



Arsyeja si balancë

Description

Tim Winter (Abdul Hakim Muradi)

Të vetëkuptuarit e Islamit si udhë e mesme është njëkohësisht i mirënjohur dhe dallues. Në kundërshtim me ca forma të zhvilluara të feve më të hershme, ky besim i ri e shpalli veten as si krejt ligjor e as si krejt spiritual. Etikisht modeli i tij i jetesës ishte të mos përqafonte as asketizmin e rreptë të krishterimit të hershëm, as hedonizmin e Romës së lashtë. “Kështu Ne ju bëmë juve umet të mesëm”(KURANI 2:143) i bëhet me dije popullit të mbramë të Zotit; dhe komentuesit vendosën se ky përcaktim do të ishte gjeografik, shpirtëror dhe moral. Mirëpo në çfarë kuptimi mundej një vetimazh i tillë të ishte, më së pari, një bazë për jetën intelektuale? A mundemi t'i japim një rëndësi të madhe arsyes (a mundet kjo të jetë vetja nëse praktikohet me tepri?). Apo t'i japim rëndësi fort të vogël?

Komentuesit myslimanë shpesh kanë dëshirë ta mbrojnë shpalljen si përkrahëse të epërme të arsyes. Fjala e Zotit, Libri, si fjalë (*nutq*), është pikërisht themeli e garanti i logjikës (*mantiq*), dhe Libri është në vetvete një takëm argumentesh të rrokshme prej mendjes (megjithëqë përkufizimet e “mendjes”, siç do ta shohim, kanë qenë gjerësisht të ndryshme). Apologjetët e shekujve të nëntëmbëdhjetë dhe njëzetë kanë qenë veçanërisht të merakosur që ta paraqesin Kuranin si uintesencë të *aklit*, ose intelektit.

Lexoni një konkordancë biblike [thotë Rrashid Rridaja], dhe kurrë nuk keni për të gjetur fjalën “intelekt” (*akl*), apo çfarëdo sinonimi për këtë cilësi të njeriut, që e ngre atë mbi krejt mbretërinë e kafshëve, qoftë kjo ‘mendjehollësi’ (*lub*) apo “inteligjencë” (*nuha*). Kjo për shkak se kjo kategori nuk përmendet kurrë as në Dhjatën e Vjetër, as në të Renë, duke qenë që nuk është bazë për të kuptuarit e fesë dhe argumenteve e mësimëve të saj; ashtu si diskursi fetar i Biblës nuk është i orientuar racionalisht, apo i bazuar mbi arsyen. Po ashtu, nuk gjenden as fjalët “mendim” (*tefekur*), ‘meditim’ (*tedebur*), dhe soditje e botës, duke qenë që të gjitha këto janë disa nga funksionet më të mëdha të intelektit. Në të kundërt, intelektit është përmendur me emër pesëdhjetë herë Kurani fisnik; togfjalëshi “njerëz mendjehollë” (*ulu-l-elbab*), domethënë “njerëz me intelekt”, shfaqet më se dhjetë herë, ndërkaq që “njerëz që shquajnë” (*ulu-l-nuha*) gjendet, po ashtu, një herë, në fund të sures Taha. Për më tepër, këto referenca kuranore më së shumti i takojnë shenjave të Zotit (*ajeteve*), si dhe faktit se ata të cilët drejtohen nga këto shenja, të cilët i kuptojnë ato dhe prej tyre marrin udhëzimin, janë inteligjentët (*ukala*). Shumica e këtyre verseteve lidhen me universin fizik, që dëftën dijen, vullnetin, urtësinë dhe

mëshirën e Zotit[1]

Polemika të tilla kanë qenë reagim kundrejt një besimi evropian në “paarsyen orientale”. Megjithëqë në shekullin e tetëmbëdhjetë nuk ka qenë e pazakontë që evropianët ta krahasonin në mënyrë të favorshme Islamin me “bestytëninë dhe obskurantizmin”[2] katolik, besimet racore dhe imperiale të shekullit të nëntëmbëdhjetë e përmbysën këtë imazh. Ernest Rénani, duke i grahur kalit të luftës së triumfalizmit evropian, e sulmonte Islamin si njëfarë Judaizmi të intensifikuar, një legalizëm irracional, që refuzonte shpirtin e arsyes dhe duhej luftuar pa mëshirë[3]. Prej kësaj vinte edhe xhevapi i apologjetëve se Islami është thelbësisht i arsyeshëm, pikëpamje kjo që mori fuqi edhe nga polemika në rritje kundër Sufizmit, i kuptuar, sipas Suhraudait, si arratisje nga qyteti i arsyes për në shkretëtirën ku mund të gjendej Zoti.[4] Ali Bulaçi e ka dokumentuar rishfaqjen e këtij tropi Islam/racionalitet si temën apolegjetike ndoshta më karakteristike në Islamin modern, në Turqi e gjetiu.[5] Në sfondin perëndimor, shumë të konvertuar në Islam pohojnë se tërhiqen prej atyre që ata i konsiderojnë mësimet racionalisht të rrokshme e të qarta të tij, të paerrësuar prej misteresh të hollësishme.[6] Por nuk janë vetëm “të brendshmit” që parapëlqejnë të kenë këtë pikëpamje. Përshtypjet e akademikëve jomuslimanë, që e kanë lënë boll prapa Rénanin, gjithnjë e më shpesh tërheqin vëmendjen kah roli qendror i arsyes në teologjinë islame.[7] Oliver Leaman, për shembull, mëton se “ndërkaq që Judaizmi është i lidhur ngushtë me etninë dhe Krishterimi me një kërcim qorr në drejtim të besimit, Islami ka arritur të rritet me sukses, përkundër këtyre feve, duke e vënë theksin mbi racionalitetin dhe argumentueshmërinë.”[8] Josef Van Ess, autori i historikut më të madh mbi teologjinë islame të shfaqur ndonjëherë në një gjuhë evropiane, del në një përfundim me terma të ngjashëm: “Krishterimi flet për ‘misteret’ e besimit; Islami nuk ka kurrëgjë të tillë. Për Shën Palin, arsyeja i përket mbretërisë së ‘mishit’, për myslimanët, arsyeja, *akli*, ka qenë përherë aftësia kryesore që Zoti i ka dhuruar qenieve njerëzore.”[9]

Që të gjitha këto tentativa, prej myslimanëve e jomuslimanëve, për ta portretizuar Islamin si feja e arsyeshme *par excellence* janë të rrënjësura në tekstin kuranor. “Kurani pa dyshim, – thotë Leaman-i, – shpërfaq një përkushtim të pazakontë drejt argumentit dhe logjikës në vetëshpjegimin e tij,”[10] dhe një eksplorim sistematik i kësaj na është ofruar rishtazi nga Rosalind Gwynne.[11] Mu këtu, sidoqoftë, qëndron kufiri i rrejshëm i Islamit modern, origjina e të cilit është e lashtë, duke dhe në disa aspektet paradaton edhe vetë fenë. Tendencat fundamentaliste moderne, me zanafillë shpesh prej Arabisë Saudite e që e gjurmojnë prejardhjen e tyre tek shkrimet e Ibn Tejmijes (v. 1328), e hedhin poshtë dialektikën formale, ndërkohë që nuk e pranojnë vetëpërcaktimin si “irracionalistë”. Për të tillë mendimtarë, gjithë të vërtetat e rëndësishme, çka do të thotë të vërtetat që sjellin shpëtimin, janë domosdoshmërisht eksplicite në Libër, prej të cilit “Ne nuk kemi lënë jashtë asgjë” (6:38). Shkrimi i shenjtë është “i qartë” (*mubin*), dhe Zoti nuk e ka ngarkuar njerëzimin që të zhvillojë interpretime të hollësishme metafizike për evidencat e tij në natyrë, apo në shpalljen specifike të Kuranit. Ata që e bëjnë një gjë të tillë janë fajtorë qoftë se kanë nënvlerësuar qartësinë e Librit, qoftë qëllimet e mira të Zotit, i cili dëshiron që gjithëkush të shpëtojë, përfshi këtu ata që nuk janë të aftë të ndjekin një silogjizëm deri në fund.[12]

Qoftë mbrojtësit, qoftë armiqtë e arsyes i bazojnë pozicionet e tyre tek shkrimi i shenjtë. Cili nga këta është normativ? Një mënyrë për t’iu përgjigjur pyetjes është të dëftënim jospopullaritetin e fideizmit hanbelit të Ibn Tejmijes, si dhe rëndësinë qendrore të teologjisë së sofistikuar filozofike në kurrikulat e medreseve mesjetare (manualet e Xhurxhanit, Ixhit, Nesefiut dhe Teftazanit). Shumica e studiuesve i miratuan gjerësisht dhe i mirëpritën teologjitë e bazuara mbi logjikën, të cilat, përfundimisht të skematizuara prej Raziut, i gjurmonin rrënjët e tyre tek nevoja e Islamit të hershëm për të shpalosur arsyen kundrejt skizmatikëve. E megjithatë, rigjallërimi i rishtë i fateve të hanbelitëve dhe Tejmijanëve, rrënjësor mbi të kuptuarit e qëllimeve të shkrimit të shenjtë, nuk mund të hidhet poshtë aq lehtësisht si

jokuranor. Çdo përpjekje për gjykim duhet të marrë në konsideratë vetë tekstet.

Kurani, ashtu si çdo shpallje profetike, është një përmbledhje stakato dhe estazike urtësish. Në mënyrë të shkëlqyeshme, por jo unike (këtu të bien në mendje psalmet, për shembull, apo leksionarët orientalë, apo shumica e përmbledhjeve me poezi), ai nuk respekton ndonjë rend tematik.[13]

Pavarësisht nga vëzhgimet e Gwynne-it, shumica e myslimanëve nuk e përjetojnë atë si një komplet argumentesh, por si një ditiramb që e transformon shpirtin në mënyrë të pafrenueshme. Rrëfimi i samëposhtëm, që përshkruan një grua analfabete nga India, na jep një përfytyrim të shkëlqyer të kësaj gjëje:

Më pas, ajo shtrinte sixhadenë e faljes, një stof persian shumë i bukur e i butë, të drejtuar kah nga Lindja. Tani ajo po shkonte në drejtim të këndit të dhomës ku, mbështjellë në mëndafsh të gjelbër, qëndronte Kurani. Ajo e nxirrte Kuranin s'andejmi dhe e mbante pranë zemrës. Sytë i mbusheshin me lot. Po mbante në dorë një libër të cilin e donte dhe e respektonte aq shumë, e prapëseprapë nuk qe e aftë ta lexonte. Ndërmendej, pastaj, duke qarë si fëmijë, për çastin kur Zëri i thoshte pareshtur Profetin në shpellën e Hirës: Lexo, Lexo në emër të Zotit. Dhe Profeti përgjigjej i pashpresë: Nuk di të lexoj.

Më pas ajo kthehej tek sixhadeja duke e ngritur Kuranin mbi kokë, e sikur thoshte: O Libër! Ti je mbi të kuptuarin tim. Koka ime nuk është gjë tjetër, veç një vend mbi të cilin të prehesh.

Mbasi ulej, pa e zënë tërë sixhadenë, por vetëm një pjesë të saj, – pasi zënia e të tërës ishte akt arrogance për të, – ajo e hapte librin, duke ditur vetëm se cila anë ishte ana e sipërme, dhe vazhdonte aty ku e kishte lënë një ditë më parë.

Për një kohë të gjatë ajo i lejonte sytë të preheshin mbi dy faqet e hapura përpara saj. Shkronjat në bojë të gjelbër nga e djathta në të majtë, rresht pas rreshti, secila formë joshëse në mënyrë të mistershme, çdo pikë nën apo mbi shkronjë si mishërim i të gjithë shkrimit, çdo grumbull shkronjash si një grup dervishësh që ngenë kryet në *dhikër*, çdo hendek mes dy trajtash enigmatike si kërcim nga kjo botë në tjetrën, e çdo fund si ardhja e Ditës së Ringjalljes.

Kësisoj ajo shihte mijëra imazhe gjatë procesionit të atij shkrimi, duke u shpërngulur nga vegimi në vegim.

Pasi kish kaluar shumë kohë thjesht duke e soditur librin e hapur, me një dritë të çuditshme që i shndriste në fytyrë, ajo e ngrinte dorën e djathtë dhe me gisht niste e prekte germat në çdo rresht, pastaj një tjetër rresht, gjer në fund të faqes. Çka përçohej mes librit dhe asaj prekjeje, e çfarë dijeje shkëmbehej, pa kurrfarë ndërmjetësimi të ndonjë mendimi të ndërgjegjshëm, drejtpërdrejt në shpirtin e saj, këtë vetëm Kurani dhe kjo recituese e çuditshme mund ta dinin. E gjithë bota do të ngrinte në vend para këtij recitali pa fjalë, pa kuptim, pa dije. Me atë prekje vendosej njëfarë uniteti mes saj dhe Kuranit. Në atë çast ajo kish kaluar në një gjendje identiteti të plotë me fjalën e Zotit. Paaftësia e saj për ta lexuar shkrimin ishte aftësia e saj për të dëgjuar edhe një herë: Lexo! Lexo, në emër të Zotit tënd![14]

E vërteta ka formë kaligrafike, me ç' duket; dhe ne nuk habitemi teksa vërejmë rolin qendror të kaligrafisë, një art periferik në Krishterim, në thuajse të gjitha qytetërimet historike myslimane. Shkrimi i shenjtë (*kitab*) me sa duket nënkupton të shkruarit, dhe ekziston një mënyrë sipas të cilës forma e tij e të shkruarit shpërfaq realitetin në një mënyrë që e transcendon arsyen.

Por edhe më domethënës ka qenë dëgjimi dhe receptiviteti i zërit hyjnor të të Pakufishmit. Gruaja analfabete në Delhi, e cila e gjen të vërtetën në misteret kursive të arabishtes, është fund e krye

islame, por është më pak përfaqësuese sesa auditori i një këndimi kuranor, artit islam, domethënë ndërmjetësit të së shenjtës, *par excellence*. Ja dhe Isabelle Eberhardt, në Algjer:

Vendi ishte i freskët dhe i errët teksa hyja brenda dhe një grusht kandilash me vaj ishin të vetmet burime drite.

Një ndjesi e Islamit të lashtë, të paqme e të mistershëm.

Ndenja një kohë të gjatë pranë *mihrabit*. Diku larg prapa nesh erdh e u ngrit një zë i lartë, i qartë dhe i gjallë, një zë si në ëndërr, që ia la radhën zërit të imamit ca më të moshuar, i cili qëndronte ulur në *mihrab*, ku ai këndoi *fatihanë* me zërin e tij të dredhur.

Duke ndenjtur pranë njëri-tjetrit, që të gjithë ne u falëm duke dëgjuar shkëmbimet e gjalla, e gjithaq solemne ndërmjet atyre dy zërave. Ai përpara nesh tingëllonte i vjetër dhe i ngjirur, mirëpo dalëngadalë erdhi duke u ngritur, gjer sa u bë i fortë e i fuqishëm, ndërkohë që zëri tjetër me sa dukej vinte diku nga skutat e errta të xhamisë, ndërsa këndonte triumfalisht me intervale të rregullta besimin e tij të palëkundur, rrezatues, tek Allahu dhe Profeti i Tij... Unë u ndjeva thujse në ekstazë, gjoksi më shtrëngohej dhe zemra fluturonte drejt viseve hyjnore prej të cilave dukej se vinte zëri i dytë, me një ton hareje melankolike, kryekëput i bindur dhe i paqme.

Oh, të përulesh mbi sixhadetë e ndonjë xhamie të heshtur, larg prej zhurmës së pamend të jetës së qytetit, dhe, me sytë mbyllur, me shikimin e shpirtit të drejtuar kah qiejt, duke dëgjuar përgjithmonë këngën e Islamit!^[15]

Ky është Kurani si shërim (17:82), balsam për zemrat. Shkrimi i shenjtë duket se nënkupton që tragjedia jonë është një tëhuajësim injorant prej të Vërtetit, ku prehet e gjithë plotësia dhe përkatësia dhe se vetëm Qielli mund ta zbresë shiun që ngjallë zemrat. Ardhtë shpëtimi përmes kaligrafisë apo këndimit, Libri nuk duket se e sjell shpëtimin përmes arsyes; ai nuk e mohon atë, por këmbëngul tek “zbritja në zemrën tënde” (2:97), ngase Autori i tij nuk mbërrihet nga aftësitë e perceptimit (6:103). Islami ka një mikpritje historike për platonizmin, të vërejtur me keqardhje nga mbrojtësit modernistë të një racionalizmi të supozuar averroist, por të vënë në dukej gjer e gjatë nga Henry Corbin e të tjerë; dhe kjo i duhet atribuar jo vetëm zbërthimit platonik për gjithë diversitetin drejt Një Burimi të Vetëm, çka i shkon aq për shtat refuzimit që Islami i bën trinisë apo çfarëdo diferencimi tjetër në qenien e Zotit; por gjithaq edhe në kuptimin që, si tek “*Timaeus*”, Ai shfaqet estetikisht dhe, në veçanti, muzikalisht, në rrafshin e krijimit. Ioni, në dialogun e hershëm me Sokratin, pranon se, si këngëtar poezish, ai është një instrument që luhet nga një fuqi e mbinatyrshme. Dhe Profeti Muhamed, ashtu si ai, është një harpë eoliane: era e luan, ndërkohë që vetvetja e tij nuk ka asnjë kontribut; është Zëri, pra, tingulli i pastër i të Padukshmit. Kurani, një rrjetë “shenjash”, në këtë kuptim disi platonik, kuptohet si zëri i substratit të krijimit; është muzika e vërtetë e sferave. Prandaj, ngjitja për tek i Vetmi nuk bëhet nëpërmjet fuqive logjikëvrasëse të “baltës së pistë” që na përbën, por përmes përfutimit të një veshi të vërtetë e dashamirës, që të mund ta dëgjojë siç duhet këtë muzikë.

A ka të ngjarë që vetë ekzistenca e profecisë, të cilën shkrimet e shenjta e shpallin të nevojshme për shpëtimin e njeriut, të dëftejë se arsyeja njerëzore, pa ndihmesë, nuk mund të mbërrijë tek e vërteta? A është ky thelbi i debatit jo vetëm midis Platonit dhe Aristotelit, por midis Athinës dhe Jerusalemit?

Ndoshta, kanë imagjinuar ca shpirtra, është pikërisht ky mësimi i prologut kuranor, ku Djalli, Iblisi, e humbet hirin. Zoti i ka urdhëruar engjëjt që të përulen përpara Ademit, krijesës së sapokrijuar e të përgjumur, dhe ata e bëjnë këtë, “përveç Iblisit”, i cili proteston se “Mua më krijove nga zjarri, kurse atë nga balta.” (7:12). Ndaj ky adhures krenar i Zotit të Vetëm, që përdor logjikën për të kundërshtuar

urdhëresën e Zotit, hidhet jashtë, për të qenë fatkeqësia e botës. Në meditimet mbi të, disa myslimanë e kanë marrë këtë rrëfim si paralajmërim kundër mbështetjes mendjemadhe e lavdikotë mbi arsyen, si dhe kundër mëkatit që erdhi nga një silogjizëm. Për dashmirësit e Tij, urdhri i Zotit është i mjaftueshëm; bukuria e Tij e bën çdo argument të parëndësishëm. Ja dhe Rumi:

O zotëri, (duhet të shmangësh) analogjinë

që vjen nga shqisat e ulëta, karshi

Shpalljes, që është e pakufishme

Në qoftë veshi yt i saktë

për (të kuptuar) gërmën (e Shpalljes),

dije se veshi yt që

përkap të padukshmin (kuptim) është shurdh.

I pari që solli këto

analogji të kota në prani

të Dritës së Zotit ishte Iblisi.

Ai tha: “Padyshim që zjarri është më i mirë

se dheu: Unë jam prej zjarri, dhe ai (Ademi) është

prej balte të fëlliqur.”^[16]

Sipas këtij leximi tejet ndikues të Kuranit (Rumi është pa diskutim poeti më i madh i Islamit), dashuria është Buraku, kafsha e mrekullueshme e me krahë që na ndihmon të ngjitemi tek dija e vërtetë. Arsyeya, kali i teologëve formalë, është edhe ajo një pjesë e nderuar e krijimit të Zotit, por është dëshpërimisht e ngadaltë dhe e kufizuar.

Inteligjenca është (si) të notosh

detrave: ai (notari) nuk shpëton:

ai mbytet në fund të herës.

Braktise notin, lëre krenarinë dhe

mllëfin të ikin; ky nuk është Oksi (Amu Dar'ia)

a ndonjë lumë (m'i vogël), por është oqean;

Dhe, për më tepër, (ky është) Oqeani i thellë

pa strehë: i fshin tutje

shtatë detrat si të ishin kashtë.

Dashuria është si barkë për të përzgjedhurit: rrallëherë

është katastrofë (rezultati); për shumicën është

shpëtim.

Shiteni inteligjencën e blini pështjellimin:

inteligjenca është përshtypje, ndërkaq që

pështjellimi është pamje (e menjëhershme)

sakrifikoje të kuptuarit tënd

në prani të Mustafait (Muhamed): thuaj,

hasbija'llah, Zoti më mjafton.[17]

Kësisoj muslimanët e gjejnë veten të shpërndarë përgjatë një spektri, ku secili gëzon nga një ngjyrë të shndritshme të besimit. Kurani është aq i pasur, saqë Ibn Ruzhdi, 'racionalisti' arab ikonë, mund t'i përdorë vargjet e tij si shembuj të induksionit racional;^[18] dhe muslimanët modernë, mbrojtës të arsyes, mund ta përdorin dhe vërtet e përdorin atë për të zhdukur çdo fantazi mistike. Mirëpo fakti që prejardhja e tij qiellore e ka bërë atë njëkohësisht edhe teofani të teofanive të fesë, një fakt mistik, vetë forma a tingulli i të cilit frymëzon ekstazë që duket sikur e shfaq Zotin në mënyrë më të plotë se ç'mund të bëjë çfarëdo konkluzioni logjik.

Kurani, me sa duket, pra, është burimi autentik i dy disiplinave, marrëdhëniet reciproke të të cilave janë kundërshtuese: teologjia sistematike formale (*kelami*) dhe sufizmi (*tesavufi*). Sufizmi është zakonisht i papranishëm në kurrikulat e medreseve, çka i jep lavdinë e vendit të parë *kelamit*. Dhe *kelami* shfaqet si disiplinë rreptësisht racionaliste, madje edhe më shumë se filozofia islame (*felsefe*), sipas disave.^[19] Një tekst standard *kelami*, si për shembull ai i Teftazanit (vd. 1390) *Sherh-el-Akide*, ia kushton tre të katërtat e përmbajtjes së vet metafizikës sistematike (*ilahijatit*), me pjesën e mbetur kushtuar çështjeve të profecisë dhe jetës së amëshuar të shpjegueshme vetëm përmes shpalljes. Tekste të tilla përcaktojnë ortodoksinë; prapëseprapë, këto duken të kenë qenë më pak me ndikim tek mendjet e shumicës së muslimanëve krahasuar me sufizmin e zjarrtë, si ai i Rumiut, tek i cili pesimizmi për *kelamin* është i qartë.

Këtu përballemi me një tension në rritje brenda për brenda jetës intelektuale të Islamit klasik dhe shoqërisë, të atillë që kërkonte – dhe ndonjëherë edhe prodhonte – reformatorë brilantë. Është e habitshme se vetëm në pak tekste vëmë re tentativa për të sjellë një sintezë fisnike të të dy qasjeve, të cilat mund t'i quanim, duke huazuar terminologjinë evropiane, si logjikja dhe pasionantja. Gazaliu (vd.1111) është shembulli më i qartë dhe më i suksesshëm. Të tjerë mëtonjës do të ishin edhe Ibn Arabiu (vd.1240), Ibn Kemali (vd.1534), Shah Uali el-Dehleui (vd. 1762) dhe Seid Nursiu (vd.1960), përpara se të hyjmë në periudhën moderne, ku të tilla teologji sintetike janë sfiduar nga modernistët dhe fundamentalistët. Të dy këta të fundit, për arsye të ndryshme, janë të paretshëm me misticizmin dhe *kelamin*.

Ky rinovim sintetik, që shpesh tërheq individë të brohoritur si “novatorë” (*muxhed-did*) të shekujve të tyre,^[20] është një dinamikë kyçe në fenë dhe historinë e Islamit. Prej këndeje, tendencat që perceptohen si të gabuara, madje ndonjëherë edhe heretike, mund të kuptohen si rezultat i një çekuilibri karshi njëres epistemologjike, në kurriz të tjetres. Sachiko Murata dhe William Chittick kanë reflektuar gjerësisht mbi këtë metabolizëm të brendshëm islam, duke e indentifikuar *kelamin* me parimin e nxjerrjes së përfundimeve për Zotin si Transcendencë (*tenzih*); dhe sufizmin me parimin e të përjetuarit të Zotit si Imanencë (*teshbih*); kategorizimi në çifte i emrave hyjnorë si Emra të Drejtësisë dhe Emra të Bukurisë janë njëri rezultat^[21]. Përfundimi i tyre është se këto dy pasoja të palëkundshme të postulatit të monoteizmit ecin përdore si konstante binjake përgjatë historisë fetare të Islamit. Secilit i caktohet lëmia tij, forma e diskutit, e madje, në ndonjë rast, edhe jeta rituale dhe autoriteti i strukturuar.

Islami është domosdo i shumëllojshëm, duke pasur parasysh prirjen e tij për të decentralizuar autoritetin fetar dhe për të refuzuar parimin e monopolizimit të së vërtetës nga një dijetar apo institucion i vetëm. Diçka e tillë u paraqit qartazi nga kryejuristi otoman Mullah Fenari (vd.1431), i cili, pavarësisht nga prirjet qendëruese të shtetit otoman, mori thënien profetike “kushdo që e interpreton Kuranin sipas mendimit të vet, të jetë i gatshëm për vendin e vet në Ferr” për t’iu referuar disa tundimeve hermeneutike të rreme. Së pari, kemi ndjekjen e koncepteve personale (*khauatir*). Së dyti, një besnikëri të gushtë ndaj metodës së një shkolle të vetme teologjike, si në rastin e Mu'tezilitëve. Së treti, këmbëngulja mbi spekulimet rreth kuptimit të teksteve të dykuptimshme të teksteve të Shkrimit të Shenjtë. Së fundmi, të qenët i sigurt se gjykimi yt personal është i saktë (*ixhtihad*), meqë një qëndrim i tillë do të ishte si ta vendosje veten në një rrafsh të barbartë me Shpalljen.^[22] Rezultati i kësaj mënyre disi gjerësore të të kuptuarit ishte pikërisht diversiteti fetar, si dhe përtëritja e degëzimit të cekur sa më sipër.

A na ndihmon kjo pamje komplekse dhe, ndonjëherë, e polarizuar në dukje, që t’i përgjigjemi pyetjes sonë mbi arsyen si “balancë”? Qartazi, mendimtarë si Gazaliu, që janë normativë në sunizëm, do të na flasin për *kelamin* si një disiplinë e vlefshme në hapësirën e vet, që në thelb është apologjetike e madje edhe terapeutike, si një mjet i dobishëm kundër gabimit formalist, veçanërisht si në rastin e praktikantëve të *felsefesë* dhe Mu'tezilitëve. Si për t’i kundërshtuar ata që e portretizojnë teologjinë myslimane si mohuese të racionalitetit të Zotit, ai këmbëngul se rregullat formale të logjikës kanë një vlefshmëri objektive që duhet të karakterizojë fuqinë dhe veprimet e Zotit.^[23] Ama, siç nënkuptohet edhe nga karriera e tij, ai sheh si parësore përvojën, ose atë çka ai e quan “të shijuarit” (*dheuk*); sado që edhe kjo nuk mund të sfidojë të vërtetat e njohura në teologji; më shumë, kjo na ofron një vërtetim më autentik të tyre.

Për të bërë vlerësimin e argumentit që kemi ngritur rreth Islamit, na duhet të lëmë mënjanë si të komplikuar në shkallë të panevojshme çdo konsideratë rreth debeteve në Islamin klasik për rolin e

arsyes dhe frymëzimit në metafizikë,[24] dhe të përqendrohemi tek periudha e hershme, kur ky tension nuk ka ekzistuar. Përpara shekullit të tretë, nuk ishte i zakonit shkrimi i përvojave vetjake dhe “zbulimeve”, prandaj dhe nuk është përherë e lehtë të përshquhet se si ndërvepronin ato me regjistra të tjerë të diskursit fetar. Sidoqoftë, ka gjasë që një integrim i ngushtë i tyre të qe normal. Ky është padyshim rasti i balancës mes “arsyes dhe shpalljes”, të cilat, sërish, nuk përjetoheshin si dikotome në dy shekujt e parë.[25] Teologët mutezilitë që dolën në pah andej nga fundi i kësaj periudhe kanë qenë të parët që, me sa duket, kanë propozuar një tension të tillë (*akl* kundrejt *nakl*-it, apo traditës), dhe sado që teologët vendosën kundër mu'tezilizmit duke u mbështetur tek prirja e tij për ta zgjeruar lirinë njerëzore në mënyrë të atillë që e pakësonte rrënjësisht fuqinë e Zotit, prapëseprapë ky polaritet mu'tezilit mbeti si temë, duke e vërtetuar vlerën e tij në kontekste të tjera sunite autonome.

Përpara këtij bigëzimi me gjasë të pashmangshëm (i cili në skajet ekstreme të tij çoi në një transcendentalizëm të ashpër [Zemekshari qesh me sufistët sepse ata e dashurojnë Zotin],[26] apo ringjalljeve ismailite të koncepteve të lashta pagane të mishërimit hyjnor), *fikh*u, “të kuptuarit”, duket të ketë synuar një përvojë të integruar të trupit, mendjes dhe shpirtit. Në periudhën apostolike, *akli*, një fjalë që më vonë u zhvillua në rrugë polemizuese, nënkuptonte *fikhun* vetë. Kjo, sigurisht, ishte vërejtje e Muhasibiut, e rimarrë në projektin riintegruar të Gazaliut.[27] Për myslimanët e parë (*el-sadr el-eual*), dija nuk përfitohej në rrugë alternative, lëre pastaj me metoda që mund të përshkruheshin si në tension me njëra-tjetrën. Të vërtetës i jepej *vestigia dei* që është e dukshme në natyrë, çka vinte zemrën në veprim, një proces që lehtësohej e të cilit i jepej një rezultat diskursiv prej shpalljes së posaçme në shkrimin e shenjtë. *Akli*, apo *fikh*u, nuk ishin metoda të veçuara; më mirë të themi se çdo zhvillim që rridhte prej tyre, qoftë dhe në fushat më të fshehura të teorisë logjike, ishte rrjedhojë e një epistemologjie që në origjinë ishte njësuere, çelësi i së cilës ishte Kurani, me tërësinë e tij tingullimore dhe diskurseve. Misticizmi vetjak i Profetit, i ilustruar me shembuj në ngjarje jetësore të jetës së tij, siç është Ngjitja (*miraxhi*), nuk ishte ndonjëfarë ekstaze emocionale e shkëputur prej pjesës tjetër të *aklit* apo *fikhut*; ishte thjesht një prej rezultateve e shfaqjeve dramatike të tij. Kjo ishte urtësia origjinale, e cila, përfundimisht, gjeti shprehje në besimin esharit në dukje të habitshëm tek një shpirt fizik.

Në islamin parak, fjala *akl*, pra, kishte kuptim elastik e gjithëpërfshirës. Në një hadith, Profeti i shenjtë na jep parimin që më vonë u bë themel i përkufizimeve juridike të përgjegjshmërisë njerëzore (*teklif*): “Pena nuk mban shënim veprat e tri njerëzve: të atij që fle deri sa zgjohet, të atij që është i pashëndetshëm mendërisht deri sa të rifitojë shëndetin mendor (*hetta jakil*) dhe fëmija para pjekurisë.” [28] Në një hadith të ngjashëm lexojmë: “Katër [njëherë do të falen] në Ditën e Ringjalljes: i shurdhëti që nuk mund të dëgjonte gjë, personi budalla [*ahmak*], një njeri shumë i moshuar dhe një njeri që ka vdekur në periudhën [*fetre*] midis rënies së një feje dhe mbërritjes së tjetrës.”[29] Këtu zëri profetik shpjegon se është vetëdija ajo që e përcakton statusin tonë si qenie njerëzore. *Akli* është ajo çka na bën njerëzorë dhe na shquan prej rendeve të tjera të krijimit, për të cilat nuk do të ketë gjykim. Implikimi është i qartë se të pacekurit, të cilët nuk kanë pasur qasje tek profecia, prapëseprapë e zotërojnë *aklin*, por prapëseprapë ata mund të shpëtojnë: ajo çka kërkohet është një miratim i plotë i bazuar mbi dijen.

Mësimet profetike gjithashtu insistojnë se *akli* i mbijeton vdekjes, e kjo u bë karakteristikë e besimit mysliman sa i takon ndërgjegjshmërisë para ringjalljes, gjatë qëndrimit në varr. “I Dërguari i Zotit, paqja e bekimi i Zotit qofshin mbi të, njëherë përmendi engjëllin që pyet të vdekurit, dhe Omeri e pyeti: ‘O i Dërguar i Zotit, a do të na rikthehen neve mendjet tona [*ukul*]?’ – e ai u përgjigj, – ‘Po, ato do të jenë siç janë sot.’”[30]

Një kuptim tjetër i inteligjencës vjen në hadithin në të cilin sahabëve iu sqarohet pozicioni i saktë i trupit gjatë adhurimit. “I Dërguari i Zotit, paqja dhe bekimi i Zotit qofshin me të, na i prekte shpatullat përpara

faljes, duke thënë: ‘Formoni vija të drejta! Mos qëndroni në mënyrë të çrregullt, në mos qofshin zemrat tuaja në mëdyshje! Ata prej jush që kanë mendje e inteligjencë [ulul-ehlam uel-nuha] le të më pasojnë mua.’[31]

Në hadithe të tjera, është i qartë njëfarë portretizimi më abstrakt i *aklit*. “Kur Zoti krijoi *aklin*, Ai e urdhëroi atë që të vinte – dhe ai erdhi. Më pas, Ai e urdhëroi atë që të largohej – dhe ai u largua. Pastaj Ai deklaroi: ‘Nuk kam krijuar asgjë më fisnike sesa ti. Pikërisht nëpërmjet teje Unë marr, e nëpërmjet teje jap.’[32]

Duke trajtuar kohën e sahabëve të Profetit dhe ndjekësve të tyre (*el-taibun*), shkrimtari modern Salahudin El-Munexhid citon një sërë pohimesh që konfirmojnë këmbënguljen profetike mbi parimin e arsyes, që sërish na dëftejnë larminë e zbatimeve të këtij koncepti. Për shembull:

Amr Ibn el-Asi u pyet se ç’ishte *akli*, dhe ai u përgjigj: ‘Një hamendësim korrekt [el-isabe bi’l-zenn] dhe të kuptuarit e të tashmes duke kuptuar atë që ka ngjarë në të shkuarën.’[33]

‘Arsyeja është gjëja më e mirë përmes së cilës adhurohet Zoti.’ (Uehb Ibn Munebbih)[34]

‘Pikërisht siç disa pemë janë më frytdhënëse së të tjerat, po ashtu ka disa njerëz më të dhënë kah arsyeja.’ (Uehb Ibn Munebbih)[35]

‘Gjëja më e mirë që u jepet njerëzve në këtë botë është arsyeja dhe gjëja më e mirë që mund t’u jepet në jetën e përtejme është pëlqimi i Zotit.’ (Urue Ibn el-Zubejri)[36]

Shembuj të tillë mund të shumëfishohen; prapëseprapë është e qartë se feja e re e vlerësonte së tepërmi arsyen dhe inteligjencën, në mënyrë të gjithanshme dhe intuitive, kjo ndërthen një përkufizim më të gjerë të “intelektit” sesa ai sipas të kuptuarit bashkëkohor. Baza ishte korpusi i “argumenteve të Zotit”, siç e përshkruan Gwynne vetarsyetimin e Kuranit, që e lejoi “gjendjen shpirtërore” të Islamit parak që të ruante një vlerësim të lartë për mendjen (padyshim, të krishterët e parë që e vëzhguan Islamin folën për inferioritetin e fesë së re për shkak të mbitheksimit të arsyes dhe çinteresimit në dukje për misterin).[37] Nevoja për të filtruar kanunin në përhpaje të shpejtë të haditheve me mjete sistematike jo vetëm të autentifikimit tekstual, por edhe për metodat analogjike të vendimeve deduktive (*kijas*) prej teksteve, bëri të mundur që prej dijetarëve të pritej një lloj ngurtësie intelektuale, përjashto këtu, ndonjëherë, ata hanbelitë që parapëlqyen të antologjizonin sasi të stërmëdha materiale shpesh të dyshimta. Kërkesa të tilla janë esenciale për tekstet dhe për kuptimin e tyre të përgjegjësive njerëzore ndaj Zotit i cili, në një kontekst ku mendja nuk mendohet si e ndotur nga mëkati fillestar, përqendrohej lehtësisht mbi *aklin*.

Megjithatë, materiali i hershëm, i cituar më lart, nuk i referohet intelektit në kuptimin skolastik të fjalës, ndonëse ai mund të citohet në mënyrë bindëse nga ata që kanë zhvilluar një përkufizim të tillë. Në vend të kësaj, ai nënkupton një kuptim të përgjithshëm sipas së cilit integriteti njerëzor ruhet nga inteligjenca, një parim që qëndron në themel të aksiomave të devotshmërisë, të tilla si formulimi i kujdesshëm i qëllimit (nijetit), shqyrtimi i vetes dhe përjashtimi i emocionit dhe egoizmit nga ekzegjeza e shkrimit të shenjtë. Kështu që, *akli* bashkon në mënyrë qëndrore principin e vetënjohjes dhe atë të vetëkontrollit (fjala *akl* fillimisht nënkuptonte “përmbajtjen”, “vënien e pengojcave një kafshe barre”). Kjo e vendosi Islamin me vendosmëri në grupin e atyre të lashtëve, të cilët e filluan të gjithë filozofinë në Delfi, me maksimën “njih vetveten”. Islami parak i dha hov një projekti njerëzor integrues i cili bashkoi funksionet trupore (përmes ligjeve të pastërtisë dhe ritualeve të praktikuara në mënyrë të ndërgjegjshme) me marrëdhëniet sociale, jetën politike dhe ekonomike, adhurimin konvencional dhe jetën e shpirtit. Siç Gazaliu i përkujtoi gjeneratës së tij, qëllimi i çdo forme të ligjit të shpallur ishte t’i

përkujtonte praktikuesit të tij Zotin dhe ky “përkujtim” (*dhikr*) kërkonte një ndërgjegjeje e cila ishte e pandashme nga arsyeja. *Fikhu*, i cili më vonë u kufizua nga ana kuptimore në sensin e ligjit pozitiv dhe ritual, në kuptimin e tij fillestar profetik nënkuptonte inteligjencën në vetvete.

Polemika e zjarrtë e Gazaliut kundër atyre “që ndryshojnë terminologjinë shkencore” motivohej nga droja e fragmentarizimit të Islamit. Juristi që bën pazar me vendimet e tij në oborrin e mbretërve; filozofi apo teologu sofistikimi i të cilit impresionon mecenatët, por që është i ndotur nga mburrja; sufiu i cili kënaqet nga mrekullitë dhe rrobat e arnuara të tij, por nuk zbaton ligjin e Zotit – të gjithë këto janë përfaqësues të një ndërgjegjeje fetare të atomizuar, prandaj zgjidhja ose përtëritja (*ihja*) mund të marrë vetëm formën e një rizbulimi të gjenialitetit fillestar integruar të rrugës profetike. Në këtë mënyrë duhet ta kuptojmë debatin e Gazaliut kundër nxënësve të Avicenës (Ibën Sinës): larg të refuzuarit të arsyes si një shteg drejt të vërtetës, Gazaliu e mbron atë, por ai mbron një arsye e cila, njësoj si në kuptimin që i jepnin *aklit* myslimanët e parë, është e shkëputur, e zhvendellët dhe e kthjellët, dhe jo skematike, ballëllartë dhe mospërfillëse ndaj dimensioneve të tjera të domosdoshme të tërësisë njerëzore. Pëlqimi i verës nga Avicena është tërësisht simptomatike në diagnozën e Gazaliut: një mendje që lejon vetëpërvetimin përmes dehjes, sado e paktë qoftë, është një mendje aftësia e së cilës për të shquar të vërtetën duhet vënë në dyshim, meqenëse ajo nuk mund të shquaj madje as kuptimin e fisnikërisë së saj, apo të drejtat e trupit.

Për Gazaliun, rrjedhimisht edhe për sunizmin normativ mysliman, në një farë kuptimi, arsyeja është identike me sunetin. *Fikhu*, përfshi – dhe madje veçanërisht – aspektet rregullatore praktike të tij është inteligjencë. Këtu Islami ndahet nga këmbëngulja klasike evropiane e bigëzimit midis trupit dhe arsyes (për mistikët dhe liberalët romantikë të tipit të Schleiermacher-it edhe midis shpirtit gjithashtu). Racionalizmi i vërtetë, d.m.th. nderimi për mrekullinë e *aklit*, duhet të përfshijë një besim në njohjen e lindur, duke qenë se eksperiencat e shqisave janë të papërshtatshme për të shpjeguar mënyrën se si arrijmë të njohim disa gjëra. Ekzistojnë disa të vërteta, të tilla si të vërtetat matematikore, të cilat ne i perjetojmë si intuitive dhe të rrënjësura në një njohje të lindur. Njohja etike gjithashtu duket të jetë *a priori*[38]: ajo buron nga *akli* i kuptuar si perceptimi i urtë i tërësisë njerëzore (*kema*), përfshi edhe aspektin trupor (atë që Merleau-Ponty e quan “trupi-subjekt”). Rrjedhimisht arsyeja e vërtetë, *akli*, është një njohje përmes përkujtimit (*dhikrit*); sërish kjo të sjell ndërmend Platonin.[39] Ajo që ne njohim, kur është me rëndësi, është ajo që kemi arritur të mbajmë mend, prandaj edhe profeti është “vetëm një përkujtues” (88:21) dhe Kurani është “një përkujtues; dhe cilido që dëshiron do të përkujtojë (84:54). Për të arritur këtë “përkujtim” dhe për të shpjeguar rrjedhimisht misterin e qartë të njohjes sonë apriori të aksiomave dhe etikës[40], ne na kërkohet të ekzistojmë në një balancë të harmonishme e cila përfshin trupin, intelektin dhe shpirtin në një individ të vetëm njerëzor, një *omnium, el-insan el-kamil*. Vetëm një qenie e tillë është e aftë për arsye të vërtetë, për *akl*.

Duke soditur ndërgjegjen e fragmentarizuar bashkëkohore, disa filozofë shekullarë kanë theksuar rëndësinë e rizbulimit të një urtësie të personifikuar si një bazë për dijen dhe mendimtarët feministe si Irigaray e kanë bërë këtë qendrën e epistemologjisë së tyre. Reflektime të tilla gjejnë shtytje nga një ndjenjë krize. Evropa, duke vlerësuar një tendencë të vonshme heleniste që ndërthurte intelektualizmin me përkorjen seksuale dhe forma të tjera të “ndrydhjes së mishit”, vërtetoi se ishte e paqëndrueshme, dhe në kohën e Renesansës paqëndrueshmëria latente shpërtheu duke prodhuar një çarje midis sferës shekullare dhe asaj profane e cila shpuri përfundimisht në triumfin e kësaj të fundit. Evropa perëndimore, trashëgimtare e një larmie të Krishterimit, i cili nga ana e tij kishte huazuar aspekte të ndryshme të paganizmit helen, më në fund riintegroi rishtazi zotat dhe mitet e antikitetit në artet e saj, në një mënyrë që do të kishte qenë e paimagjinueshme në Islam apo në Ortodoksi; Krishterimi hoqi dorë madje edhe nga sakraliteti i pastër gotik në favor të romaneskut perandorak, barokut pompoz dhe evolucioneve të rokokosë. Rezultati përfundimtar i kësaj ndarjeje midis trupit, mendjes dhe shpirtit

është një reagim i ethshëm kundër njërit prej tyre apo kundër një ndërthurje të këtyre tri parimeve (sot secila formë esenciale e kulturës rinore e ilustron më së miri me shembull këtë disbalancë) dhe shekullarizmi që e gjeneron këtë, rrjedhimisht, përforcohet, kështu që sociologët mund të shkruajnë sot libra me tituj si “*The Death of Christian Britain*” (Vdekja e Britanisë së krishterë”).^[41]

Ndonjëherë komentatorët parashikojnë se rënia e Krishterimit në Evropë do të ndiqet nga një rritje në pasuritë e Islamit. Michel Houellebecq, ndoshta profeti më i madh bashkëkohor në Evropë, e parashikon këtë pikërisht në novelën e tij “Ishulli i mundshëm”, ndonëse ai parashikon se, nga ana tjetër, Islami do të zëvendësohet nga një besim i ri shekullar i rrënjosur në teknikat e avancuara të manipulimit gjenetik. A.N. Wilson, duke medituuar mbi të ardhmen e fesë evropiane në mijëvjeçarin e ri, shprehet mëse i sigurtë se Islami do të mbizotërojë. Ai shkruan:

“Islami është pranimi moral dhe intelektual i hyjnishmërisë së Zotit pa barrën e bagazhit mitologjik të krishterë [...] Kjo është arsyeja përse Krishterimi do të pësojë rënie gjatë mijëvjeçarit të ardhshëm dhe etja fetare e zemrës njerëzore do të shuhet nga Gjysmëhëna e jo nga Kryqi”^[42]

Sado që besime të tilla në vetvete, të rrënjosura në gjykimin se liturgjia dhe vlerat e pandryshueshme e Islamit të çiftuara me një monoteizëm të pandërlikuar dhe të arsyeshëm, do t'i lejojnë atij të mbizotërojë ndaj rivalëve në betejën pas-kristiane për të fituar mendjet dhe zemrat e njerëzve, duhen zbutur nga një ndërgjegjje e fuqisë së vazhdueshme të radikalizmit literalist dhe nga shenjat e tjera të pagabushme të dekadencës së myslimanëve. Nëse është e vërtetë që një tension i nënkuptuar midis trupit, mendjes dhe shpirtit siguroi a *point d'appui* për tendencat shekullariste të cilat mundësuan përfundimisht kolapsin e angazhimit të Krishterë në Evropë^[43], atëherë duhet pranuar medoemos se përmes ndikimeve moderne e njëjta tendencë përçarëse është duke modeluar disa nga lëvizjet bashkëkohore më domethënëse islamike. Kthimi bashkëkohor i shpinës ndaj *kelamit* dhe spiritualitetit, dhe ndaj ripërtëritjeve të mëdha sintetizuese, që riintergronin disiplinat e ndryshme islame, ka prodhuar një stil të fragmentarizuar dhe të varfëruar intelektualiteti dhe spiritualiteti mysliman, i cili mund të parashikohet se nuk do t'i bëj dot ballë të njëjtave tendenca shekullarizuese që kanë shkaktuar atrofizimin e krishterimit evropian. Islami, i cili duket se po cilësohet shpëtimi shpirtëror dhe intelektual i Evropës në vazhden e kolapsin postmodern të arsyes së lluminizmit dhe ngritjes së një principi të ri barbar të individualizmit hedonist dhe të kapitalizmit grabitqar, duhet ta kapërcejë këtë degjenerim të brendshëm në mënyrë urgjente. Fatmirësisht, me një ringjallje sunite evidente në të gjitha krahët, atmosfera aktualisht na jep arsye të besojmë se vullneti normativ do të mbizotërojë.

[1] Rashid Rida, “el-Vahj el-Muhamedi” (Kajro: al-Manar, 1352 h.), f. 195.

[2] Tim Winter, ‘Ishmael and the Enlightenment’s crise de coeur: a response to Koshul and Kepnes,’ in Basit Bilal Koshul and Stephen Kepnes (eds.), *Scripture, Reason, and the contemporary Islam-West encounter: studying the ‘Other’, Understanding the ‘Self’* (New York and Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007), 149-175.

[3] “Në kohën e tanishme, parakushti thelbësor për përhapjen e civilizimit evropian është shkatërimi i gjësë semitike *par excellence*...shkatërimi i Islamit ...Islam është mohimi më tërësor i Evropës: Islami është fanatizëm...E ardhmja zotërinj është e Evropës dhe vetëm e saj...Këtu është lufta e përhershme, lufta e cila do të përfundoj vetëm kur biri i fundit i Ishmaelit do të vdesë në mjerim, ose dëbohet përmes terrorit në zemër të shkretëtirës” (Ernest Rénan, *De la part des peuples sémitiques dans l’histoire de la civilisation, discours d’ouverture du cours de langue hébraïque, chaldaïque et syriaque au College de France* (Paris: Michel Lévy, 1862), f. 27-8.

[4] John Renard, *Seven Doors to Islam* (Berkeley and London: University of California Press, 1996), f. 233.

[5] Ali Bulaç, *Din ve Modernizm* (Istanbul: Endülüs, 1990); një shembull i këtij zhanri në përkthim është Hilmi Ziya Ülken (the Turkish translator of Spinoza and Rousseau), *Islam Dü?üncesi* (Istanbul: Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1947); përkthimi në frëngjisht është bërë nga Gauthier Dubois, Max Bilen and Hilmi Ülken, *Pensée de l’Islam* (Istanbul: Fakülteler Matbaas?, 1953).

[6] Anne-Sophie Roald, *Neë Muslims in the European Context: The Experience of Scandinavian Converts* (Leiden: E.J. Brill, 2004), f. 116-26.

[7] Një shkollë më e vjetër, e asociuar me nxënësit e Leo Strauss-it, është ende ndonjëherë e idesë së një “ortodoksie” islame e cila luftoi kundër “racionalitetit” helenist; por veprat e Dimitri Gutas, Robert Wisnovsky and Peter Adamson e kanë diskretituar gjerësisht këtë tezë.

[8] Oliver Leaman, ‘Arguments and the Qur’an’, 55-67 of Leaman (ed.) *An Encyclopedia of the Qur’an*, shih f. 55.

[9] Josef Van Ess, *The ‘Flowering of Muslim Theology’* (Cambridge MA: Harvard University Press, 2006), f. 153-4.

[10] Leaman, 65. See also J. Waardenburg, ‘Faith and Reason in the Argumentation of the Qur’an,’ in *Perennitas: Studi in Onore di Angelo Brelich* (Rome: Edizioni dell’Ateneo, 1980), 619-33.

[11] Rosalind Ward Gwynne, ‘Logic, Rhetoric and Legal Reasoning in the Qur’an’ (London and New York: RoutledgeCurzon, 2004), f. 203: ‘Aryetimi dhe argumenti janë kaq shumë përbërëse të përmbajtjes së Kuranit dhe kaq të pandashëm nga struktura e tij sa që ato, në shumë mënyrë, kanë i kanë dhënë formë vetë ndërgjegjes së shkollarëve të Kuranit.

[12] See Paul-A. Hardy, ‘Epistemology and Divine Discourse,’ pp. 288-307 of Tim Winter (ed.) *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), see pp.293-6.

[13] Ndonëse ka disa teori që propozojnë një gjë të tillë; të tilla si teza e nadhmit e propozuar nga Amin Ahsan Islahi; shih përmbledhjen vlerësuese në Neal Robinson, *Discovering the Qur’an: a contemporary approach to a veiled text* (London: SCM, 1996), f. 271-283.

[14] Hasan Askari, ‘Alone to Alone: from awareness to vision’ (Leeds: Seven Mirrors, 1991), f. 113.

[15] The Diaries of Isabelle Eberhardt, ed. Elizabeth Kershaw (Chichester: Summersdale, 2002), f. 55-6.

[16] Xhelaludin Rumi, 'Mathnavi', përk. Reynold A. Nicholson (London: E.J.W. Gibb Memorial Trust, 1926), vëll 2, f. 184-5.

[17] Mathnavi, vëll.4, f. 349-50. 'Hasbij Allah', is 'Më mjafton Zoti" (Kuran 9:129).

[18] Gwynne, f. 26.

[19] Për një përligje të këtij pohimi shih Eric Ormsby, 'Ghazali: the Revival of Islam' (Oxford: Oneöorld, 2008), f. 47. Ormsby përmend se refuzimi që Gazaliu i bëri filozofëve arabë bazohej mbi qasjen racionale dhe kelamiste: 'si një shkencë dialektike, që mbështetet mbi argumentin dhe kundërgargumentin, teologjia (kelam) zotëron një mekanizëm të brendshëm për të korigjuar vetveten".

[20] Sipas një hadithi të mirënjohur, Zoti do ta pajisë bashkësinë myslimane me një përtëritës të fesë çdo njëqind vjet. (el-Hakim al-Nisaburi, 'al-Mustedrak ala el- Sahihejn" [Hyderabad: Da'irat al-Mearif al-Uthmaniye, 1334-42], vëll 4, f. 522).

[21] Sachiko Murata and William C. Chittick, The Vision of Islam (London and New York: I.B. Tauris, 1994),f. 251-3.

[22] Mehmed ibn Hamza Fenari, 'Ajn el-Ajn' (Istanbul: Rifa'at Bej Matbas?, 1335h.), f. 9. Hadithi transmetohet nga Muslimi, Musafirin, f. 40

[23] Taneli Kukkonen, 'Possible Worlds in the Tahafut al-Falasifa: Al-Ghazali on Creation and Contingency', Journal of the History of Philosophy 38 (2000), f. 479-502.

[24] Për një shembull përkthimi të shkëlqyer, shih Nicholas Heer (përk), The Precious Pearl: al-Jami's al-Durra al-Fakhira, së bashku me shënimet dhe komentarin e tij të Abdulgafurr el-Lari (Albany: State University of New York Press, 1979).

[25] 'Nuk ka asnjë dyshim se në qëndrimin e hershëm mysliman arsyeja dhe shpallja ose arsyeja dhe ligji nuk ishin të dallueshme nga njëra-tjetra. Fazlur Rahman, "Islam" (London: Weidenfeld and Nicholson, 1966), f. 104.

[26] Komenti i Zemakhshari-ut , "Keshaf", ndaj pasazhit kuranor 3:31.

[27] El-Larith el-Muhasibi (ed. Husej el-Quvetli), 'El-Akl ue fehm el-Kuran' (botimi i dytë, n.p.: Dar el-Kindi dhe Dar el-Fikr 1398/1987); Ebu Hamid el-Gazali, "Ihja Ulum ed-Din" (Kajro: Mustafa el-halebi, 1347h), vëll. I, f. 28-29.

[28] Ahmad ibn Hanbel, 'el-Musned' (Kajro: al-Mejmaniye, 1313h.), vëll 1, f. 104.

[29] Ibn Hanbel, "Musned", vëll. 4, f. 24.

[30] Ibn Hanbel, "Musned", vëll. 2, f. 172.

[31] Muslim, "Salat", f. 122

[32] Salah ed-Din el-Munaxhid, "el-Islam ue el-Akl ala dau el-Kuran el-Kerim ue el-hadith el-nebevi" (Bejrut: Dar el-Kitab el-Xhedid, 1976), f. 40: hadithi klasifikohet si i mirë (xhejid); shih el-Murteza el-Zabidi, "Ithaf el-Sadat el-Mutekin bi shehr lhja ulum ed-din" (Kajri, 1311), vëll. 1, f. 455.

[33] Cituar në Munexhid, f. 55.

[34] Munexhid, f. 55.

[35] Munexhid, f. 55.

[36] Munexhid, f. 55.

[37] Sidney H. Griffith, 'Comparative Religion in the Apologetics of the First Christian Arabic Theologians', in Proceedings of the Patristic, Medieval and Renaissance Conference 4 (1979), f. 63-87.

[38] Kjo nuk vihet në dyshim nga Esharizmi, i cili thjesht përpiket të mohoj se një njohje e tillë është në vetvete e mjaftueshme për të na bërë moralisht të përgjegjshëm.

[39] Meno, 80d-e.

[40] Dhe ndoshta, nëse Chomsky ka të drejtë, edhe njohjen tonë të një gramatike universale.

[41] Callum BroWn, The Death of Christian Britain (London: Routledge, 2001).

[42] A.N. Wilson, 'The Dying Mythology of Christ', Daily Express 21/10/99.

[43] Eksponenti kryesor i këtij këndvështrimi midis myslimanëve evropianë ka qenë padyshim Tage Lindbom; shih p.sh. librin e tij "Myth of Democracy" (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), një libër i cili ka pasur një ndikim të madh në vetëkuptimin e sotshëm evropianë islamik).

Date Created

28/07/2016

Author

erasmusi