



## Zoti në historinë e teologjisë islame

### Description

**Vincent J. Cornell**

Fragment i marrë nga artikulli i Vincent J. Cornell-it shfaqur në: "Encyclopedia of Religion, second edition, Thomson Gale 2005

Në shkrimin e shenjtë Islam, Kuranin, thuhet: "Me të vërtetë feja e Allahut është Islami" (3:19). Sipas leksikografëve mesjetarë, ekzistojnë rreth njëzet deri në tridhjetë mendime në lidhje me origjinën, etimologjinë dhe kuptimin e fjalës Allah. Disa prej tyre janë të mendimit se ky term duhet lexuar si një emër i përveçëm, siç është në gjuhën angleze emri Zot (God). Disa të tjerë janë të mendimit se ky term është shkurtim e më pas bashkim i fjalës el-ilah, që do të thotë 'Zoti' ose 'Hyjnia'. Dorëshkrimet mesjetare myslimane nga Afrika e Veriut dhe Spanja islamike shpesh e përdorin fjalën el-ilah si sinonim të fjalës Allah. Filologët bashkëkohorë e lidhin këtë term me termin hebraik që në Bibël përdoret në formën, El ose Elohim. Në gjuhën arabe, folja *alaha* do të thotë: 'ai adhurohet, shërbehet, admirohet'. Duke pasur parasysh këtë që sapo thamë fjala Allah mund të përkthehet si: "Ai, i cili adhurohet dhe admirohet". Ngjashëm, pjesorja në kohën e shkruar *ma'luh*, marrë nga e njëjta rrënjë e fjalës Allah, është sinonim i termit *ma'bud*, "i adhuruar i admiruar". Në Kuran termi *ilah* (zot ose hyjni) dhe *ilaha* (perëndeshë), shpesh janë përdorur si të kundërtat e Allahut, të cilët shihen si përfaqësues të idhujve të rrejshëm ose si objekte të gënjeshtërtat adhurimi kur krahasohem me Zotin e vetëm të vërtetë.

Çdo sure e Kuranit, përjashtojë vetëm një, fillon me shprehjen *Bismilahi Rrahmani Rrahim* (Në emër të Allahut të Gjithmëshirshmit Mëshirplotit). Kjo frazë, njohur ndryshe si *Besmeleja*, përdoret gjithashtu për betime, ose në fillim të një vepre të shenjtë apo të rëndësishme. Adhurimet islame dhe lutjet shpesh fillojnë me shprehjen *Allahume*, kuptimi i së cilës është 'O Zot' (*ja Allah*). Gërma mimë, e cila në këtë rast vjen e dyfishuar, përdoret si zëvendësuese e pjesëzës thirrrore *Ja* (O). Një përdorim i tillë i emrit Allah të sjell ndërmend praktikën e arabëve para-islamike, ku Allahu lutej duke e njohur si zoti krijues, zoti i qiellit, sjellësi i shiut dhe Zoti i Qabes në Mekë. Ndonëse kjo hyjni e largët personifikohej nga paganët arabë, ai gjithsesi ishte krejtësisht i veçantë ndërmjet zotave të tjerë arabë, për shkak se ai nuk paraqitej në imazhe apo figura. Sipas Toshihiko Isutzu, një shkollar japonez i çështjeve islame, Allahu rrallë herë adhurohej si një pjesë e kultit në arabinë para-islamike. Përkundrazi, ai ishte objekt i

asaj që Isutzu e quan “monoteizmi i përkohshëm”, objekti i fundit të cilit i drejtohej lutja, kur të gjithë zotat kishin dështuar (Isutzu, 1980, p. 101).

Kurani pajis me dëshmi të shumta që mbështesin përfundimet e Isutz-us. Në disa pasazhe Kurani i qorton paganët mekas për pyetjen e tyre të drejtuar ndaj Profeti: “Kush është ky Rrahmani?”, – kur Kurani përmendi këtë ‘emër’ të Zotit. (Kuran 25:60). Në këtë qortim kuranor drejtuar mekasve nënkuptohet se Allahu dhe shumë prej attributeve të Tij ishin të mirënjohura për ata të cilët mohonin mesazhin e Muhamedit (29:65). Nga ky këndvështrim, Kurani vendosi një term të ri Err-Rrahman (i Mëshirshmi) në Arabi, por nuk solli një Zot të ri. Përkundrazi, Kurani e solli zotin krijues dhe qiellor arab më pranë eksperiencës njerëzore duke theksuar se Zoti ishte njëkohësisht transcendent dhe imanent: ‘Kur robërit e Mi (besimtarë) të pyesin për Mua, (thuaju se) Unë jam afër, i përgjigjem lutjeve të lutësit, kur ai më lutet Mua. Prandaj, le t’i përgjigjen thirrjes Sime dhe le të më besojnë Mua, për të qenë në rrugë të drejtë’. (Kuran 2:186)

### Doktrina Kuranore e unitetit hyjnor

Kurani përdor një shumëllojshmëri argumentesh për të treguar se njohja e Zotit si krijues i gjithçkaje bën që çdo ide alternative mbi hyjninë të jetë e panevojshme. Nëse Allahu ka krijuar gjithçka në univers, atëherë fuqitë dhe zotat më të ulët, të cilët adhurohen nga qeniet njerëzore, doemos duhet të jenë edhe ata vetë të krijuar, e në këtë mënyrë nuk mund të jenë hyjnore në kuptimin e vërtetë të fjalës. Teologjikisht, feja Islame e zëvendësoi konceptin pagan për Allahun me një koncept që gëzonte një ndërlidhshmëri të lartë. Fjala Zot në Islam nuk është thjesht një emër, termi Allah është njëkohësisht një koncept teologjik dhe një hyjni aktiv i cili krijon dhe mirëmban universin. Duke qenë njëkohësisht imanent dhe transcendent, natyra e plotë e Zotit i shfaqet mendjes njerëzore si një paradoks. Allahu është i vetmi Zot i vërtetë, njësoj si në shprehjen greke *ho theos* (Zoti). Megjithatë, njëshmëria e Zotit nuk është e vetkuptueshme, dhe po kështu, nuk është i vetkuptueshëm as koncepti se Zoti është shkaku fillestar i çdo gjëje. Shkaqet dytësore dhe realitetet rastësore të gjërave në botë e fshehin natyrën e plotë të Zotit nga kuptimi njerëzor. Kurani e pranon këtë paradoks kur e barazon besimin në Zot me ‘besimin tek e padukshmja’ (Kuran 2:3). Për shkak se natyra e plotë e Zotit nuk kuptohet vetvetiu, bëhet e nevojshme revelata për të edukuar qeniet njerëzore në lidhje me ekzistencën dhe realitetin e hyjnisë.

Kërkimi intelektual për njohjen e Zotit përshkruhet mitologjikisht në historinë kuranore të Abrahamit, i cili në mënyrë progresive kaloi nga adhurimi i yjeve, hënës dhe diellit, në njohjen e Allahut si i vetmi shkak i fenomeneve qiellore (Kuran 6:75-79). Sidoqoftë, thjesht të kuptuarit se Zoti është shkaku i parë nuk e zgjidh të gjithë problemin e misterit hyjnor. Mbetet ende vështirësia e njohjes së mënyrës se si Zoti, si i Vërteti transcendent (el-Hak, 22:6) mund të shquhet në shumëllojshmërinë e pamatshme të krijesave dhe ngjarjeve. Çështja kyçe e teologjisë islame shprehet në poemën e mëpostme të shkruar nga një sufi maroken i shekullit të gjashtëmbëdhjetë nga Marakeshi, Abdullah Gazvani (vd. 1528)

Oh, Ti që je Një i të gjithëve! Oh, Ti për Cilin të gjithë janë një!

Të vdekshmit të njësojnë Ty me numër, vetëm Një.

Ti shfaqesh gjithandej sa nuk mund të të fshihet asgjë

dhe je aq i padukshëm sa askush nuk mund të të shohë.

(al-Ghazëani, folio 5)

Ky paradoks i unitetit hyjnor nuk është thjesht një problem vetëm për sufitë, ai gjithashtu shfaqet edhe në islamin shiit, siç shihet edhe në pohimin e mëposhtëm të imam Aliut (vd. 661):

“Të njohësh Zotin do të thotë të njohësh unitetin e Tij. Të thuash se Zoti është një ka katër kuptime: dy prej tyre janë të gënjeshtërtë e dy të tjera janë të sakta. Sa i përket dy kuptimeve të gënjeshtërtë, e parë është që një person të thotë ‘Zoti është një’ dhe të jetë duke menduar numra dhe numërim. Kjo është e gënjeshtërt për shkak se Ai i cili nuk ka të dytë nuk përfshihet në kategorinë e numrave. A nuk e sheh se ata të cilët thanë Zoti personi tretë i trinitetit ranë në mosbesim? Kuptimi i dytë i gënjeshtërt është kur thua: “Kështu e kështu është një prej njerëzve të Tij, duke nënkuptuar me këtë gjininë, klasën apo një anëtarë të kësaj specie. Ky pohim është gjithashtu i pavërtetë kur i vishet Zotit, për shkak se ai nënkupton përngjasimin e diçkaje me Zotin, ndërkohë që Zoti është përtej çdo ngjashmërie. Sa i përket dy kuptimeve të cilat janë të sakta kur i vishen Zotit, një prej tyre është që të thuash se ‘Zoti është një’ në kuptimin që asgjë nuk i përngjason Atij. Një tjetër është që të thuash se ‘Zoti është një’ në kuptimin që nuk ekziston asnjë shumësi apo ndarje brenda Tij, qoftë së jashtmi, qoftë në mendje apo në imagjinatë. Vetëm Zoti e zotëron një unitet të tillë’. (Tabatabai, 1979, pp. 127–128)

Teologjikisht, Kurani është një zgjerim i argumenteve për ekzistencën e një Zoti të vetëm. Si një revelatë prej Zotit dhe nga Zoti, ai udhëzon njerëzimin drejt një të vërtetë të vetme dhe absolute e cila transcendenton botën:

1. Thuaj: “Ai është Allahu, Një dhe i Vetëm!
2. Allahu është Absoluti, të Cilit i përgjërohet gjithçka në
3. Ai as nuk lind, as nuk është i lindur.
4. Dhe askush nuk është i barabartë (a i krahasueshëm) me Atë!” (Kuran 112:1-4)

Këto versete përmbledhin përkufizimin kuranor për *teuhidin* (doktrina islame e unitetit hyjnor). Më thjesht, teuhid do të thotë se Zoti është një, unik dhe i pandashëm në persona hyjnorë të ndryshëm apo në manifestime të ndryshme të mishëruara. Ai nuk ka lindur asnjë ‘bir’ apo demiurg e as nuk është i lindur prej askujt. Ai është i pavarur nga krijimi i Tij: “Zoti yt wshtw i pavarur, krijues i gjithçkaje. Nwse Ai dëshiron, ai mund t’ju përjashtoj ju dhe t’ju zvwendwsoj me tw tjerw, njësoj siç ju shumoi ju nga fara e tw tjerwve. Së bashku me këtë imazh strikt monoteist, Kurani na pajis gjithashtu edhe me një imazh më monist të hyjnisë, i cili është imanent në botën e krijimit: “Ai është i Pari dhe i Mbrami, i Dukshmi dhe i Padukshmi. Ai është i Dijshëm për çdo gjë!” (Kuran 57:3). Ky theksim plotësues rreth imanencës së Zotit nënkupton se një kuptim i plotë për unitetin hyjnor, në një farë mënyre duhet të përfshijë edhe transcendentën e numrave. Ky është paradoksi të cilit i referoheshin Gazvai dhe imam Aliu. Përpjekja për ta zgjidhur atë përvijon limitet konceptuale të kërkimit teologjik në Islam.

Si një ndihmesë për të kuptuar sa më mirë unitetin hyjnor, Kurani përdor nëntëdhjetë e nëntë emra, të cilat përçojnë aspekte të ndryshme të natyrës hyjnore. Këto terma njihen ndryshe si “Emrat e bukur të Zotit” (*El-Esma el-Husna*, shih Kuran 77: 180) dhe për banorët e Tokës, janë shenja të pranisë së Zotit. Shumë prej këtyre emrave janë përfshirë edhe në emrat që myslimanët i vendosin fëmijëve të tyre, si

psh. Abdurrahman (robi i Mëshiruesit), Abdul Xhebar (robi i Mbizotëruesit) apo Abdulaziz (robi i Madhështorit). Fakti që këto emra përshkruajnë attribute të qenieve njerëzore është një tjetër fakt për imanencën e Zotit. Me përjashtim të emrit suprem Allah dhe të neologjizmës Rrahman, e cila i referohet mirësisë së Zotit i cili krijon dhe mirëmban, të gjitha emrat e tjerë mund të përdoren si për Zotin ashtu edhe për njerëzit. Sidoqoftë, ky fakt nuk duhet ti dërgojë njerëzit në mendimin se ai/ajo është hyjnor apo se kjo gjë vendos limite në natyrën transcendentë të Zotit. Një prirje e tillë do të dërgonte në mëkatën e *shirkut*, ti shoqërosh Zotit të barabartë, apo të mbështetesh në qeniet e mundshme, apo të krijuara njësoj sikur ato të ishin hyjnore në vetvete. *Shirku* është mëkati më i madh në Islam për shkak se ai është në themel të *kufrit*, që fjalë për fjalë do të thotë “të mbulosh” apo të mohosh të vërtetën në lidhje me Zotin dhe fenë Islame.

### *Fuqia hyjnore*

#### *divine agency*

*Emevitët e përdorën doktrinën e paracaktimit për të pohuar se kundërshtarët e tyre ishin jobesimtarë. Meqenëse Zoti ka paracaktuar gjithçka që do të ndodhë në këtë botë, vullneti i Tij ishte që emevitët të qeverisnin botën islame. Në këtë mënyrë, të refuzoje emevitët do të thoshte të refuzoje vullnetin hyjnor dhe refuzimi i vullnetit të Zotit përbën mosbesim. Ky arsyetim i vendosi kundërshtarët e tyre politik në një pozitë të vështirë. Të thojë se emevitët ishin të pëpërshtatshëm për qeverisje ishte njësoj sikur të pranoje se vullneti i Zotit ishte i papërsosur ashtu edhe se Zoti krijon të keqen duke krijuar liderë të korrumpuar.*

*Rruga më e lehtë për ti shpëtuar kësaj dileme ishte t’ia hiqje fuqinë njeriut për zgjedhje morale duke thënë se Zoti krijon të mirën ndërsa njerëzit të keqen. Një qëndrim i tillë gjen mbështetje të qartë edhe në Kuran: “Çdo e mirë që të gjen ty o njeri, është prej Allahut, kurse e keqja që të godet, është prej vetes tënde.” (Kuran 4:79). Duke ia ngarkuar njeriut të gjithë përgjegjësinë për gabimet e veta, në këtë mënyrë bëhet pa kuptim mundësia për të akuzuar Zotin se ka dëshiruar të keqen për njerëzit.*

#### *status quo*

### *Uniciteti dhe drejtësia hyjnore*

*Përfaqësuesit më të njohur të teologjisë kaderije kanë qenë mutezilitët (literalisht “të larguarit”), të cilët e quanin veten njerëzit e drejtësisë dhe unitetit hyjnor (Ehl el-adl vel Teuhid). Mutezilizmi ka qenë një rrymë që ka pasur ndikim në islam pothuajse për katër shekuj dhe në kohët tona është ringjallur si një prej pozicioneve teologjike të islamit liberal. Prej vitit 833 deri në vitin 850, ai ka qenë rryma teologjike zyrtare e kalifatit abasit (750–1258) dhe ka pasur një ndikim domethënës në shiizëm. Si një lëvizje e racionalizmit teologjik, ai ka tërhequr vëmendjen e shkollarëve perëndimorë për Islamin, të cilët, në mënyrë të gabuar, besonin se kjo rrymë paralajmëronte doktrinën rilindjes evropiane.*

*Mutezilitët besonin në një doktrinë të një uniciteti ekstrem në lidhje me Zotin. Një prej besimeve të tyre bazë ishte se uniteti hyjnor mund të shprehej vetëm nën termat e thjeshtësisë hyjnore. Sipas këtij parimi, pohimi se “Nuk ka zot tjetër përveç Zotit” nënkupton se asgjë nuk është e barabartë me Zotin, qoftë edhe pjesërisht dhe se madje edhe veprimet dhe atributet e vetë Zotit nuk janë të barabarta me Zotin. Atributet e Zotit nuk mund të jenë të përhershme sepse vetëm Zoti është i përhershëm. Kështu që “emrat” e Zotit të përmendura në Kuran nuk janë attribute. Ato janë vetëm metafora, mënyra të shprehuri, apo forma të krijuara të veprimit hyjnor. Mutezilitët i akuzuan ata të cilët besonin në atributet*

hyjnore se kishin rënë në antropomorfizëm (besimi se Zoti ka attribute njerëzore) ose korporalizëm (besimi se atributet e Zotit janë qenie trupore që ekzistojnë brenda Tij dhe me Të).

O Iblis, ç'të pengoi ty që të mos përuleshe në sexhde para atij që e kam krijuar Vetë me duart e Mia?"

Parimi mutezilit i drejtësisë hyjnore rrjedh drejtpërsëdrejti nga këndvështrimi i tyre për mundshmërinë hyjnore dhe bazohet në dy premisa: (1) Zoti dëshiron të mirën për qeniet njerëzore, kështu që ai nuk dëshiron apo krijon të keqen (2) Zoti jep udhëzim për qeniet njerëzore në formën e shpalljes hyjnore, kështu që ai nuk dëshiron që njerëzit të devijojnë nga rruga e drejtë. Sipas këtyre premisave, do të ishte absurde të besojë se dëshira e Zotit do ta dërgonte Atë të paracaktonte që njerëzit të kryenin mëkate. Nëse Zoti do të dënonte njerëzit për veprime që ata i kanë bërë jashtë vullnetit të tyre, ai do të mohonte drejtësinë në natyrën e Tij. Çdo gjë që Zoti dëshiron është objektivisht e mirë dhe drejtësia e tyre mund të provohet nga argumente të arsyeshme. Arsyeya dëshmon se sheriat, ligji i Zotit, është i mirë për njerëzimin. Drejtësia hyjnore, e shprehur në shariat, është si një litar që i hidhet për shpëtim një njeriu që po mbytet. Zoti jep shansin për shpëtim, por i përket qenieve njerëzore për ta pranuar apo mohuar atë.

Leuhi Mahfûdh

Myslimanët synit e refuzuan doktrinën e krijimit të Kuranit. Në shekullin e parë islam, Abdullah ibn Abazi (vd. 687), një kushëri i profetit Muhamed, pohonte se fjala e Zotit ishte e pakrijuar dhe e bashkëpërherëshme me Të. Sipas kësaj doktrine edhe Kurani është i pakrijuar dhe i përherëshëm për shkak se ai përmbante fjalën e Zotit. Ahmed ibn Hanbeli (vd. 855), një nga kundërshtarët më fortë të mutezilitëve, pohonte se fjala e Zotit është e barasvlershme me dijen e Zotit. Meqenëse Kurani ishte pjesë e njohjes së Zotit, fjalët dhe gjerat që gjenden në Kuran duhen konsideruar si fjala e Zotit. Meqenëse fjala e Zotit është e pakrijuar po ashtu edhe Kurani duhet të jetë i pakrijuar. Ibn Hanbeli kuptoi se doktrina e krijimit të Kurani përmbante në vetvete një problem teologjik. Nëse Kurani është i krijuar, kjo do të thotë se edhe teksti i Kuranit është i fiksuar në kohë, kështu që rëndësia e tij do të kufizohej kryesisht në kohën kur ai kishte zbritur. Meqë dija e Zotit është e përherëshme, ajo duhet të jetë domosdoshmërisht universale. Të qënurit i lirë nga kufizimet e kulturës dhe historisë, urdhërimet e tij duhet të jenë të vlefshme për të gjithë njerëzit dhe në të gjitha kohërat.

Determinizmi hyjnor

Deri në ringjalljen e mësimëve të Ibn Hanbelit, shkolla më e rëndësishme teologjike sunite e voluntarizmit hyjnor ka qenë Esharizmi. Kjo shkollë e ka marrë emrin nga Ebu Hasan el-Eshari (vd. 935). Teologjia esharite u përpoq të rigjeneronte kuptimin e pakufizuar të mundshmërisë hyjnore duke përkrahur një teori të re të paracaktimit dhe një këndvështrim të universit që mohonte kuptimin empirik të shkak-pasojës. Për esharitë, e gjithë fuqia i takon Zotit. Nëse Zoti i ka dhënë njerëzve fuqinë e lirisë së zgjedhjes, siç besonin mutezilitët, kjo të çon në mendimin se Zoti ka hequr dorë nga një pjesë e fuqisë së tij për të përcaktuar fatin e krijesave të Tij. Është absurde të mendosh se një Zoti i Gjithëfuqishëm mund ta braktisë fuqinë e tij për ndonjë arsye. Për mutezilitët, Zoti i kishte pajisur njerëzit me lirinë e zgjedhjes për shkak se vetëm njerëzit në mes të gjithë krijesave zotëronin arsye. Meqenëse Zoti i kishte pajisur njerëzit me arsye ai nuk mund ti ndalonte ata nga përdorimi i kësaj dhuntie për të vendosur atë që dëshironin. Për esharinjtë ishte absurde që të mund të ekzistonte ndonjë gjë që të ishte e pamundur për Zotin, edhe nëse në pamje të parë, mundësia e realizimit të disa gjërave mund të duket e paarsyeshme. Nëse fuqia hyjnore është me të vërtetë e pakufizuar atëherë, qoftë edhe teorikisht kufizimet e fuqisë hyjnore janë të papranueshme.

Zoti bën atë që dëshiron

Kritikët e esharizmit janë përgjigjur se kjo teori është thjesht një rikonfiguracion i doktrinës së tejkualuar të xhabirijeve, të cilët besonin se qeniet njerëzore nuk zotërojnë asnjë liri zgjedhjeje. Filozofi Ibn Rrushdi (Averroesi) nga Kordova (vd. 1198) e refuzoi teologjinë esharite si të palogjikshme. Nëse aftësia për të vepruar në një mënyrë të caktuar si dhe vetë veprimi janë krijuar nga Zoti, atëherë me gjithë synimet dhe qëllimet e mira, përsëri kjo teori nënkupton se njeriu ka vetëm një zgjedhje për të bërë. Nëse përfitimi i një akti të krijuar nga Zoti nuk i lejon njeriut as të bëhet “zotëruar” i veprimit të vet e as fuqinë për ta krijuar atë, atëherë nuk mund të themi se veprimi është një “fuqi” që zotërohet nga qeniet njerëzore. Në këtë mënyrë do të ishte e padrejtë për një njeri që të gjykohej nga Zoti për kryerjen e një mëkati, i cili në të vërtetë nuk i ka “përkitur” asnjëherë atij. Përkundrazi këtyre mospërputhjeve, teologjia esharite u bë mbizotëruese në islam për shkak se ajo ofronte një zgjidhje relativisht të thjeshtë për problemet e çështjes së fuqisë dhe dijes hyjnore. Duke i bazuar argumentet e tyre në konceptet kuranore, esharitët arritën të krijonin një teologji të bazuar në Kuran, e cila ishte më e suksesshme ajo e kundërshtarëve të tyre mutezilitë. Edhe teologjia mutezilite përpiquej të mbështetej në Kuran, por theksimi që i bënte ajo arsyes në çështjen e kërkimit të dijes rreth Zotit çoi në kritikueshmërinë se revelata hyjnore dilte ose e panevojshme ose e rezervuar vetëm për ata të cilët janë të paafte të mendojnë me mendjen e tyre. Edhe teologjia esharite, gjithashtu e thekson rëndësinë e arsyes, por ata e konsideronin revelatën hyjnore dhe traditën profetike si më të rëndësishme, për shkak se ato përbëjnë udhëzimin e nevojshëm për arsyes në mënyrë që ajo të funksionojë në orientimin e duhur. Esharitët e shihnin veten e tyre si ithtarë të rrugës së mesme midis arsyes dhe revelatës. Sipas teologut të madh esharit, Imam Gazaliut (vd. 1111), revelata njihet përmes traditës, por e vërteta e saj e brendshme njihet përmes arsyes.

Teologjia esharite e determinizmit hyjnor operonte në një univers atomist dhe okazionalist. Sipas teorisë atomiste esharite, universi është i ndarë në grimca të palidhura të materies, cilësi, hapësirë dhe kohë. Teoria e lidhur e okazionalizmit pohon se çdo veprim apo ngjarje mund të copëzohet në një seri të dallueshme momentesh, të cilat janë krejtësisht të pavarura nga njëra-tjetra. Këto momente bashkohen vetëm përmes veprimit të vullnetit hyjnor. Asnjë vazhdimësi apo rend logjik nuk i lidh këto seri ngjarjesh. Për teologët esharinjtë, akti i goditjes së topit me shkopin e bejsbollit nuk duhej perceptuar si një lëvizje e vetme. Përkundrazi, lëkundja e shkopit dhe goditja e topit duheshin parë si një seri ngjarjesh të veçanta, në të cilën shkopi sa vinte e afrohej me topin, derisa në fund e godiste atë. Ky këndvështrim imagjinar i realitetit mund të krahasohet me shiritin e një filmi, në të cilin ajo që ngjan si

*një lëvizje e vetme, në realitet është një seri imazhesh të ngjarjeve të ndryshme, të cilat duken si të vazhdueshme për shkak të shpejtësisë me të cilën ato kalojnë në projektor. Në okazionalizmin esharit, ngjarjet, veprimet dhe objektet ekzistojnë vetëm për një moment. Ato ngjajnë sikur kanë vazhdimësi vetëm për shkak se rikrijohen nga Zoti në një seri krijimesh të menjëhershme. Ky këndvështrim i realitetit mohon konceptin e “natyrës” madje edhe të një rendi natyror. Çdo gjë është e mundur për Zotin, i cili mund ta ndryshojë realitetin në çdo kohë. Asnjë kufizim nuk ekziston për fuqinë hyjnore.*

*adet*

*Të gjitha falënderimet të takojnë vetëm Ty! Nuk ka dhurim për atë që Ti ndalon dhe s'ka gjë që e ndalon furnizimin tënd të bollshëm. Vullneti Yt është përcaktuar dhe Gjykimi Yt është i mprehtë. Dituria Jote përfshin shtatë qiejt dhe Tokën. Urdhri Yt qëndron mes (shkronjave) Kaf dhe Nun, dhe kryhet më lehtë e shpejt se lëvizja e qepallës. Kur Ti thua “Bëhu!” ajo që thua tashmë ka qenë dhe ajo që shpall nuk përsëritet asnjëherë. Ke qenë Ti e askush tjetër para Teje; ke qenë Ti e askush nuk ishte përveç Teje. Ti do të mbetesh kur të gjitha qeniet e vdekshme do të vdesin.*

*Ti caktove fatin e krijesave të Tua që para se t'i krijoje dhe ajo që caktove ishte urdhër i paracaktuar. (Kornel, 1996, faq. 150)*

*Krijimi dhe qëllimshmëria*

*khalk*

*illhad*

*Njëshi në gjithçkanë*

*bila qejfe*

*Teologjia sufite qëndron në krahun e kundërt të Vehabive për shkak se ajo nuk mohonte kërkimin hermeneutik. Ajo përballet me paradoksin e transcendencës dhe imanencës hyjnore duke njohur se koncepti i unitetit hyjnor duhet të lejojë transcendencën e numrave. Teologjia sufite është neglizhuar në diskutimet bashkëkohore, veçanërisht në botën islame. Pjesërisht, kjo është rezultat i ndikimit perëndimor të konceptit të misticizmit, i cili priret të anashkalojë përdorimin e arsyes në traktatet sufite dhe në vend të kësaj të mbitheksojë eksperiencën e pashprehshme shpirtërore. Identifikimi i sufizmit me misticizmin ka ndikuar dhe ndryshuar imazhin që vetë vendet myslimane kishin për sufizmin, ku shpesh në kohët tona ai është refuzuar si joracional dhe i pavërtetë. Në veçanti ai është akuzuar se ka huazuar ide nga hinduizmi dhe budizmi. Sidoqoftë, para periudhës moderne teologjia sufite ka qenë subjekt i debateve shumë të ndezura, në një kohë që, për të provuar se përse kjo traditë nuk ishte e saktë, barra e përgjegjësisë duhet të binte mbi kundërshtarët e sufizmit, në vend që të ishin sufitetë vetë ata të cilët duhet të bënin këtë gjë.*

*keshf*

*tevhidit*

*Sidoqoftë, një tjetër interpretim i përkufizimit të dhënë nga Xhunejdi është akoma më problematik. “Të dallosh” të përhershmen nga ajo që është e krijuar mund të kuptohet sikur Zoti mund të gjendet, ose së paku identifikohet, me krijimin e Tij. Huxhviriu aludon për këtë çështje kur tërheq vëmendjen me këto fjalë: “Kur besohet se i përhershmi zbret në botën e fenomeneve, apo fenomenet i ngjiten të përhershmit, nuk mbetet më asnjë provë për përhershmerinë e Zotit dhe për krijimin e universit, kjo të*

dërgon në materializëm. Në çdo veprim të fenomeneve ka prova që dëshmojnë për bashkim dhe dëshmi si dhe shenja të gjithëfuqishmërisë hyjnore, të cilat vërtetojnë përhershmërinë e Zotit, por njerëzit janë tepër gafilë për të dëshiruar vetëm Atë apo të kënaqen vetëm duke e përmendur atë. Husejn ibn Mansur [el-Hallaxh vd. 922] ka thënë: “hapi i parë në tevhid është asgjësimi i ndarjes” (el-Huxhviri, 1976, f. 281)

*Ring-Settings of Wisdom*

*Parlf you speak of transcendence, you are restricted. If you speak of immanence, you are limited. If you speak of both matters, you are complete. You are an Imam and a master of spiritual knowledge. He who speaks of joining is a polytheist. He who speaks of separating affirms unity. Beware of immanence if you are a dualist! Beware of transcendence if you are a Unitarian! You are not he; yet, you are he and you see him in The essences of things both boundless and limited! (Ibn al-EArab<sup>2</sup>, 1980, p. 70)*

*wajada*

*xhins*

*alxhebr vel mukabelah*

*Përktheu: Rezart Beka*

*Redaktoi: Ergys Mërtiri*

[\*]Vincent J. Cornell është Andrew W. Mellon Assistant Professor of Religion at Duke University, Durham, North Carolina, USA. profesor i historisë dhe drejtor i King Fahd Center for Middle East and Islamic Studies. Ai ka dhënë mësim në Northwestern University, the University of Georgia and Duke University. Ai ka publikuar dy vepra të mëdha *The Way of Abu Madyan* (Cambridge; The Islamic Texts Society, 1996) and *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin, Texas: University of Texas Press, 1998).

**Date Created**

16/10/2014

**Author**

erasmusi