



Orientalizmi dhe Studimi i Shi'izmit

Edin Q. Lohja

*(Punim i referuar në tryezën e rrumbullakët "Shqiptarët dhe Orientalizmi"
Prishtinë, 15-16 Korrik 2005)*

ABSTRAKT

Njëzet e pesë vitet e fundit kanë dëshmuar një rritje të paparë në interesimin akademik, politik dhe mediatik për shi'izmin, anembanë globit. Revolucioni Iranian i 1979-ës, ngjarjet e Libanit Jugor dhe lufta 8-vjeçare Iran-Irak në vitet '80, dhe së fundmi pushtimi amerikan i Irakut kanë shkaktuar kureshtje, pikëpyetje e zgjim të vrullshëm të vëmendjes ndaj atij segmenti të *dar ul-Islamit* që mbizotërohet nga njëra prej dy shkollave madhore të fesë më të përhapur në botë. Mirëpo, sikurse me Islamin në përgjithësi, në Perëndim nuk mund të kishin munguar shtrembërimet, keqparaqitjet dhe shpërdorimet e specifikave dalluese të shi'izmit, të cilave u shtohet benzinë e herëpashershme në varësi të çastit politik. Këto shtrembërime e paragjykime të shi'izmit në rrafshin botëkuptimor, historik, teologjik e politik, kanë një ecuri të gjatë brenda një pjese të caktuar të vetë botës islame, por dhe një mbartës të përhershëm në akademizmin perëndimor të studimit të Lindjes: të ashtuquajturin orientalizëm.

Ky artikull ndalet në veçanti mbi të dyja këto prirje, por edhe te shenjat e ndryshimeve në qasjet e trajtimit të shi'izmit në qarqet akademike sunnite, sidomos Universitetin e el-Ez'herit dhe nismat afruese të dijetarëve sunni e shi'i gjatë shekullit të fundit, në këtë drejtim. Ai cek dukurinë e interesimit të vonuar të orientalizmit me studimin e lënë pasdore të Islamit shi'it - të dënuar përherë me syrgjynosje në rangjet e "heterodoksisë", "heretizmit", "ekstremizmit", "eklektizmit", dhe një sërë izm-ash të tjerë me konotacion përçudnues; keqprezantimin e dallimeve sunnito-shi'ite dhe përpjekjen e heqjes së paralelizmave pa vend me ndarjet sektare brenda Krishtëritimit.

Si përfundim, artikulli synon të theksojë relevancën e studimit dhe paraqitjes më të kujdesshme të shi'izmit në trevat shqipfolëse, duke parë situatën katastrofale dhe nivelin joshkencor që mbizotëron kaosin e botimeve dhe tubimeve fetare të muslimanëve shqiptarë, pesëmbëdhjetë vitet e fundit. Rëndësia e një nisme të tillë, krahas imperativit islam të unitetit, rritet edhe nga fakti se tanimë janë shfaqur shenjat e para të përpjekjeve për vendosjen e një metodologjie orientaliste ekstremiste, në manipulimet mediatike me Islamin në përgjithësi dhe shi'izmin në veçanti, ku për këtë të fundit, japin ndihmesën e tyre të pakursyer edhe muslimanë ndikues të viseve tona.

HYRJE

Me të dëgjuar termin shi'a, ose ndonjë nga derivatet e tij, në mendjen e një muslimani shqipfolës (por jo vetëm) vërshojnë një sërë asociacionesh diabolike të vijuara me një rreshtim të rrjedhshëm të "herezive" gjoja të besuara e të praktikuar nga shi'itët, bashkë me citime emocionale të "autoriteteve"¹ që dënojnë ashpër çdo zbutje, dialog, madje dhe studim të mishëruesve të "devijimit dhe çoroditjes" në fenë e mëshirës. Problemi qëndron te fakti kryeneç se probabiliteti që kërkesa për t'i faktuar këto akuza, jo gjithnjë groteske, të marrë një përgjigje të argumentuar nga burime autentike të shkollës në fjalë,² është një limit i poshtëm i zeros.

Realiteti vështirë se mund të ishte ndryshe kur kujton shkaqet e shumta me karakter historik, politik, ekonomik dhe psikologjik që e kanë përforcuar një situatë të tillë. Ka vetëm pesëmbëdhjetë vjet që Zoti Mëshirëplotë ua ka rimundësuar shqiptarëve ushtrimin e lirë të besimit fetar, pas një ndërprerjeje cingjesh prej afro gjysëm shekulli, me pasoja katastrofale mbi traditën e tyre të pasur fetare. Kjo hapje i gjen ata të zbuluar ndaj disa prej shpalosjeve më shkatërrimtare të modernizmit si: tëhuajësimi, materializmi, sekularizmi, trivializmi, ithtarizmi dhe fanatizmi fetar, aq të largëta për vlerat tradicionale dhe një mjedis të mbizotëruar nga etika hyjnore.

Një ndër katalizatorët që e ndihmojnë pareshtur metamorfizimin e vetëdijes fetare dhe vetënjohjes së traditës së shenjtë të popujve me histori të pasur shpirtërore, aksesit e lëvrimi i të cilës zbehet gjithnjë e më shumë nga mësymja e egër e modernizmit, është akademizmi perëndimor i studimit të Lindjes. Për shkaqe e motive të ndryshme - analizimi i të cilave ndodhet përtej qëllimit të këtij artikulli modest, që nuk mund t'i japë hakun temës së gjerësishme të cilën e trajton veçse shkarazi - studiuesit perëndimorë të Lindjes

kanë qenë, me ose pa dashje, vendimtarë në procesin e sekularizimit të Lindjes nëpërmjet shkatërrimit të traditave të saj, duke ia interpretuar mësimet e shenjta përmes historicizmit, evolucionizmit, shkencizmit dhe mjeteve të shumta me anë të të cilave e shenjta reduktohet në profanen. Studimi i Lindjes nga shumica e të ashtuquajturve orientalistë, të cilët janë ndikuar vetë nga valë të ndryshme të sekularizimit në Perëndim, larg nga të qenit thjesht një ushtrim objektiv e i padëmshëm akademizmi, ka luajtur rol jo të vogël në shndërrimin e lëndës së studimeve të tyre.³

Kështu, është fakt i pamohueshëm se shumica e studimeve të kryera brenda suazave të orientalizmit dhe lëmiut të feve krahasimore kanë vuajtur nga një mungesë e theksuar depërtimi metafizik dhe njohjeje zberthyesë. Pjesa më e madhe e studimeve moderne mbi Lindjen janë fryt i një arsyeje të divorcuar nga intelektit, e për pasojë të sekularizuar, çka shpaloset në shpërfilljen e realitetit të shpalljes gjatë analizimit të traditave të shenjta, me të gjitha rrjedhimet që kjo sjell në optikën e studimit të tyre. Nga ana tjetër, shqiptimi përherë e më i vendosur i vetëperceptimeve të popujve në fjalë ka filluar ta kundërshtojë me forcë redukcionizmin ndaj traditave të tyre, me një prurje që është bërë gjithnjë e më e artikuluar në gjysmën e dytë të shekullit të njëzetë, kur pas fitimit të pavarësisë nga kolonizatorët perëndimorë,

Zërat e njerëzve nga Lindja e Mesme dhe Afrika Veriore që na thonë se ata nuk e shohin veten në imazhin që kemi krijuar për ta, janë tepër të shumtë dhe ngulmues për t'u shpjeguar në terma të rivalitetit akademik apo krenarisë kombëtare.⁴

ORIENTALIZMI DHE STUDIMI I SHI'IZMIT

Një ndër fushat më të lëna pasdore në studimet perëndimore të feve të Lindjes, në veçanti Islamit, ka qenë ajo e shi'izmit. Sikurse e pohon orientalisti bashkëkohor Jonah Winters,

Historia e studimit të Islamit shi'it brenda spektrit të studimeve të përgjithshme islame është analoge me atë të studimit të fesë krahasimore në spektrin më të gjerë të shkencave shoqërore. Duket pra, se shi'izmi ka pësuar fatin e të qenit i shpërfillur si thjesht tangjent ndaj studimeve të tjera, më relevante.⁵

Kështu, për një kohë të gjatë shi'izmit i kushtohet vëmendje e paktë, dhe kur cekej, ai degdiset në rangun e një "sekti" politiko-fetar, heterodoks e madje heretik. Këtu nuk bëhet fjalë thjesht për tejbartje të keqkuptimeve dhe paragjykimeve të mirëstudiara të orientalistëve ndaj Islamit, mbi shi'izmin; 'keqkuptim' e 'paragjykim' do ishin terma zbutës. Deri shumë vonë, shi'izmi jo vetëm që është keqkuptuar, por ai është shpërfillur, keqparaqitur dhe studiuar thuajse ekskluzivisht nga literatura hereziografike e kundërshtarëve të vet,⁶ duke u larguar skajimisht nga objektiviteti akademik i kërkuar në studime krahasimore. Është tamam sikur shi'itët të mos kishin dijetarë dhe literaturë të tyre, në një kohë kur punimet burimore në të gjitha fushat e mendimit shi'it janë me mijëra, lirisht të disponueshme në një duzinë gjuhësh të botës. Situata të kujton shprehjen e njohur të K. Marx-it për klasën punëtore: "Ata nuk e përfaqësojnë dot veten, ndaj duhen përfaqësuar"; dhe kjo pikërisht nga kundërshtarët e tyre!

Shpjegimi për këtë paradoks mund të kërkohet pikësisht në shtigjet përmes të cilave studiuesit perëndimorë iu qasën lëmiut të hulumtimeve islame. Në librin e tij të njohur, *The Venture of Islam*, studiuesi i shquar Marshall G. S. Hodgson shkruan:

Së pari, kishte prej atyre që studiuat Perandorinë Osmane, e cila luajti një rol aq madhor në Europën moderne. Ata iu qasën asaj kryesisht nga pikëpamja e historisë diplomatike të Europës. Studiues të tillë prireshin ta shihnin krejt *dar ul-Islamin* nga perspektiva politike e Stambollit, kryeqytetit osman. Së dyti, kishte prej atyre, zakonisht britanikë, të cilët i hynë studimeve islame në Indi për ta zotëruar persishten si shërbëtorë të mirë civilë, ose të paktën të frymëzuar nga interesi indian. Për ta, tranzicioni mbretëror i Delhit prirej të ishte kulmimi i historisë islamike. Së treti, ishin semitistët, të interesuar kryesisht në studime hebraike, të cilët u tërhoqën nga arabishtja. Për ta, qendra prirej të ishte Kairoja, më jetiku i qyteteve arabisht-folëse në shekullin e nëntëmbëdhjetë, ndonëse disa iu drejtuan Sirisë ose Magribit. Ata ishin zakonisht filologë e jo historianë, dhe mësuan ta shihnin kulturën islamike me sytë e shkrimtarëve të vonë sunni nga Egjipti dhe Siria, që ishin më në modë në Kairo. Të tjera shtigje - ai i spanjollëve dhe i disa francezëve që u fokusuan në muslimanët e Spanjës Mesjetare, dhe ai i rusëve që u fokusuan në muslimanët veriorë - ishin përgjithësisht më pak të rëndësishme.⁷

Është mëse e qartë që asnjëri nga këto shtigje nuk mund t'i kishte shpër studiuesit perëndimorë drejt qendrave të diturisë ose literaturës shi'ite. Përkundrazi, materiali mbi shi'izmin i studiuar prej tyre, kanalizohet përmes burimeve joshi'ite. Jo më herët se viti 1924, orientalisti i njohur E. G. Browne ankohej në parathënien e vëllimit të katërt të veprës së tij të famshme *A Literary History of Persia*, për mosdisponimin e burimeve të drejtpërdrejta dhe mungesën e një katalogu konçiz punimesh të referueshme, nga shi'itët dymbëdhjetë-imamitë.⁸ Hodgson shpjegon:

Të gjitha shtigjet njësoheshin në të kushtuarit e paktë të vëmendjes ndaj viseve qendrore të Hënës Pjellore dhe Iranit, me tendencën e tyre drejt shi'izmit; zona këto që prireshin të ishin më të larguarat nga depërtimi perëndimor.⁹

Dhe, pas Luftës së Parë Botërore

shtegu i Kairos për tek studimet islame u bë rruga *par excellence* e orientalistëve, ndërkohë që shtigjet e tjera drejt studimeve islame filluan të shiheshin më tepër si të një rëndësie lokale.¹⁰

Ishte deri diku e natyrshme për një orientalist që, saherë ta studionte shi'izmin përmes kanaleve osmane, kairase ose indiane, të kishte paragjykim dhe anshmëri të theksuar ndaj Islamit shi'it. Kjo nxitej edhe nga fakti se me t'u cekur çështja e shi'izmit, diskutimi më i sugjerueshëm e thujse i pashmangshëm ishte ai i polemikave sunnito-shi'ite lidhur me pasuesinë e Profetit (s), çka e bënte të vështirë depërtimin përtej aspektit politik të çështjes. Një element i rëndësishëm për ta kuptuar këtë reduktim është prirja historiciste e orientalizmit dhe mohimi i tij sistematik i pranisë së mësimeve shpirtërore e metafizike në Islam, për shtjellimin e të cilave shi'izmi është i mirënjohur. Përveç kësaj, një kontribut të madh në të shikuarit e shtrembër të shi'izmit përbënte vetë fakti se

Historianët muslimanë të doktrinës [që ishin kryesisht sunni] u përpoqën gjithmonë të tregonin se të gjitha shkollat e tjera të mendimit, përveç së tyre, ishin jo vetëm të devijuara por, mundësisht, më pak se muslimane. Punimet e tyre përshkruanin fraksione (*firkah*) të panumërta, me terma që i çorientuan studiuesit modernë në të supozuarit se ato u referoheshin 'sekteve heretike' të shumta.¹¹

I vetmi përjashtim i mungesës thujse absolute të kontaktit të drejtpërdrejtë të studiuesve perëndimorë me shi'izmin ishte India e kolonizuar, ku njohja e shi'izmit ishte jetike për kontrollin e muslimanëve të atjeshëm. Si rrjedhojë, punimet e pakta në anglisht që merren me shi'izmin dymbëdhjetë-imamit lidhen kryesisht me nënkontinentin indian. Shembuj të kësaj janë: J. N. Hollister, *The Shi'a of India*, (London, 1953); A. A. Fyze, *Outlines of Muhammadan Law*, (London, 1887); dhe N. B. Baillie, *A Digest of Muhammadan Law*, (London, 1887).¹²

Deri më 1874, nuk kishte asnjë studim me natyrë kërkimore-akademike mbi shi'izmin. Ky vit dëshmoi botimin e studimeve të orientalistit të famshëm gjerman Ignaz Goldziher, me titull *Beiträge zur Literaturgeschichte der Shi'a und der sunnitischen Polemik*, ("Kontribute në Historinë e Literaturës së Polemikës Shi'ite dhe Sunnite"),¹³ pasuar më 1901 nga artikulli i bujshëm i orientalistit tjetër të njohur gjerman Julius Wellhausen, mbi khawarixhët dhe shi'itët, i titulluar "Palët Kundërshtare Politikofetare në Islamin e Hershëm."¹⁴ Vepra vijuese me rëndësi që *A Literary History of Persia*, nga E. G. Browne, në katër vëllime, të botuara nga 1902 deri më 1924, që nuk merren drejtpërdrejt me shi'izmin, por i referohen atij, shpesh me interpretime të çuditshme.

Pastaj kemi punimin që u bë teksti më autoritativ në Perëndim mbi shi'izmin, deri fare vonë, pikërisht *The Shi'ite Religion* nga misionari kristian Dwight M. Donaldson, "veçanërisht i famshëm për urrejtje ndaj Islamit,"¹⁵ i cili kaloi gjashtëmbëdhjetë vjet në Meshhed të Iranit. Libri u botua në Londër, më 1933 dhe çuditërisht vazhdon të shërbejë si punimi standard mbi shi'izmin në shumicën e universiteteve perëndimore.

Si rezultat i një mungese të tillë familjariteti, shumë nga orientalistët e hershëm ngritën akuza nga më fantastiket kundër shi'izmit si p.sh. se pikëpamjet shi'ite u thurën nga

çifutë të maskuar si muslimanë, ose ajo më e vonë nga T. P. Hughes, se festa e Ghadirit¹⁶ është

Festim i shi'itëve më 18 Dhu'l Hixhleh, kur bëhen tre kukulla prej brumi të mbushura me mjaltë për të përfaqësuar Ebu Bekrin, 'Umerin dhe 'Uthmanin, të cilat goditen me thika, me ç'rast mjalti derdhet, duke tipizuar gjakun e khalifëve uzurpues. Festimi e merr emrin nga fjala *ghadir*, 'pellg' dhe përkujton, siç thuhet, deklarin e 'Aliut si pasues të tij nga Muhammedi, në Ghadir Khumm - një pellg midis Mekës dhe Medines.¹⁷

Madje edhe koncepti i *tekijje*-s ("mosekspozimi i bindjeve dhe praktikave fetare kur vihet në rrezik jeta, nderi dhe prona") i cili, ndonëse i mbështetur në Kur'an, vazhdon të mbetet një nga konceptet më të keqkuptuara në lidhje me shi'izmin, u mbifry përtej çdo mase deri aty sa të pandehej se çdo pohim i një dijetari shi'it kishte një kuptim të fshehtë. Kështu, saherë që një orientalist studionte shi'izmin, besnikërisë së tij ndaj sekularizmit i shtohet anshmëria e hereziografëve sunni ndaj shi'izmit. Siç shkruan S. H. Nasr, arsye madhore e sulmeve të tilla ishte mosdashja e këtyre orientalistëve që "të shihnin tek Islami kurrfarë doktrinash metafizike dhe eskatologjike me përmbajtje të thellë, që do ta bënin atë diçka më tepër se e famshmeja 'fe e rëndomtë e shkretëtirës'."¹⁸ Kësisoj, shkrues të tillë ngulmuan në damkosjen e mësimëve metafizike dhe shpirtërore të shi'izmit si të rreme, ose e shumta të huazuara, për çka (siç do të shohim më poshtë) u ndihmuan me zell nga autorë modernistë muslimanë të arsimuar në Perëndim, por dhe nga ithtarë të pazbutshëm të ekskluzivizmit brenda vetë botës islame.

Vetëm në gjysmën e dytë të shekullit të njëzetë kemi shenja të shfaqjes së studimeve depërtuese mbi shi'izmin - kryesisht në vazhdën e interesit në rritje për ezoterikën islame - më të njohurat prej të cilave vijnë nga pena e Louis Massignon-it dhe sidomos Henri Corbin-it. Ky ka meritën e paraqitjes së pashoq dhe në nivel tepër të lartë, të vlerave të korpusit jashtëzakonisht të pasur të traditës intelektuale dhe shpirtërore shi'ite, me një prodhimtari të lakmueshme e të mirëdokumentuar në frëngjisht, anglisht dhe persisht.¹⁹ Vepra monumentale e Corbin-it është e një rëndësie madhore për krejt studimet islame, pasi në Perëndim gjithherë është pandehur se filozofia islame mbyllet me Ibn Rushdin, çka qëndron vetëm për botën sunnite. Mirëpo, në universin shi'it ka patur një vazhdim të pandërprerë të aktivitetit filozofik, ku arrijtjet e peripatetizmit dhe formulimet teorike të *irfan*-it nga shkolla e Ibn Arabiut, u integruan në gnosën shi'ite të përfaqësuar nga emra të tillë si Sejjid Hajdar Amuli. Këto zhvillime energjike kulminuan në shkollat e 'përndritjes lindore' (*ishrak*) të gjeniut mistik Shejh Shihab ud-Din es-Suhraverdi e veçanërisht në atë të 'teosofisë transhendentale' (*el-hikmet ul-muta'alije*) të fenomenit Sadr ud-Din esh-Shirazi, i mirënjohur si Mulla Sadra (1571-1640). Kjo shkollë integroi trashëgiminë njëmijë vjeçare të filozofisë, teologjisë, jurisprudencës dhe ezoterikës islame në një perspektivë intelektuale që vazhdon si realitet gjallues akoma dhe sot, me një interesim në shpërthim e sipër nga studiuesit perëndimorë.

Ndërsa më 1979, ndodhi ngjarja që do të kishte një ndikim të paparë mbi gjendjen e studimeve islame në Perëndim. Shahu i Iranit, i përndijuar si kukull e imperializmit nga shumë muslimanë anekënd *dar ul-Islamit*, u rrëzua nga fronti përmes një revolucioni të frymëzuar e të udhëhequr nga klerikët, çka solli "qeverisjen e juristëve islamë" (*vilajet-i fekih*) në vendin me popullsinë më të madhe shi'ite në botë. Për nga vetë shqetësimi politik që provokoi në Perëndim, Revolucioni i Iranit nxiti hulumtime të furishme të Islamit shi'it, të cilat megjithatë u fokusuan më tepër në shkencat politike dhe sociologji. Gjithsesi, edhe fusha e kërkimeve fetare pati rritje të madhe në intensitetin e

prurjeve, të cilat nuk ishin gjithmonë medoemos cilësore. Tanimë i kishte ardhur fundi epokës kur shi'izmi shihej si një "sekt" i parëndësishëm fetar i Islamit dhe ai filloi të konsiderohej si faktor madhor në çështjet ndërkombëtare të rajonit e më gjerë.

Mirëpo, efekti i interesimit të ri për shi'izmin, ndonëse përbënte një fushë tepër të rëndësishme nga ana akademike, nuk ishte tamam pozitiv. Kjo sepse revolucioni iranian i 1979-ës përndijojë si konfirmim i frikës së madhe të Perëndimit nga Islami. Më 1985, orientalisti i njohur Alessandro Bausani shkruante se, ndonëse Ajetullah Khomeini duhej "falënderuar" për promovimin e ndërgjegjësimit mbi shi'izmin, prapëseprapë paraqitjet e shi'izmit mbeteshin akoma "të keqinformuara dhe çorientuese."²⁰ Në vitin 1988, Dr. Nasr shprehu mendimin se rritja e madhe në kërkimet akademike mbi shi'izmin nuk kishte ofruar medoemos rritje në të kuptuarit e tij,²¹ kurse Abdulaziz A. Sachedina shkruante, në po atë vit, se ai vërente "një padituri e keqinformim të përgjithshëm" mbi shi'izmin edhe mes stafit të fakultetit në Universitetin e Jordanisë!²² Pesëmbëdhjetë vitet e fundit kanë dëshmuar një rritje të numrit të punimeve serioze mbi shi'izmin, interesimi akademik për të cilin është ruajtur falë shenjave të ndryshimeve politike në Iran dhe ngjarjeve në Irak. Po ashtu aktiviteti intensiv intelektual në Iran lidhur me fushën e studimeve krahasimore, sidomos të ashtuquajturin "pluralizëm fetar", e ka mbajtur të gjallë interesimin për shi'izmin, çka kurrësesi nuk mjafton për të evituar keqinformimin dhe keqparaqitjet e herëpashershme të tij në media.

ORIENTALIZMI DHE NGJARJA E GHADIR KHUMM-IT

Për një shembull konkret të qasjes orientaliste në studimin e shi'izmit nuk do të ishte pa vend t'i hidhnim një sy trajtimit të ngjarjes së Ghadir Khumm-it, nga orientalizmi. Arsyeja qëndron në faktin se ky episod i rëndësishëm përbën "ngjarjen historike që simbolizon dhe gjithashtu kristalizon perspektivat e ndryshme të sunnizmit dhe shi'izmit, madje edhe gjatë jetës së Profetit të Bekuar."²³ Për një kohë të gjatë orientalistët kanë gëlltitur pa kurrfarë studimi kritik, pikëpamjen e mbarëhapur sunnite se Profeti (s) jo vetëm që nuk zgjodhi kënd si mëkëmbës, por ai as nuk la kurrfarë orientimi mbi pasuesinë e tij.

Gjatë kthimit nga Haxhi i Lamtumirës, më 18 Dhu'l-Hixhxe 10 H. (10 Mars 632 e.s.) në një luginë të quajtur Ghadir Khumm, mbi Profetin Muhammed (s) zbriti ajeti i mëposhtëm: {O i dërguar, shpalle atë që t'u zbrit nga Zoti yt, e nëse nuk e bën, do të jetë sikur të mos e kesh shpallur aspak Mesazhin; dhe Allahu do të të mbrojë nga njerëzit (e ligë)} (5:67). Atëherë, pasi urdhëroi që të thirreshin haxhilerët që kishin ecur para dhe të priteshin ata që kishin mbetur pas, i Dërguari i Allahut (s) u mbajti atyre (që nga këtu do të shpërndareshin në të gjitha anët e *dar ul-Islamit* të atëhershëm dhe numri i të cilëve raportohet në 120 mijë) një fjalim të gjatë ku, midis të tjerash, tha: "O besimtarë, a e pranoni se kam më tepër autoritet mbi vetet tuaja se ç'keni ju vetë? Kujtdo që unë i kam qenë *mawla*, 'Aliu i është *mawla* (*man kuntu mawlahu fe 'Aliun mawlahu*). O Zot, miqësoje atë që e miqëson atë dhe armiqësohu me atë që i bëhet armik atij (*Allahumme wali men walahu we 'adi men 'adahu*)," duke e ngritur lart dorën e 'Aliut para mizërisë së haxhilerëve. Menjëherë pas këtij fjalimi, mbi Profetin (s) zbriti ajeti {Sot përsosa fenë tuaj për ju dhe i plotësova favoret e Mia ndaj jush e zgjodha për ju si fe Islamin} (5:3).

Ka rëndësi të theksohet se kjo ngjarje është raportuar *mutewatir* nga 120 as'habë dhe 84 tabi'inë të famshëm prej 360 dijetarëve, 27 muhadithëve, 25 historianëve, 18 teologëve, 11 mufesirëve dhe 5 filologëve të famshëm sunni dhe vërtetësia e tij është tej çdo dyshimi, e pranuar njëzëri si nga shi'itët ashtu dhe sunnitë.²⁴ Disa prej këtyre përfshijnë Ibn Hanbelin, Tirmidhiun, Nesa'iun, Ibn Maxhen, Ebu Da'udin, Ibn Kethirin, Ibn ul-Athirin, Ibn 'Abdul-Berrin etj, etj. Natyrisht, çështja qëndron në interpretimin e saj. Duke analizuar përmbajtjen dhe kontekstin kohor të fjalimit, termat e përdorur dhe rreshtimin e fjalëve në të, shi'itët kanë konkluduar se Profeti (s) e caktoi 'Aliun si autoritet udhëheqës, pra si zëvendës dhe trashëgues të tij. Ky kuptim përfshihet edhe në domethënien e fjalës *mawla*, që tregon 'autoritet', 'kujdestar', 'mbikëqyrës', 'udhëheqës', 'i pari', 'prijës', 'mik', 'i dashur', 'ortak' etj. Kurse sunnitë e kanë shikuar si lavdërim të zakonshëm të 'Aliut si dhëndër e kushëri i Profetit, duke e interpretuar *mawla* si 'mik'.

Është e habitshme të vërehet se shumica e punimeve të orientalistëve më në zë e injoruan ngjarjen e Ghadir Khumm-it, duke e konsideruar si 'supozim' dhe 'shpikje' të shi'itëve. Siç shkruan S. M. Rizvi,²⁵ veprat: *Muhammad and the Rise of Islam* (1905) nga Margoliouth, *History of the Islamic People* (1939) nga Brockelmann, *The Legacy of Islam* (1931) nga Arnold e Guillaume, *Islam* (1954) nga Guillaume, *Classical Islam* (1963) nga von Grunebaum, *The Caliphate* (1965) nga Arnold dhe *The Cambridge History of Islam* (1970) e kanë shpërfillur krejtësisht ngjarjen e Ghadir-it.

Njëfarë shpjegimi për këtë injorim mund të gjendet në fjalët e orientalistes së famshme L. Veccia Vaglieri, një nga hartueset e botimit të dytë të *Encyclopaedia of Islam* (1953):

Shumica e atyre burimeve që përbëjnë bazën e njohurisë sonë mbi jetën e Profetit (Ibn Hishami, Taberiu, Ibn Sa‘di, etj.) e kalojnë në heshtje ndalesën e Muhammedit në Ghadir Khumm, ose, nëse e përmendin, nuk thonë asgjë për fjalimin e tij (shkruarit mesa duket frikësoheshin se do të shkaktonin armiqësinë e sunnive, që ishin në pushtet, duke i ofruar material polemikës së shi‘itëve, që i përdorën këto fjalë për të mbështetur tezën e tyre mbi të drejtën e ‘Aliut për khilafet). Për pasojë, as jetëshkruarit perëndimorë të Muhammedit, *vepra e të cilëve mbështetet mbi këto punime*, nuk i referohen asaj që ndodhi në Ghadir Khumm.²⁶

Ata pak studiues perëndimorë që e përmendin hadithin ose ngjarjen e Ghadir Khumm-it, shprehin skepticizmin e tyre tipik mbi autorësinë e tij. Shembulli i parë i kësaj prirjeje është Goldziher-i, që e studion hadithin e Ghadir-it në *Muhammedanische Studien* (1889-90), përkthyer në anglisht si *Muslim Studies* (1966-71), në kreun me titull “Hadithi në Lidhjen e tij me Konfliktet e Palëve në Islam.” Kur diskuton shi‘itët, Goldziher shkruan:

Një argument shumë i fortë në dobi të tyre [shi‘itëve]... ishte bindja se Profeti e kishte caktuar shprehimisht ‘Aliun si zëvendës të tij para vdekjes... Prandaj ndjekësit e ‘Aliut u *morën me shpikjen* dhe autorësimin e haditheve që vërtetojnë emërimin e ‘Aliut me urdhër të drejtpërdrejtë nga Profeti. Hadithi më i mirënjohur (autorësia e të cilit nuk mohohet as nga autoritetet ortodokse ndonëse ato ia mohojnë synimin, duke e interpretuar ndryshe) është hadithi i Khumm-it, i cili u *krijua* për këtë qëllim dhe është një nga themelet më të forta të tezës së palës alewite.²⁷

Nga një studiues i kalibrit të Goldziher-it, do të pritej vërtetimi i asaj se si shi‘itët “u morën me shpikjen” dhe “krijimin” e haditheve për të mbështetur tezën e tyre, gjë që ai s’e bën askund. Krahas gjykimit të zakonshëm të sunnizmit si ortodoks, kurse shi‘izmit si heterodoks, anshmëria e tij del qartë në fusnotën e hadithit të Ghadir-it, ku ai shkruan: “Nesa‘iu kishte prirje të mirënjohura pro-alewite, kurse Tirmidhiu përfshiu në përmbledhjen e tij, hadithe tendencioze që favorizonin ‘Aliun, si p.sh. hadithi i *tajr-it*.”²⁸ Problemi qëndron te fakti kryeneç se bollëku (*tewatur*) i transmetimit të hadithit të Ghadir-it në burimet “ortodokse” është aq i madh, sa ta bëjë sulmin e Goldziher-it ndaj dy prej gjashtë muhadithëve kanonikë të sunnive, irrelevant.

Një tjetër shembull vjen nga botimi i parë i *Encyclopaedia of Islam* (1911-38) që ka një shpjegim të shkurtër nën ‘Ghadir Khumm’, nga F. Bhul, orientalisti danez i cili bëri një jetëshkrim të Profetit (s). Ai thotë:

Ky vend është bërë i famshëm nga një hadith që *e ka burimin ndër shi‘itë* por që gjendet edhe në mesin e sunnive: Profeti, në kthimin nga Hudeibija [*sic*] (sipas disa të tjerëve nga haxhi i lamtumirës) tha aty për ‘Aliun: ‘Kujtdo që i kam qenë udhëheqës, edhe ‘Aliu i është udhëheqës!’”²⁹

Një tjetër shembull i klasifikimit të ngjarjes së Ghadir-it si “hadith shi‘it” nga studiuesit bashkëkohorë perëndimorë është Philip Hitti, në *History of the Arabs* (1964). Pasi pretendon se festimi i Ditës së Ghadir-it u vendos nga dinastia ‘abbaside e Bujidëve, për të përkujtuar me hare “gjoja caktimin e ‘Aliut nga Profeti si mëkëmbës i tij”, ai e përshkruan Ghadir Khummin si

një burim midis Mekës dhe Medines ku *tradita shi‘ite* pohon se Profeti deklaroi: ‘Kujtdo që unë i jam prijës, edhe ‘Aliu i është prijës.’³⁰

Për të qartësuar mjegullën e krijuar nga anshmëria orientaliste, që e merr për të mirëqenë qëndrimin e ca hereziografëve sunni se hadithi i Ghadir-it është një shpikje

shi'ite, mund të citohet ajo që shkruan Vaglieri mbi Ghadir Khumm-in, në botimin e dytë të *Encyclopaedia of Islam* (1953):

Megjithatë, është e sigurtë se Muhammedi vërtet mbajti një fjalim në atë vend dhe e shqiptoi fjalinë e famshme, [“kujtdo që unë i jam *mawla*, ‘Aliu i është *mawla*” - E. Q. Lohja] sepse tregimi i kësaj ngjarjeje është ruajtur, ose në formë të përmbledhur ose në hollësi, jo vetëm nga el-Jakubi, simpatia për kauzën alewite e të cilit është e mirënjohur, por edhe në përmbledhjen e haditheve që mbahen si kanonike, veçanërisht në *Musned*-in e Ibn Hanbelit; dhe hadithet janë aq të bollshme e aq të vërtetuara nga *isnad*-et e ndryshme, saqë duket e pamundur të kundërshtohen... Shumë prej këtyre haditheve citohen në bibliografi, e cila nuk përfshin hadithet që, ndonëse e raportojnë fjalinë, e heqin emrin e Ghadir Khumm-it, ose ato që pohojnë se fjalia u tha në Hudeibije. Dokumentimi i plotë do të lehtësohet kur të botohet plotësisht *Concordance* e Wensinck-ut. Për të patur një ide se sa të shumta janë këto hadithe, mjafton t’u hidhet një sy faqeve në të cilat Ibn Kethiri³¹ ka mbledhur një numër të madh të tyre me *isnad*-et përkatëse.³²

Citimet e mësipërme e dëshmojnë injorimin e literaturës së pasur shi'ite, si të hershme ashtu dhe bashkëkohore, injorim të cilit duhet t’i vijë fundi, pasi dijetarët shi'itë kanë shkruar punime të gjerësishme mbi çështjen e Ghadir-it. Dy më të njohurit prej tyre janë *‘Abakat ul-‘enwar fi imamet el-‘A’immat ul-‘athar* nga Mir Sejjid Hamid Husein el-Musawi nga India (1246-1306/1830-1888). Kjo vepër e shkruar në persisht përbëhet nga tre vëllime të mëdha (me rreth 1100 faqe) që merren në detaje me *isnad*-in, *tewatur*-in dhe kuptimin e hadithit të Ghadirit. Libri i dytë është i famshmi *el-Ghadir* në njëmbëdhjetë vëllime në arabisht, i dijetarit ‘Abdul-Husein Ahmed el-Amīni (v. 1970) nga Iraku. El-Amīni jep emrat e 110 sahabëve dhe 84 tabi’inëve nëpërmjet të cilëve është transmetuar hadithi i Ghadir-it, si dhe listën e historianëve, muhadithëve, mufesirëve dhe poetëve sunni që e kanë përmendur atë nga shekulli i parë tek ai i katërbëdhjetë hixhri.

SHËRBESAT E NDËRSJELLTA TË ORIENTALIZMIT DHE POLEMISTËVE SUNNI MBI ZANAFILLËN E SHI'IZMIT

Në literaturën polemiste të sunnive, pohohet shpesh se sunnizmi është “Islami ortodoks” kurse shi'izmi është një “sekt heretik” që lindi si “komplot çifut (kristian, zoroastrian, persian, manikeas, brahmit, zjarrputist etj)” për ta përmbysur Islamin nga brenda. Ideja artikullohet nga pohimi se shi'izmi filloi si lëvizje politike që mori ngjyrimet fetare shumë më vonë. Ajo gjen mbështetje themelore tek orientalizmi, që është përpjekur gjithmonë të heqë paralele pa vend midis ndarjeve sektare në Krishtërim, dhe pranisë së sunnizmit e shi'izmit në Islam. Themi ‘pa vend’ sepse dihet mirë që këto dy shkolla nuk kanë kurrfarë mospajtimi në rrënjët e besimit (*tewhidi*, profetësia e ringjallja), mospajtimit që është aq i mprehtë mes sekteve të krishtera, edhe në çështje themelore si natyra e Krishtit, etj. Kështu, për shembull, Bernard Lewis e quan shi'izmin “grupin më të madh disident në Islam,”³³ duke dashur të japë përshtypjen se në Islam ka përçarje doktrinale si ato që gjenden në Krishtërim e gjetkë.

Gjithsesi, ky qëndrim negativ ndaj shi'izmit ka një histori të gjatë brenda vetë botës sunnite. Ai nuk shpalolet veç nga hereziografët e hershëm si el-Baghdadi, el-Shehristani, Ibn Hazmi, el-Mekrizi, apo antagonistin Ibn Tejmijje, por edhe autorët e mëvonë si Shah ‘Abdul-Aziz el-Dehlawi e së fundmi Musa Xherullah, Muhibuddin el-Khatib, Ebu'l-Hasan el-Nadawi, etj. Pa përmendur, natyrisht, ekskluzivistët e përhershëm të kampit selefist-vehabist, që shquhen për intolerancë edhe brenda sunnizmit. Ai nuk kufizohet te dijetarët e fesë, por shtrihet edhe tek të ashtuquajturit intelektualë nga bota akademike, si Ahmed Emin dhe Fazlur Rahman. Këta të fundit, të ndikuar nga format e ndryshme të modernizmit, kanë përcjellë në botën islame disa nga paragjykimet e orientalizmit, me të cilin citohen ndërsjelltazi. Ironia shkon deri aty sa pohimet e tejparagjykuara të orientalizmit të merren nga disa polemistë sunni si argumente kundër shi'izmit. Kështu, shkruet të tillë, mjerisht të përkthyer edhe në shqip, citojnë nga Browne se:

Një ndër shkaqet e rëndësishme që solli në urrejtjen e halifes së drejtë Omer Faruk nga ana e iranianëve është ajo se: Omeri kishte çliruar shumë vende të huaja. Armiqësisë së tyre ndaj tij i dhanë formën fetare dhe medhebite...³⁴

I një mendimi të njëjtë është edhe intelektual i konvertuar Muhammed Esed, në ditarin e tij *Rruga për në Mekë*. Ashtu siç ka një prirje për ta studiuar Islamin dhe Lindjen në përgjithësi në raport me ‘normën’ (Perëndimin modern), ashtu edhe shi'izmi përpiqet të përkufizohet në raport me sunnizmin, si reagim subverziv ndaj ortodoksisë. Është vërtet e çuditshme që këta autorë nuk kujtohen mbi faktin se shi'izmi nuk e ka burimin në Iran e as nuk ndjekin shi'itët ndonjë iranian, por Profetin dhe dymbëdhjetë Imamët e familjes së vet, pas tij. Do ishte interesante t'i pyesnim këta shkruet se nga e kanë prejardhjen figura të tilla madhore të sunnizmit si: Ebu Hanife, Bukhariu, Muslimi, Tirmidhiu, Taberiu, Ebu Da'udi, Gazaliu...

Ahmed Amini, autori i njohur i librave *Fexhr ul-Islam*, *Duha' ul-Islam* dhe *Zuhr ul-Islam*, shkruan:

E vërteta është se shi'izmi ishte vendstrehimi i atyre që kërkonin ta shkatërronin Islamin me anë të armiqësisë dhe përrallave. Kësisoj, ata që dëshirojnë të fusin në Islam mësimet e stërgjyshërve të tyre çifutë, kristianë e zoroastrianë i arrijnë synimet e tyre të poshtra në gjirin e kësaj feje [*sic*].³⁵

Ai vazhdon duke rreshtuar 'ndikimet djallëzore të secilës fe të devijuar' mbi shi'izmin, duke shkuar deri aty sa ta portretizojë këtë të fundit si eklektizëm ideshë pagane:

Kështu, besimi në *raxhah* është ajo në çfarë besojnë izraelitët. Për më tepër, shi'itët besojnë se zjarri (i xhehenemit) është haram për ata. Edhe izraelitët thonë se zjarri nuk do t'i kapë për më shumë se disa ditë.

Ndikimi i Krishtëritit u shfaq ngjashëm në mënyrën se si disa shi'itë i kanë dhënë Imamëve pozitën e Zotit, ashtu siç ia dhanë të krishterët Krishtit. Ata gjithashtu pohojnë se Imami është bashkimi i Lahutit dhe Nasutit (hyjnore me njerëzoren).

Po ashtu, sipas besimit të tyre, vazhdimi i profetësisë dhe i *risales* është i pandërprerë. Ata kanë pikëpamjen se ai që përthithet në Lahut është profet. Përveç kësaj, transmigrimi i shpirtave, antropomorfizmi dhe inkarnacioni hyjnor që janë besime të lashta të brahmitëve, filosofëve dhe zjarrputistëve, u shfaqën njëri pas tjetrit në fenë shi'ite [*sic*].³⁶

Lexuesi mund ta gjykojë vetë frymën dhe dobinë e shkrimeve të tilla, bashkë me jehonën që ato i bëjnë pikëpamjeve orientaliste mbi Islamin në përgjithësi e shi'izmin në veçanti.

Në këtë pikë nuk do të ishte keq që të ndaleshim pak në mitin e përhapur nga disa historianë sunni, të mbështetur nga mjaft orientalistë, mbi themelimin e shi'izmit nga çifuti enigmatik 'Abdullah bin Sebe'e. Ai portretizohet si një hebre hipokrit nga Jemeni që pranoi Islamin gjatë kalifatit të 'Uthmanit dhe filloi të përhapte ide judaiste si: ajo e rikthimit të Profetit në tokë, ajo se të gjithë profetët kishin *wasi* dhe se 'Aliu ishte *wasiu* i Muhammedit (s) etj. Ai, siç thuhet, i nxiti njerëzit ndaj kalifit në qytetet e mëdha të *dar ul-Islamit*, gjersa 'Uthmani u vra dhe gjithashtu shkaktoi luftrat e Devesë e të Siffinit, pa i hyrë ferrë në këmbë nga askush. Pas kësaj, ai u zhduk sërish "underground".

Ky skenar përcillet nga Taberiu, që e citon pa u thelluar mbi besueshmërinë e rrëfyesit të vetëm të krejt çështjes, Saif ibn 'Umer et-Temimi, i cilësuar i dobët, gënjeshtar e madje heretik nga një sërë muhadithësh të shquar sunni. Po citojmë disa prej tyre:

Ibn Ma'ini (vd. 233 H.) thotë: Saifi është i dobët

Nesa'iu (vd. 303) thotë: Saifi është i dobët.

Ebu Da'udi (vd. 316 H.) thotë: Saifi është një hiç, ai është gënjeshtar. Disa prej haditheve të tij ishin të mbartura dhe shumica e tyre përgënjeshtrohen.

Ibn Ebu Hatimi (vd. 327 H.) thotë: Hadithi i Saifit refuzohet.

Ibn el-Sakani (vd. 353 H.) thotë: I dobët.

Ibn Hibbani (vd. 354) thotë: Saifi i mveshte hadithe të shpikura transmetuesve të mirë. Ai akuzohej si heretik.

El-Darkutni (vd. 385 H.) thotë: Saifi është i dobët.

El-Hakim en-Nisaburiu (vd. 405 H.) thotë: Hadithet e tij braktisen. Saifi akuzohet si heretik.

Ibn 'Abdul-Berri (vd. 463 H.), kur shkruan për el-Ka'ka'in: "Saifi raportoi se Ka'ka'i tha: 'Unë isha i pranishëm në vdekjen e Profetit Muhammed (s).' Mirëpo Saifi është i dobët, ndaj kjo hidhet poshtë."

Firuzabadi (vd. 817 H.) thotë në *Tuwalif*: Saifi me të tjerë janë të dobët.

Ibn Haxher el-Askalani (vd. 852 H.) thotë: Saifi është i dobët.

Sujutiu (vd. 912 H.) pasi citon një hadith thotë: Ky hadith përcillet nga transmetues të dobët dhe më i dobëti prej tyre është Saifi.³⁷

Gjithsesi, orientalistët që e mbartin këtë trillim fantastik në librat e tyre janë: Johannes Van Flotten (1818-83) në veprën e tij *Sundimi Arab*, Reynold A. Nicholson (1868-

1945) në veprën e tij *The History of Arabian Literature*, Dwight M. Donaldson në librin e tij *The Shi'ite Religion*, dhe Wellhausen në *Sabeasit dhe Fryma e Profetësisë*.³⁸

Megjithatë, në vitet '50-'60 të shekullit të kaluar, miti i 'Abdullah ibn Sebe's u shkërmoq, falë kërkimeve të imtësishme të dijetarit shi'it nga Iraku, Sejjid Murteda Askeri dhe studiuesve sunni nga Egjipti si Hamid Hafni Da'ud el-Hanefi, Mahmud Ebu Rajeh, madje dhe Taha Husein (këtyre u shtohet orientalisti anglez James Robinson),³⁹ të cilët vërtetuan se ky person as që ka ekzistuar ndonjëherë. Krijimi i tij është fiksjon nga Saif ibn 'Umer et-Temimi, i njohur për sajime dhe trillime nga mbarë muhadithët sunni.

Një tjetër shembull i kësaj prirjeje mes studiuesve modernistë sunni është Fazlur Rahmani. Ai u diplomua në universitetet e Punxhabit dhe Oksfordit. Pasi ligjëroi në Durham e McGill, ai punoi si drejtor i Institutit Qendror të Kërkimeve Islame në Pakistan, deri më 1968, kur u pushua për shkak të pikëpamjeve të tija mbi Kur'anin.⁴⁰ Pastaj, ai u shpërngul në Amerikë dhe u bë profesor i Studimeve Islame në Universitetin e Çikagos. Në librin e tij të njohur *Islam*, që përdoret në kurset universitare në Perëndim, Dr. Fazlur Rahmani jep interpretimin e mëposhtëm për zanafillën e shi'izmit:

Pas vrasjes së 'Aliut, shi'itët e 'Aliut në Kufa kërkuan që khilafeti t'i rikthehej familjes së khalifit fatkeq. Ky pretendim legjitimist nga ana e pasardhësve të 'Aliut është fillimi i doktrinës politike shi'ite ... Ky legjitimizëm, pra doktrina se kryesimi i ummetit i takon 'Aliut dhe pasardhësve të tij, qe vula e shi'izmit fillestar *arab* që ishte *krejtësisht politik* ... Kështu shohim se, në historinë e hershme të Islamit, *shi'izmi u bë një maskim për forca të ndryshme të pakënaqura në aspektin shoqëror dhe politik* ... Por me zhvendosjen nga *duart arabe tek ato joarabe*, motivi politik burimor u kthye në *sekt fetar* me dogmën e tij si postulat teologjik... Me këtë u shartuan *besime të vjetra orientale mbi dritën Hyjnore dhe sfondi i ri metafizik për këtë besim u sigurua nga idetë gnostike të krishtera neoplatonike*.⁴¹

Pak më tej, ai vazhdon me teorinë e konspiracionit dhe akuzat për eklektizëm:

Kjo çoi në formimin e sekteve sekrete dhe pikërisht siç u shërbente shi'izmi qëllimeve të të përzënëve politikë, po ashtu të dëbuarit shpirtërorë filluan t'i fusnin idetë e tyre të vjetra në Islam.⁴²

Autorë të tillë janë çuditërisht të verbër ndaj historisë dhe fakteve të panumërta në vetë literaturën "ortodokse" mbi zanafillën e shi'izmit, qoftë si realitet i pranishëm që në kohën e Profetit (s), qoftë si term i përdorur në dy burimet madhore të udhërrëfimit në Islam. Duke shmangur futjen në polemika, po japim pa komente disa të dhëna të tilla esenciale.

SHI'IZMI DHE UNIVERSALITETI I ISLAMIT

Së pari, të ndalemi në kuptimin e termit “shi‘a”. Sikurse pohojnë njohësit e arabishtes, fjala *shi‘a* nxirret nga fjala arabe *et-teshajju*, që d.t.th. ‘ndjek’. Sipas fjalorëve të famshëm *el-Kamus* e *Lisan ul-Arab*, dashamirësit dhe ndjekësit e një personi mund të quhen shi‘itët e tij. Sipas fjalorit tjetër të famshëm *Taxh ul-Arus*, një grup personash që tregojnë njëzëshmëri mbi një çështje, mund të quhen *shi‘a*, fjalë kjo që përdoret për njëjësin dhe shumësin, gjininë mashkullore dhe femërore.

Fjala *shi‘a* shfaqet në vetë Kur’anin e Shenjtë, ku tregon ndjekësit e profetëve të Zotit:

{Kjo ishte nga ndjekësit (*shi‘a*) e tij dhe ajo nga armiqtë e tij (*‘aduww*). Dhe ai që ishte nga shi‘itët e tij i kërkoi ndihmë kundër atij që ishte nga armiqtë e tij} (28:15).

Në ngjarjen e Nuhit (‘a), thuhet:

{Dhe pa dyshim, nga shi‘itët e tij (Nuhit) ishte Ibrahim} (37:83).

Fjalorët *el-Kamus*, *Mexhma’ ul-Bahreïn* dhe *en-Nihaje* shtojnë: “Fjala zakonisht përdoret për ata që e duan dhe e ndjekin ‘Aliun dhe njerëzit e familjes së tij, dhe ky është bërë emri i tyre i përveçëm.”⁴³

Gjithashtu, librat e ndryshëm “ortodoksë” të historisë dhe hadithit flasin haptas për faktin se që në kohën e Profetit (s) një grup sahabësh dalloheshin nga të qenit admirues dhe shoqërues besnikë të ‘Aliut, si Ebu Dher el-Ghifariu, ‘Ammar ibn Jasiri, Mikdad ibn el-Eswedi, Selman el-Farsiu etj. Kjo ka rëndësi për të rrëzuar pretendimin orientalist se doktrina e ndjekjes së Ehl ul-Bejtit e ka burimin te besnikëria e arabëve paganë ndaj farefisit dhe klanizmit. Mbështetja e këtyre sahabëve ndaj ‘Aliut zakonisht përmendet me rreshtimin e atyre që u mbyllën në shtëpinë e Fatimes, bijes së Profetit (s), pas kalimit të tij, në mospranimin e tyre për t’i dhënë betimin Ebu Bekrit.

Në *Tefsir*-in e tij, Xhelal ed-Din Sujutiu citon Ibn ‘Asakirin që transmeton nga Xhabir ibn ‘Abdullah el-Ensari se:

Ishim në praninë e Profetit (s) kur ‘Aliu u shfaq nga larg. I Dërguari i Allahut (s) tha: ‘Betohem me Atë i Cili e ka në dorë jetën time, se ky njeri dhe shi‘itët e tij do të jenë të shpëtuar Ditën e Gjykimit.’ Në një hadith të përcjellë nga Ibn ‘Adiu, Ibn ‘Abbasi thotë: “Kur u shpall ajeti {Ndërsa, ata që besojnë dhe kryejnë vepra të mira, ata janë më të mirët e krijesave} (98:7), Profeti (s) i tha ‘Aliut: ‘Këta jeni ti dhe shi‘itët e tu që do të vini të kënaqur Ditën e Gjykimit dhe Allahu do të jetë i kënaqur me ju.’⁴⁴

Shqiptimin e fjalisë së famshme “‘Aliu dhe shi‘itët e tij do të jenë të suksesshëm në Ditën e Gjykimit” nga Profeti (s) e kanë transmetuar një numër i madh autoritetesh ortodokse si: et-Taberiu në *Tefsir*, et-Taberianu në *Mu‘xhem el-Kebir*, Ahmed ibn Hanbeli në *el-Menakib*, Zemaqsheri në *Rabi’ ul-Ebrar*, el-Hejthemiu në *Mexhma’ uz-Zewa’id* dhe *es-Sawa’ik ul-Muhrike*, Ibn ul-‘Athiri në *en-Nihaje*, el-Hasakani në *Shewahid ut-Tenzil*, el-Alusi në *Tefsir Ruh ul-Me’ani*, et-Tustari në *Tefsir Ihkak ul-Hakk*, el-Genxhi el-Shafi‘i në *Kifajet ut-Talib*, el-Khawarizmiu në *Menakib ‘Ali*, Ibn Sebaghu në *Fusul ul-Muhimmeh*, el-Khatib el-Baghdadi në *Tarikh ul-Baghdad*, Ibn el-Xheuzi në *Tedhkiret ul-Khawas*, Zerendiu në *Durer us-Simtejn*, el-Kunduzi el-Hanefi në *Jenabi ul-Muwedde*, Ibn ‘Asakiri në *Tarikh ul-Dimeshk*, el-Shiblenxhi el-Shafi‘i në *Nur ul-Absar*, el-Shewkani në *Fet’h ul-Kadir* etj. Këto hadithe janë përcjellë nga Xhabir ibn

‘Abdullahi, Ebu Rafi’u, Ibn ‘Abbasi e ‘Aliu dhe lexuesi mund t’i drejtohet librit *el-Muraxha ‘at* nga Sherafuddin el-Musawi.⁴⁵

Lidhur me zanafillën e idesë mbi të cilën mbështetet shi‘izmi, pra se prijësia e ummetit është caktuar për Ehl ul-Bejtin, mund të shihen librat “ortodoksë” të historisë, hadithit dhe tefsirit mbi disa ngjarje kyçe. Ato tregojnë se ideja që ‘Aliu është mëkëmbës (*khalife*) i Profetit (s) është mbjellë nga vetë i Dërguari i Zotit (s), në disa raste. Kështu, në ngjarjen e ftimit të farefisit në Islam, tre vjet pas fillimit të shpalljes (shih 26:214), i Dërguari i Zotit (s) ftoi në shtëpinë e xhaxhait të vet, Ebu Talibit, dyzet anëtarë ndikues të fisit të tij, mes të cilëve edhe Ebu Talibin, Hamzain, ‘Abbasin dhe Ebu Lehebin. Në mbyllje të fjalës së tij drejtuar atyre, i Dërguari i Allahut (s) tha:

O pasardhës të ‘Abdul-Muttalibit! Beto hem në Allahun se nuk njoh ndonjë të ri ndër arabë që t’i ketë sjellë popullit të vet diçka më të mirë se ç’ju kam sjellë unë. Ju kam sjellë më të mirën e kësaj jete e të asaj që vjen, dhe Zoti më ka urdhëruar t’ju ftoj për tek Ai. Prandaj, cili nga ju do më mbështesë në këtë çështje e të bëhet vëllai (*akhi*), i porosituri (*wasijji*) e zëvendësi im (*khalifeti*)?

Të gjithë dëgjuesit, përveç ‘Alit, që ishte më i riu ndër ta, heshtën. ‘Aliu u përgjigj duke thënë: “Unë, o i Dërguari i Allahut, jam gati të jem viziri yt në këtë çështje.” Atëherë, Profeti (s) e kapi ‘Aliun për qafe e tha:

Vërtet, ky është vëllai, trashëgimtari dhe zëvendësi im mbi ju, ndaj bindjuni e dëgjojeni atë (*Inne hedha akhi we wasijji we khalifeti fikum, fesma ‘u lehu we ati ‘u*)!

Ky hadith është transmetuar *mutewatir* nga sunnitë.⁴⁶ Pastaj kemi deklarimin e Ghadirit, cituar më lart, si dhe pohimet e bëra nga Profeti (s) lidhur me pozitën e Ehl ul-Bejtit. Kështu, i Dërguari i Allahut (s) citohet *mutewatir* nga 39 sahabë, në mbi 300 libra të famshëm të sunnive, të ketë thënë në të paktën katër raste, gjatë dy muajve para kalimit të tij:

Po lë në mesin tuaj dy gjëra me peshë, të cilave po iu përmbajtët, nuk do ju lënë kurrë të rrëshqisni pas meje: Librin e Allahut dhe Ehl ul-Bejtin tim. Ata nuk do të ndahen nga njëri tjetri gjersa të më bashkohen te Haudi i Keutherit.⁴⁷

Megjithë tensionin e madh që ka ekzistuar historikisht mes dy shkollave kryesore të Islamit, të shfrytëzuar mirë nga kolonizatorët e ndryshëm, shekulli i njëzetë lajmëroi fillimin e përpjekjeve serioze në drejtim të afrimit real të tyre. Kështu vlen të përmenden nismat e frytshme të Shejh Muhammed Kashif ul-Ghitas e Shejh ‘Abdul-Husein Aminit nga Iraku, Sherafuddin el-Musawiut e Muhammed Xhevad el-Çirrit nga Libani, Ajetullah Buruxherdiut nga Irani, Shejh ul-Islam Abdul-Mexhidit, Shejh ul-Islam Selim el-Bishriut dhe Shejh ul-Islam Mahmud Sheltutit nga Egjipti. Ky i fundit, në një *fetwa* historike, të lëshuar më 17 Rebi’ ul-Ewwel 1378/7 Korrik 1959, deklaroi lejueshmërinë e ndjekjes së medhhebit xha‘feri (dymbëdhjetë-imami) në rrënjët dhe degët e fesë, nga një musliman.⁴⁸ Kjo u vijua me krijimin e iniciativave serioze dhe instituteve për afrimin (*takrib*) mes shkollave të ndryshme islame, me një veprimtari përherë e në rritje.

Tani, sa u përket mendimeve të orientalistëve dhe polemistëve të cituar sunni, se shi‘izmi u shfaq si lëvizje ekskluzivisht politike, duhet theksuar se:

1) Islami, si fe përmbyllëse e ciklit të shpalljes, përfshin dhe jep udhëzime mbi të gjitha aspektet e jetës së njeriut. Ai e studion jetën njerëzore nga aspekti shpirtëror, fetar dhe shoqëror, duke e pajisur me direktiva rregulluese në të trija këto drejtime.

2) Pikëpamja e shi'izmit mbi prijësinë mbështetet në konceptin e Imametit, një pozitë kjo që kombinon udhëheqjen shpirtërore-fetare dhe social-politike. Imami është zotërues i ezoterikës dhe i ekzoterikës, njohës i shkencave fetare dhe mbajtës i autoritetit udhëzues shpirtëror (*wilajeh*) që nuk varet nga (mos)patja e pushtetit prej tij:

Imameti dhe prijësia fetare në Islam mund të studiohen nga tre perspektiva: ajo e qeverisjes islame, e shkencave dhe urdhëresave islame, si dhe e udhëheqjes dhe udhërrëfimit inovativ në jetën shpirtërore. Shi'izmi beson se meqenëse shoqëria është në nevojë të thellë udhërrëfimi në të trija këto aspekte, personi që zë funksionin e dhënies së atij udhërrëfimi dhe është prijës i shoqërisë në këto lëmi me rëndësi fetare duhet caktuar nga Zoti dhe Profeti (s). Vetë Profeti (s) u caktua gjithashtu nga Urdhri Hyjnor.⁴⁹

3) Profeti (s) kreu tre funksione themelore: ai veproi si mbartës dhe shpjegues i Shpalljes për njerëzimin, ishte sunduesi i bashkësisë islame duke zbatuar Ligjin Hyjnor e së fundi, ishte zotërues i ndriçimit dhe vizionit shpirtëror, duke mundur t'ua shpjegonte njerëzve kuptimin e brendshëm të Shpalljes dhe t'i udhëzonte ata në gradat e përsosjes shpirtërore. Sipas sunnive, mëkëmbësi i Profetit (s) duhet të përmbushë vetëm njërin prej këtyre funksioneve, pra të zbatojë Sheri'atin:

Muslimanët s'mund t'ia dalin dot pa një Imam që do të merret me zbatimin e vendimeve të tyre, implementimin e kodit penal (*Hudud*), ruajtjen e kufijve të tyre, furnizimin e ushtrive të tyre, mbledhjen e zekatit të tyre, dënimin e grabitjeve dhe plaçkitjeve të kusarëve, mbajtjen e xhumave dhe hytbeve të Bajrameve, shuarjen e grindjeve mes njerëzve, marrjen e dëshmimeve për gjyqe, martimin e atyre që nuk kanë kujdestarë dhe ndarjen e presë së luftës.⁵⁰

Sunnitë gjithashtu pohojnë se Profeti (s) nuk kishte caktuar zëvendës gjatë jetës së tij. Kurse shi'itët mendojnë se mëkëmbësi i Profetit (s) duhet që jo vetëm të zbatojë Ligjin Hyjnor, por të zotërojë urti të ndriçuar nga Zoti dhe të jetë udhëheqës shpirtëror i njerëzve. Meqë ky funksion dhurohet dhe nuk mund të gjykohet nga shumica e njerëzve, zëvendësi i Profetit duhet caktuar nga Allahu dhe emëruar nga i Dërguari (s). Shi'itët besojnë se Profeti (s) në fakt e caktoi 'Aliun si *khalif*, për çka citojnë hadithe të shumta nga vetë burimet kanonike të sunnive, hadithe të cilat, sigurisht, interpretohen ndryshe nga këta të fundit.

Pra, pretendimi mbi natyrën ekskluzivisht politike të shi'izmit është i pabazë, ngase, siç thekson studiuesi i njohur S. H. M. Khafri

Kur analizojmë lidhjet e ndryshme mes bindjeve fetare dhe strukturës politike në Islam, shohim se pretendimet dhe trasetë doktrimore të mbështetësve të 'Aliut anojnë më shumë drejt aspekteve fetare sesa atyre politike; kështu, duket paradoksale që pala, pretendimet e së cilës mbështeteshin kryesisht në konsiderata shpirtërore dhe fetare, duhet të shenjohej si politike në zanafillë.⁵¹

Është vërtet e pamendueshme që sahabë të famshëm të Profetit (s) si Selman el-Farsiu, Ebu Dher el-Ghifariu apo 'Ammar ibn Jasiri ta kenë parë 'Aliun si udhëheqës politik dhe vetëm më vonë të kenë filluar të mendonin për atë edhe si prijës fetar.

Duhet mbajtur mend se Islami, si feja e fundit e zbritur për njerëzimin, besohet nga të gjithë muslimanët se është përsosja universale e mesazhit hyjnor. Ky universalitet i tij duhet ta ketë marrë parasysh faktin se ai do u drejtohej popujve, kulturave, natyrave dhe temperamenteve të ndryshme, duke ofruar mundësi interpretimi, brenda shpalljes, që do të integronin në perspektivën njësuere të Islamit lloje të ndryshme njerëzish në kohëra e hapësira të ndryshme. Kjo e bën krejtësisht të papranueshëm ekskluzivizmin e

cilësdo palë, pasi Islami është zbritur si fe e mëshirës dhe larmia e interpretimeve të tij mund të jetë dëshiruar vetëm nga Zoti.

Është koha që orientalizmi të ndryshojë metodologji në studimin e shi'izmit dhe të Islamit, duke e marrë parasysh universalitetin e këtij, me të gjitha shpalosjet e veta në traditën e pasur të që të dyja shkollave madhore të fesë më të përhapur në botë. Kjo vlen edhe për mjedisin tonë shqipfolës, i cili vuan nga mungesa e theksuar e punimeve serioze mbi shi'izmin. Gjendja aspak akademike e studimeve islame është shpalosur edhe me shtrembërime, akuza e keqinformime nga më të përbindshmet ndaj shi'izmit, shumë prej të cilave pena ka turp t'i përcjellë. Këto nuk kanë kursyer as mësimdhënien gjithsesi pa nivel të lëndëve fetare në medresetë tona, ku mendjet e brishta bombardohen me gënjeshtër nga më perverset ndaj shi'izmit e madje edhe Ehl ul-Bejtit të Profetit (s). Nuk mund ta harroj vërejtjen e bërë para ca vitesh, ndaj një libri që kishte fjalët 'Ehl ul-Bejt' në kopertinë, nga maturanti më i përparuar në lëndët fetare i medresesë së Shkodrës. Me ta pikasur 'materialin e rrezikshëm' në duart e mia, ai ndërhyri me shumë vetëbesim: "Nga vetë fakti se ka të shkruar Ehl ul-Bejt në kopertinë, shihet se është libër i keq!"

Shi'izmi është bërë 'cjapi i shushavës' edhe për disa muslimanë të njohur për apologjetikë, përherë protestues të zëshëm ndaj paragjykimeve antiislame. Në raste debatesh, pikërisht me përfaqësues të islamofobisë, ata s'e kursejnë shi'izmin dhe dijetarët e tij, prej të cilëve distancohen me neveri, nga akuza e përçmime që s'i kanë hije muslimanit, duke përdorur mekanizmin mediatik "shaje pak veten që të bëhesh më i pranueshëm." Kjo gjendje duhet të ndryshojë njëherë e mirë, pasi koha dhe rrethanat s'ua lejojnë luksin e përçarjeve muslimanëve të sotëm.

Në vend të recetave personale do të donim ta mbyllim me fjalët e S. H. Nasrit:

Asnjë fe që është e destinuar të përfshijë shumë kombe dhe popuj nuk mund të kufizohet në vetëm një interpretim. Uniformiteti nuk është unitet, por antiteza e tij. Megjithë luftrat dhe tensionet historike, uniteti i Islamit nuk u shkatërrua më shumë nga divergjenca sunni-shi'i sesa nga katër shkollat sunnite të ligjit. Megjithatë, ky unitet kërcënohet sot nga depërtimi i modernizmit në të gjitha format e tij, përfshi fanatizmin fetar sipas modeleve të huaja dhe manipulimin e dallimeve sunnite-shi'ite nga forcat politike ndërkombëtare e jo nga interpretimet e Ghadir Khummit që shënon kristalizimin e jashtëm të dallimeve sunnite-shi'ite [dhe] i cili vetëm e shpalosi së jashtëmi, në çastin providencial, atë që ishte shkruar ta manifestonte veten përmes ecurisë së historisë islame.⁵²

Islami është feja e unitetit, të shpalosur në të gjitha aspektet e mundshme, ndaj:

Sot, ajo që ka rëndësi është krijimi i një mirëkuptimi më të thellë ndërmjet sunnive dhe shi'iteve mbi bazën e fakteve historike të kuptuara tradicionalisht, por me interpretime të freskëta në drejtim të harmonisë mes të gjitha shkollave të mendimit islam dhe duke iu referuar vetë Profetit të Bekuar në qenien, mendimet dhe veprimet e të cilit u njësuat të gjitha shpalosjet e vërtetësishme të Islamit në një unitet që duhet t'u shërbejë si pikë referimi dhe model tërë brezave të muslimanëve e veçanërisht të sotmit, që ka aq shumë nevojë për bashkim.⁵³

wa 'Llah' a 'lem

Edin Q. Lohja
Shkodër,
Korrik 2005.

SHËNIME

¹ Këto “autoritete” variojnë nga mësuesit e kurseve universitare të teologëve të sapodiplomuar, besnikë ndaj shkollave përkatëse, që i kanë trajtësuar në konture shumë të ngushta, e deri te autorë ose mediokër ose të mirënjohur për intolerancë edhe brenda vetë sunnizmit, të përkthyer me ngut e zell për motive nga më perverset. Gjithsesi, në përgjithësi mund të thuhet se, lidhur me njohjen e tyre të shi‘izmit, muslimanët shqiptarë, sikurse gjetiu, ndahen në katër grupe: Një pjesë e konsiderueshme nuk e njohin shi‘izmin dhe e pranojnë një gjë të tillë; grupi i dytë përbëhet nga ata që e njohin shi‘izmin dhe e tregojnë sikurse është - këta janë pakica absolute; të tretët e njohin dhe e kuptojnë deridiku atë, por e fshehin ose e keqparaqesin për qëllime të ndryshme - dhe janë jo të paktë; e së fundi, ata që nuk dinë asgjë për shi‘izmin, por që ngrenë aq zhurmë e pluhur kundër tij. Dhe këta përbëjnë shumicën dërrmuese!

² Çka përbën një normë elementare në hulumtimet krahasimore. Është shumë ironik fakti se metodika e polemikës sunnite ndaj shi‘izmit mbart tepër rëndom të njëjtat mekanizma paragjykimi e anshmërie të përdorura nga orientizmi ndaj Islamit, për të cilat muslimanët protestojnë buçitshëm.

³ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, (SUNY Press: New York, 1989), f. viii.

⁴ Albert Hourani, “Islamic History, Middle Eastern History, Modern History”, në Kerr, M.H. (ed) *Islamic Studies: A Tradition and Its Problems* (California: Undena Publications, 1979), f. 10.

⁵ Jonah Winters, *The Origin of Shi‘ism: A Consensus of Western Scholarship*, University of Toronto, 1999, online ed., f. 4.

⁶ “Aty ku ne studiuesit perëndimorë sfidojmë historinë e shi‘izmit, ka mundësi që nganjëherë të kemi rënë pre e fushatave dezinformuese të hereziografëve.” (po aty, f. 22)

⁷ *The Venture of Islam*, (Chicago: UCP, 1974), vëll. 1, ff. 39-40, c.n. Sayyid Muhammad Rizvi në *Shi‘ism: Imamate and Wilayat*, (Ontario: Al-Ma‘arif Books, 1999), ff. 45-6.

⁸ Joseph Eliash, *'Ali b. Abi Talib in Ithna-'Ashari Shi'i Belief* (Doctoral thesis, University of London: 1966), f. 14.

⁹ Hodgson, *vep. cit.*, f. 40.

¹⁰ *po aty.*

¹¹ Hodgson, *vep. cit.* ff. 66-7.

¹² S. H. Nasr në parathënien për ‘Allamah S.M.H. Tabataba‘i, *Shi‘ite Islam* (Albany: SUNY Press, 1975), f. 27.

¹³ Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Le Guide Divin Dans Le Shi‘isme Originel*; përk. në ang. nga David Streight si *The Divine Guide in Early Shi‘ism: The Sources of Esotericism in Islam* (Albany: SUNY Press, 1994), f. 1.

¹⁴ Halm Heinz, *Shiism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991), f. 3.

¹⁵ Tabataba‘i, f. 28.

¹⁶ Të shihet seksioni vijues, ‘Orientalizmi dhe Ngjarja e Ghadir Khumm-it’.

¹⁷ Hughes, Thomas P., *A Dictionary of Islam* (New Jersey: Reference Book Publishers, 1965) f. 138.

¹⁸ *Po aty*, f. 17.

¹⁹ Rreth jetës intelektuale të Corbin-it, të shihet S. H. Nasr, ‘The Life and Works of the Occidental Exile in Quest of the Orient of Light’, në *Sophia Perennis*, vëll. II, nr. 1, Vjeshtë 1977, ff. 88-106. Mbi veprat e Corbin-it, të shihet S. H. Nasr (ed.), *Mélanges offerts à Henry Corbin*, Tehran, 1977, ff. iii-xxxii.

²⁰ Alessandro Bausani, në parathënien e Moojan Momen, *An Introduction to Shi‘i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi‘ism* (Oxford: George Ronald, 1985), c.n. Winters, f. 24.

²¹ Seyyed Hossein Nasr, et al. eds., *Shi‘ism: Doctrines, Thought, and Spirituality* (New York: SUNY Press, 1988), f. 1.

²² Abdulaziz A. Sachedina, *The Just Ruler in Shi‘ite Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamate Jurisprudence* (New York: Oxford University Press, 1988), f. viii, c.n. Winters, *po aty.*

²³ Sejjid Husein Nasr, *Muhammedi: Njeri i Allahut*, përk. & parath. Edin Q. Lohja (Tiranë: Zemra e Traditës, 2005), f. 80.

²⁴ Të shihet vepra në njëmbëdhjetë vëllime, *el-Ghadir*, nga ‘Abdul-Husein el-Amini, ku autori i ka dokumentuar në hollësi të gjithë transmetuesit e këtij hadithi nga shek. I- XIV H.

²⁵ *vep. cit.*, f. 70.

²⁶ f. 993, nën ‘Ghadir Khumm’.

²⁷ Goldziher, *Muslim Studies*, tr. Barber and Stern, vol. 2 (Chicago: Aldine Inc., 1971) ff. 112-13, c. n. Rizvi, f. 74.

²⁸ *po aty.*

- ²⁹ ff. 134-5 nën 'Ghadir Khumm'.
- ³⁰ Hitti, P.K., *History of the Arabs* (London: Macmillan & Co., 1964) f. 471, c.n. Rizvi, f. 76.
- ³¹ I cili, duhet përmendur, shquhet për ndjenja anti-shi'ite.
- ³² f. 993 nën 'Ghadir Khumm', c.n. Rizvi, ff. 76-7.
- ³³ Bernard Lewis, "The Faith and the Faithfull" në Bernard Lewis, ed. *Islam and the Arab World*, (New York: Alfred A. Knopf, 1976), f. 30; c.n. Sulayman N. Nyang and Samir Abed-Rabbo, "Bernard Lewis and Islamic Studies: an Assessment" në Asaf Husain, Robert Olson, Jamil Qureshi, eds. *Orientalism, Islam and Islamicists*, (Brattleboro, Amana Books, 1984), f. 277.
- ³⁴ Muhammed Fet'hi-Rifai, *Mendimi Islam*, përk. nga arab. Sadush Tahiri, (Shkup: Furkan ISM, 2003), f. 80.
- ³⁵ *Fexhr ul-Islam*, f. 33, c.n. Muhammed Husein Kashif ul-Ghita', *Asl ush-Shi'a we Usuluha* (Kum: Mu'assise el-Imam 'Ali, 1415) ff. 140-2; bot. në ang., *The Origin of Shi'ite Islam and Its Principles* (Qom: Ansariyan Publications, 1993), ff. 7-8.
- ³⁶ *po aty*. Është interesante të vërehet se, gjatë një vizite zyrtare në Nexhef ul-Eshref, Irak, vite më vonë, Ahmed Amin u kërkoi falje dijetarëve shi'itë për akuzat në librin e tij, duke u shfajsuar se ai nuk kishte qenë i mirëinformuar për shi'izmin para se të shkruante librin!!! Shih Khashif ul-Ghita, f. 5.
- ³⁷ 'Alame Sejjid Murteda Askeri, *'Abdullah ibn Sebe we Asatir Ukhra*, ff. 27-8; përk. në ang. nga M. J. Muqaddas, si: *'Abdullah ibn Saba & Other Myths*, (Tehran: Islamic Thought Foundation, 1995), ff. 68-9.
- ³⁸ *po aty*, ff. 59-60.
- ³⁹ *po aty*, ff. 27-38.
- ⁴⁰ Rizvi, f. 82
- ⁴¹ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1976) p. 171-2.
- ⁴² *po aty*, f. 173.
- ⁴³ c.n. S.S.A. Rizvi në *Wahabis' Fitnah Exposed*, Dar es-Salam, 1993, f. 7-8.
- ⁴⁴ *ed-Durr ul-Menthūr*, vëll. VI, f. 379, Kairo, 1313 H., c.n. Tabataba'i, f. 69.
- ⁴⁵ Ky libër i famshëm është përkthyer në anglisht, frëngjisht, rusisht, turqisht dhe shqip.
- ⁴⁶ Disa nga transmetuesit e tij janë: Tabari, *et-Ta'rikh*, vëll. I (Leiden, 1980 offset i bot. të 1879) f. 171-3; Ibn ul-Athir, *el-Kamil*, vëll. V (Beirut, 1965) p. 62-63; Ebu'l-Fida', *el-Mukhtasar fi Ta'rikhi'l-Bashar*, vëll. I (Beirut, p.d.) f. 116-7; el-Khazin, *et-Tefsir*, vëll. IV (Kairo, 1955) f. 127; el-Beghewi, *et-Tefsir Me'alim ut-Tenzil*, vëll. VI (Rijad: Dar Tajjiba, 1993) f. 131; Ahmed ibn Hanbel, *Musned*, vëll. I, f. 111, 159; el-Bejheki, *Dela'il un-Nubuwe*, vëll. I (Kairo, 1969) p. 428-30; es-Sujuti, *ed-Durr ul-Menthur*, vëll. V (Beirut) f. 97; Mutteki el-Hindi, *Kanz ul-'Ummal*, vol. XV (Hajderabad, 1968) ff. 100, 113, 115, el-Hakim, *el-Mustedrek*, vëll. III, f. 132, edh-Dhehebi, *Telkhis ul-Mustedrek* (ku ia konfirmon vërtetësinë), el-Nesa'i, *el-Khasa'is*, f. 6, etj. (Të shihet *el-Muraxha'at*, Letrat 20-22)
- ⁴⁷ Disa nga transmetuesit sunni të tij janë: Muslimi në *Sahih: Kitāb fadā'il 'Alī ibn Ebī Tālib*, vëll. VII, f. 122, nr 4225; Nesā'ī në *Sunen ul-Kubra*, vëll. V, f. 622; Ebū Dā'ūdi në *Sunen*, vëll. V, f. 182, 189; Tirmidhī në *Sahih*; vëll II, f. 308, nr 3720 (b. Bulak), vëll. V, f. 328, had. 3874-3786; Nesā'īu në *Khasa'is 'Alī*; Ahmedī në *Musned*, vëll. III, f. 14-17, 26; vëll. IV, f. 361, 367; vëll. V, f. 182, 189 (*Bāki Musned el-Mukathirīn*, nr 10681, 10707, 10779, 11135, *Musned ul-Kufijjīn*, nr 18464, 18508) dhe në *Menākīb 'Alī*; Dārimī në *Sunen: Kitāb Fadā'il ul-Kur'ān*, vëll. II, f. 432, nr 3182; Bejhekiu në *Sunen*, vëll. X, f. 113; el-Mutteki në *Kenz ul-'Ummāl*, vëll. I, f. 172-173, 185, had. 945-947, 959, e vëll. VI, f. 152; Hākimi në *Mustedrek*, vëll. III, f. 109, 148; Dhehebīu në *Telkhīs ul-Mustedrek*; Ibn ul-'Athīri në *Khāmi' ul-'Usūl*, vëll. I, f. 187 e *'Usd ul-Ghābeh*, vëll. II, f. 12 (jeta e Imam Hasanit), vëll. III, f. 147; Hejthemīu në *Mexhma' uz-Zewā'id*, vëll. VI, f. 164, vëll. IX, f. 163; Taberānīu në *Mu'xhem ul-Kebīr*, vëll. I, f. 137; Beghewīu në *Messabih us-Sunne*, f. 206; Ibn Kethīri në *el-Bidāje we'n-Nihāje*, vëll. V, f. 209, vëll. VII, f. 348; Ibn Asākiri në *Tarīkh ul-Dimeshk*: Jeta e Imam 'Alīut, vëll. II, f. 164, hadīthi 545; Jeta e Zejd ibn Arkamit, vëll. V, f. 146 (*Tahdhīb*); Ibn Sa'di në *Tabakāt*, vëll. II, f. 194 e vëll. IV, f. 8; Halebīu në *Sīre*, vëll. III, f. 308; Sujūtīu në *Ihjā ul-Mejjit*, f. 113 dhe *Durr ul-Menthūr*, vëll. II, f. 60 e vëll. VI, ff. 7, 306; Shiblīu në *Sīre't un-Nebī*, vëll. I, Pj 2, f. 131-2; el-Shiblenxhī el-Shāfi'i në *Nūr ul-Absār*, f. 99; Tha'lebīu në *Tefsīr Keshf ul-Bejān*; Fakhr Rāzīu në *Tefsīr ul-Kebīr*, vëll. III, f. 18 (aje 3:103); Ibn Kethīri në *Tefsīr*, vëll. IV, f. 113 (aje 42:23); Ibn Tejmīje në *Minhāxh us-Sunne*, vëll. IV, f. 104-5; Ebū Na'tmī në *Hiljet ul-Ewlijā'*, vëll. I, f. 355; Ibn ul-Xheuzī në *Tedhkiret ul-Khawās ul-Umme*, f. 182; Razini në *Khāmi' Bejne Sihāh us-Sitteh*; Sheh Mensūr 'Alī Nāssifi në *et-Tāxh ul-Khāmi' li'l-'Usūl fi ahādīth er-Resūl*, vëll. III, f. 338; Ibn 'Abd Rabbihu në *'Ikd ul-Ferid*; el-Khawārizmī në *Menākīb*, f. 77; Ibn Talha Shāfi'īu në *Metalib us-Su'ūl*; el-Nabhānī në *Fet'h ul-Kebīr*, vëll. I, f. 503, vëll. III, f. 385; el-Kundūzī el-Hanefī në *Jenābī ul-Muwedde*, f. 18, 25, 29, 30-34, 95, 115, 126, 199, 230; el-Hamadānī në *Muweddet ul-Kurba (muwede II)*; Ibn Ebī'l-Hādīdi në *Sherh Nehxhul Belāgha*; Ibn Sebāgh el-Mālikī në

Fusūl ul-Muhimme, f. 22; el-Hamawejnī në *Fera'īd us-Simtejn*, vëll. II, f. 142, 574; Ibn Meghāzīlī el-Shāfi'ī në *Menākib*, f. 235-6; el-Genxhī el-Shāfi'ī në *Kifājetu'l-Tālib*, Kreu I, LXII; Imam ul-Haramejn Muhibb ed-Dīn Taberīu në *Dhekhā'ir ul-'Ukbe*, f. 16; Khawārizmī në *Mektāl ul-Husein*, vëll. I, f. 104; Zerendī në *Nudhūm ud-Durer us-Simtejn*, f. 232; Ibn Haxheri në *Sawā'ik ul-Muhrike*: ff. 75, 87-90, 99, 136, etj.

⁴⁸ Të shihet Muhammad Jawad Chirri, *Inquiries About Islam*, London 1998, ff. 177-9.

⁴⁹ Tabataba'i, f. 173

⁵⁰ Sa'd ud-Dīn et-Taftazani, *Sherh 'Aka'idi'n-Nasafi*, (Istanbul: 1326 H) f. 185, c.n. S. S. Rizvi, *Imamate*, 2nd ed. (Dar es-Salam: 1974), f. 69.

⁵¹ S. Hussain M. Jafri, *Origins and Early Development of Shi'a Islam* (London: Longmans, 1979) f.

2.

⁵² Nasr, *Muhammedi: Njeri i Allahut*, f. 80.

⁵³ *po aty*, ff. 87-8.