

Vdekja në teologjinë dhe përshpirtshmërinë islam

Description

[Lejla Demiri \[1\]](#)

Sa her që vizitoj qytetin tim lindjes në Maqedoninë e Veriut, muezini nuk resht së ma kujtuari vdekjen. Ai disa herë në ditë nga minareja e xhamisë njofton vdekjen e një banori vendas. Ia nis me një recitim të shkurtër nga Kurani, pasuar nga lavdet për Zotin e Gjallë, duke kënduar emrin e Tij në një tonalitet minor të trishtë, dhe më pas për fundon me për mendjen e emrit të vdekurit dhe hollësitë e varrimit. E cilësuar si një nga detyrat e fundit të bashkësisë karshi një njeriu të dashur, kjo traditë shekullore e të përcejellurit lajmin e trishtë ka fuqinë për të kujtuar të gjithë dëgjuesit për vdekshmërinë e tyre të pashmangshme. Ajo është një praktikë që thotë shumë shaka për veshët e myslimanëve si edhe për veshët e miqve e fqinjve të tyre krishterë.

Shkrimi i shenjtë mysliman është këmbëngulës në theksin e tij mbi *fena*™-në apo për kohën dhe banorëve të saj. Ædo shpirt ka për ta shijuar vdekjen (K. 3:185; 21:35; 29:57); Æ Kushdo qofshit, vdekja ka për të kapluar, edhe sikur ju të jeni në kulla të larta (K. 4:78) thotë Kurani, duke i për kujtuar lexuesit se Æ dokush [në tokë] ka për të shuajtur, gjithë shaka që mbetet është Fytyra e Zotit të nd, zotëruesit të Fuqisë e Lavdisë (K. 55:26-7). Ky për kujtim nuk është makabritet, por ka objektivin që të nxisë njeriun që të ketë mirëbesim te Krijuesi i tij apo i saj, pasi vetëm Ai nuk ka fillim apo fund dhe vetëm Ai është streha për krijimin e Tij. Ai përshkruhet si *Uarith*, apo Trashëgimtari (K. 15:23), që në teologjinë e Ebu Hamid el-Gazaliut (vd. 505/1111) tregon Æatë që vijon mbasi krijimi shuhet, dhe të gjithë gjërat rikthehen tek Ai si fundi i tyre i mbramë. [2]

Një pjesë e emrave hyjnorë më të njohur njoftojnë se sovraniteti i qiellit dhe i tokës i përket atij; Ai është dhënë si i jetës dhe i vdekjes (K. 7:158; shih gjithashtu K. 57:2); dhe nuk ka mik apo ndihmëtar tjetër që të mbron përveç Atij (K. 9:116). Kështu, në mënyrën se si Kurani e quan Zotin, kozmologjia dhe eskatologjia janë të ndërlidhura. Shpesh njeriut i bëhet thirrje që të vëzhgojë fuqinë hyjnore jo vetëm në natyrë, por gjithashtu edhe në vetë veten e tij, dobësia dhe vartësia e së cilës nga Zoti përjetohet në mënyrën më të jashtëzakonshme në Æstin e vdekjes. Pavarësisht nga kjo, vdekja është gjithashtu e pranishme si lajm i mirë: si një rikthim te Krijuesi (10:56; 21:35; 29:57; 45:26; 50:43). Kur kaplohet nga fatkeqësia, publiku udhëzohet nga Kurani që të thotë: Æ Ne i përkasim Zotit, dhe tek Ai po kthehemi, sipas mënyrës së atyre që nuk luhaten nga istikamja (K. 2:156). Në këtë vizion të tekstit të shenjtë për gjërat, me kuptimin e tij të dallueshmë të vdekjes si Æ rikthim, punë drejtë udhëzohen këndësodre që të mos i frikësohen vdekjen. Kjo nxirret

nga pÃ«rshkrimi kuranor i asaj se si, me tÃ« ardhur vdekja, ata qÃ« i druhen Zotit do tÃ« mirÃ«priten me fjalÃ«t: â€œO shpirt i prehur nÃ« paqe (*el-nefs el-mutmeâ€™inne*): rikthehu tek Zoti yt i kÃ«naqur (*radije*) dhe i pranuar me kÃ«naqÃ«si (*merdiije*)â€• (K. 89:27-8). Ajo qÃ« e plotÃ«son vajtimin e Kuranit pÃ«r gabueshmÃ«rinÃ« njerÃ«zore Ã«shtÃ« njÃ« premtim se lumnia hyjnore mund tÃ« arrihet pikÃ«risht nÃ«pÃ«rmjet mÃ«shirÃ«s hyjnore. Kjo pÃ«rshkruhet me saktÃ«si nga Smith dhe Haddad nÃ« librin e tyre *The Islamic Understanding of Death and Resurrection* (â€œKuptimi islam pÃ«r vdekjen dhe ringjalljenâ€•): â€œTeksa Zoti e rikthen gjithÃ«ska pranÃ« Tij nÃ« njÃ« rreth tÃ« unitetit, kÃ«shtu Ai udhÃ«zon dhe mbÃ«shtet lÃ«vizjen pÃ«r sipÃ«r tÃ« shpirtit njerÃ«zor nÃ« atÃ« rrjedhÃ« qÃ« e Ã«son *nefs el-mutmeâ€™inne* nÃ« paqen e Kopshtit tÃ« PÃ«rjetÃ«sisÃ«â€•.[3]

Konceptimi ciklik dhe ai linear pÃ«r kohÃ«n

Konvencionalisht, ne e shohim religjionin abrahamik si njÃ« paralajmÃ«rues tÃ« kohÃ«s lineare; Eliade dhe tÃ« tjerÃ« kanÃ« propozuar monoteizmin dhe kulturat e gjera aksialesi armiqÃ« tÃ« kuptimeve ciklike antike tÃ« universit dhe tÃ« asaj se si njeriu Ã«shtÃ« bÃ«rÃ«. [4] Forma islame e religjionit duket se pÃ«rputhet me kÃ«tÃ«. NdonÃ«se Kurani nuk ia fillon me krijimin e botÃ«s dhe nuk vijon drejt fundit tÃ« kohÃ«s, ai Ã«shtÃ« e vÃ«rteta kÃ«mbÃ«ngulÃ« vazhdimisht mbi atÃ« se bota lÃ«viz pa u ndalur brenda njÃ« kohe tÃ« shenjtÃ« qÃ« Ã«shtÃ« nÃ« njÃ« drejtim tÃ« vetÃ«m dhe qÃ« me sa duket Ã«shtÃ« pa shpresÃ« pÃ«r tÃ«u pÃ«rmbysur apo pÃ«r pÃ«rsÃ«ritje. E megjithatÃ«, nÃ« imazhin e jetÃ«s dhe vdekjes, sikurse janÃ« pÃ«rshkruar ato nga emrat kuranor pÃ«r Zotin, ringjallja Ã«shtÃ« gjithmonÃ« e lidhur me krijimin e parÃ«. Ã«shtÃ« Zoti â€œAi i Cili krijon, dhe mÃ« pas rikrijonâ€• (K. 85:13). Argumenti kuranor pÃ«r vÃ«rtetÃ«sinÃ« e ringjalljes (*maâ€™ad*) Ã«shtÃ« i drejtÃ«pÃ«rdrejtÃ«: Ai i Cili Ã«shtÃ« nÃ« gjendje tÃ« krijojÃ« prej asgjÃ«je Ã«shtÃ« shumÃ« i aftÃ« tÃ« sjellÃ« ata nÃ« jetÃ« mbas vdekjes. â€œÃ«shtÃ« Ai i Cili jep jetÃ«n dhe vdekjen, dhe kur Ai urdhÃ«ron njÃ« gjÃ«, Ai thotÃ« thjesht â€œBÃ«huâ€• dhe ajo bÃ«hetâ€• (K. 40:68).

NÃ« Kuran, krijimi dhe ringjallja e njeriut, ndÃ«rkohÃ« qÃ« janÃ« momente tÃ« udhÃ«timit linear, janÃ« ngushtÃ«sisht tÃ« lidhura me agjensinÃ« hyjnore tÃ« demonstruar nÃ« rendin kozmik, dhe ky rend pÃ«rshkruhet nÃ« terma qÃ« duket se e megjullojnÃ« dallimin ndÃ«rmjet lineares dhe ciklikes. KÃ«shtu, dÃ«gjuesve u bÃ«het thirrje: â€œUdhÃ«toni nÃ« tÃ« gjithÃ« tokÃ«n dhe shikoni se si Ai e sjellÃ« jetÃ«n nÃ« ekzistencÃ«: dhe Ai ka pÃ«r tÃ« sjellÃ« jetÃ«n tjetrÃ« (*el-neshâ€™a el-akhire* ose rritjen e mÃ«pasma) nÃ« ekzistencÃ«. Zoti ka pushtet mbi Ã«do gjÃ«â€• (K. 29:20). MÃ« tutje na udhÃ«zon: â€œVÃ«shtroni nÃ« gjurmÃ«t e mÃ«shirÃ«s sÃ« Zotit, se si Ai e rikthen tokÃ«n nÃ« jetÃ« mbas vdekjes: ky (Zot) Ã«shtÃ« Ai qÃ« do tÃ« rikthejÃ« njerÃ«zit nÃ« jetÃ« mbas vdekjes â€• Ai ka pushtet mbi Ã«do gjÃ«â€• (K. 30:50). DukuritÃ« natyrore janÃ« shenja tÃ« sovranitetit tÃ« Tij. Kurani kÃ«mbÃ«ngulÃ« nÃ« tÃ« theksuarit se pasojat e vazhdueshme dhe tÃ« dukshme tÃ« sundimit hyjnor nÃ« botÃ«n natyrore demonstrojnë fuqinÃ« dhe kapacitetin e Tij pÃ«r tÃ« rikthyer njerÃ«zimin nÃ« jetÃ« mbas vdekjes (p.sh., K. 11:7). Kurani shpesh flet pÃ«r tokÃ«n qÃ« ringjallet nÃ« cikle sezonale (K. 22:5-7):

E ti ndonjÃ«herÃ« e sheh tokÃ«n tÃ« pajetÃ«, e megjithatÃ« kur Ne ia lÃ«shojmÃ« asaj ujin ajo gjallÃ«rohet, shtohet dhe prodhon Ã«do lloj tÃ« rritjes sÃ« kÃ«ndshme: kjo sepse Allahu Ã«shtÃ« e

Vërreteta; Ai i rikthen të vdekurit në jetë; Ai ka fuqi mbi të gjithë gjëra. Dhe nuk ka dyshim se Ora e Fundit ka për të ardhur, dhe nuk ka dyshim se Allahu me siguri do të ëmri ngrejë të vdekurit nga varret e tyre.

Mesazhi i Shkrimit të Shenjtë është i qartë (K. 57:17): «Mos harroni se Zoti e ringjall tokën mbasi ajo vdes; Ne jua kemi bërë të qartë shpalljen Tonë kështu që ju të mund të përdorni arsyen tuaj. • Në mënyrë të ngjashme, gjetak theksohet se (K. 16:65): «Është Zoti Ai që lëshon ujë nga qielli dhe me të ringjall tokën kur ajo është e vdekur. Në këtë mënyrë ka me të vërretetë një shenjë për njerëzit që dëgjojnë. • [5] Shenja më pas qartësohet më tutje në ajetin K. 35:9: «Është Zoti Ai që dërgon erërat; ato i ngrejne lart retet; Ne i bëjmë ato një tokë të vdekur dhe me to ne ringjallim tokën mbas vdekjes së saj: e tillë ka për të qenë Ringjallja. •

Krahas toposit të ringjalljes së tokës së tharë me ujë jetëdhënës, këmbimi i natës dhe ditës paraqitet gjithashtu si argument për fuqinë e Tij për rikrijuar (K. 23:80): «Është Ai që jep jetë dhe vdekje; alternimi i natës dhe ditës varet prej Tij; a nuk do të përdoni mendjet tuaja? • [6] Kështu, jeta dhe vdekja, të përrjetuara nga njerëzit si ngjarje në kohë lineare, paraqiten si analogji me lëvizjet natyrore që janë të përsëritura dhe ciklike. Evokimi i pareshtur që Kurani i bën shenjave natyrore, dikur të para nga arabët si të mbujtura me shpirt dhe si parime okulte, garanton që një prej temave të tij të përsëritura është lëvizja ciklike. Ndërrimi stinëve, alternimi i ditës dhe natës, lëvizja e rregullt e trupave qiellorë, përkufizojnë kozmologjinë si edhe eskatologjinë kuranore: «Ai e krijon gjallin prej të vdekurit dhe të vdekurin prej të gjallit, Ai i jep jetë tokës pas vdekjes së saj, e ju do të nxirreni në të njëjtën mënyrë. • (K. 30:19). Në këtë realitet skriptural, koha del se është lineare, por ne pikasim edhe një rikujtim të kuptimeve të lashta ciklike. Një strukturë e ngjashme mund të vrojtohet në profetologjinë kuranore e cila është universale nga vetë natyra e saj. Ka një vijimësi në linjën e profetëve; duke filluar me Ademin dhe duke kulmuar me Muhamedin «mësimet e të gjithë profetëve dhe të dërguarve të Zotit zënë fill nga i njëjti burim i urtësisë së përrjetshme. • Konceptimi islam i kohës, sikurse është vënë në dukje nga Seyyed Hossein Nasr, «bazohet në thelb në ripërtëritjen ciklike të historisë njerëzore në përmjet shfaqjes së profetëve të ndryshëm. • [7] Pikërisht sikurse dukuritë natyrore janë shmitare të luhatjeve të tilla, ashtu edhe bota hyjnore e ringjall veten në momente ciklike në historinë e botës.

Cila është lidhja mes ringjalljes së të vdekurve dhe krijimit të tyre të parë? Një teolog si Gazaliu do të këmbëngulte se «ëringjallja është një tjetër lloj i krijimit (*insha*™) shumë pa lidhje me të parin, sepse në gjykimin e tij, dhe në gjykimin e shumë teologëve të tjerë mesjetarë, nuk ka vetëm dy krijime, por shumë të tilla. Njeriu kalon nëpër etapa të ndryshme të krijimit si embrion, si fëmijë, si adoleshent dhe si adult. Secila prej këtyre është një etapë, sepse, në vijim të përkrijimit kuranor, Zoti e krijoi njeriun «nëpër etapa të ndryshme • (K. 71:14). Jo vetëm trupi dhe mendja e njeriut, por gjithashtu edhe përmeshja shpirtërore e njeriut realizohet në etapa. [8] Rrjedhimisht, Gazaliu beson se «njeriu nuk duhet të bëjë krahasime ndërmjet krijimit tjetër dhe të parit. Kështu krijime janë etapa të njësive të vetme dhe hapa në përmjet të cilat ajo ngjitet në etapa të përsosmërisë, derisa i afrohet prezencës që është më e skajshmja e të gjithë përsosmërisë, dhe që është me

Zotin është e Madhështisë e Lavdishës. [9] Thënia e Gazaliut nënvizon se fuqia krijuese e Zotit është e pareshtur dhe pafundësisht prezente, dhe vdekja është pjesë e kësaj procesi. Ajo është fundi i ciklit njerëzor të njohur me një drejtim, ndonjëse është fillimi i një jete tjetër, edhe pse një jetë që kurrsesi nuk portretizohet si një përshkrim të kësaj të kësobote. Është pikërisht ky konceptim i jetës dhe i vdekjes që i shtyn sufistë ta konsiderojnë kozmosin si një kyç për të kuptuar amshimin. Kjo mund të vërehet qartë në mendimin e Ibn Berrexhanit (vd. 536/1141), një sufi meditativ nga Andaluzia, një bashkëkohës i Gazaliut, i cili këmbëngulë mbi rëndësinë e refleksionit të vazhdueshëm mbi krijimin e parë në mënyrë që të kuptohet jeta e përtejme:

Soditja e konfigurimit të parë (*el-neshâa el-ula*) [të botës] jep dije rreth konfigurimit të amshimit; dhe të medituarit mbi ekzistencën e kësaj bote jep dije rreth ekzistencës së tjetrës; dhe vëzhgimi i gjërave të kësaj bote jep dije për gjërat e asaj tjetrës; dhe të medituarit mbi alternimin e natës dhe ditës, dhe pasimin e epokave, dhe rrotullimin e sferave, jep bindje për fundësinë e botës dhe të rikujton se ajo është e vogël, në përmetë të cilës gjë njeriu mëson madhësinë, shtrirjen dhe përshmërinë e amshimit. [10]

E padukshmja bëhet e manifestuar në përmetë të medituarit mbi botën e dukshme. Ibn Berrexhani e konsideron reflektimin mbi shenjat e Zotit si efekti më i shkëlqer i adhurimit, për shkak se ai të rreq në një përkuajtje brenda përkuajtimit (*el-dhikr fi el-dhikr*) është. [11] Ai shkon një hap më tutje teksa thotë se është dija mistike (*maârifë*) vjen vetëm nga meditim i gjatë dhe i tërbar [soditje] e përshkrimi e krijimit dhe artizanatit të Zotit është. [12]

Sepse është Zoti e fsheh botën tjetër në hijen e kësaj bote, dhe është bota tjetër e rrethon këtë botë. Ajo është e fshehur brenda saj, e megjithatë mbahet e fshehur prej nesh. [13] Pra, ka vijimësi ndërmjet dy botëve apo dy llojeve të ekzistencës që mund të diktohet vetëm nga ushtrimi metodik i soditjes, që gjithashtu përballen udhën për të fituar dije për Zotin, krijuesin e vetëm të jetës dhe vdekjes. Kjo lidhje, që shfaqet si një vijimësi lineare ndërmjet të dukshmes dhe të padukshmes, përplotësohet me ciklikalitetin (*deuaâir*) e kohës dhe përçaktueshmërinë, që përkuftizon vetë parimin operues të kozmosit, botës së krijimit, në kozmologjinë e Ibn Berrexhanit. Ai shkruan:

Të gjitha kanalet e urtësisë jynore (*mexhari hikmet Allah*) në këtë botë dhe në tjetrën rrjedhin në cikle të qarkullimit ciklik të ngulitur fort, kështu që pikat fundore të urtësisë rikthehen në pikënisjet e tyre, dhe pikënisjet rikthehen në pikat e tyre fundore. Zoti e nguliti fort urdhërin e Tij në këtë mënyrë në të gjithë tokën e qiellin, duke i kanalizuar sferat në përmetë vendeve të tyre të ngjites dhe të zbritjes. Ai e udhëzoi në këtë mënyrë diellin, hënën, yjet, erërat, natën dhe ditën, duke matur kështu orët e tyre, minutat e orës, dhe shenjat orientuese. [14]

MÃ« tutje, ai shÃ«non se

Zoti e bÃ«ri kÃ«tÃ« botÃ« qÃ« tÃ« jetÃ« njÃ« strehÃ« e shndÃ«rrimit dhe e ndryshimit tÃ« vazhdueshÃ«m. As mirÃ«qenia e saj dhe as mundimi i saj nuk zgjasin. MÃ« saktÃ«, gjithÃ«ska i nÃ«nshtrohet cikleve tÃ« rrÃ«njosura thellÃ« dhe njÃ« drejtimi tÃ« ndÃ«rlidhur nÃ« tÃ« cilin njÃ«ra pjesÃ« ndjek tjetrÃ«n.[\[15\]](#)

Dhe duke qenÃ« se, nÃ« teologjinÃ« e Ibn Berrexhanit, Zoti Ã«shtÃ« qendra e pakohÃ« e realitetit, tÃ« gjitha ciklet e kohÃ«s pÃ«rfundojnÃ« te Zoti.[\[16\]](#) Ky nocion i rikthimit te burimi Ã«shtÃ« nÃ« pÃ«rputhje me thÃ«nien hyjnore: â€œA nuk arrijnÃ« nÃ« fund tÃ« gjitha gjÃ«rat te Zoti?â€• (K. 42:53). Po tÃ« merren parasysh tÃ« gjithÃ« kÃ«ta shembuj, mund tÃ« dilet nÃ« konkluzionin se â€œedallimi ndÃ«rmjet kohÃ«s lineare dhe asaj ciklike,â€• sikur vÃ« nÃ« dukje Julian Baggini, â€œenuk Ã«shtÃ« gjithnjÃ« e rregulltâ€•. NÃ« vend tÃ« supozimeve tÃ« tipit â€œoseâ€•, nÃ« tÃ« vÃ«rtetÃ« â€œrealiteti Ã«shtÃ« mÃ« i ndÃ«rlikuarâ€•,[\[17\]](#) veÃ«sanÃ«risht kur bÃ«het fjalÃ« pÃ«r traditÃ«n islame dhe mÃ«nyrÃ«n se si ajo e koncepton *zaman*-in. Ky nocion i ndÃ«rlikuar i kohÃ«s Ã«shtÃ« njÃ« parim pÃ«rkufizues i jetÃ«s njerÃ«zore nÃ« tokÃ«, duke formÃ«suar tÃ« ardhmen e saj nÃ« amshim.

Ontologjia e vdekjes

NÃ« literaturÃ«n myslimane mbi vdekjen dhe ringjalljen, vdekja shpesh pÃ«rngjasohet me gjumin, i cili pÃ«rshkruhet si â€œvdekja e vogÃ«lâ€•.[\[18\]](#) Kjo pikÃ«pamje duke se Ã«shtÃ« frymÃ«zuar nga ajeti kuranor 39:42 i cili na tregon se â€œZoti ua merr shpirtat tÃ« vdekurve dhe ua merr shpirtat tÃ« gjallÃ«ve kur ata janÃ« nÃ« gjumÃ« â€• Ai i mban ata vdekjen e tÃ« cilÃ«ve ai e ka urdhÃ«ruar, dhe i kthen pas tÃ« tjerÃ«t deri nÃ« kohÃ«n qÃ« i Ã«shtÃ« caktuar atyre â€• me tÃ« vÃ«rtetÃ«, kÃ«tu ka shenja pÃ«r ata qÃ« reflektojnÃ«.â€• KÃ«shtu, Kurani nÃ«nvizon se natyra enigmatike e gjumit nuk Ã«shtÃ« mÃ« pak e mrekullishme se sa ajo e vdekjes, por tÃ« dyja ato demonstrojnÃ« njÃ« pikÃ«, atÃ« se shpirti njerÃ«zor Ã«shtÃ« nÃ«n kontrollin hyjnor. NÃ« mÃ«nyrÃ« tÃ« ngjashme, ciklikaliteti i gjumit Ã«shtÃ« analog me rikthimin fundor tÃ« shpirtit tek Origjina e tij.

BÃ«het gjithashtu edhe njÃ« krahasim i anasjelltÃ«, ku vdekja pÃ«rkufizohet si e ngjashme me gjumin, apo madje edhe si njÃ« formÃ« e gjumit. NjÃ« numÃ«r teologjÃ«sh i pÃ«rshkruajnÃ« tÃ« vdekurit nÃ« varret e tyre si metafora e njÃ« dhÃ«ndri apo nuseje tÃ« fjetur. Madje Xhelaludin el-Sujuti (vd. 911/1505) sugjeron se ka pÃ«r tÃ« pasur jastÃ«kÃ« nÃ« varr nÃ« tÃ« cilÃ«t besimtari do tÃ« â€œebÃ«jÃ« gjumin e njÃ« dhÃ«ndri!â€• Ai mÃ« pas shton se â€œeshpirti Ã«shtÃ« i lidhur me trupin e tij nÃ« njÃ« mÃ«nyrÃ« qÃ« nuk Ã«shtÃ« si lidhja e jetÃ«s tokÃ«sore, por qÃ« i pÃ«rngjason konditÃ«s sÃ« gjumit.â€•[\[19\]](#) Metafora tÃ« tilla duket se pÃ«rshkruajnÃ« dhe ushqejnÃ« njÃ« imazh mÃ« pak ndjellafrikÃ« pÃ«r vdekjen. NÃ« njÃ« *kaside* qÃ« i atribuohet Gazaliut, njÃ« poemÃ« e mirÃ«njohur qÃ« tradicionalisht besohet se Ã«shtÃ« gjetur nÃ« shtratin e tij tÃ« vdekjes (mÃ« 14 Xhumada el-akhir

505/18 dhjetor 1111),^[20] imami madhë shtor iu kërkon miqve të tij pikëlluar:

Vdekjen si vdekje mos e shihni, jetë e vërtetë

Është ajo, që llimi i mbramë i të gjitha dëshirave.

I gjalli i kësobote i zhytur në gjumë të thellë Është,

Dhe kur vdes, terratiset prej përthumbjes së gjumit.

Le të mos ju trembë gjama e vdekjes,

Ajo Është veçse një largim nga atje për këtu.

Duke pasur parasysh këtë formulim të fuqishëm dhe pikëpamjen e tij optimiste për vdekjen, poema e Gazaliut ka tërhequr vëmendjen jo vetëm të publiku mysliman, por gjithashtu ajo dihet se lexohej brenda qarqeve intelektuale judaike që në shekullin e trembëdhjetë. Këtë ne e dimë nga një kopje e mbetur me gërma në hebraisht të ruajtur në Genizan e Kajros^[21] si edhe nga një përkrthim i shekullit të gjashtëmbëdhjetë në hebraisht nga autoriteti rabinor afrikano-verior Abraham Gavison (vd. 1605).^[22] Sikurse shihet në këtë vargje, për Gazaliun vdekja nuk Është destinacion fundor, por një udhëtim për të tjetër rikthyer te Zanafillësi. Ai më tutje e përshkruan trupin si shtëpia (*bejt*) dhe petku (*kamis*) i përkrkohshëm i shpirtit, duke e konsideruar vdekjen si një zgjim nga gjumi; përfundimisht, Është vdekja ajo që i mundëson shpirtit të arrijë te Zoti Mëshirëplotë.

Është më e rëndësishme, për Gazaliun vdekja nuk do të thotë mos-ekzistencë në një pikëpamje kjo e bashkëndarë nga shumë teologë të tjerë mesjetarë dhe filozofë myslimanë. Ai beson se njeriu Është i krijuar për përjetësi dhe nuk ka asnjë mënyrë që ai të bëhet mos-ekzistent. Teksa citon thënien pejgamberike: «Me të vërtetë, varri Është ose një nga humnerat e zjarreve të ferrit ose një nga kopshtet paradiziakë»,^[23] Gazaliu argumenton se të vdekurit kanë një lloj sensi emocional. Ata që janë të bekuar nga Kurani cilësohen se nuk janë të vdekur, por të gjallë; me Zotin e tyre ata kanë furnizim (K. 3:169). Edhe të vdekurit që janë të mallkuar, thotë Gazaliu, janë gjithashtu të gjallë. Për këtë, argumenti i Gazaliut vjen nga hadithi që përçjell ngjarjen kur Pejgamberi iu drejtua politeistëve të vdekur, dhe, kur u pyet se pse vallë ai i ishte drejtuar të vdekurve të cilët kishin ndërruar jetë tashmë, ai iu përgjigj: «Ju nuk jeni më të mirë se ata kur vjen puna për të dëgjuar atë që unë them; thjesht ata nuk mund të përgjigjen». ^[24] Këtë tekste skripturale, në sytë e Gazaliut, sugjerojnë se vdekja ka kategorinë e saj të ekzistencës, ndonëse një kategori të ndryshme nga jeta e kësobote që ne njohim.

Një linjë e ngjashme mendimi gjendet te kreyevepra e Muhjiddin Ibn Arabiut (vd. 638/1240) *el-Futuhât el-Mekijje* (Zbulimet mekase), kur ai shkruan se vdekja nuk është eliminimi i jetës (izalet el-hajat); ajo ka ekzistencën e saj, pasi universi nuk mund të zbrazet nga realiteti hyjnor (*hakika ilahijje*). Nëse beson se të vdekurit merren në pyetje (su'âl) në varret e tyre, atëherë nuk mund të thuash se ata janë të vdekurë në një njësi kuptimi të mos-ekzistencës. Nëse ata nuk do të ishin të gjallë, ata nuk do të ishin marrë në pyetje. Prandaj, Ibn Arabiu konkludon prerazi se vdekja nuk mund të cilësohet si e kundërta (*didd*) e jetës.^[25] Në terma akbarian, pra të qasjes së teologjisë së Ibn Arabiut, vdekja është një lëvizje (*intikal*) nga kjo botë drejt tjetër ose nga një modulim i të qenit drejt një tjetri; është një udhëtim linear; por jeta nuk resht me vdekjen, ndonëse korniza jonë mendore e pandashme nga koha nuk na lejon që kështu ta kuptojmë me saktësi. Thënë në mënyrë të Ibn Arabiut, vdekja është fundi i drejtimit të dukshëm nga ana e operatorit, pra shpirtit (*ruh*) të emëruar nga Zoti për të administruar (trupin) në këtë botë materiale e të dukshme. I vdekuri e di se është i gjallë, shkruan Ibn Arabiu. Është thjesht gjykimi yt i gabuar nëse ti e konsideron atë tjetër. Duke krahasuar ekzistencën e tij pas vdekjes me aktet e tij përpara vdekjes, ti del në përfundimin se ai nuk është më gjallë; dhe megjithatë, në realitet ai nuk e kishte veten më tepër në kontroll përpara vdekjes së tij se tashmë ka mbas vdekjes. Është Zoti ai që ka në kontroll çdo qenie ekzistuese. Veprimet e tua ndërkohë që ti lan të vdekurin dhe e qefinos atë janë krejtësisht të administruara nga Zoti dhe roli yt në kryerjen e veprimeve të tua nuk është më i madh se ai i një personi të vdekur. Të gjitha administrohen nga Krijuesi, konkludon Ibn Arabiu.^[26] Nga kjo perspektivë deterministe, dallimi ndërmjet jetës së kësaj bote dhe jetës në varr duket i reduktuar në mënyrë domethënëse.

Teksa ndjek gjurmët e Ibn Arabiut, Shejhzade (Şeyhzâde Muhyiddin Mehmed Kocevî®, Shejhzade Muhjiddin Mehmet Köşevî, vd. 950/1543), një dijetar nakshibandi i shekullit të gjashtëmbdhjetë, njëri nga autorët më të mirë njohur dhe më të lexuar në qarqet osmane të dijes, e karakterizon vdekjen si çnjen cilësi ekzistenciale (emr vuxhudi), pasi Zoti përshkruhet në Kuran si krijuesi i çvdekjes dhe jetës (K. 67:2) "një pikë pamje kjo që ai ia atribuon *ehli sunetit*. Sikur vdekja të mos kishte ekzistencë, nuk do të kishte qenë e mundur që ajo të lidhej me krijimin.^[27] Thënë në mënyrë të tjera, si mund ta përshkruajë Kurani Zotin si dhënësin e vdekjes nëse vdekja nuk do të kishte realitetin e saj? Ajo nuk është një mungesë apo privim i thjeshtë; ajo është një entitet krejt më vete. Në fillimin e Sures Mulk, vdekja faktikisht përmendet përpara jetës, një pikë kjo që nuk i ka shpëtuar vëmendjes së teologut në fjalë, i cili, sërisht, e konsideron këtë si një theks hyjnor mbi vdekjen dhe statusin e saj si diçka me vete.

Teksa komkenton mbi përshkrimin që Gazaliu i bën vdekjes, edhe fokusi i Abdulgani el-Nabulusit (vd. 1143/1731) është gjithashtu mbi ontologjinë e vdekjes. A ka vdekja ekzistencën e saj? Apo mos vallë ajo do të thotë vetëm mungesë e jetës? Përgjatë gjithë tekstit, Nabulusi ndjek këtë karakterizim të vdekjes si një cilësi ekzistenciale. Leximi dhe interpretimi që Nabulusi i bën poemës së Gazaliut është e formësuar në shumë mënyra prej metafizikës akbariane, ndonëse nuk kufizohet vetëm tek ajo. Teksa reflekton mbi vargjet e Gazaliut në të njëjtën poemë:

Origjina e shpirtave tanë është një,

Dhe tÃ« tillÃ« janÃ« dhe trupat e tÃ« gjithÃ«ve ne

[â€]

TregomÃ« rahmet, dhe ti ke pÃ«r tÃ« gjetur rahmet,

Dije se edhe ti ecÃ«n nÃ« gjurmÃ«t tona,

Nabulusi i referohet opinionit Ibn Xhemil el-Tunisit (vd. 715/1315)[28] se kush pranon me tÃ« vÃ«rtetÃ« se tÃ« gjithÃ« njerÃ«zit vijnÃ« nga njÃ« shpirt i vetÃ«m, ai nuk mund tÃ« jetÃ« kurrÃ« arrogant e fodull. Ibn Xhemili e konsideron mÃ« tutje kÃ«tÃ« si argument pÃ«r ringjalljen, pÃ«r shkak se Ai i Cili Ã«shtÃ« nÃ« gjendje tÃ« krijojÃ« tÃ« gjithÃ« njerÃ«zimin nga njÃ« shpirt i vetÃ«m Ã«shtÃ« edhe mÃ« i aftÃ« qÃ« tÃ« rikthejÃ« nÃ« jetÃ« ata.[29] Mendimi se ato kanÃ« njÃ« origjinÃ« tÃ« vetme dhe se shpirtrat udhÃ«tojnÃ« pas drejt asaj origjine duhet ta pengojÃ« njeriun nga glorifikimi i vetes dhe nga tÃ« parit mÃ« pÃ«rÃ«shmim tÃ« tÃ« tjerÃ«ve. KÃ«shtu, bashkÃ«ndarja e tÃ« njÃ«jtist destin brenda ciklikalitetit tÃ« ekzistencÃ«s njerÃ«zore shÃ«rben si njÃ« mjet pÃ«r ngulitjen e pÃ«runjÃ«sisÃ« nÃ« zemrÃ«n e njÃ« njeriu dhe pÃ«r brendÃ«simin e mÃ«simit tÃ« barazisÃ« njerÃ«zore.

Vdekja si katalizator pÃ«r rritje shpirtÃ«rore

TeologÃ«t dhe filozofÃ«t myslimanÃ«, si edhe mistikÃ«t mzsliimanÃ«, kanÃ« shkruar libra dhe traktate tÃ« shumtÃ« mbi Ã«shtjen e vdekjes dhe rrjedhojat e saj. NjÃ« pjesÃ« e veprave kyÃ«se nÃ« kÃ«tÃ« literaturÃ« tÃ« gjerÃ« pÃ«rfshijnÃ« *el-Hile liâ€™efâ€™ el-ahzan* (â€™Mbi artin e shmangies sÃ« pikÃ«llimeveâ€™) tÃ« Kindit,[30] kapitulli i fundit i tÃ« cilit merret me frikÃ«n e njeriut nga vdekja; *el-Durre el-fakhire fi keshf â€™ilim el-akhire* (â€™Perla e Ã«smuar qÃ« zbulon dijen pÃ«r jetÃ«n tjetrâ€™) e Gazaliut[31] si dhe vepra tjetrâ« e tij *Kitab dhikr el-meut ue ma baâ€™dehu* (â€™PÃ«rkujtimi i vdekjes dhe amshimitâ€™)[32] qÃ« Ã«shtÃ« libri i 40-tÃ« i veprÃ«s sÃ« tij *Ihjaâ€™ul um el-din* (â€™RipÃ«rteritja e dijeve fetareâ€™); *el-Tedhkire fi ahual el-meuta fi l-akhire* (â€™PÃ«rkujtimi i gjendjeve tÃ« tÃ« vdekurve dhe amshimitâ€™)[33] i Kurtubiut (vd. 671/1273) dhe *Bushra l-kaâ€™ib bi-lika; el-habib* (â€™PÃ«rgÃ«zimet pÃ«r tÃ« pikÃ«lluarin nÃ« lidhje me takimin me tÃ« Dashurinâ€™) e Sujutit e pÃ«rmendur sa mÃ« sipÃ«r. NjÃ« tekst i modernitetit tÃ« hershÃ«m qÃ« vlen tÃ« pÃ«rmendet Ã«shtÃ« *el-Mexhalis el-shamijje fi l-meuaâ€™iz el-rumijje* (â€™Kuvendet damaskene mbi vazet turkeâ€™) e Nabulusit, njÃ« pÃ«rmbledhje e pesÃ«dhjetÃ« vazeve qÃ« ai i shkroi me kÃ«rkesÃ« tÃ« njÃ« grupi dijetarÃ«sh nÃ« Stamboll. Teksa fillon me vazen mbi Muharremin, muajin e parÃ« tÃ« kalendarit mysliman, pÃ«rmbledhja trajton mÃ« tutje tema tÃ« ndryshme qÃ« variojnÃ« nga domethÃ«nie e ditÃ«ve dhe netÃ«ve tÃ« veÃ«santa, deri tek aktet e veÃ«santa tÃ« adhurimit dhe ritualet qÃ« duhen kryer nÃ« ato raste tÃ« begatuara, si edhe tiparet e caktuara tÃ« karakterit qÃ« duhen kÃ«rkuar nÃ« pÃ«rshpirtshmÃ«ri, dhe mandej pÃ«rfundon me njÃ« vaze mbi vdekjen. Kjo vaze e fundit

nË pËrmbledhje pËrfundon me dy dua tË shkurtra, e para qË duhet recituar nË fundin e vitit, dhe e dyta qË duhet bËrË nË fillimin e vitit tjetËr.^[34] Është e njË interesi tË veËsantË qË ÆœkohaË• qËndron nË thelb tË pËrmbledhjes me vaze tË Nabulusit: pasi ajo hapet me ciklikalitetin vjetor, dhe pËrfundon me vdekjen, drejtimin linear. KËta autorË dhe tË tjerË si ata jo vetËm qË mblodhËn thËnie tË Profetit dhe tË dijetarËve e mistikËve qË flisin pËr vdekjen, si dhe rrËfime tË pËrvojave tË tyre mbi vdekjen, por ata gjithashtu synonin qË ta pajisnin lexuesin me dije sa i pËrket asaj se si duhej pËrballur ky realitet i pashmangshËm i ekzistencËs njerËzore, dhe se si tË kthehet meditimi pËr vdekjen nË njË mjet pËr rritjen shpirtËrore nË jetË.

PËr sufiteË, pËrkujtimi i vdekjes Është njË ushtrim shpirtËror i rËndËsisË mË tË skajshme pËr ruajtjen e dËlirËsisË shpirtËrore. NË *Ihja*™, Gazaliu i kushton njË seksion tË veËsantË kËsaj teme. NË hapje tË librit, ai shkruan se zemra e njeriut qË Është i pËrthithur nga kjo botË Është njË zemËr qË e lË pas dore pËrkujtimin e vdekjes, dhe nËse rastis qË atij i kujtohet, kjo ndodh me ndjenjËn e mallit pËr kËtË botË. ÆœPËrkujtimi i vdekjes nuk shton asgjË tjetËr nË njË person tË tillË pËrveËs distancËs nga Zoti.Ë• Njeriu pendestar, nga krahuri tjetËr, e pËrkujton vdekjen shpesh. ÆœMund tË ndodhË qË ai ka frikË nga vdekja se mos ajo e merr atË pËrpara se pendesa e tij tË jetË e plotË [Ë]; ai Është i justifikueshËm sa i pËrket mospËlqimit tË vdekjes.Ë• NjË njeri i tillË nuk e urren vdekjen apo takimin me Zotit, por thjesht ka frikË se mos takohet me Zotin i papËrgatitur. MË pas vjen gnostiku, i cili Æœ pËrkujton vdekjen pa reshtur, pËr shkak se pËr tË ajo Është takimi me tË Dashurin e tij, dhe njË njeri qË dashuron nuk e harron kurrË kohËn e caktuar pËr takimin me atË qË ai do.Ë• NË kËndvËshtrimin e Gazaliut, mbi tË gjitha kËto kategori qËndron njeriu qË ia ka besuar punËn e tij Zotit dhe nuk e parapËlqen mË vdekjen apo jetËn, Æœsepse gjËja mË e shtrënjtË pËr tË Është ajo qË Është mË e dashur nË vËshtrimin e Zotit tË tij.Ë•^[35] KËshtu, pËrkujtimi i vdekjes luan njË rol kyË nË pËrshpirtshmËrinË gazaliane dhe nË udhËn sufite nË pËrgjithËsi.

NË Kuran, vdekja identifikohet me sigurinË (*jekin*) (K. 15:99 dhe 74:47), qË nga ekzegjetËt, apo komentuesit e Kuranit, kuptohet si siguria e tË njohurit tË Zotit. Kur Dhu l-Nunin (vd. 245/859 ose 248/861), njË figurË kyËse e Sufizmit tË hershËm, e pyetËn nË Æsastet e vdekjes sË tij: ÆœËfarË dËshiron?Ë•, ai u pËrgjigj: ÆœTa njoh AtË qoftË edhe njË Æsast pËrpara vdekjes sime.Ë•^[36] KËshtu, kËrkuesi i Zotit do tË synonte nË udhËn e tij tË pËrshpirtshmËrisË qË tË gjente njË mËnyrË pËr tË arritur sË paku njËfarË shkalle tË kËsaj sigurie nË kËtË botË. NË linjË me kËtË, sufiteË shpesh flasin pËr dy tipe tË vdekjes: (1) vdekja e detyrueshme (*idtirari*) dhe (2) vdekja me zgjedhje (*iradi*). Vdekja e detyrueshme Është vdekja fizike faktike, ndËrkohË qË vdekja me zgjedhje konsiston nË zhveshjen prej vetes tË tekave dhe dËshirave tË egos.^[37] TË vdesËsh pËrpara vdekjes Është bËrË njË maksimum pËr mistikËt myslimanË. Zoti mund tË njihet (*ma*™*rife*) vetËm nË pËrmjet manifestimit tË Tij. QË kjo tË ndodhË, kËrkuesi duhet tË kalojË nË pËr asgjËsimin e vetes (*fena*™) dhe vijimit (*baka*™) me Zotin.

NË sistemin e Ibn Arabiut, vdekja e vetes dhe ringjallja pËr te Zoti pËrfaqËsohen nË gjuhËn e *da*™*irat el-vuxhud*, Æœrrethi i tË qenitË. TË qenit manifestohet nË pËrmjet niveleve tË ngjitjes, *tenezzulat*, derisa arrihet niveli i diferencimit maksimal. MË pas, nË pËrmjet njeriut tË pËrsosur, diferencat mbahen nË ekuilibËr tË vËrtetË dhe uniteti rivendoset nga shumËsia.^[38] Evlijau, apo shenjtori, ekziston ende nË kohË lineare, por dinamika e kozmosit, nË tË cilËn ai

luan njëzë rol kyqës, qështës prerazi ciklike. Pesëzë namazet ditore, agjëzërimi dhe ritualet e tjera për të rritur në ciklikitetin e ditës dhe natës, javës dhe muajve. Në përjetimet praktikës së dhikrit, qesemistikës të rijetimit të vakt-in e tyre, qshastin e tyre parak me Zotin, këtu dhe tani, në ekstazën e menjshërshme, madje edhe teksa ata mezi presin destinin e tyre fundor. Meditimi sufut e rrok kohën duke nxjerrë përjetësinë nga skajet e saj në para- dhe post-ekzistencë dhe duke e futur në qshastin e përvojës mistike.â€•[39]

Një tjetër shembull mund të vërehet në komentarin e shekullit të trembëdhjetë qës mistikja e madhe nga Bagdadi, Sitt Axham bint el-Nefis (vd. Mbas 686/1287), i ka bërë veprës së Ibn Arabiut. Sitt Axhami për dorë imazherinë e vdekjes për të përshkruar zbulesat shpirtërore të njëzë gnostiku. Ajo e përshkruan syrin e vizionit të brendshëm (qaj el-basire) si dëshimim (shuhud) të Zotit pa vel (hixhab), hamendësime (dhann) apo dyshim (imtiraâ€™). qshastës falë këtu dëshimimi qës dallimi ndërmjet shpalosjes (keshf), gjumit (neum), dhe vdekjes (meut) bëhet i dukshëm. Teksa reflekton mbi thënien profetike se qesNjerëzit janë në gjumë, dhe kur vdesin zgjohen,â€•[40] Sitt qAxhami sugjeron se gjendja e gjumit, pra jeta në këtë botë, qshastës e barabartës me shpërfilljen; pikërisht në përjetimet arrijtes së vizionit të brendshëm qës njeriu mund të arrijë sigurinë (jekin) përpara vdekjes së tij faktike.[41] Ky dëshimim mund të arrihet vetëm me vigjilencë (tejakkuhd), qës më pas qson drejt flakjes (khalâ€™) së trupit të jashtëm (el-xhesed el-dhahir) në njëzë gjendje mes vdekjes dhe jetës, jo mes gjumit dhe të qenit zgjuar.[42]

Një tjetër shembull vjen nga Aisha el-Baâ€™unijje (vd. 923/1517), njëzë dijetare produktive sufite nga Damasku i fundit të shekullit të pesëmbëdhjetë dhe fillimit të shekullit të gjashtëmbëdhjetë, e cila në parimin e qesvdekjes para vdekjesâ€• sheh njëzë udhë drejt bashkimit të plotë me hyjnoren:

Pra, kujtoje Atë pa dëshira e lakmi; Ji e singertë

dhe përjetësisht kapu pas rregullave të përjetimit,

Dhe këmbëngul në përjetim derisa nga vetja të zhdukesh,

drejt Zotit, qës në fund të qson në shuarje tek Ai.

Në atë humbje, pavdekësia do të vijë tek ti me Atë

tek i Cili ti ndërrovet jetë, këstu qës jeto me Atë, prej Tij, tek Ai.[43]

Sikurse shihet në këtë shembuj, për shumë sufij, meditimi mbi vdekjen shërben si njëzë mjet e dëshirësimit të vetes (tezkiye). Thënë me fjalët e Gazaliut: qesInjoranca qshastës vdekja më e madhe, kurse dija jeta më fisnike.â€•[44] Por këtu ne pikasim sërish njëzë prirje për të zgjeruar njëzë mësim formal në lidhje me kohën lineare në drejtimin e njëzë ciklikiteti të nënkuptuar.

Një metaforë në qark krahason apatinë shpirtërore me gjumin, dhe gjumin me vdekjen, mundësia e një zgjimi, dhe e një rikthimi të rigjallëruar drejt jetës shpirtërore, duket se e relativizon vdekjen, e cila nuk është më një destinacion fundor, por thjesht një tjetër pikë në një rikthim të madh ciklik për te Burimi. Për sufitet, sikurse shkruan Gerhard Böwering, «paradigma e kohës është e pezulluar ndërmjet dy ditëve, Ditës së Besëlidhjes Parake në agsholin e krijimit dhe Ditës së Gjykimit të Mbramë kur bota shkon drejt fundit të saj katastrofik. Koha i përngjan një parable që shtrihet nga pafundësia në pafundësi, një harku të ankoruar në përjetësi, në origjinin dhe në fundin e saj, që arrin kulmin në një moment ekstaze të kujtesës dhe sigurisë së mistikut.»^[45]

Konkluzion

Si përfundim, tradita islame beson në sakralitetin e jetës dhe e kremton atë si *nimeti*, apo bekimi, më i madh që Zoti i ka dhuruar njerëzimit. Ky sakralitet nënvizohet nga këmbëngulja mbi kohën lineare, që e bën jetën një udhëtim të fundëm, mbas të cilit pret një modalitet i ndryshëm dhe i intensifikuar. Kjo shpesh karakterizohet si rikthimi në origjin, qendra e pakohës dhe burimi transhendent i ekzistencës. Ky ka vijuar të jetë pozicioni islam *mainstream*, që pohohet **kundër teorive të metempsikozës (tenasukh)**.^[46] E përkuftizuar nga përvoja jonë e kësaj rrjedhe të kohës, një përvojë që nuk është e Zotit, sepse Ai është jashtë kohës, rrjedhimisht teologut dhe filozofit mysliman e konsiderojnë vdekjen, pika fundore e jetës tokësore, se është një komponent thelbësor i përkuftizimit të të qenit nënjerëzorë. Është vdekja ajo që përkuftizon njeriun, thotë Kindi. Kështu, vdekja nuk është e keqe në vetvete, sepse ajo nuk do të thotë të reshtësh së ekzistuari, apo një gjendje e mos-ekzistencës apo hišmosgjësia. Më saktë, ajo është kalim drejt një forme më të lartë të jetës, që është e amshueshme.^[47] Për ta thënë me fjalët e Gazaliut, njeriu është «krijuar për përjetësi» dhe «nuk ka asnjë mënyrë që ai të bëhet mosekzistent».^[48] E megjithatë, natyra e vërtetë e vdekjes është e parrokshme prej atyre që ende nuk e kanë përjetuar atë. Kjo krahasohet nga Nabulusi me njohjen eksperienciale të Zotit, e cila bazohet në të shijuarin (*dheuk*). Në mënyrë të ngjashme, vdekja është një «shtje e të shijuarit (*emr dheuki*) dhe nuk mund të përshkruhet me fjalë».^[49]

Vdekja është kyse për rimbushjen e të qenit njerëzor si edhe për manifestimin e drejtësisë dhe të ndëshkimit hyjnor. Vdekja lehtëson gjykimin hyjnor në eskaton, apo në fundin e botës, pasi Kurani thotë: «Vdekja nga e cila ju merrni arratinë pa dyshim ka për të treguar gjithësa që ju keni vepruar» (K. 62:8).^[50] Kështu sërisht ne gjejmë temën e rikthimit, *tureddune*: jeta është një udhëtim nga A-ja te B-ja; por Zoti është alfa dhe omega; dhe prandaj ne jemi pjesë e një rrote të madhe, që udhëton nga kopshti në kopsht, nga Edeni në Eden, nga vizioni në vizion.

Kështu, conceptualizimet myslimane për jetën kanë marrë në një masë të madhe trajtë nga kuptimi i vdekjes i formësuar nga tekstet e shenjta. Përkujtimi i vdekjes nuk supozohet se është njeriun drejt pesimizmit letargjik, por më saktë drejt përqaimit të jetës me të gjitha bekimet e saj të papitura. Kjo ilustron më së miri nga udhëzimi pejgamberik: «Madje edhe

nË«se vjen fundi i kohË«s dhe ju jeni duke mbjellur njË« pemË«, atË«herË« mbilleni atË«!â€•[51] NË« etikË«n dhe spiritualitetin islam, pË«rkujtimi i vdekjes jo vetË«m qË« nxit pË«runjË«sinË« dhe vartË«sinË« ndaj Zotit, por gjithashtu ofron mundË«sinË« e transhendumit tË« vetes nË« udhË«n shpirtË«rore drejt Krijuesit. Si njË« mjet i fuqishË«m pË«r njohjen e Zotit (*maâ€™rife*), vdekja gjithashtu ofron njË« temË« pË«r njË« nga tendencat mË« tË« dallueshme tË« civilizimit islam: njË« sintezË« e konceptimit linear dhe atij ciklik tË« kohË«s. Mesazhi profetik kË«mbË«ngulË« mbi ndË«rprerjet reveluese e shpalosË«se tË« kohË«s lineare, realiteti i tË« cilave Ë«shtË« i padyshimtË« ndonË«se gjithnjË« i mistershË«m, ndË«rkohË« qË« parreshtur ringjall dashurinË« kuranore pË«r tË« treguarit e ciklikalitetit qË« Ë«shtË« pË«rvoja e natyrË«s pË«r botË«n. Rrjedhimisht, krijesa njerË«zore, qË« bË«n njË« jetË« si ciklike ashtu dhe lineare, Ë«shtË« njË« qenie unike, e vendosur ndË«rmjet krijimit dhe Krijuesit, me jetË«n e tij apo tË« saj qË« Ë«shtË« njË« pË«rvojË« e kohË«s nË« tË« gjitha ambiguitetet e saj.

Bibliografia

Alfonso, Esperanza, â€œA Poem Attributed to al-GhazzâlË« in Hebrew Translationâ€•, *Mikan. Journal for Hebrew and Israeli Literature and Cultural Studies*, 11 (2012) dhe *El Prezente. Studies in Sephardic Culture*, 6 (2012), vË«llim i pË«rbashkË«t, fq. 80â€“94.

Baggini, Julian, â€œDay and Night Revolve as on a Wheelâ€™. Timeâ€•, *How the World Thinks. A Global History of Philosophy*, London: Granta Books, 2018, fq. 107â€“15.

BË«Ë¸niyyah, Ë¸ishah al-, *The Principles of Sufism*, pË«rg. dhe pË«rkth. Th. Emil Homerin, New York NY: New York University Press, 2014.

BË«wering, Gerhard, â€œIbn al-Ë¸ArabË«â€™s Concept of Timeâ€•, *Gott ist schË«n und Er liebt die SchË«nheit. God is Beautiful and He Loves Beauty. Festschrift Annemarie Schimmel*, pË«rg. Alma Giese dhe J. Christoph BË«rgel, New York NY: Peter Lang, 1994, fq. 71â€“91.

BË«wering, Gerhard, â€œThe Concept of Time in Islamâ€•, *Proceedings of the American Philosophical Society*, 141/1 (1997), fq. 55â€“66.

Ë¸aYrË«cË«, Mustafa, â€œË¸-IË«m. Æ°slË«m DË«Ë¸Ë«ncesiaâ€•, *DË« (TË«rkiye Diyanet VakfË« Æ°slam Ansiklopedisi)*, Ankara: TË«rkiye Diyanet VakfË«, 1988â€“2013, vË«ll. 34, fq. 36â€“7.

Casewit, Yousef, *The Mystics of al-Andalus. Ibn BarrajË«n and Islamic Thought in the Twelfth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Chittick, William C., â€œIbn Ë¸ArabË« and his Schoolâ€•, *Islamic Spirituality* [vol. 2]. *Manifestations*, pË«rg. Seyyed Hossein Nasr, New York NY: Crossroad, 1991, fq. 449â€“79.

Chittick, William C., "The Central Point. Qāṣṣ al-nawā'ī's Role in the School of Ibn Arabī", *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, 35 (2004): <http://www.ibnarabisociety.org/articles/centralpoint.html> (para 5 prill 2020).

Chittick, William C., "The Chapter Headings of the *Fusus*", *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, 2 (1984): <http://www.ibnarabisociety.org/articlespdf/fususchapterheadings.pdf#search=Circle%20of%20existence> (para 5 prill 2020).

Chittick, William C., *Imaginal Worlds. Ibn al-ʿArabī and the Problem of Religious Diversity*, Albany NY: State University of New York, 1994.

Corbin, Henry, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, përkth. Ralph Manheim dhe James Morris, London: Kegan Paul International, 1983.

Eliade, Mircea, *Cosmos and History. The Myth of the Eternal Return*, përkth. Willard R. Trask, New York NY: Harper Torchbooks, 1959.

Ghazālī, Abū ḥamid al-, *The Precious Pearl. A Translation from the Arabic with Notes of the Kitāb al-Durra al-fākhira fī kashf ʿulūm al-ʿakhira of Abū ḥamid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazālī*, përkth. Jane Idleman Smith, Missoula MT: Scholars Press, 1979.

Ghazālī, al-, *The Ninety-Nine Beautiful Names of God*, përkth. David B. Burrell dhe Nazih Daher, Cambridge: The Islamic Texts Society, 2004.

Ghazālī, al-, *The Remembrance of Death and the Afterlife*, përkth. T. J. Winter, Cambridge: The Islamic Texts Society, 1989.

Ghazzālī, Muḥammad Kamāl al-Dīn al-, *al-Wird al-unsū wa-l-wārid al-quds fī tarjamat al-ʿĀrif ʿAbd al-Ghanī al-Nābulusī*, përkth. Samer Akkash, nën *Al-Ghazzālī's Biography of ʿAbd al-Ghanī al-Nābulusī (1641-1731)*, Leiden: Brill, 2012.

Hirschfeld, Hartwig, "A Hebraeo-Suffic Poem", *Journal of the American Oriental Society*, 49 (1929), fq. 168-73.

Ibn ḥanbal, Aḥmad, *Musnad*, përkth. Shuʿayb al-Arnaʿut¹ and ʿĀdil Murshid, Beirut: Muʿassasat al-Risāla, 1997, vll. 20.

Ibn ʿArabī, Muḥayyī al-Dīn, *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, përkth. Aḥmad Shams al-Dīn, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, (s.d.), vll. 8.

Kindī, Yaʿqūb ibn Isāʿ, *Risāla fī l-ʿāqā li-dafʿ al-aʿzān*, përkth. dhe përkth. Mustafa Aḥmed Yāzici, nën *Özden Kurtulma Yolları*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017.

Kriniš, Ehud, "Cyclical Time in the Ismāʿīlī Circle of Ikhwān al-ʿafāʿ (Tenth Century) and in Early Jewish Kabbalists Circles (Thirteenth and Fourteenth Centuries)", *Studia Islamica*, 111/1 (2016), fq. 20-108.

- [1] Njësht version i mëshërshëm i kështij artikulli u botua në një përkthim në gjermanisht: *„Eine Theologie des Todes“*, në *Islamische Bildungsarbeit in der Schule. Theologische und didaktische Überlegungen zum Umgang mit ausgewählten Themen im islamischen Religionsunterricht*, përg. Fahimah Ulfat dhe Ali Ghandour, Wiesbaden: Springer VS, 2020, fq. 249–264.
- [2] Al-Ghazālī, *The Ninety-Nine Beautiful Names of God*, përkth. David B. Burrell dhe Nazih Daher, Cambridge: The Islamic Texts Society, 2004, fq. 148.
- [3] Jane Idleman Smith dhe Yvonne Yazbeck Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Oxford: Oxford University Press, 2002, fq. 17.
- [4] Shih, fjala vjen, Mircea Eliade, *Cosmos and History. The Myth of the Eternal Return*, përkth. Willard R. Trask, New York NY: Harper Torchbooks, 1959.
- [5] Shih gjithashtu K 29:63: *„Dhe nëse ti i pyet ata: Kush e lëshon shiun nga qielli dhe me të e ngjall tokën pas vdekjes së saj? Ata thonë: Zoti! Thuaj: Falënderimi i takon Zotit, por shumica e tyre nuk e përdorin arsyenë.“* Si edhe K. 30:24: *„Nga shenjat e Tij të shprehura edhe ajo që ua dëfton vetëtimën edhe si frikë edhe si shpresë, dhe nga qielli lëshon shi e me të e ngjall tokën pas vdekjes së saj. Në këtë ka argumente për ata që përdorin arsyen e tyre.“*
- [6] Shih gjithashtu K. 45:5: *„Edhe në ndërrimin e natës e të ditës, në shiun që Zoti e siguron, duke e lëshuar atë prej qiellit dhe duke ringjallur tokën e vdekur me të, dhe në qarkullimin e erëve, ka shenja për ata që përdorin arsyen.“*
- [7] Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, London: Kegan Paul International, 1987, fq. 116.
- [8] Al-Ghazālī, *The Ninety-Nine Beautiful Names of God*, fq. 121.
- [9] Po aty, fq. 122.
- [10] Sikurse citohet nga vepra e tij *Tanbih al-afhām* në Yousef Casewit, *The Mystics of al-Andalus. Ibn Barrajān and Islamic Thought in the Twelfth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, fq. 115.
- [11] Po aty, fq. 114.
- [12] Po aty, fq. 114–5.
- [13] Po aty, fq. 276.
- [14] Po aty, fq. 285.
- [15] Po aty, fq. 286.
- [16] Po aty, fq. 286.

[17] Julian Baggini, *Day and Night Revolve as on a Wheel*TM. Time, *How the World Thinks. A Global History of Philosophy*, London: Granta Books, 2018, fq. 107–115, në fq. 109.

[18] Shih Smith and Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, fq. 49.

[19] Shih Po aty, fq. 49. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Bushrā l-kaḥb bi-liqā al-āḥab*, pārg. Majd al-Sayyid Ibrāhīm, Cairo: Maktabat al-Qurān, 1986, fq. 52 dhe 67.

[20] Shih ʿAbd al-Ghanī al-Nābulusī, *al-Kawkab al-mutalīl sharāḥ Qaḥīdat al-Ghazzālī*, pārg. Lejla Demiri në *Death as an Existential Quality (Amr Wujūd)*. ʿAbd al-Ghanī al-Nābulusī's Commentary on Abū al-ʿAlāʾ al-Ghazzālī's Poetry, *Early Modern Trends in Islamic Theology ʿAbd al-Ghanī al-Nābulusī and his Network of Scholarship*, pārg. Lejla Demiri dhe Samuela Pagani, Tübingen: Mohr Siebeck, 2019, fq. 363–422, ʿs 26.

[21] Hartwig Hirschfeld, *A Hebraeo-Suffic Poem*, *Journal of the American Oriental Society*, 49 (1929), fq. 168–73. Artikulli i Hirschfeld përmban një botim të kësaj tekste Geniza me poemën në gjuhë arabe (bazuar në MS London, British Library, Add. 7596, fol. 251) si edhe një përkthim në anglisht.

[22] Esperanza Alfonso, *A Poem Attributed to al-Ghazzālī in Hebrew Translation*, *Mikan. Journal for Hebrew and Israeli Literature and Cultural Studies*, 11 (2012) dhe *El Prezente. Studies in Sephardic Culture*, 6 (2012), vëllim i përbashkët, fq. 80–94, në fq. 80.

[23] Al-Tirmidhī, *Sunan*, *ʿUṣṭat al-Qiyāma* 26 (pārg. Ibrāhīm ʿAḥwā, Cairo: Maḥabba ʿat Muḥammad al-Bāḥ al-ʿArabī, 1962, vëll. 4, fq. 640, nr. 2460).

[24] Al-Ghazālī, *The Ninety-Nine Beautiful Names of God*, fq. 120–1.

[25] Muḥammad al-Dīn Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, pārg. Aḥmad Shams al-Dīn, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, (s.d.), vëll. 8, fq. 8; Shih gjithashtu Nābulusī, *Kawkab*, ʿs 36.

[26] Ibn ʿArabī, *Futūḥāt*, vëll. 8, fq. 9; Shih gjithashtu Nābulusī, *Kawkab*, ʿs 37.

[27] Muḥammad al-Dīn Shaykhzāda Muḥammad ibn Muḥammad al-Dīn Muḥammad al-ʿArabī, *ʿAlāʾ al-Tafsīr al-Qāḥ al-Bayāḥ al-ʿArabī*, pārg. Muḥammad ʿAbd al-Qādir Shāhī, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1999, vëll. 8, fq. 267; Shih gjithashtu Nābulusī, *Kawkab*, ʿs 35.

[28] Komentari i Ibn Jamāl al-Tānisī (vd. 715/1315) mbi komentarin e Fakhr al-Dīn al-Rāzī (vd. 606/1209) të Kuranit, me titullin *al-Tanwīr mukhtaḥar al-Tafsīr al-kabīr* (në përkthim. Një shkurtim i komentarit madhështor). Për dorëshkrimet ekzistuese të kësaj vepre, shih *al-Fihris al-shāmī li-l-turāth al-ʿArabī al-Islāmī al-makḥāḥ*, Amman: Muḥammad al-Bayt, 1989, vëll. 1, fq. 359.

[29] Nābulusī, *Kawkab*, ʿs 78.2.

[30] Yaḥyā ibn Isāq al-Kindī, *Risāla fī l-āḥād li-dafʿ al-aḥzān*, pārg. dhe përkth. Mustafa Aḥmed, në *ʿAzāntā den Kurtulma Yolları*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017, fq. 94–9.

- [31] AbÅ« á, ðÄ•mid al-GhazÄ•lÄ«, *The Precious Pearl. A Translation from the Arabic with Notes of the KitÄ•b al-Durra al-fÄ•khira fÄ« kashf ÊžulÄ«m al-Ä•khira of AbÅ« á, ðÄ•mid Muá,¥ammad b. Muá,¥ammad b. Muá,¥ammad al-GhazÄ•lÄ«,* pÄ«rkth. Jane Idleman Smith, Missoula MT: Scholars Press, 1979.
- [32] Al-GhazÄ•lÄ«, *The Remembrance of Death and the Afterlife*, pÄ«rkth. T. J. Winter, Cambridge: The Islamic Texts Society, 1989.
- [33] Muá,¥ammad ibn Aá,¥mad al-QuráubÄ«, *al-Tadhkira fÄ« aá,¥wÄ•l al-mawtÄ• fÄ« l-Ä•khira*, pÄ«rg. Aá,¥mad á, ðijÄ•zÄ« al-SaqqÄ•, Cairo: Maktabat KulliyyÄ•t, 1980.
- [34] ÊžAbd al-GhanÄ« al-NÄ•bulusÄ«, âœœal-Majlis al-khamsÄ«n [âœ!] fÄ« l-mawti wa-l-taÊžahhubi lahuâœ, in *al-MajÄ•lis al-shÄ•miyya fÄ« l-mawtÄ•Êž iá“ al-rÄ«miyya*, pÄ«rg. Hiba al-MÄ•liá,¥, Damascus: DÄ•r NÄ«r al- á†abÄ•á,¥, 2011, fq. 302âœ“7, nÄ« fq. 306âœ“7.
- [35] Al-GhazÄ•lÄ«, *The Remembrance of Death and the Afterlife*, fq. 7âœ“8.
- [36] Po aty, fq. 91.
- [37] SÄ¼leyman UludaÄ•, âœœÄ–lÄ¼m. Tasawuf âœ, DÄ°A (*TÄ¼rkiye Diyanet VakfÄ± Ä°slam Ansiklopedisi*), Ankara: TÄ¼rkiye Diyanet VakfÄ±, 1988âœ“2013, vÄ«ll. 34, fq. 37âœ“8, nÄ« fq. 38.
- [38] PÄ«r njÄ« pÄ«rshkrim tÄ« konceptit tÄ« dÄ•Êžirat al-wujÄ«d nÄ« mendimin e Ibn ÊžArabÄ« dhe ndjekÄ«sve tÄ« tij, sidomos QÄ«nawÄ«, shih William C. Chittick, âœœThe Chapter Headings of the *FusÄ«sâœ*, *Journal of the Muhyiddin Ibn âœArabi Society*, 2 (1984): <http://www.ibnarabisociety.org/articlespdf/fususchapterheadings.pdf#search=Ä«circle%20of%20existenceÄ«> (parÄ« mÄ« 5 prill 2020); id., *Imaginal Worlds. Ibn al-ÊžArabÄ« and the Problem of Religious Diversity*, Albany NY: State University of New York, 1994, fq. 173âœ“4; id., âœœIbn ÊžArabÄ« and his Schoolâœ, *Islamic Spirituality [voll. 2]. Manifestations*, pÄ«rg. Seyyed Hossein Nasr, New York NY: Crossroad, 1991, fq. 449âœ“79, nÄ« fq. 59âœ“60 dhe 66âœ“67; id., âœœThe Central Point. QÄ«nawÄ«âœ™s Role in the School of âœIbn ArabÄ«âœ, *Journal of the Muhyiddin Ibn âœArabi Society*, 35 (2004): <http://www.ibnarabisociety.org/articles/centralpoint.html> (parÄ« mÄ« 5 prill 2020); Sachiko Murata, âœœThe Unity of Being in Liu Chihâœ™s âœIslamic Neoconfucianismâœ™âœ, *Journal of the Muhyiddin Ibn âœArabi Society*, 36 (2004): <http://www.ibnarabisociety.org/articles/islamicneoconfucianism.html> (parÄ« mÄ« 5 prill 2020).
- [39] Gerhard BÄ¶wering, âœœThe Concept of Time in Islamâœ, *Proceedings of the American Philosophical Society*, 141/1 (1997), fq. 55âœ“66, nÄ« fq. 61. PÄ«r lexime tÄ« mÄ«tejshme mbi nocionin e Ibn ÊžArabÄ«âœ™ pÄ«r kohÄ«n, shih Gerhard BÄ¶wering, âœœIbn al-ÊžArabÄ«âœ™s Concept of Timeâœ, *Gott ist schÄ¶n und Er liebt die SchÄ¶nheit. God is Beautiful and He Loves Beauty. Festschrift Annemarie Schimmel*, pÄ«rg. Alma Giese dhe J. Christoph BÄ¶rgel, New York NY: Peter Lang, 1994, fq. 71âœ“91; Mohamed Haj Yousef, *Ibn âœArabÄ«. Time and Cosmology*, Oxford: Routledge, 2008.
- [40] PÄ«r kÄ«tÄ« hadith, shih ÊžAbd al-RaÊžÄ«f al-MunÄ•wÄ«, *Shará,¥ ÊžalÄ• qaá¹Eidat al-nafs li Ibn SÄ«nÄ•*, Cairo: al-MawsÄ«Êž Ä•t bi-BÄ•b al-ShiÊžriyya bi-Miá¹Er, 1900, fq. 95; Muá,¥ammad ÊžAbd al-Raá,¥mÄ•n al-SakhÄ•wÄ«, *al-MaqÄ•á¹Eid al-á,¥asana fÄ« bayÄ•n kathÄ«r min al-aá,¥Ä•dÄ«th al-*

mushtahira ÊĴ alĀ•l-alsina, pĀĳrg. Muá,Ÿammad ÊĴ UthmĀ•n al-Khusht, Beirut: DĀ•r al-KitĀ•b al-ÊĴArabĀĳ, 1985, fq. 691.

[41] Sitt ÊĴAjam bint al-NafĀĳs, *Shará,Ÿ al-mashĀ•hid al-qudsiyya*, pĀĳrg. Bakri Aladdin dhe Souad Hakim, Damascus: IFPO, 2004, fq. 225.

[42] Po aty, fq. 27.

[43] ÊĴĀÊĴĴishah al-BĀ•ÊĴĀĳniyyah, *The Principles of Sufism*, pĀĳrg. dhe pĀĳrkth. Th. Emil Homerin, New York NY: New York University Press, 2014, fq. 95.

[44] Al-GhazĀ•Āĳ, *The Ninety-Nine Beautiful Names of God*, fq. 123.

[45] BĀĴĴwering, âĴœThe Concept of Time in IslamâĴ•, fq. 60âĴ“1.

[46] PĀĳr lexime tĀĳ metjshme mbi konceptimin ciklik tĀĳ kohĀĳs, shih studimet krahasuese si Henry Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, pĀĳrkth. Ralph Manheim dhe James Morris, London: Kegan Paul International, 1983; Ehud Krinis, âĴœCyclical Time in the IsmĀ•ÊĴĀĳĀĳ Circle of IkhwĀ•n al-áĴafĀ•ÊĴĴ (Tenth Century) and in Early Jewish Kabbalists Circles (Thirteenth and Fourteenth Centuries)âĴ•, *Studia Islamica*, 111/1 (2016), fq. 20âĴ“108.

[47] KindĀĳ, *RisĀ•la fĀĳ l-á,ŸĀĳla li-dafÊĴ al-aá,ŸzĀ•n*, fq. 94âĴ“9. Shih also Mustafa ĀĴaĀŸrĀĳcĀĳ, âĴœĀĳĳĴm. Ā°slĀĴm DĀĴĴĀŸĴĴncesiâĴ•, DĀ°A (*TĀĴrkiye Diyanet VakfĀĳ Ā°slam Ansiklopedisi*), Ankara: TĀĴrkiye Diyanet VakfĀĳ, 1988âĴ“2013, vĀĳll. 34, fq. 36âĴ“7, nĀĳ fq. 36.

[48] Al-GhazĀ•Āĳ, *The Ninety-Nine Beautiful Names of God*, fq. 121.

[49] NĀ•bulusĀĳ arrin kĀĳtĀĳ konkluzion kur sjellĀĳ nĀĳ kujtesĀĳ njĀĳ ĀĳndĀĳrr, nĀĳ tĀĳ cilĀĳn ai pa motrĀĳn e tij tĀĳ vdekur. NĀĳ ĀĳndrrĀĳn e tij, NĀ•bulusĀĳ pyet motrĀĳn e tij pĀĳr vdekjen, se ĀĴfarĀĳ ĀĳshtĀĳ ajo saktĀĳsisht. Fillimisht, ajo i kthen shpinĀĳn, duke ngurrar qĀĳ tâĴ™i japĀĳ pĀĳrgjigje dhe kur NĀ•bulusĀĳ kĀĳmbĀĳngulĀĳ nĀĳ pyetjen e tij, ajo mĀĳ pas pĀĳrgjigjet: âĴ~Kjo ĀĳshtĀĳ ĀĴĀĳshtje e tĀĳ shijuarit, dhe ti e di atĀĳâĴ™. Raportimi i NĀ•bulusĀĳ pĀĳr kĀĳtĀĳ ĀĳndĀĳrr dhe konkluzioni i tij se vdekja ĀĳshtĀĳ e krahasueshme me eksperiencĀĳn shpirtĀĳrore tĀĳ ÊĴĀrifĀĳn, qĀĳ nuk mund tĀĳ njihet vetĀĳm se nga pĀĳrvoja, pĀĳrmendet nĀĳ biografinĀĳ qĀĳ KamĀ•l al-DĀĳn al-GhazzĀĳ (vd. 1214/1799) ka shkruar pĀĳr NĀ•bulusĀĳ. Shih Muá,Ÿammad KamĀ•l al-DĀĳn al-GhazzĀĳ, *al-Wird al-unsĀĳ wa-l-wĀ•rid al-qudsĀĳ fĀĳ tarjamat al-ÊĴĀrif ÊĴAbd al-GhanĀĳ al-NĀ•bulusĀĳ*, pĀĳrg. Samer Akkach, nĀĳ *Al-GhazzĀĳâĴ™s Biography of ÊĴAbd al-GhanĀĳ al-NĀ•bulusĀĳ (1641âĴ“1731)*, Leiden: Brill, 2012, fq. 482âĴ“3.

[50] Shih gjithashtu K. 64:7: âĴ~Ju keni pĀĳr tâĴ™u ringjallur dhe mĀĳ pas ju do tĀĳ viheni nĀĳ dijeni pĀĳr gjithĀĴka qĀĳ keni punuar, dhe kjo pĀĳr Zotin ĀĳshtĀĳ diĀĴka e lehtĀĳ.âĴ™.

[51] Aá,Ÿmad ibn á,Ĵanbal, *Musnad*, pĀĳrg. ShuÊĴayb al-ArnaÊĴĴĀĳ dhe ÊĴĀdil Murshid, Beirut: MuÊĴassasat al-RisĀ•la, 1997, vĀĳll. 20, fq. 251 (hadithi nr. 12902).

Date Created

26/09/2026

Author

erasmusi