



Ibn Tejmija përballë kelamistëve: Implikimet teologjike të historisë së Ibrahimit me yjet

Description

Yasir Qadhi

Hyrje

Në suren 6 (74-83) Kurani na kumton historinë e Ibrahimit me njerëzit e tij, debatin e suksesshëm me ta rreth Zotit dhe ekzistencës së Tij, përjashtimin e yjeve, hënës dhe diellit si zota, dhe në fund, kthimin e tij te Krijuesi.

Kjo histori është kuptuar në mënyra të ndryshme nga grupe të ndryshme. Shumë kelamistë e kanë përdorur këtë histori si argumentin e vetëm kuranor për ekzistencën e Zotit, përmes evidentimit të krijueshmërisë së aksidencave (*delil el- a- rad ua huduth el-axhsam – pra, delil*). Ndjekësit e hadithit, në anën tjetër, nuk e pranuan asnjëherë këtë argument, e jo më t'ia atribuonin profetit të madh Ibrahim, "Mikut të Zotit". Një ndër kundërshtarët më të zëshëm të këtij interpretimi ka qenë Ibn Tejmija (vd. në 728/1327). Në këtë artikull do t'u qasemi aludimeve të ndryshme të kësaj historie, siç janë përceptuar nga këto dy grupe.^[1]

Fakti i krijimit, nga krijueshmëria e aksidencave

Kelamistët sajuan një argument unik për të provuar ekzistencën e Zotit. Shumë autoritete ia atribuojnë këtë argument Ebu Hudhejl Lafit^[2] (vd. 226/841). Megjithatë, Ibn Tejmija besonte se i pari i cili e paraqiti këtë argument në botën intelektuale muslimane ishte Xhehm bin Safuani^[3] (vd. 124/741).

Pa marrë parasysh se cili ishte sajuesi i parë i këtij interpretimi, ai u bë standard për të nxjerrë në pah se bota është e krijuar (së këndejmi, ekzistencën e një Krijuesi) për mitezilitë, esharitë dhe maturiditë, me pak ndryshime në natyrën e përcaktimit të një “aksidence” dhe premisave të ndryshme të bashkangjitura me këtë argument. Muteziliu Kadi Abdulxhebari (vd. 415 hixhri/1024) ishte një nga të parët që artikuloi përmbledhtazi katër premisat e kësaj teorie, të cilat u pranuan që të gjitha nga esharitë.

Së pari, duhet të pranojmë se brenda trupave fizikë kemi disa “kuptime” (*me’ani*) ose “aksidenca” (*a’rad*), si lëvizja dhe pushimi.

Së dyti, këto “kuptime” dhe “aksidenca” janë të krijuara dhe jo të përhershme.

Së treti, trupat janë të lidhur me këto “kuptime” dhe nuk i tejkalojnë dot ato.

Dhe së fundmi, nëse trupat nuk janë të lirë nga aksidencat dhe nuk i tejkalojnë dot ato, atëherë vetë trupat duhet të jenë të krijuar.^[4] Nëse të gjitha këto premisa janë të vërteta, atëherë *de facto* duhet të ketë një Krijues, që quhet Zot, i Cili i krijoi këto trupa bashkë me aksidencat e tyre.

Ky argument është përmendur nga Ebu Hasan Eshariu^[5] (vd. 330 hixhri/941) dhe Bejhakiu^[6] (vd. 458 hixhri/1056), por ishte Bakilani^[7] (vd. 403/1012) i pari ndër esharitë që i dha zë këtij *delil*-i (argumenti) dhe e ktheu në një parim themelor të shkollës së tyre.

Pak dekada më vonë, Abdulkadir Bagdadi (vd. 429 hixhri/1037) e konsideroi këtë argument themelin e dytë (*as!*) midis pesëmbëdhjetë themeleve të fesë dhe pastaj deklaroi se “çdo opinion që bie ndesh me *delilin*, që vërteton se trupat dhe aksidencat janë të krijuara, duhet të refuzohet”.^[8] Të gjithë dijetarët e mëvonshëm të kelamit e përfshinë këtë *delil* në një formë ose tjetër në veprat e tyre teologjike.

Historia e Ibrahimit si bazë e këtij argumenti

Megjithëse *delili* ishte i pranuar unanimisht nga të gjithë kelamistët, vetëm një grusht prej tyre ofroi ndonjë bazë kuranore për të. Argumenti i vetëm i parashtruar ishte ndodhia e Ibrahimit me trupat qiellorë.

Referimi më i hershëm i mëtimeve teologjike të nxjerra nga ndodhia e Ibrahimit duket se është ai i Bishr Merrisit (vd. 218 hixhri/833). Darimiu (vd. 289 hixhri/901), në refuzimin e tij ndaj argumentimit të Bishrit, deklaroi se Bishri mohoi zbritjen e Zotit në qiejt e poshtëm, në pjesën e tretë të fundit të natës, nisur nga dëshmia e Ibrahimit: “Unë nuk i dua *afilin*-ët.” [Përkthimi i saktë i këtij termi arab, *afilin*, është i rëndësishëm për të kuptuarit tonë teologjik të këtij vargu, dhe si i tillë, aty ku mundemi, do ta lëmë të papërkthyer.] Darimiu shkruan:

“Ti pretendon se Ibrahim i hodhi poshtë çdo simpati për një Zot që lëviz, duke thënë se nëse Zoti zbret nga një qiell në një tjetër apo zbret në Ditën e Gjykimit, për të gjykuar midis robërve të Tij, atëherë Ai ka *afala*, që do të thotë se “ka lëvizur”, tamam siç bën Dielli apo Hëna. Kësisoj, Ibrahim i mohoi hyznizimin e këtyre dy trupave.”^[9]

Më tej, Darimiu vazhdon refuzimin e kësaj premise dhe pretendon se sikur Zoti të zbriste në Ditën e Gjykimit, kjo nuk sjell domosdoshmërisht nevojën e shndërrimit (*afala*) të Zotit në një entitet tjetër. Fakti që Dielli apo Hëna duket sikur “zhduken” (shndërrohen) në një tjetër lëndë kur perëndojnë, nuk mund të përdoret e as të aplikohet në lidhje me Zotin.^[10] Nga ky refuzim mund të supozojmë se Bishri e ka kuptuar *afala*-n si “të zhdukesh”, dhe e ka përdorur këtë histori për të vërtetuar që aksidencat (në këtë

rast lëvizja, e cila është një vijim i këtyre zhdukjeve të trupave) nuk mund të ekzistojë në një Qenie Hyjnore.

Ebu Hasan Eshariu, gjithashtu, aludon për këto pasazhe në një kontekst pjesërisht të ndryshëm, teksa thotë, pasi citon 6:76-77:

“...kështu (Ibrahimi), nxori si përfundim se as yjet dhe as hëna nuk mund të jenë zota, përderisa ndajnë së bashku vetinë e *uful*-it. Ky është një vëzhgim (*nadhar*) dhe argumentim (*istidlal*) që refuzuesit kërkojnë ta kundërshtojnë dhe të devijuarit t'i largohen.”^[11]

Eshariu e përdori këtë në kontekstin e përpjekjes për të provuar legjitimitetin e “vëzhgimit” (*nadhr*) dhe jo si pjesë përbërëse e krijueshmërisë së botës, megjithëse edhe një herë tjetër është ashiqare e dukshme që ai e konsideronte premisën bazë të “argumentit të aksidencave” se i përshtatej historisë së Ibrahimit, përderisa konsideron se Ibrahimi mohonte hyjninë e një objekti në të cilin ekzistojnë aksidenca.

Eshariu i parë që i dha një rëndësi të madhe këtij pasazhi kuranor nën dritën e “argumentit të aksidencave”, le ta themi sërish, është Bakilani. Ndryshe nga Eshariu, megjithatë, Bakilani e besonte këtë fakt si argument parësor për ekzistencën e Krijuesit. Në një kapitull ku flitet për provat se bota është e krijuar, ai përmend një nga format e “argumentit të aksidencave”:

“Kjo vlen edhe për Mikun e Zotit, Ibrahimin, mëshira e Zotit qoftë mbi të! Pasi vërtetoi krijueshmërinë e trupave qiellorë, nga ndryshimi në të cilin kalojnë dhe faktin që ata lëvizin nga një gjendje në një tjetër, sepse me të parë yllin, ai tha “Ky është Zoti im!”, deri në fund të vargut. Kështu, trupin që ndryshonte dhe lëvizte nga një gjendje në një tjetër ai e kuptonte si të përkohshëm, të kontrolluar, të krijuar dhe në nevojë për një krijues. Kjo është arsyeja pse ai u shpreh: “Unë kthehem tek Ai i cili i krijoi qiejt dhe Tokën!”.” (6: 79)^[12]

Nga citati dhe konteksti i tij, Bejhakiu duket shkoqur se e kuptoi nocionin *afal* si lëvizje dhe ndryshim. Për Ibrahimin mendonte se ishte në kërkim të Zotit, dhe si pasojë i refuzoi këta trupa qiellorë në favor të Zotit të vërtetë.

Bejhakiu, një tjetër eshari i hershëm (përkundër influencës së fortë që kishte Ehlul Hadithi mbi të, gjë që haset në teologjinë e tij), gjithashtu i referohej këtij vargu në kontekstin e vërtetimit të ekzistencës së Zotit nga Ibrahimi, pikërisht duke marrë shkas nga rasti se asnjë trup në të cilin ndodh një aksidencë nuk e meriton adhurim (hyjnizim).^[13] Ai ndiqet nga Xhurvejni (vd. 468 hixhri/1085) pak më pas.^[14] Një tjetër dijetar eshari ka qenë edhe Ebu Is'hak Shirazi (vd. 476 hixhri/1084), drejtori i parë i shkollës Nidhamije në Bagdad, dhe një pasardhës i menjëhershëm i karriges së Gazaliut. Në veprën *El-Ishara ila medhab ahl el-hak* (f. 152,166) citon vargun 6: 72 dhe pastaj shkruan:

“Është e pamundur që Zoti të ndryshojë nga një gjendje në tjetrën, ose të lëvizë nga një vend në një tjetër. Kështu, Ibrahim i kumtoi se nuk e pëlqen atë që lëviz nga vendi ose ndryshon (në çfarëdo forme). Si pasojë, kushdo që i përshkruan Zotit atë sifate (cilësi) që ia mohoi Ibrahim, nuk është prej muslimanëve. Siç e kemi trajtuar më parë, Ibrahim ka nxjerrë në pah që yjet, dielli dhe hëna janë të krijuar, nisur nga ndryshimi (*ufu*) dhe lëvizja nga një gjendje drejt një tjetre. Zoti na urdhëron ta ndjekim Ibrahimin që të arrijmë tek e vërteta, dhe jo siç na thotë besimi dhe përshkrimi i Zotit me zbritje, lëvizje dhe ndryshim nga një gjendje në një tjetër; dhe as ashtu siç dikton besimi në këto tekste në një mënyrë të fjalëpërfjalshme, pa interpretim.”

Gazaliu (vd. 505 hixhri/1111), një tjetër eshari me nam, duhet ta theksojmë se kishte një kuptim shumë më filozofik dhe avicenian për këtë histori; domethënë, ai nuk e shikon atë në perspektivën e kelamit. Ai iu qas gjithë kësaj në mënyrë ezoterike/mistike.^[15] Një tjetër eshari me ndikim të madh ka qenë dhe Fahrudin Razi (vd. 606 hixhri/1209), të cilit do t'i kthehem më vonë në këtë ese.

Vetëm esharitë, që ishin kelamistë, nuk i janë qasur nga ky këndvështrim teologjik ndodhisë së Ibrahimit. Kjo histori u kuptua në një formë të ngjashme edhe nga Ebu Mein Nasafi (vd. 508 hixhri/1114), një maturidi. Ndërkohë që ai i mohonte çdo atribut Zotit, ku nevojitej lëvizja (siç është *istaua*-ja e Zotit mbi Arsh), pat thënë se meqenëse Ibrahim i ua mohoi trupave qiellore hyjninë, si shkak i lëvizjes së tyre nga një vend në tjetrin, atëherë Zoti nuk mund të karakterizohet nga asnjë lloj aksidence.^[16]

Zamahshari (vd. 538 hixhri/1143), që ishte mutezili, që një tjetër kelamist që u pajtua me këtë këndvështrim. Ai tha se Ibrahim i zgjodh nga Zoti për të udhëzuar popullin e tij drejt metodës korrekte të verifikimit dhe argumentimit për ekzistencën e Tij. Ai duhet t'i mësonte atyre që verifikimi i vërtetë çon te besimi se asnjë idhull apo trup qiellor nuk e meriton adhurimin, “për aq sa brenda tyre ka aksidenca. Kështu që duhet të ketë një Krijues i cili i ka krijuar ato”.^[17]

Zamahshari propozoi se, në lidhje me këta trupa, Ibrahim tha se “ky është Zoti im” jo sepse e besonte këtë, por për të shpalosur besimin e kundërshtarit, duke e ditur plotësisht se ai është gënjeshtër; për të qenë i drejtë ndaj tyre dhe duke u treguar se ai nuk ishte dogmatist i verbër, i prirë të besojë vetëm mësimet e tij. Megjithatë, është pohuar se ai e ka thënë këtë ngaqë i besonte të ishin zota të tij, por ama rezulton se, sipas vetë Zamahsharit, se opinioni i parë është më i fortë. Pas kësaj, Ibrahim tha, “unë nuk i dua *afilin-ët*”, domethënë ai nuk e do adhurimin e zotave që ndryshojnë nga një gjendje në një tjetër, që lëvizin nga një vend në një tjetër, që fshihen pas mbulesës, pasi e gjithë kjo është karakteristikë thelbësore e trupave (*axhsam*).^[18] Është e rëndësishme të theksojmë se Zamahshari dëshmon qartë se Ibrahim nuk i besonte këta trupa qiellorë si zota, por po përpiquej të bindte popullin e tij se ata nuk ishin hyjnorë. Kjo ndryshon nga këndvështrimi i Bakilanit, i cili e sheh Ibrahimin se ka qenë në kërkim të Zotit përmes këtij incidenti. Është e mundshme që ai ta ketë nxjerrë këtë interpretim nga vetë Eshariu, megjithëse citimet e Eshariut janë të paqarta dhe mund të lexohen në dy mënyra.

Kësisoj, përpara se të vazhdojmë, kjo pjesë mund të përmblihet duke thënë se të gjithë grupet e kelamit (mutezilitë, esharitë dhe maturiditë) konfirmojnë se argumenti parësor i ekzistencës së Zotit është “argumenti i krijimit të aksidencave”. Shumë prej themeluesve të këtyre shkollave kanë provuar legjitimitetin e këtij argumenti me historinë e Ibrahimit. Prova e tyre dhe mbështetja në këtë histori qëndron te kuptimi i fjalës *afalan* si “lëvizje”. Pra, ata thonë se përderisa ky profet i madh ia mohoi hyjninë yjeve, hënës dhe diellit për shkak të “lëvizjes” së tyre dhe lëvizja është aksidencë, atëherë edhe kjo histori kuranore mbështet drejtpërdrejt “argumentin e krijimit të aksidencave”.

Fahrudin Razi dhe historia e Ibrahimit

Fahrudin Razi (vd. 606 hixhri/1209), teologu më i madh eshari i Islamit në Mesjetë, i dha ndodhisë së Ibrahimit një dimension të ri. Ai e përdori këtë ngjarje si një nga argumentet parësorë për të vërtetuar se Zoti nuk mund të ketë drejtim, trup, ose të zërë vend. Razi shprehet se Ibrahim i vërtetoi krijimin e trupave qiellorë për shkak të ndryshimit të tyre, dhe rrjedhimisht kjo e shtyu atë t'i kthehej Zotit të vërtetë. Ai thotë (në tre mënyra) se kjo histori provon se Zoti nuk mund të ketë trup, drejtim apo të zërë vend.^[19]

Së pari, përderisa të gjithë trupat ndajnë mes tyre disa ngjashmëri, çfarë është e mundshme për një trup duhet të jetë e mundshme edhe për të tjerët. Si rezultat, nëse Zoti ka një trup, Ai do të karakterizohej nga çfarë karakterizohen trupat, dhe aksidencat mund ta prekin Atë, siç prekin dhe trupat e tjerë. Por, përderisa Ibrahim i tregoi shkoqur se objektet që ndryshojnë nga një gjendje në tjetrën nuk mund të jenë hyjnorë, dhe se Zoti është hyjnor, atëherë Ai nuk mund të jetë trup.

Së dyti, në përmbledhje të këtij këndvështrimi, Ibrahim ka thënë se i është kthyer Atij i Cili krijoi qiejt dhe tokën, “*el-ledhi fatare es-samauati uel-erd*” (6: 79), gjë për të cilën Zoti e lavdëroi. Vetë fakti që Zoti e lavdëroi në këtë pikë tregon se ajo që kërkohet nga Ibrahim ishte të njihete Zotin si Krijues. Nëse Zoti do të ishte trup apo substancë, Ibrahim duhet ta dinte këtë, dhe Zoti nuk do ta kishte lavdëruar nëse nuk do të kishte dije rreth Tij.

Së treti, nëse Zoti do të ishte trup, kjo do të thotë se edhe trupa të tjerë janë të ngjashëm me Të në Thelbin e Tij. Kështu, kjo do të nënkuptonte se Ai ka partnerë të ngjashëm me Të. Megjithatë, në të njëjtat vargje, Ibrahim thotë se “unë nuk jam nga ata të cilët i përshkruajnë partnerë Atij” (6: 79), duke nënkuptuar se Zoti nuk ka trup.

Nga kjo mund shohim që Razi i ka dhënë kësaj historie një rëndësi teologjike, më shumë se çdo eshari tjetër para tij, veçanërisht mohimit të “trupësisë” (*xhismijah*), zënies së hapësirës (*tehajuz*) dhe ndryshimit (*tagajur*) në Qenien e Tij.

Në komentarin e tij, Razi i qaset kësaj ndodhie me shumë detaje të imëta, dhe siç është karakteristikë e tij, në këtë vepër përmend dhjetëra çështje të lidhura me të.^[20]

Një ndër këto çështje është pyetja se a ishte i sigurtë Ibrahim në pohimin që këto trupa qiellorë ishin zota apo vetëm po debatonte me njerëzit e tij në këtë mënyrë?

Sipas Razit, shumë dijetarë të tefsirit në të kaluarën besonin se Ibrahim u rrit në një shpellë, i fshehur nga njerëzit, atje ku e kishte çuar nëna e tij, e cila me raste shkonte dhe kujdesej për të, për ta mbrojtur nga mbreti, i cili ishte betuar t'i vriste të gjithë foshnjat meshkuj që do të lindnin atë vit (për shkak të një

ëndrre që kishte parë). Kur Ibrahim u rrit, ai filloi të pyeste prindërit dhe njerëzit përreth se cili është Zoti im. Meqë nuk ishte i kënaqur me përgjigjet e tyre, ndërmerr këtë udhëtim në të cilin “zbulon” Zotin e vetëm dhe të vërtetë. Sipas këtij interpretimi, historia është marrë si një udhëtim vetjak i Ibrahimit dhe si një kërkim për të gjetur Zotin. Megjithatë, sipas Razit, ky nuk mund të jetë opinioni i saktë, dhe kjo për dymbëdhjetë arsye, të cilat ai i liston një e nga një, ku një prej tyre është besimi se këta trupa qiellorë janë krijuar, gjë që përbën mosbesim (*kufër*) të qartë, dhe kjo nuk mund t’i atribuohet Ibrahimit.^[21]

Rrjedhimisht, sipas Razit, ka vetëm dy mundësi:

e para është se Ibrahim nuk kishte si qëllim t’i mvishte hyjninë këtyre trupave qiellorë, por diçka tjetër (dhe në këtë pikë rreshton shtatë mundësi se çfarë mund të ketë pasur për qëllim, dhe se si kjo frazë nuk mund të interpretohet saktësisht; për shembull, Ibrahim vetëm po tregonte besimet e popullit të tij dhe po kumtonte kotësinë e këtyre besimeve). Mundësia e dytë është që kjo ngjarje ka ndodhur përpara se Ibrahim të hynte në moshë madhore (përpara pjekurisë), dhe kështu nuk konsiderohet gjynah (përderisa njeriu nuk merret në përgjegjësi para pjekurisë). Sipas Razit, opinioni i dytë është i besueshëm, megjithëse i pari është më i saktë.^[22]

Po ashtu, Razi hulumtoi kuptimin e saktë të *uful*-it. Sipas tij, *uful* nënkupton “zhdukjen pas shfaqjes së një gjëje/objekti tjetër”. Arsyeja që *uful* tregon krijimin e një trupi është ngaqë shënjon lëvizje. Razi e vijon arsyetimin duke thënë se dikush mund të pyesë se pse priti Ibrahim derisa të zhdukeshin objektet përpara se të pohonte krijimin e tyre, përderisa trupat qiellorë kanë qenë në lëvizje që kur u shfaqën? Kësaj i përgjigjet duke thënë se përderisa nuk ka dyshim që ngritja e këtyre objekteve dhe largimi i tyre tregon se ata janë të krijuar, çështja është që përzgjedhja e argumenteve nga profetët duhet të jetë tepër e kuptueshme/kapshme, aq sa dhe njeriu më i paditur të jetë në gjendje të përftojë vlefshmërinë e tyre. Prova e krijimit të një objekti me argumentimin e lëvizjes së tij, megjithëse plotësisht e vlefshme dhe e padiskutueshme, në të vërtetë kuptohet vetëm nga shërbëtorët më të nderuar të Zotit. Ndërsa provën që vjen nga zhdukja e tyre mund ta përftojë/rrokin të gjithë. Pra, urtësia e Ibrahimit përdor zhdukjen aktuale të objektit në vend të lëvizjes së tij, për të provuar në këtë mënyrë se ai është i krijuar.^[23]

Gjithashtu, Razi nxjerr tre parime nga dëshmia e Ibrahimit (“unë nuk i dua *afilin*-ët”).

Së pari, kjo provon se Zoti nuk mund të ketë trup (*xhizm*), pasi nëse do të kishte, Ai do të ishte gjithashtu i fshehur (*afil*) nga ne, dhe kështu nuk do të meritonte të ishte hyjni për adhurim. Po ashtu, kjo do të nënkuptonte se Ai nuk mund të zbresë nga Arshi drejt qiejve, gjë që do të ishte po prapë një lloj *uful*-i.

Së dyti, ky varg provon dukshëm se atributet e krijuara nuk mund të ekzistojnë te Qenia e Tij, sepse do të bëhej subjekt ndryshimi.

Së treti, ky varg provon gjithëpoaq se feja duhet të bazohet mbi hulumtim, e jo të ndiqet verbërisht, ndryshe nuk do të kishte dobi në kërkimin dhe vëzhgimin e Ibrahimit.^[24]

Pika e fundit që është e rëndësishme në këtë diskutim është se Razi pohon se kjo ngjarje është një nga provat më të mëdha kundër *hasheuijeh-s*^[25], përderisa Ibrahim është lavdëruar nga Zoti si i përudhëzuar drejtë, pikërisht përmes këtij vëzhgimi dhe analizimi.^[26] Kjo provon, sipas Razit, se nuk ka asnjë pozitë (*makam*) pas asaj të profetëve që të jetë më i mirë se pozita e hulumtimit dhe kërkimit, duke nënkuptuar me këtë dijen e kelamit. Është interesante të mbajmë mend që në këtë pjesë të tefsirit të tij, Razi nuk e përmend hapur “argumentin nga aksidencat” dhe premisat e tij, megjithëse

është e qartë se ai aludon rreth tij më shumë se një herë.

Deri më tani pamë se si e shihnin historinë e Ibrahimit disa nga përkrahësit më të famshëm të kelamit. Tani është koha ta kthejmë vëmendjen te një nga kritikët më të mëdhenj të *ilm el-kelam*-it, tek Ibn Tejmija (vd. 728 hixhri/1327), dhe të shohim botëkuptimin e tij për “argumentin” dhe lidhjen me historinë e Ibrahimit.

Përgjigjja e Ibn Tejmijes

Ibn Tejmija i ka dedikuar një pjesë të rëndësishme të shkrimeve të tij refuzimit të premisave dhe implikimeve të këtij argumenti, dhe shprehej se mospajtimi i selefëve me *ilm el-kelam*-in qëndron parimisht kundrejt këtij argumenti.^[27]

Për Ibn Tejmijen, metodologjia e Kuranit për argumentimin e ekzistencës së Zotit është shumë më lart se “argumenti i aksidencave” i përdorur nga kelamistët.

Ibn Tejmija besonte se njeriu e kishte të ngjizur në vetvete besimin në Zot dhe se ky besim, i mishëruar në *fitrah* ose në ndërgjegjen e lindur të natyrës së njeriut, ishte pjesë përbërëse dhe mrizi i ndërgjegjes njerëzore. Përderisa Profeti ka thënë se “çdo fëmijë lind në *fitrah*”, Ibn Tejmija nuk e shihte të domosdoshme ndërtimin e një argumenti të përpunuar për ekzistencën e Zotit. Sipas tij, ekzistenca e Zotit është më e dukshme se vetë ekzistenca e njeriut. Për këtë arsye, shumica e njerëzve, nga të gjithë brezat dhe në të gjithë vendet kanë besuar në një hyjni supreme. Nga ana tjetër, ata të cilët nuk janë të tillë, në fakt, janë vetëm përjashtim, pra jo normë.

Megjithatë, Ibn Tejmija besonte se Kurani i drejtohej edhe atyre që e mohonin ekzistencën e Zotit. Ai mendonte se prova më e lartë pas fitres së njeriut ishte prova e natyrës së përkohshme të vetë krijimit, përfshirë këtu edhe krijimin e njeriut. Ngaqë njeriu e kupton vetvetiu se është i krijuar, ashtu siç kupton se kafshët, bimët, mineralet, retë dhe objektet rreth tij janë të krijuara. Çdo krijim ka nevojë për një krijues, ndërkohë që vetë nuk është një nevojë e domosdoshme ekzistenciale. Gjithsesi prova e kelamistëve është marrë si argument që provon krijimin e njeriut, ndërsa metodologjia kuranore duhet të pranohet si e dhënë dhe është përdorur për të provuar ekzistencën e një krijuesi, si, fjala vjen, ajeti 52: 35: “Vallë, nga hiçi vijnë apo kanë krijuar vetveten!?”^[28]

Një tjetër dëshmi kuranore për ekzistencën e Zotit, sipas Ibn Tejmijes, janë mrekullitë që u janë dhënë profetëve, si në rastin e Musait, Isait (Jezuit) dhe Muhamedit.^[29]

Në dritën e këtyre provave autentike kuranore, Ibn Tejmija thotë se “nuk ka nevojë të mbështesim ato metoda që nuk janë përdorur nga asnjë prej profetëve”. Askush nuk mund ta diskutojë faktin se profetët e Zotit nuk i kumtuan njerëzimit se duhet besuar te “substanca” dhe “aksidenca”, dhe përmes këtyre mjeteve të mundoheshin të provonin ekzistencën e Zotit. Në fakt, askush, as nga shokët e Profetit, nuk e ka bërë diçka të tillë. Si rrjedhojë, Ibn Tejmija shtjellon se kjo mënyrë është një rrugë e ndryshme nga ajo e Profetit dhe shokëve të tij.^[30]

Ibn Tejmija mendon se ky argument është tepër i komplikuar në premisat e tij dhe i vetëkuptueshëm për sa i takon përfundimit. Grupet e kelamit ndryshonin midis tyre në shumë premisa të këtij delili, ku pjesa më e madhe ishin të pasigurt, pjesa tjetër ishte aq abstrakte sa vetëm njerëzit më të mprehtë mund ta kuptonin. Ky argument, sipas tij, i ngjan “një cope mishi të një deveje të plakur, e vendosur në majën e një mali të thepisur, ku as nuk është e lehtë për t’u ngjitur dhe as mishi nuk ia vlen për t’u

ngrënë”.[31]

Ibn Tejmija e kurseu kritikën më të ashpër për këtë argument për shkak të implikimit që ai kishte në kuptimin teologjik të attributeve të Zotit. Ibn Tejmija thotë se kelamistët u mbështetën parimisht mbi këtë argument për të interpretuar atributet e Zotit, larg nga kuptimet fillestare të tyre. Kësodore, nga perspektiva e Ibn Tejmijes, kelamistët nuk e kursyen Zotin nga premiset dhe imtësitë e këtij argumenti. Nga ana tjetër, nga fanatizmi i tyre për të treguar se Zoti nuk është “trup”, mohuan ekzistencën e “aksidencës” (*arad*) tek Ai. Meqenëse çdonjëri nga grupet e kelamistëve kishte një përkufizim të vetin për “aksidencën”, ata nuk u pajtuan asnjëherë rreth attributeve të Zotit. Për mutezilitë, të gjitha atributet e Zotit përbëhen nga “aksidenca”, ndërsa për esharitë vetëm atributet që ndryshojnë me kohën (që kanë lidhje me vullnetin e Zotit). Në lidhje me këtë dallim, Ibn Tejmija thotë se mutezilitë i refuzuan të gjitha atributet pohuese, duke arsyetuar se të besosh që një atribut i tillë ekziston te Zoti kjo do të thotë se Zoti është trup, pra i krijuar.[32] Nga ana tjetër, esharitë i pranuan atributet e përhjetshme, të pandryshuarat, por refuzuan të besonin “zbritjen” (*nuzul*) e Zotit, “qëndrimin mbi fron” (*istaua*), të folurit që ka lidhje me vullnetin e Tij dhe shumë attribute të tjera të përmendura në tekstet e shenjta. Në fakt, Ibn Tejmija thotë se shumica e devijimeve teologjike te grupet e kelamit janë pasojë e implikimeve të këtij argumenti.[33]

Përderisa argumenti vetjak kuranor që patën kelamistët ishte historia e Ibrahimit, Ibn Tejmija i kritikoi aludimet e tyre në shumë vepra, si, për shembull: “Kështu, ata thanë se çdo aksidencë që ndodh brenda Tij është *uful*, dhe Miku i Zotit (Ibrahimi) ka thënë: «Unë nuk e dua afilin. Një *afil* është një qenie që lëviz» – pra një vend “aksidencash”. Kështu, “Miku i Zotit” e mohoi dashurinë e tij për një qenie që është vend për aksidenca, sepse nuk mund të jetë Zoti.”[34]

Kuptimi i Ibn Tejmijes për historinë e Ibrahimit

Ibn Tejmija i kritikoi kelamistët në forma të ndryshme për mënyrën se si e përvijuan këtë argument në lidhje me ndodhinë e Ibrahimit. Më poshtë po japim një listë të kritikave më të spikatura në tekstet e tij. [35]

Pika e parë

Ibn Tejmija mendon se ndodhia është keqkuptuar tërësisht nga kelamistët. Sipas kelamistëve, kur Ibrahim i tha tre trupave qiellorë se “ky është Zoti im”, besonte përnjëmend se ishte krijuar nga njëri syresh.[36] E thënë ndryshe, Ibrahim po kërkonte me sinqeritet hyjninë që e kishte krijuar, kështu që ai supozoi se ishte ylli, pastaj hëna, pastaj dielli, dhe në fund kuptoi se Zoti ishte krejt i ndryshëm nga këto objekte.

Sidoqoftë Ibn Tejmija e shikon Ibrahimin si *hanif*, besimtar të përhershëm të Zotit, dhe jo si ateist apo adhurues idhujsh që po kërkonte Zotin e vërtetë. Qëllimi i kësaj historie nuk ishte kërkimi vetjak i Ibrahimit për Zotin, por ky ishte diskursi i tij me njerëzit. Në këtë mënyrë ai kumtonte kotësinë e adhurimit të këtyre objekteve qiellore. Me fjalë të tjera, Ibrahim nuk po i përshkruante cilësi hyjnore objekteve qiellore, por vetëm po u tregonte të tjerëve rrugën e shtrembër që kishin marrë. E gjithë kjo histori është një modus ligjërimor kundër popullit të tij, dhe jo kërkim për të vërtetën.

Këtë keqkuptim të kelamistëve Ibn Tejmija e përcakton “si më i devijuari nga të gjithë devijimet e tyre”. [37]

Pika e dytë

Dijetarët e kelamit, sipas Ibn Tejmijes, e kanë kuptuar fjalën *uful* si “lëvizje”, dhe kjo ka qenë arsyeja se pse e kanë përdorur si argument historinë e Ibrahimit. Sipas tyre, Ibrahim mohoi zotësinë e një qenie që lëviz, ngaqë lëvizja është aksidencë dhe aksidenca krijohet, kështu që edhe vetë trupat që i përmbajnë janë gjithashtu të krijuar.

Megjithatë Ibn Tejmija kundërshton duke thënë se fjala *uful* nuk nënkupton aspak “lëvizje” (*al haraka ue el-intika*). Në fakt, të gjithë filologët e gjuhës arabe janë në ujdi se *afala* do të thotë “të zhdukesh” dhe “të mbulohesh” (*el-ghajb uel ihtixhab*), jo vetëm “të lëvizësh”.^[38]

Arabët nuk e kanë quajtur asnjëherë një objekt që lëviz *afil*, apo një objekt që ndryshon *afil*, sepse ai i cili ecën apo falet nuk quhet ashtu, pavarësisht lëvizjes dhe ndryshimit në qëndrim. Pra, arabët nuk e kanë përdorur këtë fjalë në përshkrimin e cilësive të një trupi që sëmuret, jepet apo ndryshon ngjyrë, sepse në arabisht nuk mund të thuash “dielli *afala*”, kur ai bëhet i verdh apo i kuq. Një frazë e tillë mund të thuhet vetëm nëse zhduket/perëndon.^[39]

Ibn Tejmija vazhdon më tutje duke thënë se nëse kuptimi i *afala* do të ishte “të lëvizësh”, Ibrahim nuk do të kishte pritur derisa dielli dhe hëna të shfaqeshin tërësisht, siç dëshmon vargu, ku ai priti daljen e tyre në horizont, “*fe lemma ra’a el-kamare bazighan*” dhe “*esh-shemse bazighaten*” (7: 74-75), por do ta kishte nxjerrë këtë fakt menjëherë pas ngritjes së këtyre dy trupave në horizont. Kështu, fakti që Ibrahim ka pritur derisa objekti në fjalë të bëhej tërësisht i dukshëm në qiell (*bazigh*) aludon se *uful* -i ndodhi, pra tregon që nuk ishte lëvizja e objektit ajo çfarë e mundonte Ibrahimin, por zhdukja e tyre, ndaj dhe nuk mund të ishin Zot.^[40]

Pika e tretë

Të besosh se kur Ibrahim tha “ky është Zoti im” kishte për qëllim se ylli, hëna dhe dielli ishin “Zoti i tij” është një argument kundër dhe jo pro tij. Ibrahim e vëzhgoi yllin teksa ngrihej dhe perëndonte, po ashtu edhe hënën dhe diellin, ndërkohë që vazhdonin lëvizjen ngritje-perëndim. Gjatë dëshmimit të kësaj lëvizjeje Ibrahim nuk e mohoi asnjëherë hyjninë e këtyre objekteve, por priti derisa të shfaqeshin e të zhdukeshin, përpara se ta ngrinte këtë çështje. Sipas aludimit të kelamistëve, Ibrahim ua atribuoi hyjninë heshturazi këtyre objekteve, pavarësisht lëvizjes së tyre. Kështu ai tregoi se lëvizja e vetvetishme nuk e përjashton qenësinë hyjnore të një objekti.^[41] Ibrahimin nuk e mundonte aksidenca e këtyre trupave qiellorë që t’i zhvishte ata nga hyjnia. Në vend të kësaj ai përdori faktin që u zhdukën, dhe si të tillë nuk ishin të përhershëm.^[42] Kështu që ndodhia e Ibrahimit është më afër të qenurit një dëshmi kundër argumentit që përdorën kelamistët.^[43]

Në botëkuptimin e Ibn Tejmijes ky është një tjetër shembull i aksiomës së cituar shpesh prej tij: “Të gjitha argumentet që përdorin njerëzit e devijuar (bidatçinjtë) për të justifikuar devijimet e tyre mund të përdoren (edhe) kundër tyre.”^[44]

Pika e katërt

Ky lloj kuptimi për këtë varg – mëton Ibn Tejmija – nuk është transmetuar nga asnjë prej të parëve të devotshëm, as nga dijetarët e tefsirit dhe as nga dijetarët e gjuhës. Ky është një interpretim i sajuar, i kundërshtuar nga dijetarët e hershëm, siç qe rasti me Uthman ibn Said Darimiun (vd. 289/901).^[45]

Pika e pestë

Sipas Ibn Tejmijes, njerëzit të cilëve iu drejtua Ibrahimimi e besonin Zotin. Prandaj dhe nuk ishte e nevojshme që t'u provoje ekzistencën e Tij. Ndryshe nga egjiptianët e kohës së Musait, i cili kishte të bënte me deklaratën e Faraonit se ishte Zot, njerëzit e Ibrahimimit ishin paganë – adhurorin trupa qiellorë, por nga ana tjetër e njihnin Zotin si të vetëm, si më të madhin. Asokohe këta njerëz as që besonin se trupat qiellorë ishin krijuar, dhe pikërisht kjo ishte arsyeja e shpjegimit të Ibrahimimit: nëse ylli, hëna dhe dielli nuk ishin zota (*rabb*), atëherë pse duhen adhuruar?! Populli i Ibrahimimit e njihnte Zotin, dhe kjo provohet nga vetë Kurani. Ibn Tejmija citon 26: 75-77, kur Ibrahimimi u thotë njerëzve: “A nuk e shihni atë që ju adhuroni?! Ju dhe paraardhësit tuaj të hershëm. Kështu ata janë të gjithë të urryer prej meje, përveç Zotit të botëve.” Përsëri në 43:26-27: “Unë jam distancuar nga çdo gjë që adhuroni, përveçse nga Ai që më krijoi, sepse Ai do të më udhëzojë.” Në të gjitha këto vargje Ibrahimimi përmend se njerëzit që e rrethonin e besonin Zotin dhe e adhurorin. Prandaj dhe i duhej të bënte një përjashtim me distancimin dhe urrejtjen e tij ndaj shirkut. Kjo qe arsyeja që në fund të bisedës me popullin e tij tha: “...nuk jam prej atyre që i bëjnë ortak (Zotit).” (6: 78) Në këtë mënyrë, populli i tij, ashtu si kulturat e tjera pagane, besonte në Zot, por, nga ana tjetër adhurorin objekte të ndryshme krahas Tij, në këtë rast trupat qiellorë. Gjithashtu ata ndërtonin tempuj në nder të këtyre objekteve.^[46]

Kësodore, thelbi i ngjarjes, sipas Ibn Tejmijes, nuk ishte të provuarit e ekzistencës së Zotit, por çështja se adhurimi i takon vetëm Atij, askujt dhe asgjëje tjetër.^[47]

Pika e gjashtë

Sipas Ibn Tejmijes, asnjë i mençur në historinë e njerëzimit nuk ka deklaruar se një yll është plotësisht përgjegjës për krijimin e të gjithë yjeve të tjerë, diellit, hënës dhe pjesës tjetër të krijimit.^[48] Madje, në fakt, as vetë njerëzit e Ibrahimimit nuk e kanë thënë këtë. Së këndejmi, si mund të supozohet që Ibrahimimi, profeti i Zotit, ta ketë bërë një gjë të tillë?!^[49]

Pika e shtatë

Ibrahimimi vetëm sa mohoi dashurinë e tij ndaj *afil*-it, sepse sapo i pa këta trupa qiellorë, tha: “Unë nuk i dua *afilin*-ët” (6: 76), dhe nuk përmendi asgjë tjetër veç kësaj.^[50] Si rrjedhojë, konkluzionet e shtjelluara të kelamistëve, të derivuara nga kjo ndodhi, nuk janë të qarta.

Konkluzion

Historia e Ibrahimimit në 6: 74-83 është parë si një argument i fortë për ekzistencën e Zotit nga një grup kelamistësh, nisur nga argumenti i krijimit të aksidencave. Disa prej tyre, si Bakilani, thanë se Ibrahimimi po kërkonte Zotin, dhe përmes këtij kërkimi refuzoi yjet, hënën dhe diellin si zota, për shkak të pranisë së një aksidence brenda tyre, në këtë rast “lëvizja”. Të tjerë si Razi, kuptuan nga kjo ngjarje se Ibrahimimi po diskutonte me popullin e tij dhe po përpiqej t'i bindte për ekzistencën e Zotit, duke u treguar se trupat qiellorë nuk mund të ishin hyjnorë, sepse lëviznin. Në të gjitha rastet, një hamendësim i përbashkët ka bërë të vlefshëm *delil el-arad ue huduth elaxhsam* – “argumentin nga aksidenca dhe

krijimi i trupave”, dhe kjo histori e vlerësonte disi këtë delil.

Në anën tjetër, dijetarët e hadithit nuk janë pajtuar me këtë delil, dhe si rezultat, *de facto* refuzuan se ai mbështetej te historia e Ibrahimit. Dijetarët e hershëm të hadithit, të tillë si Darimi, e sfiduan këtë aludim, por ndjekësit e hadithit, me sa duket kishin nevojë për zëdhënësin më elokuent dhe më të famshëm për një refuzim të tërësishëm dhe të detajuar të kelamistëve në këto çështje, pikërisht për Ibn Tejmijen.

Megjithatë, duket se Ibn Tejmija nuk njihej me interpretimin specifik të Razit për këtë ngjarje, sepse megjithëse i shqyrton argumentet e Razit, që janë të ngjashme me ato të kelamistëve të tjerë, ai nuk i prek ato argumente që janë tipikisht të tijat. Sikur ta kishte lexuar tefsirin e Razit mbi këtë çështje, pa dyshim që do ta kishte shqyrtuar leximin e kësaj ndodhie nga Razi, siç ka bërë në shumë raste të tjera.

Sidoqoftë, Ibn Tejmija u përpoq të kundërshtonte aludimet e kelamistëve duke përdorur vargje të tjera kuranore, gjuhën arabe, historinë dhe logjikën, se Ibrahimit nuk po kërkonte për Zotin dhe as po përdorte aksidencën për të provuar ekzistencën e Tij, por po ndriçonte popullin e tij për marrëzinë e adhurimit të trupave të krijuar (që shfaqen dhe zhduken) në vend të Zotit të vetëm, që është kurdoherë i pranishëm.

Përktheu: Ardit Kraja

Referenca

[1] Sigurisht që ka shumë interpretime teologjike të tjera për këtë ngjarje, duke përfshirë këtu edhe ato filozofike dhe sufiste, ku një nga më të njohurat prej tyre është ajo e Gazalit (vd. 505 hixhri/1111) në *Mishkat el-Enuer*, e redaktuar nga Ebu Ala Afifi (Kairo el-Kaumija, 1964), f. 67-68. Megjithëkëtë, këto interpretime janë përtej qëllimit të këtij artikulli.

[2] Kadi Abdulxhebar ibn Ahmed, *Sherh Usul el-hamsa*, e redaktuar nga Abdulkerim Uthmani (Kajro, Mektebe Uahbah, 1996), f. 94.

[3] Ahmed ibn Abdulhalim ibn Tejmije, *Minhaxh es-Sunneh*, red. Muhamed Reshad Sallami (Rijad: Xhamiat Imam Muhamed Ibn Saud el-Islamijeh, 1986), v.1, f. 310.

[4] Shih. *Sherh Usul el-Khamsa*, f.95.

[5] Ebu el-Hasan Ali Ibën Ismail el-Eshari, *Kitab el-Luma fi el-Rad ala Ehl el-Zejgh ue el- Bida*, e redaktuar nga Hammuda Ghurabah (Kairo, Mektebet el-Ez’harija li el-Turath), f.76. Megjithatë, në një tjetër vepër të tij, ai e kritikoj ashpër këtë *delil* dhe e quajti një produkt të “filozofëve dhe njerëzve të devijimit” shif. Risala ila Ehl el-Thagi, e redaktuar nga Muhammed el-Xhulejnid (Rijad, Dar el-Liua; 1410 hixhri), f. 52-56.

[6] Ebu Bekër Ahmed Ibën el-Husejn el-Bejhaki, *el-Itikad ue el-Hidajeh ila Sabil el-Rashdad*, e redaktuar nga Ahmed Ebu el-Ejnejn (Rijad, Dar el-Fadilat, 1999), f.34.

[7] Ebu Bekër Ibën Tajib el-Bejkilani, *el-Temhid*, i redaktuar nga Imad el-Din Hejdar (Beirut Dar el-Thakafah, 1994), f.37-43.

- [8] Abd el-Kahir el-Bagdadi, *Usul el-Din*, (Beirut, Dar el-Sadir, e rishtypur nga një vëllim Turk i 1928), f.58.
- [9] Uthman Ibn Said Darimi, *Nekd Uthman Ibn Said ala Mirriziel-Xhami el-Anid fi ma aftara ala Allah fi et-teuhid*, redaktuar nga Mansur Ibn Abdulaziz Simari (Rijad, Mektebe Adua el-salef, 1999), f. 164.
- [10] Po aty, f. 164.
- [11] *Kitab el-Luma fi ar-radd ala ehl zejgh ue al-bida*, f. 24.
- [12] Ebu Bekr ibn Tajib Bekilani, *El-Insaf fi ma jaxhibu et-tikaduhu ue la jexhuz*, redaktuar nga Imadudin Hejdari (Beirut, Alim el-Kutub, 1986), f.44.
- [13] *El-Itikad ue hidajah ila sabil er-rashad*, f. 34.
- [14] Ebu Ma'ali Abdulmalik ibn Abdullah Xhujejni, *El-Sahmil fi usul ed-din*, redaktuar nga Ali Semi Neshari (Aleksandri, Munshi el-Ma'arif, 1969), f. 246.
- [15] Mishkat el-enuer, f. 67-68.
- [16] Ebu Mein Mejmun ibn Muhamed Nasafi, *Behr el-kalam* (Kajro, Metba al et-Kurdi, 1911), f. 23-24.
- [17] Mahmud ibn Umar Zamahshari, *El-Kashshaf*, redaktuar nga Abdurrezak Mehdi (Liban, Dar Ihja el-Turath el-Arabi, 1997), v. 2, f. 39.
- [18] Po aty, v. 2, f. 30.
- [19] Fahrudin Muhamed ibn Umer Razi, *Asas el-takdis fi ilm el-kalam* (Liban, Mu'asasat el-Kutub el-Thakafija, 1995), f. 27-28.
- [20] Fahrudin Muhamed ibn Umer Razi, *Et-Tefsir el-kebir* (Liban, Dar Ihja el-Turath el-Arabi, 2001), v. 5, f. 30-50.
- [21] Po aty, v. 5, f. 39-40.
- [22] Po aty, v. 5, f. 40..
- [23] Po aty, v. 5, f. 43.
- [24] Po aty, v. 5, f. 45.
- [25] Një term fyes i përdorur fillimisht për të përshkruar Ehlu Hadithin, nga *hasha*, që nënkupton “të grumbullosh gjithçka”. Qëllimi këtu është të aludohet se gjurmuesit e haditheve vetëm sa grumbullojnë përcjellje dhe tekste, dhe më pas i përziejnë bashkë, pa i shqyrtuar dhe pa kuptuar se çfarë koleksionojnë.
- [26] Po aty, v. 5, f. 50.

[27] *Maxhmu el-fataua*, v. 16, f. 473. Një diskutim më i detajuar i përgjigjes së Ibn Tejmijes ndaj këtij *delil* -i meriton një tezë të veçantë, por qëllimi i kësaj eseje është vetëm një aspekt i saj, ai i implikimit teologjik në historinë e Ibrahimit, që është shqyrtuar në mënyrë të detajuar.

[28] *Dar ta'arud el-akl ue en-nakl*, v. 7, f. 219.

[29] Shih po aty, v. 3, f. 308-318, v. 8, f. 238-239.

[30] Ahmed ibn Abdulhalim ibn Tejmije, *Bejan teblis el-xhahmijeh*, redaktuar nga Muhamed ibn Abdurrahman Kasimi (Rijad, Dar el-Marifah, 1421 hixhri), v.1, f. 255.

[31] *Maxhmu el-fataua*, red. nga Abdurrahman ibn Muhamed ibn Kasimi dhe Muhamed ibn Abdurrahman Kasimi (pa të dhëna shtypi), v. 2, f. 22.

[32] Kadi Abdulxhebar shkruan për atributin hyjnor të jetës (*hajat*): “Thelbi këtu është se nëse Zoti do të jetonte me një «jetë» (*hajat*), dhe jeta nuk mund të njihet përveçse nëse njihet vendi i saj, kjo do të thotë se përjetësia ka një trup (*xhizm*), gjë që është e pamundur. E njëjta gjë i mvishet «fuqisë» (*kudrah*), përderisa fuqia nuk mund të veprojë derisa vendi në të cilin zë vend bën pjesë po aq në atë vepër, qoftë dhe pjesërisht. Kështu (nëse është kështu), detyrimisht na del se Zoti është trup (*xhizm*), duke i lejuar aksidencat të ndodhin në Qenien e Tij, gjë që sërish është e pamundur.” Shih *Sherh usul el-hamsa*, f. 200-201.

[33] Shih: *Maxhmu el-fataua*, v. 8, f. 149, *Minhaxh es-sunnah*, v. 1, f. 311; *Dar ta'arud el-akl ue nakl*, v. 6, f. 183, *Bejan teblis el-xhahmija*, v. 1, f. 131.

[34] *Maxhmu el-fataua*, v. 6, f. 252.

[35] Klasifikimi i këtyre kritikave në “pika” është bërë nga autori për të thjeshtëzuar paraqitjen e mendimit të Ibn Tejmijes, i cili është i shpërndarë në mënyrë tipike në një mori librash dhe fetvash. Megjithëkëtë, jo vetëm në një vepër, ai thotë se ky kuptim mund të refuzohet: “*min uxhuh eu'ualuha*” etj. Shih: *Dar et-ta'arud*, v. 3, f. 313, ku rreshton qartë katër prej këtyre shtatë pikave.

[36] Ashtu siç tregon citimi i mësipërm, ky nuk është besimi i të gjithë dijetarëve të kelamit, dhe në veçanti mutezilitë e mohojnë.

[37] Ahmed ibn Abdulhalim ibn Tejmije, *Bughjat el-murted*, red. nga Musa ibn Sulejman Duvejshi (Medine, Maktabet el-Ulum ue el-Hkima, 2001), f. 359.

[38] *Bughjat el-murted*, f. 359, *Maxhmu el-fataua*, v. 6, f. 252, *Dar et-ta'arud*, v. 1, f. 313.

[39] *Dar et-ta'arud*, v. 1, f. 109.

[40] *Bughjat el-murted*, f. 360, *Maxhmu el-fataua*, v. 6, f. 253.

[41] *Dar et-ta'arud*, v. 1, f. 313.

[42] Ahmed ibn Abdulhalim ibn Tejmije, *Sherh el-isbahanija*, tezë doktorate e pabotuar, red. nga Muhamed Sauti (Rijad, Imam Muhamed Ibn Saud University, 1408 hixhri), f. 137.

[43] *Dar et-ta'arud*, v. 1, f. 111.

[44] *Maxhmu el-fataua*, v. 6, 254.

[45] *Dar et-ta'arud*, v. 1, f. 314. Për citimin e Darimiut shiko më sipër.

[46] *Dar et-ta'arud*, v. 1, f. 110, *Maxhmu el-fataua*, v. 6, f. 254.

[47] *Sherh el-isbahanija*, f. 137.

[48] *Bughjat el-murted*, f. 360.

[49] *Maxhmu el-fataua*, v. 6, f. 254.

[50] *Bughjat el-murted*, f. 360.

Date Created

11/11/2018

Author

yasir-qadhi