

Ndërmjet Zotit të profetëve dhe Atij të filozofëve

Description

Burimi: Hatem al-Haj, *Between the God of the Prophets and the God of the Philosophers: Reflections of an Athari on Divine Attributes*, ed. Jamila Hakam (United States, Independent Published 2020), 11-31.

Hatem al-Hajj

(Kjo ese është shkëputur nga libri i studiuesit mysliman Hatem el-Haj, titulluar “Ndërmjet Zotit të filozofëve dhe atij të profetëve: Reflektime të një etheriu rreth attributeve hyjnore”. Siç mund të shihet edhe nga titulli i librit i përket fushës së kredis islame dhe trajton temën e rëndësishme të qëndrimit islam ndaj attributeve të Zotit. Libri dhe eseja në fjalë është shkruar nga perspektiva e një shkolle të veçantë teologjike të traditës islame, d.m.th. asaj etherite. Prej librit kemi shkëputur pjesën në të cilën autori shtjellon temën e marrëdhënies midis arsyes dhe shpalljes në Islam. Ndonëse autori e ka shtjelluar më në gjerësi këtë temë përgjatë librit të tij, gjithsesi në pjesën e përzgjedhur ai ofron një panoramë të përgjithshme të mënyrës se si është parë marrëdhënia midis arsyes dhe shpalljes, dhe harmonizimi midis të dyjave, në shkollën teologjike etheriste.)

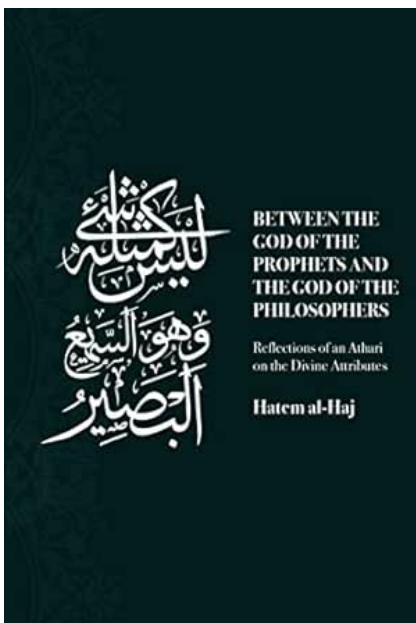
Nga e marrim besimin? Qëndrimi ynë epistemologjik.

Allahut i përkasin fshehtësitë e qiejve dhe të Tokës, ndërsa çështja e Ditës së Kiametit është sa çel e

mbyll sytë ose edhe më shpejt. Vërtet, Allahu është i Fuqishëm për çdo gjë! Allahu ju ka nxjerrë nga barku i nënave tuaja e ju nuk dinit asgjë dhe ju dha të dëgjuarit, të parët dhe zemrat, që të jeni falënderues. [El-Nahl 16:77-78]

Ky varg ofron konturet e teorisë islame të epistemologjisë. Aty përmenden tre burime të njohurive sipas rendit të mëposhtëm:

1. raportime të vërteta (dëgjimi)
2. gjetjet empirike (shikimi)
3. arsyeja (intelekti/fuqia e lindur)



Këto janë burimet e njohurive në përgjithësi. Por çfarë ndodh me njohjen e gajbit (të padukshmes)? Duket se gjetjet empirike tëshqisave të jashtme nuk kanë vend këtu. Megjithatë, a i perceptojmë gjërat vetëm me shqisat tona të jashtme? Studiuesit myslimanë kanë argumentuar se ekziston një sens i brendshëm (*hiss batin*) me të cilin perceptojmë ndjenjat e vërteta dhe ekzistuese të frikës, trishtimit, gëzimit, e kështu me radhë[1]. Studiuesit myslimanë pretendojnë se ne e perceptojmë Zotin, si dhe vetë shpirtrat tanë, përmes ndjenjës sonë të brendshme. Përtej kësaj, ne nuk na mbeten vetëm se raportimet e sakta dhe arsyeja e vërtetë. Si kontribuon secila prej tyre në njohjen tonë për të fshehtën (gajbin), veçanërisht lidhur me vetë Hyjnoren, dhe çfarë ndodh nëse ajo që këto burime njohjeje kontribuojnë duket se bie ndeeh me njera-tjetrën?

Roli i raportimeve të vërteta (*el-haber el-sadik*)

“Të përkryera janë fjalët e Zotit tënd në vërtetësi dhe drejtësi; fjalët e Tij askush nuk mund t'i ndryshojë. Ai dëgjon çdo gjë dhe di çdo gjë. [El-An'âm 6:115]

Shpallja është përsosur në të vërtetën (përsa i përket pjesës së saj deklarative) dhe në drejtësi (përsa i përket pjesës së saj imperative). Nëse nuk ka asnjë mënyrë që përvojat tona empirike të kuptojnë Zotin dhe asnjë mënyrë që ndjenja jonë e brendshme ose intelektin ynë të kuptojë më shumë sesa ekzistencën e Tij dhe përsosmërinë etributeve të Tij thelbësore, atëherë ne varem nga shpallja për të gjitha njohuritë e tjera në lidhje me Të dhe botën e të fshehtës (gajb). E vërteta e Shpalljes vërtetohet përmes provave rreth profetësisë, kështu që kur dikush angazhohet për pranimin e padiskutueshëm të urdhrave të shpalljes, ai nuk po tregohet i paarsyeshëm dhe as nuk po e pranon besimin verbërisht. Kufizimi i njohurive vetëm në atë që mund të vërtetohet nëpërmjet provave demonstruese ose gjetjeve empirike është një gabim i madh.

Në parathënien e botimit të dytë të *Kritika e arsyes së pastër*, Kanti thotë: “Prandaj e kam parë të nevojshme që të mohoj njohurinë, në mënyrë që t'i lë vend besimit.”^[2] Ndonëse nuk qe asnjëherë skeptik, Kanti arriti të kufizonte njohurinë vetëm në objekte të përvojës së mundshme dhe t'i konsideronte idetë e metafizikës (përfshi teologjinë) si çështje të besimit racional. Ne pajtohemi me Kantin për racionalitetin e besimit dhe se metafizika është kryesisht e pazbulueshme përmes hetimeve empirike ose racionale, por nuk pajtohemi me të për kufizimin e njohurive vetëm përmes këtyre dy rrugëve. Në fund të fundit, njerëzit që panë Moisiun (a.s) të çante detin e kuq, Jezusin (a.s) t'u jepte jetë të vdekurve, ose një ushtri të pijë nga dora e Muhamedit (a.s.), duhet të kenë pasur më tepër siguri në lidhje me atë që këta profetë u kishin thënë atyre për të padukshmen se sa nga gjetjet e tyre empirike. Në të kaluarën shumë njerëz kanë pasur një siguri të justifikueshme për ekzistencën reale të Kinës, kjo falë raportimeve të shumëfishta (*teuatur*) për ekzistencën e saj (ndonëse pak prej tyre kishin qenë personalisht në Kinë). Në rastin e parë, vërtetësia e raportimeve u verifikua përmes mrekullive e provave të tjera përfundimtare, dhe në rastin e dytë, u verifikua përmes raportimit të njëkohshëm të njerëzve rreth diçkaje dhe pamundësisë së tyre për të bashkëpunuar në trillimin e raportimit në fjalë. Kërkimi i një niveli më të lartë sigurie për të qenë të sigurt në të vërtetën e asaj që dimë do të çonte në skepticizëm radikal apo solipsizëm.

Pasi kemi vërtetuar se raportimet e vërteta janë një burim i vlefshëm njohurish, duhet të jemi të vetëdijshëm se këtu duhet të merren parasysh dy faktorë: autenticiteti i transmetimit dhe implikimet e raportimeve të tilla. Sa i përket implikimeve, rëndësia e arsyes, konvencioneve gjuhësore, kontekstualizimi dhe intertekstualiteti në kuptuarin tonë të këtyre raportimeve do të diskutohet më vonë. Sa i përket transmetimit, nuk ka dyshim për transmetimin në formë *mutevatir* (të përcjellë përmes transmetimit të përsëritur masiv) të Kuranit dhe Sunetit. Raportimet e tjera autentike me transmetim më pak të sigurt, sipas të gjithë muslimanëve sunitë, janë ende të pranueshme si bazë praktike. Gjithashtu, sipas Etherive, pavarësisht nëse këto raportime ofrojnë siguri apo jo, ato merren si bazë edhe në çështjet dytësore të besimit^[3]. Në fakt, Imam Ibn 'Abd al-Barr (r.a.) e konsideronte pranimin e

raportimeve të vetmuara (*ehad*) në çështjet e besimit si diçka për të cilën ka konsensus midis Ehli Sunnetit.^[4] Është e rëndësishme të theksohet se raportimet e dobëta nuk duhet të përdoren asnjëherë si bazë për besimin. Ndonjëherë, disa Etheri kanë gabuar duke cituar raportime të dobëta që kanë kuptime të neveritshme. Për shembull, Imam Ebu Ja'la (rA) ka përcjellur një hadith të dobët nga Xhabir ibn 'Abdullah:

“E dëgjova të Dërguarin e Zotit të thotë: “Në Ditën e Kiametit bashkësia ime do të arrijë në një kodër, të vendosur mbi të gjitha kombet e tjera. Secilit komb nga ana e tij do t'i jepen idhujt e tyre. Pastaj Zoti ynë do të vijë tek ne në këmbë dhe do t'u thotë [besimtarëve]: “Çka po prisni?” Dhe ata do të thonë: “Ne presim Zotin tonë.” Ai do të përgjigjet: “Unë jam Zoti juaj.” Ata do të thonë: “Sikur të të shihnim!” Dhe pastaj Ai do t'u zbulohet atyre duke qeshur deri në atë masë sa që gjuhëza (uvula) e Tij [në një transmetim tjetër: dhe dhëmballët] do të shihen. Pas kësaj, ata do të fillojnë ta ndjekin Atë.”^[5]

Ebu Ja'lâ (r.a.) pati ndjesinë që kishte diçka që nuk shkonte me këtë raportim, kështu që ai ofroi shpjegimin e mëposhtëm:

“Ne nuk pohojmë [që Zoti ka] një të qeshur që përfshin hapjen e gojës dhe buzëqeshje ku duken dhëmbët. Ne nuk pohojmë [që Zoti ka] dhëmballë dhe uvulë, të cilat janë organe dhe pjesë të trupit. Ajo që pohojmë është një atribut, edhe pse nuk e rrokim kuptimin e tij. Është saktësisht e njëjta gjë siç pohojmë [që Zoti ka] fytyrë dhe duar; se Ai dëgjon dhe sheh.”^[6]

Para se të paraqesim një argument në mbrojtje të një qendrimi doktrinar [përmes një raportimi profetik], së pari duhet të konstatojmë saktësinë e tij. Imam Ebu Ja'la (r.a.) nuk kishte nevojë të mbronte një hadith si ky që nuk është verifikuar paraprakisht si i saktë.

Roli i arsyes

Rolin e arsyes në lidhje me shpalljen mund ta përfytyrojmë në një nga tre aspektet:

1. arsyeja si mjet për të kuptuar Shpalljen
2. arsyeja si burim i pavarur i njohjes

3. arsyeja në kundërshtim me kuptimet e dukshme (*dhahir*) të Shpalljes

Arsyeja si burim i njohurive metafizike

Debati midis racionalistëve kontinentalë dhe empiristëve britanikë arriti kulmin me përpjekjen kantiane për pajtim ndërmjet tyre duke mohuar nocionin e empiristëve se mendja është një fletë boshe që pret të mbushet me gjetje empirike, si dhe duke hedhur poshtë gjithashtu edhe nocionin e racionalistëve se një njohuri e pastër ekziston e pavarur, *a priori*, nga bota. Arsyeja është një fuqi që ndërtohet përmes përvojës sonë të botës dhe kategoritë e të kuptuarit tonë. Për shembull, dualiteti i substancës dhe aksidencës nuk mund të ndahen nga përvojat tona të botës. Prandaj, Kanti nuk besonte se arsyeja kishte shumë për të thënë për realitetet metafizike. Debatet mbi metafizikën racionale janë ndezur që nga koha e Platonit. Ato hynë edhe në ligjërimin tonë fetar, dhe në veçanti, filozofia aristoteliane dhe neoplatonike. Pyetja që bëri Kanti – ndoshta filozofi më i rëndësishëm në kohën moderne – nuk është nëse një grup i caktuar kishte të drejtë, por nëse metafizika racionale është vërtet racionale!

Ibn Tejmija (r.a.) transmeton nga Ahmed ibn Hanbeli (r.a.) dhe el-Harith el-Muhasibiu (r.a.) se arsyeja është një *gariza* (instinkt), dhe nga të tjerë dijetarë se ajo është një *kuve* (fuqi, kapacitet). Ai argumentoi se arsyeja ndihmon në universalizimin e partikularëve, nxjerrjen e gjykimeve në formën e deklarimeve predikative (*tasdikat/ahkam*) në lidhje me veçoritë ekzistuese dhe nxjerrjen e përfundimeve.^[7]

Kjo fuqi kërkon të dhëna për të formuar gjykime për ekzistentë të veçantë. Si mundet atëherë arsyeja (pavarësisht nga Shpallja) të japë deklarime predikative për të padukshmen? Siç e thamë edhe më sipër, arsyeja ka për të pasur një fushëveprim të kufizuar, por ende jetik, në sferën e metafizikes (*gajb*). Ajo mund të kuptojë ekzistencën e Zotit dhe përsosjen e attributeve të Tij thelbësore. Megjithatë, funksioni i saj universalizues nuk ka për të ndihmuar në këtë rast për shkak të mosngjashmërisë së madhe ndërmjet botës së dukshme (*shehade*) dhe asaj të fshehtë (*gajb*).

Po çfarë mund të thuhet në lidhje me konkluzionet racionale? A mund të çojnë ato në njohuri? Sigurisht, ato mund të çojnë edhe në njohuri bindëse/të domosdoshme (*daruri*), por vetëm nëse procesi i deduksionit është i vlefshëm dhe premisat janë të parrëzueshme. Çfarë mund të deduktojmë atëherë nga bota e dukshme (*shehade*) për botën e të fshehtës (*gajbin*)? Asgjë, përveç ekzistencës së Krijuesit ose “Shkakut të Parë”. Përndryshe, nuk ka asgjë të përbashkët ndërmjet tyre, përveç kuptimit të jashtëm të emrave të përdorur nga Shpallja dhe nënshtrimin të tyre ndaj parimeve logjike siç është ligji i moskontradiktës.^[8] Është për shkak të gjithë kësaj dhe për shkak të asaj që shumë teologë spekulativë e quajtën *tekafu' el-edileh* (njëvlershmëria e provave), që disa teologë spekulativë nga më eruditët kuptuan pavlefshmërinë e arsyes si burim i njohurive metafizike. Përfundim ky që i atribuohet shumë prej kelamistëve të mëdhenj, si el-Muhasibiu, Ibn Kutejbe, el-Xhujeni, Gazaliu dhe el-Râzi (Allahu i mëshiroftë të gjithë). Në hyrjen e veprës *Nihajeh el-Ikdam fi 'ilm el-Kalâm* nga al-Shahrastâni (rA) gjejmë dy vargje që nxjerrin në pah pavlefshmërinë e teologjisë spekulative (*ilm el-kelam*):

Unë jam ulur në gjithfarë tubimesh të të diturve (*ma'ahid*) dhe kam hedhur vështrimin mbi strehëzat e erudicionit (*ma'alim*). Megjithatë, kam parë vetëm burra të hutuar, që ndukin mjekrën me duar ose që kërcasin dhëmbët nga keqardhja.[\[9\]](#)

Por a ka ende shteg për kërkim racional në disiplinën e besimit?

Roli i kelamit: Arsyja si mjet i të kuptuarit dhe parzmore për mbrojtje

A duhet me të vërtetë arsyeja të përjashtohet nga çdo diskutim mbi besimin në favor të ndjekjes së kuptimit literal të Shpalljes? Nëse po, përse? A nuk duhet të ketë një përputhje mes të dyjave? Si e kuptojmë ne madje dhe tekstin e shpalljes pa përdorur aspak hetimin racional? A nuk duhet të kërkojmë t'u japim përgjigje racionale keqkuptimeve rreth besimit tonë? Por përsëri, çfarë kuptojmë me arsye? Me njohuritë *a priori*? Pikë së pari, a ekziston një gjë e tillë? Nëse po, a ekziston një grup informacioni *apriori* për të cilin është rënë dakord? A kanë rënë dakord ndonjëherë filozofët për shumë gjëra, përveç asaj që pjesa tjetër e njerëzimit ka rënë dakord [paraprakisht] duke përdorur intelektin e tyre filozofikisht të pashkolluar? A nuk ishte intelektin e tyre i shkolluar ai që i çoi drejt besimeve për botën që ne sot i konsiderojmë krejtësisht absurde? Ku i bazojmë ne gjetjet tona racionale individuale ose grupe dhe çfarë e garanton korrektësinë e tyre? Këto dhe të tjera si këto janë të gjitha pyetje të vlefshme që kërkojnë përgjigje në mënyrë që të shtjellojmë pozitën e kërkimit racional në metafizikë ose në botën e së padukshmes. Ndërsa përgjigjet e hollësishme janë përtej qëllimit të këtij punimi, unë do të përpiqem që të trajtoj shkurtimisht çështjet kryesore të mosmarrëveshjes në këtë pikë.

Së pari, le të biem dakord se nënshtrimi i udhëzimeve hyjnore ndaj konvencioneve mbizotëruese intelektuale ose shoqërore është gjithmonë një ndërmarrje e rrezikshme. Merrni, për shembull, konceptin aristotelian të Zotit. Për Aristotelin, Zoti ishte lëvizësi i palëkundur, i cili duhet të jetë rrënjësisht i thjeshtë dhe i pandryshueshëm ose i padiferencuar dhe jo diferencues. Ai është një aktualitet i pastër pa ndonjë potencial të paaktualizuar. Kjo do të thoshte gjithashtu se Ai nuk bën asgjë të re në asnjë moment dhe se Ai nuk ushtron ndikim në univers si shkak efikas, por vetëm si shkak përfundimtar, që do të thotë se universi reagon ndaj Tij pa ndonjë veprim që buron prej Tij. Ndërsa kjo përbënte një problem për ndjekësit e Aristotelit që u përpoqën të shpjegonin ndryshimin në univers, në një farë niveli, një qëndrim i tillë, mund të ketë qenë në rregull për Aristotelin, sepse zoti i tij nuk është krijuar. Në fund të fundit, për Aristotelin, materia ishte e përjetshme e pa fillim, jo ??diçka e krijuar.

Ky koncept aristotelian për Zotin, megjithatë, duket se bie në konflikt të papajtueshëm me përshkrimin kuranor rreth Zotit, ku Ai angazhohet me krijesat e Tij tokësore, ashtu siç dëshiron, ndërkohë që

pranon se vetë koha është krijim i Tij, kështu që Ai nuk është i kufizuar nga koha apo hapësira. Filozofitë aristoteliane dhe neoplatonike mbizotëruan në tokat e reja të Islamit gjatë përhapjes së hershme të tij. Apologjetët myslimanë punuan shumë për të dhënë përgjigje islame që mund të pranoheshin brenda mjedisit intelektual të atyre kohëve dhe vendeve. Polemika dhe përçarje të shumta u shfaqën mes muslimanëve nga kjo. A duhet të pajtonim ne kuptimin tonë të përshkrimit kuranor të Zotit dhe veprimeve të Tij vullnetare me ndonjë diktat aristotelian apo neoplatonik? Më tutje ne do të arrijmë të shohim se pse nuk kishim nevojë për një gjë të tillë, por a duhet të angazhohemi vazhdimisht me paradigma të ndryshme intelektuale?

Së pari, në një nivel më sipërfaqësor, përdorimi i gjuhës teknike nga ana e një grupi të caktuar njerëzish, për shembull, filozofët, nuk duhet të jetë problematik kur kjo bëhet nga një debatues i mprehtë, i cili është i vetëdijshëm për fuqinë konotative të termave dhe sa të pandashëm janë ato nga mjedisi i tyre intelektual/social. Ne shohim se, përveç kelamistëve (teologëve racionalistë), autorë si Ibn Tejmija (r.a) nuk iu shmangën përdorimit të termave aviceniane si *vaxhib el-vuxhud* (ekzistenti i domosdoshëm). Në fakt, Ibn Tejmija e thotë qartë se nuk ekziston asnjë problem në adaptimin dhe përshtatjen e gjuhës teknike të grupeve të ndryshme sa herë që lind nevoja.[\[10\]](#)

Së dyti, përdorimi i teknikave të metafizicienëve racionalë është i ndryshëm nga përdorimi i gjuhës së tyre teknike. Rreziku në përdorimin e teknikave të tyre është i dukshëm: në këtë rast do t'ia nënshtronim shpalljen një sistemi të jashtëm filozofik. Megjithatë, për t'u angazhuar me diskursin etyre, ne e kemi të domosdoshme të përdorim teknikat e tyre. Po të mos angazhohemi me to, mund të bëjmë që masat të mbeten të paarmatosura kundër pohimeve dhe sulmeve të metafizicienëve racionalë. Fillimisht, besimi i madh që brezat e mëparshëm kishin në zemrat e tyre si edhe kapaciteti i tyre i fortë (*tamakkun*) në përvojat e tyre shpirtërore i kurseu ata nga tundimi për t'iu kushtuar vëmendje atyre që ngrenin pretendime të ndryshme, pavarësisht se sa vezulluese mund të dukej dialektika e tyre. Kjo është arsyeja se pse një imam si Ahmed ibn Hanbeli (rA) ishte krejtësisht kundërpërfshirjes në diskursin e teologëve dhe filozofëve spekulativë, dhe të gjithë e dimë se sa kritik ka qenë ai ndaj dijetarit të madh tradicionalist, El-Harith el-Muhasebiut (r.a.), për kredhjen e këtij të fundit në ligjërimin e tyre. Megjithatë, duket se shumë dijetarë, dhe, më vonë, shumica e tyre (duke filluar ngashekulli i pestë e tutje), vendosën që të angazhohen me kelamin për t'u pozicionuar në mbrojtje të traditës islame. Etheritë mbetën kryesisht skeptikë ndaj kelamit. Ata mendonin se një angazhim i tillë komprometonte traditën dhe vetëdijen kolektive të myslimanëve; kështu që, për ata, dëmi tejkalonte çdo dobi. Ata vazhduan të dënojnë kelamin, ndërsa kelamistët vazhduan të dënojnë literalizmin e etherive, madje disa prej tyre do t'i quanin ata *Hashvijeh* (ose *hashavijeh*), që është një term poshtërues e që do të thotë se ata përcjellin shumë raportime profetike pa i kuptuar ato, apo se ata janë marginalë dhe eksentrikë. Ibn Tejmija (rA) erdhi në një kohë kur idioma intelektuale e komunitetit ditunor dhe madje edhe e hapësirës publike ishte e ngopur me kelamin, kështu që ai vendosi të angazhohej me të (nga këtu vjen nocioni se ai ishte kelamist). Megjithatë, ai nuk e bëri këtë në mënyrën se si e bënin teologët spekulativë bashkëkohës, por më tepër për të mbrojtur principet e etherizmit, i cili mbështetej kryesisht nga hanbelitë. Në fetvanë e tij *el-Khaud*, të shkruar në Egjipt dhe të përfshirë në hyrjen e kryeveprës së tij "*Dar el-Tearud*", Ibn Tejmija e konsideron të lejuar argumentimin racional dhe shprehet se për herë të parë ai është përdorur nga vetë Kurani.^[11] Ndërsa shumica e etherive e kanë çmuar shërbimin e tij në mbrojtje të kauzës së etherizmit, të tjerë, veçanërisht gjatë kohës së tij, ishin sërish skeptikë ndaj angazhimit me kelamin dhe teologjinë racionale, gjë kjo që ata mendonin se Imam Ahmed (ra) nuk do ta kishte pranuar kurrësi.

Pra, tani, çfarë pozicioni të marrim në raport me kelamin dhe si të angazhohemi me teologjinë racionale nëse jemi të shtrënguar që të merremi me të?

Së pari, duhet theksuar se disiplinat e ndryshme të filozofisë, përfshirë logjikën, kanë pësuar transformime masive. Nëse përdorim një ligjërim të vjetër filozofik për t'iu drejtuar një auditori modern, ne do t'i bënim një shërbim të keq fesë dhe "apologjetikës" sonë. Kelami i shekullit të katërt, të pestë dhe të gjashtë të Hixhrit u formulua për të trajtuar një ligjërim filozofik, i përhapur gjatë atyre kohërave, i cili ka pësuar ndryshime rrënjësore.

Së dyti, unë besoj se ka vend për përdorimin e argumenteve racionale përkatëse (kelam) për të mbrojtur akiden, apo kredon, tonë. Unë besoj se ajo që hoxhallarët tanë të mëdhenj, si Shafiu dhe Ahmed, kanë përçmuar ka qenë nënshtrimi ndaj kelamit i dijes së shpallur. Unë besoj se ajo që i shtyti Ibn Khuzejmen, Ibn Surejxin, al-Harauin, Ibn 'Abd al-Berrin dhe etheritë të tjerë që të kundërshtonin me të drejtë kelamin e kohës së tyre, është se ata e kuptuan se shumë principe të vërtetuara të Shpalljes po përmbyseshin ose ndryshoheshin në mënyrë që tradita Islame të përshtatej me kushtet e

disa filozofive. Ne nuk duhet të ndiejmë nevojën për të pajtuar dijen e shpallur me një filozofi të jashtme, sepse dija e shpallur është e vetë-mjaftueshme. Ne duhet thjesht të pajtojmë të kuptuarit tonë për dijen e shpallur me aksiomat mendore, siç është ligji i formuluar aristotelian i moskontradiktës, si dhe gjërat janë të perceptueshme nga shqisat. Megjithatë, duhet të jemi të vetëdijshëm se shkencat e logjikës nuk është e pagabueshme. Logjicienët kanë pasur mospajtime me njëri-tjetrin që nga koha e Aristotelit. Kushdo që ka studiuar zhvillimin e logjikës përgjatë shekujve nuk e vë në diskutim një gjë të tillë. Pikërisht kështu duhet kuptuar kritika e Imam Ibn Tejmijes ndaj kelamit. Ai ishte një mjeshtër i shkencave racionale deri në atë pikë sa disa e kanë konsideruar si paraprirës të empiristëve dhe nominalistëve britanikë. Kritika e tij drejtohej kundrejt disa metodologjive dhe pohimeve të filozofëve grekë. Kjo është arsyeja përse më pëlqen titulli “*Ibn Tejmija kundër logjicienëve grekë*” që Wael B. Hallaq zgjodhi për përkthimin e tij të shkëlqyer të veprës “*Xahd al-Karihah fi Taxhrid el-Nasihah*” të el-Sujutit, një përmbledhje kjo e veprës së Ibn Tejmijes titulluar “*Rad ala el-Mantikijn*”

Kuptohet që shumica e njerëzve zgjedhin midis tezës dhe antitezës, por për ata që janë të interesuar për sintezën, qasja e mëposhtme ndaj kelamit mund të jetë zgjidhja.

Le ta imagjinojmë diskursin teologjik në dy hapa madhorë:

- 1- Përcaktimi i qëllimeve të Shpalljes, që është dhe burimi ynë përfundimtar i njohurive metafizike.
- 2- Zhvillimi i argumenteve racionale sistematike në mbrojtje të këtyre qëllimeve, një përpjekje kjo që është më afër disiplinës së apologjetikës se sa disiplinës së teologjisë.[\[12\]](#)

A luan rol hulumtimi racional në hapin e parë? Përgjigja që mund të jepet varet se çfarë nënkuptohet me hetim racional. Nëse po përdor arsyen si një burim të pavarur të njohurive metafizike, atëherë hetimi racional nuk ka rol, të paktën për njerëz që janë të privilegjuar me marrjen e shpalljes dhe që kanë arritur të kuptojnë origjinën e saj hyjnore. Ne nuk mund të pranojmë kallëpe dhe korniza racionale të prodhuara nga një shkollë e veçantë filozofike dhe më pas të përpiqemi t'i përshtatim diktatet e shpalljes hyjnore me to. Në këtë hap, do të përdorim arsyen tonë të pandryshuar për të konstatuar besueshmërinë (*thubut*) e raportimeve profetike dhe për të kuptuar implikimet e tyre (*dalala*) përmes konvencioneve gjuhësore të brezave të parë (*selefi*) dhe të kuptuarit e tyre. Kuptimi i tyre duhet të ketë gjithmonë një pozitë të privilegjuar, sepse ata ishin “publiku i parë”, ishin të kulluar në zemër, ishin më të thellë në njohuri dhe kishin pretendime apo hiper-teknikalitete më të pakta. Gjithashtu, një sistem hermeneutik që vë theksin tek kontekstualiteti dhe ndërtekstualiteti nuk mund t'i kërkojë asnjëherë arsyes që të heqë dorë apo që të shkëputët nga çdo hetim. Kjo do të ishte një tradhti ndaj thirrjes së përsëritur të shpalljes për “arsyetim” dhe “reflektim”.

Në hapin e dytë, ku përpiqemi të demonstrojmë integritetin racional të doktrinave islame, ka një

hapësirë shumë më të madhe për përdorimin e argumenteve racionale. Megjithatë, ajo që duhet mbajtur ndërmend këtu është kufizimi i mendjes njerëzore dhe i kategorive njerëzore të mendimit. Duhet të kujtojmë gjithashtu se mosngjashmëria e plotë ndërmjet gajbit (botës së të fshehtës) dhe *alem el-shehadeh* (botës së dukshme) e bën të gabuar dhe të rrezikshme nxjerrjen e konkluzioneve rreth të parës nga e dyta. Së fundi, pakrahasueshmëria absolute e Zotit e bën silogjizmin kategorik (*kijas el-shumul*) dhe analogjinë (*kijas al-tamthil*) të pafuqishëm për të nxjerrë përfundime rreth Zotit duke u nisur nga krijimi. Ajo që mund të bëhet, dhe në mënyrë të kujdesshme, është se mund të përdoret argumenti *a fortiori* (*mefhum el-eula*) për t'i atribuar Zotit përsosmëritë që gjenden në krijimet e Tij për sa kohë që ato janë plotësisht të pastra nga çdo papërsosmëri.^[13] Profeti (a.s) na ka mësuar se si të zbatojmë argumentin *a fortiori* për të thjeshtuar gjërat që mendja njerëzore t'i rrokë ato. Ebu Razin el-Ukajli, një sahab i Profetit, transmeton:

Një ditë e pyeta Profetin: “A do ta shohë secili prej nesh Zotin tonë në Ditën e Kijametit? A ka ndonjë shenjë për këtë në krijim?” Profeti u përgjigj: “Ebu Razin, fakti që secili prej jush e sheh hënën është në vetvete shenjë për këtë, apo jo?” Unë u përgjigja: “Sigurisht”. Profeti tha: “Pra, Zoti është më i madhi.”^[14]

Ndërsa ky hadith mund të ketë një rrugë të diskutueshme transmetimi, gjithsesi ai nuk thotë asgjë të re. Profeti (a.s) ka thënë në një hadith që gjendet tek Buhariu dhe Muslimi se:

“Ju do ta shihni Zotin tuaj ashtu siç e shihni këtë hënë të plotë dhe nuk do të keni asnjë vështirësi për ta parë Atë.”

Shikimi i Zotit në Ditën e Gjykimit është një çështje për të cilën ka konsensus në gjirin Ehli Sunetit. Këtu Profeti (a.s.) nuk është duke përngjasuar Zotin me hënën, por lehtësinë me të cilën ne do të shohim Zotin në Ditën e Gjykimit me lehtësinë me të cilën shohim hënën në këtë jetë.

Së fundi, të thuash se hendeku midis dy hapave të përmendur më sipër mund të bëhet plotësisht i pakalueshëm është ahistorike, në mos plotësisht irracionale. Prandaj, duhet të sjellim në kujtesë se angazhimi me teologjinë racionale nuk ka për të qenë kurrë pa rreziqe. Ibn Tejmija (rA) citon Ebu Bekr ibn el-'Arabin (rA) të ketë thënë: “Shehu ynë [Gazaliu] depërtoi në të përbrendshmet e filozofëve, pastaj ai donte të dilte, por nuk ia doli mbanë.”^[15] Të tjerë kanë pohuar se edhe vetë Ibn Tejmija qe prekur nga njohja që kishte për filozofinë. Ndërsa unë si etheri pajtohem më shumë me Ibn Tejmijen për sa i përket epistemologjisë dhe teologjisë, dhe besoj se etherizmi i tij shpesh e ndihmonte atë,

gjithsesi është e pamundur që të mohohet kategorikisht pretendimi se Ibn Tejmija është ndikuar nga filozofia. A duhet të favorizojmë atëherë sigurinë? Kjo mund të mos jetë e mundur duke pasur parasysh se sa e madhe është nevoja jonë për t'u angazhuar me idiomën intelektuale dominuese të kohës sonë. Megjithatë, duhet të tregojmë kujdes ekstrem, sepse nëse ?uxhetul-Islam (Gazaliu) dhe Sheikhul-Islam (Ibn Tejmija) nuk kanë mundur ta kalonin atë oqean pa u lagur, kush tjetër mund ta kalojë atë? Apologjetëve myslimanë të të gjitha bindjeve iu është dashur të angazhohen me paradigma të ndryshme intelektuale për të mbrojtur doktrinat tona islame. E bëjnë dhe sot e kësaj dite. Ne duhet t'i shoshitim trashëgimitë e tyre përmes sitës së Kuranit, Sunetit dhe të kuptuarit të bashkësisë së parë, e gjitha kjo duke kuptuar motivimin e tyre fisnik dhe duke ruajtur nderin e tyre të shenjtë.

Para se të kaloj në trajtimin e nocionit të konfliktit midis arsyes dhe shpalljes, më lejeni të diskutoj shkurtimisht rolin e dy koncepteve kryesore në teorinë tonë epistemike: *fitrën* (prirjen zanafillore) dhe *ilhamin* (frymëzimin).

Roli i Fitrës

Uabisah ibn Mabad (rA) ka thënë: Erdha tek i Dërguari i Allahut (a.s.) dhe ai më tha: “Ke ardhur të më pyesësh për drejtësinë?!” Unë thashë: “Po.” Ai tha: “Këshillohu me zemrën tënde. Drejtësia është ajo për të cilën shpirti dhe zemra ndihen të qeta, ndërsa *ithm* (gjynah) është ajo gjë që të mundon shpirtin dhe shkakton trazirë në kraharor, edhe pse njerëzit japin vazhdimisht fetva (në favor të saj).^[16]

Vështirësia për të folur për *fitrën* fillon nga vetë përkthimi i fjalës, e cila është përkthyer si: përbërja natyrore, disponimi zanafillor, prirja natyrore, disponimi zanafillor normativ, e kështu me radhë.

Marrëdhënia ndërmjet *fitrës* dhe arsyes është e ndërlikuar. Ndonëse *fitra* është përdorur në traditë për t'iu referuar njohurive apriori, gjithsesi ajo nuk është kufizuar në intelekt, por është dispozitë e përgjithshme normative e intelektit njerëzor që na ndihmon të kuptojmë faktet *a priori* dhe njohuritë vetvetishme, apo dijet apriori, (*daruri*), dhe është gjithashtu prirja origjinale e zemrës dhe psikikës njerëzore. Nuk ka të bëjë vetëm me njohuritë, por edhe me ndjenjat. Nuk ka të bëjë vetëm me dijen e asaj që është e drejtë, por edhe me zgjedhjen e saj. Ne u krijuam në formën më të mirë (*ahsen takuim*), si nga jashtë ashtu edhe nga brenda. Profeti transmeton nga Allahu se Ai ka thënë:

“Unë i kam krijuar të gjithë robërit e Mi me një prirje të natyrshme drejt drejtësisë (adhurimit të Zotit të Vetëm). [Muslimi]

Por si ta përdorim *fitrën* kur njerëzit janë gjithmonë në mospajtim rreth asaj se çfarë konsiderohet *fitrije* (e lindur)? Në dialektikë, fitra duhet të jetë thirret në lojë vetëm kur ka pajtim njerëzor (*tevaturo*). Konsensusi i qenieve njerëzore në pranimin e një nocioni të caktuar është tregues se ai është i ngulitur në *fitrën* tonë. Ligji i moskontradiktës është një shembull konkret i diçkaje për të cilën njerëzit do të pajtoheshin. Fitra nuk kufizohet vetëm në aksioma mendore, por, p.sh., epërsia e mirësisë mbi mizorinë, është një tjetër nocion mbi të cilin njerëzit do të pajtoheshin. Shyqyr Zotit që ka ende çështje për të cilat njerëzit e mbrujtur me arsye bien dakord.

Ekziston një problem tjetër me *fitrën* dhe rendjen tonë personale pas të vërtetës. Fitra është e korruptueshme. Ndërsa Ibn Tejmije (rA) i jepte fitrës një vend të shquar në teorinë e tij epistemologjike, ai, në kundërshtim me atë që mund të mendojnë disa nga kritikët e tij, e njihte mirë korruptueshmërinë e saj. Në fakt, ai përmend shtatë nga sëmundjet e saj fatale: *heua* (paragjykim), *dhan* (supozim), *shubheh* (dyshim), *garad* (qëllim i mëtejshëm), *adet* (zakon), *taklid* (pasim i verbër), *meuruth* (besimet e trashëguara).^[17] Ai përmend faktin se si përsosja shpirtërore (*rijade*), nëpërmjet përkushtimit dhe ibadetit (adhurimit), së bashku me zhytjen në shpallje, janë të rëndësishme për rehabilitimin e fitrës tonë. Kjo na sjell në rolin e *ilhamit* (frymëzimit), i cili jo vetëm që e shpëton fitrën, por bën shumëçka tjetër përtej kësaj.

Vendi i ilhamit dhe roli i tij në ruajtjen e fitra-s

Ka shumë shtresa ose shkallë të *ilhamit* (frymëzimit) në gjuhën popullore sufite. Këtu do të mjaftojë të flasim për konceptin e përgjithshëm. Dihet mirë se në fund të jetës së tij, Imam Gazaliu (rA) vendosi *mushahadat el-haka'ik* (dëshmimin e realiteteve) përmes zbulimit shpirtëror (*keshf*) në krye të piramidës epistemologjike, duke argumentuar se siguria e vërtetë mund të fitohet vetëm përmes tij, dhe në të njëjtën kohë ai nënvlerësoi dobinë e kelamit. Këtë e gjejmë në *el-Munkidh min al-Dalal* (*Shpëtimtari nga Humbja*) dhe libra të tjerë.

Në veprën e tij *Ihja Ulum el-Din* (Ripërteritja e dijeve fetare), ai thotë:

Rruga e mesme (*hadd el-iktisad*) ndërmjet “shthurjes” (*inhalalit*) të *te’uilit* të tepruar [të filozofëve] dhe “ngurtësisë (*xhumud*) të hanbelitëve” është një [pikë] e hollë dhe delikate, e kuptueshme vetëm për ata që iu është dhënë sukses dhe që i perceptojnë gjërat me dritën hyjnore e jo me anë të marrjes së dijes së transmetuar (*sema*). Pastaj, kur aspektet e fshehta të gjërave u shfaqen atyre siç janë në të vërtetë, ata marrin parasysh tekstet e transmetuara [të Shpalljes] dhe formulimin e tyre, dhe çfarëdo që pajtohet me atë që kanë dëshmuar me dritën e sigurisë, ata e pohojnë atë dhe çdo gjë që nuk pajtohet me atë, ata e riinterpretojnë.^[18]

Ndonëse mund të mos jemi dakord me hierarkinë e përmenduar nga Imam Gazali (r.a.), duhet të pranojmë se ndonëse *ilhami* (frymëzimi) duhet t’i nënshtrohet tekstit të shpalljes, gjithsesi dobia e tij përplotësuese është e pamohueshme. Në fund të fundit, Allahu thotë: “Dhe kini frikë Allahun. Dhe Allahu ju mëson.” [El-Bekare 2:282]

Sipas fjalëve të Livnat Holtzman,

“Sipas Ibn Kajimit, njohja e attributeve të Zotit nuk mund të përftohet vetëm nga intelektu njerëzor dhe nuk duhet të merret thjesht për qëllime intelektuale. Përkundrazi, njohja e attributeve të Zotit është rezultat i një pune shpirtërore, në të cilën Zoti merr pjesë aktivisht duke zgjeruar ose hapur zemrën e besimtarit për të përfutur kuptimin e attributeve. Prandaj, zemra e merr këtë njohuri drejtpërdrejt nga hapësira e frymëzimit hyjnor (*mishkat al-vahj*).^[19]

‘Aishja (r.a.) transmeton se i Dërguari i Allahut (a.s) ka thënë:

“Në ymetet (bashkësitë) para jush ka pasur njerëz të frymëzuar (*muhadathun*), dhe nëse do kishte pasur të tillë në ymetin tim, Omer ibn Hatabi do të ishte njëri prej tyre.” (*Mutefek Alejhi*).

Omeri (rA) nuk e përdori asnjëherë frymëzimin e tij si një burim të pavarur të njohurive rreth Zotit, por vetëm si një mjet për të kuptuar më mirë synimin e Zotit në shpalljen e Tij. Shpresoj se është bërë e qartë se puna shpirtërore është e një rëndësie të madhe për të rehabilituar fitrën dhe për të qenë të

denjë për të marrë udhëzim (ose *ilham*) nga Allahu.

Po sikur të ketë një konflikt ndërmjet arsyes dhe zbulesës?

Imam Maliku (r.a.) ka thënë:

A do ta braktisim ne, sa herë që një njeri na vjen me argumente më të forta se një tjetër, atë që Xhibrili (a.s.) i ka sjellë Muhamedit (a.s.) në favor të argumentimit të këtij njeriu?
(Transmetuar nga Ebu Nu'ejm në *el-Hiljah*)

Kemi folur për përparësinë e shpalljes, por kemi folur edhe për pozicionin e spikatur që vetë shpallja i mvesh arsyes. Po sikur ato të bien ndesh? Përgjigje të ndryshme janë dhënë nga figura të ndryshme të shquara të historisë sonë intelektuale. Për disa nga filozofët myslimanë, pajtimi u arrit duke krijuar atë që mund të konsiderohet një teori e një të vërtete të dyfishtë, ku filozofia dhe shpallja përputhen me njëra-tjetrën, por flasin në nivele të ndryshme. Al-Farabiu, për shembull, e konsideronte gjuhën e shpalljes si një shprehje popullore të së vërtetës e shprehur në terma figurativë, që është e përshtatshme për intelektet e pashkolluara filozofikisht.[\[20\]](#) Ibn Rushdi (rA) thotë:

“Ato gjëra që nuk mund të njihen veçse përmes demonstrimit (*burhan*), për shkak se janë të fshehura, Zoti u tregua mjaft i mirë me robërit e Tij që nuk janë në gjendje të kuptojnë përmes demonstrimit...duke i dhënë atyre *emthal* (përngjasime, shembuj ose analogji) dhe i ka thirrur [këta njerëz] t'i besojnë ato.”[\[21\]](#)

Ibn Rushdi këmbëngulte se ekziston një harmoni e plotë midis fesë dhe filozofisë, por në dy nivele të ndryshme: filozofia u drejtohet atyre që janë të aftë të kuptojnë diskursin demonstrativ, ndërsa feja përdor gjuhë retorike që mund të kuptohet nga masat dhe kështu ata mund të përfitojnë prej saj. Kjo e vërtetë e dyfishtë ishte shenja dalluese e Averroizmit që lulëzoi në Evropë për shekuj me radhë dhe u adoptua nga filozofë si Sigeri i Brabantit dhe Boeti i Dacias, megjithëse më vonë kjo qasje u dënua nga Kisha dhe u konsiderua veçanërisht e rrezikshme nga Thomas Aquinas.

Do të ishte e padrejtë të kalohej masa në denoncimin e nocionit të Ibn Rushdit për një të vërtetë të dyfishtë. Shpjegime të ndryshme rreth konfliktit të presupozuar ndërmjet shpalljes dhe arsyes janë sugjeruar edhe nga disa nga imamë që konsiderohen më “tradicionale” se ai. El-Teftazani (r.a.) thotë:

Nëse thuhet, besimi i saktë fetar e ka mohuar i atribuimin e vendndodhjes (hajz) dhe drejtimit hapësinor (xhiheh) Zotit, pse atëherë shkrimet qiellore dhe traditat profetike nënkuptojnë në raste të panumërta pohimin e këtyre elementëve ndërkohë që nuk ka asnjë shembull të mohimit të tyre? Përgjigja është: sepse transcendentimi i Zotit nga të atribuuarit drejtim atij (tenzih an el-xhiheh) është diçka që intelektet e masave nuk mund ta kuptojnë, aq sa ata janë të sigurtë të sigurt se diçka që nuk ekziston në asnjë drejtim nuk ekziston fare. [Prandaj,] një diskurs me përngjasim të dukshëm (*teshbih*) ka qenë më i përshtatshëm për t’iu drejtuar atyre [d.m.th. njerëzve të thjeshtë] dhe për t’i thirrur në fe, dhe më i favorshëm për drejtësinë fetare të tyre.[\[22\]](#)

Të paktën mua më duket se teoria e të vërtetës së dyfishtë të Ibn Rushdit (r.a.) është një shpjegim më i zgjuar i asaj që disave i duket si një konflikt midis arsyes dhe shpalljes.

Për Etheritë, më e shumta që mund të thuhet është se ka vetëm një të Vërtetë rreth të padukshmes dhe se ajo është shprehur nga shpallja në një mënyrë që i përshtatet çdo audience dhe me një gjuhë me të cilën të gjithë mund të lidhen, veçanërisht auditorit të parë të cilit iu besua zbatimi i parë i doktrinave fetare. Kjo gjuhë është ende antropike, në përputhje me kategoritë njerëzore të të kuptuarit, sepse audienca është njerëzimi. Shpallja përdori gjuhën e zhvilluar nga njerëzit[\[23\]](#) për të treguar gjërat dhe konceptet brenda përvojës së tyre dhe në mënyrë që të aludojë vëmendjen rreth gjërave dhe koncepteve, realitetet e të cilave janë përtej të kuptuarit njerëzor. Kjo është arsyeja se përse në terminologjinë sufite përdoret shpesh koncepti i “emrave të huazuar” (*el-ism el-mu‘ar*).

Duke trajtuar më drejtpërdrejt dhe më në detaje nocionin e një konflikti midis shpalljes dhe arsyes, në librin e tij *Esas el-Tekdis*, Imam Fahrudin Razi (r.a.) flet për atë që ai e quan “ligji universal” (*kanun kuli*), i cili përmbledhet si më poshtë:

Nëse kuptimi *dhahir* (i menjëhershëm/literal) i teksteve të shpallura dhe rezultatet përfundimtare të mendimit racional janë në konflikt, atëherë ose:

(1) duhet të pranohen të dyja, gjë që është e pamundur pasi kjo do të shkelte ligjin e moskontradiktës [duke pohuar si *p* ashtu edhe *p*]; (2) të dyja duhet refuzuar, gjë që është gjithashtu e pamundur pasi

kjo do të shkelte ligjin e mesit të përjashtuar [duke refuzuar si *p* ashtu edhe *p*]; (3) Shpalljes duhet t'i jepet përparësi, gjë që është e pamundur pasi shpallja është e bazuar në arsye, e tillë që nëse do t'i jepnim përparësi të parës mbi të dytën [d.m.th. shpalljes mbi arsyen], kjo do të përbënte një refuzim si për arsyen, ashtu edhe për atë që bazohet në arsye [d.m.th., shpallja]. Prandaj i duhet dhënë përparësi arsyes. Më pas ose duhet bërë interpretim figurativ (*te'uil*) i shkrimit të shenjtë [në përputhje me arsyen], ose duhet mohuar kuptimi *dhahir* (i menjëhershëm/literal) i tij, por duhet të përmbahemi nga përcaktimi i një kuptimi të caktuar, të veçantë, metaforik (*tefuid*) [të teksteve në fjalë].^[24]

Ibn Tejmije ishte dakord me Ibn Rushdin për harmoninë e plotë ndërmjet arsyes dhe shpalljes. Ai nuk e pranonte filozofinë si zëdhënëse të arsyes dhe nuk pranonte nocionin e dy shtresave të së vërtetës. Ai hodhi poshtë ligjin universal të Razit dhe në një vepër dhjetë vëllimëshe ofroi alternativën e tij. Në paragrafët e mëposhtëm, unë do të shqyrtoj shkurtimisht disa nga pikat e tij kryesore:

- Ibn Tejmije (r.a.) nuk u përpoq të nënvlerësonte detyrën e arsyes ose të mohonte rëndësinë e saj për të mbështetur besimin tonë në shpallje.
- Ai argumentoi se arsyeja nuk është një kategori e padiferencuar e rezultateve racionale përfundimtare (*kat'i*). Ai argumentoi se shumica e propozimeve racionale janë spekulative (*dhann*) dhe atyre natyrisht nuk duhet t'u jepet përparësi ndaj pohimeve përfundimtare të shpalljes. E njëjta gjë vlen edhe për shpalljen, kështu që do të ishte e natyrshme që t'i japim përparësi asaj që është përfundimtare, pavarësisht nëse është racionale apo skripturale. Kur si shpallja ashtu edhe arsyeja janë *dhanni* (spekulative), atëherë kryejmë *terxhih* (d.m.th. kërkojmë prova për t'i dhënë epërsi njëres prej të dyjave).
- Nëse thuhet se në shtjellimin e tij të kanunit universal (*el-kanun el-kuli*), Imam Razi (r.a.) po fliste vetëm për tregues përfundimtar të arsyes, Ibn Tejmija (rA) mohoi që ato binin ndonjëherë ndesh me implikimet e dukshme të shpalljes. Ai argumentoi se shumçka nga ajo që Imam Razi duket se e konsideron përfundimtare nuk është në fakt ashtu. Ai pohoi se gjetjet e përfutuara përmes perceptimit shqisor (*hiss*) dhe arsyes apriori (*bedihi*) nuk mund të shpërfillen asnjëherë në favor të shpalljes, por ato asnjëherë nuk kanë nevojë të shpërfillëshin në radhë të parë sepse shpallja nuk i kundërshton asnjëherë ato. Një konflikt midis konkluzioneve përfundimtare të këtyre tre burimeve të dijes (d.m.th. shpalljes, arsyes dhe shqisave) është thjesht i pamundur.
- Ibn Tejmije ka argumentuar se arsyeja e dëshmon vërtetësinë e shpalljes në tërësinë e saj, e cila vërtetohet nga mrekullitë dhe shenjat e tjera që dëshmojnë për origjinën e saj hyjnore. Përkundrazi, shpallja nuk i ka konsideruar të gjitha gjykimet racionale si të vërteta. Nëse i duhet dhenë përparësi njëres prej të dyjave, atëherë përparësi i duhet dhënë shpalljes. Megjithatë, konflikti ndërmjet provave përfundimtare të të dyjave (d.m.th. shpalljes dhe arsyes) është i pakonceptueshëm dhe inekzistent; prandaj, nuk ka nevojë t'i drejtohem procedurës së *terxhihut* (dhënies epërsi njëres prej dy mundësive) për të zgjidhur ndonjë dilemë të mundshme.
- Ibn Tejmija foli për faktin se si filozofët dallojnë mes tyre në mendime për gjithçka, shumë më tepër se sa ndjekësit e tri feve qiellore. Ai përmendi se mosmarrëveshjet e tyre në njohuritë aritmetike të astronomisë janë më të mëdha se mosmarrëveshjet midis sekteve të ndryshme myslimane. Arsyeja që mund të konsiderohet përfundimtare është vetëm njohuria z (e vetvetishme) për të cilën ka pajtim njerëzor (*teuatur*), dhe jo përçapjet e të diplomuarve në një shkollë të caktuar filozofike ose të elitave intelektuale që janë vazhdimisht në konflikt mes tyre.

- Ndërsa Ibn Tejmija u pajtua me idenë se arsyea është mjeti përmes së cilës shpallja ngre themelet e saj, ai, gjithashtu, pohoi se edhe e kundërta është e vërtetë, sepse shpallja e shpëton arsyen nga të metat e shumta që përndryshe do të nënvlerësonin dobinë e saj, të tilla si paragjykimi, kotësia, arroganca, qëllimet e fshehta, militantizmi, etj.

Të pranosh çdo gjë si përfundimtare thjesht sepse shumica e elitave intelektuale e mbështesin atë është e pabazë dhe e rrezikshme. Ka shumë besime dhe praktika islame që do të viheshin në pikëpyetje mbi këtë bazë. Gjithashtu, ajo që konsiderohet në kundërshtim me arsyetimin nga formuluesit e kanunit universal nuk është çështje marrëveshjeje mes njerëzve të “arsyeshëm”. Për shembull, Ibn Rushdi, juristi i madh dhe filozofi më i kremtuar në historinë islame, mohoi se të atribuuarit lartësi (*‘ulue*) Zotit, që do të thotë t’i atribuosh Zotit drejtim (*xhihah*), nënkupton antropomorfizëm (*texhsim*). Kjo ishte një hallkë në një zinxhir që bëri që shumë teologë racionalistë të mohonin që Zoti gjendej lart. A duhet të besojmë se “Komentuesi i Aristotelit” (d.m.th. Ibn Rushdi) nuk ishte aq inteligjent për të rrokur një provë përfundimtare të arsyes si kjo? Gjithashtu, prova e origjinimit së aksidencave (*huduth al-a’rad*) si dëshmi mbi origjinimin e botës nuk i bindi shumicën dërrmuese të filozofëve myslimanë.

Epistemologjia egalitare

A duhet të ketë dy grupe besimesh përsa i përket themeleve të fesë? Kemi parë sesi filozofët flisnin për një të vërtetë të dyfishtë dhe se gjuha e shpalljes ishte qëllimisht figurative në mënyrë që kuptimi i përçuar të rrokej nga masat. Kjo nuk kufizohej vetëm tek filozofët. Shumë nga kelamistët e kalibrit të imamëve si al-‘Izz, el-Teftazani, el-Hejtemi dhe el-Sanusi kanë pohuar se shumica e njerëzve janë trupëzues (*muxhesimeh*) sepse midis kuptimeve të tjera kryesore të tekstit, ata i atribuojnë Zotit drejtim (*xhiheh*). Ndonëse këta teologë i konsideronin qendrime të tilla si mosbesim (kufër), ata nuk i bënë tekfir (pra, nuk i nxorrën prej feje) njerëzit e thjeshtë që pohonin besime të tilla. Ata madje citonin hadithin e vajzës, e cila, kur u pyet nga Profeti: “Ku është Allahu?” u përgjigj: “Përmbi qiej”. Gjithashtu, si justifikim për të mos i bërë tëkfir këtyre njerëzve, ata do të përmendnin se kuptimet parësore të tekstit priren të gjitha drejt këtij interpretimi (d.m.th. atribuimit të drejtimit ndaj Zotit), ndërsa provat për të kundërtën (pra që Zoti nuk ka drejtim) janë jashtëzakonisht delikate dhe të vështira (për t’u kuptuar nga njerëzit e thjeshtë).[\[25\]](#)

Më poshtë janë disa shqetësime, të ndara nga Imam Abu al-Muzaffar al-Sam’ani (r.a.), në lidhje me nënshtrimin e besimeve tona ndaj një hetimi racional dhe pabarazisë epistemologjike që rezulton si

pasojë e kësaj. Imam Ibn Haxher e citon në mënyrë aprovuese Sam'anin duke thënë:

Ebu al-Muzaffar ibn el-Sam'ani ka cituar ajetet dhe hadithet që lidhen me këtë kapitull[26] dhe që tregojnë për pavlefshmërinë e metodës së kelamistëve (teologëve racionalistë) në klasifikimin e gjërave në trup, substancë dhe aksidencë... "...ata mbështeten në hamendjet e tyre dhe në atë ku i çon ata kërkimi i tyre racional, dhe pastaj tekstet e shpalljes ata ia nënshtrojnë përfundimeve racionale; çdo gjë që është në përputhje me të, ata e pranojnë, dhe çfarëdo që është në kundërshtim me të, ata e refuzojnë." Ai [Ebu el-Muzaffar] më pas citoi këto ajete dhe të ngjashme me to që përmbajnë urdhrin për të përcjellë [mesazhin]. Ai tha: "Në këto ajete, ajo që kërkohet të përcillet është teuhidi; në fakt, ai është themeli i të gjitha urdhëresave; kështu, Profeti (a.s) nuk ka lënë asnjë çështje nga çështjet e kësaj feje, qofshin ato themelet, parimet apo legjislacionet e saj, që ai (a.s) të mos e ketë përcjellë atë. Ai (a.s) nuk ka lënë jashtë asgjë përveç asaj që ata përmendin rreth "substancës" dhe "aksidencës", dhe nuk ka asnjë thënie të vetme që mund të gjurmohet tek ai (a.s) apo ndonjëri nga sahabët e tij në këtë drejtim. Prandaj, është e qartë se ata kanë kërkuar një rrugë tjetër nga rruga e tyre dhe morën një rrugë tjetër nga rruga e tyre, e cila është një rrugë e shpikur, e trilluar, dhe është e ndryshme nga ajo e të Dërguarit (a.s.) dhe e Sahabëve të tij (Allahu qoftë i kënaqur me ata). Marrja e asaj rruge do të çonte në mënyrë të pashmangshme në përqeshjen dhe diskreditimin e selefëve dhe do të bënte që këtyre të fundit t'iu atribuoheshin mungesa e diturisë dhe konfuzioni. Pra, kini kujdes nga kredhja në kelamin e tyre apo që t'u kushtoni vëmendje propozimeve të tyre, sepse ato janë inkoherente dhe kontradiktore... Për të vlerësuar shëmtinë e bashkëshoqëruesve të domosdoshme të rrugës së tyre, mjafton që [të vini re] se nëse do të pajtoheshim me propozimet e tyre dhe t'ia bënim detyrim ato njerëzve, do të bëhej e nevojshme që të nxirrej nga feja i gjithë publiku [mysliman], sepse ata nuk njohin veçse bindjen absolute [ndaj fesë]. Nëse kjo rrugë do t'u paraqitej atyre, shumica e tyre nuk do ta kuptonin atë, aq më pak do të ndërjegjësoheshin plotësisht për bazën e saj. Në vend të kësaj, masa e teuhidit [që zotërohet] nga publiku i gjerë mysliman është në përputhje me atë që ata i gjetën imamët e tyre në lidhje me principet e fesë që duhen mbajtur, duke u kapur pas tyre me dhëmbë dhe duke iu përmbajtur funksioneve të adhurimit dhe përkujtimit me zemra të shëndosha dhe pa dyshime; kështu, [masat e myslimanëve] do t'i gjesh që nuk largohen nga ajo që besuan, edhe nëse do të pritëshin copa-copa [nga armiqtë]. Pra, le të gëzohen për këtë siguri dhe lajme të gëzueshme qofshin për ta që qëndrojnë brenda kësaj sigurie. Nëse këta kanë bërë mosbesim, dhe ata janë pjesa kryesore dhe shumica dërrmuese e këtij Ymeti, atëherë kjo do të çonte në asgjë më shumë se zhbërja e Islamit dhe shkatërrimi i minares së fesë." Dhe Allahu është Ai prej të cilit kërkohet ndihmë.[27]

Ndërsa është e vërtetë se shumë nga detajet e fesë mund të jenë përtej të kuptuarit të masave, është e paimagjinueshme që çështjet themelore rrethtributeve të Zotit t'i nënshtrohen një sistemi besimi me nivele, me publikun të udhëhequr nga teksti i shpalljes që të besojë në atë që në realitet është çështje e qartë mosbesimi. Ya?ya Michot shpjegon se Imam Ibn Tejmija luftoi për të mbështetur

“vetëmjaftueshmërinë e racionalitetit fetar të manifestuar në literalitetin e shkrimeve të shenjta dhe besimin e përbashkët, dhe vlefshmërinë e tij për të gjithë, elitën dhe turmën pa dallim”.^[28]

[1] Ibn Tejmijeh, Takiudin Ahmed Ibn Abdulhalim, Dar' Tearu? el-'Akl ue el-Nakl, botimi 2, red. Muhamed Rashad Salim (Rijad: Universiteti Muhamed Ibn Saudi, 1411/1991), vol. 6:108.

[2] Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, trans. & ed. Paul Guyer and Allen W. Wood (Cambridge, 1999).

[3] Bazat e besimit, si gjashtë shtyllat e besimit, nuk mund të bazohen mbi prova spekulative, pavarësisht nëse kjo pasiguri është në transmetimin apo në përmbajtjen e kuptimit të tyre. Në el-Musauadeh, Ibn Tejmije transmeton nga imamët e medhhebit hanbeli se në këto çështje, vetëm raportimet e veçanta që janë pranuar nga ummeti janë autoritative (Shih Ibn Tejmije, El-Musauadah, red. Muhamamd Ajibed el-Hameed [Bejrut: Dar al-Kitab el-'Arabi, n.d.], 248). Ibn 'Abd el-Barr nuk e bën një dallim të tillë dhe i pranon provat spekulative në çështjet e besimit. Shih futnotën e mëposhtme.

[4] Ebu 'Umer Yusuf ibn 'Abdullah el-Namari Ibn 'Abd el-Berr, el-Temhid lima fil-Muata min el-Me'ani ue el-Esanid, red. Mustafa ibn Ahmed el-Alaui dhe Muhamed 'Abd el-Kabir el-Bekri

(Marok: Ministria e vakëfeve dhe çështjeve Islame, 1967), vol. 1:8. Në këtë vepër, ai argumenton se provat spekulative duhet të pranohen në çështjet e besimit, edhe pse ai pranon se ato nuk japin siguri. Ndonjëherë Etheristët pohojnë se raportimet e vetmuara (hadith ahad) përdoren si bazë e besimit ('akide), por ata prapëseprapë do të thoshin se ato nuk nxisin “ilm” (njohuri/dijeh) dhe me këtë nënkuptojnë se ato nuk nxisin “siguri” (jekin). Vini re se ka një mosmarrëveshje në lidhje me sigurinë e disa raportimeve të vetmuara si ato të raportuara nga al-Buhariu dhe Muslimi. Shumica e dijetarëve të Usulit ende e konsideronin transmetimin e tyre spekulativ.

[5] Ebu Ja'la, Ibtal el-Ta'uilat, 214. Përkthyer nga Livnat Holtzman, “ ‘Does God Really Laugh?’ – Appropriate and Inappropriate Descriptions of God in Islamic Traditionalist Theology,” Laughter in the Middle Ages and Early Modern Times (Fundamentals of Medieval and Early Modern Culture, Vol. 5), 2010, Ch. 2., 165-200, <https://doi.org/10.1515/9783110245486.165>.

[6] Ebu Ja'la, Ibtal el-Ta'uilat, 218. Përkthyer nga Holtzman, “Does God Really Laugh?”, pp. 165-200.

[7] Carl Sharif El-Tobgui, Reason, Revelation & the Reconstitution of Rationality: Taq? Al-D?n Ibn Taymiyya's (d. 728/1328) "Dar' Ta'rud Al-Aql Wa-l-Naql" or "The Refutation of the Contradiction of Reason and Revelation" (Montreal: McGill University Libraries, 2013), 271.

[8] Ibn Tejmije e përdor këtë shpesh. E përdor edhe El-Xhujeni. Për shembull, në el-Irshad ai e përdor atë për t'u thënë gnostikëve (batinijeh) se nuk ka rrugë të mesme midis mohimit dhe pohimit. Shih Ebu el-Me'ali 'Abd el-Malik el-Xhujeni, *El-Irshad* (Kajro: Mektebat el-Thekafeh al-Dinijeh, 2015), 42.

[9] El-Tobgui, Reason, Revelation & the Reconstitution of Rationality, 156.

[10] Ibn Tejmijeh, Takiudin Ahmed Ibn Abdulhalim, Mexhmu' el-Fetaua, botimi i dytë, red. 'Abdurahman ibn Kasim el-Nexhdi, 20 vol. (Kajro: Mektebat Ibn Tejmijeh, n.d.), 3:306.

[11] Ibn Taymiyyah, Dar' Te'aru? al-'Aql wa al-Naql, 1:29.

[12] Hoover thotë për Ibn Tejmijen, "Në analizën time të Iktijarijes, unë e quaj Ibn Tejmijen një 'apologjist' që kërkon të sqarojë dhe mbrojë një lexim 'të gjuhës së zakonshme' të të dhënave teologjike të traditës së shpallur, si diçka racionale dhe koherente". (Jon Hoover, Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism [Leiden: Brill, 2007], 22).

[13] Ibn Tejmijah, Dar' Tearud el-'akl ue el-Nakl, vol. 1:29.

[14] Përcjellë nga Ahmed, Ebu Davudi etj., me një zinxhir transmetimi të dobët, por që është subjekt i përfundimit (Tahsin) përmes raportimeve të tjera konfirmuese. Adaptuar nga përkthimi që gjendet në Holtzman, "Does God Really Laugh?", 165-200, <https://doi.org/10.1515/9783110245486.165>.

[15] Ibn Tejmijah, Dar' Tearud el-'akl ue el-Nakl, vol. 1:5.

[16] Raportuar nga Ahmed dhe Darimiu me një zinxhir të saktë transmetimi.

[17] El-Tobgui, Reason, Revelation & the Reconstitution of Rationality, 284.

[18] Ebu Hamid el-Ghazali, Ihja ulum el-din (Bejrut: Dar el- Ma'rifah, n.d.), vol. 1:104. Përkthimi i adaptuar nga El-Tobgui, Reason, Revelation & the Reconstitution of Rationality, 126.

[19] Holtzman, "Accused of Anthropomorphism," 561-587.

[20] Deborah L. Black, "Al-Farabi," in History of Islamic Philosophy, eds. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, 178-197 (London & New York: Routledge, 2001), 181.

[21] Ebu el-Uelid Muhamed Ibn Ahmed Ibn Rushd, Fasl el-mekal ue takrir ma bejne el-hikme u el-shariah min itisal, botimi i dytë, red. Muhamed 'Umarah (Kajro: Dar el-Mearif, n.d.), 46. Translation from Ajhar A. Hakim, "The Forgotten Rational Thinking in the ?anbalite Thought With

Special Reference to Ibn Taymiyya," Journal of Arabic and Islamic Studies 14, no. 1 (2014): 137,

<https://doi.org/10.5617/jais.4642>.

[22] Sa'd al-Din Mas'ud ibn 'Umar al-Teftazani, *Sherh el-Meqasid*, ed. Ibrahim Shems el-Din (Beirut: Dar el-Kutub el-'Ilmijeh, 2010), vol. 3:36.

[23] Kjo bazohet në pozicionin më të fortë se gjuhët kryesisht evoluan përmes përdorimit njerëzor për të shprehur gjërat dhe konceptet në mjediset e tyre. Shih Ibn Tejmije, *Mexhmu'el-Fetava*, vol. 7:90-96, për një diskutim të hollësishëm nëse gjuhët janë istilahi (të zhvilluara nga njerëzit) apo teukifi (të shpallur nga Zoti). Ai argumenton se nuk është një rast i mesit të përjashtuar dhe tregon se aftësia u krijua nga Zoti dhe disa "emra" iu mësuan Adamit nga Zoti, por gjuhët u zhvilluan kryesisht me kalimin e kohës nga njerëzit, të cilët u ndihmuan nga frymëzimi hyjnor.

[24] Fahrudin el-Razi, *Esas el-Tekdis*, ed. Ahmed Hixhazi el-Saka (Kajro: Mektebat el-Kullijatt al-Azherijeh, 1406/1986), 220. Përkthim i adaptuar nga El-Tobgui, *Reason, Revelation & the Reconstitution of Rationality*, 133-134.

[25] Ibn 'Abduselam, *Kaua'id el-Ahkam*, vol. 1:201-202; el-Teftazani, *Sherh el-Mekasid*, vol. 3:36; Ahmed ibn Muhamed ibn Haxher el-Hejtemi, *Tuhfat el-Muhtaxh fi Sherh el-Minhaxh* (Kajro: el-Maktabah al-Tixharijeh el-Kubra, 1357/1983), vol. 9:86; Muhamed ibn Jusuf el-Sanusi, *Shar? al-'Akidah al-Kubra*, red. al-Sejid Jusuf Ahmed (Bejrut: Dar el-Kutub al-'Ilmijeh, 2006), 62.

[26] Kapitulli për thënien e Allahut: "O i Dërguar, shpall atë që të është shpallur nga Zoti yt, e nëse jo, atëherë nuk e ke përcjellë mesazhin e Tij".

[27] Ibn Haxher el-Askalani, *Feth el-Bari fi Sherh Sahi? el-Bukhari* (Bejrut: Dar el-Ma'rifah, 1959), vol. 13:507. Nga ky citat është e qartë se ndarja binare e dijetarëve në Etheri dhe kelamistë nuk është absolute. Ku ta vendosim tani Ibn Haxherin? Ai ndonjëherë i bënte te'uil (interpretim alegorik) cilësive të Zotit, gjë që përputhet më shumë me metodën e kelamistëve. A e bën kjo gjë atë një prej prej tyre? A mund ta themi këtë në dritën e këtij citimi dhe të tjerëve si ai?

[28] J. Yahya Michot, "A Maml?k Theologian's Commentary on Avicenna's Ris?la A??awiyya, being a translation of a part of the Dar? al-Ta??ru? of Ibn Taymiyya, with introduction, annotation, and appendices." *Journal of Islamic Studies* 14, no. 2 (2003): 149–203, 171.

Date Created

19/05/2022

Author

erasmusi