



Teologjia Islame ndërmjet tradicionalizmit dhe racionalizmit

Description

Sherman Jackson

Burimi: Sherman Jackson, "Introduction", në Abu Hamid al-Ghazali, "On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam" (Oxford: Oxford University Press, 2002), 16-29

Përktheu: Arjol Guni

Drejtëpërdrejt e lidhur me marrëdhënien ndërmjet teologjisë dhe historisë është marrëdhënia midis atyre që islamistët i kanë përkufizuar Tradicionalizëm (Ehl el-Hadith) dhe Racionalizëm (Ehl el-Rej), që janë edhe dy qasjet kryesore ndaj teologjisë në Islam. Deri më sot, studimet moderne kanë qenë unanime në përshkrimin që kanë ofruar për dallimin bazë midis këtyre dy përqsasjeve: dallimi qëndron në marrëdhënien e tyre të ndryshme me arsyen. Megjithatë, unë argumentoj se historia është ajo që pikë së pari ndan këto dy përqsasje dhe se Tradicionalizmi nuk ka më tepër mangësi sa i përket përdorimit të arsyes se sa ç'ka Racionalizmi mangësi sa i përket mbështetjes mbi traditën. Kështu, këto dy qasje kuptohen më mirë si *tradita të ndryshme të arsyes*. Një këndvështrim i tillë i çështjes ka implikime të drejtpërdrejta dhe të qarta për të kuptuarit tonë rreth natyrës së mospajtimit teologjik në Islam dhe domethënies së tij. Për më tepër, krahas faktit se na mundëson që të kapërcejmë me lehtësi një pjesë të trillimeve dhe retorikës së gjeneruar nga këto dy qasje teologjike, ky kuptim është vendimtar për një vlerësim të plotë të mënyrës se si Gazaliu ecën më tutje në veprën e tij *Fejsal*.

Një shembull përfaqësues i këndvështrimit standard të marrëdhënies midis Tradicionalizmit dhe Racionalizmit shfaqet në një vepër të kohëve të fundit nga Binyamin Abrahamov, *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism* (Teologjia Islame: Tradicionalizmi dhe Racionalizmi). Abrahamov fillon duke vënë në dukje se arsyeja dhe tradita tipikisht i kundërvihen njëra tjetrës,

“kryesisht për shkak se tradita shkakton vazhdimësi, dhe së këndejmi qëndrueshmëri, ndërkohë që arsyeja shkakton ndryshim, dhe së këndejmi paqëndrueshmëri. Tradita zakonisht zë fill në një autoritet të madh, siç janë mësimet e paraardhësve të mëdhenj, ndërkohë që arsyeja bazohet mbi përpjekjet personale dhe nuk i nënshtrohet autoritetit të jashtëm. Në sferën e fesë, debati ndërmjet traditës dhe arsyes është më i mprehtë se sa në sfera të tjera, sepse tradita ka autoritetin e shpalljes hyjnore.[1]”

Abrahamov më tutje përkufizon Tradicionalizmin dhe Racionalizmin, duke filluar me konceptin e traditës:

“Fjala ‘traditë’ do të thotë fjalë për fjalë të përçosh tek tjetri, por ajo gjithashtu përmban objektin që përçohet, që, në rastin tonë, janë praktikat dhe besimet. Fjalët apo veprat e Muhamedit dhe ndjekësve të tij, Shokëve të Nderuar (Sahabëve) dhe Pasardhësve të tyre (Tabiinëve), u përçuan tek brezat e ardhshëm në një lloj të komunikimit të quajtur *hadith* (një traditë, fjalë për fjalë një rrëfim apo një kronikë).[2]”

Për pasojë, Tradicionalistët janë:

“ata që e kanë cilësuar diturinë fetare se rrjedh nga Shpallja (Kurani), Tradita (Suneti) dhe Konsesusi (Ixhmaja) dhe kanë parapëlqyer këto burime përpara arsyes në trajtimin e çështjeve fetare. Tradicionalistët përgjithësisht quhen *ehl el-suna ue'l-xhema'a*.[3]”

Sa i përket Racionalizmit, Profesor Abrahamov-i përkufizon atë si

“tendenca për ta konsideruar arsyen si mekanizmi kryesor i njërit prej mekanizmave kryesor për të arritur të vërtetën në fe, si dhe parapëlqimi i arsyes përpara shpalljes dhe traditës në trajtimin e disa çështjeve teologjike, kryesisht kur midis tyre lind një konflikt.[4]”

Abrahamov vëren se Racionalistët për të cilët ai flet nuk ishin ata që e mbanin arsyen si të vetmin autoritet në arritjen e të vërtetës, sepse persona të tillë përgjithësisht cilësoheshin si Mosbesimtarë dhe përjashtoheshin nga vatra e Fesë. Më saktë, me Racionalistë ai nënkupton “ata që sulmonin Tradicionalistët dhe doktrinat e tyre mbi bazën e arsyes, duke pretenduar se shumëçka, por jo gjithçka, nga dija fetare mund të njihet nëpërmjet arsyes.”[5] Në të folmen myslimane, Racionalistët të cilëve ai u referohet njiheshin si “*ehl el-kelam*”, apo “*mutekelimun*” apo kelamistë, dhe shkenca e tyre teologjike njiheshin si *ilm el-kelam* apo thjesht *kelam*. Në fund, në mënyrë që të shmangë gabimin e përgjithësimit përtej masës së pranuar, Abrahamov-i vëren se një Tradicionalist “mund të jetë racional në trajtimin e një çështjeje teologjike... por ai mund të mos i mveshë arsyes ndonjë përparësi mbi Kuranin apo Sunetin.”[6] Në mënyrë të ngjashme,

“nuk ka racionalizëm të kulluar, në kuptimin se të gjitha çështjet fetare rrjedhin nga arsyeja. Ka shkallë të ndryshme të racionalizmit; grupi më racionalist janë Mutezilitë të cilët e përdornin arsyen si një burim të dijes në shumë çështje teologjike, ndërkohë që Esharitë janë më pak racionalistë se Mutezilitë. Por ekziston tradicionalizmi i kulluar. Tradicionalistët të cilët nuk e kanë përdorur arsyen në nxjerrjen e parimeve të fesë mund të quhen tradicionalistë të kulluar.[7]”

Pjesa tjetër e librit është një gamë mbresëlënëse e materialeve nga teologë Racionalistë dhe Tradicionalistë, dhe analiza e Abrahamov synon që të tregojë vlefshmërinë, fushën e veprimit, dhe ndërlikshmërinë e përkufizimeve dhe kategorive të përvijuara më sipër.[8] Këto të fundit, nga ana

tjetër, përsëriten në Përmbledhjen konkluduese të librit.

Për të shkuar direkt tek argumenti im, trajtimi i Profesor Abrahamov-it pasqyron tendencën e zakonshme për të përqafuar trillimet dhe pozicionet ideologjike të parashtruara si nga Tradicionalizmi ashtu dhe nga Racionalizmi, dhe më pas për të vijuar me shpjegimin e historisë së teologjisë myslimane nëpërmjet këtij vështrimit të kryqëzuar. Megjithatë, në këtë qasje, Tradicionalizmi dhe Racionalizmi mund të shihen ose nëpërmjet syve të tyre përkatës ose nëpërmjet syve të kundërshtarëve të tyre, që do të thotë se, në çdo pikë gjatë analizës, kuptimi ynë do të marrë trajtë vetëm nga njëri prej konstruksioneve të tyre të arsyes apo traditës. Megjithatë, kjo pashmangshmërisht na largon nga problemi i vërtetë, dhe nuk na çon drejt tij, gjegjësisht, përpjekjes nga ana e të dyja kampeve për të materializuar përkufizimet e arsyes dhe traditës në mënyrë të tillë që cilido që pretendon se mbështetet në njërin prej tyre duhet t'i bëjë homazh këndvështrimeve të saj. Të qenët inadeguate e kësaj qasjeje manifestohet në fenomenin e përsëritur ku dijetarët e fillojnë argumentimin e tyre me kufij të dendur dhe në dukje të pakapërcyeshëm ndërmjet arsyes dhe traditës (apo shpalljes), vetëm për të vendosur njërin sipër tjetrës teksa ata hyjnë në doktrinat dhe justifikimet faktike të Racionalistëve apo Tradicionalistëve. Kjo, sërish, është rezultat i një dështimi për të rrokur kuptimin e vërtetë të mospajtimit, gjegjësisht se si Tradicionalizmi ashtu dhe Racionalizmi janë sendërtime njerëzore që kanë për qëllim të paraqesin qasje transhendente apo ahistorike ndaj shpalljes (përfshirë Kuranin, Sunetin dhe hadithin^[9]). Në të njëjtën kohë, rezistenca e të dyja palëve ndaj pretendimeve të njëri tjetrit i pengon ata që të bien dakord mbi termat e referencës, madje edhe teksa ata të dy vijojnë që të mbështeten mbi arsyen dhe traditën.

Për të qenë më specifike, Racionalizmi është vërtet një përpjekje për të shkruar dhe identifikuar logjikën aristoteliane, bashkë me supozime dhe parime të caktuara metafizike neoplatoniste (në formën e tyre arabe), me 'arsyen njerëzore', pra, *akl* apo *nadhar*.^[10] Tradicionalizmi, në krahun tjetër, është përpjekja për të shkruar dhe identifikuar një konstruksion të veçantë të të kaluarës me "mënyrën se si gjërat kanë qenë përherë". Racionalistët shpesh evokojnë traditën (përfshirë hadithin dhe gjurmimin e prejardhjes së traditës së tyre tek Paraardhësit e Devotshëm, apo selefët^[11]), por ata janë armiqësorë karshi autoritetit të pretenduar nga Tradicionalistët për mënyrën se si këta të fundit e konstruktojnë atë traditë. Ndërkohë, shkrimet e Racionalistëve pasqyrojnë një pranim të qartë dhe të qëndrueshëm të autoritetit të traditës aristoteliane-neoplatoniste, përfshirë cilësinë e të ndjekurit të saj me anë të *taklidit*.^[12] Tradicionalistët, në krahun tjetër, përdorin *arsyen* – madje edhe aspekte të arsyes aristoteliane – por ata nuk e pranojnë traditën e arsyes aristoteliane si një autoritet definitiv. Krahas kësaj, ata janë të tronditur nga pranimi dhe refuzimi selektiv nga ana e Racionalistëve të asaj që ata (Tradicionalistët) e identifikojnë si traditë 'islame'.^[13] E megjithatë, krahasuar me të gjithë historikun e gjithçkaje që është përçuar nga e kaluara, 'tradita' normative e Tradicionalistëve del se është një produkt sintetik dhe jo "i natyrshëm", duke qenë se ajo bart shenja të qarta se ka patur selektivitet në adoptimin e pjesëve të saj. Në fund, të dy këto qasje i drejtohen nocionet se mënyra e tyre e të kuptuarit është jo vetëm 'islame' por edhe e 'natyrshme' apo 'e dhënë nga Zoti', si e kundërvënë ndaj 'artificiales', 'të sajuarës', 'të huajës', apo madje edhe "asaj të bërë nga njeriu".^[14] Kjo qëndron në themel të argumentit bazë që secili kërkon të mbajë në këmbë kundër tjetrit. Dhe praktikisht e gjithë retorika e tyre drejtohet karshi këtij qëllimi.

Lejomëni që të bëjë një përpjekje për të qartësuar këtë argument në terma më konkretë, duke ia filluar me Racionalizmin.

Profesor Abrahamov i përkufizoi Racionalistët si 'ata të cilët sulmonin tradicionalistët dhe doktrinat e

tyre mbi bazën e arsyes'.^[15] Në fakt në fakt, megjithatë, ky formulim pasqyron një pranim të shkrirjes që Racionalistët i kanë bërë arsyes me traditën aristoteliane-neoplatoniste. Kjo bëhet e qartë kur ne konsiderojmë se, ndërkohë që kritikizimi fundamental i ushtruar nga Racionalistët kundër doktrinës tradicionaliste ishte se ajo ishte antropomorlike (dhe antropomorfizmi, veçanërisht *teshbih* dhe *texhsim*, si i kundërvënë ndaj mosbesimit, idhujtarisë apo ortakërisë (shirkut) të hapur, ishte problematika kyçe që ndante të dyja këto kampe^[16]), ky 'antropomorfizëm; nuk ishte aspak i bazuar mbi 'arsyen' e qartë por në një lexim të veçantë të traditës aristoteliane-neoplatoniste. Përndryshe, do të kishte qenë përsosurisht e mundur që të pajtohej çdo numër i doktrinave tradicionaliste në dukje antropomorfike me diktatet e arsyesimit 'të qartë apo madje edhe formal. Vetëm retorika racionaliste, veçanërisht shkrirja nga ana e tyre e arsyes, pra, *aklit* dhe *nadhārit*, me një sendërtim të veçantë të traditës aristoteliane-neoplatoniste, ishte ajo që e mbante të fshehur këtë fakt. Ndërkohë, identifikimi i punës studimore moderne me këtë retorikë – dhe me këtë traditë aristoteliane-neoplatoniste – ka ndihmuar që të ruhet pushteti dhe funksionaliteti i kësaj shkrirjeje dhe që ajo të ruhet nga prezantimi me qartësi të plotë.

Ndoshta mënyra më e thjeshtë për të treguar këtë argument do të ishte nëpërmjet një kuptimi të mbledhur aty-këtu nga shkrimet e teologut-filozof Charles Hartshorne. Hartshorne ishte njëri nga udhëheqësit e një lëvizjeje në gjirin e mendimtarëve modernë të krishterë, e njohur përgjithsisht si Teologjia e Procesit (apo Teizmi i Procesit). Duke pranuar marrëdhënien midis teologjisë së krishterë dhe Aristotelit, Teologjia e Procesit nisi me një kritikë të obsesionit aristotelian me 'qenien' apo 'ekzistencën' si shqetësimi përfundimtar i filozofisë dhe teologjisë.^[17] Kjo kritikë është drejtpërdrejt relevante për teologjinë myslimane. Sepse, siç ka thënë edhe islamistë japonez Toshihiko Izutsu, "që nga faza më e hershme e zhvillimit të filozofisë islame, koncepti i "ekzistencës" (*vuxhudit*), si një trashëgimi nga filozofia greke, ishte problemi më i madh me të cilin duhet të ballafaqoheshin mendimtarët myslimanë."^[18] Në vend të qenies, Hartshorne (në vijim të ideve të Alfred North Whitehead dhe të tjerëve) dëshironte që të përdorte termat "bërje" apo "proces", si një paraqitje më realiste e realitetit, prej nga ka ardhur edhe emri "Teologji e Procesit". Kjo e çoi atë në një rilexim të Aristotelit, dhe nënprodukti më i rëndësishëm i kësaj sipërmarrjeje (për qëllimet tona këtu) do të ishte një gamë e tërë e mundësive alternative në marrëdhënien midis arsyes dhe ideve në dukje antropomorlike, mundësi këto që janë ndryshuar nga retorika e Racionalistëve myslimanë.

Duke filluar me kategoritë aristoteliane: 'e domosdoshmja', 'kontingjentja (e mundura)', dhe 'e pamundura' (pra, *vaxhib*, *mumkin*, *muhal*) me të cilat studentët e teologjisë myslimane janë të gjithë të familjarizuar, Hartshorne vë në dukje se, në realitet, "e domosdoshmja" është e padallueshme nga "gjithnjë" dhe se është vetëm në sajë të faktit se B *gjithnjë* vjen pas A apo se B *kurrë* nuk vjen pas A që ne mund të themi se marrëdhënia shkakësore ndërmjet tyre është "e domosdoshme" apo "e pamundur". Koha, me fjalë të tjera, jo hapësira (apo 'qenia', si një lloj i dimensionit të tretë), është areali që i pajis këto thënie me kuptim. Mbi një të kuptuar të tillë, një ngjarje apo qenie 'e domosdoshme' ekzistenca e së cilës – *si një ngjarje apo qenie e domosdoshme* – nuk mund të përcaktohet për momentin (duke qenë se "gjithnjë"-ja që nevojitet për ta bërë këtë mund të përcaktohet vetëm mbas kalimit të një pafundësie të kohës) duhet të jetë në një gjendje të të bërit, duke qenë se të qenit e saj e domosdoshme i paraprin mundësisë së mosekzistencës së saj. Në mënyrë të ngjashme, që një gjë të jetë e përjetshme ajo duhet të jetë e domosdoshme në sensin që ajo ka ekzistuar gjithnjë. Por edhe kjo gjithashtu lyp një gjendje konstante të të bërit, duke qenë se ajo kurrë nuk mund të mos jetë. Në këtë këndvështrim, është 'të bërit', sipas Hartshorne, si e kundërvënë ndaj 'të qenit', që është areali i vërtetë dhe konstanti i këtyre kategorive logjike dhe realiteti të cilit ato u referohen.^[19] Por, në goftë se 'të bërit' – që në kontekstin e teologjisë myslimane pohohet universalisht se është aksidencë ('arad

) – pranohet si baza e “të domosdoshmes”, atëherë kuptimi i “antropomorfizmit” do të duhej që të modifikohej në mënyrë rrenjësose, në qoftë se vërtet ai ruante ndonjë kuptim çfarëdoqoftë. Sepse në kontekstin e diskursit teologjik mysliman, antropomorfizmi ishte pikërisht atribuimi i *aksidencave* (përfshirë ndryshimin apo të bërit) Zotit, jo atribuimi i thjeshtë i cilësive njerëzore Zotit.[20]

Hartshorne gjithashtu vë në dukje se Aristoteli kishte mësuar nga Platoni se *i domosdoshmi* – *i përjetshëm* ishte sipëror ndaj *kontingjentit* – *i mundur* dhe se kohori dhe i ndryshueshmi ishte qenësisht inferior. Hartshorne këmbëngulë se kjo është një falsitet që mund të pikaset lehtësisht sapo të merret parasysh ajo sa vijon më poshtë. Ekzistojnë dy lloje të qenies së *domosdoshme*– *të përjetshme*: 1) ajo që është e *domosdoshme* – e *përjetshme* jo vetëm në ekzistencën e saj por në të gjithë natyrën e saj, ajo që ai e quan “i domosdoshmi i pakushtëzuar (*simpliciter*); dhe 2) ajo që është e *domosdoshme* – e *përjetshme* në ekzistencën e saj dhe në natyrën e saj thelbësore por jo në të gjithë realitetin e saj, që mund të përfshijë cilësi dhe gjendje jothelbësore apo të ndryshueshme (për shembull, qiejt sipas Aristotelit, të cilët ishin *të përjetshëm* – *të domosdoshëm* por të lëvizur në një zhvendosje rrethore). Aristoteli kishte pohuar se lloji i parë i *të përjetshmit* – *të domosdoshmit* ishte sipëror ndaj të dytit, me gjasë duke u bazuar mbi opinionin se faktualiteti është sipëror ndaj potencialitetit. Megjithatë, Hartshorne vë në dukje se është vetëm faktualiteti i një potenciali të dhënë që është sipëror ndaj atij potenciali të porealizuar, dhe se madje edhe ky nocion që i qaset pikës së zvogëlimit kthehet kur mungesa totale e të gjithë potencialit të porealizuar mendohet si më e mira e të gjitha mundësive. Me fjalë të tjera, ekziston diçka kundërintuitive në nocionin se *paaftësia* për t’u përmirësuar është disi sipërore ndaj *aftësisë* për ta bërë këtë gjë. Në mënyrë të ngjashme, ndërkohë që tipit të dytë *të domosdoshmit* – *të përjetshmit* mund t’i mungojë jetëgjatësia dhe siguria që në disa prej aspekteve të tij, i domosdoshmi i pakushtëzuar (*simpliciter*)”, ndonëse gëzon jetëgjatësi dhe siguri në të gjitha aspektet e tij, atij mund t’i mungojë konkretësia, pasuria, dhe përmbajtja e përkufizuar. Sepse, sërish, aktualizimi i të gjithë potencialit mund të përftohet në abstrakten, gjithmonë nëse kjo ndodh. Dhe duke u bazuar mbi këtë të kuptuar, mund të jetë më mirë që të ketë siguri absolute dhe konkretësi (përfshirë ndryshimin) se sa të ketë siguri të absolute pa konkretësi.[21] Një i kuptuar i tillë ka implikime të qarta për konstrukte të tilla si përsosmëria (*kemal*) dhe papërsosmëria (*naks*), të cilat u kanë dhënë formë debateve kaq të shumta ndërmjet Tradicionalistëve dhe Racionalistëve, për shembull, debati mbi atë nëse Zoti mund të ketë tipare emocionale si lumturia apo mëria, siç tregohet në një numër hadithesh.[22] Megjithatë, këto mundësi janë errësuar, sërish, nga retorika racionaliste.

Një gjë është e sigurtë: ka shumë aspekte të filozofisë së Hartshorne me të cilat mund të mos ketë pajtueshmëri. Dhe vërtet, Teologjia e Procesit përfshin një numër parimesh (eksplicite dhe të nënkuptuara) që çdo mysliman – tradicionalist apo racionalist qoftë – pa dyshim do t’i refuzonte.[23] Por pavarësisht nga akuzat që mund të bëhen ndaj Hartshorne, ai nuk mund të akuzohet se ka rënë në kundërshtim me arsyen. Pikëpamjet e tij janë racionale, të sofistikuar, dhe po aq të bazuara në arsyetimin formal sa ç’janë edhe konceptet aristoteliane që ai rrëzon. Ç’është më e rëndësishmja, filozofia e Hartshorne nxjerr në shesh dredhinë racionaliste të paraqitur në shkrirjen e ‘arsyes’ me traditën aristoteliane-neoplatoniste duke treguar se nuk ekziston asnjë kontradiktë e domosdoshme midis ‘arsyes’ dhe doktrineve në dukje antropomorfike të Tradicionalistëve. Kontradikta e vetme që ekziston është ajo ndërmjet këtyre doktrineve dhe sendërtimit që Racionalistët i bëjnë traditës aristoteliane-neoplatoniste. Përndryshe, mbi arsyetimin e Hartshorne, nuk mund të jetë më e paarsyeshme që të afirmohet hipja e Zotit mbi Fron, apo zbritja e Tij në qiejt më të poshtëm në pjesën e tretë të natës, apo të qeshurit e Tij me robin e Tij pendestar, se sa ç’do të ishte që të mohoheshin këto doktrina apo të flakeshin ato tutje kinse po jepen shpjegime relevante.

Përmbledhtazi, Racionalizmi myslijan ishte një konstrukt njerëzor por po ashtu edhe trashëgimtari i një tradite konkrete dhe mjaft specifike të arsytimit formal. Për ata që trashëgjuan apo më vonë iu bashkangjitën kësaj tradite, metoda e saj e të ecurit përpara mund të ketë qenë kaq e natyrshme, dhe rezultatet e zbatimit të saj mund t'u jenë dukur kaq të pakundërshtueshme, sa që mosarsyeja apo iracionaliteti iu dukën atyre se ishin të vetmet alternativa të imagjinueshme. Ky, të paktën, do të ishte pozicioni ideologjik i mbajtur nga Racionalistët myslijanë. Dhe ishte përfundimisht ky pozicion ideologjik që përkrahu idenë se stigma dhe stereotipi i fideizmit dhe kundërvënja ndaj arsyes ishin vula dalluese e Tradicionalizmit.

Duke iu kthyer Tradicionalizmit, përpara se të përpiqem që të tregoj se edhe ai gjithashtu është një konstrukt njerëzor që orvatet që ta paraqesë veten si të një rendi transhendent, fillimisht unë do të qartësoj se çfarë dua të them me anë të kësaj akuze. Argumenti im nuk është se ajo që tradicionalistët pretendojnë se është traditë është e shpikur apo e sajuar apo një shformësim i të shkuarës apo një keqparaqitje në lidhje me të kaluarën. Argumenti im është, më saktë, se e kaluara – si një çështje e thjeshtë e historisë – nuk kalon e papërpunuar dhe pandërmjetësuar në të tashmen. Në vend të kësaj, ka një njeri që duhet të marrë vendime në lidhje me atë se cilat aspekte të të kaluarës janë jothlebsore dhe, kësodore, lejohen që të lihen jashtë, dhe cilat elementë të të tashmes janë në përputhje me të kaluarën dhe janë kësisoj të përshtatshëm për pranim në strehën e traditës. Tradicionalistët, të cilët gjithashtu cilësohen si Hanbelitë,^[24] janë ata që e mbrojnë procesin nëpërmjet të cilit këto vendime janë marrë nga një palë e caktuar në të shkuarën – gjegjësisht ata që refuzuan traditën aristoteliane-neoplatoniste – dhe gjithashtu e konsiderojnë veten si trashëgimtarë të asaj pale, mbi bazën e të cilës ata pretendojnë se kanë të drejtën për të mbikëqyrur këtë proces në të tashmen. Në fund të fundit, ajo që ndan Tradicionalistët nga Racionalistët nuk është kaq shumë fakti se secili prej tyre i mvësh nivele të caktuara të rëndësisë apo autoritetit traditës në vetvete, por më saktë bazat e ndryshme që secili njeh si themele mbi të cilat ky proces i selektivitet në adoptimin e pjesëve të traditës mund dhe duhet të kryhet.

Ndoshta, mënyra më e thjeshtë për ta demonstruar këtë do të ishte nëpërmjet një kuptimi të arritur nga vepra e akademikut nga Gana Kwame Gyekye. Në librin e tij, *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience* (Tradita dhe Moderniteti: Refleksione Filozofike mbi Përvojën Afrikane)^[25], Gyekye merret me problemin se si të pajtohet koncepti i modernitetit me konceptin e traditës në mënyrë të atillë që papajtueshmëria e supozuar ndërmjet atyre të dyjave të reduktohet, dhe shoqëritë tradicionale afrikane të jenë në gjendje, me qëllime të mira, që të adoptojnë aspekte të caktuara të modernitetit. Për këtë qëllim, në një kapitull të titulluar 'Tradition and Modernity', Gyekye nis të ekspozojë shkallën në të cilën polariteti ndërmjet traditës dhe modernitetit është ekzagjeruar nga një keqkuptim fundamental i traditës. Është pikërisht ky diskutim që ofron kuptimin relevant në brendësi të çështjes që kemi nduarsh.

Teksa fillon me disa përkufizime akademike të traditës (nga fjala latine *traditum*, 'të përcjellësh nga e kaluara'), Gyekye vëren se të gjitha ato fokusohen mbi konceptimin e përcimit apo thjesht të përcjelljes – H. B. Acton: "një besim apo praktikë e përçarur nga njëri brez tek tjetri dhe i pranuar si autoritar apo i përdorur si burim, pa argument"; E. Shils: 'gjithçka që përçohet apo përcillet nga e kaluara në të tashmen'; S. Fleischacker: 'një tufë zakonesh e përçarur përgjatë brezave, dhe grup besimesh e vlerash që përkrahin ato zakone'.^[26] Megjithatë, Gyekye vë në dukje se këto përkufizime janë të gjitha problematike për sa kohë që ato dështojnë që të njohin dallimin themelor ndërmjet përcimit të besimeve dhe praktikave tek brezat e ardhshëm dhe thjesht vendosjes së këtyre në dispozicion të një

brezi të tashëm. Kjo është kyçe, sa i përket të zënit rrënjë nga ana e traditës, për aq sa elementi operues nuk është përcjellja por *konservimi* i besimeve dhe praktikave. Sepse një traditë formohet vetëm në qoftë se faktikisht konservohet ajo që përçohet (dhe sipas Gyekye, kjo për disa breza[27]). Megjithatë, ky konservim mund të kryhet jo nëpërmjet breznisë përçuese, por vetëm nëpërmjet asaj marrëse, që për një numër arsyes mund të zgjedhë që të braktisë apo modifikojë atë që ajo pranon. Ky proces i ruajtjes, braktisjes, apo modifikimit përmban, nga ana tjetër, një akt të vlerësimit, që, siç thekson Gyekye, do të ishte irrelevant në qoftë se tradita do të ishte thjesht ajo që përcillet nga e shkuara.[28] Mbi këtë kuptim, ai e ripërkufizon traditën si:

“çdo produkt kulturor që është krijuar apo ndjekur nga brezat e shkuara, dhe që, duke qenë se është pranuar dhe konservuar, në tërësi apo pjesërisht, nga brezat e njëpasnjëshëm, është ruajtur deri në të tashmen.[29]”

Përmbledhtazi, tradita nuk është rezultat i aktit të thjeshtë të përçimit apo përcjelljes, por më saktë i një procesi të vlerësimit, amplifikimit, ndrydhjes, rafinimit, dhe vlerësimit të polaritetit ndërmjet traditës që aspiron të jetë e tillë dhe risive autoktone dhe/ose ideve dhe praktikave jo-autoktone. Njëlloj e rëndësishme, në mos më tepër, për sa kohë që asnjë element thelbësor nuk cilësohet se është sakrifikuar në këtë proces të ‘pranimit’, rezultati do të jetë një traditë që, ndërkohë që vetëm një simulakrum i origjinalit, është e mvëshur me të gjithë autoritetin se ka rezultuar nga një akt i drejtpërdrejtë i përcjelljes apo kalimit. Më fjalë të tjera, për sa kohë që një grup idesh apo praktikash, pavarësisht nga burimi i tyre faktik, marrin përkrahje nga breznia që i konservon ato, ato do të gëzojnë statusin dhe autoritetin e plotë të traditës autentike, pavarësisht se ato kanë përfshirë elementë të panjohur për stërgjyshërit apo brezninë themeluese.

Nocioni i Gyekye për vlerësimin kritik dhe selektivitetin në adoptimin e pjesëve të traditës, nuk është pa zbatim në historinë e Islamit. Dhe vërtet, sikur mos të ishte kështu do të thotë që, pas vdekjes së Profetit e deri në kohën e lëvizjes Tradicionaliste, myslimanët vijuan të hanin pikërisht atë që Profeti dhe Sahabët e tij kishin ngrënë, të vishnin pikërisht atë që ata kishin veshur, të flisnin njëlloj siç kishin folur ata, dhe të mos pranonin asgjë nga repertori i risive autoktone apo nga idetë dhe praktikat jo-autoktone. Ky mund të jetë pozicioni ideologjik i theksuar nga disa (ndoshta ‘tradicionalistët e kulluar’ të Profesor Abrahamov-it), por historia dhe zhvillimi i gjuhës arabe, arkitektura e xhamive, institucionet arsimore, fetare dhe pothuajse fetare myslimane, thjesht nuk bartin dëshmi në favor të një gjëje të tillë. Për shembull, në veprën e tij epistolare, *Ikhtilaf Malik ue el-Shafi’i*, Imam Shafiu (vd. 204/820) kritikon Imam Malikun (vd. 179/795) dhe të tjerë për përcjelljen e haditheve peygamberike dhe më pas braktisjen e tyre mbi bazën e praktikës së Kalifëve të Udhëzuar apo popullit të Medinës.[30] Në mënyrë të ngjashme, në *Risalen* e tij të famshme, ai ankohet se Imam Maliku shpesh ka justifikuar pozicionet e tij mbi bazën e një konsensusi të supozuar medinas ndërkohë që ai vetë (Shafiu pra) në Medine kishte takuar dijetarë të cilët shkonin kundër këtij konsensusi të aspiruar.[31] Përkundër gjithçkaje tjetër, shkrimet e Shafiut tregojnë qartësisht se ndërmjet brezave të Profetit, Kalifëve të Udhëzuar, dhe Malikut, është ruajtur një proces i qëndrueshëm i përkrahjes selektive, apo selektivitetin në adoptimin e pjesëve të traditës, që, meqë ra fjala, Shafiu këmbëngulë se duhet vazhduar (ndonëse në një bazë të ndryshme, pra, gjegjësisht, ekskluzivisht vetëm për hadithet peygamberike). Ngjashëm, për nocionin e Gyekye-s të përpunimit të traditës ka evidenca edhe në lëminë e teologjisë. Për shembull, sipas Taberit, kur Imam Ahmed ibn Hanbelit (vd. 241/855) iu kërkua fillimisht që t’i përgjigjej letrës së Kalifit Ma’mun që theksonte se Kurani ishte i krijuar, ai përcillet se ka thënë: “Është fjala e Zotit; nuk kam asgjë për të shtuar përtej kësaj (*huve kelam Allah la ezidu alejha*).”[32] Megjithatë, me kohë pozicioni standard i shkollës tradicionaliste-hanbelite do të bëhej se Kurani është prerazi fjala e

pakrijuar e Zotit, një pozicion ky me të cilin vetë Imam Ahmedi do ta identifikonte veten. Përmbledhtazi, e gjitha kjo mbështet konkluzionin se tradita, siç është identifikuar nga Tradicionalistët, nuk ishte rezultat i një akti të thjeshtë të përcimit apo përcjelljes apo kalimit, por më saktë i një procesi të përkrahjes dhe ndrydhjes selektive të ideve dhe praktikave të vjetra dhe të reja.

Nyja e vërtetë e polemikës midis Tradicionalizmit dhe Racionalizmit janë kriteret mbi të cilat është mbështetur ky proces i përzgjedhjes, apo selektivitetit. Vendimi për të lënë jashtë një model të vjetër apo për të pranuar një të ri (duke qenë se jemi duke folur këtu në kontekstin e traditave të ideve dhe besimeve) do të ishte i bazuar ndër të tjera mbi atë se sa racionalisht i pëlqyeshëm, se sa gjerësisht i kuptuar, apo se sa thellësisht tërheqës ishte ai. Megjithatë, në qoftë se prizmi nëpërmjet të cilit këto pyetje janë shtruar, dhe kanë marrë përgjigje, ka qenë tradita aristoteliane-neoplatoniste, shumë më pak nga ajo që ishte kaluar nga e shkuara arabe do të pranohej me gjasë si adekuate. Nga kjo pikë e avantazhuar, Tradicionalizmi, sikundër është vënë në dukje më herët, mund të përkufizohet si ajo lëvizje që, në refuzimin që i bënte traditës aristoteliane-neoplatoniste, ishte e tronditur para sugjerimit të shtruar nga ata që përkrahnin atë traditë se aspekte të caktuara të asaj që ishte përcjellur nga e shkuara arabe ishin inferiore, të dëmshme, apo thjesht me vlerë apo kuptim të vogël. E megjithatë, në përpjekjet e tyre për të nxjerrë ‘Traditën’ nga repertori kumulativ i besimeve dhe praktikave në qarkullim, Tradicionalistët do të mbështeteshin gjithashtu mbi arsyen (gjë që është edhe arsyeja përse ata, dhe jo thjesht përkrahësit e kelamit, duhet të konsiderohen teologë[33]); ata thjesht nuk do të mbështeteshin (si rregull) mbi traditën aristoteliane-neoplatonistë (apo manikeane apo zoroastriane) të arsyes. Racionalistët, ndërkohë, duke kuptuar se ajo që po përpiquej të shitej si Traditë ishte qartazi një produkt sintetik, ecën më tutje mbi nocionin se në qoftë se Tradicionalistët ishin të autorizuar që të angazhoheshin në përkrahje selektive, apo në selektivitetin në adoptimin e pjesëve të traditës, kështu duhet të bënin edhe ata vetë gjithashtu. Por nga perspektiva tradicionaliste, pranimi i këtij pretendimi racionalist do të thoshte që të përgatisje me duart e tua një kal Troje. Tradicionalistët nuk do ta bënin një gjë të tillë kurrën e kurrës. Dhe refuzimi i tyre për ta bërë një gjë të tillë do të shtonte dobinë e një retorike që e barazonte Traditën thjesht me transmetimin apo përcimin. Tekefundit, kjo retorikë do të vihej gjerë e gjatë nën akuzë nga Racionalizmi, dhe do të promovonte imazhin e Racionalizmit si një “risi”, unike, pa respekt, dhe lehtësisht me dy fytyra në përvetësimin e saj selektiv të trashëgimisë së Profetit krahas asaj të Antikitit të Vonë.

Të pohosh se burimi i vërtetë i fuqisë së Tradicionalizmit shtrihet në faktin se ai “ka autoritetin e shpalljes”[34] do të thotë që të pranohet, pa u shqyrtuar aspak, pretendimi i Tradicionalistëve, si dhe që t’iu besohet verbazi fjalës së tyre ideologjike. Fuqia e vërtetë e Tradicionalizmit shtrihet në paqëndrueshmërinë e të mveshurit të traditës aristoteliane-neoplatoniste (dhe traditave të tjera) trashëgimisë peygamberike. Sepse mbi këtë dobësi, Tradicionalizmi ngrihet si procesi natyror i mendimit njerëzor, dhe kësodore si qasja natyrore ndaj shkrimit të shenjtë që është e pranishme dhe e disponueshme, si përpara çdo akti të qëllimshëm të përvetësimit, ashtu edhe pa ndonjë akt të tillë të qëllimshëm.[35] Krahas kësaj, Tradicionalizmi ngrihet si një strehë e sigurtë në të cilën njerëzit mund të kërkojnë mbrojtje nga tradhtia e perceptuar e mendjeve të tyre tekta intelektualizmi i kelamit arrin pikën e zvetënimit të rikthimit në të shkuarën, dhe në këtë pikë hyn në veprim zhgënjimi përndjekës i premtimit të dështuar të sigurisë teologjike. Kjo është pa dyshim ajo që aludohet në transmetimet që flasin për pendim në shtratin e vdekjes të kelamistëve të famshëm, si Xhujeni (vd. 478/1085) dhe Fahrudin Razi (vd. 606/1209). Siç kemi për ta parë, edhe Gazaliu, i cili nuk u çlirua kurrë nga iluzioni i besimit të tij në fuqinë dhe korrektësinë themelore të një traditë aristoteliane-neoplatoniste të ‘islamicizuar’ siç duhet, do të tërhiqej në vitet e tij të fundit në rehatinë dhe sigurinë e devotshmërisë së thjeshtë të Tradicionalistëve, madje edhe ndërsa ai do të refuzonte një herë e mirë retorikën e tyre të

transhendencës.

Referenca

[1] (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998), vii.

[2] Ibid., ix.

[3] Ibid., ix. Lind pyetja ku i lë kjo esharitët dhe maturiditë. Nëse dikush nuk bie pre e përpjekjes tradicionaliste për t'i përjashtuar ata, ata me siguri duhet të përfshihen në gjirin e *Ehli Sunetit dhe Xhematit*. Sigurisht, edhe esharitët dhe maturiditë njihen se kanë përjashtuar tradicionalistët. Por pikërisht ky është problemi: historia e teologjisë myslimane nuk mund të shihet qartësisht nëpërmjet lenteve të njërës prej grupeve. Shiko më poshtë, fq. 16-29.

[4] Ibid., ix-x. Në fq. ix, Abrahamov shënon se ai nuk është krejtësisht komod me termin 'Racionalizëm,' por në fq. 32 ai thotë se, 'duke qenë se ka elementë të racionalizmit në teologjinë islame, unë parapëlqej që të përdor këtë term.'

[5] Ibid., x.

[6] Ibid., x.

[7] Ibid., x. Shiko më poshtë, fq. 102-3, megjithatë, ku Gazaliu afirmon se mutezilitët janë vërtet më racionalistë se esharitët, por për arsye të ndryshme nga ato të dhëna nga Abrahamov.

[8] Abrahamov flet për 'tradicionalistë të kulluar të cilët nuk përdorin arsyen', por dështon që ta identifikojë këtë kategori me ndonjë individ apo grup të veçantë. Gjithashtu, esharitët duket se luajnë një rol të dyfishtë, herë Racionalistë kur krahasohen me Tradicionalistët, herë Tradicionalistë kur krahasohen me mutezilitët.

[9] Ky përdorim i zgjeruar i "shpalljes" përdor si burim teorinë e W. Graham të qëndrimit të Profetit në qendër të një "ngjarjeje zbulesë". Shiko më sipër, shënimin 40. Përfshirja e haditheve në këtë sendërtim presupozon, sigurisht, atribuimin e tyre të saktë Profetit. Mbi dallimin e nënkuptuar këtu ndërmjet hadithit dhe Sunetit, shiko Y. Dutton, *The Origins of Islamic Law: The Qur'an, the Muwarra' and Madinan 'Amal* (Surrey: Curzon Press, 1999), 168-77.

[10] Përgjatë gjithë kësaj parathënieje, unë përdor frazën 'tradita aristoteliane-neoplatoniste'. Duhet vënë në dukje, megjithatë, se duke bërë një gjë të tillë unë nuk po pretendoj se racionalistët myslimanë, specifikisht mutekelimunët, apo kelamistët, kanë përdorur elementë neoplatonistë si emanacionizmi apo Intelekti Agjent në të njëjtën mënyrë siç kanë bërë *felasife* myslimanë. Argumenti im është thjesht se supozime dhe polaritete të caktuara neoplatoniste i kanë dhënë formë mendimit të kelamistëve. Për shembull, t'i atribuohet një trup Zotit ishte jo vetëm e papranueshme, për shkak se përbënte antropomorfizëm (pra, aksidente që ishin të qenësishme tek hyjnorja); kjo refuzohej gjithashtu për shkak se nënkuptonte që e keqja t'i mvishej Zotit. Siç vë në dukje H. Chadwick në esenë e tij mbi trashëgiminë neoplatoniste në Antikitetin e Vonë, 'Plotini nuk kishte asnjë hezitim që ta etiketonte trupin si një e keqe mbi bazën e të qenët të saj materie.' Shiko të tijën, 'Philosophical Tradition and the Self,' *Late Antiquity*, 63. Në mënyrë të ngjashme, nocioni se Zoti nuk mund të bëhej që të hipte mbi Fron apo që të kishte vendndodhje në ndonjë drejtim duket se gjithashtu

pasqyron një prirje neoplatoniste. Sikundër vë në dukje Chadwick notes, neoplatonistët pohonin se 'Zoti është kudo për shkak se ai nuk është askund.' Ibid., 67. Argumenti im, pra, në bashkëlidhjen e kelamistëve me neoplatonizmin është thjesht se se ky i fundit duket se i ka lënë trashëgimi të parëve prirje të caktuara, madje edhe teksa ata të parët do të refuzonin nocione të tilla themelore si emanacionizmi. Dhe vërtet, ndër karakteristikat e dukshme të përkthimeve të hershme të veprave greke në arabisht, akademikët kanë vërejtur 'një tendencë drejt interpretimit me një parapëlqim të shënjuar neoplatonik'. Shiko D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture* (New York: Routledge, 1998), 146.

[11] Shiko për shembull, Ahmad b. Yahya Ibn al-Murtadha, *Tabaqat al-mu'tazila*, ed.S. D. Wilzer (Wiesbaden: Franz Steiner Publishers, 1961), 7 (por shiko të gjithë diskutimin nga fq 5-7), ku pema gjenealogjike e Uasil b. 'Ata' dhe e 'Amr b. 'Ubejd, themeluesit e famshëm të Mutezilizmit, shkon deri te Profeti nëpërmjet Abdullah bin Muhamed ibn el-Hanefije dhe babait të tij Muhamed ibn el-Hanefije nëpërmjet Ali ibn Ebu Talibit.

[12] Sikundër vë në dukje me mprehtësi A. Knysh: "Parë brenda kontekstit më të gjerë historik, mutezilët, të cilët kishin trashëguar metodat e spekulimit, që zinin filli tek modelet greke dhe të krishtera, kishin gjithashtu një pretendim të mirë për t'u quajtur 'tradicionalistë'." Shiko artikullin e tij 'Orthodoxy and Heresy in Medieval Islam: An Essay in Reassessment,' *The Muslim World*, no. 83, vol. I (1993): 55.

[13] Në një pikë të caktuar, për shembull, në një shpërfaqje të shumëngjyrshme të përbuzjes së tij për racionalistët të cilët refuzonin hadithët e izoluar apo unikë (*ahadi*) me argumentin se ato nuk prodhonin siguri, dhe më pas përdornin në vend të tyre argumente racionale që gjithashtu zor se mund të quhen të sigurtë, hanbeliu Ibn Kudame shpërthen në fjalët: "Rasti i tyre është si ai i një të verbëri që kryen ujtë e hollë majë një çatie, me gjenitale përballë njerëzve, dhe duke hamendësuar se askush s'po e sheh, duke qenë se ai vetë e ka të pamundur të shohë veten." Shiko G. Makdisi (përkthyesi) *Ibn Qudama's Censure of Speculative Theology* (London: Luzac and Company Ltd., 1962), 33.

[14] Kjo është e mirënjohur në rastin e Tradicionalizmit (shiko për shembull, Azmeh, ibid.). Por madje edhe që në shekullin e pestë/njëmbëdhjetë, muteziliu Abdylxhebar këmbëngulte mbi obligimin për t'u mbështetur mbi *fitran*, apo prirjen/natyrën parake. Në njëfarë pike, për shembull, qartësisht i bezdisur nga një interpretim tradicionalist i një hadithi, ai thotë me shpërfillje: "Nuk është e lejuar që, mbi bazën e këtij hadithi, një njeri të braktisë atë që Zoti e ka ngulitur (*rekkebe*) në intelektin e tij." Shiko *Fadl el-Itizal*, 148; shiko gjithashtu, ibid., 189 e më tutje.

[15] *Islamic Theology*, x. Ky është një përshkrim i zakonshëm në gjirin e dijetarëve të teologjisë myslimane, apo kelamit, dhe nuk është kurrsesi i kufizuar vetëm tek Profesor Abrahamov. Unë thjesht jam mbështetur tek ai për shkak të qartësisë dhe kthjelltësisë me të cilën ai e shpreh këtë pikëpamje.

[16] *Teshbih*, fjalë për fjalë, 'të përngjasosh,' do të thotë të përngjasosh Zotin me entitetet e krijuara. Terma të tjerë që gjenden rëndom në literaturë, për shembull, *temthil*, (literalisht, 'të heqësh ngjashmëri') dhe *tekjif* ('të parashtosh modalitet') janë të ngjashme në kuptimin e tyre teknik me *teshbih*. *Texhsim*, në krahun tjetër, fjalë për fjalë, 'të bësh me trup,' do të thotë t'i atribuosh trup fizik Zotit. Të gjitha këto forma të 'antropomorfizmit' kanë të njëjtë aktin e mveshjes së aksidenteve (*a'rad*, njëjës; '*arad*) Zotit.

[17] Mbi obsesionin e pareshtur me qenien si "shqetësimi fundor" i teologjisë, shiko, P. Tillich, *Systematic Theology*,

2 vëllime (Chicago: The University of Chicago Press, 1966), 1:20 e më tutje.

[18] T. Izutsu, *Creation and the Timeless Order of Things* (Ashland, Oregon: White Cloud Press, 1998), 3-4.

[19] Prezantimi më konçiz dhe më i dobishëm mbi këtë çështje të veçantë shfaqet në veprën e Hartshorne *Insights and Oversights of Great Thinkers* (New York: State University of New York Press, 1983), 40-56, sidomos fq. 43 e më tutje. Një tjetër vepër e rëndësishme dhe relevante e tij është *Omnipotence and Other Theological Mistakes* (Albany: State University of New York Press, 1984). Për një reagim ndaj Hartshorne nga filozofë të shumtë, shiko, L.E. Hahn, ed., *The Philosophy of Charles Hartshorne* (La Salle, IL: Open Court Press, 1991).

[20] Sipas Abrahamov, *Islamic Theology*, 81 (n. 37): 'Antropomorfizmi (*teshbih*) do të thotë përngjasim i Zotit me njeriun.' Abrahamov sigurisht është teknikisht korrekt ('antropomorfizëm' është nga fjala e greqishtes *anthropos*, njeri, dhe *morphe*, formë). Por koncepti si i tillë është jo përfshirës në kontekstin e teologjisë myslimane. Sepse *teshbih*, *tekjif*, *temthil*, dhe madje edhe *texhsim* mbulonin jo vetëm ngjashmërinë njerëzore me Zotin por të gjithë ngjashmërinë e krijuar me Zotin, ku Zoti dallohet nga entitetet e krijuara nga fakti se këto të fundit zotërohen nga aksidentat.

[21] *Insights*, 50-1.

[22] Sa për të marrë një shembull të rastësishëm, pjesa e fundit e një hadithi të gjatë në Buhariu 9: 796-98 (*Kitab el-teuhid*) shkruan: '... më pas ai vazhdon t'i lutet (Zotit) derisa Zoti qesh me të; dhe kur Zoti arrin pikën që qesh me të, Ai i thotë atij, "hyr në Xhenet".'

[23] Për shembull, ideja se Zoti është krijuesi i proceseve të të bërit dhe jo i gjendjeve të të qenit e bën problematik nocionin (apo të paktën ndryshon kuptimin e tij) të kontrollit të plotë të Zotit mbi realitetin. Në mënyrë të ngjashme, ideja se entitetet e krijuara bartin në vetvete një element të zgjedhjes më vete që shkon në plotësim e ndërlikon nocionin e ndërhyrjes të njëanshme hyjnore. Dhe vërtet, mbi një kuptim të tillë, koncepte bazë si lutja dhe mrekullitë do të duhej të interpretoheshin në mënyrë rrënjësore. Mbi këto dhe kritika të ndërlikdhura të Teologjisë së Procesit, shiko D. Basinger, *Divine Power in Process Theism* (Albany: State University of New York Press, 1988), 5ff.

[24] Me këtë nuk duhet të kuptohet se Tradicionalistët janë të kufizuar në shkollën hanbelite. Shkollat shafiite, hanefite dhe malikite kanë të gjitha krahë tradicionalistë. Megjithatë, shkolla hanbelite është e spikatur për faktin se ajo ishte ekskluzivisht tradicionaliste në teologji. Është e vetmja shkollë sunite që e mban këtë dallim. Shiko për shembull, G. Makdisi, 'Hanbalite Islam,' 239.

[25] (Oxford: Oxford University Press, 1997).

[26] *Tradition*, 219.

[27] *Ibid.*, 219.

[28] *Ibid.*, 221.

[29] *Ibid.*, 221.

[30] *al-Umm*, 8 vols., ed. Muhammad Zuhri el-Nexhxhar (Kajro: Mektebet Kul-lijat el-Ez'her,

1381/1961), 7: 191-4.

[31] *al-Risale*, ed. Ahmed Muhamed Shakir (Kajro: Dar el-Turath, 1979),533 e më tutje. Për një shembull të një përgjigjeje të hershme malikite ndaj akuzave të tilla, shiko artikullin tim 'Setting the Record Straight: Ibn al-Labbad's Refutation of al-Shafi'i,' *Journal of Islamic Studies* 11: 2 (2000): 121-46. .

[32] Ebu Xhafer Muhamed bin Xherir Taberiu, *Tarikh el-Taberi*, ed.Muhamed Abu el-Fadl Ibrahim, 9 vëllime. (Kajro: Dar el-Ma'arif, pa datë),8: 639. Një shembull më bashkëkohor i këtij 'përpunimi' shfaqet në veprën e një autoriteti udhëheqës në lëvizjen selefite, i ndjeri Muhamed Nasrudin Albani (Shqiptari) *Telkhis sifat salat el-nebi* (BritishColumbia: Majliss of al-Haqq Publications, pa datë), 29. Kur përshkruan *teshehudin* (duanë e bërë në pozicionin ndenjor në fund të rekatit/njësisë së dytë dhe të fundit të namazit), Albani shënon se mbas vdekjes së Profetit ai që falet, apo namazliu, duhet të thotë, 'Paqja qoftë mbi Pejgamberin (*es-selamu 'ale'n-nebi*)' dhe jo, 'paqja qoftë mbi ty o Pejgamber, (*es-selamu 'alejke ejuhe 'n-nebi*)', siç është përcjellur shprehimisht në hadith. Albani duket se është i motivuar këtu nga një dëshirë për të shmangur implikimin e Profetit në praktikën të drejtuarit evlijave/shenjtorëve të vdekur (e njohur si *teuessul* dhe ose *istighathe*) siç praktikohet nga disa sufinj. Ai citon në mbështetje të opinionit të tij praktikën e Sahabëve Ibn Masud, Aishe, Ibn Zyberi, dhe Ibn Abasi. Kjo, megjithatë, pra, fakti se këto Sahabë 'përpunuan' atë që ishte përcjellur, faktikisht i shton peshë dhe nuk ia ul atë argumentit tim.

[33] L. Gardet dhe M.M. Anawati, p.sh, në veprën e tyre '*Introduction a la Theologie Musulmane: Essai de Theologie Comparee* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1948) duket se japin përshtypjen që teologjia është sinonim me kelamin.

[34] Abrahamov, op. cit., vii.

[35] Kjo, rastësisht, është një burim kryesor i tërheqjes në dukje natyrore ndërmjet myslimanëve afro-amerikanë dhe botëkuptimit teologjik të Tradicionalizmit (tanimë në formën e Selefizmit), madje kur ata zmbropsen apo ngatërrohen nga ideologjia sociale apo politike e këtij të fundit. Me fjalët e J. D. Roberts, 'Tradita logjike dhe metafizike platonike-aristoteliane është e huaj për traditën fetare zezake.' Shiko,artikullin e tij 'A Creative Response to Racism: Black Theology,' *The Church and Racism*, ed. G. Baum dhe J. Coleman (New York: Seabury Press, 1982),41. Ngjashëm, tëhuajësimi në rritje i mendjes moderne nga skemat intelektuale të traditës aristoteliane-neoplatoniste – pa asnjë zëvendësim të krahasueshëm dhe për të cilin është rënë dakord – shpjegon mjaft mirë (bashkë me rritjet masive në shkrim e këndim dhe në përhapjen e libarve) popullaritetin në rritje të interpretimeve 'fondamentaliste' si në Krishterim ashtu dhe në Islam.

Date Created

09/10/2020

Author

sherman-jackson