Këto qëndrime të Hudariut vlejné edhe për disa vepra të fikhut, tefsîrit, kelâmîtit dhe tasavvufit. Vetëm për ta sjellë në gjendje kuptueshmërie tefsîrin e Bejdâ-viut - sikur kjo vepër të ishte e shenjtë dhe të kuptua-

<sup>196</sup> Hudarî, *Usûl-i fikh*. Egjipt, 1969, f. 11.



rit e saj të ishte një gjë e domosdoshme – janë shkruar mbi treqind sherhe, hâshije dhe ta'like.

Në këtë periudhë kohore besohej se thellësia e dijetarit në një shkencë të caktuar është në proporcion të drejtë me “nivelelin e moskuptimit të veprës ose me të qenët e saj e rëndë e kuptueshme.”

*Një shembull nga diskursi kelâmist:*

*Argumenti i ekskluzivitetit (burhânu't-temânu')*

Më parë, me shembuj e prezantuar diskursin e përdorur nëpër tekste të shenjta në sferën e njëshmërisë së Zotit, theksuam se selefizmi kishte parapëlqyer pikë për pikë këtë metodë. Me qëllim të arritjes së mundësisë për të bërë krahasimin, do të japim një shembull nga një argument i përdorur në subjektin e njëjtë në shkencën e kelâmit. Bëhet fjalë për argumentin e ekskluzivitetit:

Le të paramendojmë se ekzistojnë dy krijues dhe udhëheqës të gjithësisë. Nëse njëri kërkon nga Aliu të ecë, e tjetri të mos ecë lind situata konfliktuoze, sepse ekzistojnë të dy mundësitë: edhe ajo që Aliu të ecë, por edhe ajo që të mos ecë. Po ashtu ekziston edhe mundësia që vullneti të lidhet edhe me lëvizje, edhe me moslëvizje. Edhe nëse ka kundërti ndërmjet dy dëshirave, nëse ata që japin urdhra zotërojnë vullnete të veçanta, nuk ka diç jonormale në realizmin e dëshirave në fjalë. Në këtë situatë, nëse realizohen dëshirat e të dy zotave, lind pamundësia e bashkimit të dy oponentëve. Nëse nuk realizohen dëshirat e tyre, vi-

het deri te përfundimi se të dy janë të pafuqishëm. Nëse realizohet vetëm dëshira e njërit, kjo do të thotë se njëri prej tyre është i pafuqishëm. Pafuqishmëria ose paaftësia (*'axhiz*), pasi është shenjë dhe përfundim i ngjarësisë (*hudûth*) dhe mundësisë (*imkân*), nuk i ka hije hyjnitetit (*ulûhiyyet*). Për këtë arsye, ekzistenca e më tepër se një Zoti është absurde, pasi rezulton me pamundësinë, si dhe mundësinë e ekskluzivitetit (*temânu'*) dhe kundërtisë (*nizâ'*).<sup>197</sup>

Ky është argumenti më i qartë dhe më i kuptueshëm në shkencën e Kelâmit. Ky argument nuk është sipas popullit. Kjo shprehje nuk i drejtohet zemrës së njeriut, por inteligjencës së tij dhe bazohet në posibilitete matematikore dhe klasifikime logjike. Është një mundësi shumë e largët që këto fjalë dhe të ngjashme të gjenerojnë ndjenja fetare në zemrën e njeriut dhe ta mahnisin besimtarin. Sepse, çështja është identiteti i një gjykimi teorik, që bazohet në arsye dhe logjikë.

Shembuj nga argumentimet racionale dhe analogjive logjike, të bëra nga kelamistët me qëllim të argumentimit të ekzistencës së Allâhut (xh.sh.):

*Gjithësia është e ngjarë.* (propozicioni i vogël)

*Çdo e ngjarë ka krijuesin e vet.* (propozicioni i madh)

*Atëherë, edhe gjithësia ka një krijues, e ai është i Madhi Zot.* (përfundimi)

Për ta vërtetuar saktësinë e propozicionit të parë bëjnë edhe një analogji:

*Gjithësia nuk është e ndarë nga gjërat e ngjara ose të krijuara.* (propozicioni i vogël)

<sup>197</sup> Sirrî Pasha Kretasi, Stamboll 1310/1892, f. 52-59.

*Çdo gjë që nuk është e ndarë nga të ngjarat (havâdith) është e ngjarë (hâdith). (propozicioni i madh)*

*Atëherë edhe gjithësia është e ngjarë. (përfundimi)*

Ky argument quhet argumenti mbi të ngjarët (*delîlu'l-hudûth*) ose argumenti kozmologjik.

Një shembull tjetër:

*Gjithësia lëviz.*

*Çdo gjë që lëviz duhet të ketë lëvizësin (muharrik) e vet.*

*Atëherë, pra, edhe gjithësia ka lëvizësin e vet, e ai është Zoti i Lartë.*

Ky argument quhet argumenti mekanik.

Por, në kelâm puna nuk mbaron me kaq. Pas kësaj kalohet në temat që çajnë kokën, që lodhin mendjen, që çorientojnë inteligjencën dhe që mendjen e shtiejnë në dyshime. Sa më tepër që hyhet në detaje, çështja edhe më tepër bëhet më obscure dhe më komplekse.

### *3. Diskursi i tasavvufit dhe mënyra e komunikimit të konkluzioneve fetare*

Që më parë kemi cekur se tasavvufi në çështjen e përfimit të diturisë dhe të mësimin të të vërtetave, edhe pse i jep rëndësi traditës dhe arsyes, me prioritet në këtë drejtim i konsideron zbulimin (*keshf*) dhe frymëzimin (*ilhâm*). Po ashtu kemi zënë në gojë se burim diturie i tasavvufit është zemra (*kalb*). Sipas kësaj, është shumë e natyrshme që sufizmi, - i cili dallohet nga rruga e selefijes (që në rend të parë rëndësi u jep

përcjelljes, transmetimit, teksteve të shenjta dhe lajmeve) dhe kelâmi (që për pikënisje e merr arsyen, inteligjencën, vështrimin dhe argumentimin), - tërë interesin ta koncentrojë mbi zemrën dhe diskutet e veta t'ia adresojë asaj. Në tasavvuf teksti i shenjtë dhe mendja janë të vlefshme në proporcion me atë se sa shkaktojnë emocion fetar në zemrën e njeriut dhe sa janë mjet për dëgjimin dhe jetësimin e të vërtetave islame në zemrën e besimtarit. Sikur që kemi përmendur edhe më parë, dijetarët që merren me kelamin si një disiplinë racionale, bëjnë pjesë në kategorinë e dijetarëve që përbëjnë "tipat intelektualë", kurse sufijtë, të cilët për temë të tyre e marrin zemrën, e cila është qendër e emocioneve, bëjnë pjesë në kategorinë e poetëve, letrarëve, artistëve etj. Në këtë kontekst, realiteti fetar, rendi i tasavvufit është më i afërt me realitetin artistik sesa me atë shkencor dhe teknik. Feja më tepër është një realitet që ndjehet dhe që jetohej sesa një realitet që mendohet rreth saj. Duke u nisur nga kjo, mund të themi se tasavvufi, i cili ndjenjat, besimin dhe jetën i merr nga zemra dhe prapë i drejtohet asaj (zemrës), paraqet një sfond të përshtatshëm për artet e bukura në përgjithësi dhe për poezinë dhe letërsinë në veçanti. Në fakt, një pjesë e rëndësishme e arteve të bukura në islam kanë lëshuar rrënjë dhe janë zhvilluar në ambientin e tasavvufit.

Gjuha e përdorur në tasavvuf shpërthen nga parabolat, krahasimet, alegoritë, metaforat etj. Kështu, kuptimet dhe konceptet abstrakte vishen me rroba konkrete dhe bëhen të dukshme e të kuptueshme. Duke u ruajtur nga kritikata e dijetarëve të ezoterikës,

sufijtë disa herë ndjenjat dhe mendimet e tyre shpërthyesse i kanë fshehur nën këto shprehje artistike, duke i shprehur me një gjuhë të cilën nuk mund ta kuptojë kush pos kompetentëve. Në të gjitha veprat e Attarit, e në veçanti në *Mantiku't-tajr*, kjo strategji është aplikuar me mjaft sukses.

Në tasavvuf, përveç veprave poetike urtane, morale, didaktike, një vend shumë të çmuar zënë edhe veprat poetike lirike. Sufijtë arrijnë ekstazën (*vexhd*) në gjendje emocionesh dhe ndjenjash fetare. Ndjenjat që i përjetojnë në këtë gjendje i shprehin në formë të poezisë. Vjershat dhe ilahitë e tyre janë aq atraktive, aq fascinante, aq ndikuese, saqë edhe shumë të huajve përnjëherë i joshin dhe ua çlirojnë zemrat. Përjetimi i ndjenjave njerëzore më sublime dhe jetësimi i tyre duke u shprehur në këtë trajtë, institucionin e teqesë dhe tarikatit, i ka bërë tërheqës edhe për popullin, edhe për intelektualin.

Në tasavvuf ekziston një liri e plotë e të shprehurit, e ekspozimit të lirë të mendimeve dhe ndjenjave. Selefizmi dhe kelâmi, mendimit dhe ndjenjave njerëzore pothuajse u kanë vënë një embargo, kanë vënë rregulla të cilat i cënojnë, madje, në disa raste, edhe i ndalojnë mendimet dhe ndjenjat e njeriut, fjalët e thëna i kalojnë nëpër një filtër të kontrollit dhe censurës së ashpër. Lëvizja e tasavvufit, e cila me guxim i tejkalon barrikadat e që ka përpara në gjendje shpirtërore të ekstazës së thellë, me një kënaqësi të madhe, ka shprehur vargje të tipit të Junus Emresë:

*Cennet cennet dedikleri bir kaç köşkle birkaç hûrî  
İsteyene ver sen anı bana seni gerek seni*



(Thonë xhenneti, xhenneti: ca qoshqe e ca hyri,  
Atij që do jepja, por mua më duhesh Ti e vetëm Ti!)

Për shprehjen e njëjtë shejhulislâmi osman, Ebu's-Su'ûd Efendi, ka thënë: *kelime-i shenî'a* (fjalë shumë e keqe), *kufri-i sarîh* (blasfemi e qartë).

Këto shprehje emocionuese dhe këndellëse, të cilat i kanë tronditur selefijtë dhe kelâmistët, ca herë kanë arritur dimensione të rrezikshme, kanë gjeneruar pasoja të dëmshme, por kryesisht kanë qenë të dobishme, kanë dhënë mundësinë për lindjen e një letërsie të pasur. Nga ky aspekt, tasavvufi i përngjan një lumi të cilit nuk i mjafton shtrati i vet dhe vërshon fushat nëpër të cilat kalon. Këto gufime, edhe pse me vete sjellin ca negativitete të përkohshme, po ashtu ofrojnë edhe dobi afatgjata, si p.sh. në pjellërinë e tokës anembanë.

A thua, vallë sa njerëz që merren me sheriatin dhe fikhun mund të jenë indiferentë ndaj këtyre rubairave të Rûmîut:

*Eblehân ta'dhîm-i mesxhid mîkunend*

*Der xhefâ-i ehl-i dîl xhidd mîkunend*

*An mexhâzest, in hakîkat, ej harân!*

*Nist mesxhid xhuz derun-i serverân.*

(Aptallët që tregojnë respekt për xhami,

pandërprerë fyejnë "njerëzit e zemrës"!

Gomarë, ajo është metaforë, kjo është e vërtetë!

Xhami më të madhe a ka pos zemrës së "njerëzve të shpirtit"?)

*Der medrese-i ishk eđer kâl bud*

*Kej fark mijan-i kâl bâ hâl bud*



*Der ishk ne-dâd hiç muftî fetvâ*

*Der ishk zebân-i muftijan lâl bud.*

(Sikur në medresenë e ashkut të kish thënie dhe fjalë,  
ç'dallim do të mbetej midis thënies (*kâl*) dhe ekstazës  
(*hâl*)?)

Në çështjen e ashkut asnjë myfti s'jep fetva.

Në çështjen e ashkut gjuha e myftive është memece.)

*Der bahr-i safa gudâhtem hem çu nemk*

*Ne kufr, ne iman, ne jakîn mand ne shek*

*Ender dil-i men sitâreî shûd pejdâ*

*Gum gesht der an sitare her left felek*

(Jam shkrirë si kripa në detin e pastërtisë,

s'mbeti as blasfemia, as besimi, as siguria e as farë e  
dyshimit.

Në zemër më lindi një yll,

e tërë gjithësia u zhduk në atë yll.)

*Be numâj be-men rûh-i hod ej shem'traz*

*Ta nâz kunem, ne rûze dârem ne nemaz*

*Tâ bâ tu buvem mexhâz-i men xhumle nemaz*

*çun bî tu buvem nemaz-i men xhumle mexhâ.*

(Bukuri fytyrëndritur si pishtar, më trego faqen!

Të bëj naze! Të mos agjëroj e të mos fal namaz!

Nëse jam me ty, të gjitha metaforat e mia janë namaz,

nëse s'jam me ty, të gjitha namazet e mia janë meta-  
forë.)

Junus Emre në një nga vargjet e veta thotë:

*Bir kes gönül yıktın ise bu kıldığın namaz değil,*

*Yetmişiki millet dahi elin yüziün yummaz değil.*

(S'është namaz kjo që fal nëse vetëm një njeriu ia ke  
thyer zemrën.  
Shtatëdhjetë e dy kombe, madje, s'ta lajnë dot  
fytyrën.)

Ja, pra, kjo është letërsia të cilën kelâmistët, feki-  
hët, dijetarët e hadîthit dhe selefijtë asnjëherë s'e kanë  
kuptuar, s'e kanë toleruar dhe s'e kanë falur. Kjo  
është një letërsi shpërthyesë, gurgulluese e mbresëlë-  
nëse. Kjo është një letërsi e fuqishme dhe magjike, që  
me lehtësi di t'i tejkalojë barrierat që i dalin përpara.

Tasavvufi nuk është mjaftuar vetëm me shfrytëzi-  
min e fuqisë mahnitëse të diskursit fetar në trajtë poe-  
zie dhe proze, ai me sukses ka shfrytëzuar edhe nga  
forca magjike dhe misterioze e muzikës fetare. Tasav-  
vufi e ka aprovuar këndimin e poezive të komponua-  
ra në ritmin muzikor (ilahive), madje ekzekutimin e  
tyre me vegla muzikore, si neji dhe kudûmi,<sup>198</sup> si dhe  
lojën e vallëzimit (*devr, raks, semâ*) ulur e në këmbë.

Edhe pse shejhulislâm Ibën Kemâli duke u bazuar  
në një hadîth joautentik në veprën e tij *Kırk Hadis Şerhi*  
thotë se "Pejgamberi (a.s.) ka ardhur për të vrarë de-  
rrat (*katl-i hanâzır*) dhe për të thyer veglat muzikore  
(*kesr-i mezâmır*)", se "Semâja është një adet që ka mbe-  
tur nga Sâmiriu, se është punë e shejtanit", mutasav-  
vifët, e në veçanti mevlevijtë, kanë vazhduar sesionet  
e tyre muzikore dhe të vallëzimit.<sup>199</sup>

<sup>198</sup> Neji: flaut kallami e përdorur në veçanti në muzikën mevlevite.

Kudûm: vegël muzikore, tupan i vogël i dyfishtë, i përdorur po ashtu në  
muzikën mevlevite, që jep zëra specifik e të ëmbël. (përkthyesi).

<sup>199</sup> Për njohuri më të gjëra lidhur me këtë subjekt shih: Mustafa Kara, *Teqe*

Bursevîu atyre që e kontestojnë muzikën fetare u thotë: “Sa çudi! E llogarit veten nga të mëdhenjtë e ehl-i sunnetit e në çështje të këtilla rëshqet nga e vërteta në të pavërtetë! Sa turp, ti je një i paudhë, më i keq se kafsha dhe ç’gjuhë e vjetëruar je, më i keq se gomari! O lopë! Bëhu njeri, është kohë e dashurisë. O shurdhan, ngrije perden e veshit, është koha ta dëgjosh të vërtetën. Derisa këndimi i Kur’anit është i lejuar, pse këndimi i dhikreve tjera dhe qëndrimi me ‘njerëzit e dhikrit’ (*ehl-i dhikr*) absolutisht të jenë të ndaluara?! Ec, në bahçen e ekstazës e këndo si bilbil ose dëgjo ndonjë bilbil zëbukur! Derisa të arrish në pranverë dhe të shohësh fytyrën e një fytyrëtrëndafili”.<sup>200</sup>

Të gjithë poetët sūfistë shprehjen *Ene’l-hakk* (unë jam e vërteta) e kanë përsëritur me ëndje dhe dervishët gjatë gjendjes së transit e kanë kënduar me sensualitet të lartë dhe kënaqësi të madhe. Një gjë të tillë dijetarët e egzoterikës asnjëherë nuk kanë mundur ‘ta tretin’. Për këtë më së miri flet fetvaja e Ebu Suud Efendiut:

“Nëse imâm Zejdi pohon se ‘Hal-lâxhi, edhe pse nga prizmi i sheriatit u bë mohues (*kâfir*), nga prizmi i së vërtetës është besimtar i plotë (*mu’min-i kâmil*), në hirësinë e Zotit është i sinqertë’ dhe nëse vërtetohet se është i bindur në këtë që thotë aspekti i ligjit islam, si qëndron puna e namazeve të falura pas tij? Në këtë rast, a duhet të përsëriten të gjitha ato namaze të cilave u ka prirë Zejdi?

*ve zâtiyeler*, Stamboll, 1977; Süleyman Uludağ, *İslâm’da musikî ve semâ*, Stamboll, 1976.

<sup>200</sup> Mehmet Ali Aynî, *Türk Azizleri*, Stamboll, 1944, f. 215.

Përgjigjja: "Po."

Lidhur me vargjet tepër të preferuara në qarqet e tasavvufit në vijim:

*Dil bedest avur ki haxh-xh-i ekberest*

*Ez hezarân Ka'be jek dil bihterest*

*Ka'be bunjad-i Halil-i Âzerest*

*Dil nazargâh-i Xhelil-i ekberest*

(Mjekërbardhë, që s' di për hâl, një njeri

Në e theu një zemër, le të mos lodhet kot të bëhet haxhi.

Zemra është fron i Zotit, në të shikon e Tija Madhëri

Kush thyen një zemër, i dy botëve është ogurzi)

Ebu Suud Efendiu në një fetva të tij thotë:

"A është e lejuar sipas sheri'atit të lexohen këto vargje?"

Përgjigjja: "Jo."

Prapë, Ebussuud Efendiu pyetjes lidhur me atë nëse është e lejuar ose jo të lexohen divanet e Hafizit dhe të Xhâmîut, nuk ka mundur të thotë: "Është e lejuar." Ja, pra, kaq është i gjerë kanali që ndan dijetarët e egzoterikës nga sûfijtë. Vetë fakti se këto vargje dhe të ngjashme sot me ëndje lexohen, tregon se sûfijtë me sa duket kanë të drejtë.

Letërsia e tasavvufit, që përbëhet nga poezi të rimuara e me metrikë të shkëlqyer, në saje të ndikimit maksimal të mjeteve të komunikimit masiv ka arritur deri në këndin më të largët të botës dhe është përhapur me shpejtësi në mesin e shtresave të gjëra popullore. Në këtë aspekt ka dallim të madh midis kelâmit, që për bashkëbisedues ka gjetur vetëm një numër të vogël njerëzish, dhe tasavvufit.

Me qëllim të shpjegimit të fuqisë ndikuese të dis-kurseve sufiste jepet ky shembull: Fekîihu i njohur Ebû Abbâs b. Xhurejxh kishte marrë pjesë në një bisedë të Xhunejdit dhe atyre që e kishin pyetur për përshtypjet, u është përgjigjur: “Nuk arrita të kuptoj qëllimin se ç’donte të thoshte, por, në fjalët e tij kishte një atak dhe ndikesë që i përngjan ndikesës së njerëzve që janë në rrugë të gabuar.” Zekerijja Ansarî, ata që nuk e kuptojnë terminologjinë sufite i quan “fakîhë kokëthatë.”<sup>201</sup>

Fjala e evlijasë, sipas Burseviut, “është sikurse boria e Isrâfilit, ka potencialin që me një të fryrë të ringjallë qindra mijëra zemra të vdekura”.

Biseda e njerëzve të ngritur e shton diturinë dhe gnosën, madje, shikimet e velijve tokën e shndërrojnë në margaritarë:

*Erenlerin sohbeti artırır ma'rifeti*

*Cahilleri sohbetten herdem kovasını gelir*

*Erenlerin nazarı toprağı ceoher eyler*

*Erenler kademinde toprak olası gelir.*

(Biseda me të ngriturit shton njohurinë,

Mendoj se injorantët pandërprerë duhet përzënë,

Shikimi i t'ngriturve tokën margaritar e bën,

Para këmbëve të evlijasë më vjen të bëhem tokë.)

Junus Emre

*Yek-demî sohbet be-merdân-i Hudâ*

*Bihter ez sad sâle bûden der tuka.*

(Prezantimi vetëm një çast një bisedë të të arriturve të e Vërteta,

<sup>201</sup> Sha'rânî, Tabakât, I, f. 5.

Më e dobishme është dhe më me ndikim, sesa njëqind vjet të kaluara në zuhd dhe takvâ.)

Attâr

Sufijtë fjalët e dijetarëve të egzoterikës, e në veçanti ato të kelâmistëve, i cilësojnë si thashetheme, mbrojnë gjykimin se me fjalë të tilla të thata dhe të pakuptimta nuk mund të arrihet deri te të vërtetat fetare, se ato nuk mund të jetësohen dhe nuk mund t'u shpjegohen të tjerëve.

*Ne resî enderîin be-kîl u kâl*

*Sirr-i in bâz xhûj ez reh-i hâal.*

(Këtu nuk mund të arrini me thashetheme, sekreti i kësaj arrihet me përjetim.)

Mevlânâ

*Kîl u kâl ile bulunmaz râh-ı Hakk*

*Kâl'e kalanlar olur gümrâh-ı Hakk.*

(Me thashetheme nuk gjendet e Vërteta rrugë, Ata që mbeten me to, s'e gjejnë dot kurr o kurrë.)

Për të mos e zgjatur fjalën shumë në këtë subjekt, mjafton të përmendim një varg të Fuzûliut:

*Aşk imiş her ne var âlemde*

*İlim bir kîl u kâl imiş ancak.*

(Gjithë çka ka gjithësia, kish qenë dashuria, vetëm thashethem kish pas qenë dituria.)

\* \* \*

Propaganda e suksesshme e mutasavvifëve nëpërmjet poezisë dhe prozës i ka detyruar kelâmistët, fekihët



dhe dijetarët e shkencave të tjera që t'i imitojnë pjesëtarët e kësaj rryme (sufizmit). Si rrjedhojë, në fushën e kelâmit janë shkruar kaside, si *Emâli* dhe *Nûnijje*, që trajtojnë tema akaidore. Por, në këto kaside ato që ndihen dhe përjetojnë nuk janë emocionet, por mendimet e shprehura dhe të njohura nga çdokush shekuj me radhë. Mu për këtë, këto vepra asnjëherë nuk kanë arritur ndonjë vlerë as nga prizmi i poezisë e as nga ai i shkencës. Të qenit e këtyre kasideve të përshkuara me mendime të njohura të përsëritura nëpër shekuj, ka mundësuar që këto tekste të mbeten në kujtesën e njerëzve.

Pasi poezia nuk është një metodë dhe stil që përdoret në konturet shkencore, kasidet e këtij lloji nuk kanë shprehur ndonjë vlerë, pos të qenët e tyre varr ose gurë varri nën të cilin "pushojnë" shkencat dhe mendimi.

Letërsia e tasavvufit dhe teqeve është shkruar me një gjuhë të qartë dhe të thjeshtë që i drejtohet çdokujt, kuptohet dhe me satisfaksion për çdokënd, nga më injoranti e deri te shkollari më i ngritur. Por, nuk mund të mohohet as fakti se rastisim edhe në vepra sufiste të mjegullta, të komplikuara dhe të pakuptueshme, për "kristalizimin" e të cilave është ndier nevoja të shkruhen mbi 40 ose 50 komente (sherhe). Si shembull për këtë mund të cekim *Fusûsu'l-hikem*-in e Ibën Arabiut. Por, sidoqoftë, numri i këtyre veprave mistike nuk është i madh. Në përgjithësi, në tasavvuf nuk ka rëndim, artificializëm dhe afektacion.<sup>202</sup>

<sup>202</sup> Dijetarët e ezoterikës letërsinë mistike, cilësi kryesore e së cilës është vlimi dhe gufimi emocional e quajnë *turrehât-i sûfijje*, *shatahât-i sûfijje*, *tavât-i sûfijje* (dokrra, nonsense, blasfemi logji sufiste), madje, disa herë, veprat dhe poezitë e këtilla i kanë shqyer, i kanë hudhur në ujë, i kanë

Njëra nga trajtat shprehëse në tasavvuf është edhe dialogu (*muhâvere*), të cilën e hasim te Hâris Mu-hâsibî, Hâkim Tirmidhî dhe Abdulkadir Gejlânî.

Specifika kyç që duhet theksuar lidhur me dis-kursin, gjuhën dhe letërsinë e tasavvufit është kjo: Është vetëm tasavvufi ai që ka mundësuar lindjen e letërsive kombëtare, popullore e të popullarizuar të etnikumeve islame. Të gjitha kombet islame lindjen dhe zhvillimin e letërsive, përsosjen e gjuhëve të tyre kombëtare ia kanë borxh tasavvufit. Medreseja klasi-ke, nga themelimi e deri te “shembja”, shkencat fetare i ligjëronte në gjuhën arabe, prandaj ka qenë e pa-mundur që gjuhët tjera të gjejnë vend brenda këtij ins-titucioni edukativo-arsimor. Sfondin më të përshtat-shëm për daljen në skenë të poetit-sûfistit më të shqu-ar në letërsinë turke, Junus Emre, e ka përgatitur su-fizmi. Përrjashtoni poetët dhe prozatorët që drejtpër-drejt ose tërthorazi kanë shkruar nën ndikimin e ta-savvufit në letërsinë turke dhe do të vëreni se do të mbetet vetëm një hije e dobët e saj. Nuk është e rastë-sishme që autori i shembullit dhe produktit më të bu-kur prozaik të letërsisë turke, *Tazarrunâme*, është sù-fiu, Sinan Pasha. Janë mendësia dhe sensi tasavvufian faktorë që mbisundojnë në letërsinë e divanit të Fuzû-

djegur, ndërsa autorët e tyre i kanë “paditur.”

*Derviş Yunus bu sözi eđri bûđri söyleme,*

*Seni sıgaya çekem bir Molla Kasım gelir.*

(Dervish Junus mos e thuaј shkel e shko këtë fjalë

një Mulla Kasim që do të t’paditë do të dalë.)

Disa sufistë që nuk kanë mundur t’u shpëtojnë Mulla Kasimëve janë kal-bur nëpër burgje ose kanë dhënë shpirt në litarin e ekzekutimit.

liut dhe Gâlib Dedesë, si dhe në atë fetare-mistike të Ahmed Jeseviut dhe Junus Emresë.

Një gjë e tillë nuk vlen vetëm për letërsinë kombëtare turke, por edhe për atë arabe dhe në veçanti atë persiane.

Kontributi i tasavvufit në botën islame nuk ka mbetur i kufizuar vetëm në sferën e letërsisë. Veprat madhore të tasavvufit në sferën e arteve të bukura, në veçanti në atë të muzikës fetare, nuk janë me më pak vlerë se ato nga fusha e letërsisë. Do të ishte jokorrekte sikur mos të përmendnim - bile edhe me një fjali - shërbimet tepër të çmuara të tasavvufit në fushë të edukatës, moralit dhe pedagogjisë popullore. Vlejnë të përmenden edhe kontributet fascinante të tasavvufit nga fusha e ekonomisë, tregtisë dhe politikës (përkundër faktit se në disa raste në këta lëmenj ka ndikuar negativisht). Por, pasi ne jemi duke diskutuar rreth diskursit të kësaj rryme, nuk do të ndalemi në subjekte të tjera.

Me qëllim që të bëhet një krahasim midis këtyre tri shkollave, është me rëndësi të cekim qëndrimin e misticizmit islam në lidhje me ekzistencën dhe njëshmërinë e Allahut (xh.sh.).

*Dünü gün Hak isteyen bilmez misin Hak kandanır  
Hak'tan artık ajân nedir, kanda istersen ordadır  
İstemegil Hakk'ı Irak, gönül O'na durak  
Sen ben demek elden bırak gönülün içinde candadır.  
Her kandaki gözüün baka, Çalab hazırdir mutlaka,  
Şol can ki tapmadı Hakk'a asısı ziyandadır  
Yunus emre aç gözüün bak, iki cihan dopdolu Hak  
Gümana sūdki oda yak, şol âşikâar pinhandadır.*

(Ti që dje dhe sot e kërkon të Vërtetën, ajo është në  
 gjak, a nuk e di?  
 Ç'është më ashiqare se e Vërteta; në e kërkofsh në  
 gjak, aty është.  
 Mos e kërko të Vërtetën larg, zemra është stacion për të.  
 Qëndro larg prej aty e këtu, ajo është në shpirt,  
 brenda zemrës.  
 Në çdo gjak që ta sheh syri, pa dyshim aty është i Forti  
 Fryma që nuk i përkulet së Vërtetës është në humbje  
 Junus Emre hapi sytë e shiko dy xhihanet përplot  
 Lartësi,  
 Dyshimin e sinqeritetin digji në zjarr, Ai i shfaquri  
 është në fshehtësi.)

### Junus Emre

*Hüdâ'ya hamd u minnet, evvel ü âahir  
 Ki oldur zâhir u bâtında zâhir*

*Zuhûrun perde olmuştur zuhûra  
 Gözüü alan delil ister mi nûra.*

*Güneş zâhir değil midir karındaş  
 Ne var görmezse onu çeşm-i huffaş.*

*Hüdâ zâhir durur mahlûk mestûr  
 Hilafî anlayıp olma Hakk'tan dur.*

*İkâl-i akl-i cüzîden halas ol  
 Efendi bâde-nûş-i bezm-i hâs ol.*

(Falënderim e lavdërim n'fillim e n'fund Zotit,  
që është i dukshëm në egzoterikë edhe në ezoterikë.

Shfaqja jote i është bërë perde shfaqjes  
Ai që ka sy thua i kërkon provë nurit?

Mik, dielli a s'është i dukshëm,  
ç'të bësh nëse s'e sheh atë sy i lakuriqit?!

Zoti i shfaqur është, krijesa e mbuluar  
Mos u largo prej Tij t'kundërtën duke e kuptuar!

Shpëto nga rëndimi i mendjes së cunguar  
Bëhu anëtar i mexhllisit të zgjedhur të dashurisë!)

#### Hudâi

*Ben bilmez idim, gizli ayân hep sen imişsin,  
Tenlerde vü canlarda nihan hep sen imişsin.*

*Senden bu cihan içre nişan ister idim ben,  
Âhır bunu bildim ki cihan hep sen imişsin.*

(S'e dija, kishe qenë thelb sekret  
Në trupa e shpirtra gjithë i fshehtë

Në këtë gjithësi shenjat Tua i kërkova  
Më në fund, "gjithësi je Ti"- përfundova.)  
Xhâmî

## *Përfundim*

Selefizmi në diskursin dhe letërsinë e vet fetare mbështetet në tekste të shenjta, hadith, përcjellje dhe transmetime, e ka parapëlqyer metodën e rrëfimit (*tahkije*), ka përdorur një gjuhë të kuptueshme, në raste të rralla ka dhënë vepra origjinale.

Kelâmi ka krijuar një letërsi të bazuar në arsye, logjikë, vështrim, argumentim, gjykim dhe analogji; kjo letërsi më tepër ka përmbajtur elemente urtie (filozofike). Por kelâmistët dhe fekihët e mëvonshëm, si pasojë e ngrirjes së dinamikës së mendimit, nuk treguan mjeshtërinë e përpilimit të veprave të reja dhe më të bukura sesa ato të paraardhësve dhe, kështu, mendimi islam hyri në një qorrsoak.

Sufizmi, meqenëse në çështjet fetare për bazë e merr zemrën dhe ndërgjegjen, të gjitha kombeve islame u ka falur letërsi fetare dhe kombëtare të jashtëzakonshme, të pasur, ndikuese e të dobishme dhe në këtë mënyrë u ka mundësuar atyre edhe një gjë me rëndësi jetike: pavarësinë ekzistenciale dhe vetëmbrojtjen. Shumë trajta poetike si shat'hijja, devrija, teferruxhijja, ilahija, nutuku<sup>203</sup> janë fryt i aftësisë së rrethit shpërthyes dhe emocionues tasavvufian për të

<sup>203</sup> *Shat'hijje*: poezi të inspiruara me fjalët e pamatura të sufive në gjendje të ekstazës.

*Devrije*: Poezi mistike ku shpjegohen fazat e krijimit të njeriut, të gjithësisë dhe kthimit të tyre te Zoti.

*Teferruxhijje*: poezi me tematikë zbavitëse e qetësuese.

*Nefes*: Poezi që lexohen në teqetë bektashiane.

*Nutuk*: Fjalët poetike të njerëzve të mëdhenj dervishë. (përkthyesi)



krijuar gjëra të reja dhe origjinale. Karakteristika më e madhe e tasavvufit më së miri shihet kur kemi parasysh këtë të vërtetë, përmes së cilës më mirë e shohim afërsinë e sūfijve ndaj mrekullisë më të madhe letrare, Kur'anit Famëlartë.

*Kreu V*  
*Filozofia*



## *Mendimi filozofik në islam*

“A ka dikush që s’e do urtësinë?!”

Ibën Arabîu

Fjala filozofi, me prejardhje greke, ka kuptimin “dashuri ndaj urtësisë dhe diturisë.” Filozofi është “dashurues i urtësisë” (*muhîbb-i hikmet*).<sup>204</sup>

Në të vërtetë, kur thuhet *filozofia islame*, duhet të na kujtohen mendimet dhe pikëpamjet e selefistëve, kelâmistëve dhe sufistëve. Zaten, këtyre u përkasin botëkuptimet islame të zhvilluara në kahen e Kur’anit dhe të hadithit. Por, kur thuhet *filozofia islame*, më tepër nënkuptohet një sistem mendimi i bazuar në mendimin antik grek, sesa një sistem i bazuar në Kur’an dhe hadith.

Sado që mendimet dhe pikëpamjet selefite, kelâmiste dhe tasavvufiane kohë pas kohe inkuadrohen në përmbajtjen e sintagmës *filozofia islame*, duhet të kemi parasysh se esenciale në shprehjen filozofia islame është sistemi mendor, që burimin kryesor e ka në mendimin grek. Për këtë arsye në literaturën islame hasim fjalinë në vijim: “Në esencë, filozofia islame nuk është prej shkencave islame dhe tradicionale; ajo është një nga shkencat e importuara dhe ato raciona-

<sup>204</sup> Lidhur me domethëniet në islâm të fjalëve *hikmet* dhe *hakîm*, që kryesisht përdoren në kuptimin filozofi dhe filozof, shih Elmalîh Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I, f. 496, 913.

le." Domethënë, nuk është një shkencë islame dhe tradicionale, por një trajtë laike dhe racionale e mendimit që është importuar nga qytetërimet tjera.

Ne këtu duke shpjeguar shprehjen filozofia islame dhe kuptimet që ajo ka fituar në shoqërinë islame do të ndalemi vetëm mbi lidhshmërinë e subjektit me islamin, respektivisht lidhshmërinë me mendimin selefist, kelâmist dhe sufist. Do të përpiqemi që shkurtimisht të përshkruajmë se si filozofët islamë e kanë shikuar dhe si e kanë vlerësuar fenë islame, si dhe rrymat që kanë buruar nga kjo fe si, selefizmi, kelâmi dhe tasavvufi. Më vonë do të sqarojmë pse një trajtë e mendimit që në esencë nuk është *islame*, është quajtur *filozofia islame*. Qëllimi ynë primar këtu është që duke e shpjeguar edhe filozofinë islame në përgjithësi, ta elaborojmë edhe mendimin islam, e në veçanti atë selefist, kelâmist dhe sufist, si dhe t'i nxjerrim në pah marrëdhëniet e tyre të ndërsjella.

Myslimanët për herë të parë janë takuar me filozofinë greke nëpërmjet të emevitit Hâlid b. Jezîd dhe aleviut Xha'fer es-Sâdik, të cilët në skenën politike kishin përjetuar padrejtësi. Por, shkencat me të cilat merreshin ata ishin shkencë misterioze dhe sekrete, të quajtura shkencë okulte (*'ulûm-i hafijje*). Këto shkencë mundësuan nismën e punimeve filozofike dhe njohjen e veprave të kësaj fushe. Veprimtaritë filozofike që filluan në këtë formë në periudhën e dinastisë emevite, edhe pse me një intensitet të ngadalësuar fituan një vazhdimësi. Në kohën e abbasitëve u përshpejtua procedura e përkthimit dhe njohjes për së afërmi e filozofisë greke. Dâru'l-hikme (akademia e filozofisë),

e themeluar nga halifi Me'mûn aty kah viti 217/832, ka luajtur rol të rëndësishëm në këtë drejtim.

Filozofia greke, shumë para islamit, duke u përhapur në mesin e të krishterëve, është pritur me dyshim dhe frikë dhe për këtë arsye edhe është refuzuar. Të krishterët, të cilët nuk i njihnin hapësirë jete mendimit filozofik, pretendonin se nuk ka nevojë që e vërteta të njihet përmes kësaj rruge, se të vërtetat fetare dhe spirituale janë të gatshme në librin e shenjtë, se të kërkosh të vërtetën me anë të arsyes dhe filozofisë, kur ndërkohë ekzistojnë këto të vërteta ekzakte, do të thotë të dyshosh në të vërtetat ekzistuese, gjë kjo e cila është e ndaluar. Ata pjesëtarët e fesë së krishterë që merreshin me filozofi i akuzonin për herezi dhe blasfemi dhe mbronin idenë se dogmat nuk duhet interpretuar në baza filozofike dhe racionale.<sup>205</sup> Për këtë arsye është e pamundur që të mos shihet "afërsia" ndërmjet këtyre dhe selefijve.

Por, përkundër të gjithave, etërit kishtarë nga Greqia, Siria dhe Egjipti nuk ngurronin të marreshin me filozofi. Këta me këmbëngulje mbronin mendimin se nuk ekziston ndonjë oponencë ndërmjet ideve filozofike dhe *credo*-s krishtere, përkundrazi ekziston një përputhshmëri e qartë, ndërkaq kundërshtarëve të tyre u përgjigjeshin me argumente racionale dhe tradicionale. Në këtë kontekst është me rëndësi të studiohet mendimi i patristikës<sup>206</sup> Filoni, filozof çifut nga

<sup>205</sup> Shih A. Weber, *Felsefë Tarihi*, Stamboll, 1964, f. 123.

<sup>206</sup> Weber, po aty, f. 123; M. Şemseddin, "Felsefë-i Kadîme İslâm Âlemine Ne Şekilde ve Hangi Tarikle Girdi?", *Dârulfunûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, nr. 2, f. 212.



Aleksandria, është përpjekur të bënte “pajtimin” e kodeksit hebraik me botëkuptimet filozofike. Më vonë, një çifut tjetër, Mûsâ b. Mejmûn, në veprën e tij *Delâletu'l-hâirîn* e ka ndjekur rrugën e njëjtë. Kjo pikëpamje themelore që sheh një përputhje dhe mirëkuptim midis filozofisë dhe fesë, shkencës dhe besimit, te kelâmistët dhe filozofët islamë do të vazhdojë të zhvillohet në një trajtë tjetër.

Në filozofinë islame qenësor është mendimi grek. Botëkuptimet e filozofëve antikë grekë shumë çiltër reflektohen në subjektin e teologjisë (*ilâhijjât*). Por, kur e sodisim filozofinë greke, shohim se shumë tipare të saj rëndë është të përputhen me besimin islam. Mendimtarët, që cilësohen si filozofë islamë, aftësitë e veta kryesore i kanë përdorur në drejtim të eliminimit të këtyre pengesave, kanë punuar që ta sinkretizojnë filozofinë greke - të cilën e kanë trajtuar si një kënd i të vërtetës – me besimin islam.

Deviza e filozofëve islamë që e kanë ndjekur Aristotelin, të cilin e kanë quajtur “mësuesi i parë”, është “në dituri dhe njohje (gnosë) për bazë duhet të merren vështrimi (*nadhâr*), argumentimi (*istidlâl*) dhe prova (*burhân*).” Në fakt, edhe kelâmistët pohonin se ndjekin rrugën e vështrimit dhe të provës. Por, ndjekësit dhe simpatizuesit e filozofisë antike pretendonin se metodën e provës, që shpreh ekzaktësi, janë duke e ndjekur vetëm ata, duke pohuar se prova që e përdorin kelâmistët nuk është ‘provë e sigurisë’ (*burhân-i jakînî*), por ‘provë dialektike’ (*burhân-i xhedel*), donin të thonë se vetëm ata janë ithtarë të së vërtetës (*hakk, hakâkat*). Ky pretendim i filozofisë nuk mund të quhet shumë i padrejtë, kur kemi

parasysh se kelâmistët njohjen e esencës së gjerave dhe ndodhive e konsideronin mjet, kurse filozofët cak. Te filozofët nuk ekziston brenga për ruajtjen e disa bindjeve nga tronditja dhe shembja e tyre, për ekspozimin dhe mposhtjen e pikëpamjeve të oponentëve.

Ndjekësit e librave filozofikë, të përkthyer nga greqishtja, nuk e pëlqenin metodën kur'anore të parapëlqyer nga selefistët e as metodën kelâmiste. Ata rrugën e selefijes e vlerësonin si një nga premiset retorike, me të cilën mund të binden vetëm njerëzit me ide të thjeshta, kurse kelâmin vetëm si një rrugë të dialektikës. Sipas tyre, vetëm ata mund të arrijnë deri te e vërteta dhe, për pasojë, vetëm ata janë 'njerëzit e provës' (*ehl-i burhân*).

Kjo pikëpamje e filozofëve bazohej në vëzhgimet ose soditjet e tyre. Kelâmistët, natyrisht se do të zgjidhnin rrugën dialektike, kur kemi parasysh se përpiqeshin të nxirrnin në eter kontradiktat e medh-hebeve të ndryshme, t'u nënshtrohen bindjeve fetare në çështjet teologjike, të argumentojnë se principet filozofike nga sfera racionale aspak nuk bien ndesh me themelet e fesë. Në stilin gjykues të kelâmistëve, që i njihnin parimet fetare, dominonte *nass*-i. Për këtë arsye, mjaftoheshin me interpretimin e nasseve, që ishin në kundërti me premiset e arsyes.

Është e vërtetë se rryma filozofike, që është fryt i veprimtarive përkthyesë në botën islame, synonte që me ca riparime t'i fuste brenda qarkut islam idetë dhe botëkuptimet e filozofëve grekë, ndërsa mendimet e lindura ose të frymëzuara nga feja t'ia afronte fushës së filozofisë. Pra, sipas filozofëve islamë, rruga e mësim

të të vërtetës është rruga e filozofisë tradicionale greke, që në botën islame ishte përhapur nëpërmjet Aleksandrisë. Filozofët islamë, të nisur nga kjo pikëpamje, në asnjë mënyrë nuk mund të shkëputeshin nga kuadrot tradicionaliste të filozofisë greke. Kësaj tradite i qëndruan besnikë deri në përpikëri. Fare nuk dyshonin në atë se filozofia greke është e vërtetë. Filozofët islamë kanë qëndruar të lidhur pas filozofisë greke me një bindje të sigurtë dhe të palëkundshme, po aq sa tregon besnikëri dhe palëkundshmëri besimtari dhe fetari i vërtetë ndaj teksteve të librave të shenjtë. Për këtë arsye, mund të thuhet se të njëjtët (filozofët islamë) kanë parapëlqyer një botëkuptim dogmatik dhe skolastik.

Ekzistonte një ngjashmëri mes dogmatizmit që lind nga lidhshmëria ndaj teksteve të shenjta (*nassijje*) dhe atij që lind nga pasimi i ideve të filozofëve të vjetër. Filozofët islamë që janë lidhur deri në nivel të kërtillë pas filozofisë antike greke, tekstet dhe fjalët që vijnë nga peygamberët i kanë trajtuar vetëm nga një aspekt imagjativ dhe simbolik. Madje, Farâbîu filozofëve u ka dhënë përparësi para peygamberëve, madje ka pretenduar se peygamberët kanë ditur gjëra të karakterit iluzionist, kurse filozofët gjëra që janë të vërteta. Kjo rrymë, që nuk është gjë tjetër pos refleksion i formës që filozofia greke ka marrë në mesin e syrjanitëve duke kaluar nëpër filtrin aleksandrian, nuk është përhapur shumë as në zanafillën, as në fazën e zhvillimit e as të pjekurisë së vet, ka mbetur në duart e një grupi të kufizuar njerëzish.<sup>207</sup>

<sup>207</sup> M. Şemseddin, *artikulli i cituar*, f. 214.

Tash le t'u hedhim një sy rrymave filozofike të zhvilluara në botën islame, përfaqësues të të cilave, në përgjithësi, janë myslimanët:

### 1. *Filozofia peripatetike dhe përfaqësuesit (aristotelizmi)*

Veprat e filozofisë greke të përkthyera në arabisht nga jomyslimanë si Jahja b. Masevejh (v. 243/857), Hunejn b. Is'hâk (v. 263/876), Matta b. Jûnus (v. 328/939), Jahja b. Adî (v. 364/074), Thâbit b. Kurra (v. 289/902), Kusta b. Lukka (v. 220/837), Georg Buhtishû, Aleksandër Afrodizi, Jahja b. Patrik, Ja'kûb Urfalliu etj., me interes u pritën nga rinistët dhe intelektualët myslimanë të asaj kohe. Për një kohë të shkurtër filluan që të dalin në skenë filozofë islamë më të mëdhenj sesa ata jomyslimanë që kishin bërë mësuesi të kësaj disipline në Aleksandri, Antaki, Harran, Urfë, Nusajbin dhe Xhundishapur. Filozofët myslimanë, të cilët filozofinë e mësuan nga mentorët e tyre jomyslimanë, brenda një periudhe të shkurtër kohore arritën të krijojnë një kulturë të gjerë filozofike, me të cilën i lanë shumë mbrapa mësuesit e tyre.<sup>208</sup>

<sup>208</sup> Lidhur me kalimin e filozofisë greke në botën islâmë, përkthyesit e parë dhe përkthimet shih D'Leary, De Lacy, *Islâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*; T. J. de Boer, *İslamda Felsefe Tarihi*, Ankara 1960; H. Z. Ülken, *İslâm'da felsefe Tarihi*, Stamboll 1957, II, f. 9; M. Şemseddin, artikulli i cituar.

a) *el-Kindî*

Njëri nga filozofët më të njohur islamë është i quajtur Ebu'l-hukemâ' (babai i filozofëve) dhe Fejlesûfu'l-'arab (filozofi arab), Jakûb b. Is'hâk el-Kindî (v. 260/873). Ky filozof, dijetar i fizikës dhe mjekësisë, ka luajtur një rol të shquar në njohjen e filozofisë greke në mesin e myslimanëve, në veçanti me rëndësi janë interpretimet e tij të filozofisë së Aristotelit. el-Kindî shumë mirë e kishte mësuar filozofinë greke, iraniane dhe indiane. Opusi i krijimtarisë së tij - përfshirë këtu edhe përkthimet – përmbledh 270 vepra. Filozofia fetare e el-Kindiut është rezymuar me këto fjalë të tij: "Vërtetësia e shkencave fetare njihet me anë të kriteve racionale."<sup>209</sup>

b) *el-Farâbîu*

el-Farâbîu (v. 339/950) është filozofi islam më i madh, të cilin e ka dhënë Lindja pas el-Kindit. Përdërisa el-Kindî është një aristotelian në kuptimin e plotë të fjalës, Farâbîu është munduar ta pajtojë filozofinë idealiste të Platonit me atë racionaliste të Aristotelit dhe kjo gjendje filozofisë së tij i ka dhënë një karakter mistik. Vepra *Ta'limu'th-thânî*, e cila është një enciklopedi filozofike, ka ndikuar që autorit t'i jepet titulli *el-Mu'al-limu'th-thânî* (mësuesi i dytë).<sup>210</sup>

<sup>209</sup> Shih *Resailu'l-Kindî el-felsefijje*, f. 244. (bot. Ebu Ridî, Kajro, 1950)

<sup>210</sup> Farâbîu në veprën e vet *el-Xhem' bejne re'jeji'l-hakimejni* mbron mendimin se këta dy filozofë janë të një mendimi se diversitetet në mes tyre janë të vogla dhe marginale.



Sipas el-Farâbiut, i cili është marrë edhe me muzikë, *tasavvufi nuk është një teori, por është përjetim*. Psikologjia e këtij filozofi të madh ishte e hapur për tasavvuf. el-Farâbiu, i cili ekzistencën e Zotit e shihte si diç aksiomatike dhe të çiltër, flet për dy lloje të shfaqjes (*dhuhûr*): *kumun* dhe *burûz*. Në veprën e tij *Fusûs*, duke i kapërcyer vazhdimisht kufijtë e filozofisë, hyn te në fushë të tasavvufit. Ai peygamberllëkun e sqaronte në një mënyrë filozofike dhe numëron kushte për t'u arritur një gradë e tillë:

1. Të njohë botën transcendentale me anë të shpirtit, pasqyra e të cilit nuk mund të ndryshket, pa marrë edukatë dhe mësim prej askujt.

2. Të dëgjojë fjalën e Zotit duke parë ca xixa ndriçuese (engjëj).

3. Të tregojë mrekulli mbi ligjet e natyrës.

Sikurse që shpirti i njeriut mbisundon me trupin, po ashtu edhe shpirti i peygamberit mund të jetë efektiv mbi gjithësinë. Karakteristika e shpirtit peygambërik komentohet me përsosmëri perceptuese, imagjinuese dhe të vullnetit. Ata që e arrijnë këtë shkallë quhen zotërues shpirti të shenjtë. *Summa summarum*, peygamberia shikohet si një pozitë që mund të arrihet ose të përfitohet (*kesbî*). Kjo pikëpamje e fundit ka shkaktuar përveshjen e mëngëve nga disa mutasavvifë që të bëhen peygamberë, pra ka shkaktuar shfaqjen e peygamberëve të rrejshëm. Njeriu i virtytshëm (*insân-i fâdil*) te mutasavvifët mori trajtën e njeriut të përkryer (*insân-i kâmil*). el-Farâbiu, i cili thotë se peygamberët në saje të fuqisë së shenjtë, dashurisë dhe transit arrijnë gjëra të cilat njeriu nuk mund t'i



arrijë, me pikëpamjet e veta filozofike ka ndikuar edhe mbi kelâmistët edhe mbi sufistët. Sipas tij, pejgamberët dinë urtësinë praktike dhe morale, kurse filozofët edhe atë praktike edhe atë teorike. Për këtë arsye, të dytët janë më të lartë se të parët.

Farâbiu pretendon se urdhëresat dhe ndalesat kur'anore, xheneti dhe xhehenemi kanë kuptime simbolike. Në çështjen e filozofisë së religjionit nuk sheh kundërti midis fesë dhe filozofisë, revelacionit dhe mendjes dhe beson se ato koekzistojnë në harmoni.

### c) Ibën Sînâ

S'do mend se filozofi më i madh që ka dhënë bota islame është Ibën Sînâi (v. 428/1037), i cilësuar edhe si *Reîsu'l-felâsife* dhe *Shejhu'l-felâsife* (kryetari ose prijësi i filozofëve). Ibën Sînâi është filozofi më i afërt me islam-in e mirëfilltë. Komenti që ai ia ka bërë librit *Esoloxhja*, si dhe libri origjinal i tij *el-Hikmetu'l-mashrikijje*, tregojnë se ai gradualisht ka filluar të rrëshqasë nga filozofia peripatetike (*meshshâijje*) në atë iluministe (*ishrâkijje*). Veprat e tij, si *Risâle fi mâhijeti'l-'ashk*, *Makâmâtu'l-'ârifin* (Në fund të *Ishârât-it*), *el-Fajdu'l-ilâhî*, *Risâle fi ithbâti'n-nubuove*, *Kasîde fi'n-nefs*, drejtpërdrejt kanë të bëjnë me filozofinë e religjionit. Ai beson në mrekullitë e pejgamberëve dhe kerametet e velijve, por atyre u jep një interpretim psikologjik dhe filozofik.

Sipas Ibën Sînâsë, pejgamberët i kanë shpjeguar të vërtetat hyjnore dhe urtësitë racionale në një formë simbolike dhe metaforike. Për këtë arsye librat e she-

njtë duhet të komentohen dhe të interpretohen duke u bazuar në filozofi.

Ibën Sînâ në romanin e tij filozofik, të titulluar *Hajj b. Jakdhân*, qëndrimet fetare të veta i ka bazuar mbi simbolizëm (*tahjîl, temthîl*). Ibën Sînâ, i cili beson se të vërtetat hyjnore mund të perceptohen me anë të fuqisë iluminative (intuita), flet për njëfarë fuqie të shenjtë (*kuvve-i kudsijje*).

Krahas tre filozofëve të mëdhenj të botës islame lindore, si el-Kindî, el-Farâbîu dhe Ibën Sînâ, edhe ajo islame perëndimore ka gjeneruar tre filozofë të tjerë të mëdhenj, Ibën Rushdi (v. 595/1199), Ibën Tufejlî (v. 581/1185) dhe Ibën Baxhxhe (538/1138).

#### d) Ibën Bâxhxhe

Ibën Bâxhxhe është një mjek dhe letrar i shquar, si dhe një ekzekutues i mirë i udit.<sup>21</sup> Tek Ibën Bâxhxhe, i cili në esencë është filozof peripatetik, bie në sy fryma e tij prej sûfiu. Ai është autor i një vepre origjinale: *Tedbîru'l-mutevahhid*.

#### e) Ibën Tufejl

Ibën Tufejlî në romanin filozofik, të titulluar *Hajj ibën Jakdhân* (të cilin si emër dhe përmbajtje e ka huazuar nga Ibn Sînâja), mundohet të zgjidhë tri probleme:

<sup>21</sup> Vegël muzikore që i ngjan çiftelisë. (përkthyesi)

1. Me anë të rrugës së të menduarit, të nxjerrë në shesh relacionin e shpirtit të njeriut me mendjen aktive.

2. Të vërtetojë hipotezën se “Njohja e të vërtetës së kulluar është specifike e shpirtit të shëndoshë dhe të përsosur, të cilët janë pakicë.”

3. Të bashkojë dhe të përputhë filozofinë me she-rîatin, të vërtetojë se midis tyre nuk ka oponencë, por harmoni.

Në roman e përmendur trajtohet kjo temë:

Një individ i lindur dhe i rritur në një ishull ku nuk jeton kush pos tij, pa ndikim dhe pa ndërhyrje nga jashtë, arrin të bindet në ekzistencën e të Madhit Zot.

#### f) *Ibën Rushdi*

Ibën Rushdi është filozofi më i madh i botës islame perëndimore. Nuk ka filozof tjetër që i është lidhur dhe që i ka qëndruar besnik Aristotelit sa Ibën Rushdi. Ka mbrojtur idenë se parimet e filozofisë peripatetike përputhen me ato të besimit islam.

Këta janë filozofët kryesorë aristotelianë dhe mendimet e tyre lidhur me fenë. Filozofia peripatetike, edhe pse kohë pas kohe ka rrëshqitur në iluminizëm, prapëseprapë i ka ruajtur cilësitë e veta qenësore. Është e natyrshme që ndërmjet filozofëve si Farâbîu, Ibën Sinâ, Ibën Rushdi dhe Ibën Tufejli të ekzistojnë dallimi në sferën e filozofisë së religjionit. Por, filozofët peripatetike myslimanë, me ca dallime minimale, ishin të bashkuar në këto pikëpamje:

Nuk ka dallim qenësor midis të vërtetave hyjnore-fetare të cilat i kanë mësuar të dërguarit e Zotit dhe mendimeve të filozofëve peripatetikë nga tema e njëjtë. Përkundrazi, ekziston një gjendje e koherencës. Dallimi është në trajtë e jo në themel dhe thelb. Filozofët e shquar qartë i kanë shpjeguar të vërtetat fetare dhe hyjnore, të cilat qenësisht janë një. E njëjta gjë, në mënyrë simbolike, është shprehur edhe nga feja. Kupimet qenësore (*bâtin*) të teksteve të shenjta janë shprehje simbolike dhe metaforike e të vërtetave fetare të sqaruara qartë dhe çiltër në filozofi. Për pasojë, ai që e njeh mirë filozofinë dhe islamin, vëren se ekziston një harmoni e plotë midis teksteve të shenjta dhe filozofisë. Të vërtetat metafizike që filozofia ia ka mësuar një grupi të vogël njerëzish inteligjentë, të edukuar, kompetentë, të aftë dhe të zgjedhur, pejgamberët ua kanë mësuar masave të gjera popullore me shprehje të qarta dhe jo të komplikuara. Për këtë arsye, është thënë se filozofia është një rrugë e përgjithshme, kurse feja një rrugë e posaçme. Me këto tipare të tyre e plotësojnë njëra-tjetrën. Ekzistojnë shumë vepra të filozofëve islamë që e trajtojnë këtë tematikë. Ne këtu do të ndalemi një çikë rreth filozofit më autoritativ peripatetik, Ibën Rushdi.

Ibën Rushdi është autor i veprës *Faslu'l-makâl ve takrîru mâ bejne'sh-sherîati mine'l-ittisâl*. Në të autori me një elokuencë mundohet të sqarojë se ekziston një unitet i pakontestueshëm midis filozofisë dhe sheriatit. Ibën Rushdi, sipas të cilit "Rruga e sheriatit përputhet me atë filozofike", pretendon se ata që gabojnë në diskursin e tyre filozofik, devijojnë, lajthitin dhe për-

gjegjësinë e plotë e mbajnë vetë. Sikur që njohuria nga sfera e fikhut kërkon virtytshmërinë në sferën e jetës praktike, e njëjta në disa raste bëhet shkaktare e rënies së disa njerëzve në mëkat. Madje, shumica e dijetarëve të fikhut janë të këtillë. Sikur që fakti i gabueshmërisë së dijetarëve të fikhut nuk e zhvlerëson fikhun si shkencë, ashtu edhe lajthitjet e disa filozofëve nuk e zhvlerësojnë filozofinë. Filozofia është të gjetje e të vërtetës mbi bazë të arsyes, logjikës e argumentit dhe përhapje e saj. Pse e vërteta filozofike të konfrontohet me të vërtetën tjetër? Vallë, një e vërtetë a mund të kundërshtohet me një të vërtetë tjetër? Nëse shikohet një oponencë midis dy të vërtetave, duhet ditur se kjo buron nga të kuptuarit e shtrembër të sheri'atit ose të filozofisë. Nëse eliminohen shkaqet që kanë shkaktuar një gjë të tillë, del në shesh realiteti se midis arsyes dhe revelacionit, sheri'atit dhe filozofisë ekziston një koherencë dhe harmoni e plotë.

Ibën Rushdi popullin e ndan në tri klasa:

1. Shumica e popullit, e cila nuk e kupton interpretimin, masa (*'avâm*), selefi,
2. Dialektikët, kelâmistët, të cilët i kuptojnë interpretimet në trajtë të dialektikës (*xhedel*), dhe
3. Ata që kuptojnë nga prova (*burhân*) dhe argumenti (*delîl*), njerëzit e interpretimit (*ehl-i te'vîl*) dhe filozofët.

Sipas Ibën Rushdit, tekstet e shenjta duhet të interpretohen vetëm për njerëzit inteligjentë dhe të aftë, për ata që kuptojnë prej provës dhe argumentit. Është e rrezikshme që interpretimi të bëhet për masën. Kelâmistët e kanë lëkundur besimin e masave popullore



vetëm pse i kanë interpretuar tekstet e shenjta që nuk është dashur të interpretohen.

Ibën Rushdi shkakton interesimin e qarqeve selefiste nga fakti se interpretimin e sheh të dëmshëm për popullin. Për shembull, Aliju'l-Kârî në *Sherhu fikhi'l-ekber*, duke mbrojtur mendimin se interpretimi nuk është i dobishëm e, për pasojë, as i lejuar, mbështetet te Ibën Rushdi. Këtë metodë e ka ndjekur edhe Ibën Kajjimi në librin *Ixhtimâ'u'l-xhujûsh*. Ibën Rushdi, duke u bazuar në versetin 125 të kaptinës en-Nahl, pohon se islami njerëzimit i bën thirrje nëpërmjet tri rrugëve. Me fjalën *hikmet* thotë se bëhet fjalë për filozofinë, me *mev'idha-i hasene* bëhet fjalë për selefijën, kurse me *muxhâdele* për kelâmistët, kurse *mutasavvifët* nuk i shihte si ithtarë të argumentit dhe të argumentimit.

Ibën Rushdi - duke folur për rreziqet e interpretimeve të bëra nga mu'tezilitët dhe esh'aritët, shprehet se ndjen dhimbje të madhe për idetë huqe dhe besimet e kota, të cilat disa individë në emër të filozofisë, nëpërmjet interpretimit, i kanë futur në sheriat - thotë: "Filozofia dhe sheriat janë vëllezër dhe miq të mirëfilltë."

Ata e dashurojnë njëri - tjetrin për nga krijimi, ekzistenca dhe esenca. Ata që i sjellin në pozicion armiqësie, duke shkaktuar grindje dhe mosmarrëveshje midis këtyre dy vëllezërve që e dashurojnë njëri-tjetrin, u bëjnë dëm të dyve.

Ibën Rushdi në fund të *Tehâfutu't-tehâfut*, thotë: "Konkluzioni më i drejtë në botë është ky: Çdo lajmëtar (*nebijj*) është urtar (*filozof*). Mirëpo, çdo urtar



nuk është lajmëtar.” Ai me këto fjalë mundohet të tregojë lidhjen e ngushtë midis islamit dhe filozofisë.<sup>212</sup>

İzmirli İsmail Hakkı qëndrimet e filozofëve peripatetikë lidhur me fenë islame i skicon kështu:

“Filozofia islame në çështjen e përfuturit të njohurisë e ka zgjedhur rrugën e vështrimit (*nadhhar*) dhe të provës (*burhân*), kurse në atë të argumentimit të domosdoshmërisë, që është qëllimi, atë të argumentit të mundësisë (ontologjik-*imkân*). Sipas filozofëve, rruga e selefite është rruga e bindjes, për atë arsye në tekstet e shenjta është përdorur një stil të cilin e kupton shumica dërrmuese e popullit. Rruga e kelamistëve është rrugë e dialektikës e jo e provës dhe e argumentit. Rruga filozofike është ajo e provës dhe e argumentit. Synimi i filozofëve islamë është të kuptuarit e thelbit të gjërave, përmirësimi i pjeshëm i mendimeve dhe qëndrimeve të filozofëve dhe marrja e tyre në rrethin e udhëzimit (*hidâjet*) dhe afrimi i mendimit islam me fushën e filozofisë.

Sic thekson edhe Ibën Tejmijje, filozofët në subjektin e teksteve të shenjta kanë shkuar shumë përpara dhe i kanë konsideruar për imagjinative (*tahjîl*) dhe simbolike (*temthîl*). Filozofët të cilët për bazë e marrin simbolizmin fetar, egzoterikën e teksteve të shenjta e shohin si simbol ose shembull të të vërtetave. Sipas tyre, fjalët e pejgamberëve lidhur me ahiretin, xheneitin, xhehenemin, si dhe melekët janë gjëra të imagjinuara nga populli, nuk janë diç që kanë karakter real.

<sup>212</sup> Nuk duhet harruar rëndësinë e përpjekjeve të Ebû Rejhân el-Bîrûnît (v. 440/1048) për njoftimin e botës islame me filozofinë e Indisë dhe të Lindjes, si dhe rëndësinë që kanë ato nga prizmi i paradigmave besimore islame.

Është në dobi të masave të gjera popullore që pejgamberët të flasin rreth gjërave, që ata (turmat) i imagjinojnë. Pejgamberët kanë synuar kuptimin e domethëniesve egzoterike - pa marrë parasysh se këto kuptime a janë të vërteta ose jo - të teksteve të shenjta. Turmave ata u kanë folur me një gjuhë që mund të kuptohej prej tyre. Të dërguarit e Zotit nuk e shfaqin të vërtetën, vetëm ofrojnë simbole dhe shembuj. Ata janë persona të përkryer e të pashembullt në fushë të urtësisë praktike dhe etike.

Rruga filozofike e imagjinacionit dhe simbolizmit është pëlqyer edhe nga disa sufistë dhe bätinitë.

1. Ithtarët e imagjinacionit shkencor,
2. Ithtarët e imagjinacionit retorik.

Sipas të parëve, pejgamberi nuk e di të vërtetën siç e dinë filozofët teorikë, velijtë e përsosur dhe individë të ngjashëm me ta, ai nuk ka njohuri rreth të vërtetave të përgjithshme, hyjnore dhe shkencore. Ky grupacion filozofët dhe velijtë e përsosur i llogarit më lartë se pejgamberët. Të këtij mendimi janë Farâbiu dhe Ibën Fâtiku.

Sipas grupit të dytë, pejgamberi e di të vërtetën, zotëron dituri në sferë të të vërtetës hyjnore dhe universale. Por, për shkak të dobisë së përgjithshme, ka mundësi që ekzistencën ta shpjegojë ndryshe nga realja. Pejgamberi është më i lartë se filozofi i zellshëm dhe veliu i përkryer. Ai di më shumë sesa filozofi dhe veliu. Përveç kësaj, filozofët dhe velijtë flasin me stilin gjegjës për arsye se nuk kanë mundësi të përdorin një stil tjetër më të lartë. Ibën Sînâ dhe Ibën Rushdi bëjnë pjesë në grupin e atyre që kanë këtë

qëndrim. Sipas të parëve, imagjinata dhe imagjinimi janë në diturinë e pejgamberëve, kurse sipas të dytëve, në fjalët e tyre.

*Ithtarët e interpretimit (ehl-i te'vîl)  
dhe filozofët interpretues*

Sipas tyre, tekstet e shenjta dhe fjalët e pejgamberëve nuk janë simbolike dhe alegorike, por kanë kuptime të sheshta (*dhâhir*). Ithtarët e imagjinacionit nuk bëjnë interpretimin e teksteve të shenjta, sepse një gjë e tillë bie ndesh me caqet e tyre. Filozofët interpretues bëjnë interpretimin e teksteve të shenjta. Sipas tyre, pejgamberët, në pikat ku japin informata për botën e transcencës (*gajb*), të vërtetën e thonë nëpërmjet aluzionit (*ta'rid*) dhe sinjalizimit (*ishâret*). Me anë të teksteve të shenjta synohet shpjegimi i gjërave të vërteta, por kjo shprehet me anë të alegorisë dhe metaforës. Sipas ithtarëve kelâmistë të interpretimit, pejgamberi e shpjegon të vërtetën pa rrëshqitur në metodën e aluzionit. Popullin nuk e informon për gjëra që duken si të pavërteta. Në mesin e sufistëve dhe bätinitëve gjejmë individë që e kanë pëlqyer rrugën e filozofëve, që janë *pro* interpretimit.

Thënë shkurt, sipas *ehl-i tahjil-it*, pejgamberi ka lajmëruar për të imagjinuarën (*muhajjel*), kurse sipas *ehl-i te'vîl-it*, për të vërtetuarën (*muhakkak*). Por, sipas interpretuesve, e vërteta njihet ose nëpërmjet mendjes ose nëpërmjet zbulimit. Janë ithtarët e vërtetimit, sele-

fijtë, ata që pohojnë se “e vërteta njihet në saje të fjalëve të peygamberëve.”<sup>213</sup>

Pikë e përbashkët e të gjitha këtyre specifikave është fakti se filozofët tekstet e shenjta nuk i pranojnë siç janë, sipas tyre kato anë kuptime simbolike dhe alegorike dhe siç janë pranohen vetëm nga populli.

Ahmed Emîni, pasi gjerë e gjatë flet për Ibën Rushdin thotë: “Vallë, ishte besimtar, apo jo? Disa orientalistë kanë dyshuar në besimin fetar të Ibën Rushdit. Sipas nesh, Ibën Rushdi ka besim filozofik. Sikur që muhaddithi, kelâmisti dhe sûfiu kanë besimin e vet, edhe filozofi e ka besimin e vet specifik. Filozofët islamë Zotin e besojnë siç e ka besuar Aristoteleli. Edhe peygamberllëkun e interpretojnë në formë racionale dhe filozofike. Transmetohet se Ibën Rushdi rrëfimin kur’anor e ka cilësuar si legjendë, është shprehur se rrëfimet e tilla kur’anore kanë për qëllim të këshillojnë popullin.

Filozofët si Ibën Sînâ dhe Ibën Rushdi tërthorazi kanë pohuar se për ta nuk kanë karakter obligues gjërat me të cilat fetarisht dhe ligjërisht obligohet populli. Këtë nuk kanë mundur ta thonë haptas. Është shumë i madh numri i atyre që duke u frikësuar nga thashethemet e popullit dhe reprezaljet, kanë zgjedhur rrugën e *takijje-s*.<sup>214</sup> Mund të takojmë edhe filozofë të cilët gjërat e këtilla i shprehin edhe haptas.

<sup>213</sup> İzmirlî İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, f. 139-142. (Takijje: Të folurit dhe të vepruarit konform kushteve dhe rrethanave, fshehje e fytyrës së vërtetë - përkthyesi)

<sup>214</sup> Ahmed Emîn, *Duhru'l-islâm*, Kajro 1959, III, f. 261.

Një nga botuesit e *Faslu'l-makâl-it* thotë: "Ibën Rushdi ka qenë simpatizues i përkushtuar i filozofisë së Aristotelit. Sipas tij, Aristoteli, njeriu më i përkryer dhe mendimtari më i shquar, e ka arritur të vërtetën e kulluar dhe absolute. Nëse filozofia e Aristotelit kuptohet drejt, vihet në përfundim se e njëjta nuk bie ndesh me njohuritë më të larta. Kozmosi i njerëzimit, që nga koha e shkuar pa fillim (*ezel*), pikën kulmore të mendimit e ka arritur me personalitetin e Aristotelit. Favori hyjnor, përmes Aristotelit, me shembull ka treguar se në ç'mënyrë fuqia njerëzore mund të arrijë pikën maksimale të afërsisë ndaj 'arsyes absolute' (*el-'aklu'l-kul-lî*). Aristoteli, sipas Ibën Rushdit, ishte një njeri me sjellje mbinjerëzore, një filozof hyjnor."<sup>215</sup>

Nuk është rëndë të parashikohet se si Ibën Rushdi i beson Muhammedit (a.s.), kur kemi parasysh besimin e tij ndaj Aristotelit. Me siguri se ai i besonte Pejgamberit (a.s.), por besimi i tij nuk ishte një besim selefist, kelâmist dhe tasavvufian, por një besim filozofik dhe për këtë arsye nuk u pranua nga selefistët, kelâmistët dhe sufistët. Do të ishte optimizëm i tepruar të pritët prej Ibën Tejmijes - i cili Râzîun dhe Ibën Arabîun nuk i llogarit për besimtarë - që Ibën Rushdin ta trajtonte brenda rrethit të besimtarëve. Kjo vlen edhe për përfaqësuesit e sistemeve tjera.

Këtu qëndron edhe shkakun pse edhe Gazâliu, si një dijetar zemërgjerë, pas harximit të dy viteve në mësimin e filozofisë, Farâbiun dhe Ibn Sinânë i quan mosbesimtarë.

<sup>215</sup> Parathënia e *Faslu'l-makâl-it*, Bejrut, 1961, f. 15.



## 2. Filozofia iluministe (*hikmet-i ishrâk*)

Filozofia që vjen nga Platoni, që në Aleksandri ka marrë trajtën e neoplatonizmit në saje të Plotinit, e cila është ngushtë e lidhur edhe me filozofinë e Iranit dhe Egjiptit të vjetër, quhet *filozofia iluministe*.

Derisa filozofia peripatetike beson se çdo gjë mund ta zgjidhë nëpërmjet mendjes, iluminizmi është i bindur se njeriu të vërtetën absolute dhe hyjnore mund ta përceptojë nëpërmjet një ndriçimi të brendshëm. Myslimanët shumë herët janë njoftuar me veprën e famshme neoplatoniste *Esoloxhja*. E dimë mirë se Farâbiu dhe Ibën Sînâja kanë pasur tendenca antisufiste.

Njeriu që më së tepërmi ka kontribuar në zhvillimin e filozofisë iluministe është Suhraverdî-i Maktûl (v. 587/1190), të cilin Xhâmîu e definon kështu: “Det në sferën e filozofisë peripatetike dhe iluministe.”<sup>216</sup> Suhraverdî, i njohur si Shejhu’l-ishrâk (mjeshtër i iluminacionit) dhe Hakîmu’l-ishrâk (filozof i iluminacionit), në veprën e tij *Hikmetu’l-ishrâk* duke pohuar “Në kohërat e lashta në Iran ekzistonte një grup njerëzish të virtytshëm, i cili e njihte të vërtetën dhe gjykonte sipas saj. Ne në këtë veper e ringjallim urtësinë e tyre”, shfaqte lidhshmërinë e tij me filozofinë e lashtë greke dhe iraniane. Më vonë filozofia e iluminizmit, e cila ruajti vitalitetin e saj nëpërmjet Ibën Seb’init (v. 669/1270), Sadruddîn Shîrâzît (v. 1050/1640) dhe Shemsuddîn Shehrezorît, më tepër vend gjallërimi gjeti në gjirin e mutasavvifëve.

<sup>216</sup> Câmî, *Nefehât Tercemesi*, f. 658.



Sikurse që kelamistët në luftën e tyre kundër mutasavvifëve janë mbështetur dhe kanë huazuar ide nga filozofia peripatetike, ashtu edhe mutasavvifët në këtë luftë janë frymëzuar nga filozofia iluministe. Kjo gjendje na jep mundësinë të bëjmë një klasifikim katërsht:

1. Mendja e kulluar dhe teorike mund t'i zgjidhë të gjitha problemet; njeriu nuk ka nevojë për udhërrëfyes tjetër pos mendjes. Kjo është pikëpamja e filozofisë peripatetike.

2. Qenësore është mendja, mirëpo ajo duhet t'u qëndrojë besnike teksteve të shenjta. Kjo është pikëpamja e kelâmistëve.

3. Pikëpamja e filozofëve iluministë është kjo: Zbulimi (*keshf*) dhe frymëzimi e kuptojnë çdo sekret, e zgjidhin çdo problem.

4. Pikëpamja e sufistëve është kjo: Zbulimi dhe inspirimi janë qenësorë, mirëpo duhet t'u qëndrojnë besnikë teksteve të shenjta.<sup>217</sup>

Sekreti i afërsisë në relacionin kelâm-peripatetizëm dhe tasavvuf iluminizëm qëndron në unitetin e këtyre aleancave në çështjen e burimit të njohurisë. Por, nuk duhet harruar se përderisa në peripatetizëm mendja është e lirë karshi teksteve të shenjta, mendja kelâmiste, qoftë edhe në vija shumë të përgjithshme, është e lidhur ndaj tyre, nuk është krejtësisht e lirë.

Në iluminizëm dhe sufizëm qenësorë janë zbulimi dhe frymëzimi, por në iluminizëm frymëzimi nuk është i lidhur me tekstet e shenjta, është plotësisht i lirë. Nga ana tjetër, frymëzimi në sufizëm është ngu-

<sup>217</sup> Taşkoprülüzâde, *Mevdû'âtü'l-'ulûm*, I, f. 110.

shtë i lidhur me tekstet e shenjta. Për këtë arsye, sistemi kelâmist i afrohet peripatetizmit për aq sa u largohet teksteve të shenjta dhe vepron i lirë. E njëjtë është gjendja edhe me tasavvufin. Këto relacione shkaktojnë afrimin e kelâmistëve (të cilët kanë një qëndrim armiqësor ndaj selefizmit dhe sufizmit) me peripatetizmin dhe të sufistëve (të cilët po ashtu e sulmojnë selefizmin dhe kelâmizmin) me iluminizmin.

Këtu vlen të cekem qëndrimet e Ibën Arabiut, i cili konsiderohet pika kulmore e mendimit sufist, lidhur me filozofinë:

*"Filozofët e vërtetë (hukemâ') janë njerëz që e njohin dhe që pranojnë të Madhin Zot. 'Atij të cilit i është dhënë urtësia (hikmeti), me të vërtetë, i është dhuruar një mirësi e madhe.'*<sup>218</sup>

*Hikmet do të thotë njohje e peygamberisë (nubu-vet). Allâhu (xh.sh.) lidhur me Dâvûdin (a.s.) thotë: 'Dhe Allâhu i dha atij mbretërinë dhe hikmetin.'*<sup>219</sup> Filozof do të thotë dashurues i urtësisë. Çdo njeri me mend në kokë e do urtësinë. Edhe fjala filozofi do të thotë dashuri ndaj urtësisë. Shkaku pse myslimanët nuk e kanë pasur simpati Platonin hyjnor qëndron në mosnjohjen e kuptimit të fjalës *filozofi*.<sup>220</sup>

"Në asnjë mënyrë, lidhur me ndonjë mendim të ndonjë filozofi ose dijetari mu'tezilit, mos shpejtoni të bëni mohim me fjalët: "Ky është qëndrim i filozofëve ose i mu'teziles." Kjo është një sjellje e njerëzve të pa-

<sup>218</sup> Kur'âni, Bekare: 269.

<sup>219</sup> Kur'âni, Bekare: 251.

<sup>220</sup> Ibn Arabî, *Futuhât*, II, kap. 226, f. 689.

edukuar dhe injorantë. Çdo fjalë e filozofit nuk është jovalide. Ndodh që një mendim i mbrojtur nga një filozof të jetë nga mendimet e drejta e të sakta. Kjo në veçanti vlen nëse një gjë të tillë e ka thënë më parë Pejgamberi ynë ose ndonjë nga ulemaja.

Veprat e përpiluara nga filozofët janë përplot urtësi, fjalë të cilat njeriun e mbrojnë nga rënia në kurthin e pasioneve dhe nga marrja me gjërat që, në esencë, janë sekrete. Të gjitha këto janë të vlefshme dhe përputhen me sheriatin.

Mik! Në këto subjekte mos shpejto që përnjëherë të mohosh, bëhu një çikë i matur. Mendo mbi fjalët e filozofit, më pas do të shohësh se ca fjalë të tyre janë të vërteta, se nuk bien ndesh me sheriatin. Zatën një gjë të tillë e ka thënë edhe Muhammedi (a.s.) dhe një nga dijetarët. Kur vijmë te fjalët: 'Filan dijetari këtë çështje e ka lexuar nga filozofët ose nga librat e tyre, kjo është injorancë dhe gënjim. Është gënjim, sepse pa e parë me sy pohon: 'Ky dijetar këtë çështje e mësoi nga filan filozofi ose nga libri i tij' dhe këtë pretendim nuk e mbështet me argument të shëndoshë. Është injorancë, sepse nuk bën ndarje midis të vërtetës dhe të pavërtetës. Me këtë kundërshtimi yt del nga fusha e shkencës dhe bie në shkallët e injorancës dhe të gënimit.

Vëlla! Merre fjalën e filozofit dhe të dijetarit mu'tezilit, mendo një çikë rreth saj, nxite veten pak kah rruga e udhëzimit. Në saje të kësaj ndoshta do ta kuptosh fjalën e thënë. A nuk është më mirë të veprosh kështu sesa në Ditën e Gjykimit të thuash: 'Jazëk më

qoftë, s'do mend se isha i shkujdesur për këtë, kam bërë padrejtësi."

Filozofët nuk janë urryer vetëm për shkak të emrit të tyre. Janë përbuzur për arsye të gabimeve që i kanë bërë në fushë të teologjisë. Fjala filozof do të thotë dashurues i urtësisë. S'ka dyshim se çdo njeri mendërisht i shëndoshë e do urtësinë.

Të kalojmë në fjalën tënde: 'Filozofi s'ka fe.' Aftarizmi i filozofit a nuk e argumenton kalbësinë e çdo fjale tënde?! I mençuri me një të parë vëren se kjo është e vërteta."<sup>221</sup>

Ky është pozicioni i filozofisë peripatetike dhe iluministe, filozofi këto që kanë ndikuar më së shumti mbi mendimin islam - përballë fesë. Por, nuk duhet harruar të vërtetën se lëvizjet filozofike në suaza të botës islame nuk janë identitet vetëm i racionalizmit dhe intuitivizmit. Lëvizjet tjera të rëndësishme janë këto:

### 3. Filozofia e natyrës (natyralizmi)

Përfaqësuesi më i madh në botën islame i kësaj filozofie, e cila ka një botëkuptim që çdo gjë e sheh brenda natyrës, është Ebû Bekr Zekerijjâ er-Râziu (v. 311/923). Vepra e tij mbi medicinën *el-Hâvî*, një kohë të gjatë është mësuar nëpër universitetet e Evropës. Râziu, i cili është kundërshtar i Aristotelit, duke e krijuar paradigmen e vet filozofike është bazuar te filo-

<sup>221</sup> *Po aty, hyrja; Sha'rânî, Jevâkîl, I, f. 34.*

zofët natyralistë presokratianë si Euklidi, Ptolemeu, Hipokrati dhe Galeni. Filozofia e tij është e koncentruar mbi tezën për pesë eternalitë (*kudemâu'l-hamse*) - Zoti, vakumi, koha, vendi dhe shpirti, të cilat sipas tij janë brenda natyrës. Filozofia e tij nuk është ateiste, por deiste. Në veprat e tij, të cilat i ka shkruar për ta refuzuar pejgamberinë dhe fenë, *Hijelu'l-mutenebbî'*, *Mehâriku'l-enbijâ'* dhe *Nakdu'l-edjân*, thotë se të gjithë njerëzit gjenetikisht janë të barabartë. Pejgamberët nuk dallohen nga njerëzit tjerë me asnjë cilësi mendore ose shpirtërore. Mrekullitë nuk janë realitet, por legjenda, ato kundërshtohen me të vërtetën e përhershme. Fetë janë ato që shkaktojnë luftërat dhe shkatërrimin e njeriut. Njerëzit e fesë janë kundërshtarët dhe barriera më e madhe e mendimit filozofik dhe e hulumtimeve shkencore. Veprat e filozofëve janë më të dobishme për njerëzimin sesa librat e shenjtë. Shkaqet e lidhjes për fenë janë imitimi, shprehia, adhurimi i traditës, dembellëku, mbisundimi dhe frika. Râziu me këto ide i përngjan shumë Voltaire-it.<sup>222</sup>

Filozofia natyraliste e Râziut, mjekut më të madh të kohërave klasike të islamit, thuhet se ka ndikuar mbi enciklopedistët islamë, të quajtur *Ihvânu's-safâ* - që përafërsisht kanë vepruar në shek. IV/X - si dhe mbi bätinitët.<sup>223</sup>

<sup>222</sup> Ülken, *po aty*, II, f. 34; Ibn Nedîm, *el-Fihrist*, f. 429.

<sup>223</sup> Ibën Xhulxhuli në *Tabakâtu'l-etibbâ' ve'l-hukemâ'* (Kajro, 1955), jep njohuri të gjera mbi filozofët dhe mjekët. Në këtë sferë duhet përmendur edhe këta autorë dhe veprat e tyre: Ibën Kiftî, *Ihbâru'l-ulemâ' bihbâri'l-hukemâ'*, Leipzig, 1923; Ebû Sulejmân Mantikî, *Sivânu'l-hikme*; Ibën Ebî Usajbîa, *Ujûnu'l-enbâ' fî tabakâti'l-etibbâ'*, Egjipt, 1881-82; Dhâhiruddîn Bejhakî, *Târfhu'l-hukemâi'l-islâm*, Siri, 1946...



#### 4. Filozofia materialiste (*mâddijje, dehrijje, zenâdika, melâhide*)

Personaliteti më i shquar i filozofisë materialiste në historinë islame është Ibën Râvendî (v. 293/910). Filozofë të kësaj sfere ishin edhe Bassâr b. Burdi dhe Sâlih b. Abdulkuddusi.

Ibën Râvendî në librin e tij *et-Tâxh* ka mbrojtur idenë për përhershmërinë e kozmosit dhe të materies. Në veprën *Farand*, ashpër e ka kritikuar Muhammedin (a.s.). Sipas tij, pejgamberët e pengojnë popullin që ta shohë të vërtetën. Në veprën *ed-Dâmie* e refuzon Kur'anin dhe thotë se besimi mbi njëshmërinë është i pavërtetë (*bâtil*). Këto ide të tij drejtpërdrejt ose tërthorazi kanë ndikuar mbi grupacione të ndryshme që kanë gravituar në nënqiellin e botës islame.

Flitet se Ibën Râvendîn, i cili njëherë ishte mu'tezilit, më pas râfidî dhe më vonë ateist, për shkrimin e këtyre veprave e kanë financuar hebrejtë.

Në analet e historisë islame ekziston edhe një materializëm i lindur nga interpretimi i vahdet-i vuxhûdit duke marrë si epiqendër materien. Kjo filozofi, e cila quhet edhe *vahdet-i mevXHûd* dhe *vuxhûdijje* (monizmi), në spektrin shoqëror ngërthen tipare të komunizmit. Një materializëm të këtillë e hasim edhe në pikëpamjen e vahdet-i vuxhudit të Simavna Shejh Bedruddînit (v. 823/1420), i cili ka qëndrime të përafërta me fenë e iranianit Muzdek.



### 5. Nihilizmi dhe pesimizmi

Hajjâmi (v. 517/1123), i cili nga aspekti i të qenit pesimist i përngjan Schopenhauerit, për herë të parë ka mbrojtur ligjet romake karshi sheriatit, në çdo rast ka folur për liberalizëm total dhe është tallur me vendimet ligjore-fetare. Te Hajjâmi kanë qenë të bashkuar nihilizmi, skepticizmi, determinizmi, kinizmi dhe epikureizmi.

Mendime përafërsisht të njëjta me ato të Hajjâmit hasim edhe te poeti i njohur arab Ebu'l-A'lâ el-Maarrî (v. 449/1057).

### 6. *Ihvânu's-safâ* (enciklopedistët)

*Ihvânu's-safâ* është një shoqëri filozofike e themeluar aty kah viti 360/970 nga një grup të rinjsh me mendime të lira. Botëkuptimet e tyre i gjejmë të përmbledhura në veprën enciklopedike *Resâilu ihvâni's-safâ'*. Qëllimi i tyre ishte të bënin pajtimin e shkencës me jetën dhe të mendimeve filozofike me bindjet fetare. Sipas tyre, Muhammedi (a.s.) i është dërguar një populli shumë injorant dhe primitiv. Në Kur'an nuk janë marrë për bazë aspektet egzoterike, emocionale dhe leksike të ajeteve që i drejtohen një shoqërie të këtillë. Të vërtetat juridike dhe fetare i gjejmë në shpirtin dhe esencën e teksteve të shenjta. Dijetarët e vërtetë i perceptojnë domethëniet racionale që qëndrojnë përtej atyre emocionale, dinë t'i zgjidhin shifrat e tyre.

Sipas enciklopedistëve, feja është larguar nga arsyeja dhe filozofia për shkak të përzierjes në fe të legjendave dhe ideve të kota. Kur të bëhet seleksionimi i këtyre legjendave dhe ideve të pabaza, do të vërehet se midis fesë dhe filozofisë nuk ka kurrfarë kundërthënish.

Sipas Ihvânu's-safâsë, në pikëpamjen islame Zoti është i gjithëmëshirshëm dhe falës. Një përfytyrim mbi Zotin, i cili kur hidhërohet me njerëzit i maltreton dhe hakmerret ndaj tyre, e mundon ndërgjegjen njerëzore. I Madhërishmi nuk merret me punë të këtilla të vogla, nuk kënaqet nga dhimbja e robit. Ata që bëjnë vepra jo të hijshme, qysh në këtë botë dënohen për gabimet e bëra. Shpirtrat e atyre që nuk e kanë edukuar shpirtin e vet kthehen përsëri në dynja (*tenâsuh*).

Ihvânu's-safâ në subjektin e epistemologjisë kanë ndjekur një rrugë mistike, kanë zënë në gojë nocione si emanacioni (*fajd*), nuri, teofania (*texhel-lî*) dhe iluminacioni (*ishrâk*). Kjo shoqëri, që teksteve të shenjta u ka dhënë një kuptim simbolik dhe ezoterik, rëndësi të madhe i ka kushtuar edhe filozofisë së natyrës. Ka edhe të atillë që konsiderojnë se kjo shoqëri ka lidhje me bâtinizmin. Traktatet e Ihvânu's-safâ-së janë botuar në Egjipt më 1928.

## 7. Filozofia e historisë dhe filozofia shoqërore

Përfaqësuesi i vetëm i historisë së filozofisë në islam është Ibn Haldûni (v. 808/1406). Ibën Haldûni ka bërë një revolucion në historinë e shkencës me atë që

ka vënë themelet e një botëkuptimi të ri filozofik. Ai ishte i mendimit se filozofia në vend që të merret me tematikë metafizike, duhet që t'i studiojë ngjarjet historike, ligjet dominante në marrëdhëniet shoqërore. Ky në masë të madhe është destinacioni ku ka arritur sot filozofia moderne.

Ibën Haldûni me këmbëngulje dhe bindshëm ka mbrojtur qëndrimin se vetëm me mendje të kulluar është e pamundur të hulumtohen të vërtetat hyjnore dhe bota transcendentale - të cilat mbeten përtej ndjenjave dhe përvojës - dhe të arrihet deri në përfundime lidhur me to, e ka kundërshtuar metafizikën, ka pohuar se mendja duhet të studiojë shkaqet nga bota e ndjenjave. Ja, pra, në këtë pikë Ibën Haldûni:

1. Është pozicionuar kundër Aristotelit dhe filozofëve që e vazhdojnë metafizikën e tij, ka pretenduar se filozofia që përdoret në kuptim të njëjtë me termin metafizikë është gjë boshe, e panevojshme, madje dhe jolegjitime (*bâtil*).

2. Ka pohuar se "sot tashmë nuk ka nevojë që të mësohet shkenca e kelâmit" dhe me këtë ka kundërshtuar kelâmin i cili ka marrë ngjyra metafizike dhe filozofike.

3. E ka kundërshtuar edhe sistemin tasavvufian, i cili ka marrë karakter gnostik, ezoterik dhe filozofik, si dhe rrymat mistike. Duke përshkruar në një mënyrë shumë të bukur ndikimin pozitiv dhe negativ të shkencës okulte (*'ilm-i esrâr*), shkencës mbi sekretet e shkronjave (*'ilm-i esrâr-i hurûf*), si dhe onomastika (*'ilm-i xhifr*) mbi shoqërinë islame, është përpjekur që mendimin islam ta pasurojë me realizëm dhe raciona-

lizëm që mbështetet në eksperiencë dhe observim. Mund të themi se botëkuptimi islam i Ibën Haldûnit, nga çdo këndvështrim që të shikohet, ka një gjallëri nga e cila myslimanët mund të fitojnë shumë gjëra. Ibën Haldûni është i rëndësishëm edhe për nga pikëpamja e tij se tekstet e shenjta duhet pranuar siç janë, pa bërë interpretime ekstensive, sepse, sipas tij, interpretimi i teksteve të shenjta shkakton përçarje në mesin e besimtarëve.”<sup>224</sup>

<sup>224</sup> Shih S. Uludağ, *Tasavvufun Mahiyeti*, parathënie, Stamboll, 1977. Njëra nga pikat më të rëndësishme të kundërtënieve mes selefijve, kelâmistëve dhe sûfijve është edhe çështja e determinizmit (*ixhâbijje, darûriyye dhe mu'ajjenijet*). Nëse pranohet determinizmi, lindin dy rezultate:

1. Mohohet vullneti i lirë i Zotit. Ai nuk përzihet fare në funksionimin e ligjeve që dominojnë në natyrë. Zoti është i detyruar në veprimet e veta, nuk është i lirë.

2. Nuk pranohen mrekullitë dhe kerâmetet. Ligjet dhe sistemi i natyrës nuk njih ekskluzivitete, vazhdimisht funksionojnë pa pësuar ndërprerje. Shkaqet e njëjta gjithmonë lindin pasojat të njëjta (*mu'ajjenijet*).

Sipas filozofëve, pa determinizëm nuk ka as shkencë. Shkenca, teknika dhe industria bazat i kanë në determinizëm. Për këtë arsye filozofët islâmë pejgamberllëkun, mrekullitë dhe kerâmetet i kanë interpretuar ndryshe nga të tjerët, nga një prizëm psikologjik. Kësisoj edhe evenimentet e jashtëzakonshme janë përpjekur t'i shpjegojnë duke u bazuar në parime racionale dhe në suaza të determinizmit. Ibën Haldûni, pasi që mbi ngjarjet historike dhe shoqërore e ka aplikuar parimin e determinizmit, konsiderohet themelues i filozofisë së historisë dhe sociologjisë. Kelâmistët e kanë kundërshtuar determinizmin nga frika se do të lindë një përfundim ku do të vijë deri te kufizimi i vullnetit të lirë të Zotit dhe refuzimi i mrekullive. Në vend të këtij koncepti i kanë mbrojtur ato *'âdetull-llâh* dhe *sunnetull-llâh* (zakon, ligj i Zotit). Është iluzion të pritët nga sûfijtë - jeta e të cilëve është përplot ngjarje të jashtëzakonshme – ta pranojnë determinizmin. Determinizmin e kontestojnë edhe selefijtë. Ideja për determinizmin më tepër fuqi ka gjetur te mu'tezilizmi dhe maturidizmi. Parimet e mu'tezilizmit *vaxhûb 'ala'll-llâh* dhe *aslah* janë shprehje të zbutura të determinizmit. Maturiditët në veprat e Zotit kërkojnë shkak (*'il-let*) dhe urtësi (*hikmet*), për këtë arsye ideja deterministe e tyre është më e butë dhe më fleksibile. Tek esh'aritët hasin në një botëkuptim determinist të dobët.

Këto, pra, ishin lëvizjet kryesore ideore dhe filozofike të shënuara brendapërbrenda botës islame. Periudha e lindjes dhe zhvillimit të këtyre lëvizjeve (përfshijto Ibn Haldûnin) është ajo ndërmjet viteve 200-800/800-1200. Kjo është periudha në të cilën qytetërimi islam ka fituar atributin 'qytetërimi më i madh.' Qytetërimi islam në masë të madhe është fryt i filozofisë. Pra, është shumë e qartë se zhvillimi filozofik është tregues i zhvillimit shkencor dhe qytetar. Në këtë kontekst nuk mund të përçmohet kontributi i filozofëve islamë brenda qytetërimit islam.

el-Kindî ka shpikur një vegël astronomike që shërben për përcaktimin e distancës midis yjeve. Ebû Bekr er-Râzîu i pari ka zbuluar thyerjen e rrezeve. Ai është edhe dijetari i parë që në hulumtimet e veta e ka marrë për bazë metodën eksperimentale dhe observuese. Ai, shumë para Njutnit, ka folur për ligjin e inercionit. E ka zbuluar kauterizimin, si dhe nervin zëdhënës. Është i pari që ka bërë studime serioze mbi variolën dhe rubeolën.

Farâbiu shumë më herët sesa Rousseau ka folur për 'kontratën sociale', shumë përpara Hobbesit ka pohuar se midis njerëzve dominon ai që fiton. Para Kantit ka folur për moralin e pastër dhe racional, e ka zbuluar instrumentin muzikor të quajtur *kânûn* (citër, qeste).

Horasanasi Dahhâk duke pohuar "Qielli nuk është trup, por është një zbrazëtirë ku lëvizin yjet", e ka refuzuar Ptolemeun dhe i ka prirë Kopernikut.

Bijtë e Músâit, Mehmedi (v. 259/875), Ahmedi dhe Hasani, kanë bërë hulumtime për të fiksuar lëvizjen e diellit dhe yjeve dhe kanë konstatuar se rrethi i meri-



dianit është i gjatë 24 mijë milje (40 mijë km.). Ebû Mûsâ Xhâbir Tûsî ka bërë inovacion në shkencën e kimisë: e ka zbuluar acidin. Muhammed b. Mûsâ Harezmi (v. 232/846) e ka themeluar observatorin e parë. Ebû Hasani e ka zbuluar teleskopin. Ebû Vefâ Buzxhânî (v. 389/998) ka bërë studime serioze mbi trekëndëshat dhe ka dhënë kontribut të çmuar në këtë sferë. Ibën Jûnus Munexhxhim (v. 399/1009) e ka zbuluar akrepin e orës dhe ka arritur të maste kohën.

Ihvânu's-safâ' për herë të parë në mënyrë serioze kanë folur për evolucionin (*tekâmul*). Është Ebû Sulejmân Sixhistânî (v. ~ 390/1000), ai i cili duke pohuar se "Feja është shpallje e zbritur, kurse filozofia është mendim që perëndon", për herë të parë është munduar të bëjë ndarjen e fushës së filozofisë dhe të fesë. Ebû Alijj Miskevejh (v. 320/932) i është qasur teorisë së evolucionit dhe ka dhënë disa mendime të reja në rrafshin e filozofisë. Ibën Sînâ ka paraqitur mendime të reja në fushën e mjekësisë, psikologjisë, filozofisë dhe logjikës. Ai ka trajtuar çështjen e shtypjes së ujit dhe të ajrit, parimin e dinamizmit, rolin e nxehtësisë nga qendra e tokës gjatë fenomenit të tërmetit etj. Ibën Hejthemi (v. 443/1051) i pari shkencërisht e ka shpjeguar procesin e shikimit të gjërave. E ka gjetur proporcionin ndërmjet kondensimit të ajrit dhe thyerjes së rrezes. E ka studiuar edhe rënien e trupave. Omer Hajjâmi ka qenë një mendimtar pozitivist dhe pesimist. Ka bërë hulumtime observatorike. Në moral dhe fe është nihilist dhe libertnisit fetar (*ibahî*).

Ibën Tufejli u ka paraprirë Kopernikut dhe Keplerit në astronomi. Ibën Rushdi përveç që është marrë



me shkenca pozitive si mjekësia, fizika dhe astronomia, ka trajtuar edhe çështje juridike dhe kohë të gjatë ka vepruar si gjykatës (*kâdî*) mâlikit. Ebû Kâsim b. Halefi për herë të parë në saje të një ndërhyrjeje kirurgjike kishte arritur të nxirrte gurë nga mëshikëza e urinës. Nuk duhet harruar se shumica e filozofëve islamë kanë qenë edhe mjekë.<sup>225</sup>

Ja, pra, filozofët islamë dhe nxënësit e tyre janë autorët e këtyre zbulimeve të rëndësishme. Rezultat i mendimit filozofik janë shkenca dhe teknika. Rezultat i shkencës dhe teknikës janë prosperiteti material dhe mbisundimi politik. Nëse thuhet se bota islame sot ka nevojë për shkencë dhe teknologji, lirisht mund të thuhet se ajo ka nevojë për mendim filozofik të bujshëm, i cili e përgatit bazamentin për to. Rezultat i shpalljes (*vahj*) dhe i fesë janë virtyti praktik dhe morali. Rezultat i këtyre të fundit janë kënaqësia shpirtërore dhe qetësia e zemrës. Nuk mund të jenë të lumtur ata individë dhe shoqëri që nuk gjejnë kënaqësinë shpirtërore, madje edhe sikur të kenë potenciale të larta materiale. Për këtë arsye, çdo shoqëri ka nevojë të paevitueshme për fe dhe refleksionet e saj.

Nuk duhet harruar edhe këtë se zbulimet më të reja nga fushat si astronomia, fizika, kimia, mjekësia, inxhinieria, arkitektura, politika teorike, psikologjia eksperimentale dhe matematika janë bërë nga filozofët, nxënësit ose pasuesit e tyre. As është parë e as është dëgjuar që ndonjë muhaddith, mufessir, mute-

<sup>225</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *İslâm Mütefekkirleriyle Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, Ankara, 1973.

kel-lim ose fekih të ketë bërë ndonjë zbulim ose inovacion. Selefijtë, sufijtë dhe kelâmistët kur i akuzojnë filozofët për blasfemi dhe kur pohojnë se është e ndaluar të mësohen shkencat me të cilat janë marrë ata, nuk i kanë marrë parasysh këto qëndrime. Është shumë i vogël numri i dijetarëve nga shkencat tradicionale që bëjnë hesap se ç'pasoja tragjike ka nga neglizhimi i shkencave pozitive-ekzakte.

### *Kritika drejtuar filozofisë*

Filozofisë së përfaqësuar nga filozofë si Kindî, Farâbî dhe Ibën Sînâ kritikën më të ashpra, më shkencore, më racionale më me ndikim i ka drejtuar Imâm Gazâlîu. Siç cek në veprën e tij *el-Munkidh*, ata që para tij e kanë kritikuar dhe përbuzur filozofinë këtë nuk e kanë bërë duke u nisur nga premiset e diturisë, por verbërisht. Në të vërtetë, këto kundërshtime më tepër kanë pasur karakter të fyerjes dhe akuzës sesa të kritikës shkencore. Gazâlîu para *Tehâfutu'l-felâsife*, me qëllim të shpjegimit dhe prezantimit të filozofisë, e ka shkruar veprën *Makâsidu'l-felâsife*. Në esencë, argumentet të cilat i ofron Gazâlîu në suaza të kritikave që ai ia adreson filozofisë janë shumë më racionale dhe më logjike sesa ato të paraardhësve dhe të pasardhësve të tij. Në fakt, edhe pas Gazâlîut janë shkruar vepra ku kritikohet filozofia, por pas tij nuk ka lindur një mendimtar i cili do të tregonte aftësi me të cilat do ta tejkalonte ose do t'i afrohej atij. Për këtë arsye *Tehâfut-i* i

Gazâliut ka mbetur i vetmuar në lëmin e vet, shekuj me radhë e ka ruajtur vendin e vet në shkallën më të lartë të hierarkisë.

Gazaliu kritikën e tij drejtuar filozofisë e ka shprehur në 21 pikë:

1. Mendimi i filozofëve se “bota është e përherëshme pa fillim (*ezeli*) dhe pa mbarim (*kadim*)” është i gabuar; ata që e mbrojnë këtë mendim janë mosbesimtarë. Bota nuk është eternale, është e krijuar dhe e ngjarë.

2. Po ashtu është i gabuar edhe qëndrimi i filozofëve se “Zoti nuk i di imtësitat (*khuz’ijjât*) nga aspekti i të qenit të tyre imtësira; ndoshta i di nga aspekti i universalitë (*kul-lijjât*). Ai që shpreh një qëndrim të tillë kalon në radhët e mosbesimtarëve.

3. Sipas botëkuptimit islam, nuk është i pranuar as qëndrimi se “ringjallja nuk do të jetë trupore, por shpirtërore”, edhe shprehësi i këtyre fjalëve duhet të cilësohet si mosbesimtar.

4. Filozofët gabojnë kur thonë se “Zoti është i detyruar në vete, nuk është veprues i lirë.”

5. Filozofët po ashtu gabojnë kur thonë se kozmosi është i përherëshëm.

6. Fjalët e filozofëve “Zoti është krijues i gjithësisë, gjithësia është vepër e fuqisë krijuese të Tij” janë dredhi, janë të shprehura për të fshehur idetë dhe bindjet e tyre të vërteta.

7. Filozofët janë të pafuqishëm të argumentojnë ekzistencën e krijuesit të gjithësisë. Argumenti i mundësisë (*delilu’l-inkân*) është i pamjaftueshëm për të argumentuar ekzistencën e të Gjithëfuqishmit.

8. Filozofët nuk mund të argumentojnë se Zoti është një, pasi nuk mund të sjellin argumente të shëndosha për këtë.

9. Filozofët thellohen në gabim kur i mohojnë atributet e Zotit.

10. Është jolegjitime fjala e tyre se “Individualiteti i parë (*dhât-i evvel*) nuk mund të hyjë nën kriteret e llojit (*khins*) dhe të ndarjes (*fasl*)”.

11. Jolegjitim është edhe mendimi i tyre se “I Pari, d.m.th. Zoti, është qenie e kulluar pa thelbin e vet.”

12. Janë të paaftë të argumentojnë se Zoti nuk është trup, pasi nuk kanë argument për të argumentuar një gjë të tillë.

13. Mendimet e filozofëve më në fund shpiejnë në mohimin e të Madhit Zot.

14. Janë të paaftë të vërtetojnë se Zoti e di vetveten.

15. Nuk u mjafton fuqia për të argumentuar se i di të tjerët.

16. Ata gabojnë edhe kur thonë se “qielli vepron me vullnetin e vet.”

17. Është i pabazë pretendimi i tyre se “vullneti dhe lëvizja e qiellit kanë qëllimin e vet.”

18. Është jo i saktë mendimi i tyre se “shpirtrat qiellorë i dinë të gjitha imtësitat në këtë gjithësi.”

19. Filozofët gabojnë kur pretendojnë se ngjarjet e jashtëzakonshme (mrekullitë dhe kerâmetet) janë të pamundshme.

20. Nuk kanë argumente të shëndosha rreth pohimit se “shpirti i njeriut është një substancë që ekziston vetvetiu, nuk është trup (*khism*) dhe aksidencë (*'arad*).

21. Nuk është i saktë as mendimi i filozofëve se “nuk është e pamundur që fryma dhe shpirti i njeriut të jenë të përkohshëm.”

Nëse pikët 4 dhe 6 i bashkojmë, shuma e numrit të pikëve të kritikave bëhet 20.

Gazâliu i akuzonte filozofët për blasfemi (*kufr*) për arsye se ata i pranonin dhe i mbrojnë tri pikët e para që u cituan. Ai thotë se 17 pikët tjera nuk na shtyejnë t'i akuzojmë për kufër - ato janë të llojit të bid'ateve të mu'teziles, për këtë arsye lirisht mund të themi se janë bid'atçinj dhe lajthitës.

Sulejmân Dunjâ në parathënien që ai ia ka shkruar veprës *Mizânu'l-'amel* të Gazâliut, duke pohuar se vetë Gazâliu më vonë u është afruar qëndrimeve të filozofëve për përhershmërinë e gjithësisë, ringjalljen me shpirt dhe mosnjohjen e partikulariteteve (në veprën e përmendur ka pranuar se ringjallja do të jetë shpirtërore, kurse në *el-Madhnûn* e ka pranuar edhe idenë për përhershmërinë e gjithësisë) dhe duke pohuar se në shekujt e mëvonshëm kanë dalë në skenë kelâmistë që i pranojnë këto specifika, është mundur që ta zbuste situatën lidhur me divergjencat rreth tri pikëve, për të cilat është thënë se kërkojnë akuzën me kufr të pranuesit të tyre. Libri i Gazâliut *Mishkâtu'l-en-vâr* shumë mirë tregon se sa shumë ka anuar Gazâliu kah filozofia iluministe.

Është prapë Imâm Gazâliu, ai i cili njihet si shembës i filozofëve (*hâdimu'l-felâsife*), ai që duke e shtuar gradualisht interesimin për këtë disiplinë ka shkaktuar që qarqet sunnite të tregojnë më tepër respekt për veprat filozofike. Në saje të tij urtësia dhe filozofia,



me të gjithë detajet, shumë rehat janë studiuar nga dijetarët sunnitë, madje këtë lëndë e kanë futur në programin e tyre edhe medresetë tradicionale. Pas Gazâlîut, edhe pse në botën islame perëndimore janë përgatitur disa filozofë si Ibën Rushdi, Ibën Tufejli dhe Ibën Bâxhxhe, prej shekullit VI hixhrî në këto troje nuk mund të takojmë filozofë. Që nga ajo kohë filozofia kaloi në duart e kelâmistëve dhe doli në skenë prototipi i kelâmistëve filozofë. Kelâmistë si Teftazânî, Xhurxhânî, Âmidî, Kâdî Bejdâvî, Râzî dhe Tûsî më tepër janë mbështetur në veprat e filozofëve sesa në ato të paraardhësve të tyre (kelâmistë), të cilët kanë qenë armiq të filozofisë. Kjo situatë, pra falimentimi i njërës klasë nga tjetra, është një nga shkaqet kryesore të vendnumërimit dhe të dekadencës së mendimit islam. Pushtimi i filozofisë nga ana e kelamit nuk u solli dobi kelâmistëve, përkundrazi, përgatiti shembjen e tyre. Jeta ideore mund ta ruajë vitalitetin dhe forcën e vet vetëm nëse ekziston një "luftë" e balancuar midis poleve të kundërshtuara dhe të tjerave. Kur njëri nga këto pole zhbëhet, edhe poli tjetër e humb vlerën e vet. Kjo rregull më së miri e reflekton veten në relacionin kelâmi-filozofia. Jeta ose vdekja e kelâmit pjesërisht është në proporcion të drejtë me jetën ose vdekjen e filozofisë.

Njëra nga kritikrat më të rëndësishme që Gazâlîu ia ka drejtuar filozofisë është ajo që ka të bëjë me gjendjet e jashtëzakonshme. Gazâlîu me tërë fuqinë e vet është munduar që duke e mohuar dhe refuzuar determinizmin (*ixhâbijje, muajjenijje*) - i cili paraqet themelin e shkencave pozitive - të tregojë se Zoti është abso-



lutisht i lirë në veprimet e veta (*fâil-i muhtâr*). Ai në këtë drejtim ka shkuar larg, kështu që ka pohuar se “veprat e Zotit nuk kanë ndonjë urtësi, shkak dhe qëllim”; sistemin hyjnor në kozmos që ne e quajmë ligji i Zotit (*‘âdetull-llâh, sunnetull-llâh*), si dhe ligjet e natyrës i ka llogaritur shprehi të njerëzve dhe zakoni i mendësisë së tyre. Sipas tij, nga kokrra e grurit mbin vetëm grurë e jo elb, deveja lind deve e jo mi. Kjo vazhdimësi që e shohim ne nuk është përfundim i një domosdoshmërie, por fryt i shprehisë sonë mendore. Mund të ngjajë edhe e kundërta, s’ka pse të mund ta pengojë një gjë të tillë. Domethënë, nga kokrra e grurit mund të mbijë elb e nga deveja të mund të lindë mi. Gjërat e këtilla janë të mundshme dhe të lejuara. Në asnjë mënyrë nuk janë të pamundshme. Nëse një gjë e tillë nuk ngjan, kjo nuk ndodh shkak i pamundësisë, por shkak i shprehisë dhe pse ajo është bërë shprehi dhe e zakonshme.

Qëndrimet e Gazâlîut nga kjo sferë - që përputhen dhe përforcojnë mendimet e esh’aritëve të mëparshëm - kanë shkaktuar ekspansionin e përshpejtuar të tasavvufit në shoqërinë islame dhe në raport me këtë ekspansion, dekadencën e shkencave pozitive dhe të jetës ideore. Ky stil i mendimit ka dominuar deri në atë shkallë sa që në nënqiellin maturidian nuk arritën të gjejnë hapësirë gjallërimi bindjet se në veprat e Zotit nuk ka urtësi, shkak, dobi dhe cak. Këto bindje u shkrinë nën ndikimin e botëkuptimit gazâlîan. Me sa duket, rezultatet do të ishin më të kënaqshme sikur në vend të ideve të Gazâlîut të kishte pasur mundësi që në përgjithësi të përhapej esh’arizmi e

në veçanti maturidizmi dhe ibënhaldunizmi. Dhe, me të vërtetë në shekullin e fundit është ndjerë një nevojë e tillë.

Gazâliu, duke mësuar filozofi dhe duke e kritikuar atë, thellë ishte influencuar nga botëkuptimi filozofik. Njëri nga nxënësit e tij, Ebû Bekr b. Arabîu, këtë influencë të filozofisë mbi mësuesin e tij e ilustron kështu: "Mësuesi ynë, Gazâliu, u thellua në ujërat e filozofisë, e pastaj nuk dinte si të dilte prej tyre." Janë të njohura fjalët *Emredahu'sh-shifâ'* (Është vepra *esh-Shifâ'* e Ibn Sînâsë ajo që e ka sëmurë dhe e ka çuar në tronditje shpirtërore Gazâliun).

Ibën Tejmijje Gazâliun me të drejtë e cilëson si njeri i cili "idetë filozofike i shpreh me kallëpin e tasavvufit". Shume dijetarë rrugën e Gazâliut e kanë konsideruar berzah, një zonë kalimtare ndërmjet islamit dhe peripatetizmit. Ata pohojnë se myslimani që e dëgjon fjalën e Gazâliut bëhet filozof peripatetik, kurse filozofi që e dëgjon fjalën e tij bëhet mysliman si filozofët islamë. As mysliman i vërtetë e as filozof i plotë.

Vlerësimet mbi Gazâliun kanë vazhduar shekuj me radhë pas tij. Në veçanti, kritikantët e tij drejtuar filozofisë, si në Lindje, ashtu edhe në Perëndim, janë bërë objekt studimesh serioze. Por, ato të bëra në Lindje në përgjithësi janë në favor të këtij dijetari të madh, e në disfavor të filozofëve dhe në veçanti të Iban Rushdit. Në kohën e Mehmed Fâtihut, Hoxhâzâde, i cili ishte caktuar që të gjykonte midis Gazâliut dhe Iban Rushdit konstatoi që në të drejtë ishte Imam Gazâliu. Në këtë mënyrë Gazâliu ka vazhduar të ushtrojë ndikim me një intensitet të shtuar.

Është esh'arizmi ai që në masë të madhe e ka ndaluar lëvizjen selefite, që e ka atrofuar rrymën filozofike. Në këtë ndikim Gazâliu zë një vend specifik.

\* \* \*

Parashtrohet pyetja se pse, vallë, përfaqësuesit e mendimit filozofik i quajmë "filozofë islamë"? Ata që ballafaqohen me mendimet e filozofëve si Kindî, Farâbî, Ibën Sînâ, Ibën Rushdi, Ebû Bekr Zekerijâ Râzî dhe Ibën Râvendî lidhur me fenë islame, nuk e kanë rëndë të përfundojnë se të njëjtët nuk kanë lidhje me mendimin islam, se kur shprehin një sistem mendimesh nuk u lidhen teksteve të shenjta, se më tepër i qëndrojnë besnik Arsitotelit sesa Muhammedit (a.s.). Këtu qëndron shkak i pse duke filluar me Gazâliun, të gjithë kelâmistët, sûfijët dhe selefijët mendimin filozofik e konsiderojnë ateizëm dhe blasfemi dhe ndalojnë leximin e veprave të këtij zhanri. Atëherë, pra pse ne këta individë i quajmë filozofë islamë? Shkak qëndron në katër pikët vijuese:

1. Këta filozofë kanë lindur dhe kanë jetuar në botën islame dhe kanë etnogjenezë myslimane.
2. Këta filozofë veprat e tyre i kanë përpiluar me qëllim që t'i shërbejnë botës islame dhe kanë shkruar në gjuhën arabe.
3. Të njëjtët bartin emra myslimanë.
4. Dhe, shkak më i rëndësishëm, me përjashtim të një numri të vogël, shumica dërrmuese e tyre kanë pohuar se janë myslimanë, vazhdimisht kanë luftuar kundër atyre që i kanë etiketuar me fjalët: "Je mosbesimtar (*kâfir*)". Ibën Rushdi në veprat e veta, në veçan-

ti në *Faslu'l-makâl* dhe *Keshfu menâhixhi'l-edil-le*, bën apologjinë e vet. Filozofët islamë janë autorë të veprave të bukura juridike-islame që s'mund t'i shkruajë çdo fekîh. Shembull *par excellance* për këtë është vepra *Bidâjetu'l-muxhtehid*, autor i së cilës është Ibën Rushdi, dijetar ky që një kohë të gjatë ka ushtruar detyrën e gjykatësit islam, ka dhënë konkluzione dhe decizione në pajtim me dispozitat e sheriatit.

Ibën Sînâ atyre që e quajnë kâfir u përgjigjet:  
*Kufri çu menî guzaf u âsân nebûd*  
*Muhkem ez iman-i men iman nebûd.*

*Der dehr çun yekî ve ân hem kâfir*  
*Pes heme dehr yek muselmân nebûd.*

(S'është lehtë një njeriu si unë t'i thuash ke bërë blasfemi.

Me besim më të shëndoshë se unë s'gjen dot njeri.

Të gjesh një njeri si unë dhe të jetë mosbesimtar, ashtu ë?  
 Atëherë në tërë botën s'takon asnjë mysliman më!)

Taşköprülüzâde (v. 960/1553), njëri nga dijetarët më realistë dhe më largpamës i ulemâsë osmane, thotë: "Ibën Sînâ, një filozof i famshëm, aftësitë dhe virtytet e të cilit janë të përmendura në gjuhët e njerëzve anembanë. Në moshën dhjetëvjeçare e kishte mësuar përmendësh Kur'an-i Kerîmin. Natë e ditë kishte punuar edhe për mësimin e shkencës së fikhut. Që në moshën gjashtëmbëdhjetëvjeçare kishte arritur të fitonte njohuri të shkëlqyeshme nga të gjitha shkencat. Nuk kishte

ndodhur që ndonjë natë ta kalonte pa punuar. Madje, edhe ditën nuk merrej me punët tjera, pos leximit të librave. Kur ballafaqohej me një çështje që s'ia gjente zgjidhjen, shkonte në xhami, falte namazin e pastaj, me anë të lutjes, kërkonte ndihmë nga Zoti për të zgjidhur problemin. Këtij dijetari nuk ia gjen rivalin në asnjë anë të botës dhe në asnjë periudhë të historisë.

Pasi ishte tepër aktiv në jetë, një kohë u sëmur, prapë u shërua dhe kjo gjendje dykahëshe ia përshkoi jetën deri atëherë kur trupi i tij së tepërmi u dobësua. Në fund të jetës vazhdimisht pendohej për gabimet e bëra dhe duke e realizuar fjalën "vdisni para se të vdisni", tërë pasurinë që kishte ua shpërndau të varfërve, ua ktheu hakun të zotëve të vet, i liroi të gjithë robërit dhe në çdo tri ditë bënte nga një hatme të Kur'anit Famëlartë. Ndërroi jetë në Hemedan një ditë xhumaje të Ramazanit.<sup>226</sup> Edhe pse Ibën Sînâ nuk kishte besim dhe ide prej selefiu, sufiu dhe kelâmisti, kur kemi parasysh një jetë të këtillë të filozofëve, mendojmë se është padrejtësi mos t'i quajmë filozofë islamë.

Taşköprülüzâde lidhur me filozofinë thotë: "... Asesi mos mendo se shkencat filozofike kundërshtohen me ato të sheriatit. Në asnjë mënyrë! Kundërshtohen vetëm në disa çështje marginale. Në të vërtetë, disa çështje bien ndesh me egzoteriken, por nëse bëhet humlumtimi serioz, vihet në përfundim se çdo "faqe" e tyre përqafohet me të (egzoterikën).<sup>227</sup> Në këtë pikë Taşköprülüzâde është më tolerant, bile, edhe se Gazâlîu.

<sup>226</sup> Taşköprülüzâde, *po aty*, I, f. 323, 324.

<sup>227</sup> *Po aty*, f. 345.



Taşköprülüzâde më tutje flet për një ngjarje: “Filozofi Jahjâ b. Adî (v. 364/974) ka thënë: ‘Në shekullin tonë sigurimi dhe mbledhja e librave kishte arritur në një shkallë të lartë, kështu që në trashëgiminë e lënë të një filozofi pashë veprën e Iskender Hakimit *Sherh-i semâ-i tâbiî* dhe një libër të logjikës të titulluar *Sherh-i kitâb-i Burhân*. Kërkova që t’i blej. Për dy libra kërkuan 120 dinarë. Unë për të fituar vetëm një dinar duhej të punoja shumë dhe pas një kohe kur vajta te pronari, mora vesh se dy librat e zënë në gojë, bashkë me ca libra të tjerë, i kishte blerë një horasanas. Vetëm dy librat e përmendur kishin kushtuar 3.000 dinarë.’

Njëri nga rrëfyesit e biografive të filozofëve thotë: ‘Shiko elanin përpjekjet dhe kujdesin e popullit të atëhershëm për të ruajtur virtytet e sot për librat e përmendur, nëse ua sjell njerëzve që pretendojnë se i dinë ato shkenca, nuk do të japin as edhe njëpërqindshin e çmimit të përmendur më parë.’

Unë them se ‘duam me gjithë zemër të ankohe mi te i Gjithëfuqishmi kundër njerëzve të kohës kur shkenca “nuk bën pare”, kur ndjenja për art është çrrënjosur. Beto hem në Zotin i cili na mbikëqyr në çdo gjendje se nëse librat e përmendur u ofrohen si dhuratë shkollarëve të kohës sonë, do të liheshin pasdore prej tyre. Të njëjtët këta shkollarë për çështje të pasurisë “luftojnë” ditë e natë. Nga ana tjetër rëndësi të madhe u kushtojnë librave të poezisë dhe satirës, për to harxhojnë para të majme. Personalisht punojnë ditë e natë në kopjimin e tyre. Dashuria ime e pafund ndaj shkencës, si dhe emocionet e mia në këtë drejtim, janë shkas për t’i shprehur këto fjalë përplot ankim e



dhimbje, këto fjalë plot vrer që dalin nga goja e njeriut të kapluar nga sëmundja e gjoksit, të cilat deri në vuajtje ma kanë djegur shpirtin. Le të shpresojmë se mëkatet e të metat do të falen, se fyerjet e grindjet do të bëhen e kaluar.”<sup>228</sup>

Kështu, një dijetar i çmuar nga koha e sulltan Sulejmân Kânûnît, kur shteti osman kishte arritur kulmin e pompozitetit dhe fuqisë, e përshkruan interesin dhe dashurinë ndaj shkencës dhe urtësisë. Urtësia nuk krijon folenë e vet në tokat ku banojnë njerëz që nuk tregojnë dashuri ndaj saj, përkundrazi ikën prej atyre trojeve dhe shpërngulet në ndonjë vend tjetër.

Lidhur me subjektin e njëjtë Kâtib Çelebîu thotë: “Pas çlirimit të Anadollit, tregu i shkencës punonte me fitim dhe produktivitet të lartë. Në ato kohëra vlera e dijetarit matej me njohuritë e tij nga sfera e shkencave fetare dhe filozofike. Atëbotë ekzistonin dijetarë që në zemrat e veta e bashkonin filozofinë dhe fenë, të quajtur *el-Xhâmi’ bejne’l-hikme ve’sh-sherîa*. Kur vijmë të periudha e rënies, erërat e shkencës më nuk frynin, ndalimi i mësimit të filozofisë me fetva të disa myftinjve, si dhe insistimi i tyre që populli të mësojë librat e fikhut, të titulluar *Hidâje* dhe *Ekmel*, shkaktuan dekadencën shkencore. Si përfundim, me përjashtim të një pjese të vogël, shkencës i humbën gjurmët. Zhdukjen e shkencës nga Anadollit e shkaktuan myftinj të këtitë. Siç cek edhe Ibën Haldûni, kjo gjendje është njëra nga shenjat e shembjes së një shteti.”<sup>229</sup>

<sup>228</sup> *Po aty*, I, f. 314.

<sup>229</sup> Kâtib Çelebî, *Keshfu’dh-dhanûn*, I, f. 680; Po ashtu shih *Mizânu’l-hakk*, Stamboll, 1972, f. 9.

Siç shihet, ndalimi (konsiderimi harâm) i mësimit të shkencave të urtësisë-filozofisë është bërë në emër të sheriatis. Ata që kanë dhënë decizione lidhur me ndalimin e mësimit të këtyre shkencave, më vonë në qarqet shkencore do të përmenden me atributet “regresivistë, mendimngushtë, fanatikë dhe armiq të shkencës” dhe do të mallkohen, por ç’e do që të gjitha këto nuk do të siguronin ringjalljen dhe ringritjen e një goxha qytetërimi islam. Kur vendin e dijetarëve me kokë e zemër plot dashuri për shkencë e zunë dijetarët armiq të urtësisë dhe simpatizues të shkencës së bastarduar, shteti nuk mundi t’i shpëtonte fundit tragjik.

Sikur edhe sot në emër të sheriatis të mos shprehej armiqësi kundër urtësisë-filozofisë, sikur njerëzit që bëjnë një gjë të këfillë të mos kishin ndikim në qarqet fetare, sikur të mos shtypeshin dhe të mos lexoheshin veprat e demagogut Kâdîzâde (v. 1635), i cili thotë:

*Kelâm-i felsefe fülse deđer mi?*

*Ana sarraf-ı keyyis baş eđer mi?*

*Mantıkîler olur ise (veya ölüir ise) gam deđer?*

*Zira anlar ehl-i imandan deđer?*

(Fjala e filozofisë s’bën pará?

Sarrafi i mençur s’ia kthen kokën, ç’thua?

Nëse logjicistët vdesin, s’ndjej dhimbje fare!

Zatën, ata janë njerëz pa bindje fetare!)

nuk do të kishim nevojë që këtu t’i përmendim ankimet dhe vajet lotndjellëse të Taşköprülüzâdes dhe Kâtib Çelebiut. Por, më e keqja e të keqes është që përpjekjet për futjen e mendimit fetar në kallëpe të ngushta, për shtrydhjen dhe shtypjen e tij dhe ngushtimi i

hapësirës së veprimit dhe kontaktimit me botën e jashtme nuk kanë humbur gjë nga “dinamizmi” i tyre.

Gjallërimi i mendësisë së Kâdizâdes edhe te personat me edukatë të lartë fetare të përfituar në kushte bashkëkohore, gravitimi i individëve të cilët ka “inkarnuar” shpirti i tij, kërkon vigjilencë të vazhdueshme të mendimit islam. Kushtet e sotme nuk tolerojnë përsëritjen e gabimeve të bëra gjatë historisë. Nëse ndalimi i urtësisë nuk vlerësohet si shembull por si një rast nga i cili duhet marrë mësim, mendimi islam mund të hapë horizonte të reja.

*Kreu VI*  
*Përfundimi*



## *Përfundimi*

Në kapitujt e kaluar të kësaj vepre në pika kryesore folëm për divergjencat dhe kritikën që janë shënuar në analet e historisë së mendimit sunnit. Në to u përpoqëm që në pika të përgjithshme çështjes t'i afrohemi nga prizmi i dogmatizmit (selefizmit), racionalizmit (kelâmizmit) dhe inspirizmit (sûfizmit). Siç theksuam edhe në fillim, qëllimi ynë ishte që çështjeve diskutabile dhe shkaktuese të divergjencave brenda sunnizmit, të cilat përgjatë historisë kanë luajtur rol të rëndësishëm, t'u qasemi nga një perspektivë e caktuar, të fiksojmë bazat ideore dhe besimore të subjekteve me temë polemike, si dhe, sipas mundësive të zbresim në rrënjët e dallimeve në mendime.

Në fakt, islami është një sistem besimor, ideor dhe veprimor me kufij dhe korniza shumë të gjera. Ai është një mentalitet *sui generis*. Është lëvizja ideore më e madhe botërore. Ky sistem i gjerë besimi dhe mendimi, ka dhënë mundësinë që brenda strukturës së tij të lindin edhe nënsisteme besimi dhe mendimi. Këto sisteme, janë si rathë të vegjël, të pozicionuar brenda-përbrenga rrethit të gjerë, të cilin e vizaton islami. Medhhebet e ndryshme të besimit dhe veprimit mund t'i kuptojmë kështu: Asnjëri prej tyre nuk mund ta përfaqësojë në vete islamin. Për shembull, medhhebi juridik malikit dhe ai besimor esh'arit janë medhhebe sunnite, por sunnizmi nuk është identiteti i



tyre. Për këtë arsye, ata që duan ta kuptojnë islamin dhe sunnizmin në përputhje me karakterin specifik të tyre, e në veçanti ata që janë në pozicion të flasin në emër të islamit, nëse jo më tepër duhet që ta njohin këtë fe në pikat kryesore. Identifikimi ose prezantimi i islamit si një medhheb, tarikat, sekt ose rrymë të caktuar nuk është gjë tjetër pos redukcionizëm.

Lëvizjet islame që e kanë ruajtur ekzistencën e tyre përgjatë historisë islame në sferë të besimit dhe të mendimit i kanë dhënë prioritet ose tekstit të shenjtë (*nass*), ose arsyes (*akl*), ose frymëzimit (*ilhâm*). Pra, burim i tyre është ose teksti i shenjtë, ose arsyeja, ose frymëzimi. Kohë pas kohe nga përdorimi i këtyre tri elementeve në doza të ndryshme kanë lindur edhe rryma që mund t'i quajmë eklektike (*intihâbijje*) dhe sinkretike (*mezxhijje*).

Lëvizjet shoqërore, rrymat ideore dhe fraksionet fetare, në esencë janë psikologjike. Mendësitë dogmatike, racionaliste dhe mistike, në esencë burojnë nga faktori psikologjik dhe marrin trajtën e rrymave shoqërore. Është e pamundur që me përpjekje individuale të mund të ndryshohet psikologjia e njeriut, ligjet shoqërore, si dhe parimet që i japin kahe rrjedhës së historisë. Atëherë, pra, si lëvizjet fetare dhe politike nga historia, ashtu dhe fraksionet fetare, partitë politike, si dhe lëvizjet ideore të cilat nuk janë gjë tjetër pos vazhdimësi e tyre, duhet njohur për së afërmi, duhet njohur strukturën e tyre ideore dhe besimore. Nëse procedura e njohjes është e plotë, marrëdhëniet midis grupeve fetare bëhen më të dobishme, më frytdhënëse dhe mbeten brenda racionales. Është e kotë të pre-

sim mirëkuptim dhe tolerancë nga grupet fetare që nuk e njohin njëri-tjetrin. Midis grupeve fetare të tëhuajësuar ndaj njëri-tjetrit dominon armiqësia, urrejtja dhe përplasia, e jo miqësia, dashuria dhe solidariteti.

Luftërat ndërmjet drejtimeve kristiane, si katolicizmi, ortodoksizmi, kalvinizmi dhe anglikanizmi, kristianizmit i kanë sjellë vetëm kokëçarje. Myslimanët kanë përfituar nga luftërat midis drejtimeve dhe fraksioneve kristiane. Ka mundësi të paramendohet edhe forma inverse e kësaj fjalie. Përplasjet midis medhhebeve dhe tarikateve islame e dëmtojnë këtë fe dhe u sjellin dobi armiqve. Për këtë arsye themi se është obligim i çdo myslimani që të veprojë në drejtim të afrimit, njohjes reciproke dhe solidaritetit, uljes së tensionit dhe evitimit të mosmarrëveshjeve midis medhhebeve dhe tarikateve islame. Mund të themi që po nuk pati mundësi për zhdukje totale të sfondit të nxitjes së konflikteve brenda myslimanëve nga ana e armiqve të kësaj feje, i mundur është balancimi dhe humbja e fuqisë së tyre influencuese. Lidhur me këtë e shohim të dobishme të përcjellim dy hadithe të Pejgamberit (a.s.):

1. "Hebrenjtë dhe kristianët u ndanë në 72 fraksione, ummeti im do të ndahet në 73; të gjitha ato do ta kenë vendin në xhehenem, në përjashtim të atyre që ndjekin rrugën time dhe atë të sahâbëve të mi."

"Ummeti im do të ndahet në 70 e ca fraksione; në përjashtim të njërit, të gjitha do të jenë në xhehenem."<sup>210</sup>

<sup>210</sup> Tirmidhî, *Imân*, 17; Ibn Mâxhe, *Fiten*, 18; Ebû Dâvûd, *Sünen*, 1; Ibn Hanbel, II, f. 32.

Një numër i konsiderueshëm i dijetarëve, si p.sh. Ibën Hazmi, thonë se ky hadith është apokrif (*mevdû'*).<sup>231</sup>

2. "Do t'i ndiqni popujt paraardhës hap pas hapi, kështu që sikur edhe në vrimën e miut po të hynte ndokush prej tyre, edhe ju do të përpiqeni të bëni të njëjtën gjë."<sup>232</sup> Këto dy hadithe, pa marrë parasysh se a janë autentike ose jo, shprehin një realitet. Realiteti i tyre është ky: Lëvizja fetare ose ideore së pari lind, pastaj copëtohet dhe në fund ndahet në fraksione. Kjo rregull vlen për të gjitha fetë dhe ideologjitë, madje edhe për sektet fetare. Në veçanti e hasim në raste kur një tarikat ose sekt ndahet në shumë degë.

Me këtë duam të themi se lindja e lëvizjeve dhe rrymave të reja në suaza të shoqërisë islame, ndarja dhe copëtimi i tyre është një gjë normale. Të menduarit e të kundërtës është mosnjohje e ligjit të Zotit (*sunnetull-llâh*), përpjekje për të çuar lumenjtë të rrjedhin përpjetë dhe kthim për të kthyer historinë mbrapa.

Feja islame rëndësi të madhe i kushton unitetit. Uniteti (*tevhîd, vahdet*) fillon me besimin në njëshmërinë e Zotit dhe reflektohet në jetën shoqërore: "Dhe, mos u ndani mes jush."<sup>233</sup> Islami, i cili thërret në bashkim, edhe diversitetin e ka konsideruar mëshirë: "Diversiteti i ummetit tim në mendime është mëshirë."<sup>234</sup> Është gabim trashanik të përzihet përçarja, të cilën islami e ndalon, dhe diversiteti në mendime, të cilin ai e

<sup>231</sup> Abdulkâhir Bagdâdî, *el-Fark bejue'l-firak*, Egjipt, pa datë, f. 7. Axhlûnî, I, f. 150.

<sup>232</sup> Buhârî, *F'tisâm*, 16; Muslim, *Ilm*, 3.

<sup>233</sup> Kur'âni, *Âl-i 'Imrân*: 103.

<sup>234</sup> Axhlûnî, I, f. 64.

aprovon duke e quajtur mëshirë. Kjo i përngjan konsiderimit të së ndaluarës e lejuar dhe të së lejuarës të ndaluar, gjë që është rrezik e me pasoja të rënda. Islami, i cili shpesh e thërret njeriun të mendojë, mendimit nuk i ka vënë ndonjë kufi. Nuk ka kurrfarë barriere që mund ta pengojë mendimin dhe shprehjen e lirë të myslimanit. Islami të menduarit nuk e konsideron as mëkat e as faj. Përkundrazi, vazhdimisht insiston në përdorimin e arsyes. Gjendja që pason pas të menduarit të shëndoshë është në favor të vetë islamit.

Siç thotë edhe Ahmed Hamdi Akseki, "Në islam nuk kanë vend fjalët 'kështu veptoi e doli prej feje', 'kështu veptoi e u bë mosbesimtar.' Askush nuk ka të drejtë t'i burgosë mendimet e tjetrit, ta pengojë tjetrin, nuk ka të drejtë t'i pengojë shprehjen e rezultateve të hulumtimit të lirë (*ixhtihâd*) dhe të mendimeve të tjera."<sup>235</sup> Nëse një sistem ideor vazhdimësinë e vet ekzistenciale e siguron duke i ndaluar sistemet tjera ideore, duke i konsideruar ato faj dhe mëkat, kjo nuk tregon fuqinë, por dobësinë dhe paaftësinë e tij. Fitorja e arritur kundër një konkurrenti, të cilit i janë kufizuar potencialet, i cili i ka duart e lidhura, është fitore afatshkurtër dhe mashtruese. Mendimi islam në garën me sistemet tjera nuk kërkon privilegje, atij i mjafton një ambient i kushteve të njëjta për garë. Ai në rrafsh të kushteve të njëjta asnjëherë nuk e humb betejën kundër sistemeve të tjera të mendimit. Por, ç'e do që sot nuk mund të bëhet fjalë për një rrafsh me kushte të tilla.

<sup>235</sup> Ahmed Hamdi Akseki, *Islâm*, Stamboll, 1966, f. 331, 359.

*Fekondimet e reja*

Mendimi islam është i detyruar t'i braktisë fërkimet dhe konfliktet e brendshme dhe të zhvillojë një luftë kundër oponentëve të jashtëm. Në veçanti, në shekujt e fundit grupacionet fetare duke u marrë me veten ose me njëra-tjetrën, e kanë harruar fare ose e kanë lënë pas shpine cakun e vërtetë të përpjekjeve. Kjo gjendje u ka dhënë mundësi të mëdha veprimi sistemeve mendimore antiislame.

Mendimi islam duhet që nga gjendja e mbyllur, të kalojë në një gjendje të hapur ndaj të jashtëm. Së pari duhet të kthjelltësohen drejtimit veprimore, si hanefizmi e shafiizmi dhe ato besimore, si maturidizmi dhe esh'arizmi. Midis këtyre drejtimeve duhet të zhvillohet një këmbim i vazhdueshëm i ideve, në fazën e dytë gjëja e njëjtë duhet të aplikohet midis të gjitha drejtimeve islame, në fazën e tretë duhet hapur drejt botës perëndimore dhe asaj lindore. Në këtë mënyrë, nga *fekondimet* e këtilla do të pasojnë lindje dhe sisteme të reja. Siç cek edhe Gazâliu në *Ihja'* për të lindur një mendim i ri duhet të bëhet bashkimi dhe ballafaqimi i dy mendimeve të tjera. Për të lindur një mushkë, duhet të bashkoni dy kafshë të caktuara. Mushka nuk mund të lindë nga bashkimi i çfarëdo dy kafshëve. Nëse nga një dru doni të fitoni fruta më cilësorë, duhet që ta shartoni sipas rregullave.<sup>236</sup>

Edhe në fushën e mendimit ka nevojë për fekondime. Mendimi islam në fazat e fuqisë së vet më të

<sup>236</sup> Gazâli, *Ihja'*, II, f. 73.



madhe vazhdimisht ka kontaktuar me sistemet ideore të huaja, produktet origjinale i ka dhënë pas këtyre kontakteve dhe fekondimeve. Edhe sot kemi nevojë për një gjë të tillë. Frika dhe përmbajtja nuk janë zgjidhje. Kujdesi dhe përmbajtja e tepërt e zhdukin aftësinë për iniciativë e ndërmarrje, madje të çojnë në pellgje të rrezikshme. Mendimi islam kur bie në kontakt me mendimet tjera duhet të dijë ta ruajë origjinalitetin e vet, nuk duhet që të shkrihet para mendimeve të tjera, përkundrazi ai duhet t'i shkrijë mendimet tjera dhe t'i ritrajtësojë ato. Thënë më qartë, nuk duhet të renegojë, duhet të sigurojë udhëzimin e mendimeve të huaja për të dhe nuk duhet të bjerë në pozitën e imituesit dhe të kopjesit.

Kjo, në të vërtetë, është domethënia e shprehjeve lakonike të cilat përcillen si hadithe: "Kërkojeni diturinë deri në Kinë", "Dituria është gjë e humbur e besimtarit; kudo që e gjen, e përvetëson". Pra, mendimin islam nga gjendja e mbylljes ndaj të jashtmes duhet prurë në gjendje të mendimit të hapur (siç është ai në esencën e vet). Hz. Aliu këtë realitet e ka shprehur përmes fjalëve: "Mos shiko në autorin e fjalëve, por shiko në atë që është thënë," "Mos thuaj kush tha, po thuaj ç'tha?"

Nëse shikojmë në historinë e mendimit, do të shohim se veprat më origjinale dhe më të vlefshme kanë lindur nga "beteja" në nivelin e sistemeve të ndryshme të mendimit, se kanë lindur nga fekondimet që janë realizuar gjatë këtyre betejave. Është një gjë e pakontestueshme se mendimi islam ka ndikuar shumë mbi lëvizjen e Rilindjes. Në themelimin e qytetërimit



islam rol të rëndësishëm kanë luajtur edhe shkencat e importuara nga jashtë (*'ulûm-i dâhile*) dhe dijetarët përfaqësues të tyre. Mendimtarët dhe dijetarët e mëdhenj që kanë përpiluar vepra të pavdekshme kanë qenë të hapur ndaj botës së jashtme dhe nuk kanë ngurruar ta shprehin të renë.

Kâtib Çelebîu është një âlim që e njihte mirë Perëndimin. Është përkthyes në turqishte i veprës së Carionit, *Historia e Francës*, si dhe asaj të G. Mercatorit dhe L. Hondisonit, *Shkëlqime drite në errësirën e Atlantikut*.

I njëjtë është rasti edhe me Xhevdet Pashën (v. 1895). Vetë është shprehur se është ndikuar nga Michelet dhe Taine. Muhammed Hamdi Yazır-i, autor i tefsirit më të bukur në gjuhën turke, po ashtu ishte njohës i mirë i Perëndimit. Ai është përkthyes i veprës së Paul Janet dhe Gabrielles Séailles *Ideologji dhe fraksione* (Stamboll, 1341).

Ahmed Naim, të cilit i ishte dhënë detyra e përkthimit të *Texhrîd-i sarîh-ut*, është përgatitës i librit më të mirë dhe më të rëndësishëm nga sfera e hadithit në gjuhën turke. Ai është përkthyes edhe i veprës së Fonsgrive-t *Psikologjia*.

Ferit Kami, ndjekës i përafërt i mendimit perëndimor, ka përkthyer dy vepra të Boiracut, *Metafizika* dhe *Etika*.

Mehmed Ali Ajnî e ka përkthyer veprën e Carra de Vaux-it të titulluar *Huxhxhetu'l-islâm Gazâlî*, është autor i ca veprave në gjuhën frënge.

Vepra *Lugatçe-i felsefe* mjafton të na tregojë se sa i ka ndjekur Ismail Fenni lëvizjet ideore në Perëndim.

Afgâni dhe Abduhu një kohë të gjatë kishin qëndruar në Evropë dhe mirë e kishin njohur frymëmarrjen e saj. Njohës të mirë të Perëndimit kanë qenë edhe İzmirli İsmail Hakkı, Mehmed Şemsettin dhe Nuredin Topçu.

Sot si teknologjia, ashtu edhe metodologjia shkencore janë në Perëndim. Për këtë arsye, ata që duan t'i shërbejnë islamit duhet që për së afërmi ta njohin metodologjinë shkencore të përdorur atje, lëvizjet ideore, filozofike dhe ideologjite perëndimore. Por, para së gjithash duhet njohur mirë edhe islamin edhe Lindjen. Në të shumtën e rasteve janë të gabuara vlerësimet e njerëzve që së pari e kanë mësuar Perëndimin, e më pas islamin dhe Lindjen, duke u bazuar në mendësinë perëndimore. Gjithmonë duhet nisur nga vetvetja. Rezultatet e këtyre kontakteve nga sfera e mendimit dhe shkencës do të hapin horizonte të reja dhe do të përgatitin "tokën" për të mbirë mendimtarë dhe dijetarë të mëdhenj.

I Madhërishmi kapitullin kur'anor Jûsuf e përfundon me fjalët: *"Vërtet në rrëfimet e tyre ka mësim për njerëzit me mend."* I njëjtë është rasti edhe me historinë e mendimit. Duhet studiuar mirë sistemin ideor islam, lëvizjet dhe rrymat brenda këtij sistemi me përfaqësuesit e tyre, duhet analizuar raportet midis tyre, duhet shfrytëzuar aspektet pozitive dhe të dobishme, duhet marrë mësim nga gabimet e bëra, që të njëjtat të mos përsëriten. Imâm Mâliku një njeriut pranë vetes, duke ia treguar varrin e Muhammedit (a.s.), i kishte thënë: "Çdokush tjetër, përveç këtij që pushon në këtë varr, mund të gabojë." Kur kemi parasysh se atributi

pagabueshmëri (*'ismet*) është specifik vetëm për të Dërguarit e Zotit, gjithmonë duhet ta dimë se edhe shkencëtarët edhe dijetarët mund të gabojnë. Duhet të ruhemi nga gabimet tradicionale, si dhe nga imitimi i verbër.

Nëse është i drejtë pretendimi i tradicionalistëve dhe i imituesve se fjala më e mirë është thënë, se mënyra më e mirë e veprimit është fiksuar, atëherë nuk paska nevojë për të menduar, për të hulumtuar, nuk paska nevojë për zbulime nga sferat e ndryshme të jetës. Ndërsa islami ka sjellë disa parime të përgjithshme, e ka fiksuar pikënisjen, e ka treguar cakun, në pika kryesore i ka treguar rregullat të cilat duhet respektuar për të arritur deri te destinacioni. Në kuadër të kësaj kornize të stërpërgjithësuar ka shumë punë për t'u bërë. Për të arritur deri te caku i lartë myslimanët e çdo shekulli duhet të punojnë pandërprerë. Ky cak nuk është një pikë që arrihet lehtë, e kur arrihet, nuk duhet ndalur në vend. Deri te ky cak mund të afrohem, por rëndë e kemi që ta arrijmë. Myslimanët të cilët gjatë tërë jetës, në mënyrë të palodhshme punojnë që t'ia arrijnë këtij qëllimi, e kryejnë obligimin e tyre. Por, kjo nuk mjafton, për shkak se edhe brezat e lënë pas duhet të ecin rrugës së njëjtë. Rezultate pozitive arrihen nëse rrugëtimi është i sistematizuar dhe nuk ka ndërprerje. Për këtë arsye islami duhet të kuptohet si një jetë dhe si një ide e gjallë që vjen nga historia dhe që vrullshëm rrjedh, e jo si tërësi normash të ngurta, statike dhe të pandryshueshme. Njeriu i cili jeton njëqind vjet në aspektin fizik, ideor dhe besimor përjeton shumë ndryshime, por ai njeri në çdo peri-

dhë të jetës së vet është identitet i vetvetes, sepse zotëron elemente që e sigurojnë identitetin e tij njerëzor. Kjo vlen edhe për mendimin islam. Të vërtetat e përhershme të këtij mendimi, të cilat nuk ndryshojnë sipas vendit dhe kohës, islamit i mundësojnë që në çdo kohë dhe në çdo vend të mbetet ai që është. Por, nga ana tjetër, marginalitetë, d.m.th. imtësirat që mbeten jashtë elementeve qenësore, do të ndryshojnë, do të ripërtërihen, në çdo epokë kohore do të marrin trajta më të bukura. Në këtë mënyrë, edhe në aspekt të kohës do të ecë përpara sistemeve ideore konkurrenente dhe do të tregojë potencial për adaptim ndaj hapësirave gjeografike dhe kombeve të ndryshme, në mënyrë të përkryer do t'i plotësojë nevojat e ndryshme të rrethit dhe kohës.

### *Vlerësimi i tri rrugëve*

Te disa njerëz është më e zhvilluar aftësia për të dëgjuar dhe aftësia e intuitës, te disa të tjerë ajo e të menduarit dhe e gjykimit racional, ndërsa te disa të tjerë ajo e memorizimit. Këto cilësi janë çështje e potencialit dhe e dhuntisë. Për këtë arsye, ato janë natyrore. Çdonjëri nga tipat e lartpërmendur mund të kryejë punë specifike në pajtim me aftësitë. Puna që do ta kryejnë poetët dallon nga ajo e muhadithëve. Shoqëria ka nevojë për të dyja këto profile. Të qenët e njërit shumë i rëndësishëm, nuk e ka kuptimin e parrëndësisë së tjetrit. Asnjëri prej tyre nuk e zë vendin e

tjetrit. Syri i djathtë nuk mund të jetë më i vlefshëm se i majti, e as veshët më të rëndësishëm se sytë. Mu kështu edhe mendimi selefist, kelâmist dhe ai tasavvufian duhet të koekzistojnë në paqe. Ekzistenca e çdo gjëje varet nga tri dimensione: gjerësia, gjatësia dhe thellësia. Teksti i shenjtë, arsyeja dhe zbulimi janë tri dimensionet e mendimit islam. Këto janë kushte të domosdoshme për ekzistencën e mendimit islam.

Teksti i shenjtë dhe përcjellja/tradita për mendimin islam janë si memorja për njeriun, arsyeja dhe argumentimi si gjykimi, kurse inspirimi dhe intuita si ndjenja. Nëse nuk ekziston memorja, s'ka rëndësi të menduarit, e nëse nuk ekziston aftësia e të gjykuarit, nuk ka vlerë memorja.

Muslimani botën e vet të mendimit dhe të ndjesisë e ndërton duke përdorur në nivel të ndryshëm tekstin e shenjtë, arsyen dhe zbulimin. Nëse në sistemin e tij ideor, të ngritur nga këto tri lëndë kyç, më rëndë peshojnë teksti i shenjtë dhe përcjellja, e quajmë selefij, nëse më rëndë peshon arsyeja e quajmë mutekel-lim, e nëse mbisundon zbulimi dhe frymëzimi, i themi mutasavvif. Në mesin e selefijve, mutekel-limëve dhe mutasavvifëve rastisim në individë të atillë që në maksimum ose në optimum i japin rëndësi tekstit të shenjtë ose përcjelljes, arsyes ose vështrimit dhe frymëzimit ose intuitës. Islami për të ruajtur qenien e vet nuk kërkon të zhdukë sistemet tjera besimore dhe ideore. Në Shekullin e Lumturisë, i cili paraqet një periudhë shembullore, në zemrën e islamit nuk është bërë ndërhyrje mbi sistemin besimor dhe ideor të "ithtarëve të librit" (*ehl-i kitâb*). Në shekujt e



mëvonshëm në shoqërinë islame hapësirë jete ka gjetur mendimi filozofik. Kur u humb kjo hapësirë, shkencat islame dhe qytetërimi islam filluan të vendnumërojnë. Nëse në një vend ekziston një gabim, më kollaj njihet edhe e drejta dhe më tepër çmohet ajo. Në një vend ku nuk ka gabime, e drejta as njihet e as çmohet. Për këtë arsye themi se sistemet besimore dhe ideore jashtë islamit paraqesin elemente që e kanë lehtësuar ekspozimin në mënyrë më të përsosur të madhështisë dhe bukurisë së islamit. Mjafton që ky sistem të përfaqësohet nga njerëz kompetentë dhe në një nivel të lartë. Çdo gjë ekziston me oponentin e vet.

Individët dhe rrymat që e kanë ndjekur rrugën e selefite, kelâmit dhe tasavuffit janë gjashtë:

1. Selefijtë;

a) Selefijtë që maksimalisht i japin rëndësi tekstit të shenjtë dhe përcjelljes (selefijtë radikalë),

b) Ata që janë të matur në çmuarjen e tekstit të shenjtë dhe përcjelljes (të maturit);

2. Mutekel-limët;

a) Mutekel-limët që maksimalisht e çmojnë arsyen dhe argumentimin (kelamistët radikalë);

b) Mutekel-limët që janë të matur në vlerësimin e arsyes dhe të argumentimit (mutekel-limët e matur);

3. Mutasavvifët;

a) Mutasavvifët që deri në maksimum e çmojnë frymëzimin dhe zbulimin (mutasavvifët radikalë),

b) Mutasavvifët që janë të matur në vlerësimin e frymëzimit dhe zbulimit (mutasavvifët e matur).

Çdo shoqëri, si për njerëz të moderuar, ka nevojë edhe për radikalë; si për të maturit, ka nevojë edhe



për ata që shkojnë deri në pika ekstreme. Selefizmi radikal tradicionalizmin dhe dogmatizmin në islam i çon deri në kufirin e fundit dhe deri në detaje, kelamizmi radikal racionalizmin dhe analogjizmin, ndërsa sufizmi radikal zbulimin dhe inspirizmin. Aliazhet dhe sintezat e reja mund të arrihen vetëm pas mendimeve të këtylla radikale. Është e qartë se sinteza e bërë ndërmjet sistemeve të moderuara nuk është aq e rëndësishme, e vlefshme dhe origjinale. Mendimet radikale kanë një vlerë të veçantë, kurse ato të moderuara një virtyt tjetër. Lëvizjet shkencore dhe ideore janë të forta atëherë kur pranë mendimtarëve të matur gjenden edhe ata me ide radikale. Shoqërisë nuk mund t'ua japin atë që kërkon ajo vetëm njerëzit e matur ose vetëm radikalët. Përkundrazi, të tillët atë shoqëri mund ta shpiejnë në dekadencë dhe shkatërrim. Ruajtja e ekuilibrit është një gjë shumë me rëndësi.

Përfaqësuesit e lëvizjeve ideore dhe besimore kanë nevojë për njerëzit që pozicionohen në pikat ekstreme. Por, radikalët e sistemeve të ndryshme nuk duhet të jenë agresivë, armiq dhe të pamëshirshëm ndaj njëritjetrit. Nuk duhet që njëri tjetrin ta etiketojnë si mosbesimtar, devijator, i dëmshëm dhe i rrezikshëm... Por, një gjë e shprehur këtu është shumë rëndë të realizohet. Shumë rrallë ndodh që dy skajet të jenë të kuptueshëm dhe të drejtë ndaj njëritjetrit. Për këtë arsye, që kritikant dhe polemikat në fushë të besimit dhe të mendimit të mos shndërrohen në konflikte dhe përplasje, ekziston nevoja e patjetërsueshme për grupet e të moderuarve dhe të paanshmëve. Të moderuarit dhe të paanshmit e mundësojnë shprehjen e lirë dhe pa frikëra

të çdo bindjeje dhe mendimi, luajnë rolin e valvulës së sigurimit karshi shpërthimeve të duarnduarta.

Njerëzit që pozicionohen në pika skajore dhe që kanë ide radikale duhet të jenë dijetarë të mëdhenj, shumë mirë duhet t'i njohin sistemet besimore që i mbrojnë dhe ato që i sulmojnë. Në të kundërtën, nga lufta ndërmjet ekstremistëve injorantë dhe fanatikë nuk mund të pritët kurrfarë rezultati pozitiv. Konfliktet e këtilla janë sterile, të dëmshme dhe të rrezikshme. Një shembull të mirë lidhur me të thënë këtu kemi në përleshjet sterile në kohën e osmanllinjve midis kadizadelinjve dhe ithtarëve të Sivasî Efendiut. "Iluminacioni i së vërtetës lind nga përleshja e ideve."

Ata që qëndrojnë në pikat ekstreme të mendimit selefit, kelâmist dhe tasavvufian duhet të jenë të pajisur me një kulturë të gjerë, me ide për të zhvilluar një garë të shëndoshë me të tjerët, duhet që të zotërojnë aftësi luftarake për t'u qëndruar përballë mbrojtësve oponentë të ideve radikale. Sistemi besimor dhe ideor që nuk nxjerr në skenë përfaqësues me potenciale dhe fuqi të madhe duhet ta dijë se e pret disfata.

Lidhur me këtë le të japim disa shembuj:

### *Ibën Tejmijje*

Është një përfaqësues ideal i lëvizjes selefite. Nuk është i moderuar, por një selefi radikal, nuk gjendet në pikat e mesit, por në ato skajore. Por, ky dijetar ka zotëruar aftësinë që me kompetencë dhe njohuri t'i mbrojë idetë dhe besimin e vet dhe t'i kritikojë ato kundërshtare.

Ibën Tejmijje: 1. E ka kundërshtuar filozofinë dhe ka udhëhequr një lëvizje të suksesshme. Shembull për këtë janë veprat e tij si *Nakdu'l-mantik, er-Red 'alâ felsefeti Ibën Rushd dhe el-Xhem' bejne'l-'akl ve'n-nakl*. Ibën Tejmijje filozofinë nuk e ka refuzuar dhe nuk e ka kritikuar qorrazi, por në mënyrë shkencore dhe duke u nisur nga bonsensi. Për këtë arsye kritikën e tij edhe sot e kësaj dite e ruajnë vlerën e tyre.

2. Ibën Tejmijje i ka kundërshtuar edhe ithtarët e librit, e në veçanti kristianët dhe në këtë drejtim ka zhvilluar një metodë të bukur të kritikës. Vepra e tij voluminoze *el-Xhevâbu's-sahîh limen beddele dîne'l-Mesîh* është dëshmitare se Ibën Tejmijje kristianizmin e ka njohur më mirë se shumë priftërinj.

3. Ibën Tejmijje i ka luftuar edhe fraksionet bid'atiste. Veprës së Ibën Mutahhar el-Hil-lit, *Minhâxhu'l-kerâme fî ma'rifeti'l-imâme*, të cilën autori e ka shkruar për ta kritikuar sunnizmin, i është përgjigjur me një vepër katërvëllimëshe. Deri më sot nuk është shkruar vepër më e mirë ku kritikohet shiizmi. Ibën Tejmijje është një selefî, që të gjitha fraksionet bid'atiste i njeh sa dijetarët anëtarët e tyre.

4. Ibën Tejmijje e ka kundërshtuar kelâmin, kundër kësaj disipline ka zhvilluar një "luftë" të suksesshme. Kelâmistët i ka kundërshtuar në mënyrë mjesh-tërore në librin e tij *Bejânu muvâfakati sarîhi'l-menkûl li-sahîhi'l-ma'kûl*.

5. Ibën Tejmijje ka marrë pozicion edhe kundër mutasavifëve dhe, sipas tij, ka arritur rezultate të çmuara. Argument i suksesit të tij në këtë sferë është vepra *el-Furkân bejne colijâi'rr-Rrahmân ve'sh-shejtân*.

Ibën Tejmijje ka përpiluar edhe vepra të tjera, të cilat nuk i përmendëm këtu. Ai është autor i shumë veprave, në të cilat e shpjegon drejtimin selefit dhe kundërshton oponentët e tij. Ne këtu dhamë vetëm nga një shembull. Por, edhe pse pranojmë se Ibën Tejmijje është një selefi i suksesshëm, kuptohet se nuk mund të arsyetohet qëndrimi i tij arrogant dhe akuzues karshi shumë mutasavvifëve - duke filluar me Ibën Arabiun - dhe kelâmistëve. Këto fjalë mund të thuhën edhe për selefijtë e tjerë të mëdhenj, si Ahmed b. Hanbeli, Ibën Xhevzi, Ibën Hazm dhe Ibën Kajjimi.

### *Fahrudîn Râzi*

Râziu, i cili është autor i ca veprave të kelâmit, si *Esâsu't-takdîs*, *el-Metâlibu'l-'âlije* dhe *Muhassalu'l-efkâri'l-mutekaddimîn*, ka zhvilluar një sistem të bukur, me të cilin ka luftuar kundër oponentëve të vet.

1. Râziu, dijetar i madh i kelâmit, e ka kundërshtuar filozofinë dhe në këtë lëmi e ka përpiluar veprën *Ta'xhîzu'l-felâsife*. E ka komentuar dhe në vende të caktuara e ka kritikuar veprën e Ibën Sînâsë *el-Ishârât*, kështu nga ky koment dhe kritikë e tij ka lindur vepra *el-Inârât fî sherhi'l-ishârât*. Nâsiruddîn Tûsî lidhur me këtë vepër thotë: "Kjo nuk është *sherh* (zgjidhje e çështjeve), por *xherh* (dekompozim i tyre)."

2. Râziu i ka kundërshtuar fraksionet bid'atiste dhe në këtë subjekt e ka treguar forcën dhe talentin e vet.

3. Fahrudîn Râziu e ka kundërshtuar lëvizjen selefite, ca herë ashpër ka atakuar mbi të, duke e cilësuar

ar si hashevite, muxhessimite dhe mushebbihite (antropomorfiste). Veprat *Durretu'tenzîl ve gurretu't-te'vîl fî âjâti'l-muteshâbihât* dhe *Esrâru't-tenzîl ve't-te'vîl*, janë të specifikuara për kundërshtim të selefizmit. Selefizmin e kritikon edhe në tefsîrin e vet të titulluar *Mefâti-hu'l-gajb*.

4. Râzîu e ka kundërshtuar edhe tasavvufin. Ka rënë në konflikt me të jatën e Rûmîut, Bahâuddîn, dhe është bërë shkaktar i dëbimit të të jatit së bashku me të birin nga qyteti Belh.

### *Gazâlîu*

Gazaliu është marrë me shumë shkenca, ka provuar shumë rrugë dhe më në fund është stabilizuar në tasavvuf, ndërsa me qëllim të mbrojtjes së sistemit të vet besimor e ideor dhe kundërshtimit të atyre opo-nente, ka përpiluar shumë vepra.

1. Gazâlîu, duke filluar me *Ihjâ-në*, në vepra të ndryshme e ka sqaruar dhe mbrojtur tasavvufin, me veprën *Tehâfutu'l-felâsife* e ka kundërshtuar filozofinë, ndërsa në saje të suksesit të arritur në këtë aspekt e ka fituar titullin *Hâdimu'l-felâsife* (shkatërrues i filozofëve). Gazâlîu është autor edhe i veprës *Makâsidu'l-felâsife*. Ai në këtë vepër vetëm e ka sqaruar filozofinë dhe nuk e ka kritikuar atë. Gazâlîu dy vjet të plota i ka harxhuar për të mësuar filozofinë dhe replikat e tij kundër filozofëve kanë karakter shkencor. Nuk janë të shkruara qorrazi dhe shkel e shko. S'ka dyshim se Gazâlîu e ka njohur mirë filozofinë sa filozofët e ko-



hës së tij. Shkaku që ai doli ngadhënjimtar në luftën kundër filozofëve qëndron në thellësinë e njohurive të tij në fushë të filozofisë. Shembulli i Gazâlîut shumë mirë tregon se sa duhet ta njohin filozofinë mbrojtësit e islamit.

2. Gazâlîu i ka kundërshtuar medhhebet bid'atiste, konkurrentët i ka mundur. *Fedâihu'l-bâtiniyye ve fedâilu'l-mustadhhariyye*, është vepra e tij më e bukur, e shkruar në formë të kritikës kundër batinizmit.

3. Gazâlîu në fillim është marrë me kelâm dhe, si fryt i aktivitetit të tij në këtë fushë, është libri *el-Iktisâd fi'l-i'tikâd*. Por, më vonë në veprat *El-Munkidh*, *Ihjà'* dhe *Fajsalu't-tefrika*, e ka kundërshtuar mendimin kelâmist. Kësisoj, ai në emër të tasavvufit ka luftuar edhe kundër kelâmit.

4. Gazâlîu së pari është pozicionuar kundër selefizmit; sikurse Fahrudîn Râzîu e ka kundërshtuar këtë trajtë të mendimit, por më vonë në veprën *Ilxhâmu'l-'avâm* e ka zbutur qëndrimin e vet karshi kësaj lëvizjeje. Gazâlîu ka zhvilluar një luftë permanente karshi selefizmit radikal.

Kritika të këtilla eksplicite dhe implicite në sferë të tasavvufit gjejmë edhe te Ibën Arabîu, Suhraverdî dhe Mevlânâ.

### *Qëndrimi i filozofëve*

Filozofët islamë i kanë kundërshtuar sistemet besimore dhe ideore oponente dhe në këtë drejtim kanë shkruar vepra të shumta. Si shembull le ta marrim



Ibën Rushdin. Për ta kundërshtuar Gazâlîun dhe kritikën që ai ia drejton filozofisë, e ka shkruar veprën *Tehâfutu't-tehâfut*. Në veprat *Faslu'l-makâl* dhe *Keshfu menâhixhi'l-edil-le* u përgjigjet kelâmistëve të cilët i kritikojnë filozofët dhe metodologjinë e tyre.

Ibën Rushdi, i cili e mbron filozofinë kundrejt kelâmistëve, mutasavvifëve dhe selefijve, është njohës shumë i mirë i islamit. Vepra e Ibën Rushdit *Bidâjetu'l-muxhtehid*, i cili vite të tëra ka ushtruar postin e kâdiut, është rezultat i erudicionit të tij në fushë të fikhut.

Filozofët e mëdhenj islamë si Farâbiu, Ibën Sinâ dhe Ibën Rushdi, pasi në pikat kryesore e kanë ndjekur peripatetizmin, llogariten për aristotelistë. Kritikën e tyre drejtuar Aristotelit janë në detaje.

Historia në masë të madhe është identitet i përsëritjes. Ndjekja e Durkheimit nga ana e Gökalpit, e Le Playit nga ana e Mümtaz Turhanit, nuk dallon nga pasimi i Aristotelit nga ana e Farâbiut, Ibën Sinâsë dhe Ibën Rushdit.

Më parë filozofët mistikë, si Suhraverdî dhe Sadruddîn Shirâzî, kishin ecur hapave të themeluesve të filozofisë iluministe, Platonit dhe Plotinit. Mutasavvifët me prirje të gjera mistike në masë të madhe janë ndikuar nga kjo rrymë. Mendimtarët islamë të sotëm me prirje mistike ndejnë simpati ndaj themeluesit të filozofisë intuicioniste, që bazohet në zbulim, inspirim dhe intuitë. Është kontradiktore që ata që i sulmojnë ndjekësit e Durkheimit se "ndjekin një filozof çifut", edhe vetë ndjekin, ose më së paku ndejnë simpati e afërsi ndaj Bergsonit, i cili po ashtu është çifut.

Në të vërtetë, kritikët reciproke lidhur me këtë janë normale. Por, është gabim që kritikët të arrijnë shkallën e akuzave dhe të armiqësisë.

Sot në botën islame hasim përfaqësuesit dhe ndjekësit e filozofëve materialistë, ateistë, natyralistë dhe pesimistë, si Ibën Râvendî, Ma'arrî, Omer Hajjâmi dhe Ebû Bekr Zekerijja er-Râzî. Baballarët ideorë të tyre gjenden në Perëndim. Ç'dallim ka ndërmjet poetëve ateistë dhe mohues si Tefvik Fikreti dhe Nazim Hikmeti, nga njëra anë dhe Maarrît dhe Omer Hajjâmit, nga ana tjetër?

Hajjâmi thotë:

*Dunja didî ve her çî didî hiçest*

*Ve ân niz ki gufî ve shenidî hiçest.*

*Sertâser âfâk devidî hiçest,*

*Ve ân niz ki der hâne hâridî hiçest.*

(E pashë botën, çdo gjë në të ish një hiç,

edhe ajo që thua dhe dëgjon është një hiç.

Ece botën skaj më skaj, edhe ajo hiç është,

Edhe t'mbyllesh n'shtëpi, të jetosh prapë hiç është.)

Tefvik Fikreti thotë:

*Her şeref yapma, her saadet piç,*

*Her şeyin ibtidası, âhiri hiç.*

(Mos u kreno, çdo lumturi e ke mashtrim,

Çdo gjë është hiç, fillim e mbarim.)

Ç'dallim ka ndërmjet nihilizmit të këtyre dy poetëve?

Ma'arri duke u tallur me fenë thoshte:

*Hefeti'hanefijje vfe'n-nasarâ ma'htedet,*

*Ve yahûd haret ve'l-mexhûs mu'dal-leleh.*

*Insâni chu'l-ard zû 'aklin bilâ'*

*Dîn ve aher dejjin lâ 'akle leh.*

(Këmbë e islamit rrëshqiti, kristianët s'u udhëzuan,

Hebraizmi i hutuar, zjarradhuruesit të devijuar!

Në botë ka dy lloje njerëzish:

Të mençur, por të pafe, dhe fetarë të pamend.)

Tevfik Fikreti thotë:

*Bilmeden görmeden iman ettim,*

*Nefsimi dinime kurban ettim.*

*Sevdim Allah'ı da peygamberi de,*

*O alay kakdı bugün hep geride.*

(Besova pa parë e pa njohuri,

shpirtin fesë sime ia bëra fli.

N'Zot e peygamber shumë isha dashuruar

Kjo tallje gjithë mbeti e kaluar.)

Ndërmjet filozofëve natyralistë, materialistë, pesimistë, nihilistë dhe ateistë të së kaluarës si Ibën Râvendî, Ebû Bekr Zekerijâ er-Râzî, Ma'arî dhe Omer Hajjâmî dhe atyre të rinj si, Tevfik Fikret, Nazım Hikmet dhe Abdullah Cevdet, dallimi është vetëm në aspektin kohor.

S'do mend se filozofitë mohuese janë të rrezikshme, të dëmshme dhe destruktive. Por, në botën lëndore "çdo gjë dihet me oponentin e vet." Nëse nuk është nxehtësia, nuk mund të njihet ftohtësia; nëse nuk është ftohtësia, nuk mund të njihet nxehtësia; nëse nuk është e pavërteta, nuk mund të njihet e vërteta; nëse nuk është e vërteta, nuk mund të njihet e pavërteta; nëse nuk është mohimi, nuk mund të njihet besi-

mi. Për këtë arsye, mund të themi se filozofia mohuese myslimanët i bën më të kujdesshëm dhe më të përgatitur. Punët e mëdha bëhen duke u ballafaquar me rreziqe dhe probleme të mëdha. Vallë, Gazâliu do të ishte Gazâli sikur të mos kishte zhvilluar luftë kundër bätinitëve dhe filozofëve?

Gazâliun, në një aspekt, e kanë bërë Gazâli rrymat joislame si filozofia dhe bätinizmi.

Besimtari mysliman e zgjedh njërin nga tri stilet ideore-besimore: selefizmin, kelâmin e tasavvufin dhe sipas njërës prej tyre e projekton jetën e vet fetare. Dy rrugët tjera nuk i simpatizon dhe ndodh që edhe i kritikon. Por, nuk i refuzon dhe nuk i mohon. Ai nuk shikon e as që i tregon ato si rrugë që shpiejnë jashtë sheriatit.

Një popull Pejgamberit (a.s.) ia pjek një lloj lepuri arab, të quajtur Dâbb dhe e gostisin me të. Pejgamberi (a.s.) nuk e zgjati dorën për të marrë, sepse nuk e hante mishin e lepurit. Ata që ishin prezentë iu drejtuan: "Vallë, mos është i ndaluar edhe mishi i lepurit, pse nuk merr?" "Jo"-tha Pejgamberi (a.s.)- "ngrënia e mishit të lepurit nuk është as e ndaluar e as mëkat, por nuk ha, sepse nuk ma ka ënda, urdhëroni, hani!"<sup>217</sup> Edhe mund që të mos e pëlqejmë një pikëpamje ose fraksion, por duhet që të tregojmë tolerancë ndaj një-rëzve me pikëpamje të tilla ose pjesëtarëve të fraksioneve të ndryshme.

Është një e vërtetë e pamohueshme se gjatë tërës historisë së islamit ka pasur përpjekje për sistematik-

<sup>217</sup> Muslim, Sajd, 7; Buhârî, Et'ime, kap. 10.

zimin e kësaj feje. Fryt i këtyre përpjekjeve janë medh-hebet e ndryshme besimore dhe veprorë, si dhe tari-katet e shumta. Edhe pse përpjekjet e këtilla janë të dobishme, të nevojshme, e disa herë edhe të domos-doshme, nuk mund të vihet shenjë barazimi ndërmjet islamit dhe këtyre sistemeve. Islami është i gjerë dhe, pa marrë parasysh madhësinë e kallëpit të përgatitur del jashtë tij. Selefijtë kanë përgatitur, një sistem, por kelâmi dhe tasavvufi në masë të madhe kanë mbetur jashtë këtij sistemi. Mbetjen jashtë këtij sistemi nuk duhet kuptuar si mbetje jashtë islamit. Edhe kelâmi ka përgatitur një sistem, por selefizmi dhe sufizmi kanë mbetur jashtë këtij sistemi. E njëjta gjë vlen edhe për tasavvufin.

Duke u nisur nga premisa se islami nuk mund të përfshihet nga sistemet e formuara nga dijetarët, nuk duhet nxjerrë përfundimin se sistemet e këtilla janë të panevojshme dhe të dëmshme. Është e vërtetë e pa-diskutueshme se edhe sistemet e mëhershme edhe ato të krijuara sot, por edhe të ardhshmet, janë të dobishme. Në saje të këtyre sistemeve mund të vijë deri te kuptimi më i mirë i islamit. Por, është kusht që mes sistemeve të mos ketë armiqësi, të mos pretendojnë për monopol të së vërtetës, të mos jenë të mbyllura, por të hapura ndaj njëri-tjetrit. Rrjedha e historisë ka qenë në këtë drejtim. Ky drejtim i rrjedhës së historisë s'ka mundësi të ndryshohet as në të ardhmen. Puna që duhet bërë është dhënia e interpretimeve dhe sqarimeve që përkojnë me rrjedhën natyrore të evenimenteve shoqërore dhe fetare. Duke ikur nga përpjekja për të vënë ligje dhe rregulla të reja në rrjedhën e



evenimenteve shoqërore dhe fetare, duhet përveshur krahët për të hulumtuar dhe për të studiuar ligjet dhe rregullat natyrore të vëna nga i Madhi Zot.

Ibën 'Arabîu në një varg të tij thotë: "Ekzistojnë bindje të shumta mbi Zotin, të cilave u lidhen njerëzit. Unë u besoj dhe u lidhem të gjithave".

Kjo është një fjalë e bukur. Bota shkencore dhe ideore e myslimanit, sado që të jetë e ngushtë dhe e vogël, aq është e keqe dhe e dëmshme; sado që të jetë e gjerë dhe e madhe, aq është e mirë dhe e dobishme. Idetë e mëdha i përpijnë idetë e ngushta dhe të vogla. Për këtë arsye, në vend që të mundohemi që mendimin islam - i cili në origjinalitetin e vet është i gjerë - ta fusim brenda kallëpeve tona të ngushta të perceptimit dhe të njohurisë, duhet të përpiqemi që ta kuptojmë me gjithë madhështinë dhe gjerësinë e tij.

Ibën 'Arabîu në fillim të *Fusûs*-it thotë: "Zgjeroni edhe më tepër këtë mëshirë që ju rrethon." Prapë Ibën 'Arabîu në një vend tjetër thotë se "Nëse dikush është *'arif* (gnostik), nëse është i dhënë pas të vërtetës fetare dhe hyjnore, nuk mund të kufizohet me një bindje, nuk mund të qëndrojë i lidhur për pikëpamje të caktuara."

İsmail Hakkı Bursevî për t'i shpjeguar këto fjalë të rëndësishme të Ibën 'Arabîut ka shkruar një vepër të posaçme, të titulluar *Lubbu'l-lubb* (Thelbi i thelbit).

Thelbi i fjalës, thelbi i thelbit - janë këto fjalë eloquente të Ibn 'Arabiut:

Fjala jonë e fundit le të jetë lutja: "Zoti im! Na i trego gjërat ashtu siç janë."



*Indeksi:***A**

Abdulkadir Gejlani, 50-1, 147, 178, 192  
 Ahmed ibën Hanbeli, 30, 61, 63, 113, 122, 318  
 analogjia, 53, 60-3, 67, 94, 114, 119, 121, 123, 149, 156, 174-7, 182-3, 200, 205, 216-20, 231, 247

apologjetët çifutë, 70  
 argumenti i ekskluzivitetit, 230  
 bashkësia e ftesës, 20

**B**

Birgiviû, 83, 226  
 bota hyjnore, 151  
 bota islame, 10, 12, 17, 19, 30, 83, 113, 116, 126, 136, 147, 244, 255, 257, 260-2, 275, 277, 282, 284, 289, 292, 321  
 bota metafizike, 176  
 bota transcendentale, 151, 159, 259

bukuria letrare, 221  
 Burseviû, 189, 238, 240, 325

**Ç**

çështja teologjike, 255

**D**

Dahhâk, 282  
 dashuruesi i urtësisë, 181, 251, 273, 275  
 dialektika, 25, 73, 186, 254-5, 264, 266

dijetarët e trajtësore, 172, 180  
 dijetarët racionalistë, 62  
 diktimi hyjnor, 162  
 dogmatizmi, 14, 20, 118, 126, 150, 185, 200, 256, 301-2, 314  
 drejtimet, 17, 20, 306

**E**

Ebû Bekr er-Râziû, 275, 282, 292, 321-2  
 Ebu Bekri, 64, 194  
 Ebu Hanife, 29, 50-2, 66-7, 124, 176-7, 216

ekzegjeza, 53  
 el-Farâbiû, 258-9, 261  
 epikureizmi, 278  
 epistemologjia, 13, 17  
 ezoteristët, 21

**F**

Fahrudin Raziû, 26, 49, 65, 68, 70, 73-4, 132-3, 188, 191, 203, 215

fanatizmi sektarian, 28  
 fanatizmi sufist, 18  
 Farâbiû, 224, 256, 258, 259, 260, 262, 267, 270-1, 320

fikhu, 28, 52, 55, 62, 79, 115, 117-8, 121, 123, 125, 127-8, 131-2, 143-4, 180, 195-6, 217, 229, 235, 264, 293, 296, 320  
 filozofia iluministe, 25, 182, 271, 320

- filozofia greke, 12, 198, 252, 256-8
- filozofia islame, 14, 251-2
- filozofia peripatetike, 73, 260, 262, 271-2, 275
- fryma sublime, 162
- frymëzimi, 162-3, 167-8, 173, 179-80, 196, 200, 232, 272, 302, 312-3,
- G**
- Gazaliu, 19, 21-2, 33, 56, 58, 68, 91, 112, 146, 148, 158, 164, 185, 196
- gnosa, 146-8, 161, 166, 171, 196, 240, 254
- gnostik, 280, 325
- H**
- Hafidh Shirazi, 34
- Hajjami, 278, 283, 321
- Hasan Basriu, 44, 145, 169
- hedonistët, 198
- Hidri, 179-80
- Hobbesi, 282
- H. Aliu, 52, 307
- I**
- Ibën Arabiu, 19, 26, 84, 130, 132, 146, 148, 163, 172, 174, 178-82, 190-1, 203, 325
- Ibën Bâxhe, 261, 289
- Ibën Ethiri, 213
- Ibën Halduni, 27, 35
- Ibën Hazmi, 217, 304
- Ibën Kajjimi, 26, 41, 63, 71, 74, 78-9, 81-2, 113, 123, 165, 217, 265, 317
- Ibën Kutejbe, 63, 66-7, 81-2, 213, 217
- Ibën Râvendî, 277
- Ibën Rushdi, 22-3, 49, 58, 261-5, 267, 269-70, 283, 289, 292, 320
- Ibën Sina, 70-1
- Ibën Tejmijje, 26, 41, 53, 58, 63-4, 70, 73, 81-2, 112-4, 123, 165, 190-1, 203, 217, 266, 270, 291, 315-7
- Ibën Tufejli, 261-2, 283, 289
- Ibrahim b. Ed'hem, 143, 192
- ideja filozofike, 89, 253, 291
- Ihja, 93, 108, 160-1, 168, 172, 185-6, 195, 219, 306, 318-9
- ilmihali, 226-7
- Imam Ahmedi, 29, 50, 116
- Imam Ebu Jusufi, 54, 62
- Imam Maliku, 29, 53, 57
- Imam Shafi'iu, 29, 55, 62
- inteligjenca, 205-8, 218-9, 222-4, 231-3
- interpretimi psikologjik, 260
- ithtarët e argumentit, 23
- ithtarët e ezoterikes, 198
- ithtarët e zbulimit, 173, 178
- Izmirlu, 23, 50, 56
- J**
- Junus Emre, 19, 234, 236, 240, 243, 245
- K**
- Kâdizâde, 297-8
- kaside, 165, 242
- Kâtib Çelebiu, 296-7, 308
- kelami, 15, 25, 50, 62, 64, 75-6, 91-2, 96-8, 111, 135, 138, 185-7, 196
- kelamizmi, 13-4, 89-90, 92, 94, 113, 124, 135, 148, 150-2, 166, 314

- Kindiu, 170, 258, 261, 282, 285, 292  
 kinizmi, 278  
 kontemplacioni, 160  
 kuptimet qenësore, 263
- L**  
 ligji hyjnor, 73  
 logjika, 21, 56, 72, 89, 97, 109, 113, 125, 136-7, 150, 175, 216-7, 219-20, 224, 226, 231, 247, 264, 283, 285, 295
- M**  
 Maliku, 29, 39, 62, 100-1  
 maturidizmi, 41, 43, 50, 281, 291, 306  
 medhhebet, 13, 17  
 Mehmed Akifi, 42, 65, 83  
 mendimi islam, 8, 11-2, 15, 25, 28, 87, 129, 135, 197, 199, 247, 266, 289, 298, 307, 312  
 Mesneviu, 148, 161, 165, 177, 183, 189, 193  
 metodologjia juridike, 228  
 morali, 17, 52, 119, 143-5, 154-5, 157, 159, 217, 234, 260, 282-4  
 Muhammed Abduhu, 42, 309  
 Muhammed Ikbali, 42, 148  
 Muhammedit (a.s.), 12, 53-4, 58, 79, 105-6, 117, 119, 150, 158, 163, 173, 204, 212-4, 270, 274, 277-8, 292, 309  
 murxhie, 70  
 Musai, 152, 179  
 muzika, 79, 198, 237-8, 244, 259
- N**  
 natyralizmi, 275  
 Neveviu, 56, 134  
 ngjarësia, 137, 218, 231  
 normativizmi logjik, 151
- O**  
 Omeri, 64, 119, 120, 157
- P**  
 pamundësia, 95, 218, 230, 290  
 Platoni, 132, 258, 271, 273, 320  
 Plotini, 271, 320  
 poezia, 157, 198, 233-4, 237, 239, 241-2, 247, 295
- Q**  
 qenieja absolute, 147
- R**  
 Reshid Rida, 42, 65  
 Rousseau, 282  
 Rûmiu, 170-1, 177, 184, 235, 318
- S**  
 Said b. Xhubejr, 53  
 selefizmi, 12, 14-5, 23, 39-40, 42, 45-7, 59, 62, 83, 89, 94, 99-100, 111, 128, 138, 150, 166, 204, 217, 230, 252, 324  
 senusizmi, 43  
 simbolizmi, 266-7  
 sufizmi, 13-4, 81, 89-90, 101, 124, 129, 143, 194-5, 198, 232, 242-3, 273, 314, 324  
 Sufjân eth-Thevri, 77, 116, 169  
 Suhreverdi, 146-8  
 sunnizmi, 14-5, 20, 301
- Sh**  
 sheriati, 32, 49, 79-80, 93, 96, 112, 115-6, 134, 149, 175, 178, 179, 191, 294  
 shfaqja hyjnore, 162, 183
- T**  
 tarikatet, 146, 148  
 tasavvufi, 12, 14-5, 19, 25, 77, 80-1, 89, 130, 145-51, 158,

- 166-7, 193, 196-7, 199, 204,  
232-5, 242-3, 252, 259, 272,  
318, 324
- të vërtetat fetare, 21, 151, 154-5,  
157-9, 176, 197, 219, 241, 253,  
263
- Teftazâni, 91, 111, 123, 225, 289
- tekste të shenjta, 14, 47, 49, 70,  
97, 99-100, 106, 126, 128, 132,  
174, 214, 230, 233, 247, 256,  
263, 266, 268, 272-3, 278-9,  
281, 292
- teoria e dijes, 17, 43
- tipat intelektualë, 233
- tradita, 13, 44, 61-2, 67, 168,  
215-6, 256, 312
- U**
- ulemaja e dhahirit, 164, 168
- universalitë, 286
- urtësia praktike, 260
- urtia, 213, 247
- V**
- vehabizmi, 43
- vështrimi, 151, 175, 180, 247
- Xh**
- Xhemaluddin el-Afgani, 42
- Z**
- zbulimi, 17-8, 21-2, 24,  
45-7, 129-31, 145-8, 158, 161,  
163, 167-8, 171-3, 179-80, 185,  
196, 200, 232, 268, 272, 285,  
310, 312-4, 320
- zuhdi, 241



*Copyright©Logos-A, 2009*

*[www.logos-a.com.mk](http://www.logos-a.com.mk)*





Sulejman Ulludag është i lindur në vitin 1937 në fshatin Akjazë të Amasjasë (Turqi). Më 1963 kryen shkollën e mesme fetare në Çorum, kurse në vitin 1967 diplomohet në Institutin e Lartë Islam të Stambollit. Ka pasur fatin të jetë nxënës i hallkës së fundit të dijetarëve, të cilët ishin pasqyrim i frymës osmane, si O.N. Bilmen, M. Iz, N.S. Banarllë, A. Davudoglu e të tjerë; pastaj të dëgjojë e të njihet me M. Hamidullah-un, Z.V. Togan-in, M. Turhan-in, N. Topçu-në dhe Kësakyrek-un. Nga të gjithë këta ka përfituar shumë në ndërtimin e tij, si një profil intelektual erudit që merret me një sferë të gjerë të dijes nga tassavufi, apologjetika islame, ekonomia, filozofia, politika e arti. Është një dijetar që ka respekt për çdo ide, që beson thellë në thënien se “rrufeja e së vërtetës shfaqet nga përplasja e ideve”. Është i pasionuar pas performancave kritikuese të Ibën Tejmijesë, pas imagjinatës filozofike-sufiste të Ibën Arabiut, pas analizave të thella të Gazaliut, pas fuqisë filozofike të Ibën Rushdi-së, pas interpretimeve të qëndrueshme të Ibën Haldunit. Ulludag është një idealist që lë mënjanë çështjet e kësaj bote për të realizuar ‘ringjalljen e shkencave fetare’, por nga ana tjetër edhe realist: është i vetëdijshëm se sa është rëndë të gjendet mënyra që botës moderne t’i (ri)afrohet modeli islamik.

Nga viti 1983 punon si mësime dhënë në Universitetin Ulludag të Bursës, në kuadër të të cilit sot e kësaj dite, si profesor i pensionuar, menaxhon departamentin e Misticizmit islam (tasavuf). Është autor i rreth dyzet veprave dhe i më tepër se dyqind artikujve shkencorë dhe i po aq zërave enciklopedikë. Ndër librat e tij më të njohur janë: Një qasje e re për çështjen e kamatës (1988), Bājezīd Bistamī (1994), Ibën Arabiut: Jeta, veprat dhe idetë (1995), Marrëdhëniet midis islamit dhe politikës (1998), Njeriu dhe tasavufi (2001), Fjalori i termave të tasavufit (2003), Gruaja në syrin e sufizmit (2003), Urtësia e urdhëresave dhe ndalesave në Islam (2006). Është edhe përkthyes i dalluar i shumë veprave, ndër të cilat zë vend edhe vepra kapitale e Ibën Haldunit “Mukaddime” (2004), pastaj “Traktati” i Kushejriut e të tjera.

