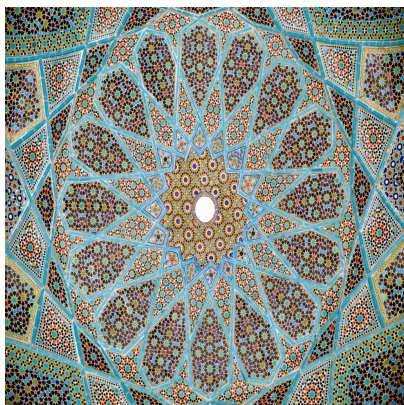




Ibn Tejmija dhe sufizmi: Një analizë kritike

Description

Dr. Hikmet Jaman

Ese e shkruar nga Hikmet Yaman, Hanbalite Criticism of Sufism: Ibn Taymiyya (d 795/1328), A Hanbalite Ascetic (Zahid), Në Ekev Akademi Dercisi Y?l: 14 Say?: 43 (Bahar 2010), fq. 37-55.

Hyrje

Në këtë artikull, përqendrohem kryesisht tek tre diskutime të gërshetuara thukët. Së pari, do të ofrojë një kritikë të tërthortë ndaj rikonsiderimit të argumenteve të orientalistëve perëndimorë përkitazi me karakteristikat e shkollës hanbelite dhe kritikës së tyre ndaj sufizmit. Pasi të kem shkoqitur qëndrimet e disa hanbelive të mirënjohur kundër doktrinëve, praktikave dhe dietarëve të sufizmit, do të propozoj se orientalistët kanë paraqitur një vlerësim tepër reduktues të traditës hanbelite, pasi kanë flakur tutje larminë dhe tensionet brenda shkollës hanbelite.

Së dyti, megjithëse, pajtohem përgjithsisht me kritikën e George Makdisit të këtij karakterizimi reduksionist të shkollës hanbelite, përsëri do të përpiqem të vë në pikëpyetje argumentet e tij përkitazi me sufizmin e Ibën Tejmijes. Makdisi përpiket ta shpëtojë Ibën Tejmijen, i cili shihet si një armik i përбетuar i sufizmit, nga supozimet e trashëguara të orientalistëve. Pajtohem me të për faktin se Ibën Tejmija nuk duhet konsideruar si një kundërshtarë i çartur i sufizmit. Në të njëjtën kohë më duket sikur Makdisi i mëshon si tepër portretizimit të Ibën Tejmijes si një sufi i zakonshëm i tarikatit Kaderi. Me një të hedhur sy shkrimeve të vetë Ibën Tejmijes mbi tematikat mistike^[1] shihet se ai nuk i përfaqëon pakitëkë doktrinat dhe praktikën e sufizmit. Ai vlerëson një lloj të veçantë *tasawfi* dhe poashtu, ka përkushtime të tjera krahas sufizmit. Vijimthi, them se pa marrë në konsideratë premisat e vetë Ibën Tejmijes përkitazi me praktikën dhe teorinë e sufizmit, argumentet e Makdisit duken pak si të stërmunduara.

Së treti, do përqendrohem më imtësisht tek qëndrimi i jehonshëm i Ibën Tejmijes kundër sufizmit, i cili besoj se ka më shumë nevojë për një vëzhgim më të imtësishëm. Ibën Tejmija ka një kuptim shumë kompleks të sufizmit. Megjithëse, Makdisi shkruan për përkatësinë personale të Ibën Tejmijes ndaj sufizmit, fiksimi i tij është kryesisht mbi historinë dhe anën faktike të çështjes. Ngjashëm me këtë, pas shkrimeve të Makdisit mbi çështjen, duke dashur të ofrojë fakte shtesë për lidhjen praktike të Ibën Tejmijes me sufizmin, Thomas Michel ka lëvruar mbi një numër të kufizuar tekstesh të Ibën Temijes

duke ofruar edhe disa sugjerime. Sidoqoftë, interesi im do të jetë i drejtuar teorikisht, nuk jam shumë i interesuar tek materialet e asocimit praktik të Ibën Tejmijes me tarikatet sufiste. Ndryshe, do të diskutoj kuptimin dhe natyrën e kritikës së tij ndaj sufizmit me lëvrimin e shkrimeve të tij mbi çështjet tipike mistike, të tilla si komentari mbi *Futuh el-Ghajn* të Abdul Kadër el-Xhejlanit (vd. 561-1166) (Ibën Tejmija, 1966a;455-548)[2] dhe *el-Sufija uel Fukara* (Ibën Tejmija, 1966b; 5-24)[3]. Përderisa Makdisi shumë shpesh i mëshon asocimit personal të Ibën Tejmijes me sufizmin, nuk duket se i kushton vëmendje thelbit të kuptimit të Sufizimit nga Ibën Tejmija. Argumentet e tij si rrjedhojë lënë në hije qëndrimin intelektual origjinal të Ibën Tejmijës kundrejt sufizmit. Megjithëse, Ibën Tejmija e njeh zbatueshmërinë e sufizmit si një praktikë islame, miratimi i tij i sufizimit është i kualifikuar. Sa i përket kësaj, Ibën Tejmija promovon një lloj të veçantë sufizmi, i cili priret të jetë më shumë teologjik dhe ligjorë sesa mistik. Kësodore, do të paraqes diskutimin tim rreth argumenteve të vetë Ibën Tejmijes mbi tre çështje mistike: frymëzimet shpirtërore (*ilham*) dhe marrëdhëniet e tyre me konceptin ligjorë të *ixhtihadit* (gjykimit të pavarur), b) prononcimet në ekstazë (*shatahat*) nën influencën e gjëndjeve mistike të asgjësimit (*fana*) dhe c) teprimit në devotshmëri (*mubalagha*). Përderisa të tre pikat së bashku janë të ndërthurura simotra do t'i diskutoj bashkarisht përgjatë artikullit.

Përpara se të hidhemi në diskutimet e thella të Ibën Tejmijes mbi sufizmin, një analizë e shkurtër e marrëdhënieve të disa dijetarëve hanbeli me sufizmin do të lehtësojë në shkoqitjen e zhvillimeve historike të çështjes.

Tensionet intra-hanbelite

Në tre artikuj rradhazi (Makdisi, 1973, 1974,1981), Makdisi diskuton metodat teorike dhe praktike të disa autoriteteve hanbelite me namë përgjatë rrjedhës së historisë intelektuale myslimane kundrejt sufizmit. Ai qorton supozimet e trashëguara nga akademia klasike orietaliste perëndimore e cila i karakterizon shkollat fetare myslimane si të ngjitura me njëra tjetrën si blloqe guri dhe kësisoj të kundërvëna të gjitha shkollave të tjera[4]. Në këtë kontekst, për shkak të numrit relativisht të vogël, duke e krahasuar me tre shkollat e tjera ligjore sunite, hanefitë, shafitë dhe malikitë, ai pohon se shkolla hanbelite është keqparaqitur edhe më shumë. Hanbelitët konsideroheshin si kundërshtarë të rreptë të racionalizmit, interpretues shabllon të Kuranit dhe hadithit, antropomorfist të cilët, në tradicionalizmin e tyre ultra-konservativ, i kundërviheshin të dyve, edhe *mutekelimuneve* (teologëve) edhe mistikëve të islamit (*sufive*), kritik të çartur të zakoneve lokale dhe moralit të masave dhe kështu me rradhë. Orientalistët e shekullit të nëntëmbëdhjetë dhe të fillim të shekullit të njëzet në masë prireshin jo vetëm të nëpërkëmbnin rëndësinë e shkollës fetare hanbelite në historinë intelektuale myslimane, por po aq shpikën keqkonceptime të shumta në lidhje me karakteristikat e shkollës. Kësisoj, dështuan të dallonin qëndrimet e grupeve të caktuara dhe po ashtu edhe individët brenda kësaj shkolle, megjithëse ky është një fenomen i njohur, tendenca të ndryshme ka përbrenda çdo tradite intelektuale[5].

Sipas argumentit të Makdisit, arsyeja pse këto orientalistë erdhën në këto përfundime ishte si inerci e përdorimit arbitrar të burimeve klasike arabe. Sa për ilustrim, shumë shpesh orientalistët përdorën historinë biografike (*tabakatet*) të një autori *esharit/shafi*, el-Subkit (vd. 756/1355), i cili është i mirënjohur se ka tendenca shumë të forta anti-hanbelite. Megjithëse, i përdorën *Tabakatet* e biografite hanbeli Ibën Rexheb (vd. 795/1393), përdorimi i veprës së Subkit ishte shumë më i shpeshtë. Përveç kësaj u treguan shumë më pak të kujdesshëm ndaj veprës së Ibën Rexhebit apo të cilitdo autor hanbelit. Nuk ka dyshim, të dy biografët kanë një dije të zgjeruar në shkollat e tyre përkatëse por, sigurisht, kanë patur paragjykimet e tyre kundër shkollave rivale. Një metodë e tillë, si rrjedhojë, i verbëroi këta orientalistë që të shihnin qëndrimin e saktë të shkollës hanbelite brenda shkollave ligjore dhe teologjike islame (Makdisi, 1981: 226-228).

Veprat monografike të mëpërparshme pashmangshmërisht nuk na ndihmojnë në spikatjen e karakteristikave përkatëse të çdo individi apo lëvizjeje historike. Ky fakt është veçanërisht fatkeq për fushat e studimeve islame, ku nuk ka vepra gjithëpërfshirëse të bazuara mbi veprat paraprirëse monografike të çdo lëvizjeje, që shkoqisin evoluimin e shkollave ndër shekuj. E as që mund të gjurmohet mbrapa pjesën më të madhe të doktrinëve thelbësore tek origjinat e tyre. Asisoj priremi të mbështetemi tek paragjykimet e veprave të mëpërparshme, autorët e të cilëve kanë patur një interes të veçantë që i kanë shkruar ato. Kjo metodë kështu na shpie tek pika kur fillojmë të konceptualizojmë dhe kategorizojmë këtë apo atë dijetarë sikur i përket kësaj ose asaj lëvizjeje. Natyrisht, kjo lloj tendence përfshin shumë mangësi në kuptimin e qëndrimit përkatës të një grupi të veçantë apo individi përbrenda komunitetit të gjerë musliman. Sa për ilustrim, disa lëvizje përbrenda historisë intelektuale myslimane ju kundërvunë studimit të filozofisë (*falsafat*) dhe *kelamit* apo teologjisë racionaliste ndërsa të tjera e aprovuan. Kësodore, nuk kishte ndonjë pajtim unanim midis mbështetësve të një lëvizjeje të caktuar mbi këtë çështje. Ahëre është e mundshme për një dijetarë të një lëvizjeje të caktuar t'i kundërvihet disa doktrinëve, megjithëse e kanë influencuar thellë mendimin e tij. Qëndrimet e Ebu Hamid el-Gazalit (vd. 505/1111) dhe Fakr el-Din el-Razit (vd. 606/1206) kundër Ibën Sinas (vd. 429/1037) dhe doktrinëve mutezilit shfaqin në vija të përgjithshme ilustrime të mira të këtij fenomeni. Megjithëse, Gazaliu qorton në mënyrë të shtërt disa teori të Avicenës, sidoqoftë, ai nuk qendroi dot larg nga ndikimi prej tyre. Së ngjashmi, teologu esharit me namë Imam Raziu ishte kritik i shumë koncepteve mutezilit të cilat në fakt ndikuan ndjeshëm vetë mendimin e tij. Teologu i mirënjohur hanbeli, Ebu el-Uafa bin Akil (vd. 513/1119), është një tjetër ilustrim i cili na vjen ndër mend. Ndonëse ishte hanbeli, duke qenë se kishte prirje të mësonte çdogjë që mundte, ai studjoi doktrinat mutezilit të cilat në fund ndikuan konsiderueshëm mendimin e tij^[6]. Po të lëvtronim në historinë e mendimit islam për raste të tjera, do bindeshim se ka ndryshime doktrinale të thella jo vetëm midis dijetarëve të së njëjtës shkollë, por midis pikëpamjeve pararendëse të një dijetari të vetëm përgjatë periudhave të ndryshme të jetës së tij. Asisoj po të marrim në konsideratë kronologjinë e veprave të një dijetari, gjithsesi jo shumë e mundshme, ky angazhim kërkon studim të thellë të mendimit të dijetarit në fjalë. Përkatësia ndaj të njëjtit grup apo të njëjtës shkollë nuk përjashton domosdoshmërisht mundësinë që dy dijetarë të caktuar mund të kenë pikëpamje apo interesa të ndryshme për një çështje të dhënë. Përkitazi, ne kemi dy shembuj të cilët shfaqin dy dijetarë nga një shkollë e ngjashme, biles në disa raste kanë patur marrëdhënie mësues-nxënës, të cilët e kanë qortuar ashpër njëri-tjetrin në disa pika. Një teolog shafi el-Mazari (vd. 536/1141) qortonte Xhu'uejnin (vd. 487/1085) dhe Gazaliun pasi kishin devijuar nga doktrina bazë e Eshariut. Shkolla hanbelite e cila për shumë kohë është konsideruar si monolite ka pjesën e saj në të tilla antagonizma. Në veprën e tij, *Tahrim el-Nadhar fi Kutub ehl el-Kalam*, Mu'ufak el-Din Ibën Kudama (vd. 620/1223) kritikon bashkëkohësin e tij Ibën Akilin se ishte i ndikuar nga tendenca racionaliste dhe esharite (Ibën Kudama, 1991: 29-34 dhe 39-41). Së ngjashmi, një dijetarë hanbeli me namë, Ibën Xheuzi (vd. 597/1200) nuk ngurronte të përfshinte në listën e tij të gjatë të kritikave paraardhësit e tij hanbeli, si Ibën Hamidin (vd. 403/1012), Kadi Ebu Jala-n (vdiq 458/1066)

dhe Ebu Hasan el-Zaghunin (vdiq 527/1132), ky i fundit ishte mësuesi i tij. Përkundër kësaj, po i njëjti Ibën Xheuz shkroi një refuzim kundrejt hanbeliut sufi, el-Xhejlanit. Shkolla hanbelite, si rrjedhim, nuk ishte e ndryshme nga shkollat e tjera ligjore dhe teologjike islame përkitazi me tendencat e ndryshme individuale dhe interesave brenda së njëjtës traditë (Makdisi, 1981: 240-242).

Idetë e përfutuara në lidhje me marrëdhëniet midis lëvizjeve dhe individëve të ndryshëm intelektual myslimanë paraqesin disa supozime të përbashkëta që kanë nevojë për një konsideratë më kritike. Një shembull konkret është nocioni që hanbelizmi ishte një armik i sufizmit. Sipas të njëjtit argument, një urrejtje e madhe e vazhdueshme ekzistonte midis jurisprudencës (fikhut) dhe sufizmit[7]. Sufizmi i është borxhli për legjitimitetin akademik në komunitetin musliman Gazaliut, i cili e bëri atë ortodoks [besimdrejtë] në pajtim me ortodoksinë [besimdrejtë] myslimane, tamam ashtu siç pajtoi kelamin *eshari* me ortodoksinë [besimdrejtë]. Nuk do futem thellë në diskutime imtësirash, sesa Gazaliu i është borxhli autorëve sufi të mëparshëm, veprat e të cilëve përfaqësojnë prototipet e *Ihja el-Ulum el-Din* dhe të tjera prezantime mistike. Sa për ilustrim, vepra e Ebu Talib el-Mekit (vd. 386/996) *Kut el-Kulub* ishte padyshim ndikuese tek forma dhe konceptet thelbësore të *Ihja el-Ulum ed-Din*. Sërish, shkrime të autorëve paraardhës të tjerë sufi përfshi këtu *Tabakat es-Sufija* të Abdurrahman el-Sulemit (vd. 412/1021) dhe *Risala el-Kushejrije* e Ebu Kasim el-Kushejrit (vd. 465/1072) ofruan materiale kyçe për shkrimet e Gazaliut mbi sufizmin. Sidoqoftë, dua të paktën të nxjerr në pah thelbin se Islami nuk ndenji duarkryq për pesë shekuj përpara Gazaliut për të pajtuar Sufizmin me ortodoksinë [drejtëbesimin]. Shumë dijetarë të sufizmit dhe shkrimet të tyre përpara Gazaliut, të atillë si Xhunejd el-Bagdadi (vd. 298/910) dhe i lartpërmenduri El-Meki, i cili njihej si *Sheh el-Sheriah uel Hakika* (Mjeshtër i sheriatit dhe të vërtetave mistike) janë respektuar tepër nga të dyja palët, dijetarët sufi dhe jo sufi (Makdisi, 1981:242-244). Sikur t'i ktheheshim tezës se një urrejtje e pashërueshme ekzistonte midis hanbelizmit dhe sufizmit, ekzistenca e shumë sufive hanbeli, të atillë si Abdullah Ensari el-Harai (vd. 481/1089) dhe el-Xhejlani paraqesin fakte kundërvënëse ndaj këtij argumenti. Ensari me pasion favorizonte hanbelizmin deri në atë masë sa i inkurajonte miqtë e tij sufi të bëheshin hanbeli[8].

Aq më tepër kur një numër i gjërë dijetarësh hanbeli të cilët janë karakterizuar si autoritete dominuese në shkollë, të tillë si Ibën Kajim el-Xheuzija (751/1350), kanë qenë të interesuar në idetë e sufizmit dhe kanë shkruar për to. Në rastin konkret të Ibën Kajimit, si shtesë të ideve të tija mistike, veçanarisht dashurinë ndaj Zotit, përmes shkrimeve të tij primare, ai shkroi një komentare mbi veprën mistike me namë, *Manazil el-Sairin* të Ensar el-Harait[9]. Raste të ngjashme tregojnë me korrektësi që hanbelitë nuk kanë qenë aspak unanim në dënimin e tyre të sufizmit përgjithësisht, e as të disa ideve apo dijetarëve sufi në veçanti.

Fakti që disa dijetarë hanbeli kanë shkruar vepra në të cilat kundërshtonin disa sufi dhe praktika sufiste qëndron. Si ilustrim, në *Telbis al-Iblis* (Ibën Xheuzi, 1950) Ibën Xheuzi bindshëm i qortonte sufite por vepra nuk merret vetëm me sufizmin si të atillë. Sikur t'i hidhnim një sy përmbajtjes së *Telbis el-Iblis*, qartazi shohim se krahas sufive, ai nuk pajtohet me disa lloje filozofësh, paganësh, teologësh, tradicionalistësh, poetësh, prijësish popullorë, njerëz të zakonshëm, të pasur dhe kështu me radhë.

Në rastin konkret, ai e fillon veprën me nevojën e ndjekjes së doktrinëve besimdrejta (*fi al amr bi luzum el-Sunna uel Xhema*) në çdo çështje fetare (Ibën Xheuzi, 1950;5-11). Pas kësaj i mveshet bidateve dhe bidatçinjve dhe qëndrimeve të tyre të qortueshme (*fi dhamm el- bidah uel muftadin*) (Ibën Xheuzi, 1950; 11-23). Ai vazhdon veprën e tij me paralajmërimin e besimtarëve kundër ngacmimeve dhe hileve djallëzore (*fi el- tahdhir min fitan Iblis ue kijadihi*) (Ibën Xheuzi, 1950; 23-37). Ai diskuton sesi Iblisi mund t'i mashtrojë dijetarët në disiplinat e tyre akademike (*fi talbisihi ala el-ulema fi funun el-ilm*) (Ibën Xheuzi, 1950: 112-134) në të cilën, si shembull, artikulon sesi kënduesit e Kur'anit janë të hapur ndaj mashtrimeve të Iblisit (*dhikr talbisihi ala el-kurra*) (Ibën Xheuzi, 1950: 112-134), sesi dijetarët e

hadithit mund të ndikohen nga Iblisi (*fi dhikr talbis Iblis ala as'hab el-hadith*) (Ibën Xheuzi, 1950: 114-118), sesi juristët mund të joshen nga Iblisi (*dhikr talbis Iblis ala el-fukaha*) në të kuptuarit e tyre të Kur'anit dhe Sunnetit (Ibën Xheuzi, 1950:118-119), sesi vaizët popullorë janë të brishtë ndaj sulmeve të Iblisit (*dhikr talbisihi ala el-u'uaz ue el-kasus*) (Ibën Xheuzi, 1950: 123-126) si filologjistët mund të ndikohen nga Iblisi (*dhikr tabisihi ala ehl el-lugha ue adab*) (Ibën Xheuzi 1950, 126-128), si poetët mund të manipulohen prej Iblisit (*dhikr talbis Iblis ala shu'ara*) (Ibën Xheuzi 1950:128-129) dhe të tjera të ngjashme me to. Ibën Xheuzi mandej diskuton ndikimin e Iblisit mbi praktikat fetare të njerëzve të devotshëm (*fi dhikr talbisihi ala el-ibadi fi el-Ibadat*) përfshi faljen e detyrueshme (*salat*), agjërimin (*saum*), peligrinazhin (*haxhin*) dhe kështu me rralë (Ibën Xheuzi, 1950: 134-149). Më vonë tek kapitulli i dhjetë, ai shqyrton dhe qorton disa lloje sufish dhe praktikat e tyre (*fi dhikr talbisihi ala el-sufija*). Në këtë kapitull ai kritikon koncertin shpirtërorë të sufive (*sama*), disa veshje të tyre (*libas*) dhe disa thënie të shprehura gjatë ekstazës (*shatahat*) (Ibën Xheuzi, 1950:160-378). Në përfundimine veprës, përveç gjatësisë së tij, kritika e Ibën Xheuzit ndaj sufive nuk ndryshon nga kritika e tij ndaj grupeve të tjera, doktrinat dhe praktikat e të cilëve, në pikëpamjen e tij, i kundërviheshin mësimëve të teksteve të shpallura. Si rrjedhojë, ai censuron ç'do lloj doktrine dhe praktike "heterodokse", të cilën e konsideron se nuk buron nga Kur'ani dhe Sunneti. Kritika e tij nuk përjashton madje as grupin të cilit i përkiste, të tillë si juristë, tradicionalistë dhe ligjërues. Kundërvënia e tij ndaj sufizmit nuk ka ndonjë karakter të veçantë. Kritika e tij i drejtohet disa llojeve karakteristike të kuptimit dhe të moralit të cilat sufitet i praktikonin. Ibën Xheuzi shkroi shumë vepra në favor të sufizmit, për shembull, shkurttoi përkritazi *Hilja el-Eulija* dhe *Ihja Ulum ed-Din* nga Ebu Nuejm el-Isfahani (430/1039) dhe Gazaliu. Ai shkroi disa obituare në lavdërim të sufive. Ai shkroi *Fada'il* dhe *Manakib* si lavdërim për sufitet e hershëm, të tillë si *Fada'il* Hasan el-Basri dhe *Manakib* mbi Ibrahim bin Adhamin (165/782), Maruf el-Karkhi (vd. rreth 199/814) dhe Bishr el-Hafi (vd. 227/842). Sërish, i njëjti Ibën Xheuzi dënon bashkëkohësin e tij Hanbelitin sufi, el-Xhejlanin për të cilin, siç do të flasim në faqet në vijim, një tjetër dijetarë me namë, Ibën Tejmija, kishte një respekt dhe admirim të madh. Nga ana tjetër, Ibën Xheuzi shkruan një vepër të titulluar *Manakib Rabia el-Adauija* me lëvdata për gruan sufie Rabia el-Adauija (185/801) (Makdisi, 1981: 249, Makdisi, 1974: 70).

Së ngjashmi, në veprën e tij *Kitab el-Tauabin*, dijetari hanbelit i lartpërmendur, Ibn Kudama, citon disa vargje nga një prej emrave më kontravers në historinë e sufizmit, el-Hallaxhi (vd. 309/922), pa dhënë burimin e tyre. Përsëri, në veprën e tij *Tahrim el-Nadhar*, dënon racionalizmin teologjik të Ibën Akilit, ndërsa me vetëdije përcjell citime të Hallaxhit pa ja përmendur emrin (Makdisi, 1981:250)[10]. Këto fakte tregojnë që dijetarët nga e njëjta shkollë hanbelite nuk aprovojnë apo disaprovojnë automatikisht idetë apo individët, por kanë kriteret dhe interesat e tyre në arritjen tek përfundimet.

Mbi bazat e kësaj panorame historike le të shqyrtojmë kuptimin e Ibën Tejmijes rreth sufizmit dhe natyrën e kritikës së tij.

Ibën Tejmija dhe kritika e tij ndaj sufizmit

Ndoshta një ndër kritikën më interesante është formuluar nga një dijetarë i famshëm i shkollës hanbelite, Ibën Tejmija, i cili është konsideruar si armik i përbetur i sufizmit[11]. Si Laoust ashtu edhe Makdisi flasin për prirjen e Ibën Tejmijes ndaj sufizmit[12]. Makdisi vazhdon t'i mëshojë idesë se ai personalisht ishte sufi i tarikatit së Xhejlanit (pra tarikatit kaderi).

Është e vërtetë se ai kundërshtoi disa prirje mistike, në veçanti monizmin (*itihadija*) por është i njëjti Ibën Tejmija i cili shpreh admiratën për veprat e pionierëve sufi, të tillë si Xhunejd, Sahl el-Tustari (vd. 283/896), Ebu Talib el-Meki, Ebu Kasim el-Kushejri, Ebu Hafs el-Suhrauandi (vd. 632/1234) dhe el-Xhejlani (Makdisi, 1981:249)[13]. Ai shkroi një komentare mbi veprën e el-Xhejlanit, *Kitab Futuh el-Ghajib*, në të cilën e përshkruan atë dhe Hamad el-Dabbasin si dijetarë të besueshëm sufi, megjithëse,

i pari është kritikuar nga Ibën Xheuzi dhe i dyti nga Ibën Akili. Ai i aprovon idetë e tyre të cilat janë konsistente me tekstet e shpallura, ndërsa në anën tjetër, nuk e aprovon një tjetër dijetar hanbeli, Sheh Ensar el-Harauin, të cilin nxënësi i Ibën Tejmijes, Ibën Kajim el-Xheuzijeh, e admironte shumë dhe mbi veprën e të cilit “*Manazil el-Sairin*” ai shkroi një komentare (të titulluar Medarixh el-Salikin), dhe i konsideronte doktrinat e tij si të përziera me ide moniste. Ibën Tejmija nuk duhet të konsiderohet as si armik i sufizmit por edhe as si admirues i verbërt i doktrinave sufiste. Sikundër ai ishte një ndjekës kritik i sufizmit, njësoj si Gazaliu i cili gjithashtu kritikoi disa forma të sufizmit, siç ishte praktika “jo e rregullt” e mbështetjes në Zot (*tauakul*) e cila shpiente tek indiferenca ndaj obligimeve tokësore si edhe idetë e tyre moniste si të kundërta me sheriatin (Makdisi, 1981:251). Ahëre, qëndrimi i Ibën Tejmijes kundër sufizmit mund të krahasohet me atë të Gazaliut duke patur parasysh se të dy pajtohen jo pakushte me sufizmin.

Shqyrtimi i kuptimit të sufizmit nga Ibën Tejmija mund të arrihet më mirë duke shkoqitur shkrimet e tij mbi çështjet tipike mistike. Për këtë arsye, le të shqyrtojmë dy veprat e tij, “*Sherh Kelimat li Abd el-Kadir fi Kitab Futuh el-Ghajib*” dhe “*Sufija uel fukara*” me referencë të veçantë të diskutimeve të tija mbi terminologjinë mistike, në veçanti të termave, *ilham*, *shatahat* dhe *mubalagha* në fe.

a). Sherh Kelimat li Abd el-Kadir fi Kitab el-Ghajib

Komentari i Ibën Tejmijes nuk mbulon tërë *Futuh el-Ghajib*, e cila është një koleksion i broshurave të shkurta të përmbledhura nga djali i Xhejlanit pas vdekjes së të Atit (El-Xhejlani, 1973). Ibën Tejmija citon nga *Futuh el-Ghajib* rreth së cilës artikulon argumentet e tij. Pa u çuditur komentari ngjan me veprat e tjera të Ibën Tejmijes, i mungon sistematizimi dhe analiza e tërë veprës së Xhejlanit.

Sa për hipotezën nëse Ibën Tejmija i përkiste apo jo tarikatis kaderi apo disa tarikateve sufiste të tjera, komentari i tij e lë këtë pyetje papërgjigje. Megjithatë e quan Xhejlanin [*shejkhuna*], “shehu jonë” dhe i lavdëron citatet përmes komentarit, lavdërime të tilla për dijetarët që kanë ndërruar jetë janë të zakonshme dhe nuk tregojnë domosdoshmërisht marrëdhënien praktike të Ibën Tejmijes me urdhërat sufi. Përgjatë komentarit ai flet për terminologjinë e sufizmit, *ilhamin*, *dhauk*, *uexhd*, *mahabba*, *kashf*, *hakika*, *muhakik*, *kemal el-nefs*, *batin*, *dhahir*, *dhuhd*, *uara*, *hal*, *mekam* dhe të tjera si to. Pikënisja e Ibën Tejmijes në çështjet fetare është ligji i shpallur [*sheriat*]. Çdolloj sufizmi i cili nuk bazohet mbi këtë ligji të zbritur është heretik. Pra, për shkak të lidhjeve të tyre, ekziston një harmoni midis termave *Sheriat* dhe kuptimit të tij autentik të së vërtetës [*hakikat*]. Në çdo stacion [*mekam*] dhe gjëndje [*hal*] shpirtërore çdo sufi duhet t’i përmbahet urdhërit hyjnorë [*amër*] dhe ndalesave [*nahl*], siç thekson Ibën Tejmija (Ibën Tejmija, 1966a: 524-524),

“Të drejtët në mes ndjekësve të rrugës, ashtu si shumica e mjeshtrove të pare prej selefëve, (*el-mustekim min el-salikin ke xhumhur mashaikh el-selef*), të tillë si Fudejl Ibën Ijad, Ibrahim bin Adham, Ebu Sulejman el-Darani, Ma’ruf el-Karkhi, el-Sari el-Sakati, el-Xhunejd el-Bagdadi dhe të tjerë nga autoritetet e para [*mustekdimun*] dhe të tillë si Sheh Abdul Kadir, el-Sheh Hamad dhe el-Sheh Ebu el-Bejan [vd. 551/1154] dhe të tjerë prej autoriteteve të mëvonshme [*mute’ekhirin*] – nuk i kanë lejuar ndjekësit [*salik*] t’i largohen urdhërave dhe ndalesave të shpallura hyjnore, edhe sikur ai person të mund të fluturonte në ajër apo të ecte mbi ujë. Kësisoj, ai është përgjegjës për të kryer urdhëresat dhe për t’ju shmangur të ndaluarës derisa të ndërrojë jetë. Kjo është e vërtetë [*hak*] të cilën libri [*Kitab*], praktika profetike [*sunnah*] dhe konsensusi i autoriteteve të para [selef] na tregojnë”. (Ibën Tejmija, 1966a; 516-517).

Një ndër shënimet më domethënëse në komentin e Ibn Tejmijes është kuptimi frymëzimit sufi [*ilham*] nga Ibn Tejmija. Makdisi i konsideron diskutimet e Ibën Tejmijes mbi *ilhamin* si tregues të pamohueshëm të afrimitetit të Ibn Tejmijes me praktikën e sufizmit. Pajtohem me argumentin e Makdisit

deri tek pika që Ibën Tejmija nuk merr kredibilitetin epistemologjik të *ilhamit* dhe të tjera koncepteve në çështjet fetare. Në të njëjtën kohë, sidoqoftë, më duket se Makdisi nuk merr parasysh faktin që, në fund të analizave, Ibën Tejmija i lexon këto koncepte mistike më shumë nën dritën ekzoterike (dhahir) të principeve ligjore dhe teologjike, sesa përmes doktrinaeve të sufizmit. Nga shtjellimi i Ibën Tejmijes, *ilhami* paraqitet si gjykim i pavarur (*ixhtihad*) dhe ka vlefshmëri në çështjet ligjore dhe teologjike. Kur të gjitha burimet e duhura ligjore (*el-edila el-sheria*) dështojnë, *ilhami* duhet të kryehet sipas nivelit ligjor të vlefshëm mbi të cilin bazohet pëlqimi për një veprë apo kundrejt një tjetreje. *Ilhami* as nuk mohohet e as nuk pohohet kategorikisht por mund të shërbejë si një burim ligjor kur burimet parësore nuk i përshtaten një situatë të dhënë. Ai shprehet,

“Nëse *salik-u* (rrugëtari shpirtërorë) i ka ushtruar përpjekjet e tij në gjetjen e fakteve të qarta ligjit (*fi el-edileh el-sheria el-dhahira*), dhe nuk ka evidentur asnjë shenjë të qartë në lidhje me veprimin më të preferuar në lidhje me to, atëherë mbështetja tek qëllimi i mirë i tij (*me’a husn kasdihi*) dhe frika ndaj Zotit, ai mund të frymëzohet (ulhima) të zgjedh një nga dy veprat si më të pëlqyeshmen. Ky lloj frymëzimi është një tregues i vlefshëm (*fi hakih*). Madje mund të jetë edhe një tregues më i fortë sesa analogjitë e dobëta (*el-ekjisa el-daifa*), hadithet e dobëta (*el-hadith ad-daifa*), argumentet shabllon të dobëta (*el-dhahir el-daifa*), dhe *istishab*-et e dobëta të cilat përdoren nga shumë prej atyre që ushtrojnë shkollat juridike (*medhhebet*), mendimet e ndryshme të ligjit (*el-khilaf*) si edhe principet dhe burimet e jurisprudencës islame (*usul el-fikh*)” (Ibën Tejmija, 1966a: 473)

Ibën Tejmija parashtro argumentin se mësimet e shpallura janë në thelb të përputhshme me dispozitat e njeriut (*fitra*) aq gjatë sa njeriu nuk përpiket t'i korruptojë (Ibën Tejmija, 1966a:466). Përderisa Zoti e ka mishëruar këtë dispozitë tek njeriu për ta udhëhequr tek e vërteta, në rast kur besimtari është i paaftë për të përcaktuar vullnetin e saktë të Zotit, zemra e tij do t'ja tregojë rrjedhën e pëlqyeshme të veprimit. Një frymëzim i tillë është një nga shenjat më të fuqishme për të ndërmarrë alternativën më të mirë (Ibën Tejmija, 1966a: 474). Në pikëpamjen e Ibën Tejmijes, megjithëse, sikurse *muxhtehidi* në çështjet juridike, i është mbështetur *ilhamit* dhe ka gabuar, përsëri ai është një besimtar i bindur (ndaj Sheriatit). Të mbështeturit në *ilham* apo perceptimin intuitiv (*dhauk*) nuk përbën ndjekje të dëshirave personale (*ahua*) apo arbitrim preferencash personale. Ky *ilham* mund të shfaqet në zemër si një opinion (*kaul*), dituri (*ilm*), supozim (*irada*) dhe besim (*i'tikad*), ngandonjëherë paraqitet si veprë (*amal*), dashuri (*hub*), vullnet (*talab*). Zemra e besimtarit ahëre anon tek më e pëlqyeshmja nga dy opinionet. Në vijim, Ibën Tejmija përdor një tjetër term sufi, zbulesën shpirtërore (*keshf*). Në pikëpamjen e tij, një besimtarë mund t'i kthehet *kashf*-it në pyetjet e pashpjegueshm dhe kjo do ta shpjerë tek një zgjidhje e përshtatshme si në rastet e mirënjohura shumë dijetarëve të hershëm sufi. Për ta ilustruar këtë mundësi ai citon sërish tregimin kuranorë të Musait dhe Hidrit. Paraqitja e një ngjarje të caktuar mund të jetë thellësisht e ndryshme nga realiteti i saj. Dituria e bazuar mbi *keshf* mund të qartësojë një ngjarje të tillë, ndërsa mjetet e zakonshme të perceptimit njerëzorë mund të mos jenë të afta ta kuptojnë. Ibën Tejmija, si rrjedhojë, nuk merr kredibilitetin epistemologjik të koncepteve të tilla të sufizmit (Ibën Tejmija, 1966a: 479-480).

Ibën Tejmija i kushton një respekt të veçantë Xhejlanit për shkoqitjen e këtij të fundit të një tjetër termi kontraversial sufi, asgjësimin (*fena*). Sipas Ibën Tejmijes, el-Xhejlani e artikulon *fena-n* me moderim. Xhejlani preferon t'i mbajë shprehjet mistike afër mësimave të shpallura, pa promovuar shprehje në ekstazë^[14]. Kësisoj, Xhejlani i shtjellon termat e tjerë sufi të tillë si mbështetja tek Zoti (*teuakul*) kur i stimulon nxënësit e tij të marrin pjesë në jetën dhe veprat e përditshme në vënd që të izolohe

nga shoqëria dhe të praktikojnë rituale pasive mistike (Ibën Tejmija, 1966a: 490-497).

Ibën Tejmija nuk i vlerëson praktikat ekstreme të sufive, veçanërisht në çështjet e lejuara (*mubah*). Ai argumenton se çdo njeri (*abd*) është përgjegjës për shëndetin fizik, ai, për shembull, duhet të hajë kur është i uritur dhe duhet të kujdeset për trupin e tij kundër rreziqeve të mundshme (Ibën Tejmija, 1966a, 462-463).

Ibën Tejmija pohon se asnjë mysliman nuk mund të bëhet mysliman më i mirë se sa Profeti Muhammed i cili është më i miri dhe shembull ekzemplarë për çdo besimtarë. Kur'ani e përshkruan Profetin, si "Sigurisht, ti ke një karakter të madh". (Kur'an 68/4) I njëjti Kur'an e mëson të "... adhuroje Zotin tënd derisa të të vijë siguria (jekin)". (Kur'an 15/99) As edhe një besimtarë, përfshirë vetë Profetin Muhammed, nuk është i shfajësueshëm nga kjo urdhëresë thelbësore. Asisoj, Profeti thotë, "Pasha Zotin, sikur Fatimja, vajza e Muhammedit të vidhte do ja preja dorën". Aisha, gruaja e Profetit, e përshkruan atë si, "Karakter i tij ishte Kur'ani (*kane khulukuhu el-Kur'an*)" (Ibën Tejmija, 1966a: 503-504). Kështuqë, fuqia shpirtërore e një besimtari mund të lartësohet apo zvogëlohet sipas devotshmërisë së tij ndaj ligjeve të shpallura. Ibën Tejmija më tej i përngjason disa praktika ekstreme të sufive, si puna e teprimit me ushtrimin e asketizmin (*zuhd*) dhe beqarinë, me murgjit e krishterë (*ruhban*). Ai pohon për nevojën e një ekuilibri midis ushtrimeve shpirtërore dhe përgjegjësive të jetës së përditshme. Në rastin e beqarisë, përderisa martesë është e rekomanduar nga Profeti ndaj çdo besimtari të kualifikuar, supozohet ta ndjekë atë rekomandim (Ibën Tejmija, 1966a, 510-511).

Ibën Tejmija nuk pushon së kritikuari disa sufi për të kuptuarit e tyre të përcaktimit hyjnor (*kaderit*). Sipas kuptimit të tij, disa sufi e zvogëlojnë rolin e njeriut në aktivitetet e përditshme, ndërsa përcaktimi hyjnor asnjëherë nuk e përjashton njeriun nga pjesëmarrja aktive në jetën e përditshme. Përkundrazi, ideja e përgjegjësisë njerëzore për veprat e kryera do të humbte themelet e saja. Në këtë pikë, Ibën Tejmija madje e qorton el-Ansar el-Harauin, të cilin parardhës të shumtë të mëhershëm hanbeli e kanë trajtuar me shumë respekt (Ibën Tejmija, 1966a: 487-495).

Pasi i hodhëm një sy këtyre dëshmimeve, duket që Ibën Tejmija përkrah një lloj sufizmi të moderuar dhe të esëllt. Shpjegimi i tij ka referime shumë të drejtëpërdrejta ndaj teorive formale teologjike dhe ligjore në vend të koncepteve të nuancuara të sufive. Për këtë, megjithëse në përgjithësi pajtohem me Makdisin se Ibën Tejmija nuk duhet të shihet si armik i betuar i sufizmit, gjithsesi nuk prirem të anashkaloj kuptimin e veçantë të sufizmit të shfaqur nga Ibën Tejmija. Po të konsideronim zbatimin e prerë të doktrineve teologjike dhe ligjore ndaj çështjeve mistike, një ngjyrosje e Ibën Tejmijes si një praktikues të sufizmit nuk shfaqet si një tablo e tërë. Pa trajtuar të tilla çështje tekstuale, si pasojë, argumentet e Makdisit na ofrojnë përfundime të pakompletuara të esencës së diskutimeve të Ibën Tejmijes mbi sufizmin.

Tek një tjetër kapitull i *Fataua*-s së tij, Ibën Tejmija shpreh opinionin e tij për Ebu Talib el-Meki dhe Gazaliun dhe veprat e tyre, *Kut el-Kulub* dhe *Ihja el-Din*. Sipas tij, el-Meki ishte më i ditur në fushat klasike myslimane, përfshi hadithin, teologjinë (*kelamin*) dhe disiplinat e sufizmit të lidhura me zemrat (*ulum el-kulub min el-sufija*), sesa Gazaliu i cili në *Ihja*-në e tij ndoqi metodologjinë dhe idetë e këtij të fundit. Shkrimet e el-Mekit janë të besueshme dhe larg shpikjeve (*bida*) me përjashtim të disa haditheve të dobëta (*daif*) dhe të rreme (*maudu*) dhe disa materialeve të tjera papranueshme (Ibën Tejmija, 1966a: 551).

Ibën Tejmija e vlerëson *Ihja*-në si një huazim të Gazaliut nga *el-Rija'ja* e el-Harith el-Muhasibit (vd. 243/857), shkrimet mbi termat e sufizmit, të tilla si mendjadhësia, pëlqimi i vetes (*uxhb*), syfaqësia (*rija*) dhe xhelozia (*hased*), disa janë të pranueshme, ndërsa disa të tjera jo dhe disa të tjera janë të debatueshme. Sipas diskutimit të Ibën Tejmijes, ka plot ide të vyera tek *Ihja*-ja, ndërsa ka disa

materiale të cilat janë të papranueshme. Disa prej ideve çorientuese (*fasid*) vijnë nga argumentet e filozofëve ndaj njëshmërisë së Zotit (*teuhid*), profetësisë (*nubuua*) dhe jetës së përtejme (*ma'ad*) në *Ihja*. Në rastet kur Gazaliu përdor të tilla argumente filozofike për të artikuluar konceptet e sufizmit, pjesa më e madhe e përpjekjeve të tij dështojnë. Për shkak të tilla mendimeve spekulative, Ibën Tejmija shkruan, disa nga dijetarët me famë nuk i kanë aprovuar shkrimet e Gazaliut me arsyen se ai ishte i ndikuar pashërueshmërisht nga *Shifa*-ja e Ibën Sinas. Prapëseprapë, Ibën Tejmija shkruan, se ka argumente të vjera të përputhshme me Kur'anin dhe Sunnetin në veprat e Gazaliut (Ibën Tejmija, 1966c: 552).

Në *Sufija ue el-Fukara* e tij, Ibën Tejmija shpalos diskutime të ngjashme apo më të hollësishme për kuptimin e tij të sufizmit.

1. b) El-Sufija ue el-Fukara

Në broshurën e tij, Ibën Tejmija e trajton shkurtimisht pikëpamjen e tij mbi zanafillën e sufizmit dhe historinë e sufizmit. Ai vlerëson llojet dhe variacionet e ndryshme të sjelljes midis sufive në referimin e kategorive tradicionale ligjore të bazuar në tekstet e shpallura. Ai pastaj i kategorizon besimet dhe praktikat e sufive si të lavdërushme, të shfajësueshme dhe të dënueshme. Në këtë vepër, ndryshe nga prirja e tij e përgjithshme, Ibën Tejmija nuk përdor tone polemike, në vend të kësaj, shpreh pozicionin e tij për përjetimet mistike dhe praktikat e sufizmit me një stil shpjegimi.

Në paragrafin hyrës të broshurës, Ibën Tejmija shpalos shkurtimisht të dhënat historike të zanafillës së sufizmit. Ai pohon se termi sufi (*el-sufija*) nuk ishte i mirënjohur në tre shekujt e parë të Islamit (Ibën Tejmija, 1966b: 5-6). Së këtejmi, vë gishtin tek qyteti i Basras ku kishte një tepri (*mubalagha*) në asketicizëm (*zuhd*), frikë ndaj Zotit (*khauf*) dhe të tilla gjëra, të cilat nuk kanë ekzistuar në këtë farë mase midis njerëzve të qyteteve të tjera madhore dhe kështu ka mbetur shprehja se, “Jurisprudenca është e Kufas dhe adhurimi është i Basras (*fikhu kufi ua ibadetu basri*)” (Ibën Tejmija, 1966b: 6-7). Ibën Tejmija citon të dhënat për devotshmërinë e tepruar midis banorëve të Basrës, të tilla si historia e atyre që vdiqën apo u ra të fikët me të dëgjuar Kur'anin. Ibën Tejmija e kundërshton një tepri të tillë me idenë se asnjë prej shokëve të Profetit nuk e kishte një gjendje të tillë. Ai i referohet një grupi sahabesh të tillë si Esma bint Ebu Bekër (vd. 73/693) dhe Abdullah bin Zubejr (vd. 73/692) të cilët e kundërshtuan teprinë që u shfaq në kohët e tyre (Ibën Tejmija, 1966b: 7).

Ibën Tejmija, sidoqoftë, përmend që shumica e dijetarëve janë të mendimit që nëse dikush pushtohet (*maghlub*) nga ekstaza, ai nuk duhet të qortohet, megjithëse stabiliteti (*hal thabit*) është më i përkryer. Ai i referohet për shembull, një rasti kur Ahmed bin Hanbel nuk e aprovoi ta censuronin Jahja bin Said el-Kattan-in (vd. 198/813) kur këtij të fundit i ra të fikët me të dëgjuar Kur'anin. Ibën Tejmija sërish citon vargje kuranore duke i lavdëruar gjendjet e tilla shpirtërore (*ahual*) të sahabeve, “Besimtarë janë vetëm ata, zemrat e të cilëve dridhen nga frika (*uaxhibat kulubuhum*) kur Zoti përmendet dhe kur shenjat e Tij (ose vargjet) i citohen atyre, atyre i rritet besimi dhe ata i besojnë Zotit të tyre” Kur'an 8:2 dhe, “Zoti zbriti fjalën më të bukur, një libër me krahasime e përsëritje. U drithërohet trupi atyre që i frikësohen Zotit, pastaj u qetësohen trupi e zemra në të përmendurit e Zotit.” Kur'an 39:23[15].

Kështuqë, përkushtimi i besimtarëve dhe devotshmëria e pashembulltë ndaj principeve hyjnore ka baza në Kur'an. Sidoqoftë, sipas Ibën Tejmijes, ka dy ekstreme të kundërta në lidhje me gjendjen e atyre që fillojnë kërkimin e përjetimeve mistike. Ndërsa në anën tjetër, për shkak të interpretimeve sipërfaqësore të mësimave të shpalluara dhe për shkak të ngurtësimit të zemrave dhe halabakllëkut në fe, njerëzit të cilët kanë në vetvete disa karakteristika të fajësueshme të besimit dhe praktikave i sulmojnë sufritë, në anën tjetër, duke e konsideruar vetveten si superior ndaj të tjerëve disa sufi supozojnë që gjendja e tyre shpirtërore është më e përkryera. Në botëkuptimin e Ibën Tejmijes të dy

ekstremet në këtë çështje janë të dënueshme (Ibën Tejmija 1966 b, 8:9)

Në lidhje me termat kontravers sufi, si dehja (*sukr*) dhe asgjësimi (*fena*) Ibën Tejmija thotë se megjithëse dëshmitë e famshme nën ndikime të tilla shpirtërore tregojnë dobësinë e besimtarit të përkushtuar ta mbajë veten nga emocionet e zemrës së tij, për sa kohë që episodi nuk bazohet në ndonjë shkak ilegjitim ai nuk duhet të qortohet. Sepse, humbja e intelektit të tij shfaqet pa vullnetin e tij, nëse shkak nuk është i ndaluar ligjërisht (*mahdhur*) atëherë i dehuri nuk qortohet (*medhmun*) ai është i shfajësuar (*mahdhur*) sepse ai nuk ka fuqinë e diskriminimit (*bila temjiz*). Nëse një gjendje, megjithatë, derivon nga një substancë dehëse, si vera (*khamër*) dhe *hashishi* kjo padyshim është e ndaluar midis muslimanëve. Sipas shpjegimeve të Ibën Tejmijes, Zoti nuk e ka ndaluar njeriun ta lejojë zemrën dhe shpirtin e tij të gëzohet nga kënaqësitë të cilat shkaktojnë humbjen e intelektit të tij (Ibën Tejmija 1966 9-12) Sërisht, mbi këtë temë, Ibën Tejmija përpiket të zbatojë kriterin formal teologjik dhe ligjor ndaj dëshmimeve ekstاتike të sufive. Sepse ai është kryesisht i interesuar në shkakun e dëshmimeve ekstатike, nëse *ekstaza* (humbja e mendjes) shkaktohet nga një shkak për të cilin njeriu nuk ka përgjegjësi, si një shprehje e padëshiruar, e cila e shtyn personin në një gjendje të pakontrullueshme, atëherë ai nuk fajësohet. Përdorimi i intelektit të tij pushon së kryeri veprën natyrale pa pjesëmarrjen e tij të qëllimshme, ai shfajësohet mbi bazën e një parimi të thjeshtë juridik që “lapsi (gjykimi) është ngritur ndaj kujtdo i cili ka humbur aftësitë intelektuale falë një arsyeje legjitime”. *El-kalemu marfu an kull men zale akluhu bi sabab ghajr muharram*) Ibën Tejmija 1966b: 11)

Ibën Tejmija pohon, përkundër shprehive të tyre ekstатike, që shkaktojnë opinione kontraverse ndaj kuptimit të tyre të fesë, këta njerëz janë më të mirë sesa ata të cilët nuk arrijnë tek gjendja e tyre shpirtërore për shkak të mungesës në besimin e tyre ose ngurtësimit të zemrës. Grupi i parë ka një prirje të fortë drejtë asaj që Allahu do dhe kryejnë veprat për t’ju afruar afër Zotit, e cila vetvetiu është një tregues i rangut të tyre më të lartë shpirtërorë. Megjithatë, një grup i tretë ekziston i cili përjeton të vërteta mistike siç njerëzit e devotshëm, por e mbajnë vetëdijen e tyre. Sipas Ibën Tejmijes, këta njerëz e fundit përftojnë një gjendje më të përkryer sesa sufite. Kjo është gjendja e përkryer të cilën sahabet dhe Profeti Muhammed përjetuan në jetët e tyre të dedikuara. Përkritazi me këtë, Ibën Tejmija tutje bën një krahasim midis qëndrimeve shpirtërore të Profetëve Muhammed dhe Musa. I pari udhëtoi natën në qiej dhe Zoti i foli. Megjithëkëtë, aparenca e tij nuk ndryshoi. Të fundit, megjithatë, “i ra të fikët” (*kharra Musa sa’ika*) Kuran 7/143 kur Zoti i tij ja paraqiti Vetveten malit. Musa ishte profet, gjendja e tij ishte e shkëlqyeshme dhe e përkryer, por gjendja e Muhammedit ishte më e përkryer dhe perfekte. Si rrjedhojë, në botëkuptimin e Ibën Tejmijes, praktika të moderuara përkushtimi (*muktasid*) të cilat të shpiejnë tek ajo që Zoti do dhe të shmangin prej asaj që Zoti urren janë më të preferueshme sesa ato të tepruarat. Sepse Kur’ani nuk i vlerëson shumë qëndrimet ekstreme të cilat e mbingarkojnë kapacitetin njerëzorë. Zoti thotë, “Frikësohu Zotit aq sa mundesh” Kuran 69/16 dhe “Zoti nuk e ngarkon një njeri më shumë sesa kapaciteti i tij” Kuran 2/286. As Profeti nuk rekomandon rituale të tepruara sikurse thotë, “Kur t’ju jap një urdhër përpikuni aq sa të mundeni” (Ibën Tejmija, 1966b: 12-15)

Në këtë broshurë, ashtu si edhe në komentarin e tij të *Futuh el-Ghajn* të Xhejlanit, Ibën Tejmija përqëndrohet mbi nocionin e *ixhtihadit*. Ai pohon që sufite ushtrojnë thjeshtë gjykimin e tyre të pavarur në bindjen ndaj Zotit ashtu siç bëjnë të tjerët (*ennehum muxhtahidun fi ta’at Allah kama ixhtihada ghajruhum min ehlul ta’at Allah*). Mund të jetë e debatueshme fjala “*muxhtehidun*” e përdorur nga Ibën Tejmija, ndoshta i referohet përpjekjeve në vend të kuptimit teknik të jurispondencës islame. Vazhdimi i artikullimit megjithatë, na tregon që ai e përdor këtë fjalë në kuptimin teknik sepse pohon se midis sufive ka prej atyre të cilët i afrohen Zotit (*sabik el-mukarrah*) përmes përpjekjeve të tyre të përpikëta, të cilët përqafojnë një qëndrim të moderuar dhe të cilët i përkasin “Njerëzve të dorës së djathtë”, *ehl el-jemin*. Midis të dyve sufive dhe josufive mund të ketë individë të cilët përpikën me mish e me shpirt por

gabojnë, ashtu siç ka edhe prej atyre të cilët bëjnë gjynah dhe atëhere ose pendohen ose jo. (Ibën Tejmija, 1966b:18) Kështuqë, Ibën Tejmija sjell në qendër të vëmendjes paralelizmin midis metodave të cilat janë të bazuara mbi konceptin e *ixtihadit* të sufive apo josufive në rrjedhën e kuptimit të tyre të fesë. Nëse një sufi gabon në *ixhtihadin* e tij duhet të shfaqësohet, ashtu siç është rasti me *ixhtihadin* e *fakihut*.

Ibën Tejmija vazhdon t'i klasifikojë sufite nën tre kategori të mëdha: a) sufite e realitetit të vërtetë (*el-hakaik*), b) sufite e ushqimit shpirtërorë (*el-erzak*) dhe c) sufite e ceremonive (*el-rasm*). Ai shpreh admirimin e tij të singertë për grupin e parë. Grupin e dytë e ndan nga të lavdëruarit dhe të fajësuarit në praktikën dhe besimet e tyre të cilat kanë nevojë të shqyrtohen me kujdes. Për grupin e tretë, Ibën Tejmija thotë se nuk janë fortë të interesuar në shpirtin e vërtetë të sufizmit. Interesimi i tyre është i kufizuar tek disa lloje veshjesh, parimesh kulturore e të tilla si këto. Ata nuk kanë kapacitetin intelektual të kuptojnë themelet origjinale të besimeve dhe praktikave (Ibën Tejmija, 1966b. 19-20) Sufizmin spekulativ, Ibën Tejmija nuk e konsideron, si sufizëm të vërtetë. Ai pohon që midis tyre ka prej të cilëve që thonë se janë të asociuar me sufite, ka prej tyre të cilët janë të padrejtë ndaj vetvetes (*dhalim li nefsihi*), mosbidës ndaj Zotit të tyre (*asin li rabihi*). Ndërsa ka prej tyre të cilët përpiqen t'i shoqërohen sufizmit. Si shembull i grupit të fundit Ibën Tejmija jep Hallaxhin, i cili nuk është i mirëpritur nga shumë sufi të hershëm të tillë si Xhunejd el-Bagdadi dhe Abd el-Rahmen el-Suleimi. (Ibën Tejmija 1966b: 18) Ibën Tejmija përfundon që s'ka rëndësi sesi thirren, të varfër (*fakir*), sufi, jurist (*fakih*), dijetarë (*alim*), tregëtarë (*taxhir*), ushtarë (*xhundi*), punëtorë (*sani*), emir, pushtetarë (*hakim*) apo edhe si "miqtë e Zotit" (*aulija Allah*), ata janë besimtarë të devotshëm. Kur'ani thotë, "Pa dyshim, miqtë? e Allahut nuk do të? kene? arsye për t'u frikë?suar dhe as për t'u de?shpe?ruar. (Te? tille? jane?) ata qe? besojne? dhe qe? (i) frikë?sohen (Allahut)". [Kuran, 10/62-63] Praktika profetike shpreh të njëtin përfundim, kur Profeti Muhammed ka thënë, "Zoti, i lartmadhëruar, ka thënë, "Trajtimi i një mikut Tim (*evlija*) si armik është akt lufte ndaj Meje. Hiçgjë nuk e afron robin tek Unë më shumë sesa obligimet fetare. Ahere, robi im vazhdon të më afrohet edhe më afër me detyra vullnetare (*nafile*) derisa Ta dua atë. E kur Ta dua Unë, Unë bëhem veshët e tij me të cilët dëgjon, sytë e tij me të cilët sheh, duart e tij me të cilat ngërthen dhe këmbët e tij me të cilët ecën. Sik jo, përmes Meje dëgjon, përmes Meje shikon, përmes Meje ngërthen dhe përmes Meje ecën. Nëse më kërkon, padyshim do t'ia jap [ç'ka kërkon] dhe nëse kërkon mbrojtje, sigurisht do ta mbroj. Asnjëherë nuk ngurroj të bëj ndonjë gjë më shumë sesa ngurrimi im për të marrë shpirtin e robit tim besimtarë i cili e urren vdekjen dhe unë duhet ta dëmtoj por kësaj nuk i shpëton dot". (Ibën Tejmija, 1966b.23)[16]

Përfundim

Përgjatë etapave të para të këtij kërkimi, një pjesë e projektit tim ka qenë të përqëndrohem mbi kritikën e famshme të Ibën Tejmijes ndaj Muhidin Ibën Arabit (vd. 638/1240) dhe shkollës së tij po ashtu[17]. Se pa e trajtuar dënimin e ashpër ndaj këtij të fundit, i cili konsiderohet si një nga mistikët më të famshëm muslimanë, *Sheh el-Ekbar* (më i madhi i shehlerëve), i cili konsiderohet si epitoma e misticizmit, një shqyrtim i kritikës së Ibën Tejmijes ndaj sufive dhe doktrinaeve të tyre nuk do të jetë i plotë. Po lexoja dhe mbaja shënime nga shkrimet e të dyja anëve të këtyre veprave polemike të paraqitura ose nga mbështetësit e Ibën Arabit apo të Ibën Tejmijes pas dënimit të këtij të fundit[18]. Përgjatë kërkimit tim kohëgjatë, një fenomen vazhdimisht ma tërhiqte vëmendjen, saherë Ibën Tejmija e dënonte Ibën Arabiun dhe ndjekësit e tij, Ibën Sina dhe doktrinat e tij rrinin pranë tyre[19]. Në anën tjetër, sa herë Ibën Tejmija artikulonte mendimet e tij përkitazi me çështjet mistike, brenda kornizës së besimeve dhe konsideratave të tija për sufizmin, në asnjë çast nuk e përmend Ibën Arabiun as edhe nxënësit e tij. Në komentarin e tij mbi *Futuh el-Gaib*, për shembull, i cili është afërsisht një qind faqe i gjatë, askund nuk e përmend Ibën Arabiun dhe mësimet e tij, as edhe një çast nuk e përmend as edhe tek *el-Sufija el-Fukara*. Në procesin e leximit tim përmes shkrimeve të Ibën Tejmijes,

gradualisht erdha në përfundimin që denoncimi që Ibën Tejmijes i bën ideve *Akhbariane* (d.m.th. ato të Ibn Arabiut) është supozuar jo si një kritikë e sufizmit, por një kritikë e filozofisë në kontekstin e një tjetër sulmi të mirënjohur drejtuar filozofëve muslimanë, në veçanti Ibën Sinës. Gjatë këtij rrugëtimi, si pasojë, duke mos i konsideruar ata si argumentet e tij ndaj çështjeve mistike, i fshiva diskutimet e thelluara të miat në lidhje me shkrimet e Ibën Tejmijes që denoncojnë Ibën Arabiun dhe mësimet e tij.

Me pak fjalë, Ibën Tejmija i dënon idetë e Ibën Arabiut si shpikje të rrezikshme të papërputhshme me besimet e besimtarëve të parë të devotshëm (*selef us salih*). Ai nuk e konsideron Ibën Arabiun si sufi të vertetë, por një pseudo sufi mendja e të cilit është e turbulltë me argumentime filozofike, veçanërisht spekulimet dhe interpretimet metafizike. Ai i quan mësimet e këtij të fundit si misticizëm filozofik (*tasawuf el-falasafa*). Ibën Tejmija, kësaj, i kritikon konceptet me thelb metafizike, me një referim të veçantë, të Njësimit të Qënies (*uahda el-uxhud*), mishërimit (*hulul*) dhe njësimit (*itihad*).

Përkitazi, Ibën Tejmija i vlerëson praktikën dhe teorinë e sufizmit të cilat shpiejnë në një asketicizëm të moderuar, devotshmëri botëmohuese, arrijnë të përfeksionojnë vetë moralin dhe pastrimin e shpirtit nga karakteristika të fajësueshme. Përkundër aprovimit të tij të sufizmit në një kornizë të tillë morale dhe etike, megjithëkëtë, ai nuk pajtohet me sufistë të cilët e konsiderojnë asketicizmin si bazë themelore por jo si një qëllim përfundimtar në rrjedhën e udhëtimit shpirtëror. Sufizmi argumentohet se sufiu kërkon të kuptojë pyetjet metafizike përfshi këtu misteret hyjnore. Ibën Tejmija, kësaj, shtjellon pikëpamjen e tij se një sufi nuk është i supozuar të kuptojë esencën e panjohur të Zotit por ai duhet të ndjek udhërat e Tij të shtjelluara në Librin e Tij. Idetë spekulative sufiste metafizikisht të orientuara janë të papajtueshme si me doktrinat themelore të sheriatit, ashtu edhe me praktikën e *salaf us salih* (parardhësve të devotshëm).^[20]

Po t'i kthehemi fjalive hyrëse në lidhje me shkollën hanbelite në përgjithësi dhe Ibën Tejmijes në veçanti, duket që lëvizja hanbelite, si çdo grup tjetër intelektual musliman, përbëhet nga tendenca të ndryshme brenda traditës së vetë. Përfaqësuesit e kësaj shkolle nuk kanë qenë asnjëherë unanim në dënimin e koncepteve të sufizmit dhe as individëve. Ata i vlerësojnë teorinë mistike në dritën e kuptimit të tyre të doktrinëve themelore të shpallura, ahëre sipas këtij kriteri, ata prezantojnë kritikën e tyre të kontekstualizuar.

Në rastin konkret të Ibën Tejmijes, ai i vlerëson shumë konceptet e sufizmit, aprovon, për shembull, kredibilitetin epistemologjik të *ilhamit*, *keshfit*, megjithëse i ezkaminon nën principe ekzoterike teologjike dhe ligjore. Kështu që, i ezkaminon termat e sufizmit, të tillë, si *sukr* dhe *fena* duke thënë se për sa kohë ata të cilët shprehin dëshmitë ekstetike nuk e humbin vetëdijen e tyre për shkak të ndonjë arsyeje për të cilën ata janë ligjërisht përgjegjës, ata nuk duhet të qortohen. Ai, si rrjedhojë, bën një përpjekje për të zbatuar principet formale ligjore dhe teologjike në teorinë mistike.

Qëndrimi i Ibën Tejmijes *kundrejt* grupeve fetare muslimane dhe teorive të tyre është bazuar mbi kuptimin e tij të sheriatit. Çdo ide e formuluar është e pranueshme apo jo sipas përputhmërisë me regullatorët hyjnorë të kuptuar nga gjeneratat e para muslimane në praktikën e jetëve të tyre. Mbi këtë bazë, Ibën Tejmija nuk bën dallim midis praktikave dhe besimeve të sufive nga idetë e cilitdo grup ligjor apo teologjik musliman. Sigurisht, ai e vlerëson rëndësinë shpirtërore të sufizmit në jetën fetare të çdo besimtari. Përkitazi, brenda planit të punës të ideve dhe besimeve së Ibën Tejmijes, sufizmi luan një rol të pazëvendësueshëm në komunitetin musliman. Përdërisa ai nuk e vlerëson një jetë përkushtimi bazuar vetëm në rituale të jashtme, atëherë ai i mirëpret praktikën e sufizmit për sa kohë ato bëjnë të mundur brendësimin e besimeve fetare. Karakteristikat e zymta të tilla, si egoizmi, hipokrizia dhe mendjemadhësia të mishëruara në personalitetin njerëzor mund të shërohen nga metodat e

moderuara disiplinuese të sufizmit, të cilat Ibën Tejmija i promovon. Megjithatë, saherë që ndeshet me mësimet dhe personalitetet spekulative intelektuale të sufizmit, ai i konsideron ato si ide pseudosufiste dhe individët i kritikon tepër ashpër. Ai thekson në vazhdueshmëri që kuptimi literalist i Kur'anit dhe Sunetit paraqet kriterin e vetëm për testimin e besimit dhe praktikës fetare. Si rrjedhojë, ai të jep përshtypjen se një *mutekelim* dhe *fakih*, jo një sufi, është duke vlerësuar konceptet e sufizmit.

Përktheu Ardit Kraja

Referencat

1. Bell, Joseph Norment (1979). *Love Theory in Later Hanbalite Islam*. Albany: SUNY Press.
2. Homerin, TH. E. (1985). "*Ibn Taymiyya's Sufija ua-al Fukara*". *Arabica* 32:2, 219-244.
3. Ibn al-Xheuzi, Ebu Faraxh Abd al-Rahman (1950). *Tablis Iblis*. Beirut.
4. Ibn Qudama, Mu'uaffaq al-Din (1991). *Tahrim al-nazar fi kutub ahl al-kalam*. Thk. Abd al-Rahman Muhammad Said Dimashkijaa. Beirut.
5. Ibën Tejmija (1930a). "*Ibtal uahdat ua al-rad ala kailin bi ha*". Mexhmu Fataua Shaykh al-Islam Ibn Tajmija I. Tah. Muhammad Rashid Rida. Cairo.
6. Ibën Tejmija (1930b). *Al ihtixhaxh bi-al kadar ala ma'asi*". Mexhmu Fataua Shaykh al-Islam Ibën Tejmija I. Tah. Muhammad Rashid Rida. Cairo.
7. Ibën Tejmija (1930c) *Kitab Shaykh el-Islam Ibn Taymiyya ila al-Arif bi Allah al Shaykh Nasr al-Manbiji*". Majmu Fatua Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya I. Tah. Muhammad Rashid Rida. Cairo.
8. Ibn Tejmija (1930d). *Hakikat Medh'hab al-Ittihadijin, au Uahdat al U'ujud*". Mexhmu Fataua Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya IV. Tah. Muhammad Rashid Rida. Cairo.
9. Ibën Tejmija, Ahmad b. Abd al Halim, (1966a). "*Sharh Kalimat li Abd al-Qadir fi Kitab Futuh al Ghayb*". Majmu Fataua Shaykh al-Islam Ibn Taymiyya X. Riyad.
10. Ibën Tajmija, (1966b), "*El-Sufija uel Fukara*". Maxhmu Fataua Shaykh el- Islam Ibën Tejmija XI. Rijad.
11. Ibën Tejmija, (1966c) "*Su'ila en Ihja Ulum el-Din ue Kut el-Kulub*". Mexhmu Fataua Sheykh el-Islam Ibën Tejmija X. Rijad.
12. Ibën Tejmija, (1997). *Dar Ta'arud el-Akl ue el-Nakl* Abd el-Latif Abd el-Rahmen. Bejrut.
13. El-Xhejlani, Abd el Kadir (1973). *Futuh al-Ghajb*. Kairo.
14. Kynsh, Alexander (1999). *Ibn Arabi in the Later Islamic tradition*. Albany: SUNNY Press.
15. Little, Donald (1975). "Did Ibn Taymiyya Have a Screë Loose?" *Studia Islamica*, 41, 93-111.
16. Makdisi, George (1973). "Ibn Taymiyya: A Sufi of the Qadiriyya Order". *American Journal of Arabic Studies*, 1, 118-129.
17. Makdisi (1974) "Hanbali School and Sufism" *Humaniora Islamica*, 2, 61-72.
18. Makdisi (1981). "Hanbalite islam" M. Sëartz (Ed. and Trans.). *Studies on Islam*, London: Oxford University Press, 216-274.
19. Michel Thomas (1981). "Ibn Taymiyya's Sharh on the *Futuh al-Ghayb* of Abd el-Rahman, Fazlur (1979). *Islam*. Chicago: University of Chicago Press.

[1] Përgjatë këtij shkrimi do ta përdor fjalën "misticizëm" si përkthim i *tesauf-it* në një term teknik por pa nënkuptuar asocimin e saj me të kuptuarit e krishterë të misticizmit apo gnosticizmit.

[2] Thomas Michel e ka studjuar këtë vepër me synimin e gjetjes së fakteve në Sherh për të vërtetuar nga afër asocimin praktik të Ibën Tejmijes me sufizmin. Michel thotë se Makdisi është argumentuar me

faktet e jashtme, të cilat mund të sfidohen, sepse zinxhoret e sufive shpesh janë fallsifikuar. Në analizat e fundit, sidoqoftë, Michel nuk paraqet argumente gjithëpërfshirëse shtesë ndaj atyre të Makdisit dhe e lë pa përgjigje pyetjen kryesore të lidhjeve aktuale të Ibën Tejmijes me sufizmin. (Michel, 1981)

[3] Kjo *Risala* është përkthyer në anglisht nga Homerin (Homerin, 1985).

[4] Makdisi pohon se të tillë kategorizime të ndërmarra nga orientalist perëndimorë të ndryshëm, përfshi D. B. Macdonald, Brockelman and veçanërisht Goldzieher mund të kritikohen në shumë drejtime. Mbi të gjitha, ata nuk kanë baza të mjaftueshme në tekste të ngrejné të tilla rezultate përfundimtare përsa i përket tërë historisë së një shkolle të veçantë. Si shtesë, ndaj mungesës së veprave me ekspertize mbi dorëshkrimet të njohura prej nesh deri më tani, ka shumë materiale të tjera në librari veprat e të cilëve nuk janë rregjistruar ose katalogjet e të cilëve nuk janë publikuar, pa përmendur ekzistencën e librave të shumtë në libraritë private që kanë mbetur të paprekura. Si rrjedhojë, vdekja e materialit të dokumentimit duhet të merret në konsideratë kur shqyrtojmë të tilla konkluzione. Makdisi është i mendimit se vështirësitë rriten edhe më shumë në prezencën e pamjaftueshme të prezantimeve në studimin e shkollës hanbelite (Makdisi, 1981; Makdisi, 1973, 119-120).

[5] Makdisi e vlerëson Henry Louast si pionierin europian i cili ndriçoj natyrën autentike të shkollës hanbelite dhe rëndësinë e saj në mendimin islam. (Makdisi, 1973, 121-122; Makdisi, 1981, 220-226).

[6] Ibën Akili u detyrua të braktiste prirjet e tij mutezilite dhe të tërhiqte një vepër të cilën e kishhte shkruar në lavdërim të Hallaxhit. Në të njëzetat e tij, Ibën Akili shkroi një vepër duke e ngritur Hallaxhin. Një akuzim i idhët u soll kundrejt tij nga disa dijetarë bashkëkohorë të tij. Midis gjërave të tjera, ata e detyruan të tërhiqte Hallaxhizmin e vetë gjithashtu, dhe duhet të shkatërronte veprën tij mbi Hallaxhin. Kjo vepër megjithatë më vonë është gjetur në librarinë e Ibën Xheuzit me shkrimin e vetë autorit (Makdisi, 1974, 64-67)

[7] Megjithatë, sipas argumentit të Makdisit, dijetarët perëndimorë i kanë borxh të madh mirënjohjeje studimit të Goldziherit mbi shkollën hanbelite, vetë Goldziher është përgjegjës për të tilla përsoshkrime orientaliste të hanbelizmit. (Makdisi, 1972: 61).

[8] Në varg ai citon *ene hanbelijun ma hajitu ua'in emut/ fe uasijati li'el'nasi en-jatanabalu*. (Makdisi, 1981, 247).

[9] Për shkrimet mbi teorinë e dashurisë, megjithatë, jo krejt mistike nga hanbelitë, shiko për shembull (Bell, 1979).

[10] Sërisht, Makdisi i referohet një *silsilah* në të cilën Ibën Kudama është përmendur se ka pranuar rrobën e sufive (*khirka*) drejtpërsëdrejti nga Shejh Abdul Kadër el-Xhejlani. Krahas Ibën Kudamas, disa hanbeli të tjerë, të tillë si Abdul Aziz el- Temimi (vdiq 410/1019) janë poashtu të përmendur në silsilah. (Makdisi, 1981: 250; Makdisi, 1974, 64-71)

[11] Në *Rihlah*-n e tij, Ibën Batuta e përshkruan Ibën Tejmijen si një njeri “me një burmë mangut” (*illa enne fi aklihi shej'en*). Makdisi pohon që Goldziheri ishte i pari orientalist perëndimorë i cili e promovoi këtë thënie në Perëndim. Pas kësaj, Macdonald-i e përpunoi dhe e përshkroi Ibën Tejmijen si “[një person] të cilit nuk ia ndiente për mistikët, filozofët, teologët ashari apo në fakt hiqkënd përveç vetes”. Makdisi sugjeron se arsyeja pse Ibën Tejmija është trajtuar në atë mënyrë nga të tillë orientalistë dijetarë është pjesërisht për shkak të veprave të tij, për shembull, *Takhxhil men Harrafa el-Inxhil* dhe *el-Xheub el-Sahih li man badala din el-Mesih*, për të refuzuar disa ide të krishtera dhe çifute.

(Makdisi, 1973; 118-119). Për përshkrimin e Ibën Tejmijes nga Ibën Batuta dhe polemikave të cilat i lidhen qark, shiko (Little, 1975, 93-111).

[12] Fazlur Rahman flet për asocimin e Ibën Tejmijes me sufizmin. Rahmani e përshkruan Ibën Tejmijen dhe dishepullin e tij me të zellshëm Ibën Kajim el-Xheuzije si neo-sufi (Rahman, 1979, 195).

[13] Mbi bazat e dorëshkrimeve të cilat përmend, Makdisi jep hollësira të tjera rreth asocimit praktik të Ibën Tejmijes me sufizmin. Sipas *silsilah*-s, Ibën Tejmija e ka pranuar *khirka*-n historikisht, në një rregull zbritjeje jo të pamundshme (1) Abdul Kadër el-Xhejlani (vdiq 561/1166), (2) a) Ebu Omar bin Kudama (vdiq 607/1210), b) Mu'uafak el-Din Kudama (vd. 620/1223), (3) Ibën Abu Umar bin Kudama (vd. 682/1283), (4) Ibën Tejmija (vd.728/1328), (5) Ibën Kajim el-Xheuzije (vd.751/1350), (6) Ibën Rexhep (vd. 795/1393). Në njërin prej këtyre dorëshkrimeve, vetë Ibën Tejmija e konfirmon këtë gjeneologji të asocizmit me sufizmin kur thotë, "Unë veshja rrobën e bekuar të Abdul Kadër Xhejlanit, ajo është midis meje dhe tij, dy (Shejh Sufi)". (*Labistu el-khirka el-mubarakali el-shejh Abd el-Kadër ue bejni ue bejnehu ithnan*). Ibën Tejmija gjithashtu thotë, "Kam veshur rrobën e sufive të disa shejhve të cilët i përkasin tarikateve të ndryshme, midis tyre Shejh Abdul Kadër el-Xhejlani, tarikati i të cilit është nga më të njohurit". Sipas Maksidit, fakti që Ibën Tejmija ishte varrosur në një varrezë sufiste në Damask ku anëtarë të tjerë të vetë familjes së tij preheshin, poashtu sufi, mbështet asocimin e Ibën Tejmijes me sufizmin (Makdisi, 1974: 67-69 dhe Makdisi, 1973: 123-126) Makdisi poashtu ka prezantuar një material në të cilin Ibën Tejmija aprovon *nisba*-të e Kaderive dhe Alauive midis *nisbave* të cilat myslimanët mund t'i përdorin. Sipas pikëpamjes së këtij të fundit, krahas *nisbave* të cilat i referohen themeluesve të katër shkollave islame ligjore, muslimanët janë të lejuar të përdorin *nisbatë* duke ju refuar themeluesve të tarikateve mistike. Makdisi na tregon se nuk duhet të habitemi me veprime të tilla, sepse në *Dhejl ala tabakat el-hanabila* në të cilën ai rreshton biografite e hanbileve, një biograf hanbeli Ibën Rexhepi përmend mbi një qind sufi hanbeli, të cilët janë më shumë sesa një e gjashta e hanbelive të përmendur në vepër (Makdisi, 1981, 249-250 dhe Makdisi, 1974, 63).

[14] Në anën tjetër, Ibën Tejmija lavdëron një nga sufite më kontravers Ebu Jezid Bistamin (vdiq 261/874) *shatahatet* e të cilët janë qarkulluar shumë midis qarqet e sufive (Ibën Tejmija, 1966 a, 518).

[15] Ngjashëm me këtë, Kuran 19/58 3/83 17/109.

[16] Për përkthimin e hadithit jam bazuar krejtësisht tek përkthimi i Homerin-it. (Homerin, 1985, 236).

[17] Shih për shembull, (Ibën Tejmija 1930 a, 61-71), (Ibën Tejmija 1930 b, 72-120), Ibën Tejmija 1930 c 161-183), (Ibën Tejmija 1930 d, 3-112). Përgjatë kritikës së tij, Ibën Tejmija kundërshton me pak fjalë mësimet e Ibn Arabiut, të cilat thotë ai, nuk i kushtojnë vëmendje dallimit absolut kuranorë midis Krijuesit dhe Krijesave. Sipas pikëpamjes së tij, koncepti i Ibën Arabit i *a'jan el-thabita* (qënie të pandryshueshme apo kryetipe të qënieve empirike) dukshëm e ç'shoqëronin Zotin, Krijuesin e unversit nga asgjëja dhe furnizuesit absolut të përhershëm, nga atributet e Tij kuranore. Në këtë kontekst, ai i krahason idetë e Ibën Arabiut me idetë platonike po aq edhe doktrinave të krishtera për natyrën e Jezuit dhe me tutje, thotë se Ibën Arabiu ka qenë shumë i dikuar nga konceptet Mutezilitë të gjërave (*shej*) ekzistente (*ma'uxhud*) dhe joekzistente (*madum*), në veçanti hipotezave të tyre se a është *madum* i konsideruar si *shej* apo jo. Teoritë e Ibën Arabiut të lidhura me manifestimin e attributeve hyjnore (*tallaxhi*) janë të trajtuara nga Ibën Tejmija si heretike të mbushura me doktrinat e unifikimit dhe mishërimit. Sërisht, interpretimet e shkoqura të Kur'anit dhe dëshmimeve profetike ndërrojnë drejtim thellësisht nga kuptimi i vërtetë i islamit sipas selef us salih i cili asnjëherë nuk i vlerësoj termat e paqartë misitik, ekegjezat elegorike, paradokset e pakuptimta dhe tejpërdorimin e simboleve të zymta. Ibën Tejmija, si rrjedhojë, dënon çdo premisë metafizike mbi të cilët mendimtarët shkollës së Ibn Arabiut i mbështesnin principet e tyre "heretike". Një tjetër anë interesante në shkrimet e tij është kur

Ibën Tejmija e akuzon el-Bistamin të cilin e konsideron si besimtaë të devotshëm në *Sherhun* e tij mbi *Futuh el-Gaib*, se e keqkupton konceptin e *teshbihut* (ngjashmërise apo antropomorfizmit).

[18] Për një referencë ndaj kësaj literature polemike shih (Kynsh,1999).

[19] Shih për shembull (Ibën Tejmija, 1997, 164-170, Ibën Tejmija 1930a, 68).

[20] Në teoritë epistemologjike, Ibën Tejmija nuk pajtohet me sufite spekulativë rreth mënyrës së zbatimit të metodologjive përkatëse, sepse ata e përshkruajnë diturinë si një mënyrë të përjetueshme dhe ekzistenciale. Ata më së shumti përdorin një lloj gjuhe simbolesh në vend të një gjuhe të drejtëpërdrejtë, shpesh në formën e poezisë dhe historive, të shprehin idetë e tyre. Mbi bazat e të kuptuarit të tyre të veçantë të një ekzistence hierarkike ontologjike, e cila vendos një marrëdhënie subjekt-objekt të veçantë, ata ofrojnë një balancë të çuditshme midis ontologjisë dhe epistemologjisë. Sipas kësaj teorie epistemologjike, shpjegime të ndryshme për të njëjtin objekt në etapa të ndryshme të rrugës mistike janë krejt të mundshme. Kjo teori ekskluzive e diturisë në fund të fundit e konsideron diturinë si një formë shijeje individuale e cila nuk mund as të testohet dhe as të përshkruhet tërësiht nga të tjerët. Ata, rrjedhimisht, interpretojnë tekstet e shpallura në lidhje me këtë metodë epistemologjike. Aspak për tu habitur, Ibën Tejmija nuk e njuh një teori të tillë epistemologjike.

Date Created

27/09/2019

Author

hikmet-jaman