



Sufizëm pa misticizëm? Qendrimi i Ibn Kajim el-Xheuzijes ndaj tesavufit

Description

Ovimir Anjum

Universiteti i Toledos, Ohajo

Hyrje

Medarixh el-Salikhin (Rangjet e Kërkuesve Hyjnorë, prej këndeje ka ardhur dhe referenca e shpeshtë *Medarixh*) është një nga veprat më të mirënjohura të Ibn Kajim el-Xheuzijes, dhe ç'është e vërteta edhe vepra e tij më e zhvilluar e përsipirtshmërisë.^[1] *Medarixh* kuptohet më së miri si një komentari i zgjeruar mbi një vepër klasike sufite të përmbledhur *Menazil es-sa'irin*, e shkruar nga hanbeliu dhe mjeshtri i shquar sufi Ebu Ismail Abdullah el-Harai el-Ensari (vd. 481h/1089 e.s.). E lexuar dhe e admiruar gjerësisht, *Medarixh* çmohet ndër gjirin e lexuesve bashkëkohorë të arabishtes për kuptimet e saj depërtuese shpirtërore dhe psikologjike, për sharmin letrar dhe për potencialin e saj për të shërbyer si urë në hendekun midis Selefizmit dhe Sufizmit. Megjithatë, në akademizmin perëndimor *Medarixh* i është kushtuar një vëmendje e paktë. Trajtimi më gjithëpërfshirës që veprat shpirtërore të Ibn Kajim el-Xheuzijes kanë marrë deri më sot gjendet në veprën e Joseph N. Bell mbi përsipirtshmërinë hanbelite, e cila e paraqet *Medarixh* si një nga veprat e fundit dhe më të pjekura shpirtërore të Ibn Kajim el-Xheuzijes.^[2] Duke pasur parasysh vendndodhjen e tij kufitare në traditën sufite si edhe ata selefe, *Medarixh* ofron kuptime të çmuara në historinë konceptuale të Sufizmit, dhe hedh dritë mbi disa debate bishtnuese mbi natyrën e përsipirtshmërisë islame. Ndërkohë që qëllimi i këtij artikulli është që të përvijojë projektin kryesor të *Medarixh*, ai gjithashtu trajton çështjen e marrëdhënies së vizionit spiritual të Ibn Kajim el-Xheuzijes me atë të mësuesit të tij Ibn Tejmija (vd 728h/1328 e.s.) dhe natyrën e marrëdhënies së shumë diskutuar të këtyre figurave me diskursin historik të Sufizmit.

Ibn Rexhebi (vd. 795 h /1392 e.s.), nxënës i Ibn Kajimit, një dijetar i ndritur me një histori krejt të vetën, dhe biografi i tij kryesor, e paraqet atë si "Muhamed ibn ebi Bekr, nga Zur'ah, më pas nga Damasku, ekzegjeti (*mufesir*), gramaticieni, njohësi (i Zotit, *arif*), Shemsudin, Ebu Abdullah ibn Kajim el-Xheuzije, studioi Kelamin, gramatikën (*nahuin*), dhe gjithashtu zotëronte me mjeshtri lëmitë shpirtërore ('*ilm es-suluk*), diskurset e sufive, aluzionet dhe hollësitë e tyre (*kelam ehl el-tesavuf ue isharatihim ue dakaikihim*)

)”.[3] Veçanërisht për t’u përmendur është theksi i jetëshkruesve të tij mbi kualifikimet e Ibn Kajim el-Xheuzijes si një njohës (*arif*) dhe një zotërues mjeshtëror i lëmisë së disiplinës shpirtërore (*suluk*), megjithatë pa e deklaruar atë sufi. Ibn Rexhepi vë në dukje se ai ishte një njeri që ishte i dhënë pas

“devotshmërive të jashtëzakonshme dhe namazeve të natës, namazeve veçanërisht të gjata, përkujtimin (*dhikrit*) të thellë e të pandërprerë, pendesës, përunjesisë dhe dorëzimit të plotë përpara Allahut, si të cilat unë kurrë s’kam parë; dhe as nuk kam parë dikë më të madh në dituri, në diturinë e kuptimeve të Kuranit dhe Trashëgimisë Pejgamberike (*Sunetit*), dhe realiteteve të besimit. Sigurisht, ai nuk ishte i pagabueshëm, por unë nuk kam parë të ngjashëm me të në këtë drejtim. Ai u përball dhe i rezistoi persekutimit disa herë. Ai u burgos bashkë me Sheh Takiudinin (Ibn Tejmijen) gjatë burgosjes së tij të fundit në kala (Damask). Gjatë qëndrimit të tyre në burg, ata u vendosën në qeli të ndryshme nga njëri tjetri, dhe Ibn Kajim el-Xheuzije u lirua nga robëria vetëm pas vdekjes së Shehut (Ibn Tejmijes). Sa ishte në burg, Ibn Kajim el-Xheuzije u mor me këndimin e Kuranit dhe me reflektimin rreth tij, gjë që e pajisi atë me kuptime dhe zbulime shpirtërore të pamasa. Kjo përvojë i fali atij edhe zotërimin mjeshtëror të diskursit të përshpirtshmërisë (*‘ulum ehl el-ma’rifeh*) dhe hyrjen në thellësitë e tij, gjë që ai i përcolli në shkrimet e tij”. [4]

Në *Medarixh*, përnderimi dhe dashuria e jashtëzakonshme e Ibn Kajim el-Xheuzijes për mësuesin e tij, Ibn Tejmije, pasqyrohet ndoshta më tepër se sa në çdo vepër tjetër. Richard Bell spekulon se orientimi spiritual i Ibn Kajim el-Xheuzjes mund të jetë në sajë të shoqërimit të tij të mëhershëm me Sufiun el-Uasiti, i cili nga ana e tij ishte një admirues i Ibn Tejmijes. Megjithatë, mungesa e ndonjë reference domethënëse ndaj el-Uasitit në *Medarixh* tregon se ndikimi el-Uasitit ishte, në rastin më të mirë, i vogël. [5] Vlerësimi i përgjithshëm i Bell-it se influenca parësore shpirtërore dhe intelektuale mbi Ibn Kajimin mbetet ajo e Ibn Tejmijes, duke se është i saktë. [6] Ibn Kajim el-Xheuzije i përmend shpesh virtytet shpirtërore dhe opinionet e Ibn Tejmijes për të përmbyllur apo për të marrë një vendim ndërmjet fjalëve të mjeshtërve më të mëdhenj të sufizmit të hershëm. Duanë, apo lutjen, e tij më të përzgjedhur, *kaddasa Allahu ruhehu* (Allahu e shenjtëroftë shpirtin e tij), ai e rezervon pothuajse ekskluzivisht për “shejhu-l-Islam” apo “shejhuna” Ibn Tejmije, ndërkohë që kjo dua aty nuk i akordohet të tjerëve vetëm se me kursim; Ibn Kajimi nuk i lë lexuesit e tij aspak në dyshim në lidhje me dashurinë dhe përnderimin e tij të jashtëzakonshëm për mësuesin e tij. [7] Në kontrast me këndvështrimin e përgjithshëm për temperamentin gjaknxehët të Ibn Tejmijes, këndvështrimi i Ibn Kajimit për natyrën e mësuesit të tij është i ndryshëm. Ai shkruan: “Një shoqërues i spikatur i [Ibn Tejmijes] ka thënë [në lidhje më të]: “Sa do të doja që ne të silleshim me miqtë tanë ashtu siç sillej ai me armiqtë e tij!” [8]

Sigurisht, kjo nuk lë të kuptohet se Ibn Kajim el-Xheuzije ishte dishepull jokritik dhe skllav: ai kishte mospajtime me Ibn Tejmijen mbi disa çështje juridike, ndonëse unë nuk kam ndeshur ndonjë problematikë shpirtërore apo teologjike mbi të cilën ai të ketë refuzuar prerazi opinionin e Ibn Tejmijes. Besnikëria e tij ndaj Ibn Tejmijes nuk e mohon origjinalitetin dhe kontributin e Ibn Kajimit; harmonia ndërmjet mësimeve të Ibn Tejmijes dhe Ibn Kajimit duket se është një rezultat i përputhjes së tyre të jashtëzakonshme shpirtërore dhe intelektuale; [9] Ibn Kajimi bashkëndante plotësisht misionin reformist të mësuesit të tij, dhe hisja e tij në promovimin e këtij misioni nuk ishte më e vogël se ajo e mësuesit të tij. Sikundër tregohet më poshtë, ndonëse idetë fundamentale në *Medarixh* janë të njëjtat me ato të Ibn Tejmijes, zhvillimi, argumentimi, dhe renditja e tyre janë krejtësisht të Ibn Kajim el-Xheuzijes. Mprehtësia, organizimi i tij i jashtëzakonshëm, stili i tij letrar plot dhembshuri dhe elegancë, por i thjeshtë, dhe aftësia e tij e jashtëzakonshme për t’u marrë me durim me tekste të ndërlikuara si ai el-Ensarit – të gjitha këto, vritye që përplotësojnë shkrimin e vështirë dhe temperamentin e prerë të mësuesit të tij – e bëjnë Ibn Kajim el-Xheuzijen të domosdoshëm për ne që të kuptojmë natyrën dhe

potencialin e kontributeve shpirtërore dhe juridike të këtyre dy dijetarëve.[10]

Bell i mvesh Ibn Tejmijes dhe Ibn Kajim el-Xheuzijes “simpatinë për një misticizëm të përmbajtur”.^[11] Disa vite përpara studimit të Bell, George Makdisi botoi një artikull të rëndësishëm që e lidhte Ibn Tejmijen me Sufizmin, bazuar kryesisht mbi evidencat dokumentare.^[12] Studimi i Makdisi-t krijoi trazirë të madhe, dhe disa akademikë e kanë vënë në pikëpyetje vlerën e evidencave të tij. Fritz Meier e hodhi poshtë pa i hyrë aspak detajeve dhe e ka quajtur atë një keqkuptim, mbi bazën se Ibn Tejmija “është në favor të qartësisë intelektuale “apolloniane” dhe kundër të gjitha formave të ekstazës “dioniziake”.^[13] Ndërkohë që Meier është korrekt që është skeptik në lidhje me evidencat pastërtisht dokumentare të hallkës (silsilah) sufite të Ibn Tejmijes, dhe duke e marrë si të mirëqenë se testi i vërtetë i ndonjë pretendimi të tillë duhet të provohet në shkrimet e Ibn Tejmijes, refuzimi i Meier është i mangët në qoftë se ai bazohet thjesht e vetëm mbi supozimin se Sufizmi është *në thelb* i shqetësuar me ekstazën, magjepsjen, dhe misticizmin. Kjo çështje ndërlikohet edhe më tutje nga fakti se si Ibn Tejmija ashtu dhe Ibn Kajim el-Xheuzije e kanë lëvdur në mënyrë të vazhdueshme Xhunejd el-Bagdadin (vd. 298h/910 e.s.), zotëria i parë i njohur i shtegut të tesavufit (*sejjid el-ta'ifeh*), dhe mjeshtra të tjerë shpirtërorë të Bagdadit të cilët më vonë u bënë të njohur si sufinj “të esëllt”. Këta sufinj përqaftuan praktikën psikologjike dhe diskutet shpirtërore pa promovuar praktika apo shqiptime antinomiane (të kundërta me diktatet e sheriatit). Krahas kësaj, si Ibn Tejmija ashtu dhe Ibn Kajim el-Xheuzije ishin të gatshëm që t'i pranonin madje edhe shpërthimet e ekstazës (*shatahat*) si një shenjë e dobësisë apo papjekurisë, dhe jo si fund e krye herezi.^[14]

Të etiketuarit e dikujt sufi ose jo natyrisht varet mbi atë se si përkufizohet Sufizmi, apo Tesavufi. Megjithatë, historikisht sufizmi ka qenë një lëvizje e larmishme në termat e teorisë, praktikës, konformitetit të tij ndaj Sheriatit, dhe tipeve të ontologjisë dhe epistemologjisë që pjesëtarët e tij kanë pretenduar.^[15] Dhe vërtet, Sufizmi “i esëllt” i Xhunejdit, i cili përpiquej që të mbante ekstazën mistike brenda diskursit sheriatik, ishte me mjaft ndikim në historinë sufite.^[16] Në këtë mënyrë, në vend se të barazohet Sufizmi me misticizmin, është më me vend që të kuptohet misticizmi sikur është esencialisht i shqetësuar me njohjen eksperienciale, apo të përvojës, dhe i investuar në vlefshmërinë dhe autoritetin e asaj njohjeje, ndërkohë që duke e pranuar atë si një lëvizje historikisht e larmishme, Sufizmi ka qenë mistik në disa prej manifestimeve të tij dhe jo në të tjerë.

Sufizmi mistik shpesh ka sfiduar traditën ekzoterike (dhahir) të shkrimit të shenjtë. Michael Cooperson (Majkëll Kuperson) e përkufizon misticizmin (të cilin ai, njëlloj si pjesa më e madhe e të tjerëve, e barazon joproblematikisht me Sufizmin) si “një mënyrë të njohjes që trajton objektet e besimit si objekte të përvojës: ajo që sufite e quajnë *tahkik* apo “realizim”. Rezultati ka qenë jo ‘ilm por *ma'rifeh*, domethënë, jo dituri e re rreth fakteve apo doktrinaeve, por më saktë perceptimi i një kuptimi të përgjithshëm mbi botën.”^[17] Megjithatë, ky jashtëshkrim i misticizmit apo Sufizmit mistik është i diskutueshëm, për shkak se shumë sufinj të tillë e kanë kundërvënë me vetëdije *ma'rifeh* (gnozën, apo diturinë e brendshme, shpirtërore)^[18] me ‘ilm-in (diturinë), për të cilën kundërvënie vetë përskrimi i Cooperson jep shumë shembuj. Për shembull, Ebu Jezid el-Bistami (vd. 261h/875 e.s.) ka deklaruar se “disa njerëz janë të padenjë për njohje mistike (*ma'rifeh*), dhe kështu që Zoti i ka bërë ata që të shqetësohen me adhurimin (*ibadet*)” –dhe adhurimi është qartësisht një porosi e shkrimit të shenjtë.^[19] Cooperson gjithashtu shkruan:

‘Një asket (*zahid*) mund të kuvendojë me një profet të vdekur dhe e quan “kuvendimin paranatyror” që rezulton një *hadith mursel*, domethënë, një hadith të njohur mjaftueshëm për ta cituar në një *sened* të paplotë. Në mënyrë të ngjashme, ai mund të kuvendojë me Zotin dhe ta emërtojë rezultatin një *hadith kuds*.

... Pretendime të tilla kanë provokuar maraz në gjirin e dijetarëve, jo vetëm për shkak se atribuimet duken të pasinqerta, por gjithashtu – kjo mund të hamendësohet lehtë – për shkak se nocioni i shpalljes së vazhdueshme të vullnetit të Zotit e mohonte misionin historik të *ehlu hadithit*. Në qoftë se një besimtar i devotshëm do të merrte mesazhe nga Zoti apo profetët, dhe në qoftë se mesazhe të tilla mund të merrnin autoritetin e padiskutueshëm të Hadithit, atëherë nuk do të kishte kuptim që të ruhej praktika historikisht e vërtetueshme e Profetit'.[\[20\]](#)

Këto shembuj, përkundër përkufizimit të vetë Cooperson, lënë të kuptohet se shumë sufinj nuk e kufizuan përvojën e tyre thjesht tek “objektet e besimit” që ishin dhënë në Shkrimin e Shenjtë, por më saktë bënë që përvoja e tyre t'i shtohet, ta interpretonte dhe shpesh ta sfidonte atë korpus të diturisë. Për qëllimin e këtij studimi, unë do ta përkufizoj misticizmin si një mënyrë e njohjes e cila jo thjesht përjeton ekstazën apo përndritjen hyjnore (*keshf* ose *mukashfeh*) rreth diturisë së shkrimit të shenjtë, por gjithashtu e shndërron atë përvojë në dituri diskursive të pavarur nga dituria e shkrimit të shenjtë.[\[21\]](#) Misticizmi jo domosdoshmërisht e kundërshton Shkrimin e Shenjtë, por pika kyçe është se ai mund ta bëjë këtë, pasi misticizmi pretendon një autoritet epistemologjik të ndarë, dhe shpesh superior.

Çdo hulumtim në lidhje me qëndrimin e dikujt karshi Sufizmit duhet të marrë parasysh detyrimisht këto nuanca. Duke shkuar përtej evidencave dokumentare, studimi i shkurtër i Thomas Michel rreth komentarit të Ibn Tejmijes mbi disa deklaramë nga vepra e shquar mjeshtrit (zotërisë) sufi Abdulkadër Xhilani (vd. 561h/1166 e.s.) *Futuh el-Gajb* fokusohet mbi qëndrimin thelbësor të Ibn Tejmijes karshi Sufizmit, ndërkohë që shtron pyetjen: çfarë roli ka luajtur Sufizmi në vizionin e Ibn Tejmijes për Islamin?[\[22\]](#) Michel konfirmon atë që studiues të shumtë kanë vrojtuar, se “Ibn Tejmija nuk predikon asnjë refuzim doktrinar të traditës së Sufizmit,” dhe del në përfundimin se Ibn Tejmija “e integron përpjekjen sufite për *hakikat* në reagimin tërësor islam ndaj Zotit.” Krahas kësaj, Ibn Tejmija e shkrin qasjen e tij “aktiviste dhe voluntariste” me “konceptet e admiruara sufite të frymëzimit intim dhe perceptimit intuitiv”, duke kulminuar në një sistem të ngjashëm me atë të Gazaliut në shtrirje, për të ndryshëm në natyrë.[\[23\]](#) Studimi i Michel e fokuson me maturi vëmendjen tonë drejt pyetjeve përkatëse dhe përgjithësisht është bindës. Ai, megjithatë, nuk e shtjellon drejtpërdrejt faktin nëse Ibn Tejmija mund të kategorizohet si sufi, dhe as natyrën e sistemit të tij.

Medarixh, diskursi shpirtëror më i zhvilluar nga Ibn Kajim el-Xheuzije dhe ç'është e vërteta një zhvillim autentik i ideve të Ibn Tejmijes gjithashtu, na jep mundësinë unike për të eksploruar çështjen pështjelluese të marrëdhënies së tyre me Sufizmin. Kjo ese e bën një përpjekje të tillë, duke filluar me një përshkrim të shkurtër të veprës së el-Ensarit '*Menazil*', ndjekur nga pohimet kyçe të Ibn Kajimit në *Medarixh*, me një sy për të eksploruar bazat themeltare të projektit të përgjithshëm të Ibn Kajim el-Xheuzijes. Përmasa vigane e *Medarixh* pengon një trajtim të gjerësishëm në një studim të shkurtër si ky, e megjithatë, konsistenca e strategjive të përgjithshme dhe aparatit konceptual që Ibn Kajimi përdor për të shpjeguar dhe kritikuar veprën e el-Ensarit na lejon që të bëjmë disa përgjithësi të dobishme.

El-Ensari dhe vepra Menazil

Gjatë jetës së tij, Shehu i Islamit Ebu Ismail el-Harai el-Ensari (i njohur më pak si el-Harai; prandaj njihet si el-Ensari) arriti statusin e një njeriu të famshëm, ndonëse një figurë kontraverse.[\[24\]](#) Ai u bë i dashur nga ata që kishin prirje ndaj përshpirtshmërisë në perëndimin arab për veprën e tij *Menazil* dhe në lindjen perse për veprën e tij *Munaxhat* (Lutjet) dhe *Tabakat el-sufijeh*, por gjithashtu i papëlqyer nga teologët, apo kelamistët, për kundërvënien e tij të pareshtur ndaj Kelamit. Numri i plotë i

komentarëve që janë shkruar në lidhje me *Menazil* mjafton për të përcaktuar vendin e kësaj vepre si kanonike në historinë e Sufizmit. Veprat më të rëndësishme sufite të El-Ensarit janë, sipas rendit kronologjik, *Sad Mejdani* (Një qind mejdanet; në persisht), *Menazil*, dhe *'Ilal*; kjo e fundit është një shtojcë e *Menazil-it*.^[25] Dy traktatet kryesore kryesore, *Menazil* dhe *Sad*, kanë shumëçka të përbashkët, pasi të dy janë manuale të përmbledhur memorizimi, për të ndihmuar rishtarët sufi që t'i mësojnë ato përmendësh dhe t'i përmbahen udhës së Sufizmit. Të dyja traktatet e ndajnë shtegtimin sufi në njëqind rrafshë (mejdane, fusha, apo *menazil*, vendstacione), duke paraprirë rrafshin përfundimtar. Secili nga njëqind vendstacionet ndahet më tutje në tre etapa: njerëzit e thjeshtë apo rishtarët (*el-'ammeh*), elita (*el-khassah*), dhe elita e elitës (*khassat al-khassah*). Ndërkohë që ky dallim me tri pjesë i sufive me shumë gjasa është shfaqur në brezninë pas Xhunejdut, traktatet e el-Ensarit janë unikalë në jetësimin e tij të gjerësishëm ndaj çdo vendndalesë shpirtërore.^[26] *Sad-i* dhe *Menazil-i* kanë shumë vendndalesa të përbashkëta, dhe stili i tyre i parashtrimit është pothuajse i njëjti, ku vërehet se ato privilegjojnë shkëlqimin e shprehjes mbi përpikmërinë e kuptimit apo argumentit.^[27] Thelbi i përgjithshëm i të dyja veprave privilegjon fuqimisht gjendjen e të qenurit i përhumbur tek Zoti (fena) si qëllimi përfundimtar dhe lë hapësirë për shumë ambiguitete në lidhje me mënyrën e arritjes së këtij qëllimi. Megjithatë, mund të diktohen edhe diferenca; vepra e mëvonshme në arabisht, *Menazil*, thekson temën e shkrirjes së entitetit tënd në Zot dhe bashkimin me Atë (*fena'*) në një shkallë dukshëm më të madhe.^[28]

El-Ensari i përkiste linjës së sufizmit pers të ekstazës, por angazhimi i tij hanbeli megjithatë duket se e ka frenuar atë nga të zhyturit plotësisht në antinomianizëm (nga gr. e vjetër: kundër ligjit sh.p.). Vepra e tij *Tabakat el-Sufijeh* tregon se ai kishte dituri të thellë të traditës së hershme të Tesavufit.^[29] Veçanërisht për t'u përmendur është parapëlqimi i tij, në kundërshtim me prirjen e përgjithshme në gjirin e autorëve sufi, për Ebu Sa'id Ibrahim el-Harrazin (vd. 286h/899 e.s.) në raport me Xhunejdin, Bistamin e të tjerët.^[30] Parapëlqimi i el-Ensarit i simbolizmit erotik dhe i jokonformizmit ekstatik të el-Harrazit mbi diskutet e esëllta dhe të përmbajtura të Xhunejdut, është domethënëse në të kuptuarit e komentarit që Ibn Kajim el-Xheuzije ka bërë për *Menazil*. Në gjirin e bashkëkohësve të tij, takimi i el-Ensarit me sufiun pers el-Harakani (apo el-Hirkani), i cili gati gati nuk dinte as shkrim e këndim, në moshën njëzet e shtatë vjeçare kishte një ndikim të thellë mbi këtë mistik në lulëzim, gjë e cila është e dukshme në veprat e tij, ndonëse ai vetë i shmangte praktikant antinomiane.^[31] Njëlloj si al-Harakani, ligjërimet e el-Ensarit janë të hartuara në prozë me rimë, të shënuara nga një preferencë për intensitetin e shprehjes në favor të saktësisë së kuptimit, dhe një shpërfillje për vetëreflektimin teorik.^[32] Disa studiues kanë sugjeruar se el-Ensari ka pasur një ndikim të madh mbi Sufizmin e mëpasëm ekstatik në Persi, në veçanti me Xhelaludin Rumiun (vd. 672/1273).^[33]

Hanbelizmi i el-Ensarit dhe mospëlqimi nga e tij e Kelamit ishin angazhime të paktën po aq domethënëse sa edhe Sufizmit i tij.^[34] Është e vështirë që të kuptohet se si ai i ka pajtuar këto angazhime divergjente, duke pasur parasysh theksin hanbeli mbi një kuptim ekzotik (dhahir) të Shkrimit të Shenjtë. Ka të ngjarë që el-Ensari ka qenë i vetëdijshëm për këtë vështirësi, sepse ne gjejmë disa referenca ndaj saj në veprën e tij *Tabakat*, ku ai shkruan në lidhje me veten e tij se ai fliste fjalë më të fuqishme se sa martiri mistik al-Halaxhi, por se ai nuk ishte i refuzuar nga njerëzit e thjeshtë për shkak se kuptimet e thënieve të tij mbetën të fshehta për ata që nuk ishin të përshtatshëm për t'i marrë ato.^[35] Nevojitet një punë më e madhe mbi el-Ensarin për të kuptuar këtë aspekt të mendimit të tij. Duke pasur parasysh fushën e kufizuar të veprimit të këtij artikulli, unë do të fokusohem vetëm mbi atë se si Ibn Kajim el-Xheuzije i trajton angazhimet divergjente të el-Ensarit.

Karriera e Ibn Kajim el-Xheuzije si autor filloi në vitin 728h./1328 e.s., pothuajse tre shekuj mbas vdekjes së el-Ensarit. Angazhimi i tij i parë me el-Ensarin filloi në *Tarik el-Hixhretejn*,^[36] vepër në të cilën ai komentoi *Menazil* të el-Ensarit si edhe mbi veprën e Ibn el-'Arifit (vd. 535h./1141 e.s.) *Mahasin el-mexhalis*.^[37] Bell ka sugjeruar se *Tarik* ka qenë “në thelb një komentari mbi *Mahasin el-mexhalis*”, por ky vërtetim nuk është krejtësisht i saktë. *Tarik el-hixhretejn* është një traktat i pavarur, i cili komenton sistematikisht mbi një pjesë të thënieve të el-Ensarit në *Menazil*, ndërkohë që vetëm një seksion i madh i *Tarik* i përkushtohet një kritike të *Mahasin*.

Medarixh-i, sikundër ka sugjeruar Bell më tutje, u nxit nga dëshira e Ibn Kajim el-Xheuzijes për ta distancuar el-Ensarin nga interpretuesit e tij monistë. Megjithatë, Ibn Kajimi gjithashtu kishte për synim që të rrëzonte pozicionin e el-Ensarit se të gjitha vendndalesat (mekamat), përfshirë edhe dashurinë për Zotin, janë të mangëta. Vetëm vendndalesa e *teuhidit* – me të cilin term el-Ensari nënkupton bashkimin shuajtës (fena), jo monoteizmin e zakonshëm islam – nuk është e shoqëruar nga mangësitë.^[38] Sherefudini, autori i një biografie moderne të Ibn Kajim el-Xheuzijes, vë në dukje se *Medarixh* kritikon sufitetë në lidhje me: (1) doktrinën e monizmit (*uahdat el-vuxhud*), (2) antinomianizmin (*sukut el-tekliif*), (3) ndarjen e idesë sufite të realitetit përfundimtar (*hakikatit*) nga Sheriati, dhe (4) parapëlqimin për prirjen subjektive (*dhauk*) apo njohjes nga përvoja mbi dijen (diskursive) (*'ilm*), dhe në fund, (5) zbatimi i teknikave dhe mënyrave të adhurimit që nuk gjenden në Sheriat.^[39] Katër pikat e para janë reciprokisht të ndërlidhura dhe janë në të vërtetë shqetësime madhore në *Medarixh*, dhe prandaj unë do t'i trajtoj ato në sa vijon; e pesta, megjithatë, vështirë se ngre kryet si një prioritet në *Medarixh*.

Traktati i shkurtër origjinal i el-Ensarit përbëhet nga 100 vendndalesa shpirtërore (*mekamate*), dhe secili *mekam* trajtohet në, pak a shumë, një paragraf. *Medarixh*, nga krahu tjetër, përbëhet nga tre vëllime të dendura. Ndërkohë që formalisht është shkruar si një komentari, prologu i gjerë, kritika, riaranzhimi, dhe riorientimi që *Medarixh* i bën veprës së el-Ensarit lënë të kuptohet se ajo mund të shihet në mënyrë më të përshtatshme si një vepër e pavarur dhe jo si një komentari i thjeshtë.

Medarixh fillon me një porosi të nyjëtuar plot oratori dhe plot zjarr që nënvizon epërsinë dhe virtytet e pashoqe të Fjalës së Zotit, Kur'anit; ai është “ai që ndan udhëzimin nga kequdhëzimi, hamendësimin nga siguria,” sepse Zoti “e shpalli atë që ne të mund ta recitojmë dhe të meditojmë rreth tij, të kërkojmë urtësinë e tij dhe lumturinë e tij nëpërmjet përkujtimit, ta interpretojmë atë në mënyrën më të mirë (*nahmiluhu 'ala ahseni vuxhuhii ue-ma'anihi*), të dëshmojmë të vërtetën e tij dhe të përpiqemi ta vëmë në vend urdhëresat dhe ndalesat e tij.” Që lexuesi të mos e konsiderojë Kuranin si burim thjesht të dijes ekzoterike (dhahir), leksiku sufi përdoret pa asnjë të metë për të theksuar vartësinë barbartë totale të dijes së brendshme mbi Kuranin: “Ai është libri që udhëzon drejt Tij cilindo që kërkon gnozën e Tij (*ma'rifetuhu*), ai është udha e Tij që e shpie atë që hedh hapat mbi të (*salik*) drejt Tij.”^[40]

Me mjaft keqardhje, Ibn Kajimi vajton herë pas here në *Medarixh*, në emër të ndjekjes së udhës hyjnore, se njerëzit nuk kanë pasur drojë që të linin pas dore Shkrimin e Shenjtë nën pretekstin se dobia e tij ishte e kufizuar në adhurimin ritual, imtësitë e ligjit, dhe çështje të tjera të ndërlidhura që ishin shqetësim vetëm për ata që ishin sipërfaqësorë, dhe eksternalistë. Në një pasazh të gjallë, ai shkruan:

“Ata i kanë katandisur tekstet e shenjta në nivelin e Kalifit të kohëve tona: Atij i takon përmendja rituale në hytbe, por nuk ka asnjë autoritet apo dorë në sundim. Ai që i qëndron besnik Librit dhe Sunetit, për ata është ‘eksternalist’: paksa i mangët në inteligjencë, ndërkohë që pasuesi i opinionëve reciprokisht kontradiktore dhe inkoherente të njerëzve është për ata i zoti dhe i ditur. ... A mos mendojnë këta njerëz se ata mund të shpëtojnë veten e tyre nga Zoti i tyre duke përdorur opinionet e njerëzve? Apo nëpërmjet teprisë së ligjëritimit dhe polemizimit të tyre? Apo nëpërmjet analogjive dhe supozimeve? Apo nëpërmjet aluzioneve, shpërthimeve të eksazës (*shatahat*), apo përfytyrimeve ëndërrimtare?”^[41]

Mesazhi i përgjithshëm është se fjala e Zotit duhet parë si një mjet *aktiv* nëpërmjet të cilit Zoti i Gjallë udhëzon, dhe jo një marrës pasiv i interpretimeve të parakonceptuara të njerëzve. Sufizmi nuk është i vetëm në pësimin e këtij kritikizmi: tendencat në jurisprudencë (një shkencë “ortodokse”), Kelami (më faktori prej të gjithëve) dhe *sijaseti* (politikat e sundimtarëve) gjithashtu shihen si fajtorë për të njëjtën lënie pas dore të shkrimit të shenjtë.^[42] El-Ensari gjithashtu ka bërë referenca ndaj Kuranit në veprën e tij *Menazil*, shpesh duke filluar çdo vendndalesë me një referencë ndaj një ajeti kuranor. El-Ensari cilësohej përnjëmend një ekzegjet i arrirë (ai quhej një *ajet fi l-tefsir*, një “shenjë në shkencën e ekzegjzës (tefsirit)”), dhe interpretimi që ai i bënte Kuranit në diskursin e tij sufi është pothuajse krejtësisht i nënshtruar ndaj nocioneve të parafabrikuara të atij diskursi. Kritikizmi i nënkuptuar që Ibn Kajimi e lëshon në adresë të el-Ensarit, edhe me përnderim edhe me zhgënjim, vështirë se kalon pa u vënë re.

Duke i qëndruar besnik angazhimit të tij, Ibn Kajimi e fillon *Medarixh* jo me urtësinë ezoterike (batin) të sufive të mëdhenj siç ka bërë el-Ensari, por me një ekzegjzë të zgjeruar të kapitullit hyrës të Kuranit. Vetë titulli, *Medarixh al-salikin bejne menazil ijake na'budu ue ijake neste'in* (“Shkallët e kërkimtarëve në gjirin e vendndalesave të “Ty të adhurojmë dhe Ty ndihmë të kërkojmë” [Kuran 1:4]) tregon ndryshimin në fokus të Ibn Kajimit dhe burimin e tij të autoritetit, në kontrast të drejtpërdrejtë me el-Ensarin.^[43] Megjithatë, Ibn Kajimi nuk e kritikon shprehimisht el-Ensarin mbi këtë çështje. Në vend të kësaj, Ibn Kajimi jep shpeshherë në komentarin e tij hallkën që mungon ndërmjet diskursit tradicional mbi Kuranin dhe përdorimit që el-Ensari i bënte atij, duke korigjuar kuptimet e el-Ensarit në një mënyrë të respektueshme dhe pajtuese.^[44] Krahas kësaj, për të shpëtuar el-Ensarin si nga interpretuesit të cilët shtrembëronin shkrimet e tyre për projektet e tyre moniste dhe nga akuzat e herezisë nga të tjerët, qëndrimi i përgjithshëm i Ibn Kajimit është pajtues dhe përnderues, sikundër shprehet në fragmentin e mëposhtëm:

Shehu i Islamit [el-Ensari] është i dashur për ne, por e vërteta është më e dashur për ne! Shehu i Islamit Ibn Tejmija, rahmeti i Zotit qoftë mbi atë, thoshte: “Praktika e tij ishte më e mirë se sa dija e tij!”^[45]

Medarixh është një vepër e vëllimshme dhe e ndërlikuar, me një miriadë pohimesh. Disa lexime të kujdesshme të saj janë të nevojshme për të kuptuar se projekti fundamental i librit është i paraqitur me besnikëri në diskursin e tij të hapjes, gjegjësisht se e vërteta nuk njihet nga madhështia e evlijave, por nga një takim i duruar, i përzemërt dhe i arsyeshëm me Shkrimin e Shenjtë që është i prekshëm nga të gjithë besimtarët. Areali shpirtëror nuk bën përjashtim për këtë rregull të përgjithshëm. Dija mistike, për rrjedhojë, nuk mund të paraqitet si superiore apo e barabartë me Shkrimin e Shenjtë.

Problemi i ontologjisë: Shuajtja (fena')

Çështja e cila tërheq kritikizmin më të mprehtë të Ibn Kajim el-Xheuzijes është pohimi i el-Ensarit se shuajtja e kërkimtarit në hyjnoren është qëllimi më i lartë i udhës së Tesavufit dhe më e përsosura e të gjitha vendndalesave mbarë. Ky pohim shfaqet në rubrika të ndryshme, përfshirë *fena*'-në (shuajtjes), *teuhid*-in (njëshmërinë) dhe *xhem'* (bashkimin). Mohimi që el-Ensari i bën shkakësisë nuk është vetëm se një konkluzion i këtij pohimi. Dhe vërtet, el-Ensari e përfundon traktatin e tij me tercetin apo strofën trevargëshe të tij mjaft të famshme e cila përmblihte për të vendndalesën përfundimtare të Njëshmërisë (*teuhid*-it):[\[46\]](#)

Askush nuk e dëshmon Njëshmërinë e Atij që është Një

Sepse cilido që e bën këtë është mohues

Dëshmia e atij që shqipton lavdet e Tij

është borxh, i fshirë nga Ai që është Një

Vetëm dëshmia e Tij e njëshmërisë është Dëshmi e Njëshmërisë

Dhe lëvdimi i cilitdo që lëvdon është rrugë të gabuar

Ndërkohë që kjo doktrinë që nënçmon monoteizmin dhe devotshmërinë e shkrimit të shenjtë gjen shprehjen e saj të plotë në pak prej vendndalesave të fundit të njëqind *mekamateve* të *Menazil*, ajo i jep trajtë këtij ligjërimi në secilën prej njëqind vendndalesave. Ibn Kajim el-Xheuzije, për rrjedhojë, e përshkruan mekamin e *fena*'-së që në fillim të traktatit të tij, dhe fillon një rrëzim të saj që ai e përsërit dhe e zhvillon përgjatë gjithë veprës së tij. Interpretimi i Ibn Kajimit i këtyre vargjeve shërben si një shembull i mirë i qëndrimit të tij të përgjithshëm:

Kuptimi i vargut të parë [të el-Ensarit] është: askush nuk mund të dëshmojë Njëshmërinë e Zotit Fuqiplotë siç e meriton Njëshmëria e Tij e veçantë. Kjo dëshmi e veçantë është një dëshmi në të cilën të gjitha format (*rusum*), të gjitha aksidencat, dhe të gjitha gjërat e krijuara shuhen. Dëshmia që një njeri i bën Njëshmërisë hyjnore nuk mund të përfytyrohet vetëm në qoftë se forma – gjegjësisht, ajo e dëshmuesit – vijon. Dhe kjo e mohon realitetin e Njëshmërisë së Zotit, në të cilën [prani të së cilës] të gjitha format dhe qeniet e krijuara shuhen. Kjo është mënyra më e mirë për të shpjeguar vargun e el-Ensarit “*Sepse cilido që e bën këtë është mohues*”. Monistët (*ehl el-uahdeh*), megjithatë, e shpjeguan atë në përputhje me shkollën e tyre. Ata pretenduan se ky varg do të thotë se cilido që i atribuon Njëshmëri Allahut, e mohon të qenit e Tij mbi cilësitë.

Vargu i dytë “Dëshmia e atij që shqipton lavdet e Tij...” do të thotë se dëshmia dhe lavdi i qënies së krijuar është i marrë borxh, i huazuar. Sepse Ai u shpall Një përpara dëshmisë së qenieve të krijuara, dhe do të jetë kështu edhe mbasi dëshmuesi të shuhet. Ai që është Një do ta fshijë Vetë këtë dëshmi, kur Ai të asgjësojë të gjitha qeniet me përjashtim të Vetes së Tij. Monisti (*ittihadij*), megjithatë, e interpreton këtë varg kështu: objekti i kësaj dëshmie të Njëshmërisë është Një në të gjitha aspektet. Thjeshtësia e thelbit të Tij (*basatat dhatihi*) e refuzon kompleksitetin që mund të shoqërojë atribuimin e lavdit Atij. Liria e Tij nga çdo cilësi e mohon kufizimin që imponon atribuimi i Njëshmërisë.[\[47\]](#)

Monisti (*ittihadij*) i përmendur këtu është el-Tilimsani (vd. 690h./1291 e.s.), i cili i ka interpretuar këto

vargje në një kuptim neoplatonik. Sipas el-Tilimsanit, këto vargje nënkuptojnë se thjeshtësia absolute (*basatah*) e Qenies Hyjnore e shpërfill çdo cilësi.[48] Pikërisht interpretime të tilla janë shënjestër i projektit të Ibn Kajim el-Xheuzijes:

Zoti pas rahmet për Ebu Ismailin [el-Ensarin] që ka hapur për këta heretikë portën e mosbesimit dhe mohimit, nëpërmjet së cilës ata hynë, duke u betuar se ai ishte njëri prej tyre. Kurrsesi, ai nuk ishte njëri prej tyre, por vajmedet, mirazhi i *fena*'-së i mashtroi ata; ai e kujtoi atë [mirazh] për oqeanin e thellë të dijes së brendshëm dhe qëllimin përfundimtar të të gjithë njohësve.[49] Shehu i Islamit qëndron mbi herezitë e monistëve, pavarësisht nga thënia e tij që mund të çojë gabimisht në një hamendësim të tillë, ndoshta në mënyrë të përligjur. Ai me “mohim” (*xhahd*) ka dashur të thotë vetëm dëshmim (*shuhud*), jo ekzistencë (*vuxhud*).[50]

Ky interpretim ngre pyetjen: a ishte “shehu i Islamit” [el-Ensari el-Harai] mbi “herezitë” e monistëve? Për të trajtuar këtë pyetje, ne duhet të marrim në shqyrtim tipologjinë e shuarjes (*fena*'-së) të Ibn Kajim el-Xheuzijes: (i) shuarje e të gjithë ekzistencës me përjashtim të asaj të Zotit (*fena*' *an vuxhud el-siua*), (ii) shuarje të të dëshmuarit të gjithçkaje tjetër përpos Zotit (*fena*' *an shuhud el-siua*), dhe (iii) shuarje e të dëshmuarit të diçkaje përpos se në përputhje me vullnetin e Zotit (*fena*' *an iradet el-siua*).[51] Ibn Kajim el-Xheuzije e identifikon tipin e parë me doktrinën e *uahdat el vuxhud* (njëshmërisë së ekzistencës), dhe e cilëson atë haptazi herezi – tipi i herezisë që interpretues si el-Tilimsani janë përpjekur që t'ia mvëshin el-Ensarit. Ibn Kajimi ia mvësh tipin e dytë el-Ensarit dhe pjesës më të madhe të sufive të mëvonshëm. Ky tip i shuarjes është emërtuar nga terma si *sukr* (dehje), *istilam* (dorëzim), *mahv* (fshirje), dhe *xhem*' (bashkim). Në raste të tilla, disa sufi humbasin kontrollin dhe shqiptojnë thënie heretike që do të çojnë në “nxjerrjen e tyre prej feje” në qoftë se ato shqiptohen në një gjendje të esëllt dhe të të pasurit të arsyes, por “me humbjen e dallimit dhe kuptimit, mund të ndodhë që një person i tillë është i çliruar nga faji.”[52] Gjykimi normativ mbi këtë tip të shuarjes është i përzier: lëvdohet për dashurinë, frikën, shpresën, mbështetjen, dhe vëmendjen, të brendshme dhe të jashtme, karshi Zotit që ai përmban, dhe fajësohet për humbjen e arsyes dhe dallimit që ai përmban.[53] Më specifikisht, ky tip i shuarjes mund të ketë një ose dy shkaqe: ose dobësia e marrësit (*da'f el-meurud*), e shkakuar nga fuqia kapluese e përvojës (*kuv-vet el-uaid*), i cili është i shfajësueshëm, ose humbja e dijes dhe e dallimit normativ, që është e fajësueshme.[54] Ky përshkrim është ngjashëm me tipin e dobësisë që Ibn Tejmija i mvësh sjelljes ekstatike dhe ekstreme që ka qenë në gjirin e disa asketëve dhe sufive të hershëm.[55] Në fund, tipi korrekt i shuarjes në këndvështrimin e Ibn Kajim el-Xheuzijes, në përputhje me mësimet e Ibn Tejmijes mbi dashurinë dhe robërinë e plotë ndaj Zotit, është lloji i tretë, për të shuajtur çdo qëndresë ndaj dekretit urdhërues të Zotit.[56]

Megjithatë, kategorizimi i pikëpamjes së el-Ensarit si shuarje dëshmuese (*fena*' *shuhudije*) ka vështirësitë e veta, dhe kërkon që Ibn Kajim el-Xheuzije të shkojë përtej asaj që mund të justifikohet si licensë interpretuese. Kur diskuton vendndalesën e fundit të *teuhidit* të el-Ensarit, Ibn Kajim el-Xheuzije bën një koment befasues. El-Ensari e fillon përkufizimin e tij me: “Zoti, më i Lartësuari ka thënë, ‘Zoti dëshmon se nuk ka zot tjetër përpos Tij [Kuran 3:18]’ duke mos përmendur pjesën tjetër të ajetit, që më tutje thotë, “siç bëjnë ëngjëjt, dhe ata që zotërojnë dituri dhe janë të drejtë.” Lënia jashtë e pjesës tjetër të ajetit është vendimtare për argumentin e el-Ensarit, për shkak dëshmitarët e tjerë me përjashtim të Zotit kundërshtonin pretendimin që ngre el-Ensari, sikundër është deklaruar më herët: “Askush nuk e dëshmon Njëshmërinë e Atij që është Një, sepse cilido që e bën këtë është një mohues.” El-Tilimsani dhe el-Kashani (vdekur rreth vitit 730/1329) e citojnë el-Ensarin korrektësisht, duke mos përmendur pjesën e dytë të ajetit, dhe e shfrytëzojnë këtë mundësi për të elaboruar këtë mospërmendje të ajetit sipas mënyrës së tyre.[57] Megjithatë, në paraqitjen e Ibn Kajim el-Xheuzijes,

el-Ensari bëhet që të citojë ajetin e plotë kuranor.^[58] A mos është vallë ky një gabim nga ana e Ibn Kajimit? Apo mos vallë ky është një keqparaqitje bamirëse e cila i mundëson Ibn Kajimit që të lërë të kuptohet se el-Ensari, në vend se të shpërfillë apo kundërshtojë haptazi thënien kuranore, thjesht po bie në kontradiktë me vetveten? Unë sugjeroj se është kjo e dyta, dhe se Ibn Kajimi, reformatori hanbeli, po bën çmos që të mbrojë “shehun e Islamit” el-Ensari nga akuza e të kundërshtuarit me ndërgjegje të plotë Kuranin dhe të jetë në harmoni me monistët. Preferenca ime konfirmohet nga sa vijon: në të shpjeguarit e thënies së el-Ensarit se *teuhidi* konsiston në “të cilësuarit e Zotit mbi aksidencat” (*tenzih Allah ‘an el-hadath*), një thënie që mund të kuptohet lehtësisht në një mënyrë Xhehmije – (pra, si një mohim i tërësishëm i cilësive hyjnore) – Ibn Kajim el-Xheuzije shfaqet me të drejtë i habitur, sepse el-Ensari luftoi gjatë gjithë jetës së tij kundër “Xhehmizmit” dhe asaj që ai besonte se ishte rimishërimi i tij në Esharizëm. Ibn Kajim el-Xheuzije e zgjidh këtë problematikë duke ofruar një alternativë më inteligjente: thënia e sufiut të madh nga Bagdadi, Xhunejdit, i cili pohonte se *teuhidi* ishte “të cilësuarit e Zotit të përjetshëm (*el-kadim*) mbi të krijuarën (*muhdeth*)”. Ibn Kajimi vijon më tutje dhe thotë: “Në qoftë se shehu i Islamit [el-Ensari] nënkuptonte nëpërmjet saj atë që Ebu el-Kasimi [Xhunejdi] nënkuptonte, atëherë nuk ka asnjë objeksion apo konfuzion.”^[59]

Ibn Kajim el-Xheuzije e konsideron el-Ensarin si një mistik *shuhudi* (dëshmues) dhe jo *vuxhudi* (monist). Kjo duket e justifikueshme në qoftë se ne privilegjojmë Hanbelizmin e el-Ensarit përmbi thëniet e tij ekstazike (shat’hat). I gjithë informacioni që ne kemi në dispozicion mbi jetën el-Ensarit tregojnë se ai u kap fort pa asnjë kompromis pas doktrinës hanbelite të të pohuarit të cilësive hyjnore (*ithbat es-sifat*). Madje edhe në shkrimet e tij mistike, el-Ensari ka shmangur gjuhën metafizike në lidhje me natyrën e Zotit. Ai ka refuzuar “Xhehmizmin” e butë të teologëve eshari, po folur për monizmin ekzistencial plotësisht të zhvilluar që filozofia neoplatonike u mundësoi sufive të mëvonshëm (si komentuesit e tij el-Tilimsani dhe el-Kashani) që të theksonin.^[60] Por përpjekja e Ibn Kajimit për ta vendosur el-Ensarin (dhe, për rrjedhojë, edhe sufinj të tjerë ekstazikë) në kategorinë e tij *shuhudi* nuk është plotësisht bindëse. Në fakt, Ibn Tejmija e kuptoi pozicionin e el-Ensarit si më seriozisht problematik dhe e identifikoi atë si *inhilal khass* (të rrojturit e Zotit në individë specifike), në analogji me doktrinën e Trinitetit, në kontrast me monizmin ekzistencial të Ibn Arabiut.^[61]

Në të trajtuarit e el-Ensarit, Ibn Kajim el-Xheuzije shfaqet më bamirës se Ibn Tejmija, ndonëse ky dallim nuk mund të përgjithësohet për të nënkuptuar se Ibn Tejmija ishte më rreptësisht i kundërvënë ndaj misticizmit se sa Ibn Kajimi. Në fakt, gjetkë Ibn Tejmija zbaton të njëjtën strategji të riinterpretimit tej mase bamirës ndaj një figure edhe më kontraverse, el-Halaxhit, sikundër ka vënë në dukje kohët e fundit Yahya Michot (Jahja Misho).^[62] Ndërkohë që sugjerimi i Michot se Ibn Tejmija e miratoi el-Halaxhin në një shkrim të tijin dhe vetëm më vonë e dënoi atë në fetvatë e tij të mëvonshme, duke nënkuptuar kësodore një vetëkontradiktë të hapur nga ana e Ibn Tejmijes, është i sforcuar. Në këndvështrimin tim, Ibn Tejmija e trajton el-Halaxhin në një mënyrë të ngjashme me mënyrën sipas së cilës Ibn Kajim el-Xheuzije trajton el-Ensarin: një riinterpretim bamirës, spekulativ, madje edhe i pabazë, i fjalëve të dikujt tjetër për t’u prurë ato në linjë me atë që beson se është doktrina e drejtë, sipas frymës së etikës *husn el-dhan* (të menduarit mirë për të tjerët) në traditën islame.^[63]

Interpretimi bamirës që Ibn Kajim el-Xheuzije i bën pikëpamjes së el-Ensarit mbi *fena*-në ka gjithashtu një qëllim strategjik; nga një lexim i afërt i *Medarixh* bëhet e qartë se Ibn Kajim el-Xheuzije dëshiron që ta zhvendosë fokusin nga ontologjia drejt epistemologjisë – nga çështja se cili tip i shuarjes mund të jetë më i larti drejt problemit se si njihet natyra hyjnore apo vullneti hyjnor. Me fjalë të tjera, si të vendoset se cili tip i shuarjes, në qoftë se ka një tillë, është i dëshirueshëm?

Njëri nga objeksionet kryesore të Ibn Kajim el-Xheuzijes kundër teologëve (kelamistëve), dhe sufive në përgjithësi dhe el-Ensarit në veçanti, ishte çështja e antinomianizmit faktik apo të nënkuptuar. Le të marrim në shqyrtim, për shembull, shpjegimin që Ibn Tejmija i bën vendndalesës maskimit (*telbis*) të el-Ensarit, sipas të cilit profetët e Zotit i mbuluan të vërtetat përfundimtare nga ndjekësit e tyre të zakonshëm. Njëra nga të vërtetat që profetët e mbuluan ishte e vërteta në lidhje me kotësinë e shkakësisë, apo sebebeve (*esbab*). Duke e mbajtur të fshehur këtë të vërtetë, profetët i bënë njerëzit që të mendonin se ata duhet të kujdeseshin për shkaqet e kësaj bote (dhe, së këndejmi, të fitonin bukën e gojës, etj...) si edhe për shkaqe të tjera të kësaj dynjaje (pra, të vepronin me drejtësi e ndershmeri për të fituar kënaqësinë e Zotit). Megjithatë, e vërteta, sipas doktrinës së el-Ensarit, është se prania totale dhe fuqia absolute e Zotit e bënë shkakësinë krejtësisht të pakuptimtë. Ibn Kajim el-Xheuzije është kategorik kur thekson se sa heretike është një ide e tillë: “Të sugjerosh se profetët e Zotit kanë gënjer njerëzit në cilindo kuptim është shpifja më e madhe.” E megjithatë, kritika që ai i bën el-Ensarit është gjithnjë pambuk: “Autori [el-Ensari] është më i palëkunduri nga njerëzit në besimin e tij në Zot dhe në përnderimin ndaj të dërguarve të Zotit dhe mësimëve të tyre, por ai u pshtjelluar nga ajo që ka pshtjelluar disa të tjerë. Allahu na faltë ne dhe atë!”^[64] Krahas kësaj, ideja e el-Ensarit për natyrën e mbulimit apo e të gënjerit (*telbis*) të mësimëve të shenjta është ideja themelore e domosdoshme e pozicionit të tij të përgjithshëm. Ky pozicion kërkonte privilegjimin e zbulimit prej përvojës (*keshf*) mbi dijen ekzoterike (dhahir).

Përshkrimi që el-Ensari i ka bërë vendndalesës së 97 të *texhrid* (zhveshjes) shërben si mos më mirë për të treguar argumentet e ndryshme që paraqiten këtu. El-Ensari thotë:

Texhrid është të shkëputësh veten (*inkhila*) nga të dëshmuarit e gjërave [të krijuara] (*shuhud el-sheuahid*). Ka tre rrafshë. Së pari, zhveshja e esencës së zbulimit nga të fituarit e sigurisë (*texhrid ‘ajn el-keshf ‘an kesb el-jekin*). Së dyti, zhveshja e esencës nga bashkimi me arritjen e dijes (*texhrid ‘ajn el-xhem’ ‘an derek el-‘ilm*). Së treti, zhveshja e esencës së dëlirësisë nga të dëshmuarit e [vetë] zhveshjes (*texhrid el-halas min shuhud el-texhrid*).^[65]

Etapa e parë e kësaj vendndalesë është një etapë që në të vërtetë shpaloset për kërkimtarin nëpërmjet përvojës së drejtëpërdrejtë. Për rrjedhojë, kërkimtari e flak tutje besimin që ai ka përfutur nëpërmjet dijes, dhe kjo bëhet qoftë nëpërmjet arsyes qoftë zbulesës. Sigurisht, ai që i përjeton këto realitete në mënyrë të drejtëpëdrejtë nuk ka aspak nevojë për arsyetim apo një raport të një pale të tretë (Shkrimin e Shenjtë, etj...) për t’i njohur ato. Rrafshi i dytë, shpjegon Ibn Kajim el-Xheuzije, është një rrafsh në të cilin kërkimtari:

“nuk sheh më asnjë gjurmë (*athar*) të dijes, sepse dija është evidencë e formave (*rusum*), dhe realiteti i bashkimit i fshin të gjitha format. Ai që ka arritur këtë rrafsh është përherë ndërmjet zhveshjes dhe të qenit i zhveshur. Arritja (*darak*) këtu ka domethënien e ndërgjegjes (*idrak*). Ajo mund të nënkuptojë: duke qenë se rangu i dijes është më i ulët se ai i bashkimit të vërtetë, ky status lyp që çdo gjurmë e rangut më të ulët të hiqet. Ata (pra, sufite) e pranojnë përnjëmend se kjo është gjendja e të marrëve të shenjta (*hal el-muualahin*) në thellësinë e bashkimit të tyre”.^[66]

Por, pasha Zotin, kjo nuk është kurrsesi përsosmëri. Më saktë, ajo është njëra nga rrënjët e

antinomianizmit (*inhilal*).^[67] Sepse kur një njeri flak tutje dijen dhe kërkesat e saj, ai braktis dritën që shpalos realitetet, ndan të vërtetën nga e gënjeshtërtja, dhe të vlefshmen nga e pavlefshmja. Në këtë mënyrë, kur zbulimi (*keshf*) apo përsiatja e realitetit bëhet e zbrazët nga dija, ajo e privon kërkimtarin nga vetë thelbi i fesë, pa e vërejtur ai vetë këtë gjë.

Ky diskutim nënvizon theksin mbi epistemologjinë për të dy: el-Ensari, i cili këmbëngul se zbulimi i vërtetë shpirtëror (*keshf*) kërkon shprehimisht braktisje të dijes së përfutur ose nga Shkrimi i Shenjtë ose nga arsyeja, dhe Ibn Kajim el-Xheuzije, i cili mban qendrimin se dija dhe arsyeja janë absolutisht të domosdoshme për çdo përvojë të vlefshme shpirtërore. Sërish, Ibn Kajim el-Xheuzije nuk ndalon së nxjerri në pah seriozitetin e thënieve të el-Ensarit, por vijon më tutje duke ofruar një “interpretim” që, qartësisht, teksti origjinal nuk e jep:

“Interpretimi më i mirë që mund ti bëhet [thënieve të el-Ensarit] është se është dëlirësimi i gjendjes së bashkimit (*xhem*) nga të qenit e reduktuar thjesht në dije. Domethënë, një njeri nuk duhet të bëhet i vetëkënaqur në lidhje me dijen e thjeshtë të bashkimit, por të kërkojë të rritjet nga gjendja e të diturit drejt arritjes së saj, duke ruajtur gjatë gjithë kësaj kohë dijen e tij dhe duke mos flakur asnjëherë tutje urdhërat e Zotit...”^[68]

Baza teorike për kritikën e Ibn Kajim el-Xheuzijes u përgatit nga Ibn Tejmija, i cili e kritikoi nocionin e *telbis* (maskim) të el-Ensarit mbi bazën se minonte ndarjen e të mirës dhe të keqes. Ibn Tejmija e mbështeste theksin e Xhunejdit mbi domosdoshmërinë për “të përsiatur jo vetëm vullnetin e përgjithshëm të Zotit (*el-mashi’ah el-‘ammeh*) por gjithashtu edhe [vullnetin normativ të Zotit, i cili është] ndryshimi ndërmjet asaj që Zoti urdhëron e ndalon, dhe dashuron e urren.”^[69]

Problemi i epistemologjisë

Në këndvështrimin e Ibn Kajim el-Xheuzijes, të qenit qenror i problemit të epistemologjisë mund të shihet në faktin se detyra e parë e *Medarixh*, madje edhe përpara diskutit mbi *fena*-në, është të trajtojë shprehimisht themelet për dijen dhe praktikën e duhur shpirtërore. “Ruga e Drejtë” e formuluar në kapitullin e parë të Kuranit është rruga e vetme për qeniet njerëzore në çdo fushë të ekzistencës, qoftë ajo ekzoterikja apo ezoterikja (dhahir apo batin), ligjorja apo shpirtërore, dhe se, siç argumenton në mënyrë të përsëritur Ibn Kajim el-Xheuzije, është rruga e Profetit dhe e bashkësisë së parë. “Çdo lëmi, praktike, realitet, apo gjendje, apo vendndalesë,” përnjëmend, të gjitha “realitetet e besimit, që janë vendndalesat e udhëtarëve (*menazil el-sa’irin*) drejt Zotit, të gjitha duhet të nënshtrohen për miratimin e të Dërguarit të Zotit, jo opinioneve të njerëzve, shpikjeve, ideve, apo terminologjive të tyre.”^[70] Teorikisht, ky këndvështrim nuk është vënë në diskutim nga pjesa më e madhe e bashkëbiseduesve të tij. Megjithatë, në këndvështrimin e Ibn Kajim el-Xheuzijes Shkrimi i Shenjtë u bë i kotë me anë të interpretimit metaforik (*te’uil*) dhe justifikimeve të tjera të tilla në favor të shijes personale (*dheuk*) dhe dijes nga përvoja. Kjo është arsyeja përse Ibn Kajim el-Xheuzije shtjellon gjerë e gjatë “dhjetë shkallët e udhëzimit [të Zotit] për elitën dhe njerëzit e thjeshtë.”^[71] Niveli më i lartë është e folura e drejtëpëdrejtë e Zotit drejtuar një robi në një gjendje të të qenit zgjuar (*teklim Allah ‘azze ue-xhel-le li-‘abdihi jakdhaten bi-la uasitah*); ky nder iu rezervua vetëm Musait. Niveli i dytë është shpallja (*uahj*) drejtpërdrejt në zemrën e një profeti. Niveli i tretë është shpallja nëpërmjet një ëngjëlli. Këto tre nivele të komunikimit janë të rezervuara vetëm për profetët e zgjedhur të Zotit, një linjë që definitivisht ka përfunduar me Profetin e fundit, Muhamedin. Është pohim absolutisht qendror i Ibn Kajim el-Xheuzijes që këto tre nivele të udhëzimit hyjnor përkufizohen si kategorikisht të epërme ndaj

të gjitha mënyrave të tjera të njohurit të cilësive hyjnore apo të vullnetit hyjnor.

Niveli i katërt i marrjes së udhëzimit hyjnor është *tahdith* (komunikimi) me anë të të cilit qenie të caktuara njerëzore informohen mbi çështje që janë të panjohura për të tjerët; çështje të tilla janë të një rëndësie praktike dhe imediate, dhe jo të vërteta të padukshme dhe universale, dhe ato vlerësohen nga kriteri i zakonshëm që i zbatohet çdo thënieje në lidhje me fenë, domethënë, argument nga Sheriati. Kjo është një pikë e rëndësishme, dhe ç'është e vërteta themelore, për Ibn Kajim el-Xheuzijen; sepse është pikërisht këtu që hierarkia epistemologjike mund të kompromentohet nga shenjtorët, apo evlijatë, e vetëshpallur. Grada e atyre që kanë marrë *tahdith*-in është gjithashtu edhe më e vogël se ajo e profetëve, si edhe më e vogël se ajo e “besimtarëve të sinqertë” (*siddikun*) të cilët nuk ngrejnë asnjë pretendim të mbinatyrshëm mbi dijen. Paradigmatikisht, Omer ibn Hatabi (vd. 23h/644 e.s.), i cili konsiderohej se kishte marrë një frymëzim të tillë mbi çështjet e politikës dhe strategjisë, njihet nga konsensusi Sunit se në vlerë ai ka qenë pas Ebu Bekrit (vd. 13h/634 e.s.). Megjithatë, Ebu Bekri nuk ka marrë një frymëzim të tillë, dhe merita e tij shtrihej në besnikërinë dhe besimin e tij të sinqertë (pra, të qenit e tij *siddik*). Ky pohim përkufizues i Ibn Kajim el-Xheuzijes, njëlloj si shumica e të tjerëve, ka një vule Tejministe:

“Kam dëgjuar Shehun e Islamit Ibn Tejmije, Allahu pastë rahmet për atë, të thotë: “Është përcaktuar [nga hadithi i sipërpërmendur^[72]] se kishte njerëz të atillë në bashkësitë [profetike] përpara nesh, ndërkohë që prania e tyre në bashkësinë tonë është e mundshme, pavarësisht nga superioriteti i bashkësisë sonë. Është kështu për shkak se bashkësitë e hershme kishin nevojë për njerëz të tillë, ndërkohë që kjo bashkësi nuk ka nevojë për ata për shkak të përsosmërisë (*kemal*) të Profetit të saj dhe mesazhit të tij. Allahu nuk e ka lënë këtë bashkësi që të ketë nevojë për dikë të frymëzuar nga *tahdith*-i apo *ilham*-i (frymëzimi), zbulimi prej përvojës (*keshf*) apo ëndrra (*menam*). Kjo është në sajë të finalitetit dhe përsosmërisë së kësaj bashkësie, jo për shkak të ndonjë mangësie.” Një *muhaddath* është një njeri që i është komunikuar në fshehtësi nga Zoti diçka që realizohet. Shehu ynë më tutje tha: “[rangu i] një *sidik* është i epërm ndaj atij të një të frymëzuarit [*muhaddath*], për shkak se sinqeriteti dhe nënshtrimi i tij më i skajshëm nuk e lë atë që të ketë nevojë për një komunikim të tillë (*tahdith*), frymëzim (*ilham*), apo zbulim hyjnor (*keshf*). Një person i tillë ia ka nënshtruar me gjithë zemër të Dërguarit brendësinë dhe jashtësinë e tij, dhe kjo bën që ai të mos ketë asnjë nevojë për atë që është nga ai [vetja e tij].” Më tutje ai tha: “Ky njeri i frymëzuar [pra, Omeri] do ta vinte këtë frymëzim kundër asaj që i Dërguari ka mësuar. Në qoftë se ai [frymëzimi] do të ishte në përputhje me këtë të fundit, ai e pranonte atë, përndryshe, ai e refuzonte atë.” Në këtë mënyrë, përcaktohet se rangi i sinqeritetit të skajshëm është mbi atë të një komunikimi të tillë hyjnor të fshehtë (*tahdith*). Shumë prej tyre që flasin nga injoranca dhe përfytyrimi i tyre [kur pyeten për argumente apo autoritet] thonë: “Zemra ime më ka vënë mua në dijeni mbi autoritetin e Zotit tim.” E vërtetë, zemra e tij e ka vënë atë në dijeni, por si ta mësojmë ne se mbi autoritetin e kujt: të Shejtanit apo të Zotit të tij?”^[73]

Argumenti këtu nuk është se njohja prej përvojës shpirtërore (*keshf* apo *ilham*) nuk ka asnjë vlefshmëri apo domethënie; dhe vërtetë, gjetkë Ibn Tejmija e cilëson këtë dije një burim më të mirë dhe më të vlefshëm të të deshifruarit të të vërtetës se sa “analogjitë e dobëta, hadithet e dobëta, argumentet e dobëta literale (*dhauahir*), dhe *istishhabet* e dobëta (parapëlqimi i fakihëve për *status quo*-në) të cilat përdoren nga shumë prej atyre që gërmojnë nëpër parimet, diferencat, dhe sistematizimin e fikhut.”^[74] Megjithatë, dija subjektive prej përvojës nuk mund të jetë burimi i normave *pavarësisht* nga dija e shkrimit të shenjtë.

Ky diskutim na kthen te pyetja se çfarë vlerë i mvësh *Medarixh* traditës historike të Sufizmit, i cili

përherë e më tepër lulëzoi mbi dijen mistike. Një pasazh i qartë aludon për konceptin që Ibn Kajim el-Xheuzije ka mbi atë se çfarë i përbën vërtet të vlefshme diskutet shpirtërore:

“Diskursi më i mirë në lidhje me këto vendndalesa [shpirtërore] është se imamët e hershëm të këtij populli (*a’immat el-kaum*) [*kaum* këtu do të thotë sufitë], të cilët folën për çdo stacion më vete me anë të të shpjeguarit të realitetit të tij, të kërkesave të tij, të pengesave të tij, dhe niveleve të tij të përgjithshme dhe speciale, pa imponuar renditje. Në gjirin e këtyre imamëve të udhës të cilët kanë ligjëruar mbi këtë temë në këtë mënyrë janë Sehl ibn Abdullah el-Tusteri (vd. 283h/896 e.s.), Ebu Talib el-Mekkî (vd. 386h/996 e.s.), Xhunejdi, Jahja ibn Mu’adh el-Razi (vd. 258h./872 e.s.), dhe madje edhe ata që janë më të lartë se këta burra në status, si Ebu Sulejman el-Darani (vd. 215h./830 e.s.), ‘Aun ibn Abdullahi (vd. 192h./808 e.s.) i cili njihet si *hakimi* (urtari) i këtij umeti, dhe të tjerë. Diskursi i tyre mbi veprimet e zemrës dhe gjendjet e saj ishte gjithëpërfshirës, i plotë, i aksesueshëm dhe i pasforcuar nga renditja artificiale, apo llogaritja specifike e vendndalesave. Shqetësimet e tyre ishin më të larta se këto gjëra të vogla. Shqetësimet e tyre sillleshin rreth të nxjerrurit të urtësisë dhe dijes, dëlirësimit të zemrave dhe shpirtave dhe korigjimit të sjelljes. Pikërisht për këtë arsye diskursi i tyre është i vogël në sasi, por gjithsesi ka shumë bereqet, ndërkohë që diskutet e gjata të atyre që kanë ardhur më vonë kanë pak dobi.”[\[75\]](#)

Ibn Kajim el-Xheuzije më pas vajton paaftësinë shpirtërore të sufive të mëvonshëm, të cilët e nënvleftësojnë spiritualitetin e çiltër të bashkësisë së hershme islame. Pavarësisht nga devijimet e sufive të mëvonshëm, ai ofron një apologji për faktin se përdor ende gjuhën e tyre:

“Por është e pashmangshme që t’i drejtohesh popullit të një kohe në gjuhën e tyre, sepse ata nuk kanë kapacitetin shpirtëror për të pranuar udhën e përshpirtshme (*suluk*) dhe diskutet e mjeshtrave të parë (*selef*). Dhe vërtet, në qoftë se atyre do t’u tregoheshin udha dhe gjendja e mjeshtrave të parë, ato do t’u dukeshin të çuditshme atyre, do ta flaknin atë siç e ka zakon njeriu i thjeshtë, dhe do të polemizonin se elita e vërtetë ka një udhë të ndryshme... [Ata] janë të mbuluar me perde nga vlera e mjeshtrave të parë, nga thellësia e tyre në dije, mospëlqimi i tyre i shtirjes, dhe plotësia e tyre në kuptim. Pasha Zotin, dijetarët e mëvonshëm nuk e kanë dalluar veten nga të hershmit me përjashtim se në shtirje dhe në kredhje në vogëlsira...[\[76\]](#)”

Këtu, qëndrimi i tij mund të përmbliidhet me aforizmën e famshme të shprehur nga një sufi i shekullit të katërt të Hixhretit: “Sot sufizmi është një emër pa realitet, ndërkohë që më parë ishte një realitet pa emër.”[\[77\]](#) Për Ibn Kajim el-Xheuzijen ky ishte një fakt historik, solid e i qartë, jo një nxitje romantike; dhe projekti i tij është që të vërë në dukje pikërisht ato gabime që kanë penguar diskutet shpirtërore nga funksioni i tyre i vërtetë.

Ibn Kajim el-Xheuzije e kritikoi diskursin sufi jo vetëm për shtirjen e shtuar, por gjithashtu edhe për elitizmin e tij të shtuar. Në të njëjtën linjë me mësuesin e tij, Ibn Tejmije, ai kritikoi klasifikimin në tre pjesë të secilës vendndalesë që el-Ensari kishte paraqitur: “Ndarja e tyre [e çdo vendndalesë në njerëz të thjeshtë, elita dhe elita e elitës], në të vërtetë shfaqet vetëm nga bërja nga ana e tyre e *fena*’-së objektin përfundimtar të kësaj udhe, dhe shtyllën drejtuese të vendmbërritjes së tyre.”[\[78\]](#) Ai më pas vë në diskutim vetë thelbin e ngrehinës hierarkike që autorët sufi imponuan mbi marrëdhënien shpirtërore me Zotin:

“Renditja që çdo autor i këtyre vendndalesave pretendon nuk është e zbrazët nga arbitrariteti (*tahakkum*) dhe pretendimet e pabaza (*da’ueh min gajr mutabakah*). Sepse kur një rob i përmbahet Islamit, ai hyn në të gjitha ato, dhe mund të arrijë si aspektet e jashtme ashtu edhe të brendshme të

vendndalesave dhe gjendjeve të tij. Në çdonjërin prej angazhimeve dhe obligimeve të tij, ai ndesh vendndalesa dhe gjendje të tilla që pa arritur atë më të fundit nuk mund të përmbushë atë të mëparshmen. Sapo ai plotëson njërin obligim, ai ndesh një tjetër, dhe sapo ai arrin një vendndalesë, ai ballafaqohet me një tjetër. Ai mund të përballë me më të lartat e vendndalesave dhe gjendjeve në fillimin e shtegtimin të tij, dhe gjendja e dashurisë, kënaqësisë, dhe prehjes mund t'i hapen atij që nuk mund të arrihen nga një tjetër kërkimtar përveçse aty nga fundi i shtegtimin të tij. Krahas kësaj, një kërkimtar me përvojë ka nevojë për vendndalesat si kuptimi, pendimi, dhe vënien e vetes në peshore (*muhasebeh*) madje edhe më tepër se sa një rishtar. Prandaj, nuk ka asnjë rend përgjithsisht të jetësueshëm dhe të detyrueshëm për këtë udhë.^[79]

Për Ibn Kajim el-Xheuzijen, çdo vendndalesë bëhet e ndërlidhur me të gjitha të tjerat në mënyra të shumëfishta, dhe çdo renditje përmban arbitraritet. Një besimtar hyn në çdo vendndalesë sapo ai apo ajo dëshmon se është mysliman/e; presupozimi i epërsisë së padiskutueshme shpirtërore dhe pakorruptueshmëria e ndonjë "elite" është po aq e diskutueshme sa edhe degradimi korrespondues i përvojës shpirtërore i besimtarëve të thjeshtë.

Krahas kësaj, ky theks mbi epërsinë e bashkësisë së hershme, spiritualisht egalitariste, të besimtarëve i shërben një qëllimi të dyfishtë: ai moderon çdo pretendim të cilësdo figurë të mëvonshme për epërsi bazuar mbi dijen mistike apo argumentin filozofik, duke vendosur në këtë mënyrë një kufi të sipërm mbi pretendimet vetëmadhëruese që karakterizojnë diskursin e mëvonshme sufite. Gjithashtu, parapëlqimi për jetë të angazhuar nga pikëpamja sociale dhe politike e bashkësisë së hershme shërben si pika e nisjes nga ku pasiviteti moral dhe mohimi i shkakësisë së sufive të mëvonshëm mund të kritikohet.^[80] Modeli i përshpirtshmërisë i mbrojtur nga Ibn Kajim el-Xheuzije është fund e krye i ndryshëm nga ai që lihet të kuptohet nga el-Ensari: bota e el-Ensarit popullohet nga evlija, apo shenjtorë, të mëdhenj, kundër dijes dhe spiritualitetit të brendshëm të cilëve besimtari i thjeshtë, madje edhe sufiu i thjeshtë, nuk është tjetër vetëm se një mjeran dhe madje edhe një njeri i mashtruar, i cili duhet të jetojë në sajë të "gënjeshtres fisnike" të maskimit "*telbis*" që përfaqëson jashtësia e Shkrimit të Shenjtë. Megjithatë, në modelin e Ibn Kajim el-Xheuzijes takimi i besimtarëve të thjeshtë me Shkrimin e Shenjtë është thelbësisht i vlefshëm dhe efikas. Madje edhe ndonjë pengesat e dyfishtë të "dëshirave" të tyre të pakontrolluara dhe "dyshimeve" të pakuruara vënë një perde në mendimet e njerëzve dhe i shmangin veprimet nga e vërteta dhe ndershmëria, këto pengesa janë një lloj të shpërndara midis rishtarëve dhe mjeshtrave, dhe përfundimisht të kapërcyeshme nga cilido që përpiqet sa ç'duhet.^[81] Vërtet, ato janë të kapërcyeshme, por vetëm nëpërmjet tipit të interpretimit dhe reflektimit të bazuar në Shkrimin e Shenjtë ku *Medarixh* fton, pa ndonjë nevojë për hierarki të rrepta, shpërthime ekstaze apo dije ezoterike.

Në fund, kërkimtarit shpirtëror të Ibn Kajim el-Xheuzijes i ofrohet një alternativë e fuqishme si në llojet ekzistenciale ashtu dhe ato dëshmuese të shuarjes (fenasë): ai e sheh, me syrin e zemrës, të vepruarit e Zotit, domethënë, të kontrolluarit, të furnizuarit, të dhënit, të gjykuarit, dhe të dashuruarit, dhe kaplohet nga bukuria dhe dashamirësia e urtësisë dhe veprimit hyjnor, duke ia dorëzuar vullnetin e tij Atij:

"Thelbi i të gjithë asaj është se zemra jote e sheh Zotin, i lartësuar është Ai, të vendosur mbi Fronin e tij, duke shqiptuar urdhërat dhe ndalesat e Tij, duke mbikëqyrur botën, sipër e poshtë, personat dhe qeniet e saj, duke dëgjuar zërat, duke mbikëqyrur ndërgegjet dhe të fshehtat e tyre më të thella; çështjet e mbretërive botërore nën urdhërin e Tij, duke zbritur nga Ai dhe duke i ngjitur tek Ai; robërit e Tij përpara Tij, duke çuar në vend urdhërat e Tij; Atë, të stolitur me të gjitha cilësitë e përsosmërisë, i

lartësuar nga çdo formë e lavdërimit, i paprekur nga ndonjë e metë, dështim, apo të ngjashme; Ai është siç e ka cilësuar Ai Vetën e Tij në Librin e Tij, mbi atë që krijesat e Tij i atribuojnë Atij; i Gjalli, i cili nuk vdes; Vigjilenti, i cili nuk dremit; i Gjithëdituri, nga dija e të cilit nuk është e fshehur asgjë në qiej e në tokë, madje as pesha e një fare mustarde; Gjithëshikuesi, i cili sheh lëvizjen më të vogël të një milingone të zezë në një natë të stërrtë poshtë një guri; Gjithëdëgjuesi, i cili dëgjon tingullin më të dobët, në një mori gjuhësh dhe larmi nevojash. Fjalët e Tij janë të përsosura në vërtetësi dhe drejtësi, cilësia e Tij është përmby analogjinë apo ngjashmërinë me krijimin e Tij, qenia e Tij mbi të qenit i krahasuar me qeniet në thelb. Aktet e Tij kanë përfshirë të gjithë krijimin e Tij në drejtësi, urtësi, mëshirë, bamirësi dhe hijeshi. Vetëm i Tij është i gjithë krijimi dhe i gjithë zotërimi. I Tij është gjithë bereqeti dhe e gjithë hijeshia. Ai është i Pari, përpara Tij nuk ka, i Mbrami, mbas Tij nuk ka, Mbisunduesi, mbi Atë nuk ka, i Fshehuri, tjetër përpos Tij nuk ka ... i Cili, mbasi krijoi botën, e ka shkruar atë nën fronin e Tij, "Mëshira Ime ka për të tejkaluar zemërimin Tim!"^[82]

Përfundim

Në këtë ese, unë kam identifikuar dy akse kryesore të komentarit kritik të Ibn Kajim el-Xheuzijes mbi veprën e el-Ensarit: uniteti i epistemologjisë i Ibn Kajimit mbi dhe kundër dualitetit të el-Ensarit, i dijes kundër gnozës (*ma'rifeh*); dhe privilegjimi që ai i bën bindjes së përzemërt ndaj hyjnoses (shuarja e vullnetit të robit tek ai i Zotit) mbi shuarjen (fenanë) apo bashkimin me ekstazë të el-Ensarit. Komentet potencialisht të ngathta të el-Ensarit që vijnë aromë monizmi ekzistencial (*fena' 'an vuxhud el-siua*) shpëtohen nga Ibn Kajim el-Xheuzije nëpërmjet nocionit të shuarjes dëshmuese (*fena' el-shuhud el-siua*). As Ibn Kajim el-Xheuzije as Ibn Tejmija nuk e cilësuan këtë nocion të dytë të shuarjes dëshmuese si heretik në vetvete – çaste të tilla të ekstazës janë mëse të mundshme për një adhurues – por ato janë larg nga të qenit qëllimi më i madh i marrëdhënies njeri-Zot. Një gjendje e tillë është inferiore ndaj bindjes vepruese dhe të përzemërt ndaj Zotit që predikojnë profetët kuranorë. Ky vizion kuranor i adhurimit emërtohet plot takt nga dy dijetarët në fjalë si shuarje (*fena*) në vullnetin hyjnor (*fena' 'an iradet el-siua*) si një alternativë e fuqishme ndaj dy të mëhershmeve. Më e madhja e vokacioneve të njeriut është të dashurojë Zotin ndërkohë që e njeh ligjin e Zotit dhe është në nënshtrim aktiv ndaj tij. Kjo dashuri duhet të manifestohet në gadishmërinë e një njeriu për ta angazhuar botën materiale po aq sa edhe në psherëtimat e tij të dashurisë dhe e lotët e tij të përmallimit për hyjnoren. Bashkimi prej ekstaze është një gjendje kalimtare që një i dashur mund të ndjejë, dhe në masën që ky bashkim është një iluzion fisnik që rezulton nga dobësia e njeriut, ajo mund të jetë e falshe: një njeri madje edhe mund të falet, nga Zoti dhe nga Sheriati, për lëshimin e thënieve heretike. Në udhën e Xhunejdit dhe traditës së esëllt sufite të Bagdadit, shpërthimet ekstazike janë të shfajësuar si një shenjë e papjekurisë. Ato bëhen të dëmshme vetëm kur mbrohen nga pikëpamja doktrinale, kur shpjegohen dhe predikohen në mënyrë sistematike. Ato bëhen një mirazh që mund të mashtrojë madje edhe një njeri kaq të madh sa el-Ensari.

Këto pohime mund të riformulohen si vijon: pa e identifikuar veten si sufinj, Ibn Kajim el-Xheuzije dhe Ibn Tejmija përkrahën Sufizmin të zbratur nga misticizmi, dhe dëshiruan që të rikthenin traditën më të hershme të Sufizmit kur dije mistike nuk kishte sfiduar përparësinë e dijes së shkrimit të shenjtë. Ky refuzim i misticizmit nuk ishte një refuzim i zbulimit hyjnor (*keshf*) dhe i gjendjeve të tjera shpirtërore, por i pavarësisë së tij epistemologjike. Dija prej përvojës shpirtërore (*keshf*), me fjalë të tjera, mund të *konfirmojë* të vërtetat e shkrimit të shenjtë apo të thellojë kuptimin e tyre, por ajo nuk mund të flasë krejt më vete apo të jetë në kontradiktë me Shkrimin e Shenjtë. Dhe madje edhe ndonëse Ibn Kajim el-Xheuzije dhe Ibn Tejmija besonin se Sufizmi i hershëm ishte një diskurs i vlefshëm, dhe ç'është e vërteta edhe i lëvdueshëm, zhvillimi historik i Sufizmit në një drejtim misitik i frenoi ata që ta

identifikonin veten me atë që Sufizmi ishte bërë. *Medarixh* është dëshmia më e mirë që ne kemi për faktin se Ibn Kajim el-Xheuzije, duke iu përmbajtur vizionit të mësuesit të tij, nuk dëshironte që me të thatin të digjej edhe i njomi, dhe shkoi madje përtej mësuesit të tij në të distiluarit me përpikpmëri atë që ai besonte se ishin aspektet e shpëtueshme të traditës sufite.

Referenca

[1] Titulli i plotë është *Medarixh el-salikin bejne manazil ijake na'budu ue ijake neste'in* (Rangjet e Kërkimtarëve Hyjnorë ndërmjet Vendndalesave të "Ty të adhurojmë dhe prej Teje ndihmë kërkojmë"; fraza e fundit është ajeti kuranor, 1:4). Biografët më të hershëm të Ibn Kajim el-Xheuzije, në veçanti Ibn Rexhebi, e identifikojnë komentarin e tij mbi *Menazil si Merabil al-sa'irin* (Etapat e Shtegtarëve) dhe jo *Medarixh el-salikin*; unë nuk kam qenë në gjendje që të zbuloj se si erdhi puna deri tek titulli aktual. Botimi parësor i përdorur këtu është *Medarixh el-salikin*, editor 'Imad 'Amir, 3 vëllime, Kajro, Dar al-hadith, 1996; të gjitha referencat këtu i përkasin botimit të tij. Ky botim bazohet mbi botimin e Muhamed Hamid el-Fiki të viteve 1972-3, dhe riprodhon komentarin e el-Fikit. *Medarixh el salikin bejne menazil ijake na'budu ue-ijjake neste'in*, editor Muhamed Hamid el-Fiki, Bejrut, Dar al-kitab al-'Arabi, 1392-3/1972-3. Botimi i el-Fiki gjendet online në : <http://arabic.islamicweb.com/Books/taimiya.asp?book=81> (parë për herë të fundit në qershor 2010). Krahas këtyre, unë kam përdorur një botim të shkëlqyer, editor Muhamed el-Mu'tasim el-Bagdadi, Bejrut, Dar el-kitab el-Arabi, 1994, për krahasim. Ky botim pretendon se është bazuar në tre dorëshkrimet në Dar el-kutub el-Misrijeh: Ms. 5899 (datë 823/1420), Ms. 20523 (pa datë) dhe 20531 (një vëllim mban datën 1301/1884; dy vëllime datën 1316/1898). Botimi më i fundit në dijeninë time është nga 'Abd el-'Aziz ibn Nasir al-Xhulejil, Rijad, Dar Taibeh, 2002, që mua nuk më ka rënë në dorë. Një tjetër botim që unë e kam lexuar me kënaqësi është një shkurtim me dy vëllime për lexuesit e thjeshtë dhe nuk përmban çështjet polemike: *Tehdib medarixh el-salikin*, editor 'Abd el-Mun'im Salih el-'Izzi, botimi i katërt, Bejrut, Mu'assasat el-risaleh, 1412/1991. Rashid Rida (vd. 1934) ka deklaruar se *Medarixh* është vepra më e shkëlqyer mbi Sufizmin dhe etikën që ai ka parë, dhe ka edituar botimin e parë modern, Kajro, Matba'at el-menar, 1912-15.

[2] Joseph N. Bell, *Love Theory in Later Hanbalite Islam*, Albanv, State University New York, 1979, fq. 98-101; për një artikull të shkëlqyer me informacion më gjithëpërfshirës biografik, shiko Livnat Holtzman, "*Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1242-1350)*", në: *Essays in Arabie Literary Biography*, Joseph E. Lowry dhe Devin J. Stewart (editorë), Wiesbaden, Harrassowitz, 2009, fq. 202-223. Në arabisht, shi 'Abd al-'Adhim 'Abd al-Selam Sherefudin, *Ibn Kajim el-Xheuzije, 'asruhu ue menhexhuhu*, [Kajro], el-Dar el-duvelijeh li-l-istitmarat el-thekafije, 2004; botuar për herë të parë në Kajro, 1955.

[3] 'Abd al-Rahman ibn Ahmad ibn Rexheb, *el-Dejl 'ala tabakat el-hanabilah*, editor Sulejman ibn Muhamed el-Uthejmini, Mekë, Mektebet el-'Abikan 1325/[2004], vëllimi 5, fq. 170-179, këtu fq. 172. Pjesa e fundit e veprës voluminoze të Ibn Rexhebit është Ibn Kajim el-Xheuzije; editor i Dejl na vë në dijeni se Ibn Rexhebi ka jetuar katër dekada mbas mësuesit të tij, por nuk gjeti asnjë person më të mirë me të cilin ta begatonte fundin e librit. Për biografi të tjera, shiko: Ibn Haxher Eskalani, *el-Durar el-kamineh fi a'jan el-mi'ah el-tamineh*, Hajdarabad, Dar al-nasr, 1392/1972, vëllimi 5, fq. 137 e më tutje.; Ibn el-'Imad, *Sadarat el-dabab*, Damask, Dar el-nasr-Dar Ibn Kethir, 1406/ [1985], vëll. 6, fq. 168; Ibn Kethir, *al-Bidajeh ue-l-nihaje*, Bejrut, Dar el-nasr-Maktabat el ma'arif, nuk ka datë, vëll. 14, fq. 234; el-Safadi, *Kitab el-Uafi bi-l-uafajat*, Bejrut, Dar ihja' al-turat, 1420/2000, vëllimi 2, fq. 195-196; dhe Holtzman, "*Ibn Qayyim al-Jawziyyah*", fq. 222-223, për një listë më gjithëpërfshirëse.

[4] Ibn Rexheb, *el-Dejl*, vëllimi 5, fq. 172-173.

[5] Bell, *Love Theory*, fq. 93. Abu el-'Abbas Ahmed ibn Ibrahim el-Uasiti (vd. 711/1311) ishte një sufi i arrirë dhe një bashkëkohës më i vjetër i Ibn Tejmijes. El-Uasiti llogaritet ndër pranuesit dhe ndjekësit e Ibn Tejmijes, dhe gëzonte konsideratë të lartë nga vetë Ibn Tejmija. Megjithatë, në *Medarixh* el-Uasiti shfaqet vetëm disa pak herë në kontekste relativisht të parëndësishme.

[6] Bell shkruan, "Përgjatë gjithë evoluimit të mendimit të dijetarit, pozicionet fundamentale teologjike mbesin të njëjtat, duke reflektuar me besnikëri doktrinën e mësuesit të tij. Për pjesën më të madhe, është vetëm stili dhe fusha e veprimit e shkrimeve të tij që i ndajnë ato nga shkrimet e Ibn Tejmijes." Bell, *Love Theory*, fq. 103.

[7] Vetëm në *Medarixh*, kjo lutje shfaqet dhjetëra herë mbas secilës herë që përmendet emri i Ibn Tejmijes, por vetëm tre herë për el-Ensarin, dhe dy herë për të nderuarin el-Shafiu (vd. 204/820). Krahas kësaj, lutja *radija Allahu 'anhu* (Allahu qoftë i kënaqur me atë), që tipikisht rezervohet për Sahabët, Shokët e Profetit, i jepet Ibn Tejmijes mbi dhjetë herë, sidomos në çaste dhembshurie. Një rast i tillë mund të na ndihmojë që ta ilustrojmë këtë pikë. Në një vepër të ndryshme, Ibn Kajim el-Xheuzije shkruan, "Shehu i Islamit, Allahu qoftë i kënaqur me atë, më ka thënë, kur unë i paraqita atij disa objeksione (*irad*) njëri mbas tjetrit: "Mos e bëj zemrën tënde si një sfungjer për objeksionet dhe dyshimet, saqë ajo të mos bëjë dot pa ato, por më saktë si një xham i lustruar, kështu që dyshimet të kalojnë mbi sipërfaqen e saj por nuk qëndrojnë brenda: dëlirësia e saj të bën ty që t'i shohësh ato, dhe vendosmëria e saj të lejon ty t'i zbrapsësh ato", ose diçka e tillë. Unë nuk di ndonjë tjetër këshillë që më ka ndihmuar të zbrapsë dyshimet si kjo". Sheref el-Din, Ibn Kajim el-Xheuzije, fq. 102; shiko *Miftah dar el-sa'adeh*, nuk ka emër editorit, Cairo, Matba' at el-sa'adeh, 1905, vëllimi 1, fq. 148.

[8] *Medarixh*, vëllimi 2, fq. 328.

[9] Unë sugjeroj, në fakt, se marrëdhënia ndërmjet këtyre të dyve mund të kuptohet më së miri si ndoshta tipi i afeksionit të thellë shpirtëror që ne e kemi njohur nga afër në rastin e Rumiut dhe Shems Tebrizit; shiko *Shams-i Tabrizi, Me and Rumi: The Autobiography of Shams-i Tabrizi*, William Chittick (përktheu dhe editoi), Louisville, Fons Vitae, 2004.

[10] Ibn Kethiri, një student i të dyve këtyre njerëzve, përmend natyrën e dhembshur dhe prej zotnie të Ibn Kajim el-Xheuzijes dhe shkrimin e tij të bukur. Ky përskrim bie ndesh me atë ne dimë rreth temperamentit të mprehtë të Ibn Tejmijes dhe shkrimin e tij të palexueshëm të dorës – një gjë e vogël kjo që ndihmon në hedhjen dritë mbi personalitetet e këtyre dy dijetarëve. Ibn Kethiri, *el-Bidajeh ue-l-nihajeh*, vëllimi 14, fq. 235.

[11] Bell, *Love Theory*, fq. 94.

[12] George Makdisi, "Ibn Taymiya: A Sufi of the Qadiriya Order", *The American Journal of Arabic Studies*, 1 (1973), fq. 118-129. Për një përkthim në gjuhën shqipe, shiko <http://www.e-zani.org/2016/09/04/ibn-taimija-nje-sufi-i-tarikatit-kadiri/>.

[13] Fritz Meier, "The Cleanest about Predestination: A Bit of Ibn Taymiyya", në: Fric Meier, *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, përktheu John O'Kane dhe Bernd Radtke, Leiden, Brill, 1999, fq. 317, shënimi 9; botuar për herë të parë si "Das Sauberste über die Vorberstimmung. Ein Stück Ibn

TaymiyyaÄ, *Speculum* 32 (1981), fq. 74-89.

[14] Për apologjinë që Ibn Kajim el-Xheuzije i bën shatahatit të disa sufive punëdrejtë, shiko *Medarixh*, vëllimi 2, fq. 38-39. Për mënyrat e ndryshme në të cilat mjeshtrat sufi e trajtonin këtë çështje, s.v. «*Shatahat or Shathiyyàt*» (Carl Ernst), në: EI2. Për këndvështrimin e ndërlikuar të Ibn Tejmijes mbi mistikun e dehur al-Halaxh (vd. 309/922), shiko Yahya Michot, "Ibn Taymiyya's Commentary on the Creed of al-Hallàg", në *Sufism and Theology*, Ayman Shihadeh (editor), Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007, fq. 123-136. Këto studime përcaktojnë në më të paktën një mvëshje e thjeshtë e esencës mistike dhe ekstatike Sufizmit dhe më pas kundërshtimi i saj me Sheriat të përsëjashtëm është i mbushur me vështirësi.

[15] Për një kuptim të kuptimeve esencialiste të Sufizmit në akademizmin modern, shiko Alexander Knysh, "Sufism as an Explanatory Paradigm: The Issue of the Motivations of Sufi Resistance Movements in Western and Russian Scholarship", *Die Welt des Islams*, New Series, 42 (2002), 2, fq. 139-173.

[16] Për argumentin se Sufizmi i Bagdadit ishte konformist nga pikëpamja sociale, dhe se në fund ai dominoi dhe intoksikoi atë të Horasanit, shiko Ahmet Karamustafa, *Sufism: the Formative Period*, Edinburgh and Berkley, Edinburgh University Press and University of California Press, 2007, fq. 23-26 dhe Christopher Melchert, "The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.", *Studia Islamica*, 83 (1996), fq. 51-70.

[17] Michael Cooperson, *Classical Arabic Biography: The Heirs of the Prophets in the Age of al Ma'mûn*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, fq. 156, përdor si burim Max Weber.

[18] Zotëruesi i *ma'rifeh* (gnozës) do të përkthehet që këtu e më poshtë si "njohës" dhe jo "gnostik" për shkak se konotacionet neoplatoniste mund të jetë keqduhëzuese në këtë rast.

[19] Cooperson, *Classical Arabie Biography*, fq. 159.

[20] Ibid., fq. 169-170.

[21] Ky karakterizim i misticizmit është në përputhje me përkufizimin klasik të William James që pohonte se përvoja që mistiku ka për realitetin përfundimtar (hakikatin) është si "e pashprehshme" ashtu dhe "intelektuale." William James, "Religious Experience as the Root of Religion," në *Philosophy of Religions Selected Readings* (botimi i tretë), Michael Peterson dhe të tjerë (editorë), New York, Oxford University Press, 2007, fq. 36.

[22] Thomas Michel, "Ibn Taymiyya's Sharh on the Futùh al-Ghayb of 'Abd al-Qàdir al-Jilani", *Hamdard Islamicus*, 4 (1981), 2, p. 4.

[23] Thomas Michel, "Ibn Taymiyya's *Sharh on the Futuh al-Ghayb*", fq. 9, 12.

[24] Shiko Shtojca I-A.

[25] Shiko Shtojca I-B.

[26] Jonathan A.C. Brown, "The Last Days of al-Ghazzali and the Tripartite Division of the Sufi World", *The Muslim World*, 96 (2006), fq. 104.

[27] Shiko Shtojcën I-B.

[28] Shiko Shtojcën I-B.

[29] Farhadi (Shiko Shtojcën I-A) vëren se vepra e el-Ensarit *Tabakat al-sufijeh* u hartua nga shënimet e studentëve të tij mbi komentarin e tij mbi veprën e Sulamit me të njëjtin titull, dhe se "asnjë tekst i edituar në mënyrë adekuate i përmbledhjes nuk ka arritur tek ne," ku më i miri është the best being Muhamed Saruar Maulaji, (pa datë: pa botues, 1983). A G. Ravan Farhadi, *'Abdullah Arisari of Herat (1006-1089 C.E.): An Early Sufi Master*, Richmond, Surrey, Curzon Press, 1996, fq. 44.

[30] Mbi al-Harrazin, i cili njihet si *Lisan al-tesavuf* (gjuha e Sufizmit) për elokuencën e tij, shiko Alexander Knysh, *Islamic Mysticism: A Brief History*, Leiden, Brill, 2000, fq. 56, dhe mbi këndvështrimin që El-Ensari kishte mbi të, po aty. p. 135. El-Harrazit i mvishej merita nga el-Ensari për përpunimin e teorisë *fena'/beka'*, një concept ky që shpesh i mvishet Xhunejdit. El-Ensari thuhet se ka thënë, "Ah sikur Ebu Sa'id el-Harrazi të ishte ca i çalë. Sepse askush nuk ka qenë në gjendje ta shoqërojë atë në udhën e Sufizmit për shkak të hapave të tij të mëdhenj. Ah sikur el-Uasiti të kishte paksa dhembshuri (për muridët, apo rishtarët e tij). Ah sikur Xhunejdi të kish qenë ca më i mprehtë (shpirtërisht). Sepse ai ishte tejet skolastik ('ilmi)." Farhadi: *'Abdullah Ansari*, fq. 49. Gjetkë ai thotë, "Shenja për njerëzimin (*nishan-e admijan*) ishte Ahmed arabi (Pejgamberi Muhamed), paqja dhe begatia e Allahut qofshin mbi atë, ndërkohë që shenja për shtegtarët (sufi) (*nishan-e rahijan*) ishte Ebu Sa'id el-Harrazi. Toka u mbush me el-Harrazin dhe nuk mund ta mbante dot atë." Gjetkë ai tregon, "el-Harrazi do të kishte qenë një profet për shkak të përmasës së tij vigane. Ai është prijës i kësaj çështje." Farhadi, *'Abdullah Ansari*, fq. 51.

[31] Farhadi, *'Abdullah Ansari*, fq. 8, 15.

[32] Shiko Shtojcën I.

[33] Chittick shkruan, "Në një kontekst të gjerë historik, nuk është e vështirë që të përshquhen dy dy rryma të pavarura brenda sufizmit, pa mohuar hibridët. Ibn Arabiu bënë bashkë disa shekuj të fermentimit shpirtëror në Anadaluzi, Afrikën e Veriut, dhe Egjipt. Rumi sjellë në një kulm një traditë të sufizmit pers që zë fill te figurat si Ensari ... ndikimi i Ensarit ishte veçanërisht i përhapur për shkak të *Keshf el-esrar* (shkruar në vitin 520/1126), një komentari i gjatë i Kuranit në persisht nga dishepulli i tij Rashid el-Din Mejbudi dhe një burim i pasur i mësimëve sufite. William Chittick, "Rumi and Wahdat al-Wujūd", në : Amin Banani, Richard G. Hovannisian dhe George Sabagh (editorë), *Poetry and Mysticism in Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, fq. 95.

[34] El-Ensari kishte njëloj mospëlqimi ndaj biografit sufi Kushejri (vd. 465/1072) për shkak të Esharizmit të këtij të fundit. Ky mospëlqim nuk ishte një fazë kalimtare, për shkak se madje edhe mbasi el-Ensari u bë i verbër në moshën tetëdhjetë vjeçare, vite mbasi shkruajti *Menazil*, ai vijoi të bënte një luftë kundër *Kelamit* dhe u persekutua për këtë gjë. Farhadi, *'Abdullah Ansari*, fq. 144.

[35] Bell, *Love Theory*, fq. 243; shënimi 42, fq. 270-271. Bell vë në dukje se përkthyesit e mëhershëm të këtij pasazhi, Massignon dhe Beaurecueil, nuk ishin plotësisht të saktë për shkak të natyrës së

vështirë të këtij pasazhi. Për diskutimin e hollësishëm të Massignon rreth pikëpamjeve të el-Ensarit shiko: Louis Massignon, *La passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1922, fq. 368, dhe përkthimin e kësaj vepre nga Herbert Mason, *The Passion of al-Hallaj*, Princeton, Princeton University Press, 1982, vëllimi 2, fq. 222-223.

[36] Unë kam dy botime të kësaj vepre në dispozicion: Ibn Kajim el-Xheuzije, *Tarik el-hixhretejn ue bab el-sa'adetejn* (Rruga e dy hixhreteve dhe porta e dy lumturive), editor Umar ibn Mahmud Ebu 'Umar, al-Dammam, Dar al-nasr – Dar Ibn Kajim el-Xheuzije, 1414/1994 (gjendet elektronikisht nëpërmjet *el-Xhami' el kebir*, 1426/2005), dhe editor Salih Ahmed el-Sami, Bejrut, al-Mektebeh el-islamijeh, 1414/1993.

[37] Vepra e Ibn el-'Arifit është karakterizuar si një komentari jooriginal “skllavëror” mbi *'Ilal* të el-Ensarit. Mbi Ibn el-'Arifin dhe marrëdhënien e tij me veprat e el-Ensarit, shiko Bell, *Love Theory*, fq. 98, 242-243 shënimi 39 dhe 40.

[38] Shiko Shtojcën I-C për një shënim mbi komentaret e *Menazil*, dhe një hedhje poshtë të sugjerimit se Ibn Kajim el-Xheuzije mund të mos e ketë pasur tekstin e vetë *Menazil* dhe është mbështetur vetëm mbi komentarin e el-Tilimsanit. Mbi pikëpamjen e zbehtë të el-Ensarit të të gjitha vendndalesave, Bell shkruan, “*'Ilal* sipas të gjitha gjasave u diktua në kundërpërgjigje ndaj një pyetje që kishte të bënte me një thënie në *Menazil*. Në diskutim ishte thënia e el-Ensarit se të gjitha gjendjet dhe ndalesat me përjashtim të *teuhidit* janë të shoqëruara nga mangësitë (*'ilal*), ose gjurmë të vetë mistikut. Në *'Ilal*, shehu i provon pretendimet e tij të mëparshme duke përzgjedhur dhjetë nga vendndalesat më tipike, ndër të cilat *mahabbah* dhe *sheuk*, dhe duke treguar se si secila prej tyre, ndonëse e nevojshme për njerëzit e thjeshtë, është një mangësi në rastin e elitës. Dashuria për Zotin, objekti i preokupimit tonë këtu, është ‘shtylla e besimit’ në mesin e njerëzve të thjeshtë, por ajo është “plaga (*'il-la*) e veçantë e *fena'se*” në mesin e elitës, duke qenë se ajo nënkupton ekzistencën e vazhdueshme të mistikut.” Bell, *Love Theory*, fq. 172.

[39] Sheref el-Din, Ibn Kajim el-Xheuzije, fq. 381.

[40] *Medarixh*, vëllimi 1, fq. 9-10.

[41] *Medarixh*, vëllimi 1, fq. 12-13. I njëjti ligjërim gjendet pothuajse fjalë për fjalë në diskutimin që ai i bën pendesës nga hipokrizia. *Ibid*, vëllimi 1, fq. 314.

[42] “Një grup thotë: kur arsyeja dhe shpallja bien ndesh, ne i japim preferencë arsyes. Të tjerë thonë: kur arsyetimi analogjik dhe shpallja bien ndesh, ne i japim preferencë analogjisë. Grupi i dytë, ata që mbrojnë shijen eziterike, zbulimin shpirtëror dhe frumëzimin (*el-dheuk ue el-uexhd ue el-keshf*) thonë: kur shija eziterike, zbulimi shpirtëror, dhe frymëzimi bien ndesh me Ligjin e përsëjshëm të Zotit, ne i japim preferencë të parës. Grupi i tretë, njerëzit e politikës, thonë: kur politikën tona dhe shpallja bien ndesh, ne i japim preferencë politikave tona. Kështu, çdo grup është tallur me fenë e Zotit duke iu kthyer, në vend të saj, hyjnive të tyre të rreme (*tagut*)” *Medarixh*, vëllimi 2, fq. 68-69.

[43] Ky titull ka shumë të ngjarë që të jetë frymëzur nga fjalët e Ibn Tejmijes që Ibn Kajimi citon në *Medarixh*, vëll. 1, fq. 79; Ibn Tejmije, në fakt, ishte veçanërisht i dhënë pas këtij ajeti kuranor, duke ndërtuar të gjithë teologjinë e tij mbi themelet e dhënies së shërbimit Zotit dhe kërkimit të mëshirës së Tij shpëtimtare. Ibn Tejmija, *Mexhmu' Fetava Shejh el-Islam Ahmed Ibn Tejmije*, editor 'Abd el-Rahman ibn Muhamed ibn Kasim dhe Muhamed ibn 'Abd el-Rahman ibn Muhamed, 37 vëllime, Rijad,

1381/[1961/1962], ribotimi Kajro, Dar el-rahme li-l-nasr ue-1-tauzi', [1990], vëllimi 1, fq. 29-36, vëllimi 8, fq. 73 e më tutje, vëllimi 14, fq. 329, 421.

[44] Për shembull, el-Ensari e fillon vendndalesën e tij me *texhrid* (zhveshje) me një ajet kuranor që flet për urdhërin e Zotit për Musain në shkretëtirën e Sinait, “Kështu që hiqini (*ihla*) këpucët” (K. 20:12). El-Ensari më pas e përkufizon menjëherë zhveshjen mbi këtë bazë: *Texhrid* është të shkëputësh veten tënde (*inhila*) nga të dëshmuarit e të gjitha formave (*shuhud el-sheuahid*). Ai ka tre nivele ...” Ibn Kajimi fillon duke shpjeguar këtë asocim të çuditshëm të kuptimit: “Arsyeja për aluzion ndaj ajetit – dhe asaj që jepet nuk është shpjegimi i tij (*tefsir*) por nënkuptimi (*murad*) i tij – se Zoti i Plotfuqishëm e urdhëroi Musain që të hiqte këpucët kur hyri në luginën e shenjtë kështu që këmbët e tij mund të marrin bekimin e asaj toke ... ose për arsye të tjera të tilla. Argumenti i aluzionit të autorit këtu, megjithatë, është se zhveshja është kondita për të hyrë në një gjendje të shenjtë ë të cilën një njeri nuk mund të hyjë përveç nëpërmjet zhveshjes”. *Medarixh*, vëllimi 1, fq. 384. Ky formulim është vetëm njëri shembull i rrugëve të gjata që Ibn Kajimi u hyri për të lidhur diskursin tradicional me përdorimin që el-Ensari i bënte Kuranit.

[45] *Medarixh*, vëll. 3, fq. 364. Unë kam arritur të gjerë këtë thënie në shkrimet e Ibn Tejmijes, ndonëse ajo pa diskutim nënkuptohet aty.

[46] Ibn Tejmija e përmend këtë tercet në veprën e tij *el-Xheuab el-sahih li-men beddele din el-Mish*, editor Ali Subh el-Madani, Kajro, Dar el-nasr – Matba'at el-Madani, [1964], vëll. 3, fq. 325, vëll. 4, fq. 497.

[47] *Medarixh*, vëll. 1, fq. 141-142.

[48] 'Afif el-Din el-Tilimsani, *Menazil el-sa'irin ila el-hakk el-mubin*, Tuniz, Dar el-Turki li-1-nasr, 1989, vëll. 2, fq. 611.

[49] *Medarixh*, vëll. 1, fq. 142.

[50] *Medarixh*, vëll. 1, fq. 143.

[51] *Medarixh*, vëll. 1, fq. 147.

[52] *Medarixh*, vëll. 1, fq. 147-148.

[53] *Medarixh*, vëll. 1, fq. 149.

[54] *Medarixh*, vëll. 1, fq. 150.

[55] Th. E. Homerin, “Ibn Taymiya's *al-Sufiyah wa-al-Fuqara*”, *Arabica*, 32 (1985), 2, fq. 219-244, këtu në 224-228.

[56] Bell, *Love Theory*, 74-91.

[57] El-Tilimsani, *Menazil el-sa'irin ila el-hakk el-mubin*, vëll. 2, fq. 601; 'Abd el-Rezzak Kemal el-Din el-Kashani, *Kitab sherh menazil el-sa'irin*, Beirut, Dir al-muxhteba, 1415/1995, fq. 332; komentare të tjerë të *Menazil*, ato të Manufi dhe 'Auad (shiko Shtojcën I-A), gjithashtu lënë pa përmendur pjesën e dytë kur citojnë tekstin origjinal të el-Ensarit.

[58] *Medarixh*, vëll. 3, fq. 406.

[59] *Medarixh*, vëll. 3, fq. 410.

[60] Për një rast që dallimi ndërmjet *vxhudi* dhe *shuhudi* nuk mund të mbahet, dhe që doktrina e el-Ensarit mund të mos jetë aq e ndryshme nga ajo e Ibn Arabiut në atë drejtim, shiko Chittick, "*Rumi and wahdat al-wvujud*", fq. 71, ku ai përmend frazat e el-Ensarit që e përkufizojnë *teuhidin* si një gjendje e hyrjes apo përthithjes në të Përrjetshmin.

[61] Në veprën e tij *el-Xheuab el-sahih*, vëll. 4, fq. 496-497, Ibn Tejmija diskuton doktrinën e krishterë të Trinitetit. Aty, ai e asocion tercetën e famshëm të el-Ensarit me doktrinën e *inhilal* (rrojtjes në brendësi). Sipas kësaj doktrine, Zoti rron në brendësi të zemrave të disa evlijave, apo shenjtorëve myslimanë. Prandaj, Ibn Tejmija e identifikon tercetën e el-Ensarit me doktrinën e Halaxhit.

[62] Michot vëren se Ibn Tejmija e dënon qartësisht Halaxhin në dy nga fetvatë e tij, por e shfajëson atë nga akuzat e "të rrojturit brenda" në komentet e tij mbi akiden e Halaxhit. "Ibn Taymiyya's Commentary on the Creed of al-Hallâg", fq. 124-128. Michot ofron një lexim të komenteve të Ibn Tejmijes, dhe i mvesh atij "një teologji shprehimisht negacioniste, që e redukton Zotin në një realitet tërësisht jomaterial dhe abstrakt", *Ibid.*, fq. 131. Megjithatë, diskutimi aktual se si *Medarixh* merret me el-Ensarin sugjeron një model më bindës për interpretimin e komentarit të Ibn Tejmijes mbi Halaxhin. Në këtë kornizë, ne duhet t'i kushtojmë vëmendje kushtëzimeve kyçe të Ibn Tejmijes si "në qoftë se këto fjalë të Halaxhit janë autentike" dhe "[Këtu është] njëra nga mënyrat më të mira për të kuptuar këto fjalë" etj... *Ibid.*, fq. 129-130.

[63] Për një trajtim të kësaj doktrine, shiko Fritz Meier, "The Priority of Faith and Thinking Well of Others over a Concern for Truth among Muslims", në: *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, fq. 589.

[64] *Medarixh*, vëllimi 3, fq. 374.

[65] *Medarixh*, vëllimi 3, fq. 384-385; el-Ensar, *Menazil*, fq. 78.

[66] Referenca është për el-Tilimsani, vëllimi 2, fq. 590. Termi i marrë i shenjtë i referohet një personi që nuk i nënshtrohet normave sociale të sjelljes qoftë për shkak të një të mete mendore ose si një zgjedhje e vullnetshme e cila mendohet se ka bekim ose inspirim kompensues (shën. i përk.)

[67] *Inhilâl* këtu mund të nënkuptojë gjithashtu "rrojtje brenda", por antinomianizmi është më i përshtatshëm në këtë kontekst.

[68] *Medarixh*, vëllimi 3, fq. 386.

[69] Ibn Tejmija, “Risale el-haseneh ue-l-sejji’ah”, në: *Mexhmu el-fetaua*, vëllimi 14, fq. 354-355; “Tefsir suret el-nisa”, *Mexhmu el-fetaua*, vëllimi 14, fq. 358; “Kitab el-kader”, në: *Mexhmu el-fetaua*, vëllimi 18, fq. 230-231.

[70] *Medarixh*, vëllimi 1, fq. 62.

[71] *Medarixh*, vëllimi 1, fq. p. 43.

[72] Një hadith thotë, “Në bashkësitë përpara jush, kishte njerëz të cilët ishin të frymëzuar; në qoftë se ka një njeri të tillë në këtë bashkësi, ai është Omer obn Hatabi (*irmehu kane fi el umemi kablekum muhaddatun fe-in jekun fi hadhihi el-ummeti fe-‘Umaru bnu el-Hattàb*)” *Medarixh*, vëllimi 1, fq. 45. Ky hadith transmetohet në el-Buhari, *el-Xhem’ el-sahih*, editorë Mexhd el-Din el-Hatib e të tjerë, Kajro, el-Mektebeh el-selefijeh, 1400/[1979-1980], vëll. 3, fq. 16 (*Kitab feda’il el-sahabeh, Bab menakib ‘Umar*). Për referenca të mëtejshme, shiko: Arent Jan Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leiden, Brill, 1936, vëll. 1, fq. 434.

[73] – *Medarixh*, vëllimi 1, fq. 45-46; për diskursin e Ibn Tajemijes në këtë drejtim, shiko “Kitab teuhid el-rububijeh”, në: *Mexhmu’ el-fetaua*, vëllimi 2, fq. 226; “Su’ila ‘an islam Mu’avijeh “, vëll. 4, fq. 469; “Tefsir suret el-ihlas”, vëll. 17, fq. 46; sidomos në komentarin e Ibn Tejmijes mbi veprën e ‘Abd el-Kadir el-Gilanit *Futuh el-gajb*, në: *Mexhmu’ el Fetaua*, vëllimi 10, fq. 476.

[74] Thomas Michel, “Ibn Taymiyya’s *Sharh* on the *Futùh al-Ghayb*“, fq. 8.

[75] *Medarixh*, vëllimi 1, fq. 133.

[76] *Medarixh*, vëllimi 1, fq. 133.

[77] Thënia e famshme (*el-tesavuf el-jeume ‘smun bi-la hakikati ue–kad kane min kablu hakikaten bi-la ‘smn*) duket se është bërë fillimisht nga Ebu Hasan eFushanxhi në shekullin e katërt/dhjetë, dhe shfaqet një shekull më vonë në Huxhviri; shiko Martin Lings, *What is Sufism?*, Berkeley, University of California Press, 1975, fq. 45. Shiko gjithashtu, William Chittick, *Faith and Practice of Islam: Three Thirteenth Century Sufi Texts*, Albany, State University New York Press, 1992, fq. 20.

[78] *Medarixh*, vëllimi 1, fq. 132. Gjithashtu, “Ndër vendndalesat janë disa që janë të përbëra nga dy apo më shumë, dhe të tjera në të cilat të gjitha vendndalesat janë të ndërthurura.” *Medarixh*, vëllimi 1, fq. 130. Ibn Tejmija ka shkruar, “Autori e *Menazil el-sa’irin* përmend tre renditje në secilin kapitull. Rënditja e parë, më e ulëta sipas këndvështrimit të tyrë, përputhet me *sher’*; e dyta ndonjëherë përputhet me renditjen e parë dhe ndonjëherë e kundërshton atë; renditja e tretë, në shumicën e rasteve, e kundërshton renditjen e parë, sidomos në rastet e *teuhidit*, *fena’*, *rexha’*, dhe të ngjashmet. “Ibn Tajemija, “el Furkan bejne 1-hakk ëe-l-batil”, në: *Mexhmu’ el-fetaua*, vëllimi 13, fq. 229.

[79] *Medarixh*, vëllimi 1, fq. 132. Gjetiu, një tjetër pasazh reflektiv ishte ndërfutur midis shpjegimeve të fjalëve të el-Ensarit, “Ndarja e kërkimtarëve të Zotit në kërkimtarë (*talib*), shtegtari (*sa’ir*), dhe ai që ka arritur (*uasil*), ose në kërkimtar (*murid*) dhe ai që kërkohet (*muraq*), është i kotë, dhe nuk ka asnjë realitet. Sepse në qoftë se kërkimi, shtegtimi, dhe qëllimi e lënë një rob, ai apo ajo bëhet e shkëputur nga Zoti në tërësi.” *Ibid*, vëllimi 3, fq. 111.

[80] Ibid., vëllimi 3, fq. 398, 404.

[81] Binjakët që të shmangin nga udha e drejtë, dyshimet (*shubuhât*) dhe dëshirat (*shehuat*) shfaqen shpesh së bashku në *Medarixh*. Shiko për shembull, vëllim 1, fq. 17, 299.

[82] *Medarixh*, vëllimi 1, fq. 120-121. I njëjti diskurs përsëritet në fjalë lehtësisht të ndryshme më vonë në rastin e vendndalesës së *mu'ajeneh* (vrojtimit të drejtëpërdrejtë). *Medarixh*, vëllimi 3, fq. 234.

Date Created

09/03/2019

Author

erasmusi