



## Funksioni i traditave profetike në sufizëm

### Description

Jonathan A.C. Brown

#### *HYRJE*

Tradita mistike islame, ose ndryshe Sufizmi, ka qenë historikisht një nga përbërësit më të rëndësishëm të fesë. Në historinë islame, Sufizmi ka luajtur një rol të dyfishtë. Nga njëra anë, ai ka shërbyer si një mjet përmes të cilit një evlija ka arritur dhe e ka përshkruar përvojën e drejtpërdrejtë me Zotin. Nga ana tjetër, përmes ritualeve popullore dhe përndërimit të evlijave, Sufizmi ua ka bërë të mundur masave të palexuara të njerëzve në civilizimin islam, qofshin këta fshatarë nga India apo tregtarë në Ballkan, që të ndjehen më afër me Zotin, dhe më ngushtësisht të mbrojtur në besimin e tyre.

Si tradita e të kërkuarit dhe të përshkruarit të përvojës së drejtëpërdrejtë mistike me Zotin, Sufizmi është 'arti i trokitjes' në derën e hyjnore[1]. Meqenëse për myslimanët profeti Muhamed ishte njeriu më i afërt me Zotin, atëherë edhe praktikuesit e Sufizmit e shohin Sufizmin si shkenca e të kuptuarit dhe të aplikuarit të mesazhit profetik në mënyrën më të plotë dhe më të përsosur. Si procesi i të përmbushurit të obligimeve të myslimanit të devotshëm dhe i të arriturit të afërsisë me Zotin, sufiu i famshëm Ebu Bekër el-Shibli (vd. 334h/945-6) e ka përshkruar Sufizmin si "të paqëtuarit e zemrës me erashkën e purifikimit, të veshurit e mendjes me petkun e besnikërisë, si dhe të arriturit e bujarisë dhe të ngazëllyerit në takimin me Zotin[2]". Si një përsosje e karakterit, Sufizmi është "të gjitha sjelljet e duhura, për çdo kohë e për çdo vend[3]".

Njësoj si në fusha të tjera, edhe në Sufizëm hadithet kanë shërbyer si një burim udhëzimi dhe një mjet lidhjeje me Profetin. Në një farë kuptimi, në Sufizëm senedi i hadithit është shumë i rëndësishëm, sepse ai përcakton transmetimin e mësimet profetik, karakterin e tij të lartë, si edhe dijen ezoterike të trashëguar nga Profeti dhe të predikuar nga elita e njerëzve të devotshëm. Megjithatë, në një tjetër kuptim, senedi dhe autenticiteti i tij nuk kanë asnjë vlerë në Sufizëm – ata shehlerë sufistë për të cilët dera e hyjnore është hapur, ata kanë qenë në gjendje të kenë qasje të drejtpërdrejtë në të vërtetën hyjnore, pa pasur nevojë për profetin apo mësimet pejgamberike. Për ta, të vërtetat në lidhje me

realitetin e Zotit dhe të njeriut janë të vërteta, pavarësisht nëse janë thënë vërtet nga Profeti apo janë perifrazuar në fjalët e tij.

Themeli i sufizmit në hadith: hadithi i xhebrailit (gabrielit)

Hadithet kanë luajtur gjithnjë një rol të rëndësishëm në rregullat myslimane të mirësjelljes dhe në etikën e njerëzve të devotshëm. Muhadithi i famshëm Ebu Davudi dikur shkroi se një mysliman kishte nevojë të njihnte katër hadithe, asnjëri prej të cilëve nuk përfshinte kufizime ligjore ose dogmatike. Këto hadithe janë si më poshtë: **“Veprimeve vlerësohen sipas nijetit (qëllimit)”**; **“Pjesë e përsosjes së Islamit nga ana e një njeriu është që ai të lërë mënjanë çështjet që nuk i përkasin atij”**; **“Çfarë është e ndaluar është e qartë, çfarë është e lejuar është e qartë, dhe çfarëdo gjëje tjetër përtej kësaj është e pasigurt”**; si edhe **“Besimi i askujt nuk është i plotë derisa ai të dëshirojë për vëllain e tij atë që dëshiron për veten”**<sup>[4]</sup>.

Që nga ngjizja e saj e hershme në shekullin e nëntë, tradita sufite i ka përdorur hadithet për të udhëzuar ata që kërkonin të hynin në rrugën e sufizmit, si edhe për të përligjur mësimet e saj. Përmbledhja e dyzet haditheve rreth sufizmit, e shkruar nga sufiu i famshëm iranian Ebu Abd el-Rahim el-Sulemi (vd. 412h/1021), ka qenë një prej librave më gjerësisht të transmetuar në shekujt pas vdekjes së tij, dhe ka shërbyer si një manual i Sufizmit për studentët myslimanë. Libri përmban hadithe që nxisin drejt devotshmërisë, bujarisë dhe asketizmit, si ky i samëposhtmi: **“Kushdo që dëshiron të më bashkohet mua (d.m.th. Profetit), le të mjaftohet prej të mirave të kësaj bote vetëm me atë që është e nevojshme për një udhëtar, dhe kini kujdes nga mpleksja me të pasurit”**<sup>[5]</sup>.

Në traditën profetike, hadithi që më shumë se kushdo tjetër ka rrokur thelbin e traditës sufite, dhe ka ofruar një prej themeleve më solide për të, është hadithi i mirënjohur i Xhebrailit. Ky transmetim është tejet i mirënjohur dhe plotëson të gjitha standardet e larta të autenticitetit të vendosura nga kritikët e hadithit. Ai shfaqet në Sahihun e Buhariut, si edhe në atë të Muslimit, po ashtu ai shfaqet edhe në tre Sunenet e Ebu Davudit, Tirmidhiut dhe Ibn Maxhes. Hadithi është transmetuar nga Profeti prej sahabëve, si Umer b. Hatab, Talha b. Ubejdullah, Enes b. Malik, dhe Ebu Hurejra. Versioni i transmetuar nga Ebu Hurejra, dhe përcjellur në Sahihun e Buhariut, është si më poshtë:

Ishaq ? Xherir ? Ebu Hajan ? Ebu Zura ? Ebu Hurejra: “Një ditë prej ditësh Profeti ishte jashtë përpara njerëzve, kur një njeri vjen drejt tij duke ecur dhe thotë: “O i Dërguari i Zotit, çfarë është besimi (*imani*)?”. [Profeti] tha: “Besimi është të besosh Zotin, engjëjt e Tij, të dërguarit e Tij, takimin me Të, dhe ringjalljen”. [Njeriu] i tha: “O i Dërguari i Zotit, çfarë është Islami?” Profeti iu përgjigj: “Islam është të adhurosh Zotin dhe të mos i shoqërosh asnjë Atij, të falësh namazin, të japësh zekatit, dhe të agjërosh Ramazanin”. Njeriu e pyeti: “O i Dërguari i Zotit, çfarë është *ihساني* (përsosmëria)? Profeti tha: “*Ihsani* është të adhurosh Zotin njësoj sikur të jesh duke e parë atë, sepse, vërtet, edhe ndonëse nuk mund ta shohësh atë, Ai të sheh ty”. [Njeriu] tha: “O i Dërguari i Zotit, kur do të ndodhë Kijameti?” Profeti iu përgjigj: “I pyeturi nuk di më shumë se sa ai që është duke pyetur, por unë do të bëj me dije ty rreth shenjave të saj: kur gratë të lindin zonjat e tyre, kjo është njëra prej shenjave; kur të zhveshurit dhe këmbëzbathurit të sundojnë njerëzit, kjo është njëra prej shenjave; njëra prej pesë gjërave që vetëm Zoti i di “Pa dyshim, vetëm Allahu e di Orën e caktuar. Ai e zbret shiun dhe e di ç’ka në mitrën e shtatzënës” (Kuran 31:34). Më pas ai njeri u largua, dhe Profeti urdhëroi që atë t’ia sillnin sërish, por askush nuk arriti ta gjente atë. Më pas, Profeti tha: “Ai ishte Xhebraili. Ai erdhi për t’jua mësuar fenë tuaj.”<sup>[6]</sup>

Hadithi i Xhebrailit ka shërbyer si një shprehje formuese, apo trajtëdhënëse, e mënyrës se si

muslimanët e konceptojnë përgjithësisht fenë. Hadithi e strukturon Islamin në tre shtresa. Së pari, ai konsiston në një grup të përzgjedhur parimesh të besimit, e më pas ndiqet nga nënshtrimi i jashtëm ndaj Zotit përmes kryerjes së një serie ritualesh dhe veprimesh. Përtej këtyre dy niveleve bazike të përkushtimit fetar, gjendet niveli i devotshmërisë vullnetare (d.m.th. i kryerjeve të veprimeve që nuk janë obligim) nga ata të cilët dëshirojnë vërtet të jetojnë një gjendje të vazhdueshme ndërgjegjësimi për Zotin (*ihsan*). Kësisoj, Sufizmi e ka përkufizuar veten si kërkimi për realizimin *ihsanit*, për të qenë vazhdimisht në një gjendjeje përkujtimi ndaj Zotit (*dhikr*), dhe të vepruarit në përputhje me të. Në këtë mënyrë, sufite e kanë konsiderua rrugën e tyre si një rrugë opsionale. Ata të cilët vendosin të mos e ndjekin Sufizmin mbeten gjithsesi plotësisht myslimanë, si në besim, ashtu edhe në praktikë. Sufite zgjedhin të shkojnë përtej asaj që është obligim: “Për këtë elitë të elitës”, shpjegon teologu dhe mistiku i madh Ebu Hamid el-Gazali (vd. 505h/1111), “verseti ‘Allahu është më i Miri dhe i Përrjetshmi’ (Kuran 20:73) është bërë i qartë, dhe ata kanë zgjedhur të jenë ‘në kuvendin e të vërtetës (në Xhenet), tek një Sundues i Plotfuqishëm’ (Kuran 54:55)[7].

### Çështja e autenticitetit të sufizmit dhe senedeve të mësimave sufite

Që prej fillimit, Islami ka qenë një besim ikonoklastik, i cili duke u bazuar në premisën se vetëm shpallja hyjnore mund t'i japë formë besimit dhe ritualit, kundërshtonte vendosjen e ndërmjetësve ndërmjet Zotit dhe njeriut. Kjo qasje tejet konservatore ndaj parimeve të besimit dhe ritualit (ndryshe nga qasja e përvetësuar ndaj normave ligjore) shpjegon faktin se përse myslimanët që nga Kina e deri në Angli, sunitë apo shiitë qofshin, ata pa dallim i kryejnë lutjet e tyre ditore në të njëjtën mënyrë, me përjashtim të disa dallimeve në vogla. Ky shpirt konservator ka nënkuptuar, gjithashtu, se megjithëse Sufizmi ka luajtur një rol padyshim të shquar në Islam, gjithsesi ai ka qenë gjithashtu një prej dimensioneve më të debatueshme të traditës fetare.

Objeksioni kryesor i ofruar nga myslimanët kritikë ndaj Sufizmit ka qenë ai se Sufizmi përmban elemente të risive heretike (*bidate*), apo se përmban besime që nuk janë pjesë burimore e Islamit. Disa dijetarë myslimanë kanë vërejtur tre aspekte problematike tek Sufizmi: 1) Përmban praktika rituale dhe lutje që shihen si risi (*bidate*) të importuara dhe që nuk e kanë burimin në Sunetin e Profetit apo në atë të sahabëve të tij; 2) Institucioni i vëllazërive (*tarikateve*) sufite në shekullin e dymbëdhjetë me marrëdhëniet e formalizuara ndërmjet një udhëheqësi shpirtëror (në arabisht, *sheh*, ndërsa përsisht/turqisht, *pir*) dhe dishepujve të tij; 3) Një kosmologji teosofike që mbështet idenë e “Uniciteti të ekzistencës (*Uahdat el-vuxhud*)”, apo nocionin se vetëm Zoti ekziston realisht, kurse krijimi është thjesht një iluzion.

Pika e parë ishte e papranueshme për shumë dijetarë myslimanë sepse ajo duket se bie në kundërshtim me parimin themelor islam, sipas të cilit vetëm Kurani dhe Suneti mund të shërbejnë si baza për ritualin dhe besimin. Siç e ka shpjeguar edhe Ibn Kajim el-Xheuzije (vd. 750h/1351), një kritik i mirënjohur ky i Sufizmit, në Islam “supozimi në lidhje me pohimet për rituale të caktuara është se ata janë të gënjeshtërtë derisa sa të ofrohet prova (shariatike) për ta, ndërsa në sferën e kontratave dhe ndërveprimeve personale supozimi është se ato janë të vlefshme derisa të provohet e kundërta[8]”. Pika e dytë shkaktonte shqetësim sepse tarikatat sufiste dhe përndërimi i shehlerëve dukej se krijonte institucione të formalizuara dhe i mvishte disa njerëz me një autoritet që nuk është i përligjur në mesazhin e Profetit. Siç ka kundërshtuar edhe Ibn Tejmija, “Askujt nuk i takon që t'i përkasë një shehu

duke u betuar se do të jetë ithtar i tij... por, përkundrazi, ai duhet të marrë për udhërrëfyes (shpirtëror) këdo prej njerëzve të besimit, pa specifikuar askënd me një pozitë të tepërt të autoritetit shpirtëror”<sup>[9]</sup> Së fundmi, për shumë dijetarë, pika e tretë, ajo e unitetit të ekzistencës, ishte një perspektivë teologjike e ngjashme me panteizmin, ose besimin se Zoti gjendej i pranishëm në krijim dhe në objektet e natyrës – një qendrim ky që refuzohet në mënyrë kategorike nga Islami.

Arkitektët dhe përkrahësit e traditës sufite ishin të vetëdijshëm që në fazat e hershme për këto kundërshtime, dhe u orvatën që të bazonin idetë e tyre në shpalljen burimore që i ishte zbritur Profetit. Ebu el-Kasim el-Xhunejdi (vd. 298h/910), i cili ishte epiqendra e Sufizmit klasik në Bagdad, deklaronte: “Disiplina jonë [e Sufizmit] është e lidhur me Kuranin dhe Sunetin”<sup>[10]</sup>. Sufitë pranonin se praktika të tilla si dhikri me xhemat (d.m.th. përkujtimi në grup i Zotit), ku pas namazit recitoheshin emrat e Zotit ose këndoheshin liturgji (*uirde*) specifike, ishin risi në fe, por për ata këto veprime ishin si lule të çelura nga fara, burimi i të cilave gjendej në mësimet zanafillore të Profetit. Siç është shprehur edhe sufiu Ebu el-Hasan el-Fushanxhi (vd. 348h/959): “Në ditët e sotme, Sufizmi është një emër pa realitet, ndërsa dikur ai ishte një realitet pa emër”<sup>[11]</sup>

Citimi i el-Fushanxhit ngre një tjetër pikë të rëndësishme në lidhje me kundërshtimet ndaj Sufizmit: shumë prej kritikëve të ashpër të Sufizmit, si p.sh. Ibn Xheuzi (vd. 579h/1201) dhe Ibn Tejmija, ishin vetë sufite të cilët refuzonin vetëm disa prej elementëve të korruptuar të Sufizmit, të tilla si besimet ekstreme ose praktikat e ekzagjeruar të disa sufiteve. Ata e ruanin legjitimitetin e elementëve etik të Sufizmit, të asaj që ata e quanin “disiplina e pastrimit të zemrës”.

Njësoj si në fushën e hadithit dhe atë të ligjit, spiranca kryesore për autenticitetin e Sufizmit ishte senedi. Tradita sufite ka kultivuar dy lloje senedi që shkonin deri te Profeti. Senedi i parë njihet si *isnad el-tezkije* (senedi i purifikimit) ose *isnad el-suhba* (senedi i dishepullizmit), dhe ishte një tipar i zakonshëm i devotshmërisë tradicionale myslimane. Forma e dytë e senedit përfaqëonte një zinxhir transmetimi zyrtar, ose mistik, që shkonte nga mësuesi tek nxënësi e, më pas, deri tek Profeti.

Senedi i pastrimit/dishepullizmit mbështetej në një premisë shumë të ndjeshme. Nëse sahabët kanë kaluar shumë vite përreth Profetit, atëherë ata duhet të kenë mësuar falë shembullit të tij të gjitha rrugët profetike drejt devotshmërisë dhe drojës ndaj Zotit. Tabiinët (brezi i dytë pas sahabëve) që studiuan me sahabët duhet t'i kenë mësuar këto rrugë (devotshmërinë dhe drojën ndaj Zotit) prej tyre, dhe njësoj duhet të ketë vepruar çdo nxënës prej gjeneratave të mëvonshme që ka qenë i përkushtuar ndaj mësimëve profetike. Detyra e një dijetari të sigurtë ndaj nxënësve të tyre nuk mbaronte me mësimin e Kuranit, ai po ashtu i udhëzonte ata në përcimin e etikës së duhur dhe nguliste në ta dëshirën për *ihсан*. Një shembull të tillë mund ta shohim me Ismail b. Ulejja (vd. 193h/809) nga Bagdadi, një muhadith i hershëm nëna e të cilit e dërgoi ata pranë një dijetari dhe i tha: “Ky është biri im, lëre atë të të shoqërojë dhe të marrë prej etikës dhe karakterit tënd”<sup>[12]</sup>. Në rininë e tij, juristi dhe sufiu i famshëm nga Bagdadi, Ibn el-Xheuzi, merrte pjesë në seancat e diktimit të hadithit të një mësuesi i cili kishte raste që mund të lexonte një hadith dhe të fillonte të vajtonte për shkak të drojës ndaj Zotit dhe dashurisë ndaj Profetit. Kohë më vonë, Ibn el-Xheuzi do të shkruante: “Përfitova më shumë nga e qara e tij, se sa thjesht nga transmetimi i haditheve”<sup>[13]</sup>

Regjistrimi i senedit më të hershëm për mesimet sufite shkon mbrast nga Xhunejd el-Bagdadi deri te Profeti. Një njeri i quajtur Xhafer el-Khuldi (vd. 348h/959) ka thënë se ai ka ‘marrë’ prej Xhunejdit ? Sari el-Sakati ? Maruf el-Kharkit ? Farkat el-Sabakhit ? Hasan el-Basrit ? Enes b. Malik dhe sahabë të tjerë të mëdhenj ? Profetit”<sup>[14]</sup> Sistematizuesi i famshëm sufite, el-Kushejri (vd. 465h/1072), e gjurmon

senedin përmes mësuesit të tij Ebu Ali el-Dakak ? Ebu el-Kasim el-Nasrabadi ? el-Shibli ? el-Xhunejd ? Sari el-Sakati ? Maruf el-Kharki ? Davud el-Tai ? tabiinët ? sahabët ? Profeti[15].

Lloji i dytë i senedit kuptohej si transmetimi i dijeve ezoterike – një çështje vërtet e thellë – ose si diçka njësoj e parrokshme, por më pak serioze: d.m.th. transmetim i bereqetit, apo begatisë (*berekah*) nga një evlija tek një aspirant për në rrugën e sufizmit. Shumë myslimanë besonin se Profeti kishte zgjedhur disa sahabë për të depozituar dijen e fshehtë e cila ishte përtej aftësive njohëse të myslimanëve të zakonshëm, dhe ishte e kufizuar vetëm për elitën shpirtërore. Sahabiut Hudhejfe b. Jemen i ish-in treguar nga Profeti të gjitha *fitnet* (konfliktet, fatkeqësitë) që mund të preknin myslimanët deri në Ditën e Gjykimit, dhe transmetohet se Ebu Hurejra ka thënë: “Kam memorizuar dy enë [dijeje] nga Profeti. Të parën e kam bërë të ditur ndër njerëz. Ndërsa sa i përket të dytës, nëse do ta kisha bërë të ditur atë atëherë do të më prisnin fytin”. [16]

Kjo dije ezoterike mund të transmetohej nga Profeti tek sahabët, dhe, më vonë, nga evlijau tek dishepulli thjesht nëpërmjet një prekjeje. Sikundër thotë një një transmetim (i cili sipas kritereve të kritikëve të hadithit është tejet jo i besueshëm), kur Aliu po lante trupin e Profeti për ta përgatitur atë për varrim, disa cikla uji u spërkatën nga trupi i profeti tek sytë e Aliut, duke i dhënë atij në një çast të vetëm “dijen e urtarëve të lashtësisë dhe të ditëve të mëvonshme” [17] Shumë sufite besonin se kjo dije mund të transmetohej nga mësuesi tek nxënësi përmes sahabëve të tillë. Megjithëkëtë, për shumë sufite, madje edhe për kritikë të sufizmit, këto senede nuk ishin përçues të asnjë dijeje sekrete mistike. Ato ishin thjesht simbole për transmetimin e bereqetit, apo begatisë, nga një figure e nderuar (*evlija*) tek studentët e tij.

Vetëm në shekullin e njëmbëdhjetë dhe atë të dymbëdhjetë tradita sufite filloi të përpunonte senedin si një medium për të transmetuar dijen mistike ose bereqetin e Profetit. Në këtë pikë, figura e Aliut u shfaq si një përbërës i rëndësishëm i zinxhirit sufite të transmetimit [18]. Aliu ishte parë gjithnjë si trashëgimtari shpirtëror i Profetit. Një gjë e tillë e shtyu Xhunejdin që të deklaronte se Aliu “është një person të cilit i është dhënë *ilm leduni*, ose ndryshe urtësia e dhuruar hyjnore që Zoti ia jep njerëzve të zgjedhur” [19] Sufite citojnë sahabiun Ibn Mes’ud të ketë thënë se Kurani është shpallur me ‘një kuptim të jashtëm dhe një tjetër të brendshëm, dhe, në të vërtetë, Aliu i zotëron të dyja këto dije’ [20]

Senedi i sufi që kalonte përmes Aliut u bë shumë i mirënjohur pas shekullit të njëmbëdhjetë për shkak të asaj që njihet si “Mveshje përmes Mantelit” (*libs el-khirka*). Në këtë ritual, shehu sufi vendos një *khirka* (mantel ose pelerinë, ajo që në shqip ka ardhur si qyrku) mbi studentin që është duke u iniciuar, apo bërë rishtar, në tarikatin sufi. *Khirka*, apo qyrku, u bë shenja e “marrjes së udhës” të një tarikati sufi dhe shpesh i jepej studentit (*muridit*) pasi ai kishte përmbushur disa kërkesa paraprake, si p.sh. kalimi i një viti në bamirësi ose në vigjilencë shpirtërore. Së bashku me faktin që atij i mësoheshin lutjet e veçanta të tarikatit dhe ai jepte betimin për besnikëri ndaj shehut, mveshja me *khirka*, apo qyrk, përbente një pjesë thelbësore të hyrjes në një tarikat sufi. Ndonjëherë këto *khirka* kishin ngjyra specifike dhe shërbenin si uniformë dalluese për tarikatat sufite. Përveç *khirka*-s së inicimit në tarikat, sufite kultivuan gjithashtu edhe traditën e *khirka el-teberuk* (*manteli i bereqetit*) e cila i jepej si bekim besimtarëve të cilëve nuk kishin synim që të bëheshin pjesë e tarikatit. [21]

Dijetari i famshëm hanbeli dhe sufiu Ibn el-Mubrad (vd. 909h/1502) shpjegon se studentët e devotshëm të dijes duhen “mveshur me një *khirka* për ta hedhur në trup, sepse prej saj shpresohet që të burojnë bereqeti. Dhe një grup nga myslimanët e hershëm të virtytshëm kanë vepruar kësodore, duke i kërkuar një njeriu punëdrejtë që t’i mveshë ata me pelerinë dhe duke iu lutur që të mësojnë prej



sjelljes dhe verimeve të tij”[22].

Ibn el-Mubrad na jep një tjetër sened për *khirkan* e tij në të cilin ne vërejmë menjëherë se ajo rrjedh nëpërmjet familjes së Profetit. Ai e gjurmon senedin e tij përmes një liste të gjatë mjeshtërish:

Ebu Bekr el-Shibli, të cilin i qe dhënë mveshja e *khirkas* nga duart e Ebu el-Kasim el-Xhunejdit, i cili e mori atë nga duart e Sari el-Sakatiut, i cili e mori atë nga duart e Maruf el-Kharkit, i cili ishte dishepulli shpirtëror i Ali b. Musa el-Ridasë, i cili ishte dishepulli i babait të tij Musa el-Kazimit, i cili ishte dishepulli i babait të tij Xhafer el-Sadikut, i cili ishte dishepulli i babait të tij Muhamed el-Bakiri, i cili ishte dishepulli i babait të tij Zejn el-Abidini, i cili ishte dishepulli i babait të tij, Hysenit, i cili ishte dishepulli i babait të tij Ali b. Ebu Talib, i cili ishte sahab i Pejgamberit[23].

Megjithëkëtë, senedi më i famshëm për *khirkan* ishte ai që vinte nga Profeti tek Aliu dhe më pas tek Hasan el-Basri. Kritikët e sufizmit u turrën mbi zinxhirin e transmetimit të *khirkas* duke e konsideruar atë si një pikë vulnerabël. Meqenëse tradita sufite kishte investuar kaq shumë mbi legjitimitetin e këtij senedi, atëherë metoda e kritikizmit të hadithit do të bëhej një mjet qendror për të gjithë ata që dëshironin të vinin në dyshim apo të mbronin Sufizmin. Ibn El-Xheuzi nga Bagdadi kritikoi mënyrën se si sufitet e kohës së tij e vishnin *khirkan* në mënyrë që të shfaqeshin si të devotshëm dhe të fitonin reputacion. Në të vërtetë, ai e refuzoi idenë se praktika e marrjes së *khirkas* nga shehu ishte e mbështetur me sened. Ai e quante një praktikë të tillë ‘si një gënjeshtër e kulluar’ e cila nuk kishte asnjë bazë në Sunet[24]. Ibn Tejmija argumentonte se jo vetëm që dhënia e *khirkas* ishte një praktikë që nuk vinte nga Profeti, por madje edhe sufitet e hershëm nuk janë përfshirë në një praktikë të tillë (mund të vërejmë se në senedin e Ibn el-Mubradas, të përmendur më lart, e gjithë procedura e dhurimit të *khirkas* nuk shkon më larg se koha e el-Ma’rufit). “Përkundrazi”, shkruante ai, “kjo praktikë i përngjason më shumë një mbreti që i kalon stolitë e tij pasardhësit...gjë e cila nuk ka asnjë problem nëse bëhet me nijet të mirë. Por, për sa i përket shndërrimit të kësaj praktike në Sunet [të Profetit] apo në një rrugë drejt Zotit të lartësuar, atëherë çështja nuk qëndron kështu”[25].

Shumë kritikë të Sufizmit sulmuan një aspekt më teknik të senedit të *khirkas*. Shumë sufite e gjurmonin mbrapsht senedin nga Hasan el-Basri tek Aliu (e, më pas, tek Profeti). Por mjeshttrat e hadithit të cilët nuk i mbështesnin praktikën e Sufizmit, si p.sh. Ibn el-Salah (vd. 643h/1245), Ibn Haxher (vd. 852h/1449) dhe el-Sakhaui (vd. 897h/1402), argumentonin se Hasan el-Basri nuk e ka takuar asnjëherë Imam Aliun dhe as nuk ka dëgjuar hadithe nga ai[26]. Si mundet atëherë që Hasan el-Basri të ketë marrë *khirkan* apo çfarëdolloj dijeje tjetër prej Aliut?

Mbështetësit e sufizmit janë përpjekur të gjejnë prova nga tradita e hadithit që përkrahin pohimin se Hasan el-Basri ka marrë *khirkan* nga Imam Aliu. Imam Sujuti (vd. 911/1505) vë në dukje se Hasan el-Basri kishte lindur në Medine dhe ishte rritur në shtëpinë e një prej grave të Profetit. Ai takoi shumë prej Sahabëve dhe morri pjesë në namazet me xhemat të udhëhequra nga kalifët Uthman dhe Ali. Duke qenë se Aliu mbeti në Medine derisa Hasan el-Basri ishte katërmëdhjetë vjeç, atëherë ky i fundit ka pasur kohë mëse të mjaftueshme për të studiuar me Imam Aliun. Mbi të gjitha, Imam Sujuti gjen raste hadithesh ku Hasan el-Basri pohon qartësisht se ai e ka dëgjuar hadithin nga Imam Aliu, siç është p.sh. rasti i hadithit që gjendet në Musnedin e Ebu Jala el-Meusiliut në të cilin thuhet: “**Shembulli i bashkësisë sime është si shiu: nuk dihet se kush është më i mirë, fillimi apo fundi i tij**”[27].

Debati rreth fuqisë së senedit në lidhje me praktikën e veshjes së *khirkas* dhe dëgjimi i haditheve nga Aliu prej Hasan el-Basrit ishte intensiv dhe ka zgjatur deri në ditët tona. Muhadithi nga Maroku Ahmed

el-Ghumari shkroi një libër të quajtur “*Prova e qartë për faktin që sufitet janë të lidhur me Aliun*” (*el-burhan el-xhali fi intisab el-sufije ila Ali*). Por, në fund të fundit, kjo pikë e vetme nuk mund të zgjidhë përfundimisht diskutimin në lidhje me legjitimitetin e Sufizmit. Siç duhet qartë nga senedet e përmendura më lart, në mbështetje të mësimeve të tyre, sufitet citojnë shumë senede të tjera të cilat nuk e përfshijnë Hasan el-Basrin, Imam Aliun apo *khirkan*. Më i rëndësishëm është fakti që shumë muhadithë, si p.sh. Ibn Salahu, të cilët kanë kritikuar senedet për praktikën e *khirkas*, vetë ata kanë kërkuar dhe kanë marrë *khirka*, apo qyrk, prej shehlerëve sufite! Pavarësisht autenticitetit të praktikës së marrjes së *khirkas* nga një sheh, ata kanë vepruar në këtë mënyrë sepse kjo praktikë ishte bërë një traditë e mirëpranuar për marrjen e bereqetit nga evlijatë e devotshëm myslimanë. Pa marrë parasysh sa i varfër është senedi i kësaj praktike, *khirka*, apo qyrku, në vetvete mbante një peshë të madhe si shenja e marrëdhënies me shehun sufi, si edhe si shenjë e marrjes së bereqetit prej tij.

## ROLI I HADITHEVE NË SUFIZIMIN TEOSOFIK

Që nga periudha e hershme e Sufizmit, mistikët kanë nënvizuar kontrastin absolut ndërmjet realitetit përfundimtar të Zotit dhe përkohshmërisë së krijimit të Tij. Siç pohohet edhe në Kuran, “Çdo gjë do të shuhet, përpos Fytyrës (Qenies) së Tij!” (Kuran 28:88). Shumë sufite kanë theksuar se si i gjithë krijimi nuk është asgjë më shumë se një pasqyrim jetëshkurtër i madhësisë së Zotit, dhe kanë qenë të mendimit se arritja më e madhe e njeriut është të depërtojë në perden e kësaj bote dhe të “bëhej i asgjësuar ” në Zot në këtë botë – siç gjendet e shprehur në një hadith të trilluar “**vdis para se të vdesësh**”<sup>[28]</sup> Një mistik vërtet i devotshëm dhe mendjemprehtë arrin të kuptojë se Zoti e shfaq bukurinë e tij (*texhel-li*) në çdo objekt të kësaj bote dhe se maja e vetëdijes njerëzore është të njohësh Zotin në mënyrë gjithnjë e më intime përmes shenjave të Tij dhe të pasqyrosh përsosmërisht atributet e Tij. Arritja e kësaj gjendjeje shkrirjeje në Zot është ajo që i ka bërë sufitet mistikë dhe ekstazikë si Bajazid el-Bistami (vd. 261h/874) që të deklarojnë “Lavdia qoftë për mua!” dhe sufiun e famshëm martir el-Hallaxhin (vd. 309h/922) që të deklarojë “Unë jam e Vërteta Përfundimtare/Zoti (*ene el-hakk*)!”. Të dyja këto fraza i shkojnë për shtat vetëm Zotit. Sipas këtyre sufive, të arrije këtë kuptim të thellë nënkuptonte të rilidheshe plotësisht me burimin e të gjithë ekzistencës dhe të përmbushje përmallimin më të zjarrtë të shpirtit. Siç ka shkruar edhe poeti i madh sufi pers, Xhelaludin Rumi (vd. 672h/1273), njësoj si fyelli (*nejli*) prej kallami kënga e të cilit vajton ndarjen prej shtratit të kallamishtes

*Ai që ka mbetur gjatë larg burimit të tij.*

*Përmallueshëm lyp ditën e ribashkimit.*

Botëvështrimi mistik lulëzoi në shkrimet e sufive si Imam Gazaliu, por u organizua për herë të parë në një kozmologji gjithëpërfshirëse, ose në një këndvështrim rreth universit, nga sufiu i shquar Muhjedin ibn Arabiu (vd.638h/1240), i cili vinte nga Spanja, udhëtoi përgjatë Lindjes së Mesme, dhe vdiq në Damask.

Ai skicoi një konceptim të krijimit si një pasqyrim i attributeve të përsosura të Zotit. Sipas këtij botëvështrimi, secili prej dimensioneve dhe përbërësve të shumëllojtë të kozmosit dhe të botës

natyrore pasqyrojnë bukurinë e Tij të pafundme. Maja dhe pika më e lartë e krijimit është njerëzimi, elementi që pasqyron atributin më thelbësor të Zotit, d.m.th. unitetin, apo njëshmërinë e Tij. Brenda shpirtave dhe karakterit të tyre, qeniet njerëzore mishërojnë të gjithë shumëllojshmërinë e kozmosit dhe janë të aftë ta sjellin atë në një ekuilibër të unifikuar dhe në përmasat e duhura. Personi që ka arritur këtë ekuilibër të ndriçuar jo vetëm që personifikon “shpirtin e kozmosit”, por ai ose ajo janë pasqyrimi më i përkryer i përsosmërisë së Zotit. Ky është “njeriu i përkryer” (*el-insan el-kamil*) që e ka pastruar veten e tij ose të saj nga defektet dhe është ngjitur gjithnjë e më pranë attributeve të Zotit derisa është asgjësuar në mosekzistencë, sepse vetëm Zoti ekziston realisht.<sup>[29]</sup> Për Ibn Arabiun, mveshja me *khirka*, apo qyrk, simbolizon ‘mbulimin’ me cilësitë hyjnore<sup>[30]</sup>.

Funksioni i fesë së shpallur është i ngjashëm. Secili prej profetëve të mëdhenj të dërguar nga Zoti tek bashkësitë e tyre gjegjëse ka trupëzuar dhe pasqyruar një prej attributeve të Tij. Pika kulmore, të cilës Ibn Arabiu i referohet me shprehjen kuranore “vula e profetëve” (Kuran 33:40), ishte Muhamedi. Ai ishte “njeriu i përkryer” *par excellence*, pasqyrimi i përsosur i Zotit, i cili përfaqësonte objektivin e synuar nga të gjithë kërkuesit e të vërtetës dhe stacionin e arritur nga evlijatë. Realiteti i tij i pakohë, të cilin Ibn Arabiu e quajti “Realiteti Muhamedan” (*el-hakika el-muhamediye*), ishte në të vërtetë qëllimi i gjithë krijimit.

Tradita teozofike sufiste, e sjellë në pikën e saj më të lartë nga Ibn Arabiu, shpjegon arsyen për krijimin e Zotit duke iu referuar “hadithit të thesarit të fshehur”, të cilin Ibn Arabiu e citon shpeshherë në trajtesën e tij të vëllimshme *el-Futuhât el-Mekijje* (Zbulesat mekase). Hadithi në fjalë është një hadith *kudsi*, në të cilin Profeti citon drejtpërsëdrejti Zotin: **“Isha një thesar i fshehur dhe dëshirova të bëhesha i njohur. Prandaj krijova kozmosin në mënyrë që të njihem** (*kuntu kenz mekhfijen fe ahbebtu en-u’ref fe khalaktu el-khalk li u’refe*). Ky hadith përçonte një pikë thelbësore të kozmologjisë së Ibn Arabiut: Njohja e Zotit është qëllimi i krijimit. Qeniet njerëzore ekzistojnë sepse Zoti dëshironte që ato ta njihnin Atë dhe të përpiqeshin të bëheshin pasqyrimi i patëmetë i Tij. Ndonëse një kuptim i tillë përcillet në versetet kuranore, si: “Xhindët dhe njerëzit i kam krijuar vetëm që të më adhurojnë” (Kuran 51:56), gjithsesi Hadithi i Thesarit të Fshehur e mbushte këtë shkak me një përmallim pothuajse emocional që përçon temën e dëshirës dhe njohjes intime të cilat janë elementë kyç në traditën sufite.

Një hadith i dytë që ka shërbyera si një provë e rëndësishme në Sufizmin teozofik të Ibn Arabiut njihet si “Hadithi i Arsyes” (*hadith el-aql*). Ky është një tjetër hadith *kudsi*, në të cilin Profeti shpjegon:

**Në të vërtetë kur Zoti krijoi arsyen, Ai i tha: “Afrohu”, dhe ajo u afrua. Më pas, Ai i tha, “kthehu mbrapsht” dhe ajo u kthye. Kështu që Zoti tha: “Pasha madhështinë dhe bukurinë Time, nuk kam krijuar asgjë më fisnike se sa ty. Përmes teje Unë do marr dhe përmes teje do jap”** (*In Allahe lema khaleka el-akl kale lehu: ekbil fe ekble, thume kela edbir fe edbere, fe kale ue izeti ue xhemali ma khalaktu khalqan eshref minke, fe bike ekhudhu ue bike u’tij*)

Ky hadith provon një princip të rëndësishëm të Sufizmit në veçanti dhe teologjisë spekulative në përgjithësi, d.m.th. se arsyeja njerëzore është në mënyrë përfundimtare e nënshtruar ndaj Zotit dhe i shërben kauzës së rrokjes së të vërtetës së Tij. Për Ibn Arabiun dhe përkrahësit e tjerë të traditës teozofike sufiste, për qeniet njerëzore ekzistojnë tri mënyra se si të arrijnë dijen: 1) revelata profetike; 2) frymëzimi nga Zoti (shpesh i quajtur *dheuk* (shijim) ose *keshf* (zbulim)); dhe 2) hulumtimi racional. Sidoqoftë, tradita e rrymës kryesore sunite, veçanërisht në fillimet e saj në shekullin e nëntë dhe të dhjetë, ishte shumë dyshuese ndaj idesë për t’u mbështetur në arsye. Ajo e shihte arsyen si një shteg



për qeniet njerëzore që të përziheshin në çështje fetare që vetëm Zoti mund t'i përkufizonte. Për sufinj si Ibn Arabiu, hadithi i arsyes provonte se arsyeja i bindej Zotit dhe profecisë.

Fatkeqësisht, sipas dijetarëve myslimanë, as Hadithi i Thesarit të Fshehur dhe as Hadithi i Arsyes nuk kishin bazë në fjalët e autentike të Profetit. Kundërshtarët e Sufizmit teozofik të Ibn Arabiut, si p.sh. Ibn Tejmija, janë shprehur se Hadithi i Thesarit të Fshehur 'nuk ka asnjë sened, qoftë i dobët apo i fortë, që shkon deri tek Profeti'. Madje edhe dijetarë të moderuar që përkrahnin Sufizmin, si p.sh. Ibn Haxher Askalani dhe Mulla Ali Kari, pranonin se mvëshja e këtyre fjalëve Profetit ishte e pabazë[31]. Në të vërtetë, hadithi i arsyes gjendej në disa përmbledhje hadithesh, ndonëse këto përmbledhje ishin tejet jo të besueshëm. Në librin e tij rreth asketizmit, Abdullahi, i biri i Ibn Hanbelit, e ka përfshirë këtë hadith si një hadith *mursal*, ndërsa el-Taberani e ka përfshirë atë në përmbledhjen e tij të gjerë *mu'xhem*. Megjithatë, çdo kritik i rëndësishëm sunit i hadithit, duke nisur që nga figura të hershme, si el-Ukajli dhe Darakutni dhe duke arritur më vonë deri tek el-Sakhaui dhe Mulla Ali Kari, kanë rënë në një mendje se ky raportim ishte ekstremisht i dobët ose i trilluar[32].

Vetë Ibn Arabiu nuk ishte amator në hadith, ai kishte grumbulluar koleksionin e tij të haditheve me zinxhir të plotë deri te Profeti. Ai e pranonte se këto dy hadithe ishin të pabaza sipas metodës të kritikëve të hadithit. Përkundrazi, siç pohon ai në rastin e Hadithit të Thesarit të Fshehur, ky hadith konsiderohej 'i saktë në bazë të zbulimit shpirtëror (*keshf*) (shih kapitullin e tretë rreth kritikizmit të hadithit përmes zbulimit shpirtëror)[33]. Çfarë rëndësie kishte për sufinjtë nëse asnjë sened i besueshëm nuk gjendej për një hadith të rëndësishëm si ky? Shehlerët sufinj si Ibn Arabiu ndjenin se kuptimi nga ana e tyre i kozmosit e tejkalonte probabilitetin e thjeshtë të gjeneruar nga kritikizmi sunit i hadithit dhe mbështetjen e tij në sened. Siç citohet të ketë thënë sufiu i hershëm el-Bistami: "Ju e merrni dijen tuaj nga i vdekuri tek i vdekuri, ndërsa unë e marrë atë nga i Gjalli që nuk vdes kurrë"[34]

Perktheu: Rezart Beka

### *Sugjerime për lexime të mëtejshme*

Fatmirësisht, në gjuhën angleze janë shkruar vepra të shumta rreth sufizmit. Vepra të dobishme përfshijnë Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensionsof Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975) dhe Sayyed Hosein Nasr, *Sufi Essays* (London: G. Allen & Unëin, 1972). Libri i Michael Sell, *Early Islamic Mysticism* (Neë York: Paulist Press, 1996) përmban shumë tekste burimore të përkthyer në anglisht. Për një diskutim më të detajuar rreth sufizmit teozofik shih Claude Addas, *The Quest for the Red Sulfur: The Life of Ibn 'Arabi* (Cambridge: Islamic Text Society, 1 993) and Ëilliam Chittick, *The Sufi Path of Knoëledge* (Albany: State University of New York Press, 1989). Për një koleksion të redaktuar të eseve që lidhen me debatet rreth sufizmit, brenda traditës islame, shih F. de Jong and Bernd Radtke, *Islamic Mysticism Contested* (Leiden: Brill, 1999). Për një përkthim dhe diskutim të shumë haditheve që përdoren shpesh në Sufizëm shih Javad Nurbakhsh, *Traditions of the Prophet* (Neë York:Khaniqahi-Nimatullahi Publications, 1981 ) si edhe verprën e Ibn Arabiut *Mishkat el-enuar*, përkthyer në anglisht si *Divine Sayings*, trans. Stephen Hirtenstein (Oxford: Anqa Publications, 2004).

### Referenca

[1]Martin Lings, *What is Sufism?*, f. 7.

- [2] Al-Khatab, *Tarikh Baghdad*, vëll. 14, f. 393.
- [3] Ky pohim është nga Ebu Hafs el-Nejsaburi; el-Sulemi, *Tabekat el-sufija*, f. 119.
- [4] Ibn Nukta, “*Kitab el-teqjid*”, f. 280.
- [5] El-Sulemi, “*Kitab el-erbain fi el-tesauf*”, f. 5.
- [6] Sahi el-Buhari, “*Kita el-iman*”, bab 38.
- [7] J. Brown, ‘The Last Days of al-Ghazzali and the Tripartite Division of the Sufi World,’ p. 93.
- [8] Ibn Kajim el-Xheuzijeh, “*I’lam el-muakiin*”, vëll. 1., f. 344.
- [9] Ibn Tejmija, “*Mexhmua el-fetaua*”, vëll. 11, f. 289.
- [10] El-Khatib, “*Tarikh el-Baghdad*”, vëll. 7, f. 251.
- [11] El-Huxhouri, “*Keshf el-Mahxhub*”, f. 49.
- [12] El-Dhehebi, “*Mizan el-I’tidal*”, vëll. 1., f. 217.
- [13] Ibn el-Xheuzi, “*Meshjakhat ibn el-Xheuzi*”, f. 86,
- [14] Ibn el-Nedim, “*The Fihrist*”, f. 455.
- [15] Abdur Ghafir el-Farisi, “*Tarikh Nejsabur*”, f. 513-514.
- [16] Sahih el-Buhari: “*Kitab el-ilm*”, bab hifdh el-ilm.
- [17] Bedrudin el-Zerkashi, “*el-Tedhkire fi el-Ahadith el-Mushtehire*”, f. 93.
- [18] J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, p. 261.
- [19] Ebu Nasr el-Serraxh, “*The Kitab al-Luma’ fi’l-Tasa’üuf*”, f. 129.
- [20] Ebu Nuejm el-Isbahani, “*Hiljet el-eulija*”, vëll. 1., f. 65.
- [21] Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*; pp. 80, 183-185.
- [22] Ibn el-Mubred, “*Tahdhib el-nefs li el-ilm bi el-ilm*”, f. 86
- [23] Ibid., f. 88.
- [24] Ibn el-Xheuzi, “*Telbis el-Iblis*”, f. 186, 191.
- [25] Ibn Tejmija, “*Mexhmua el-fetaua*”, vëll. 11., f. 289.

- [26] Shemsudin el-Sakhaui, “el-Mekasid el-hasene”, f. 338.
- [27] El-Sujuti, “el-Hau li el-fetaua”, vëll. 1, f. 102-104.
- [28] Javad Nurbakhsh, *Traditions of the Prophet*, p. 66.
- [29] William Chittick, *Imaginal Worlds*, pp. 34-37.
- [30] Lings, *What is Sufism?*, p. 18.
- [31] El-Sakhaui, “el-Mekasid el-hasene”, f. 334; Mulla Ali Kari, “el-Esrar”, f. 269 e më poshtë.
- [32] El-Albani, “Silsilat el-ahadith el-daifa”, vëll. 1., f. 53.
- [33] Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, p. 250.
- [34] Abdulvehab el-Sha'rani, “El-Tabekat el-kubra”, f. 11.

**Date Created**

02/03/2017

**Author**

jonathan-ac-brown