



ISLAMI SHIIT

Allamah Sajid Muhamed Husein Tabatabai

Në emër të Zotit, më të Mëshirshmit dhe Mëshirbërësit

PARAFJALË

Studimi i shizmit

Përkundër informacioneve të shumta dhe numrit të madh të hollësive faktike të mbledhura gjatë shekujve të kaluar nga studiuesit e Perëndimit në fushat e orientalistikës dhe të religjionit krahasimtar, ende ekzistojnë shumë zbrazëti në njohjen e religjioneve të llojllojshme të botës, madje edhe në rrafshin e të dhënave historike. Për më tepër, deri para do kohësh shumica e studimeve të bëra në këto fusha kanë lënguar nga mungesa e depërtimit metafizik dhe e vështrimit miqësor. Një nga mungesat më të dukshme në studimet perëndimore mbi religjionet e Lindjes, dhe sidomos mbi Islamin, është paraqitur në rastin e shiizmit. Deri tani shiizmi ka tërhequr vëmendje të pakët; dhe kur është folur për të, zakonisht ai është ulur në status të dorës së dytë dhe periferik të një “sekte” religjioze-politike, të heterodoksizmit madje edhe të herezisë. Prandaj rëndësia e tij si në të kaluarën ashtu edhe në të tashmen është zvogëluar shumë më tepër sesa do ta arsyetonte një studim i drejtë dhe objektiv mbi këtë çështje.

Puna e tanishme ka shpresë që pjesërisht ta plotësojë mungesën e materialit që është i qasshëm në gjuhën angleze dhe mbi të cilin mund të mbështetet njeriu që ka të bëjë me shiizmin. Ky është libri i parë nga sëra e librave të caktuar për të sjellë në botën e folësve të anglishtes informacion përkatës mbi shiizmin përmes përkthimeve të shkrimeve nga përfaqësuesit e mirëfilltë të shiizmit dhe të disa burimeve tradicionale, të cilat së bashku me Kur'anin, formojnë bazën e Islamit shiit. Qëllimi i këtyre librave është të paraqitet shiizmi si realitet i gjallë, ashtu siç ka qenë dhe ashtu si është në aspektet doktrinare dhe historike. Prandaj ne mund të nxjerrim në shesh edhe një dimension tjetër të traditës islamike dhe ta bëjmë më të njohur pasurinë e shpalljes islamike në shpallimin e saj islamik, e cila ka mundur të jetë vetëm nga Zoti.

Kjo detyrë, megjithatë, është bërë posaçërisht e vështirë në një gjuhë evropiane dhe për publikun ku mbizotërojnë jomuslimanët, nga fakti se për të shpjeguar shiizmin dhe arsyet për paraqitjen e tij në jetë, njeriu duhet menjëherë të bjerë në polemikë me Islamin sunit. Rrjedhat që dalin nga kjo, përsëri, nëse paraqiten pa ndonjë mbrojtje të duhur dhe pa marrë parasysh publikun që përfshihet në këtë, do të ishin vetëm të dëmshme për mirëkuptimin e pëlqyer të vetë Islamit. Në atmosferën tradicionale islamike, ku besimi për shpalljen është natyrisht shumë i fuqishëm, polemikat midis sunitëve dhe shiitëve që kanë vazhduar tani trembëdhjetë shekuj me radhë dhe të cilat janë bërë sidomos të theksuara që nga rivalitetet osmane - safavide që datojnë në shekullin e dhjetë/gjashtëmbëdhjetë, kurrë nuk kanë dhënë si rezultat refuzimin e Islamit nga askush prej cilitdo grup qoftë. Po në këtë mënyrë armiqësitë e ashpra teologjike të mesjetës midis kishave dhe shkollave të ndryshme të krishtere, kurrë nuk kanë shkaktuar që dikush të braktisë vetë krishterizmin, sepse ajo kohë karakterizohej me fenë. Por, po qe se krishterizmi do t'u paraqitej muslimanëve duke filluar me një përsëritje të plotë të të gjitha pikave që e kanë ndarë, të themi, kishën katolike dhe ortodokse në mesjetë, ose madje degët e kishës së hershme, gjithë ajo që teologët e një

grupi kanë shkruar kundër grupit tjetër, efekti i të kuptuarit të vetë religjionit të krishterë nga ana e muslimanëve do të mund të ishte vetëm negativ. Në të vërtetë, muslimani do të mund të fillonte të pyetej si do të mund të mbetej kushdo qoftë i krishterë, ose si do të mund të gjallëronte kisha përkundër të gjitha këtyre ndarjeve dhe kundërthënieve. Ndonëse ndarjet brenda Islamit janë shumë më të pakta sesa ato të krishterizmit, njeriu do të pritte po atë lloj efekti nga lexuesi perëndimor, i cili has në polemikat midis shiitëve dhe sunitëve. Këto kundërshtime, natyrisht, do të shikoheshin nga lexuesi i tillë nga jashtë dhe pa besim në vetë Islamit i cili e ka rrethuar gjithë këtë debat që nga fillimi i tij dhe ka siguruar kontekstin tradicional si dhe mbrojtjen dhe përkrahjen për vijuesit e të dyja anëve.

Pëkundër kësaj vështirësie, megjithatë, shiizmi duhet patjetër të studiohet dhe të paraqitet nga pikëvështrimi i vet si dhe nga gjedhja e përgjithshme e Islamit. Kjo detyrë është bërë e domosdoshme, para së gjithash, për arsye se shiizmi ekziston si një realitet i rëndësishëm historik në Islam, prandaj ai duhet të studiohet si një fakt fetar objektiv. Së dyti, pikërisht sulmet e bëra kundër Islamit dhe bashkimit të tij nga disa autorë të Perëndimit (të cilët i drejtohen ndarjes sunite-shiite dhe shpesh nuk ia dalin të zënë ngoje ndarje të ngjashme brenda çfarëdo religjioni tjetër botëror) bëjnë të domosdoshëm studimin e hollësishëm dhe njëherësh të mirëfilltë të shiizmit brenda kontekstit të gjithmbarshëm të Islamit. Po të mos ekzistonte një kthesë e tillë, nuk do të kishte qenë madje as e domosdoshme t'i paraqiteshin botës jashtë Islamit të gjitha argumentet e polemikës që e kanë ndarë sunizmin nga shiizmi. Kjo vlen sidomos për kohën kur shumë nga ulematë sunite dhe shiite po përpiqen në çdo mënyrë të mundshme t'u ikin kundërshtimeve me njeri-tjetrin për ta ruajtur bashkimin e Islamit në botën e sekularizuar e cila e kërcënon Islamit si nga jashtë ashtu edhe nga brenda.

Qëndrimi i kërrij grupi ulemashë natyrisht që në njëfarë mënyre të përkujton ekumenizmin midis religjioneve dhe po ashtu brenda një religjioni të dhënë, për të cilin aq shpesh sot bëhet fjalë në Perëndim. Megjithatë, njerëzit më së shpeshti hulumtojnë në këto lëvizje ekumenike pjesëtuesin e përbashkët, i cili në disa raste sakrifikon dallimet sasiore që janë rrjedhojë e urdhrave hyjnore për hir të barabarësisë thjesht njerëzore dhe shpesh sasiore. Në raste të tilla, forcat në fjalë të ashtuquajtura "ekumenike" nuk janë gjë tjetër më shumë se formë e fshehur e sekularizmit dhe e humanizmit e cila e mbërthente Perëndimin në kohën e Renesancës dhe e cila njëherësh shkaktonte ndarje fetare brenda vetë krishterizmit. Ky lloj i ekumenizmit, motivi i fshehtë i të cilit është shumë më tepër i përbotshëm sesa fetar, shkon krah për krah me atë lloj bamirësie që është e gatshme t'i paraprijë dashurisë së Zotit para dashurisë së fqinjit, por që në të vërtetë insiston për dashurinë e fqinjit përkundër një mungese të plotë të dashurisë ndaj Zotit dhe transcendencës. Mentaliteti i cili e mbështet këtë lloj "bamirësie" i jep njeriut më shumë shembuj të humbjes së dimensionit të transcendencës dhe të rrëgjimit të të gjitha gjërave në asosh thjesht të përbotshme. Është edhe një shfaqje tjetër me karakter sekular e modernizmit e cila në këtë rast ka depërtuar në virtytin sipëror të krishterë të bamirësisë, dhe deri në shkallë të suksesshme e ka privuar këtë virtyt nga çdo rëndësi shpirtërore.

Nga këndvështrimi i këtij lloji të mentalitetit ekumenik, nëse flasim me miratim të dallimeve midis religjioneve ose të shkollave të ndryshme dogmatike brenda vetë një religjioni, kjo del e barabartë me tradhtinë e njeriut dhe të shpresës së tij për shpëtim dhe paqe. Ekumenizmi shekullar dhe human i këtij lloji nuk ia del të shohë se paqja e vërtetë ose shpëtimi qëndrojnë në bashkimin përmes kësaj llojllojshmërie të dhënë në mënyrë hyjnore dhe jo duke refuzuar atë, dhe se nduarnduarshmëria e religjioneve, po

edhe e shkollave dogmatike brenda çdo religjioni, janë shenja të mëshirës hyjnore, e cila përpiqet t'ua shfaqë pavarësinë e botës hyjnore njerëzve që kanë cilësi të ndryshme shpirtërore dhe psikologjike. Ekumenizmi i vërtetë do të ishte hulumtim në thellësi i bashkimit, i bashkimit qenësor dhe transcendent, e jo kërkesë e njëtrajtshmërisë e cila do t'i shkatërronte të gjitha dallimet cilësore. Ai do të pranonte dhe nderonte jo vetëm doktrinat madhështore por edhe hollësitë i vogla të çdo tradite, dhe do të shihte bashkimin i cili shndrit përmes këtyre dallimeve shumë të jashtme. Kurse në çdo religjion ekumenizmi i vërtetë do të respektonte shkollat e tjera dogmatike dhe përsëri do të mbeteshin besnike ndaj secilës anë të bazës tradicionale të shkollës në fjalë. Do të ishte më me pak dëm po t'u kundërshtohej religjioneve të tjera, siç është bërë nga aq shumë autoritete të religjioneve gjatë historisë, sesa të dëshirohej të shkatërroheshin aspektet qenësore të religjionit të vet për ta arritur një emërues të përbashkët me një grup tjetër njerëzish nga të cilët kërkohet të pësojnë të njëjtat humbje. Të thuhet më së paku, një bashkim religjionesh nuk do të garantonte paqe fetare më shumë se Lidhja e Kombeve që ka garantuar paqe politike.

Religjione të ndryshme kanë qenë të domosdoshme në historinë e gjatë të njerëzimit, sepse në tokë ka pasur “njerëzime” të ndryshme, kolektivitete njerëzore. Ka pasur marrës të ndryshëm të porosive hyjnore, ka pasur më shumë se një jehonë të botës hyjnore. Zoti u ka thënë “Unë” secilit nga këto njerëzime ose komunitete; prandaj ka shumësi religjionesh.¹ Po ashtu, brenda çdo religjioni, sidomos brenda atyre që u janë dedikuar shumë grupeve etnike, kanë qenë të nevojshme shpjegime të ndryshme dogmatike dhe të traditës të një porosie hyjnore, për të garantuar integritetin e grupimeve të ndryshme psikologjike dhe etnike në një perspektivë të vetme shpirtërore. Vështirë është të merret me mend si do të kenë mundur të bëhen budistë popujt e Lindjes së Largët pa shkollën mahajana, ose si disa nga popujt e Lindjes janë bërë muslimanë pa shiizëm. Prania e një ndarjeje të tillë brenda traditës fetare në fjalë, nuk e kundërshton bashkimin e tij të brendshëm dhe transcendent. Përkundrazi, ajo ka qenë një mënyrë e sigurimit të brendshëm shpirtëror në një botë të një sfondi tjetër kulturor dhe etnik.

Natyrisht, meqenëse perspektiva e jashtme e religjionit mbështetet mbi format e jashtme, ajo në çdo religjion gjithmonë tenton që interpretimi i vet të bëhet interpretim i vetëm. Për këtë arsye shkolla e posaçme në çdo religjion zgjedh vetëm një aspekt të religjionit dhe i bashkangjitet aq fort po atij aspekti sa që i harron madje i mohon të gjitha aspektet e tjera. Vetëm në rrafshin e brendshëm të përvojës fetare mund të ketë kuptim kufizimi i natyrshëm për t'u lidhur vetëm me një aspekt të së vërtetës së përgjithshme; vetëm në rrafshin e brendshëm çdo shpallje fetare mund të vendoset si duhet ashtu që të mos e shkatërrojë bashkimin transcendent i cili është përtej formave të jashtme, po megjithatë gjallëron në të dhe në përcaktimet e një religjioni ose të një shkolle fetare.

Shiizmi në Islam duhet të studiohet në këtë dritë: si afirmim i dimensionit të posaçëm të Islamit si të tillë. Nuk ishte kjo lëvizje që në çdo mënyrë e shkatërroi Islamit, por lëvizje që i është shtuar pasurisë historike dhe përhapjes së porosie kur'anore. Ndërsa përkundër ekskluzivitetit të tij, ai në format e veta përmban bashkimin i cili i lidh tok të gjitha aspektet e Islamit. Sikur sunizmi, sufizmi dhe çdo gjë tjetër që është me natyrë islamike, edhe shiizmi ruhet si farë në Kur'anin e Shenjtë dhe në shfaqjet më të hershme të shpalljes dhe i përket tërësisë së dogmatizmit islamik.²

Për më tepër, duke u përpjekur të afrohet më shumë në frymën e ekumenizmit të vërtetë në kuptimin e lartpërmendur, shiizmi dhe sunizmi nuk duhet të pushojnë të jenë

ata që kanë qenë gjithmonë. Shiizmi, pra, duhet të paraqitet në gjithë tërësinë e tij, madje edhe në ato aspekte që kundërshtojnë interpretimet sunite të disa ngjarjeve në historinë islamike, të cilat, për çdo rast, janë të hapura për interpretime të nduarnduarshme. Sunizmi dhe shiizmi duhet, para së gjithash, t'i mbeten besnikë vetvetes dhe bazave të tyre tradicionale para se të mund të angazhohen në diskutim për hir të Islamit, ose thënë në mënyrë më të përgjithshme, për hir të vlerave fetare si të tilla. Por, nëse ata duhet të sakrifikojnë integritetin e vet në një emërues të përbashkët, i cili në mënyrë të domosdoshme do të binte nën tërësinë e secilit prej tyre, ata do të kishin sukses vetëm për të rrënuar themelin tradicional i cili i ka ruajtur të dyja shkollat dhe ka garantuar gjallërinë e tyre gjatë shekujsh. Vetëm sufizmi ose gnosa ('irfan) mund të arrijë atë bashkim i cili i mbërthen këto dy anë të Islamit, ndërsa megjithatë i kapërcen dallimet e tyre të jashtme. Vetëm ezoterizmi islamik mund të shohë ligjshmërinë dhe kuptimin e secilit nga ata dhe rëndësinë e vërtetë të interpretimit që secili prej tyre ka bërë prej Islamit dhe prej historisë islamike.

Pa dashur, pra, të reduktojmë shiizmin në emërues të përbashkët më të vogël me sunizmin ose të jemi shfajësues, ky libër paraqet shiizmin si realitet fetar dhe si aspekt të rëndësishëm të traditës islamike. Një paraqitje e tillë do të bëjë të mundshme njohjen më intime të Islamit në realitetin e tij shumëdimensional, por njëherësh kjo do të vë disa vështirësi të natyrës polemike, të cilat mund të zgjidhen vetëm në rrafshin që i kapërcen polemikat në tërësi. Si u zu ngoje tashmë, paraqitja e shiizmit në tërësinë e vet, prandaj edhe përfshirja e aspekteve të tij polemike, derisa nuk është asgjë e re për botën sunite, sidomos që nga intensifikimi i polemikave ndërmjet sunitëve e shiitëve, gjatë periudhave osmane dhe safavide, sigurisht do të kenë efekt të kundërt të lexuesi jomusliman nëse parimet e zëna ngoje më lart do të harroheshin.

Për ta kuptuar Islamin plotësisht, duhet gjithmonë të kihet në mendje se ai, si çdo religjion tjetër, ka përmbajtur në vete që nga fillimi mundësinë e llojeve të ndryshme të shpjegimeve: 1) se shiizmi dhe sunizmi, derisa e kundërshtojnë njëri-tjetrin në disa aspekte të rëndësishme të historisë së shenjtë, janë të bashkuar në pranimin e Kur'anit si fjalë e Zotit dhe në parimet themelore të këtij besimi; 2) se shiizmi mbështetet në dimensionin e posaçëm të Islamit dhe në një aspekt të natyrës së Pejgamberit siç vijoi më vonë në vijën e imamëve dhe të familjes së Pejgamberit deri në përjashtim, dhe në fund në kundërshtim me aspektin tjetër që qëndron në sunizëm; 3) dhe në fund, se polemikat midis shiizmit dhe sunizmit mund të lihen anash, ndërsa pozita e çdonjërës nga këto shkolla të shpjeguara vetëm në rrafshin e ezoterizmit (të brendshëm) i cili i kapërcen dallimet e tyre dhe megjithatë i bashkon ata përbrendshëm.

Elementet themelore të shiizmit

Ndonëse në Islam kurrfarë lëvizjeje politike ose shoqërore nuk është ndarë ndonjëherë nga religjioni, gjë që nga botëkuptimi islam i mbërthen doemos të gjitha gjërat, shiizmin nuk e ka sjellë në jetë vetëm çështja e trashëgimisë politike të Pejgamberit të Islamit, mbi të cilin qoftë paqja, ashtu siç pohojnë shumë punime të perëndimorëve (ndonëse kjo çështje, natyrisht, kishte rëndësi të madhe). Problemi i trashëgimisë politike mund të thuhet se është elementi që kristalizoi shiizmin në një grup të dalluar, dhe në trysni politike në periudhat e mëvonshme, sidomos me martirizmin e Imam Huseinit - paqja qoftë mbi të - vetëm e theksoi këtë tendencë të shiitëve për të parë veten si komunitet të veçantë brenda botës islamike. Arsyja kryesore për paraqitjen e shiizmit, megjithatë, qëndron në faktin se kjo mundësi

ekzistonte brenda vetë shpalljes islamike dhe kështu u desht të realizohej. Derisa kishte interpretime të jashtme dhe të brendshme që nga fillimi, nga të cilat u zhvilluan shkollat (medhheb) e Sheriatit dhe sufizmi në botën sunitë, u desht të ishte një interpretim i Islamit i cili do të kombinonte këto elemente në një tërësi të vetme. Kjo mundësi u realizua në shiizëm, për të cilin imami është person në të cilin bashkohen këto dy aspekte të autoritetit tradicional dhe në të cilin jeta religjioze shënohet me një kuptim tragjedi dhe martirizimi. Duhej të ekzistonte mundësia, do të thoshim, për ezoterizëm - së paku më shumë nga aspekti i dashurisë sesa i gnosës së pastër - i cili do të notonte në dimensionin ekzotërik dhe do të depërtonte madje edhe në dimensionin teologjik të religjionit, më parë sesa të mbetej i kufizuar brenda aspektit të tij thjeshtë të brendshëm. Një mundësi e tillë ishte shiizmi. Prej këndej del se çështja që u ngrit nuk ishte aq shumë kush do të ishte trashëgimtar i Pejgamberit të Shenjtë, aq sa çfarë duhej të ishin funksioni dhe kualifikimet e personit të tillë.

Institucioni dallues i shiizmit është imamllëku, ndërsa çështja e imamatit është e pandashme nga ajo e valajatit, ose funksioni ezotërik i shpjegimit të mistereve të brendshme të Kur'anit të Shenjtë dhe të Sheriatit.³ Sipas pikëpamjes shiite, trashëgimtar i Pejgamberit të Islamit duhet të jetë ai që jo vetëm sundon mbi komunitetin me drejtësi, por i cili po ashtu është në gjendje të shpjegojë Ligjin Hyjnor dhe kuptimin e tij ezotërik. Prandaj ai duhet të jetë pa gabime dhe pa mëkate (ma'sum) dhe duhet të zgjidhet në lartësi nga dekreti hyjnor (mass) me anë të Pejgamberit. E gjithë natyra morale e shiizmit rrotullohet rreth nocionit themelor të valajatit i cili lidhet intimisht me nocionin e Shenjtërisë (vilajah) në sufizëm. Në të njëjtën kohë, valajati përmban disa implikime në rrafshin e Sheriatit meqenëse imami ose ai që kryen funksionin e valajatit është edhe interpret i religjionit për komunitetin fetar dhe prijës dhe sundues ligjor.

Mund të argumentohet bukur bindshëm se pikërisht kërkesa e Aliut për besnikëri (baj'ah) nga i gjithë komuniteti islamik, në çastin kur ai u bë halif, nënkupton se ai e pranoi metodën e zgjedhjes së halifit me zërin e shumicës që kishin vijuar në rastin e tre hulafa' rashidun ose të "halifëve të drejtuar si duhet" para tij, prandaj i pranoi halifët paraprakë deri në shkallë që ata të ishin sundues dhe administratorë të komunitetit islamik. Nga pikëvështrimi shiit, megjithatë, është e sigurt se ai nuk e pranoi funksionin e tyre si imamë në kuptimin shiit, të cilët posedojnë fuqinë që të funksionojnë dhe të japin interpretime ezotërike të mistereve të brendshme të Kur'anit të Shenjtë dhe të Sheriatit, siç shihet në faktin se ai që nga fillimi kishte ngulur këmbë se ishte prejardhës dhe trashëgimtar (vashi) i Pejgamberit dhe trashëgues legjitim i Pejgamberit në kuptimin shiit të "trashëgëmit". Grindja midis sunizmit dhe shiizmit rreth trashëgimtarëve të Pejgamberit të Shenjtë do të mund të zgjidhet po të pranohej se në njërin rast është çështja e administrimit të Ligjit Hyjnor dhe në rastin tjetër zbulimi dhe interpretimi i fshehtësive të brendshme. Vetë jeta e Aliut dhe veprimet e tij tregojnë se ai i pranoi halifët para tij ashtu siç merren në kuptimin sunit të halifatit (sundues dhe administrator i Sheriatit), por e kufizoi funksionin e valajatit për vete, pas vdekjes së Pejgamberit. Prandaj është plotësisht e mundshme të respektohet ai si halif në kuptimin sunit dhe si imam në kuptimin shiit, secili në perspektivë të vet.

Pesë parimet e religjionit (usuludl-din), siç thuhet në shiizëm, përfshijnë: tavid ose besim në bashkimin hyjnor; nubuvvah ose profeci; ma'ad ose ringjallje; imamah ose imamllëk, besim në imamët si trashëgimtarë të Pejgamberit; dhe 'adl ose drejtësi hyjnore. Në tri parimet themelore - bashkimi, profecia dhe ringjallja - pajtohen sunizmi me shiizmin. Ata dallojnë vetëm në dy parimet e tjera. Në çështjen e imamllëkut,

pikërisht është këmbëngulja në funksionin ezoterik të imamit ajo që e dallon perspektivën shiite nga ajo sunite; në çështjen e drejtësisë është pikërisht theksimi i këtij atributi si cilësi e brendshme e natyrës hyjnore ajo që është tipike për shiizmin. Mund të themi se në formulimin ekzoterik të teologjisë sunite, sidomos ashtu siç qëndron në asharizëm, ka një theks mbi dëshirën e Zotit. Çkado që dëshiron Zoti është e drejtë, pikërisht për shkak se dëshirohet nga Zoti; intelekti ('akl) në një kuptim i nënshtrohet kësaj dëshire dhe "vullnetarizmit" i cili e karakterizon këtë formë të teologjisë.⁴ Në shiizëm, megjithatë, cilësia e drejtësisë konsiderohet si gjë e brendshme e natyrës hyjnore. Zoti nuk mund të veprojë në mënyrë të padrejtë sepse është natyra e Tij që të jetë i drejtë. Po të ishte ai i padrejtë do të dhunonte natyrën e Tij vetjake, gjë që është e pamundshme. Intelekti mund të gjykojë drejtësinë dhe padrejtësinë e një vepre, kurse ky gjykim nuk suspendohet plotësisht në favor të vullnetarizmit të pastër nga ana e Zotit. Prandaj theksohet më shumë intelekti ('akl) në teologjinë shiite, kurse theksohet më shumë vullneti (iradah) në kalamit ose në teologjinë sunite, së paku në shkollën asharite mbizotëruese. Sekreti i afinitetit më të madh të teologjisë shiite për "shkencat intelektuale" (al-'ulum al-'akliyah) qëndron pjesërisht në këtë mënyrë të vështrimit mbi drejtësinë hyjnore.⁵

Shiizmi dallon nga sunizmi për nga konsiderata e mjeteve me anë të të cilave arriti porosia origjinale e shpalljes kuranore në komunitetin islamik, prandaj edhe në disa aspekte të historisë së shenjtë të Islamit. Nuk ka mospajtim për Kur'anin dhe për Pejgamberin, do të thotë për atë që e përbën origjinën e religjionit islamik. Dallimi i pikëpamjeve fillon me periudhën që vijon pas vdekjes së Pejgamberit. Mund të thotë njeriu se personaliteti i Pejgamberit përmbante dy dimensione të cilat më vonë duhej të kristalizoheshin në sunizëm dhe në shiizëm. Secila nga këto dy shkolla më vonë do të reflektohet prapa në jetën dhe në personalitetin e Pejgamberit vetëm nga pikëpamja e saj, duke lënë kështu anash dhe harruar ose duke keqinterpretuar dimensionin tjetër të përjashtuar nga perspektiva e vet. Për shiizmin aspekti i "thatë" (në kuptimin alkimik) dhe i "thjeshtë" i personalitetit të Pejgamberit siç pasqyrohet ndër trashëguesit e tij në botën sunite, barazohej me të përbotshmen, ndërsa dimensionin e tij i "ngrohtë" dhe i "mëshirshëm" theksohej si personaliteti i tij i tërësishëm dhe si bërthamë e natyrës së imamëve, të cilët konsideroheshin të ishin vijuesit e tij.⁶

Për shumicën dërrmuese të komunitetit islamik, i cili përkrahte halifatin fillestar, shokët (sahabah) e Pejgamberit paraqitnin trashëgiminë dhe kanalën nëpër të cilin u përcillej porosia e tij brezave të mëvonshëm. Në komunitetin e hershëm shokët zinin pozita të favorshme, ndërsa midis tyre katër halifët e parë dalloheshin si grup i veçantë. Pikërisht me anë të këtyre shokëveve u përcollën thëniet (hadithet) dhe mënyra e jetës (suneti) e Pejgamberit në brezin e dytë të muslimanëve. Shiizmi, megjithatë, duke u përqëndruar në çështjen e valajatit dhe duke insistuar për përmbajtjen ezoterike të porosive Pejgamberike, pa në Aliun dhe në familjen e Pejgamberit (ahl-i bajt), në kuptimin shiit, të vetmin shteg përmes të cilit përcillej porosia fillestare e Islamit, ndonëse në mënyrë mjaft paradoksale shumica e pasardhësve të Pejgamberit i përkitnin sunizmit dhe vazhdojnë ashtu deri në ditën e sotme. Prandaj, ndonëse shumica e literaturës së haditheve është e ngjashme në shiizëm dhe në sunizëm, zinxhiri i transmissioinit (përcjelljes) nuk është i njëjtë në shumë raste. Po ashtu, përderisa imamët për shiizmin përbëjnë vazhdimin e autoritetit shpirtëror të Pejgamberit - ndonëse, natyrisht, jo funksionin e tij të sjellë ligje - thëniet dhe veprimet e tyre paraqesin shtojcë hadithit dhe sunetit Pejgamberik. Nga pikëvështrimi thjesht religjioz dhe shpirtëror, mund të thuhet se imamët për shiizmin janë vazhdim i personalitetit të Pejgamberit gjatë

shekujve që vijuan. Përmbledhjet e tilla të thënieve të imamëve si Nahxh al-balaghah nga Aliu dhe Usul al-Kafi, që përmbajnë thënie të të gjithë imamëve, për shiitët janë vazhdim i përmbledhjeve të haditheve që kanë të bëjnë me thëniet e vetë Pejgamberit. Në shumë përmbledhje hadithesh të shiitëve kombinohen thëniet e Pejgamberit dhe të imamëve. Hirësia (barakah) e Kur'anit, siç i është shfaqur botës nga Pejgamberi, ka arritur në komunitetin sunit përmes shokëve (në radhë të parë në mes tyre ishin Abu Bakri, Umari, Osmani, Aliu dhe disa të tjerë, siç janë Anase dhe Salmani), kurse gjatë brezave vijues përmes ulemasë dhe sufistit, secili në mënyrën e vet. Kjo hirësi, megjithatë arriti në komunitetin shiit sidomos me anë të Aliut dhe të familjes së Pejgamberit - në kuptimin e posaçëm shiit, siç u zu ngoje më lart, dhe jo thjesht në kuptimin e çdo Aliu.

Është dashuria e madhe ndaj Aliut dhe pasardhësve të tij përmes Fatimesë ajo që kompenson mungesën e vëmendjes madje edhe mospërfilljen e shokëve të tjerë të shiizmit. Do të mund të thuhej se drita e Aliut dhe e imamëve ishte aq e fuqishme sa që i verboi shiitët sa të mos shihnin praninë e shokëve të tjerë, shumë nga të cilët ishin njerëz të shenjtë dhe kishin edhe cilësi të dukshme njerëzore. Po të mos ishte dashuria e madhe ndaj Aliut, qëndrimi i shiitëve ndaj shokëve zor se do të kuptohej dhe do të dukej i pabalancuar, ashtu si duhet padyshim të jetë kur shikohet nga jashtë dhe pa konsideratë për intensitetin e përkushtimit ndaj familjes së Pejgamberit. Vërtet, përhapja e shpejtë e Islamit, e cila është një prej argumenteve evidente jothelbësore për origjinën hyjnore të religjionit, do të kishte qenë e pakuptueshme pa shokët dhe në radhë të parë pa halifët midis tyre. Vetë ky fakt tregon si mbaheshin pikëpamjet shiite lidhur me shokët dhe me tërë sunizmin e hershëm në kontekstin e familjes religjioze (atë të Islamit) ekzistenca e të cilëve kuptohej si e zakonshme. Po të mos ishte përhapur Islami përmes halifëve sunitë dhe udhëheqësve të tyre, shumë nga argumentet e sunitëve nuk do të kishin pasur kurrfarë kuptimi. Sunizmi dhe vetë suksesi i tyre në botë duhet, pra, të merret me mend si bazë e domosdoshme për të kupruar shiizmin, roli, kuptimi dhe martirizmi dhe cilësitë ezoterike të të cilëve do të mund të kuptoheshin vetëm me praninë e rendit i cili ishte vënë para kësaj nga shumica sunite dhe sidomos nga shokët e hershëm dhe vijuesit e tyre. Vetë kjo e dhënë tregon lidhjen e brendshme që i bashkon sunizmin dhe shiizmin me bazën e tyre të përbashkët kur'anore, përkundër polemikave të jashtme.

Barakah-u i pranishëm si në sunizëm ashtu në shiizëm ka të njëjtën origjinë dhe cilësi, sidomos nëse marrim parasysh sufizmin, i cili ekziston në të dy segmentet e komunitetit islamik. Barakah-u është gjithkund ai që ka dalur nga Kur'ani dhe Pejgamberi, dhe atij shpesh i referohet si “barakah muhamedan” (al-barakat al-muhammadijah).

Shiizmi dhe mësimet e përgjithshme ezoterike të Islamit, të cilat zakonisht identifikohen me mësimet e qenësishme të sufizmit, kanë raporte shumë komplekse dhe të ndërlikuara.⁸ Shiizmi nuk duhet të barazohet thjesht me ezoterizmin islamik si të tillë. Në botën sunite ezoterizmi islamik shfaqet thujtë ekskluzivisht si sufizëm, ndërsa në botën shiite, përveç një sufizmi të ngjashëm me atë që haset në botën sunite, ka një element ezoterik të mbështetur në dashurinë (mehabba) i cili i jep ngjyrë gjithë strukturës së religjionit. Ai mbështetet në dashuri (ose në gjuhën e hinduizmit bhakta) më shumë se në gnosë të thjeshtë apo në marifah, i cili sipas definicionit gjithmonë kufizohet në një numër të vogël. Natyrisht, ka disa të cilët shiizmin e mirëfilltë do ta barazonin thjesht me ezoterizëm.⁹ Brenda vetë traditës shiite ithtarët e “gnosës shiite” (‘irfan-i sh’i), si Sajid Hajdar Amuli, flasin për ekuivalencën e shiizmit me sufizmin. Në të vërtetë, në veprën kryesore të tij Xhami’ al-asrar (Kodeksi i fshehtësive hyjnore),

qëllimi kryesor i Amulit është të tregojë se sufizmi i vërtetë dhe shiizmi janë e njëjta gjë.¹⁰ Por, nëse marrim parasysh tërësinë e shiizmit, atëherë natyrisht përveç elementeve ezoterike është edhe ana ezoterike, ligji i cili sundon në komunitetin njerëzor. Aliu sundoi në shoqërinë njerëzore, kurse imami i gjashtë, Xhafar al-Sadiku, e themeloi shkollën juridike të shiitëve të dymbëdhjetë imamëve. Megjithatë, siç u zu ngoje më lart, ezoterizmi, sidomos në formën e dashurisë, ka zënë gjithmonë atë që mund të quhet pozitë e privilegjuar në shiizëm, këshu që edhe teologjia dhe besimi shiit përmbajnë formulime të cilat thënë saktësisht janë më shumë mistike sesa saktësisht teologjike.

Përveç ligjit të vet dhe aspektit ezoterik që kanë sufizmi dhe gnosa, shiizmi që nga fillimi përmbante një lloj urtësie hyjnore të trashëguar nga Pejgamberi dhe imamët, e cila u bë bazë e hikmah-ut dhe e sofisë që u zhvillua më vonë në mënyrë ekstensive në botën muslimane dhe në strukturën e vet përfshiu elemente të përshtatshme të trashëgimisë greko-aleksandriane, indiane dhe persiane. Shpesh thuhet se filozofia islamike u paraqit si rezultat i përkthimeve të teksteve greke dhe pas disa shekujsh filozofia greke u shua në botën muslimane dhe gjeti çerdhe në Perëndimin latin. Ky vlerësim pjesërisht i vërtetë lë jashtë aspekte të tjera themelore të kësaj çështjeje, siç është roli qenësor i Kur'anit si burim i dijes dhe i së vërtetës së muslimanëve; roli themelor i mbylljes shpirtërore (ta'vil) i ushtruar nga sufistët po ashtu edhe nga shiitët, përmes të cilit e gjithë dija lidhet me rrafshet e brendshme të kuptimit të Librit të Shenjtë; dhe më shumë se një mijë vjet të filozofisë dhe të teozofisë tradicionale islamike e cila ka vijuar deri në ditët e sotme në Persinë shiite dhe në trevat përreth.¹¹ Kur mendojmë për shiizmin duhet të mos harrojmë se, përveç ligjit dhe mësimëve saktësisht ezoterike, shiizmi posedon "teozofinë" ose hikmah e cila e bëri të mundur zhvillimin e madh të filozofisë islamike të mëvonshme dhe të shkencave intelektuale që nga fillimi, duke i bërë të mundur të ketë rol në jetën intelektuale të Islamit dhe duke tejkaluar shumë madhësinë e vet numerike.

Respekti kushtuar intelektit, si shkallë për Bashkimin Hyjnor, një element që është karakteristik për gjithë Islamin dhe posaçërisht i theksuar nga shiizmi, ndihmoi të krijohej një sistem arsimimi tradicional, në të cilin ushtrimi i rreptë në logjikë shkonte krahas me shkencat fetare dhe ezoterike. Programi tradicional i universiteteve shiite (medresetë) përfshihet deri në ditën e sotme dhe shtrihet që nga logjika dhe matematika deri në metafizikë dhe në sufizëm. Hierarkia e njohurisë ka krijuar prej vetë logjikës një shkallë për të arritur sipër racionale. Demonstrimi logjik, sidomos burhani - ose demonstrimi në kuptimin teknik, i cili ka luajtur rol në logjikën islamike që dallon nga përdorimi i saj me logjikën perëndimore - erdhi dhe u konsiderua si reflektim i vetë intelektit hyjnor, ndërsa me ndihmën e sigurive të tij metafizikantët dhe teologët shiitë kanë bërë përpjekje të demonstrojnë me rreptësi mësimet më metafizike të religjionit. Shohim shumë shembuj të kësaj metode në këtë libër, i cili edhe vetë është rezultat i një arsimimi të tillë tradicional në medrese. Ai mund të paraqesë disa vështirësi për lexuesin perëndimor, i cili është mësuar me shkëputje të plotë të misticizmit nga logjika dhe për të cilin është përdorur siguria e logjikës, ose thënë më mirë, është keqpërdorur, sikur një vegël për të shkatërruar të gjitha siguritë e tjera, si religjioze ashtu edhe metafizike. Por vetë kjo metodë i ka rrënjët në një aspekt themelor të Islamit - në të cilin mbështeten argumentet e religjionit, në radhë të parë janë aspektin e mrrekullueshëm, por në atë intelektualisht evident¹² - një aspekt i cili është theksuar shumë në shiizëm dhe pasqyrohet si në përmbajtje ashtu edhe në formë të paraqitjes së tij tradicionale.

Gjendja e tashme e studimeve shiite

Faktorët historikë, siç është fakti që Perëndimi kurrë nuk ka marrë kontaktin politik të drejtpërdrejtë me Islamin shiit ashtu siç ka marrë me Islamin sunit, kanë shkaktuar që Perëndimi të jetë më pak i vetëdijshëm deri tani për Islamin shiit sesa për sunizmin. Ndërsa as Islami sunit po ashtu nuk ka qenë i kuptuar gjithmonë në mënyrë të drejtë ose është interpretuar me keqardhje nga të gjithë studiuesit perëndimorë.. Perëndimi mori kontakt të drejtpërdrejtë me Islamin në Spanjë, në Sicili dhe në Palestinë në mesjetë, kurse në Ballkan gjatë periudhës osmane. Të gjitha këto kontakte ishin bërë me Islamin sunit, me përjashtim të kontakteve të kufizuara me ismailizmin gjatë kryqëzatave. Në periudhën koloniale India ishte treva e vetme e madhe në të cilën ishte e domosdoshme njohja e drejtpërdrejtë e shiizmit për punët e përditshme të muslimanëve. Për këtë arsye ato pak vepra në anglishte që kanë të bëjnë me shiizmin e dymbëdhjetë imamëve lidhen më së shumti me nënkontinentin indian¹³. Si pasojë e kësaj mungese të njohjes, shumë nga orientalistët e hershëm të Perëndimit i sollën shiizmit dëmet më fantastike, siç është fakti kur pikëpamjet e tij u falsifikuan nga çifutët e maskuar si muslimanë. Një nga arsyet për këtë lloj të sulmit, i cili mund të shihet edhe në rastin e sufizmit, është se ky lloj i orientalistëve nuk dëshironte të shihte në Islam asnjë doktrinë metafizike ose eskatalogjike të përmbajtjes intelektuale, e cila do të bënte nga ajo diç më shumë se “religjion të thjeshtë të shkretëtirës”. Shkrimtarët e tillë, pra, u desht të refuzonin si false çdo doktrinë metafizike dhe shpirtërore që gjendej në mësimet e shiizmit ose të sufizmit. Një apo dy vepra të shkruara gjatë kësaj periudhe dhe që kanë të bëjnë me shiizmin u hartuan nga misionarët të cilët qenë veçanërisht të famshëm për urrejtjen e tyre ndaj Islamit.¹⁴

Vetëm gjatë brezit të kaluar një numër shumë i kufizuar i studiuesve janë përpjekur të bëjnë një studim më serioz të shiizmit. Kryesorët nga ata janë L. Massignon (Masinjon), i cili ia kushtoi disa studime të rëndësishme shiizmit të hershëm arab, dhe H. Corbin (Korbin), i cili gjithë jetën ia ka kushtuar studimit të tërë shiizmit dhe zhvillimit intelektual të tij të mëvonshëm, sidomos atij të përqëndruar në Persi, dhe i cili ia ka bërë të njohur botës perëndimore për herë të parë disa nga thesarët metafizikë dhe teozofikë të tij, i cili ende është aspekt relativisht i panjohur i Islamit.¹⁵ Megjithatë, përkundër përpjekjeve të këtyre dhe të disa studiuesve të tjerë, shumçka nga shiizmi mbetet deri në ditët e sotme libër i mbyllur, dhe ende nuk është hartuar një vepër hyrëse në anglishte për t'ia paraqitur tërë shiizmin atij që posa po fillon të gjurmojë në këtë temë.

Ky libër

Për të kapërcyer këtë mungesë, më 1962 Profesori Kenneth Morgan nga Universiteti Colgate i cili synon qëllimin e lavdishëm për t'ia paraqitur Perëndimit religjionet e Lindjes nga pikëpamja e përfaqësuesve të mirëfilltë të këtyre religjioneve, m'u qas me sugjerimin që të mbikëqyrja një seri prej tri vëllimesh që kanë të bëjnë me shiizmin dhe të shkruara nga botëkuptimi shiit. I vetëdijshëm për vështirësitë e një ndërmarrjeje të tillë, pranova për shkak se e kuptova rëndësinë të cilën do të mund të kishte plotësimi i një projekti të tillë në ardhmërinë e studimeve islamike madje edhe për religjionin krahasimtar në përgjithësi. Kjo vepër është e para në atë seri; të tjerat do të jenë vëllime që kanë të bëjnë me pikëpamjen shiite të Kur'anit, të shkruara gjithashtu nga Allamah Tabatabai¹⁶ dhe një analogji me të thënat e imamëve shiitë.

Gjatë verës së vitit 1963, kur Profesor Morgani ishte në Teheran, e vizitua Allamah Sajjid Muhamed Husein Tabatabain në Darakah, një fshat i vogël buzë maleve afër Teheranit, ku po kalonte muajt e verës autoriteti i lartë shiit, larg vapës së Kunit ku ai banon zakonisht. Në atë takim mbizotëronte prania e përvuajtur e një njeriu i cili gjithë jetën ia kishte kushtuar religjionit, në të cilin kombinohen përlujta dhe fuqia e analizës intelektuale. Siç u kthyer këmbë prapa nga shtëpia, nëpër rrugët me kthesa dhe të ngushta të fshatit, i cili ende i përket një bote të qetë tradicionale, ende i pa trazuar nga zhurma e modernizmit të furishëm, Profesor Morgani propozoi që Allamah Tabatabai të shkruante vëllimin kryesor mbi shiizmin në atë seri si dhe vëllimin mbi Kur'anin. Më vonë qeshë në gjendje të merrja pëlqimin e këtij autoriteti shiit me famë që ai të lente anash komentimin e tij monumental kur'anor, al-Mizan, për t'u kushtuar pak kohë këtyre vëllimeve. Duke studiuar me të me vite në fushat e filozofisë dhe të teozofisë tradicionale, e dija se nga autoritetet shiite tradicionale ai ishte njëri ndër më të kualifikuarit për të shkruar një vepër të tillë, një vepër që do të ishte plotësisht e mirëfilltë nga pikëpamja shiite dhe njëherësh e mbështetur në themele intelektuale. E kuptova, natyrisht, vështirësinë e brendshme për të gjetur një njeri që do të ishte autoritet i famshëm i religjionit, i respektuar nga komuniteti shiit dhe i paprishur nga ndikimi i formave perëndimore të të menduarit, kurse në të njëjtën kohë i njohur fare mirë me botën perëndimore dhe me mentalitetin e lexuesit perëndimor për të qenë në gjendje t'ua drejtonte atyre argumentet e tij. Për fat të keq, nuk mund të gjendej kurrfarë zgjidhjeje ideale për këtë problem, sepse në Persi, si dhe gjetiu në botën muslimane, sot ka zakonisht dy lloje njerëzish që merren me çështjet e religjionit: 1) autoritetet tradicionale, të cilët si rregull janë plotësisht të pavetëdijshëm për natyrën e strukturës psikologjike dhe mendore të njeriut bashkëkohor, ose thënë më së miri, që kanë dije të cekët të botës bashkëkohore, dhe “intelektualët” e ashtuquajtur të modernizuar, lidhja e të cilëve me Islamin shpesh është vetëm sentimentale dhe apologetike dhe të cilët zakonisht paraqesin një version të Islamit që nuk do të pranohej nga autoritetet tradicionale ose nga komuniteti musliman (ummah). Vetëm gjatë disa vjetëve të kaluar është paraqitur një klasë e re e studiuesve, ende jashtëzakonisht e vogël nga numri, e cila është dogmatike dhe tradicionale në kuptimin më të thellë të këtyre termave dhe njëherësh e njeh mirë botën moderne dhe gjuhën e domosdoshme për të arritur te lexuesi intelektual i Perëndimit.

Për çdo rast, meqenëse emri i Profesor Morganit duhej të kishte përshkrim të shiizmit nga dikush prej studiuesve tradicionalë të respektuar të shiizmit, nga ndonjë ulema, ishte e domosdoshme t'i drejtoheshim një personi të klasës së parë, e një i tillë ishte Allamah Tabatabai, si shembull eminent. Natyrisht, nuk mund të presë njeriu një rast të tillë të cilin do ta kuptonte thellësisht publiku perëndimor të cilit i kushtohet kjo vepër. Madje edhe dija e Islamit sunit lëviz brenda orbitës së polemikave tradicionale midis sunizmit dhe shiizmit, e cila është marrë si gjë e zakonshme deri tani nga ai si dhe nga shumë të tjerë të ulemasë së dalluar të të dyja anëve. Ka disa lloje muslimanësh dhe posaçërisht ulemashë shiite dhe midis tyre disa nuk kanë përvojë të duhur në teozofi dhe në gnosë dhe kufizohen në shkencat ekzoterike. Allamah Tabatabai paraqet klasën qendrore dhe intelektuale mbizotëruese të ulemasë shiite të cilët kanë kombinuar interesimin për jurisprudencë dhe komentimin kur'anor me filozofinë, teozofinë dhe sufizmin dhe të cilët paraqesin interpretimin më universal të botëkuptimit shiit. Brenda klasës së ulemasë tradicionale, Allamah Tabatabai posedon cilësinë e të qenit mjeshtër i shkencave shiite dhe ezoterike dhe njëherësh ai është hakim i dalluar ose filozof tradicional islamik (ose më saktësisht “teozof”). Prandaj atë e lutëm të kryente këtë

detyrë të rëndësishme përkundër të gjitha vështirësive të natyrshme që dalin në paraqitjen e anës polemike të shiizmit një bote që nuk beson në shpalljen islamike, sa për fillim dhe për të cilin dashuria e madhe e Aliut dhe e familjes së tij që e besojnë shiitët thjesht nuk ekziston. Megjithatë, janë të nevojshme disa shpjegime që nuk do t'i paraqiteshin dikujt që shkruan dhe mendon vetëm në botën e pikëpamjeve shiite.

Gjashtë vjet bashkëpunimi me Allamah Tabatabain dhe të shumë udhëtimeve në Kum madje në Mashhad, të cilin ai shpesh e viziton verës, më ndihmuan të përgatisja veprën gradualisht për t'u përkthyer në anglishte - një detyrë që kërkon përkthimin e kuptimit prej një bote në tjetrën, në një botë që fillon pa sfond të përgjithshëm të dijes dhe të besimit të cilin e posedon publiku i rëndomtë i Allamah Tabatabait. Duke rrëguar tekstin, në mënyrë që të bëhej i mundshëm kuptimi i plotë dhe i thellë i strukturës së Islamit, jam përpjekur të marr parasysh dallimet ekzistuese midis diturisë tradicionale dhe bashkëkohore, dhe po ashtu kërkesat e posaçme të publikut të cilit i drejtohet kjo vepër.¹⁷ Por duke i lënë anash ato kërkesa me këto dy kushte, kam bërë përpjekje t'i mbetem besnik origjinalit sa ka pasur mundësi, për t'i ndihmuar kështu lexuesit jomusliman të studiojë jo vetëm porosinë por edhe formën dhe stilin intelektual të autoritetit musliman tradicional.

Lexuesi duhet, pra, gjithmonë të ketë në mendje se argumentet e paraqitura në këtë libër Allamah Tabatabai nuk ia drejton mendjes që fillon me dyshim, por asaj që mbështetet në siguri dhe që, për më tepër, kridhet në botën e besimit dhe të përkushtimit religjioz. Thellësia e dyshimit dhe e nihilizmit të disa tipeve të njeriut bashkëkohor do të jetë e pakuptueshme për të. Argumenti i tij, pra, ndonjëherë mund të bëhet i vështirë për t'u kapur, ose i pabindshëm për disa lexues të Perëndimit. Mirëpo, ato janë të tilla vetëm për shkak se ai i drejtohet një publiku, kërkesat e shkakut dhe të konceptit të të cilit nuk janë identike me nivelin e realitetit të botës perëndimore. Mund të ketë po ashtu shpjegime në të cilat shumëçka merret si gjë e zakonshme, ose përsëritjet të cilat duket se ofendojnë inteligjencien mendjehollë të lexuesit perëndimor te i cili fuqia analitike e mendjes është më e zhvilluar sesa në mesin e shumicës së lindorëve.¹⁸ Në këto raste duhet të kihet në mendje mënyra karakteristike e paraqitjes së tij dhe bota e vetme e njohur për të, ajo e Islamit konspirator në aspektin tradicional. Po qe se argumentet e Shën Anselmit dhe të Shën Tomasit për provën e ekzistimit të Zotit nuk u paraqiten shumicës së njerëzve bashkëkohorë, kjo nuk bëhet pse njerëzit bashkëkohorë janë më inteligjentë sesa teologët mesjetarë, por për arsye se mjeshtrit e mesjetës u drejtoheshin njerëzve të mentaliteteve të ndryshme me nevoja të ndryshme për shpjegimin e shkaktësisë. Po kështu, Allamah Tabatabai ofron argumente drejtuar publikut që ai e njeh, inteligjencies muslimane tradicionale. Nëse të gjitha argumentet e tij nuk i paraqiten lexuesit perëndimor, kjo nuk duhet të merret si provë e pretendimit që përfundimet e tij të jenë të pavlefshme.

Për të bërë një përmbledhje, mund të thuhet se ky libër është hyrje e parë e përgjithshme në shiizëm në kohën bashkëkohore, i shkruar nga një autoritet shiit i dalluar bashkëkohor. Sa i përket asaj që mendohet për botën e gjerë jashtë shiizmit, argumentet dhe metodat e tij të paraqitjes janë ato të shiizmit tradicional. të cilat ai i përfaqëson dhe shtyllë e të cilave është. Allamah Tabatabai ka provuar të paraqesë botëkuptimin shiit tradicional ashtu siç është dhe si besohet dhe ushtrohet nga brezat e shiitëve. Ai është përpjekur të jetë besnik i pikëpamjeve shiite pa marrë parasysh reagimet e mundshme të botës së jashtme dhe pa lënë anash tiparet e veçanta të shiizmit që janë kundërthënëse. Për të kapërcyer rrafshin polemik, të dyja shkollat fetare do të duhej ose t'i linin anash dallimet e tyre para rrezikut të përbashkët, ose niveli i diskursit

do të duhej të kalonte nga niveli i fakteve historike dhe teologjike dhe nga dogmat në parashtrimet thjesht metafizike. Allamah Tabatabai nuk ka marrë asnjërin shteg, por ka mbetur i kënaqur me përshkrimin e shiizmit ashtu si është. Ai ka bërë përpjekje t'i japë të drejtë perspektivës shiite në dritë të pozitës zyrtare që ai mban në botën religjioze shiite meqenëse ai është mjeshtër i shkencave ekzoterike (dhahir) dhe i shkencave ezoterike (batin). Ata që e njohin mirë botën islame e kanë lehtë të shquajnë vështirësitë e jashtme me të cilat ballafaqohet një autoritet i tillë, për të shtjelluar pamjen e gjithmbarshme të gjërave dhe sidomos për të paraqitur doktrinat ezoterike të cilat mund të pretendojnë vetëm universalitet të vërtetë. Në këtë libër ai shihet si paraqitës dhe mbrojtës i shiizmit, si në aspektin ekzotërik ashtu edhe në aspektin ezotërik deri në atë shkallë që i ka lejuar pozita e tij në botën shiite të flasë haptas mbi mësimet ezoterike. Por e gjithë ajo që është thënë bart me vete zërin e autoritetit të cilin e siguron vetëm tradita. Prapa fjalëve të Allamah Tabatabait qëndrojnë katërmbëdhjetë shekuj të Islamit shiit dhe vazhdimësia e transmisionit të njohurisë së shenjtë dhe fetare që është bërë e mundshme me vazhdimësinë e vetë traditës islame.

Autori

Allamah Sajjid Muhamed Husein Tabatabai¹⁹ u lind në Tabriz, më 1321 sipas hixhrit, ose më 1282 të vitit solar, ose më 1903 sipas kalendarit të sotëm²⁰, në një familje me prejardhje nga Pejgamberi i Shenjtë e cila gjatë katërmbëdhjetë brezave kishte dhënë studiues të dalluar islamikë.²¹ Arsimitin e tij të hershëm e mori në qytetin e lindjes së tij, duke përvetësuar elementet e shkencave të arabishtes dhe të religjionit, ndërsa rreth moshës njëzetvjeçare shkoi në Universitetin e njohur shiit të Naxhafit për të vazhduar studimet më të avancuara. Shumica e studentëve në medrese vijnë degën e “shkencave të transmisionit” (al-ulum al-naklijah), sidomos shkencat që kanë të bëjnë me Ligjin Hyjnor, fikh ose jurisprudencë dhe usul al-fikh, ose parimet e jurisprudencës. Mirëpo, Allamah Tabatabai u përpoq të zotëronte që të dyja degët shkencore tradicionale: atë të transmisionit dhe atë intelektuale. Ai studioi Ligjin Hyjnor dhe parimet e jurisprudencës me dy nga mjeshtërit e mëdhenj të asaj kohe, Mirza Muhamed Husein Naini dhe Sheik Muhamed Husein Isfahani. Ai u bë mjeshtër i tillë në këtë fushë, sa që po t'u përmbahej plotësisht këtyre fushave ai do të bëhej njëri nga muxhtahidët më kryesorë ose nga autoritetet e Ligjit të Hyjnor dhe do të kishte pasur mundësi të ushtronte ndikim të madh politik dhe shoqëror.

Por fati i tij nuk qe i tillë. Atë më shumë e tërhoqën shkencat intelektuale dhe studioi palodhshëm gjithë ciklin e matematikës tradicionale me Sajjid Abul-Kasim Khvansarin; ndërsa filozofinë islamike tradicionale, duke përfshirë tekstet standarde të Shifas të Ibën Sinaut, Asfar të Sadër al-Din Shirazit dhe Tahmid al-kava'id të Ibën Turkah, me Sajjid Husein Badkubain, vetë student i dy nga mjeshtërit më të famshëm të shkollës së Teheranit, Sajjid Abul Hasan Xhylvahu dhe Aka Ali Mudarris Zunuzi.²²

Përveç mësimet formal ose asaj që burimet muslimane tradicionale e quajnë “shkencë e fituar” (‘ilm-i husuli), Allamah Tabatabai kërkonte atë “shkencë të menjëhershme” (‘ilm-i huduri) ose gnosën me anë të njohurisë së cilës kthehet në vizionin e realiteteve qiellore. Ai pati fat të gjente mjeshtërin e madh të gnosës islame, Mirza Ali Kadiun, i cili i dha nismën në misteriet hyjnore dhe i priu në rrugën drejt përsosjes shpirtërore. Allamah Tabatabai më tregoi njëherë se para se të njëhej me Kadiun kishte studiuar Fusus al-hikam të Ibën Arabiut dhe mendonte se e dinte mirë. Kur u takua me mjeshtërin e tij me autoritet të vërtetë shpirtëror e kuptoi se asgjë nuk

dinte. Ai po ashtu më tregoi se kur Mirza Ali Kadiu filloi t'ia mësonte Fusus-in ishte sikur të flitnin të gjitha muret e dhomës për relaitetin e gnosës dhe të merrnin pjesë në parashtrimin e tij. Në saje të mjeshtrit të tij vitet në Naxhaf u bënë për Allamah Tabatabain jo vetëm periudhë e arritjeve intelektuale por edhe e ushtrimeve të asketizmit dhe të spiritualitetit, gjë që i bën të mundur të arrinte atë gjendje të të kuptuarit shpirtëror që shpesh i referohet si të shkëputurit nga errësira e kufizimeve materiale (taxhrid). Ai kalonte periudha të gjata duke agjëruar dhe duke u lutur dhe pastaj kalonte intervale të gjata gjatë të cilave qëndronte absolutisht i heshtur. Sot prania me të bart me vete heshtjen e tij të meditimt dhe të përqëndrimit të përsosur, madje edhe kur ai flet.

Allamah Tabatabai u kthye në Tabriz më 1314 sipas vitit solar (1934) dhe kaloi disa vjet në atë qytet duke ligjëruar një numër të vogël disiplinash, por ende ishte i panjohur gjerësisht ndër qarqet fetare të Persisë. Pikërisht ngjarjet shkatërruese të Luftës së Dytë Botërore dhe okupimi rus i Persisë e sollën Allamah Tabatabain nga Tebrizi në Kum më 1324/1945. Kumi atëherë ishte dhe vazhdon edhe sot të jetë qendër e studimeve fetare në Persi. Në mënyrën e tij të qetë dhe jopretenduese Allamah Tabatabai filloi të ligjëronte në këtë qytet të shenjtë, duke u përqëndruar në komentimin kur'anor dhe në filozofinë dhe teozofinë islamike tradicionale, të cilat nuk ishin ligjëruar në Kum gjatë shumë vjetësh. Personaliteti i tij magnetik dhe prania shpirtërore së shpejti tërhoqën tek ai disa nga studiuesit më inteligjentë dhe kompetentë, dhe dalëngadale ai i bëri edhe një herë mësimet e Mulla Sadriut gur themeltar të programit mësimor tradicional. Ende i kam në kujtesë të gjallë disa nga ciklet e ligjëratave të tij publike në një nga medresetë - xhami të Kumit ku uleshin në gjuhë afër katërqind studentë për të thithur dijen e tij.

Krijimtaritë e Allamah Tabatabait qyshse erdhi në Kum përfshijnë edhe vizitat e tij të shpeshta në Teheran. Pas Luftës së Dytë Botërore, kur marksizmi u bë i modës ndër disa nga të rinjtë e Teheranit, ai ishte i vetmi studiues fetar i cili mblodhi forcat të studionte bazat filozofike të komunizmit dhe t'i jepte përgjigje materializmit dialektik nga botëkuptimi tradicional. Fryt i kësaj përpjekjeje qe një ndër veprat e tij kryesore Usuli falsafah va ravish-i ri'alism (Parimet e filozofisë dhe metodat e realizmit), në të cilën ai e mbronte realizmin - në kuptimin e tij tradicional dhe mesjetar - nga të gjitha filozofitë dialektore. Ai po ashtu i ushtroi disa dishepuj që i përkisnin bashkësisë persiane me arsimim bashkëkohor.

Qysh kur erdhi në Kum, Allamah Tabatabai ka qenë i palodhshëm në përpjekjet e veta për ta shfaqur urtësinë dhe porosinë intelektuale të Islamit në tri rrafshë të ndyshme: një numri të madh studiuesish tradicionalë në Kum të cilët tani janë shpërndarë nëpër Persi dhe në vende të tjera shiite; një grupi më të zgjedhur studiuesish të cilëve u ka ligjëruar gnosën dhe sufizmin në qarqet më intime dhe të cilët zakonisht takoheshin të enjteve në mbrëmje në shtëpinë e tij ose në vende të tjera private; dhe po ashtu një grupi persianësh me arsimim modern dhe ndonjëherë jopersianëve me të cilët takohej në Teheran. Gjatë dhjetë ose dymbëdhjetë vjetve të fundit ka pasur sesione të rregullta në Teheran të cilat i ndiqte një grup i zgjedhur persianësh, dhe në sesionin e vjeshtës nga Henry Corbin, sesione në të cilat bisedohej për problemet intelektuale dhe shpirtërore më të thella dhe në të cilat unë zakonisht kisha rolin e përkthyesit dhe të interpretit. Gjatë këtyre viteve kemi studiuar me Allamah Tabatabain jo vetëm tekstet klasike të urtësisë hyjnore dhe të gnosës, por edhe tërë ciklin e asaj që do të mund të quhej gnosë krahasimtare, në të cilin është folur në çdo sesion për tekste të shenjta të njërit nga religjionet kryesore që përmbajnë mësimet mistike dhe gnostike, siç janë Tao

Te-Çing, Uponishadet dhe Ungjilli i Gjonit dhe janë krahasuar me sufizmin dhe me doktrinat gnostike islamike në përgjithësi.

Allamah Tabatabai ka ushtruar, pra, një ndikim të thellë si në qarqet tradicionale ashtu edhe në ato bashkëkohore të Persisë. Ai është përpjekur të krijojë një elitë të re intelektuale në mesin e klasave bashkëkohore të arsimuara të cilët dëshirojnë të njihen me intelektualitetin islamik si dhe me botën bashkëkohore. Shumë ndër studiuesit e tij tradicionalë që i përkasin klasës së ulemave janë orvatur të vijnë shembullin e tij në këtë përpjekje të rëndësishme. Disa nga studentët e tij si, Sajjid Xhalal al-Din Ashtixhani i Universitetit të Mashhadit dhe Murtada Mutahari i Universitetit të Teheranit, janë vetë studiues me famë të konsiderueshme. Allamah Tabatabai shpesh flet për të tjerët në mesin e studentëve të tij që posedojnë cilësi të larta shpirtërore, por nuk e tregojnë veten përjashta.

Përveç një programi të rëndë të mësimin dhe të udhëzimeve, Allamah Tabatabai është marrë edhe me shkrimin e shumë librave dhe të artikujve të cilët provojnë fuqinë e tij të dukshme intelektuale dhe thellësinë e të mësuarit në botën e shkencave islame tradicionale.²³

Sot në shtëpinë e tij në Kum autoriteti i nderuar gati gjithë kohën e vet ua kushton komenteve të tij kur'anore dhe drejtimit të disa studentëve më të mirë të tij. Ai qëndron si simbol i asaj që është më e përhershme në traditën e gjatë të shkollës dhe shkencës islamike, ndërsa prania e tij bart erë të mirë që mund të vijë vetëm nga dikush që ka shijuar frytin e Dijes Hyjnore. Me veten e tij ai jep shembullin e fisnikërisë, të përvujtërisë dhe të kërkesës të të vërtetës që i kanë karakterizuar shkollarët më të mirë muslimanë gjatë shekujsh. Dija e tij dhe parashtrimi i saj janë dëshmi e asaj që është mësim i vërtetë islamik, është i thellë dhe metafizik dhe dallon nga aq shumë paraqitje të cekëta të disa orientalistëve ose nga karikaturat e gjymtuara të aq shumë muslimanëve modernistë. Natyrisht, ai nuk e ka vetëdijen e mentalitetit bashkëkohor dhe natyrën e botës moderne që do të mund të dëshirohej, por ajo zor se mund të pritët nga ai, përvoja e të cilit është kufizuar në qarqet tradicionale në Persi dhe në Irak.

Duhet të shtohet një fjalë për sistemin e transliterimit të fjalëve arabe dhe persiane dhe për mënyrën në të cilën u bëhet referencë burimeve islamike. Në çështjen e transliterimit kam vijuar sistemin standard që përdoret në shumicën e veprave mbi Islam, por duke u referuar librave islamike jam përpjekur t'i mbetem plotësisht besnik dorëshkrimit origjinal. Autori, si shumica e shkrimtarëve të tjerë persianë, u referohet veprave të mirënjohura në arabishte në botën e folësve persianë në formën e tyre persiane dhe atyre më pak të njohurave në arabishte. Për shembull, historisë së al-Tabarit autori i referohet si Tarih-i Tabari, duke përdorur konstrukcionin dafah në persishte, i cili jep të njëjtin kuptim si fjala "of" e anglishtes ("i/e" e shqipes, v.p.). Kjo mund t'i duket si e turpshme dikujt që e njeh arabishten, por jo edhe persishten, por ajo shfaq një ndjenjë për klimë shpirtërore dhe religjioze të Persisë ku të dyja gjuhët përdoren njëra pranë tjetrës. Sidoqoftë, referenca të tilla nga autori janë transliteruar në origjinal. Unë jam përpjekur vetëm t'i bëj uniforme dhe të jap tregues të mjaftueshëm në bibliografi për ta bërë të qartë për cilin autor dhe për cilën vepër është fjala.

Edhe në bibliografi janë përfshirë vetëm veprat e referuara nga Allamah Tabatabaiu si burime të tij dhe jo ndonjë i dorës së dytë ose të tjera të dorës së parë të cilat kam mundur t'i futja vetë. Edhe radhitja në bibliografi është bërë sipas alfabetit, sipas emrit të librit e jo emrit të autorit, gjë që gjithmonë është praktikuar në qarqet islame.

Për arsye teknike, shenjat diakritike në fjalët arabe të cilat janë bërë të rëndomta në anglishte dhe kursivi në rastin e të gjitha fjalëve arabe që hasen në tekst, janë zbatuar vetëm në indeks dhe në paraqitjen e parë të fjalës.

Në fund, do të doja të falënderoja Profesor Kenneth Morganin, interesi i madh dhe durimi i lakmueshëm i të cilit ka bërë që ky projekt të ketë sukses, dhe Z. William Chittick-un, i cili më ka ndihmuar shumë për të përgatitur dorëshkrimin e këtij botimi.

Teheran
Sejjid Husein Nasër
Urdibihisht, 1350
Rabi-al-avval, 1390
Maj, 1971

SHËNIME

PARAFJALA

- 1 Shih F. Schuon, *Light on the Ancient Worlds* (Dritë mbi botën e lashtë), përkthyer nga Lord Northbourne, Londër, 1965, sidomos kreun IX “Religion Perennis”.
- 2 Shih S.H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, Londër, 1966, Kreu IV, “Sunnism and Shi’ism”.
- 3 Mbi valajatin shih S.H. Nasër, *Ideals*, ff. 161-162, dhe shumë shkrime të H. Corbinit mbi shiizmin, të cilat thuaja gjithmonë i kthehen kësaj teme kryesore.
- 4 Për një analizë të thellë të kritikës së teologjisë asharite, shih F. Schuon, “Dilemmas of Theological Speculation”, *Studies in Comparative Religion*, pranverë, 1969, ff. 66-93.
- 5 Shih S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Hyrje në doktrinën kozmologjike islamike), Cambridge (SHBA), 1964, Hyrja; po ashtu S.H. Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Shkenca dhe qytetërimi në Islam), Cambridge (SHBA), 1968, kaptina II.
- 6 Kjo ide së pari u formulua në një artikull ende të pabotuar të F. Schuonit me titull “Images d’Islam”, disa elemente nga të cilat mund të gjenden te po ai autor në veprën *Das Ewige im Vorgänglichkeit* përkthyer nga T. Burckhard, Weilheim/Oberbayern, 1970, në kreun me titull “Blick auf den Islam”, ff. 111-129.
- 7 Ky term është thuaja i pamundshëm të përkthehet në anglishte, fjala ekuivalente më e afër është “hirësi”, nëse hirësinë nuk ia kundërvëmë rendit natyror ashtu siç është vepruar në shumicën e teksteve teologjike. Shih S.H. Nasr, *Three Muslim Sages*, Cambridge (SHBA), 1964, ff. 105-106.
- 8 Shih studimin tonë “Shi’ism and Sufism: Their Relationship in Essence and in History” (Shiizmi dhe sufizmi: marrëdhënia e tyre në të vërtetë dhe në histori), *Religious Studies*, Tetor 1970, ff. 229-242; gjithashtu në veprën tonë *Sufi Essays* (Eseje sufiste), Albany, 1972.
- 9 Kjo pozitë sidomos përcaktohet nga H. Corbini, i cili i ka kushtuar shiizmit aq shumë studime depërtuese.
- 10 Shih hyrjen e H. Corbinit në veprën e Sajid Hajdar Amulit, *La philosophie Shi’ite*, Teheran-Paris, 1969.
- 11 E vetmja histori e filozofisë në gjuhët perëndimore e cila i merr këto elemente parasysh është ajo e H. Corbinit (me bashkëpunimin e S.H. Nasr dhe O. Jahja), *Histoire de la philosophie islamique*, vëll. I, Paris, 1964.
- 12 Kjo çështje është shqyrtuar me shumë qartësi në veprën e F. Schuonit, *Understanding Islam*, përkthyer nga D.M. Matheson, Londër, 1963.
- 13 Shih për shembull J.N. Hollister, *The Shi’e of India*, Londër, 1953; A.A.A. Fyze, *Outlines of Moohummudan Law*, Londër, 1887; dhe N.B. Baillie, *A Digest of Moohummudan Law*, Londër, 1887. Natyrisht në Irak edhe britanikët u ndeshën me popullatë të përzier sunite-shiite, por ndoshta për shkak se vendi ishte relativisht i vogël, ky kontakt kurrë nuk u ngrit në interesim serioz të studiuesve me burimet shiite ashtu siç ndodhi në Indi.
- 14 Kemi ndër mend sidomos veprën e D.M. Monaldsonit *The Shi’ite Religion*, Londër, 1933, e cila ende është vepër standarde mbi shiizmin në universitetet

perëndimore. Shumë nga veprat e shkruara mbi shiitët e Indisë janë po ashtu nga misionarët të cilët u morën shumë me Islamin.

15 Disa nga veprat e Korbinit që kanë të bëjnë më drejtpërsëdrejti me shiizmin e dymbëdhjetë imamëve përfshijnë: “Pour une morphologie de la spiritualité shi’ite”, Eranos-Jahrbuch, XXIX, 1960; “Le combat spirituel du shi’isme”, Eranos-jahrbuch, XXX, 1961, dhe “Au ‘pays’ de l’Islam caché”, Eranos-Jahrbuch, XXXII, 1963. Shumë nga shkrimet e Korbinit mbi shiizmin janë sjellë së bashku në veprën e tij *En Islam iranien*.

16 ‘Allamah është një term me nder në arabishte, në persishte dhe në disa gjuhë të tjera islamike, duke pasur kuptimin “shumë i mësuar”.

17 Për kuptimin tim personal mbi marrëdhëniet midis sunitizmit dhe shiizmit shih *Ideals and Realities of Islam*, kreu VI.

18 Mbi këtë Çështje të rëndësishme të dallimit midis dialektikës lindore dhe perëndimore, shih F. Schuon, “La dialectique orientale et son enracinement dans la foi”, *Logique et Transcendence*, Paris, 1970, ff. 129-169.

19 Një vështrim në persishte mbi Allamah Tabatabain nga njëri nga studentët e tij të dalluar, Sajid Xhalal al-Din Ashtijani, mund të gjendet në *Ma’arif-i islami*, vëll. V, 1347 (solar), ff. 48-50.

20 Që nga fillimi i sundimit të Reza Shahut persianët janë duke përdorur gjithnjë e më shumë kalendarin e hixhrit solar përveç atij lunar, kalendarin e parë për qëllime publike dhe të përditshme, kurse këtë të fundit për funksione fetare. Në këtë vepër të gjitha datat islamike janë lunare (të hixhrit), përveç nëse thuhet ndryshe.

21 Titulli “Sajjid” në emrin e Allamah Tabatabait është vetë një indikacion se ai është pasardhës i Pejgamberit. Në Persi termi sajjid (ose sajjed) përdoret vetëm me këtë kuptim, kurse në botën arabe ai zakonsiht përdoret si ekuivalent i fjalës “xhentëlmen”, ose “Zotëri”.

22 Mbi këto figura shih S.H. Nasr, “The School of Ispahan”, “Sadr al-Din Shirazi” dhe “Sabzivari” në veprën e M.M. Sherif (red.), *A History of Muslim Philosophy*, vëll. II, Wiesbaden, 1966.

23 Shih bibliografinë për një listë të plotë të shkrimeve të Allamah Tabatabait.

NË EMËR TË ALLAHUT MË TË MËSHIRSHMIT
DHE MËSHIRËBËRËSIT MË TË MADH

H Y R J E

Ky libër, të cilin e kemi quajtur Islami shiit,¹ bën përpjekje të sqarojë identitetin e vërtetë të shiizmit, i cili është njëri nga dy degët kryesore të Islamit - tjetri është sunizmi. Ky ka të bëjë posaçërisht me mënyrën në të cilën zuri fill dhe u zhvillua më vonë shiizmi, me tipin e mendimit fetar të pranishëm në shiizëm, dhe me shkencat dhe kulturën islamike ashtu si shikohet nga pikëvështrimi shiit.

Kuptimi i religjionit (dindin),² Islami dhe shiizmi

Religjioni. Nuk ka dyshim se çdo anëtar të racës njerëzore, natyrisht që e tërheqin njerëzit e tjerë dhe se në jetën e tij në shoqëri ai vepron në mënyrat të cilat ndërthuren dhe ndërlidhen. Mënyra se si ha, pi, fle, rri zgjuar, bisedon, dëgjon, rri ulur, ecën, mënyra e marrëdhënieve dhe e takimeve shoqërore, në të njëjtën kohë kur ato janë formalisht dhe së jashtmi të ndyshme, janë të lidhura në mënyrë të pandryshuar me njëra tjetrën. Njeriu nuk mundet të kryejë çfarëdo veprimi në çfarëdo vendi ose pas çdo veprimi tjetër. Ka një radhë e cila duhet të vështrohet.

Ka, prandaj, një radhë e cila i drejton veprimet që i kryen njeriu në rrugën e jetës së tij, një rend kundër të cilit nuk mund të ngrihen veprimet e tij. Në të vërtetë, të gjitha këto veprime zënë fill në burime të ndryshme. Ai burim është dëshira e njeriut të ketë jetë të përshtatshme, një jetë në të cilën ai mund të arrijë objektivat e tij të dëshirueshëm në shkallën më të lartë të mundshme, dhe të jetë i kënaqur. Ose, mund të thuhet se njeriu dëshiron të sigurojë në një mënyrë më të plotë përmbushjen e nevojave të tij, për të mundur të vijojë ekzistencën e vet.

Prandaj njeriu vazhdimisht i përshtat veprimet e tij me rregullat dhe ligjet, qoftë të krijuara vetë ose të pranuar nga të tjerët. Ai zgjedh një menyrë të posaçme të jetës për, vete midis të gjitha mundësive ekzistuese. Ai punon për të siguruar mjetet për jetesë dhe pret që veprimet e tij të drejtohen me ligje ose rregulla dhe të tejkalojë urinë ose etjen, ai ha dhe pi, sepse të ngrënit dhe të pirët i konsideron të domosdoshme për vazhdimin e ekzistencës së tij të lumtur. Kjo rregull do të mund të shumëfishohej me shumë shembuj të tjerë.

Rregullat dhe ligjet që drejtojnë ekzistencën njerëzore varen nga ajo si pranohet besimi themelor që ka njeriu sa i përket natyrës së ekzistencës universale, nga e cila ai vetë është një pjesë, dhe po ashtu nga gjykimet dhe vlerësimet e tij mbi atë ekzistencë. Se parimet që drejtojnë veprimet e njeriut varen nga koncepti i tij i të qenit në tërësi, bëhet e qartë nëse njeriu mediton për një çast për konceptet e ndryshme që i kanë njerëzit mbi natyrën e botës dhe të njeriut.

Ata që e konsiderojnë gjithësinë të jetë e kufizuar vetëm me këtë material, me botën shqisore dhe se vetë njeriu është plotësisht material prandaj edhe objekt i

asgjësimit kur ta lërë fryma e jetës në çastin e vdekjes, vijojnë një mënyrë jete të caktuar për të siguruar t'u plotësohen dëshirat materiale dhe kënaqësitë kalimtare të kësaj bote.

Po ashtu, ka asish që, si njerëzit e rëndomtë midis adhuruesve të idoleve, e konsiderojnë botën e natyrës sikur të ishte krijuar nga një Zot mbinatyor, i cili e ka krijuar botën enkas për njeriun dhe e ka furnizuar me dhunti të shumëfishta, në mënyrë që njeriu të përfitojë nga të mirat e tij. Njerëzit e tillë e organizojnë jetën e tyre ashtu që të tërheqin kënaqësitë e Zotit dhe të mos shkaktojnë hidhërimin e tij. Ata besojnë se po qe se ata e gëzojnë Zotin e tyre, ai do t'ua shumëfishojë dhuntitë e tij dhe ato do t'u jenë të përjetshme, por nëse ata e hidhërojnë atë, ai do t'ua marrë dhuntitë.

Nga ana tjetër, njerëzit e tillë si zoroastrianët, çifutët, të krishterët dhe muslimanët vijojnë "shtegut të lartë" në këtë jetë, sepse ata besojnë në Zotin dhe jetën e përhershme të njeriut, dhe njeriun e konsiderojnë të jetë përgjegjës për veprat e tij të mira dhe të këqija. Si rezultat, ata e pranojnë si gjë të provuar ekzistencën e Ditës së gjykimit (kijametin) dhe vijojnë shtegut që shpie në kënaqësi, si në këtë botë ashtu edhe në atë tjetrën.

Tërësia e këtyre besimeve themelore, sa i përket natyrës së njeriut dhe gjithësisë, dhe rregullat në përputhje me to të cilat zbatohen në jetën e njeriut, quhen religjion (din). Nëse ka dallime në këto besime dhe rregulla themelore, ato quhen shkolla, siç janë shkolla sunite dhe shkolla shiite në Islam, si dhe nestorianizmi dhe krishterizmi. Prandaj mund të themi se njeriu, edhe nëse nuk beson në perëndi, kurrë nuk mund të jetë pa religjion, nëse religjionin e njohim si program të jetës të mbështetur në besim të fortë. Religjioni kurrë nuk mund të ndahet nga jeta dhe nuk është thjesht çështje e veprimeve ceremoniale.

Kur'ani i Shenjtë pohon se njeriu nuk ka zgjidhje tjetër pos të vijojë religjionin, i cili është rrugë të cilën Zoti e ka vendosur para njeriut, kështu që duke e shkelur njeriu mund të arrijë Atë. Mirëpo, ata që e kanë pranuar religjionin e së vërtetës (Islamit)³ marshojnë me gjithë sinqeritetin rrugës së Zotit, kurse ata që nuk e kanë pranuar religjionin e së vërtetës e kanë humbur rrugën hyjnore dhe vijojnë rrugës së gabuar.⁴

Fjala Islam etimologjikisht do të thotë dorëzim dhe dëgjueshmëri. Kur'ani i Shenjtë e quan religjionin i cili i fton njerëzit drejt këtij qëllimi "Islam", sepse qëllimi kryesor i tij është dorëzimi i njeriut ligjeve që drejtojnë gjithësinë dhe njerëzit, me rezultat që përmes këtij dorëzimi ai të adhurojë vetëm të Vetmin Zot dhe të dëgjojë vetëm urdhrat e Tij.⁵

Fjala Shi'ah, e cila do të thotë ithtar ose vijues, u referohet atyre që konsiderojnë se trashëguesi i Pejgamberit⁶ - Zoti i dhashtë paqe dhe bekim⁷- është e drejtë e veçantë e familjes së Pejgamberit që në fushën e shkencave dhe të kulturës islamike vijojnë shkollën e Familjes së Pejgamberit.⁸

SHËNIME

HYRJE

- 1 Shënim i redaktorit: Titulli origjinal i dhënë nga Allamah Tabatabai këtij libri është Shi'ah da Islam (Shiizmi në Islam). Ajo që autori ka për qëllim me këtë titull është Islami i parë dhe i shpjeguar nga shiizmi. Prandaj kemi vendosur ta quajmë Shi'ite Islam (Islami shiit).
- 2 Shënim i redaktorit: Ndonëse e kemi përdorur fjalën din në religjion, kuptimi i saj është më universal sesa i jepet zakonisht sot në religjion. Fjala din është grup parimesh transcendentë, dhe zbatimi i tyre në çdo domen të jetës që ka të bëjë me njeriun në rrugën e tij në botë dhe me jetën e tij përtej kësaj bote. Ajo do të mund të përkthehej saktësisht si traditë ashtu siç kuptohet nga autorët tradicionalë të Perëndimit, siç janë F. Schuon, R. Guenon dhe K. Coomaraswamy.
- 3 Shënim i redaktorit: Duke folur si autoritet i religjionit musliman, autori ka zënë ngoje Islamit në kllapa si “religjion i së vërtetës”, pa e mohuar, megjithatë, në asnjë mënyrë universalitetin e shpalljes së pohuar në Kur'an. Për muslimanin, në mënyrë fare të natyrshme “religjioni i së vërtetës” par excellence është Islami pa e zvogëluar vërtetësinë e religjioneve të tjera të cilave vetë autori u është referuar në këtë vepër dhe në vepra të tjera. Shih S.H. Nasr “Islam and the Encounter of Religion”, The Islamic Quarterly, vëll. X, Nr. 3 dhe 4, Korrik dhe Dhjetor 1968, ff. 47-68.
- 4 “Mallkimi i Allahut u bëhet atyre që bëjnë punë të këqija, të cilët i largojnë njerëzit nga rruga e Allahut dhe i shtrembërojnë...” (Kur'ani, VII,44-45) (Ky dhe të gjitha citimet vijuese të Kur'anit janë marrë nga The Meaning of the Glorious Kuran, An Explanation nga Mohammed Marmaduke Pickthal, New York, New American Library, 1953).
- 5 “Kush është më mirë në religjion se ai i cili ia dorëzon qëllimin e tij Allahut derisa u bën njerëzve mirë dhe vijon traditën e Ibrahimit, i drejtuar si duhet?” (Kur'ani, IV,125). “Thuaj: O njerëz të shenjtë,,! Pajtohuni midis nesh dhe juve; se nuk do të adhurojmë tjetër pos Allahut, dhe se nuk do t'i përshkruajmë kurrëfarë ortaku Atij, dhe askush prej nesh nuk do të marrim tjetër për zot pos Allahut. Por nëse ata largohen nga kjo rrugë, atëherë thoni: Na jep dëshmi se ne jemi ata që iu kemi dorëzuar (Atij) (muslimun).” (Kur'ani, III,64). “O ju që besoni! Ejani të gjithë në nënshtrim (të Tij)... (Kur'ani, II, 208).
- 6 “Zoti ynë! Na bëj të nënshtruar ndaj Teje dhe nga fara jonë bëni të nënshtruar ndaj Teje...” (Kur'ani, II, 128). “Feja e babait tuaj Ibrahimit (është e juaja). Ai ju ka emëruar muslimanë...” (Kur'ani, XXII, 78).
- 7 Shënim i redaktorit: Në të gjitha gjuhët islamike, kurdo që zihet ngoje emri i njërit nga pejgamberët, kurse në shiizëm edhe i imamëve, vijon sintagma nderuese ‘alejhi al-salam (Paqja qoftë mbi të). Në rastin e Pejgamberit të Islamit, shtohet sintagma sallallahu ‘alejhi (Paqja dhe bekimi i Zotit qofshin mbi të). Në këtë përkthim, përderisa është gjuhë evropiane, zakonisht kemi hequr dorë nga përdorimi i këtyre termave të cilët paraqiten në persishten origjinale. Po ashtu në këtë vepër kurdo që përdoret termi Pejgamber me “P” të madhe, ai i referohet pejgamberit të Islamit.
- 8 Një grup zeidi të cilët pranojnë dy halifët para Aliut dhe të cilët vijonë Abu Hanifahun në jurisprudencë, quhen edhe shiitë sepse përkundër umevitëve dhe

abasidëve, ata konsiderojnë halifatin e fundit se i përket vetëm Aliut dhe pasardhësve të tij.

PJESA I: SFONDI HISTORIK I SHIIZMIT

KREU I

ORIGJINA DHE RRITA E SHIIZMIT

Shiizmi filloi me një referencë të bërë për herë të parë ithtarëve të Aliut (shi'ah-i 'Ali), udhëheqësve të parë të Familjes së Pejgamberit, gjatë jetës së vetë Pejgamberit.1 Zhvillimi i shfaqjes së parë dhe rrita e mëvonshme e Islamit gjatë njëzet e tre vjetëve të pejgamberisë, sollën shumë kushte të cilat e bënë të domosdoshme paraqitjen e një grupi si atë të shiitëve në mesin e shokëve të Pejgamberit.

Pejgamberi i Shenjtë gjatë ditëve të para të pejgamberisë së tij, kur sipas tekstit të Kur'anit e kishin urdhëruar të ftonte farefisën e tij të afërt të vinte në fenë e tij,² u tregoi atyre qartë se cilido që do të ishte i pari që do të pranonte ftesën e tij, do të bëhej trashëgimtari i tij. Aliu ishte i pari i cili iu qas dhe e përqafoi Islamin. Pejgamberi e pranoi nënshtrimin e Aliut fesë islame dhe kështu e përmbushi premtimin e tij.³

Nga pikëvështrimi shiit duket se nuk është e mundshme që udhëheqësi i një lëvizjeje, gjatë ditëve të para të veprimtarisë së tij, do t'u paraqiste të huajve njërin nga shokët e tij si trashëgimtar dhe zëvendës të tij e të mos ua paraqiste atë ndihmësve dhe miqve të tij të devotshëm. As që duket e mundshme që një udhëheqës i tillë do të pranonte dikë si zëvendës dhe trashëgimtar dhe t'ua paraqiste të tjerëve si të tillë, e pastaj gjatë jetës së tij dhe thirrjes religjioze ta privonte trashëgimtarin e vet nga detyra e zëvendësit, të mos merrte parasysh respektin e nevojshëm që i përket pozitës së tij si trashëgues dhe të refuzonte të bënte çfarëdo dallimi midis atij dhe të tjerëve.

Pejgamberi, sipas shumë haditheve të cilat nuk vihen në dyshim dhe janë plotësisht autentike si te sunitët ashtu edhe shiitët, pohonte qartë se Aliu ishte ruajtur nga gabimet dhe mëkatet në veprimet dhe të thënat e tij. Çkado që thonte dhe bënte ai, ishte në përputhje të përkryer me mësimet e religjionit⁴ dhe ai ishte njeriu më i ditur nga të gjithë burrat në çështjet që kishin të bënin me shkencat dhe urdhrat e Islamit.⁵

Gjatë periudhës së pejgamberisë, Aliu kryente shërbime të vlefshme dhe bënte sakrificat të dukshme. Kur të pafetë e Mekës vendosën ta vrisnin Pejgamberin dhe e rrethuan shtëpinë e tij, Pejgamberi i Shenjtë vendosi të emigronte në Medinë. Ai i tha Aliut, “A po fle ti në shtratin tim, kështu që ata do të mendojnë se jam duke fjetur dhe unë do të jem i sigurt që të mos më ndjekin?” Aliu, këtë detyrë të rrezikshme e pranoi duarhapur. Kjo ngjarje tregohet në histori të ndryshme dhe në përmbledhje hadithesh. (Emigrimi nga Mekka në Medinë shënon datën e fillimit të kalendarit islamik, të njohur si hixhrah.) Aliu po ashtu shërbeu duke luftuar në betejat e Badrit, Uhudit, Khajbarit, Khandakit dhe të Hunajit në të cilat fitoret e arritura me ndihmën e tij ishin të atilla, sa që po të mos kishte qenë i pranishëm Aliu armiku me siguri do t'i çrrënjoste Islamin dhe muslimanët, ashtu siç tregohet në historitë e zakonshme, në jetën e Pejgamberit dhe në përmbledhjen e haditheve.

Për shiitët, evidenca qendrore për legjitimitetin e Aliut, si trashëgimtar i Pejgamberit është ngjarja e Ghadir Khumit⁶ kur Pejgamberi e zgjodhi Aliun “roje kryesore” (valajat-i ammah) të popullit dhe e bëri Aliun, si veten, “roje të tyre” (vali).⁷

Është e qartë se për shkak të shërbimeve dhe njohjeve të tilla të dalluara, për shkak të virtyeteve të posaçme të Aliut të cilat miratoheshin nga të gjithë,⁸ dhe për shkak të dashurisë së madhe që Pejgamberi tregonte për të,⁹ disa nga shokët e Pejgamberit të cilët e njihnin Aliun mirë, dhe të cilët ishin kampionë të virtyeteve dhe të së vërtetës, erdhën dhe e deshtën atë. Ata grumbulloheshin rreth Aliut dhe vijonin pas tij deri në atë shkallë sa që shumë të tjerë filluan ta konsideronin dashurinë e tyre ndaj tij si

të tepërt, ndërsa disa ndoshta u bënë xhelozë në të. Përveç të gjitha këtyre elementeve, në shumë thënie të Pejgamberit shohim referenca të “shi’ahut të Aliut” dhe të “shi’ahut të familjes së Pejgamberit.”¹⁰

Shkaku i ndarjes së pakicës shiite nga shumica sunite

Miqtë dhe pasardhësit e Aliut besonin se pas vdekjes së Pejgamberit halifati dhe autoriteti fetar (marxha’ijat-i ‘ilmi) do t’i takonte Aliut. Ky besim vinte nga konsiderata e tyre për pozitën dhe gjendjen e Aliut në raport me Pejgamberin, nga pozita e tij ndaj të zgjedhurit midis shokëve, si dhe nga raporti i tij ndaj muslimanëve në përgjithësi. Pikërisht ngjarjet që ndodhën gjatë disa ditëve të sëmundjes së fundit të Pejgamberit treguan se kishte kundërshtim ndaj pikëpamjes së tyre.¹¹ Përkundër pritjeve të tyre, pikërisht në çastin kur vdiq Pejgamberi ndërsa kufoma ende qëndronte e pavarrosur, derisa familja e tij dhe disa nga shokët ishin të zënë me punët e varrimit dhe shërbimet e funeralit, miqtë dhe vijuesit e Aliut morën lajme për aktivitetin e një grupi tjetër në xhaminë ku ishte mbledhur komuniteti i ballafaquar me humbjen e papritur të udhëheqësit të tyre. Ai grup, i cili më vonë do të formojë shumicën, filloi me ngutësi të madhe për të zgjedhur halifin e muslimanëve me qëllim që të sigurohej pasuria e komunitetit dhe të zgjidheshin problemet e tij të shpejta. Ata e bënë këtë pa e konsultuar familjen e Pejgamberit, farefisën e tij dhe shumë nga miqtë e tij, të cilët ishin të zënë me funeralin, dhe fare pa i njoftuar ata. Kështu Aliu dhe shokët e tij u ballafaquan me fait accompli.¹²

Aliu me miqtë e tij - siç janë Abazi, Zubairi, Selmani, Abu Dari, Mikdadi dhe Amari - pasi e kryen punën e varrosjes së xhenazes së Pejgamberit u bënë të vetëdijshëm për procedurën me të cilën ishte zgjedhur halifi. Ata protestuan kundër aktit të zgjedhjes së halifit me konsultime ose me zgjedhje, dhe gjithashtu kundër atyre që ishin përgjegjës për kryerjen e asaj pune. Ata madje i paraqitën vërtetimet dhe argumentet e tyre, por përgjigjja të cilën ata e morën ishte se pasuria e muslimanëve ishte në rrezik dhe se zgjidhja qëndronte në atë që kishin vepruar.¹³

Ishte pikërisht kjo protestë dhe kritikë ajo e cila e ndau nga shumica pakicën e cila e vijoi Aliun, dhe ithtarët e tij u bënë të njohur për shoqërinë si “ithtarë” të shiizmit të Aliut. Halifati i asaj kohe ishte kureshtar të ruhej prej emërimit që i ishte dhënë pakicës shiite dhe të mos ndahej kështu shoqëria muslimane në sektorë të përbërë nga shumica dhe pakica. Mbështetësit e halifit konsideronin se halifati duhej të ishte çështje e koncensusit të komunitetit (ixhma) dhe i quajtën ata që kundërshtonin “kundërshtarë të besnikërisë”. Ata pohonin se shiitët, kështu, qëndronin kundër shoqërisë muslimane. Ndonjëherë shiitëve u jepnin emra përçmues dhe degradues.¹⁴

Shiizmi ishte dënuar që nga çasti i parë për shkak të situatës politike të asaj kohe prandaj ai nuk mund të përmbushte asgjë vetëm përmes protestës politike. Aliu, për të ruajtur mirëqenien islame dhe të muslimanëve, dhe po ashtu për shkak të mungesës së fuqisë së mjaftueshme politike dhe ushtarake, nuk bëri përpjekje të fillonte ndonjë kryengritje kundër rendit politik ekzistues, e cila do të kishte qenë me natyrë të përgjakshme. Megjithatë, ata që protestuan kundër halifatit të vendosur refuzuan t’i dorëzoheshin shumicës në disa çështje të fesë dhe vazhdonin të mbanin qëndrimin se e drejta e trashëgimisë së Pejgamberit dhe e autoritetit fetar i takonte Aliut.¹⁵ Ata besonin se të gjitha çështjet shpirtërore dhe religjioze duhej t’i referoheshin atij dhe ftonin njerëzit të bëheshin ithtarë të tij.¹⁶

Dy problemet e trashëgimisë dhe të autoritetit në shkencat fetare

Në përputhje me mësimet e Islamit të cilat e formojnë bazën e tij, shiizmi besonte se çështja më e rëndësishme me të cilën ballafaqohej komuniteti islamik ishte sqarimi dhe kullimi i mësimëve islamike dhe doktrina e shkencave fetare.¹⁷ Vetëm pasi të bëheshin sqarimet e tilla do të mund të merrej parasysh zbatimi i mësimëve të tilla në rendin shoqëror. Me fjalë të tjera, shiizmi besonte se, para së gjithash, anëtarët e shoqërisë do të duhej të ishin në gjendje të nxinin një vizion të vërtetë të botës dhe të njeriut të mbështetur në natyrën e vërtetë të gjërave. Vetëm atëherë ata do të mund ata t'i dinin dhe t'i kryenin detyrat e tyre si qenie njerëzore - në të cilat qëndron begatia e tyre e vërtetë - qoftë edhe që kryerja e këtyre detyrave do të duhej të bëhej kundër dëshirës së tyre. Pasi të zbatohej kjo shkallë e parë, rendin e vërtetë islamik do të duhej ta ruante dhe ta zbatonte një qeveri fetare në shoqëri në një mënyrë të tillë që njeriu nuk do të duhej të adhuronte askë tjetër pos Zotit, do të kishte liri personale dhe shoqërore deri në shkallën e mundshme, dhe do të nxirrte fitim nga e drejta e vërtetë personale dhe shoqërore.

Këto dy qëllime do të mund të përmbusheshin vetëm nga një person i cili do të ishte pa gabime dhe i mbrojtur nga Zoti që të mos gabonte. Përndryshe njerëzit do të mund të bëheshin sundues ose autoritete religjioze të cilët nuk do të mund të mos shtrembëronin mendimet ose të mos kryenin tradhti në detyrat e vëna mbi shpatullat e tyre. Nëse ndodh kjo, sundimi i drejtë dhe me dhënie lirie i Islamit do të shndërrohej dalëngadalë në sundim diktatorial dhe në qeveri plotësisht autokrate. Për më tepër, mësimet e pastra të religjionit do të mund të bëheshin, siç mund të shihet në rastin e disa religjioneve të tjera, viktima të ndryshimeve dhe të shtrembërimeve në duart e shkollarëve vetjakë të dhënë pas plotësimit të dëshirave të tyre trupore. Siç është vërtetuar nga Pejgamberi i Shenjtë, Aliu vijoi në mënyrë të përsosur dhe të plotë sipas Librit, Zotit dhe traditës, si në fjalë ashtu edhe në vepra.¹⁸ Siç e sheh shiizmi këtë, po qe se, siç thotë shumica, vetëm kurejshët e kundërshtuan halifatin e drejtë të Aliut, atëherë ajo shumicë do të duhej t'u përgjigjej kurejshëve duke mbrojtur atë që është e drejtë. Ata do të duhej të shtypnin kundërshtarët për shkak të arsyes së drejtë njësoj siç luftuan kundër grupit i cili refuzoi të paguante taksën e religjionit (zeqat). Shumica nuk do të duhej të mbetej indiferente ndaj asaj që ishte e drejtë nga frika nga opozita e kurejshëve.

Ajo që i pengoi shiitët të mos e pranonin metodën e zgjedhjes së halifatit nga njerëzit, ishte frika nga pasojat e dëmshme që do të mund të rridhnin nga ajo: frikë nga korrupcioni i mundshëm në qeverinë islamike dhe prishja e bazës së fortë të shkencave të larta fetare. Ashtu siç ndodhi, ngjarjet e mëvonshme në historinë islamike e vërtetuan këtë frikë (ose parashikim), duke dhënë si rezultat që shiitët u bënë gjithnjë e më të fortë në besimin e tyre. Gjatë viteve të hershme, megjithatë, për shkak të numrit më të vogël të vijuesve të tij, shiizmi u duk së jashtmi se ishte absorbuar në shumicën, ndonëse privatisht ai vazhdonte të insistonte për nxënien e shkencave islamike nga familja e Pejgamberit dhe të ftoheshin njerëzit për këtë arsye. Në të njëjtën kohë, për ta ruajtur fuqinë e Islamit dhe për ta ruajtur përparimin e tij, shiizmi nuk shfaqti asnjë kundërshtim të hapët ndaj pjesës tjetër të shoqërisë islame. Anëtarët e komunitetit shiit madje luftuan krahu për krahu me shumicën sunite në luftërat e shenjta (xhihad) dhe merrnin pjesë në çështjet publike. Vetë Aliu i printe shumicës sunite në interes të gjithë Islamit kurdoherë që një veprim i tillë ishte i domosdoshëm.²⁰

Metoda politike e zgjedhjes së halifit me vota dhe mospërputhja e saj me pikëpamjen shiite

Shiizmi beson se Ligji Hyjnor i Islamit (Sheriati), substanca e të cilit gjendet në Librin e Zotit dhe është traditë (synet)²¹ e Pejgamberit të Shenjtë, do të mbetet i vlefshëm deri në Ditën e Gjykimit dhe kurrë nuk mundet as do të mundet ndonjëherë, të ndryshohet. Një qeveri e cila është vërtet islamike me asnjë pretekst nuk mund të refuzojë plotësisht të zbatojë urdhrat e Sheriatit.²² E vetmja detyrë e një qeverie islamike është të marrë vendime me konsultime brenda kufijve të vënë nga Sheriati dhe në përputhje me kërkesat e momentit.

Betimi i besnikërisë ndaj Abu Bakrit në Sakifah, i cili ishte motivuar së paku pjesërisht nga konsiderata politike, dhe incidenti i përshkruar në hadithin për “ngjyrën dhe letrën”,²³ i cili u paraqit gjatë ditëve të fundit të sëmundjes së Pejgamberit të Shenjtë, nxjerr në shesh faktin se ata që drejtonin dhe mbështetnin lëvizjen për të zgjedhur halifin përmes procesit të zgjedhjeve besonin se Libri i Zotit duhet të ruhet në formë të kushtetutës. Ata e theksonin Librin e Shenjtë dhe u kushtonin shumë më pak vëmendje fjalëve të Pejgamberit të Shenjtë si një burim i pandryshueshëm i mësimave të Islamit. Duket se ata kishin pranuar ndryshimin e disa aspekteve të mësimave të Islamit që kishin të bënin me qeverisjen për t’iu përshtatur kushteve të çastit dhe për hir të së mirës së përgjithshme.

Kjo tendencë për të theksuar vetëm disa parime të Ligjit Hyjnor është vërtetuar nga shumë thënie që më vonë u transmetuan sa u përket shokëve të Pejgamberit të Shenjtë. Për shembull, shokët (e Pejgamberit) konsideroheshin si autoritete të pavarura në çështjet e Ligjit Hyjnor (muxhtahid),²⁴ duke qenë në gjendje të ushtronin gjykime të pavarura (ixhtihad) në çështjet publike. Po ashtu besohej se po të kishin ata sukses në detyrën e tyre, ata do të shpërbleheshin nga Zoti dhe po të dështonin atyre do t’u falej gabimi nga Ai, sepse ata ishin nga radha e shokëve. Kjo bindje mbisundonte me të madhe gjatë vjetëve të hershëm që vijonin pas vdekjes së Pejgamberit të Shenjtë. Shiizmi merr një qëndrim më të rreptë dhe beson se veprimet e shokëve të tij, si dhe të muslimanëve të tjerë, duhet të gjykohen rreptësisht sipas mësimave të Sheriatit. Për shembull, ishte një incident i ndërlikuar në të cilin ishte përfshirë gjenerali Khalid ibën Validi në shtëpinë e njërit nga muslimanët e shquar të asaj kohe, Malik ibën Nuvajrahu, në të cilin si pasojë u shkaktua vdekja e këtij të dytit. Fakti që Khalidi nuk u mor fare të përgjigjej për këtë incident për arsye se ai ishte udhëheqës i dalluar ushtarak²⁵, tregon në sytë e shiizmit një zemërgjerësi jo të mirë ndaj disa veprimeve të shokëve të cilët ishin nën normën e pietetit të përsosur dhe të drejtësisë të kryera nga elita shpirtërore nga mesi i shokëve.

Një praktikë tjetër e vjetëve të hershëm e cila kritikohet nga shiizmi është shkëputja e khumeve²⁶ nga anëtarët e familjes së Pejgamberit dhe nga kushërinjtë e Pejgamberit të Shenjtë.²⁷ Po kështu, për shkak të theksimit të bërë nga shiizmi mbi sunetin dhe Pejgamberin e Shenjtë, është vështirë të kuptohet pse shkrimi i tekstit të haditheve ishte penguar plotësisht dhe pse, po të gjendej një hadith i shkruar, ai do të digjej.²⁸ Ne e dimë se kjo ndalesë vazhdoi gjatë kohës së halifatit të khulafa’ rashidun²⁹ deri në periudhën e Umevitit³⁰ dhe nuk pushoi deri në periudhën e Umar ibën al-Azizit, i cili sundoi prej 99/717 deri më 101/719.³¹

Gjatë periudhës së halifit të dytë (13/634 deri 25/644) ishte një vazhdimësi e politikës së theksimit të disa aspekteve të Sheriatit dhe të vënies anash të disa praktikave për të cilat shiitët besojnë se Pejgamberi i Shenjtë i ligjëronte dhe i ushtronte. Disa praktika ishin ndaluar, disa ishin zhdukur, ndërsa disa ishin shtuar. Për shembull, haxhillëku i tamattu'së (një lloj haxhillëku në të cilin ceremonia 'umrah në vend të ceremonisë së haxhxhit) ishte ndaluar nga Umari gjatë halifatit të tij, me dekret që kundërvajtësit do të gjuheshin me gurë; kjo përkundër faktit se gjatë haxhillëkut të tij të fundit Pejgamberi i Shenjtë - paqja qoftë mbi të - e themeloi, siç është në Kuran, sure II, 196, si një formë të veçantë për ceremonitë e haxhillëkut që do të mund të bëhej nga haxhinjtë që vijnë nga larg. Po ashtu, gjatë jetës së Pejgamberit të Zotit praktikoheshin martesat e përkohshme (mut'ah), por Umari e ndaloi atë. Dhe madje edhe pse në kohën sa që gjallë Pejgamberi i Shenjtë ishte praktikë të recitohej në thirrjen për t'u falur, "Shpejtoni për në veprën më të mirë" (hajja 'ala khair el-'amal), Umari urdhëroi që ajo të hiqej sepse thonte se kjo do t'i pengonte njerëzit të merrnin pjesë në luftë të shenjtë, në xhihad. (Kjo ende recitohet në thirrjen shiite për t'u falur, por jo në thirrjen sunite). Pati po ashtu shtojca të Sheriatit: gjatë kohës së Pejgamberit, shkukurëzimi ishte i vlefshëm vetëm nëse bëheshin tri deklaratat të divorcit "Unë ndahem prej teje" në tri raste të ndryshme, por Umari lejoi që kjo deklaratë trefishe të bëhej vetëm për njëherë. Dënime të rënda u bëheshin atyre që shkelnin disa nga këto rregulla të reja, siç janë rrahja me gurë në rastin e martesës mut'ah.

Ishte pikërisht gjatë periudhës së sundimit të halifit të dytë kur forca të reja shoqërore dhe ekonomike shpënë në ndarje të pabarabartë të thesarit publik (bajt al-mal) midis njerëzve,³² një veprim i cili më vonë u bë shkak për dallime të hatashme klasore dhe për luftëra të tmerrshme dhe të përgjakshme midis muslimanëve. Në këtë kohë Muavijju sundonte në Damask në stilin e mbretërve persianë dhe bizantinë dhe madje iu dha titulli i "Kusrav i Arabëve" (një titull persian i pushtetit më të lartë perandorak), por asnjë protestë serioze nuk u bë kundër tij për këtë tip të përbotshëm të sundimit.³³

Halifi i dytë u vra nga një skllav persian më 25/644. Në përputhje me votimin e shumicës nga një këshill gjashtanëtarësh i cili ishte konstituuar me urdhrin e halifit të dytë para vdekjes së tij, u zgjodh halifi i tretë. Halifi i tretë nuk e pengoi farefisën e tij Umevit që të bëheshin mbizotëruarë i popullit gjatë halifatit të tij dhe disa prej tyre i emëroi si sundimtarë në Hixhaz, në Irak, në Egjipt dhe në vende të tjera muslimane.³⁴ Këta kushërinj filluan të liroheshin në të zbatuarit e parimeve morale në qeveri. Disa prej tyre haptazi kryenin padrejtësi dhe tirani, mëkate dhe paudhësi, dhe i shkelnin disa parime të ligjit islamik të themeluara fort.

Para se të kalonte shumë kohë, filluan mori protestash të rridhnin drejt kryeqytetit. Por halifi, i cili ishte nën ndikimin e kushërinjve të tij - sidomos të Marvan ibën Hakamit 35 - nuk veprroi si duhet ose vendosmërisht për t'i larguar shkaqet kundër të cilave njerëzit protestonin. Ndonjëherë madje ndodhte që ata të cilët protestonin të dënoheshin dhe të internoheshin.

Një rast që ndodhi në Egjipt ilustron natyrën e sundimit të halifit të tretë. Një grup muslimanësh u ngrit kundër Osmanit. Osmani e hetoi rrezikun dhe kërkoi ndihmë nga Aliu, duke shprehur ndjenjën e pendimit. Aliu u tha egjiptianëve: "Ju jeni revoltuar për të sjellë drejtësi dhe të vërtetë në jetë. Osmani është penduar duke thënë: 'Unë do ta ndryshoj mënyrën e punës sime dhe brenda tri ditësh do t'i plotësoj kërkesat tuaja. Do t'i largoj nga pozita e tyre sunduesit që ushtrojnë dhunë'". Aliu pastaj e shkroi një marrëveshje me ta në emër të Osmanit dhe ata u nisën për në shtëpi. Rugës ata e panë

robin e Osmanit hipur në devenë e tij duke shkuar në drejtim të Egjiptit. Dyshuan në të dhe e kontrolluan. Tek ai gjetën një letër drejtuar guvernatorit të Egjiptit e cila përmbante këto fjalë: “Në emër të Zotit. Kur Abd al-Rahman ibën Adisi të vijë te ju, rriheni me njëqind fishkulla (kamxhiku), rruajani kokën dhe mjekrën dhe dënojeni me burgim të gjatë. Po kështu veproni në rastin e Amër ibën al-Hamkut, Suda ibën Hamranit dhe Urvah ibën Nibaut.” Egjiptianët e morën letrën dhe u kthyen me zemërim tek Osmani, duke i thënë: “Ju na keni tradhtuar!” Osmani e mohoi letrën. Ata thanë: “Skllavi juaj e mbante letrën.” Ai u përgjigj: “Ai e ka kryer këtë vepër pa lejen time.” Ata i thanë: “Ai ishte hipur mbi devenë tuaj.” Ai u përgjigj: “Ata ma kanë vjedhur devenë time.” Ata thanë: “Letra është shkruar me dorën e sekretarit tuaj.” Ai u përgjigj: “Kjo është bërë pa dijen time.” Ata thanë: “Në çdo rast, ju nuk jeni kompetent të jeni halif dhe duhet të jepni dorëheqje, sepse nëse kjo është bërë me lejen tuaj ju jeni tradhtar, por nëse çështje aq të rëndësishme bëhen pa lejen dhe dijen tuaj, atëherë provohet paaftësia dhe jokompetenca juaj. Sido që të jetë, ose jepni dorëheqje ose shkarkoni nëpunësit e dhunshëm nga pozitat e tyre që tani.” Osmani u përgjigj: “Po të doja të veproja sipas dëshirës suaj, atëherë ju qenkeni sundimtarë. Atëherë, pse është funksioni im?” Ata u ngritën dhe e lanë turmën të zemëruar.³⁶

Gjatë halifatit të tij Osmani lejoi qeverinë e Damaskut, në krye të së cilës qëndronte Muaviju, të forcohej më shumë se ndonjëherë më parë. Në të vërtetë, qendra e gravitetit të halifatit, sa i përket pushtetit politik, po kalonte në Damask, kurse organizimi në Medinë, kryeqytet i botës islamike, nuk ishte politikisht asgjë më shumë se formë pa pushtetin dhe thelbin e domosdoshëm për ta përkrahur atë.³⁷ Më në fund, në vitin 35/656, njerëzit ngritën krye dhe pas disa ditësh shtetrrëthimi dhe luftimesh u vra halifi i tretë.

Halifi i parë ishte zgjedhur me vota të shumicës së shokëve (të Pejgamberit), halifi i dytë me dëshirën dhe testamentin e halifit të parë, kurse i treti nga një këshill gjashtanëtarësh, anëtarët dhe rregullat e procedurës ishin zgjedhur dhe vendosur nga halifi i dytë. Në tërësi, politika e këtyre tre halifëve, të cilët qenë në pushtet gjatë njëzetë e pesë vjetësh, ishte të zbatoheshin dhe përfillëshin ligjet dhe parimet islamike në shoqëri në përputhje me ixtihadin dhe me atë që dukej më me mend në atë kohë nga vetë halifët. Sa u përket shkencave islamike, politika e këtyre halifëve ishte që të lexohej Kur'ani i Shenjtë dhe të kuptohej pa u marrë me komentime mbi të ose pa u lejuar që ai të bëhej objekt diskutimesh. Hadithi i Pejgamberit recitohej dhe përcillej me gojë pa u shkruar në letër. Shkrimi lejohej vetëm për tekstin e Kur'anit të Shenjtë dhe ndalohej në rastin e haditheve.³⁸

Pas betejës së Jamanahut, e cila mori fund më 12/633, shumë nga ata që kishin qenë recitues të Kur'anit të Shenjtë dhe të cilët e dinin përmendësh ishin vrarë në luftë. Si pasojë e kësaj, Umar ibën al-Khatabi i propozoi halifit të parë që të mblidheshin vargjet e Kur'anit të Shenjtë në formë të shkruar, duke thënë se sikur të paraqitej edhe një luftë tjetër dhe të vriteshin edhe ata të tjerët që e dinin Kur'anin përmendësh, dija e tekstit të Librit të Shenjtë do të zhdukej për njerëzimin. Prandaj, ishte e domosdoshme të mblidheshin vargjet e Kur'anit në trajtë të shkruar.³⁹

Nga pikëvështrimi shiit duket e çuditshme që u mor ky vendim vetëm sa i përket Kur'anit, dhe përkundër faktit që haditheve Pejgamberike, të cilat janë plotësim i Kur'anit, u kërcënohej po ai rrezik dhe nuk ishin të sigurt të mos u nënshtroheshin prishjes gjatë transmetimit, shtimit, zvogëlimit, falsifikimit dhe harresës, nuk iu kushtua i njëjti kujdes edhe atyre. Përkundrazi, tashmë siç u zu ngoje, të shkruarit e tyre u

ndalua dhe të gjitha versionet e tyre që u gjetën u dogjën, sikur të vihej në dukje se i vetmi tekst që duhej të qëndronte në trajtë të shkruar ishte Kur'ani i Shenjtë.

Sa u përket shkencave të tjera islamike, gjatë kësaj periudhe u bënë pak përpjekje për t'i propaganduar, duke i shpenzuar energjitë e komunitetit më së shumti në themelimin e një rendi të ri shoqëror-politik. Përkundër të gjitha lavdërimeve dhe shenjtërimeve të cilat gjenden në Kuran sa i përket dijes (ilmit),⁴⁰ dhe theksimit të dhënë kultivimit të tij, kultivimi i lakmueshëm i shkencave të religjionit ishte shty për një periudhë të mëvonshme të historisë islamike.

Shumica e njerëzve merreshin me fitoret e dukshme dhe vijuese të armatave islamike, dhe vazhdonin tutje nga vërshimi i trofeve të jashtëzakonshme të cilat vinin nga të gjitha drejtimet drejt Siujdhesë Arabike. Me këtë pasuri të re dhe të mirat që vinin së bashku me të, pakkush nga familja e Pejgamberit ishte i gatshëm t'i kushtojë kultivimit të shkencave, në krye të të cilave qëndronte Aliu, të cilin Pejgamberi i Shenjtë ia kishte paraqitur popullit si njërin ndër më të prirurit për shkencat islamike. Në të njëjtën kohë, kuptimi i brendshëm i mësimave të Kur'anit të Shenjtë ishte lënë pas dore nga shumica e atyre të cilët ishin ndikuar nga ky ndryshim. Është çudi që madje edhe në çështjen e mbledhjes së vargjeve të Kur'anit të Shenjtë, Aliun nuk e kishin konsultuar dhe emri i tij nuk ishte zënë ngoje në mesin e atyre që kishin marrë pjesë në këtë detyrë, ndonëse çdokush e dinte se ai kishte mbledhur tekstin e Kur'anit të Shenjtë pas vdekjes së Pejgamberit.⁴¹

Në shumë ngjarje tregohet se pasi kishte fituar besimin nga komuniteti, Abu Bakri kishte dërguar dikë tek Aliu dhe e kishte kërkuar besimin e tij. Aliu tha: "Kam dhënë fjalën të mos e lëshoj shtëpinë time pos për lutjet e ditës derisa ta përpiloj Kur'anin." Ndërsa është zënë ngoje se Aliu kishte mbaruar me përpilimin e Kur'anit. Po ashtu tregohet se pasi e kishte përpiluar Kur'anin ai i vendosi faqet e Librit të Shenjtë në një deve dhe ua tregonte njerëzve. Po ashtu tregohet se beteja e Jamanahut, pas së cilës ishte përpiluar Kur'ani, ndodhi gjatë vitit të dytë të halifatit të Abu Bakrit. Këto të dhëna janë zënë ngoje në shumë vepra mbi historinë dhe hadithin të cilat kanë të bëjnë me vlerësimin e përpilimit të Kur'anit të Shenjtë.

Këto dhe ngjarje të ngjashme i shtynë vijuesit e Aliut të ishin më të fortë në besimin e tyre dhe më të vetëdijshëm për rrugën që shtrihej para tyre. Ata e shtonin veprimtarinë e tyre prej dite në ditë kurse vetë Aliu, i cili ishte shkëputur nga mundësia e arsimimit dhe e ushtrimit të njerëzve në përgjithësi, të përqëndrohej për të ushtruar privatisht një elitë.

Gjatë kësaj periudhe njëzetëepesëvjeçare Aliut i vdiqën tre nga katër miqtë dhe shokët e tij më të dashur, të cilët po ashtu ishin në mesin e shokëve të Pejgamberit: Salman al-Farsi, Abu Dharr al-Ghifari dhe Mikdadi. Ata kishin qenë të përhershëm në shoqërimin e tyre me të në të gjitha rrethanat. Po ashtu gjatë kësaj periudhe të njëjtë disa prej shokëve të tjerë të Pejgamberit të Shenjtë dhe një numër i madh i vijuesve të tyre në Hixhaz, Jemen, Irak dhe në vende të tjera, u bashkuan me vijuesit e Aliut. Si rezultat i kësaj, pas vdekjes së halifit të tretë njerëzit iu kthyen Aliut nga të gjitha anët, iu betuan për besnikëri dhe e zgjodhën halif.

Përfundimi i halifatit të Ali, Amir al-muminin,⁴² dhe metoda e tij e sundimit

Halifati i Aliut filloi kah fundi i vitit 35/656 dhe zgjati rreth katër vjet e nëntë muaj. Gjatë periudhës së tij si halif Aliu vijoi rrugën e Pejgamberit të Shenjtë⁴³ dhe i solli kushtet në gjendjen e tyre siç ishin në fillim. Ai e detyroi dorëheqjen e të gjithë elementeve politike jo kompetente të cilët kishin dorë në drejtimin e aferave⁴⁴ dhe në të vërtetë filloi një shndërrim i madh i një natyre “revolucionare” i cili i shkaktoi vështirësi të panumërueshme.⁴⁵

Në ditën e tij të parë si halif, duke iu drejtuar popullit, Aliu tha: “O njerëz, të jeni të vetëdijshëm se vështirësitë me të cilat u ballafaquat gjatë periudhës të pejgamberisë të Pejgamberit të Zotit erdhën për juve edhe një herë dhe këtu janë ato. Radhitja juaj duhet të kthehet përsëri si duhet kështu që njerëzit me virtyte të cilët kanë mbetur prapa duhet të vijnë përpara, ndërsa ata që kanë dalë përpara pa pasur merita duhet të ikin prapa. Ekzistojnë si e vërteta (hakk) ashtu edhe gënjeshtra (batil). Secila i ka vijuesit e vet; por njeriu duhet të vijojë të vërtetën. Nëse gënjeshtra mbisundon, kjo nuk është diçka e re, dhe nëse e vërteta është e rrallë dhe e vështirë për t’iu qasur, ndonjëherë edhe ajo që është e rrallë e sheh ditën e vet kështu që ka shpresë për përparim. Natyrisht, nuk ndodh shpesh që diçka që është larguar nga njeriu duhet t’i kthehet atij.”⁴⁶

Aliu vazhdoi tipin e tij krejt tjetër të qeverisjes të mbështetur më shumë në drejtësi sesa në efikasitet politik, por, siç është e domosdoshme në rast të çdo lëvizjeje të këtij lloji, elementet e opozitës interesat e të cilëve qenë rrezikuar, filluan të paraqitnin pakënaqësitë e tyre dhe i bënë rezistencë sundimit të tij. Duke i mbështetur veprat e tyre në pretendimin se ata dëshironin të hakmerreshin për vrasjen e Osmanit, ata nxitnin luftëra të përgjakshme të cilat vijuan thuaja gjatë gjithë kohës sa që Aliu halif. Nga pikëvështrimi shiit, ata që shkaktuan këto luftëra qytetare nuk kishin ndonjë qëllim tjetër në mendje pos interesit të tyre personal. Dëshira për ta nxjerrë gjakun e halifit të tretë nuk ishte gjë më shumë se arsye për ta mashtruar turmën. Nuk ishte fare fjala për moskuptim.

Pas vdekjes së Pejgamberit të Shenjtë, një pakicë e vogël e cila vijonte Aliun refuzonte t’i shprehte besnikëri. Në krye të kësaj pakice ishin Salmani, Abu Dharrri, Mikdadi dhe Amari. Në fillim të halifatit të Aliut po ashtu një pakicë e konsiderueshme në mosmarrëveshje refuzonte t’i shprehte besnikëri. Në mesin e kundërshtarëve më këmbëngulës ishin Said ibën As, Valid ibën Ukbah, Marvan ibën Hakam, Amër ibën As, Busër ibën Artat, Sumarah ibën Jundab dhe Mughirah ibën Shubah.

Studimi i biografisë së këtyre grupeve dhe meditimi mbi veprat që ata kishin kryer dhe tregimet që rrëfohen për ta në librat e historisë zbulojnë plotësisht personalitetin e tyre religjioz dhe qëllimin e tyre. Grupi i parë ishin në mesin e elitës së shokëve të Pejgamberit të Shenjtë dhe midis asketëve, adhurues të devotshëm dhe të përkushtuar të pakursyer ndaj Islamit të cilët luftonin për rrugën e lirisë islamike. Ata i donte posaçërisht Pejgamberi. Pejgamberi pat thënë: “Zoti më ka treguar se ai i do katër njerëz dhe se edhe unë duhet t’i dua ata.” Njerëzit e pyetën për emrat e tyre. Ai zuri ngoje Aliun dhe pastaj emrat e Abu Dharrit, të Salmanit dhe të Mikdadit. (Sunan i Ibën Maxhah, Kajro, 1972, vëll. I, f. 66). Ajshja ka treguar se Pejgamberi i Zotit kishte thënë: “Po të jenë dy alternativa para Amarit, ai përfundimisht do ta zgjedhë atë e cila është më e vërtetë dhe më e drejtë.” (Ibn Majah, vëll. I, p.66). Pejgamberi ka thënë: “Nuk është

askush midis parajsës dhe botës më i vërtetë se Abu Dharri.” (Ibn Majah, vëll. I, f.66). Nuk ka shënim për ndonjë veprë të ndaluar që të kenë bërë nga këta njerëz gjatë jetës së tyre. Ata kurrë nuk derdhën kurrfarë gjaku me padrejtësi, nuk kanë kryer sulm kundër askujt, nuk kanë vjedhur pasurinë e askujt, kurrë nuk janë përpjekur t’i korruptojnë dhe t’i drejtojnë gabimisht njerëzit.

Historia, megjithatë, është plot raste të veprave të pamira të kryera nga disa prej grupit të dytë. Veprat e ndryshme të kryera nga këta njerëz në kundërshtim me mësimet e qarta të Islamit janë të pamarrë me mend. Këto vepra nuk mund të falen në asnjë mënyrë pos mënyrës që vijohet nga disa grupe të sunitëve të cilët thonë se Zoti ishte i kënaqur me ta prandaj ata ishin të lirë të kryenin çfarëdo veprash që dëshironin, dhe se ata nuk do të dënohen pse i kanë shkelur urdhrat dhe rregullat ekzistuese në Librin e Shenjtë dhe në sunet.

Lufta e parë në halifatin e Aliut, e cila quhet “Beteja e Devesë”, u shkaktua nga dallimet fatkëqija të klasave të krijuara gjatë periudhës së sundimit të halifit të dytë si pasojë e forcave të reja shoqërore ekonomike të cilat krijuan një ndarje të pabarabartë të thesarit publik midis anëtarëve të komunitetit. Kur u zgjodh në halifat, Aliu e ndau thesarin në mënyrë të barabartë⁴⁷ ashtu siç kishte qenë metoda e Pejgamberit të Shenjtë, por mënyra e tij e ndarjes së pasurisë i shqetësoi shumë Talhahun dhe Zubairin. Ata filluan të tregonin shenja të mosbindjes dhe ikën nga Medina për në Mekë, gjoja me qëllim që të bënin haxhillëk. Ata e bindën “nënë e Besimtarëve” (umm al-mu’minin), Ajshen, e cila nuk ishte mike me Aliun, që t’u bashkohej atyre dhe gjoja duke dëshiruar për t’u hakmarrë për vdekjen e halifit të tretë, e filluan betejën e përgjakshme të Devesë.⁴⁸ Kjo u bë përkundër faktit se po ky Talha dhe Zubair ishin në Medinë kur u rrethua dhe u vra halifi i tretë, por nuk bënë asgjë për ta mbrojtur.⁴⁹

Për më tepër, pas vdekjes së tij ata ishin të parët që i shprehën besnikërinë Aliut në emër të imigrantëve (Muhaxhirun)⁵⁰ si dhe në emrin e tyre.⁵¹ Gjithashtu, “nëna e Besimtarëve”, Ajsha, nuk tregoi asnjë kundërshtim ndaj atyre që e kishin vrarë halifin e tretë në çastin kur ajo e mori lajmin për vdekjen e tij.⁵² Nuk duhet të harrohet se nxitësit kryesorë të trazirave që shpunë në vdekjen e halifit të tretë ishin ata shokë për të cilët shkruan letra nga Medina, njerëz të afërt dhe të largët duke i ftuar të ngriheshin kundër halifit, një fakt që është përsëritur në shumë raste të mëhershme të historisë muslimane.

Sa i përket luftës së dytë, të quajtur Beteja e Sifinit, e cila zgjati nja një vit e gjysmë, shkaku i saj ishte zilia e Muavijut për halifatin i cili për të ishte më tepër instrument politik botëror sesa institucion religjioni. Por, si arsyetim ai dha nxjerrjen e gjakut të halifit të tretë, si gjënë kryesore, dhe filloi një luftë në të cilën më shumë se njëqind mijë njerëz humbën jetën pa arsye. Natyrisht, në këto luftëra Muaviju ishte më shumë agresor sesa mbrojtës, sepse protesta për ta nxjerrë gjakun e dikujt nuk mund kurrë të bëhet në formë mbrojtjeje. Preteksti i kësaj lufte ishte hakmarrja e përgjakshme. Gjatë ditëve të fundit të jetës së tij, halifi i tretë, për ta shuar kryengritjen kundër tij, i kërkoi Muavijut ndihmë, por armata e Muavijut, e cila u nis nga Damasku drejt Medinës, me qëllim priti në rrugë derisa u vra halifi. Atëherë ai u kthye në Damask për të filluar një kryengritje për t’u hakmarrë për vdekjen e halifit.⁵³ Pas vdekjes së Aliut dhe pasi e mori halifatin vet, Muaviju e harroi çështjen e hakmarrjes për vdekjen e halifit të tretë dhe nuk e vijoi më tutje atë çështje.

Pas Sifinit u paraqit beteja e Nahravanit, në të cilën një numër njerëzish, në mesin e të cilëve mund të gjendeshin disa nga shokët (e Pejgamberit), u ngritën kundër Aliut, sigurisht të nxitur nga Muaviju.⁵⁴ Këta njerëz bënin kryengritje nëpër tokat e

Islamit, duke vrarë muslimanë dhe sidomos ithtarët e Aliut. Ata sulmonin madje edhe gratë shtatëzëna dhe ua mbytnin foshnjat. Aliu e shuajti edhe këtë kryengritje, por pak kohë më vonë u vra edhe vetë në xhaminë e Kufasë nga njëri prej anëtarëve të këtij grupi i cili erdh e u bë i njohur si Khavarixh.

Kundërshtarët e Aliut pohojnë se ai ishte njeri i guximshëm, por nuk kishte mendjemprehtësi politike. Ata thonë se në fillim të halifatit të tij ai do të mund të bënte paqe të përkohshme me kundërshtarët e vet. Ai do të mund t'u afrohej atyre në paqe dhe me miqësi, duke u ardhur rrotull kënaqësive dhe miratimeve të tyre. Në këtë mënyrë ai do të mund të forconte halifatin e tij dhe vetëm atëherë t'u kthehej çrrënjosjes dhe prishjes së tyre. Ajo që harrojnë njerëzit që mendojnë kështu, është se lëvizja e Aliut nuk mbështetej në oportunitizëm politik. Ajo ishte lëvizje fetare rrënjësore dhe revolucionare (në kuptimin e vërtetë të revolucionit si lëvizje shpirtërore për të themeluar rendin e vërtetë të gjërave dhe jo në kuptimin e tij politik të sotëm); prandaj ai nuk do të kishte mundur të përmbushej me kompromise ose lajka dhe falsifikime. Një gjendje e ngjashme mund të shihet gjatë kohës së pejgamberisë të Pejgamberit të Shenjtë. Të pabesët dhe politeistët propozonin paqe me të shumë herë dhe betoheshin se po qe se ai do të pushonte të protestonte kundër zotërave të tyre, ata nuk do të përziheshin në misionin e tij të religjionit. Por, Pejgamberi nuk e pranonte një propozim të tillë, ndonëse ka mundur në ato ditë të vështira të bënte paqe dhe të përdorte lajkat dhe ashtu të forconte pozitat e tij, e pastaj të ngrihej kundër armiqve. Në të vërtetë, porosia islame kurrë nuk lejon të lihet një arsye e drejtë dhe me vend për hir të të forcuarit e një arsye tjetër të mirë, as që të refuzohet dhe të mos provohet falsifikimi me anë të një falsifikimi tjetër. Ka shumë vargje kuranore që kanë të bëjnë me këtë çështje.⁵⁵

Të mirat që përfituan shiitët nga halifati i Aliut

Gjatë katër vjetëve dhe nëntë muajve të halifatit të tij, Aliu nuk qe në gjendje të eliminonte kushtet e çrregulluara të cilat mbizotëronin në gjithë botën islamike, por ai pati sukses në tri mënyra:

1. Si rezultat i mënyrës së jetesës së tij të drejtë dhe të mbarë ai zbuloi edhe një herë bukurinë dhe tërheqshmërinë e mënyrës së jetës së Pejgamberit të Shenjtë, sidomos për brezat e rinj. Në kundërshtim me madhështinë imperiale të Muavijut, ai jetonte në thjeshtësi dhe në varfëri si njerëzit më të varfër.⁵⁶ Ai kurrë nuk i favorizonte miqte ose kushërinjtë dhe familjen e tij më shumë se të tjerët,⁵⁷ as që ndonjëherë parapëlqente pasurinë më shumë sesa varfërinë ose forcën brutale sesa dobësinë.

2. Përkundër vështirësive të pavolitshme dhe të mundimshme të cilat ia merrnin kohën, ai la prapa ndër komunitetin islamik thesar të vlefshëm të shkencave të vërteta hyjnore dhe disiplinat intelektuale islamike.⁵⁸ Gati njëmbëdhjetë mijë proverba të tij dhe fjalë të urta të shkurtra janë shënuar mbi tema të ndryshme intelektuale, fetare dhe shoqërore.⁵⁹ Në bisedat dhe fjalimet e tij ai parashtronte shkencat më madhështore islamike në një mënyrë më elegante dhe të rrjedhshme. Ai themeloi gramatikën e arabishtes dhe vuri bazat për letërsinë arabe.⁶⁰

Ai ishte i pari në Islam i cili gërmoi drejtpërsëdrejti në çështjet e metafizikës (falsafah-i ilahi) në një mënyrë që kombinon rigorozitetin intelektual dhe demonstrimin logjik. Ai bisedonte për problemet të cilat kurrë nuk ishin paraqitur përpara në këtë mënyrë ndër metafizikantët e botës.⁶¹ Për më tepër, ai i ishte kushtuar aq shumë

metafizikës dhe gnosës, saqë edhe në flakën e betejës ai do të vijonte bisedë intelektuale dhe do të bisedonte për çështje metafizike.⁶²

3. Ai ushtroi një numër të madh shkollarësh dhe dijetarësh islamikë, në mesin e të cilëve gjenden disa asketë dhe gnosistë të cilët ishin gjyshërit e sufistëve, njerëz të tillë si Uvajs al-Karani, Kumajl al-Nakhai, Majtham al-Tamari dhe Rashid al-Hajdari. Këta njerëz janë njohur nga sufistët e mëvonshëm si themelues të gnosës në Islam. Të tjerët nga nxënësit e tij u bënë mësuesit e parë të jurisprudencës, të teologjisë, të komentimeve dhe të recitimeve kur'anore.⁶³

Transferimi i halifatit të Muavijut dhe shndërrimi i tij në monarki të trashëgueshme

Pas vdekjes së Aliut, halif u bë i biri, Hasan ibën Aliu, i cili njihet nga shiizmi si Imami i tyre i dytë. Ky përcaktim u bë sipas dëshirës së fundit dhe testamentit të Aliut dhe po ashtu me besnikërinë e komunitetit që tregoi ndaj Hasanit. Por Muaviju nuk mbeti i qetë para kësaj ngjarjeje. Ai marshoi me armatën e tij drejt Irakut, i cili atëherë ishte kryeqyteti i halifatit, dhe filloi të zhvillojë luftë kundër Hasanit.

Me anë të intrigave të ndryshme dhe duke paguar shuma të mëdha të hollash, Muaviju që në gjendje t'i korruptonte gradualisht ndihmësit dhe gjeneralët e Hasanit. Më në fund që në gjendje ta detyronte Hasanin t'ia dorëzonte halifatin atij në mënyrë që t'i ikte gjakderdhjes dhe të shpallte paqe.⁶⁴ Hasani ia dorëzoi halifatin Muavijut me kusht që halifati t'i kthehej atij pas vdekjes së Muavijut dhe që të mos u bëhej kurrfarë dëmi ithtarëve të tij.⁶⁵

Në vitin 40/661, Muaviju më në fund mori në duar të veta halifatin. Ai atëherë u nis menjëherë për Irak dhe në një fjalim mbajtur para popullit të atij vendi tha: “Unë nuk luftova kundër jush për hir të lutjeve të agjërimit. Këto vepra ju mund t'i kryeni vetë. Ajo që unë desha të përmbushja ishte të sundoja mbi juve dhe këtë qëllim e kam arritur.” Ai po ashtu tha: “Marrëveshjen që e kam bërë me Hasanin është e pavlefshme dhe shterpë. Atë unë e shkeli me këmbë.”⁶⁶ Me këtë deklaratë Muaviju ua bëri popullit të ditur karakterin e vërtetë të qeverisë së tij dhe nxori në shesh natyrën e programit që kishte në mendje.

Në deklaratën e tij ai tregoi se do ta ndante religjionin nga politika dhe se nuk do të jepte kurrfarë garancish sa u përket detyrave dhe rregullave të religjionit. Ai do të shpenzonte gjithë forcën e tij për ta ruajtur dhe mbajtur të gjallë pushtetin e tij vetjak, pa marrë parasysh sa mund të kushtonte. Është e qartë se një qeveri e një natyre të tillë është më shumë formë e një sulltanati dhe monarkie sesa halifat dhe zëvendës i Pejgamberit të Zotit në kuptimin tradicional islamik. Për këtë arsye disa që ishin pranuar në oborrin e tij i drejtoheshin si “mbret”.⁶⁷ Ai vetë në disa tubime private interpretoi qeverinë e tij si monarki,⁶⁸ ndërsa publikisht gjithmonë e paraqiste veten si halif.

Natyrisht, çdo monarki që mbështetet mbi forcën bart me vete në mënyrë të nënkuptueshme parimin e trashëgimisë. Muaviju, gjithashtu, më në fund e kuptoi këtë fakt dhe e zgjodhi të birin, Jazidin, i cili ishte një i ri i shkujdesur pa personalitet, aspak religjioz,⁶⁹ si “princ i kurorëzuar” dhe trashëgimtar i tij. Ky akt ishte shkak i shumë ngjarjeve të dhembshme në të ardhmen. Muaviju kishte treguar që përpara se do të refuzonte të lejonte Hasan ibën Aliut të trashëgonte atë si halif dhe se kishte në mendje diçka tjetër. Prandaj kishte shkaktuar që të vritej Hasani me helmim,⁷⁰ duke përgatitur kështu rrugën për të birin, Jazidin.

Duke prishur marrëveshjen me Hasanin, Muaviju e bëri të qartë se ai kurrë nuk do të lejonte që shiitët e familjes së Pejgamberit të jetonin në rreth të qetë dhe të sigurt dhe të vazhdonin veprimtarinë e tyre si përpara, dhe ai e zbatoi pikërisht këtë qëllim. Tregohet se ai kishte shkuar aq larg sa të deklaronte se kushdo që do ta transmetonte një hadith duke lavdëruar virtytet e familjes së Pejgamberit nuk do të kishte kurrfarë imuniteti ose mbrojtje sa i përket jetës, mallit dhe pronës.⁷¹ Në të njëjtën kohë, ai urdhëroi që kushdo që do të recitonte ndonjë hadith duke lavdëruar shokët (e Pejgamberit) ose halifët e tjerë do t'i jepej shpërblim i mjaftueshëm. Si rezultat i kësaj, një numër i dukshëm hadithesh u shënuan në këtë kohë duke lavdëruar shokët (e Pejgamberit), disa nga të cilët janë me autenticitet të dyshimtë.⁷² Ai urdhëroi që për Aliun të jepeshin komente përçmuese nga katedrat e xhamisë nëpër tokat islame, ndërsa ai vetë përpiquej të përdorte fjalë të këqija për Aliun. Ky urdhër vazhdoi të vlente pak a shumë me efekt deri në halifatin e Umar ibën Abd al-Azizit, kur u hoq nga fuqia.⁷³ Me ndihmën e agjentëve të tij dhe të togerëve, Muaviju bëri që elita dhe ata më të dalluarit në mesin e ithtarëve të Aliut të gjenin vdekjen ndërsa kokat e disa prej tyre i banin në hunj nëpër qytete të ndryshme.⁷⁴ Shumica e shiitëve u detyrua të mohonte madje edhe të shante Aliun dhe të shprehte përbuzje për të. Po të refuzonin, ata do ta gjenin vdekjen.

Ditët më të zbehta të shiizmit

Periodha më e vështirë për shiizmin ishte ajo e sundimit njëzetëvjeçar e Muavijut, gjatë së cilës shiitët nuk kishin kurrfarë mbrojtjeje dhe shumica e tyre konsideroheshin si personazhe të shënuara, nën dyshim dhe të gjuajtur nga shteti. Dy nga udhëheqësit e shiizmit që jetuan në këtë kohë, imamët Hasani dhe Huseini, nuk posedonin asnjë mjet çfarëdo qoftë për të ndryshuar rrethanat negative dhe të dhunshme në të cilat jetonin. Huseini, imami i tretë i shiizmit, nuk kishte kyrrfarë mundësie për t'i liruar shiitët nga ndjekjet në dhjetë vjetët sa ishte imam gjatë halifatit të Muavijut, dhe kur ai çoi krye kundër halifatit të Jazidit ai u masakrua së bashku me të gjithë ndihmësit dhe fëmijët e tij.

Disa njerëz në botën sunite i shpjegojnë si të lejueshme veprimet arbitrare, të padrejta dhe të papërgjegjësi të zbatuara në këtë kohë nga Muaviju dhe ndihmësit dhe togerët e tij, disa nga të cilët, si vetë Muaviju, ishin nga shokët (e Pejgamberit). Ky grup mendon se sipas disa haditheve të Pejgamberit të Shenjtë të gjithë shokët e tij do të mund të ushtronin ixhtihadin, se ata ishin të falur nga Zoti për gjynahet që i bënin dhe se Zoti ishte i kënaqur me ta dhe ua falte çfarëdo gabimi që mund të bënin. Shiitët, megjithatë, nuk e pranojnë këtë argument për dy arsye:

1. Nuk mund të merret me mend se një prijës i shoqërisë njerëzore si Pejgamberi duhet të ngrihej për ta ngjallur të vërtetën, drejtësinë dhe lirinë dhe të bindë një grup njerëzish të pranojnë besimet - një grup të gjithë anëtarët e të cilit kishin sakrifikuar pikërisht ekzistencën e tyre për të përmbushur këtë qëllim të shenjtë - dhe pastaj posa të përmbushej ky qëllim t'u jepte ndihmësve dhe shokëve të vet liri të plotë të bënin me ato ligje të shenjta çka të donin. Nuk është e mundshme të besohet se Pejgamberi i Shenjtë do t'u falte shokëve çfarëdo veprash të gabuara që do të kryenin. Indiferenca e tillë ndaj llojit të veprimit të kryer nga ata vetëm do ta shkatërronte strukturën të cilën Pejgamberi i Shenjtë e kishte ndërtuar me të njëjtat mjete të cilat i kishte përdorur për ta ngritur lart.

2. Ato të thëna që i përshkruajnë shokët (e Pejgamberit) si të paprekshëm dhe të falur që përpara për çdo vepër që ata do të mund të kryenin, madje edhe kundërligjore dhe të papranueshme, janë me gjasë të madhe apokrifë; autenticiteti i shumë prej tyre nuk është themeluar plotësisht me metoda tradicionale. Për më tepër, dihet historikisht se shokët (e Pejgamberit) nuk silleshin njëri me tjetrin sikur të ishin të paprekshëm dhe të falur për të gjitha mëkatet dhe prapështitë. Prandaj, po të gjykohet edhe sipas mënyrës që vepronin shokët (e Pejgamberit) dhe silleshin njëri me tjetrin, mund të përfundohet se thëniet e tilla nuk mund të jenë fjale për fjale të vërteta ashtu si i kanë kuptuar disa prej tyre. Nëse ato përmbajnë një aspekt të së vërtetës, ata pikërisht gëzonin paprekshmërisë legale dhe shenjtërimin si shokë në përgjithësi si grup për shkak të afërisë së tyre me Pejgamberin e Shenjtë. Shprehja e kënaqësisë së Zotit me shokët (e Pejgamberit) në Kur'anin e Shenjtë, për shkak të shërbimeve që ata bënin duke përfillur urdhrat e Tij,⁷⁵ u referohet veprave të tyre të kaluara, dhe kënaqësisë së Zotit me ta në të kaluarën, e jo çfarëdo veprimi që secili prej tyre do të mund të bënte në të ardhmen.

Vendosja e sundimit të Umevitëve

Në vitin 60/680 vdiq Muaviju kurse i biri Jazidi u bë halif, si pasojë e besimit të cilin babai ia kishte siguruar nga liderët e fuqishëm politikë dhe ushtarakë të komunitetit. Nga dëshmia e dokumenteve historike mund të shihet qartë se Jazidi nuk kishte fare karakter religjioz dhe se madje edhe sa ishte gjallë babai i tij ai nuk i përfillte parimet dhe rregullat e Islamit. Në atë kohë interesimi i vetëm i tij ishin shthurja dhe kotësia. Gjatë tre vjetëve të halifatit të tij ai ishte shkak i fatkeqësive që nuk ishin parë kurrë më parë në historinë e Islamit, përkundër të gjitha konflikteve që ishin paraqitur para tij.

Gjatë vitit të parë të sundimit të Jazidit, Imami Husein, nip i Pejgamberit të Shenjtë, u masakrua në mënyrën më mizore së bashku me fëmijët e tij, me kushërinjtë dhe miqtë. Jazidi kishte urdhëruar të vriteshin disa nga fëmijët dhe gratë e familjes së Pejgamberit kurse kokat e tyre ekspozoheshin në qytete të ndryshme.⁷⁶ Gjatë vitit të dytë të sundimit të tij, ai urdhëroi të bëhej një masakër e përgjakshme në Medinë dhe gjatë tri ditëve u dha ushtarëve të tij liri të vritnin, plaçkitnin dhe të merrnin gratë e qytetit.⁷⁷ Gjatë vitit të tretë ai kishte rrënuar dhe djegur Qabenë e shenjtë.⁷⁸

Duke vijuar Jazidin, familja e Marvanit e mori në dorë halifatin, sipas hollësive që janë shënuar në librat e historisë. Sundimi i këtij grupi njëmbëdhjetanëtarësh, i cili zgjati gati shtatë vjet, pati sukses politikisht, por nga pikëvështrimi i vlerave të pastra religjioze atij i mungonin idealet dhe parimet islamike. Shoqëria islamike mbizotërohej vetëm nga elementi arab, kurse ata që nuk ishin arabë iu nënshtruan arabëve. Në të vërtetë, ishte krijuar një perandori e fuqishme arabe e cila i dha vetes emrin e halifatit islamik. Gjatë kësaj periudhe disa nga halifët qenë indiferentë ndaj ndjenjave religjioze der në atë shkallë sa që njëri prej tyre - i cili ishte “zëvendës i Pejgamberit të Shenjtë dhe shikohej si mbrojtës i religjionit - vendosi të ndërtonte një dhomë mbi Qabenë pa treguar asnjë respekt ndaj praktikës islamike dhe ndjenjave të muslimanëve, kështu që ai do të mund të kishte një vend për t’u kënaqur dhe zbavitur gjatë haxhillëkut vjetor.⁷⁹ Madje tregohet për njërin nga ata halifë se e bëri Kur'anin e Shenjtë shënjestër për shigjetën e tij, ndërsa në një poezi të përpiluar për Kur'anin ai tha: “Në Ditën e Gjykimit kur të paraqitesh para Zotit, tregoi atij se halifi më grisi.”⁸⁰

Natyrisht, shiitët, dallimet kryesore të të cilëve me sunitët qëndronin në dy çështje - të halifatit islamik dhe të autoritetit fetar - kaluan ditë të hidhura dhe të vështira në këtë periudhë të errët. Megjithatë, përkundër sjelljeve të padrejta dhe të papërgjegjësi të qeverive të asaj kohe, asketizmi dhe pastërtia e prijësve të familjes së Pejgamberit i bënë shiitët çdo ditë e më të vendosur për ta mbajtur më tutje besimin e tyre. Me rëndësi të posaçme ishte vdekja e Huseinit, imamit të tretë, e cila luajti rol kryesor në përhapjen e shiizmit, sidomos në trevat larg qendrës së halifatit, si në Irak, në Jemen dhe në Persi. Kjo mund të shihet me aktin se gjatë periudhës së Imamit të pestë, para fundit të shekullit të parë të Islamit, dhe më pak se dyzet vjet pas vdekjes së Huseinit, shiitët shfrytëzuan rastin e dallimeve të brendshme dhe të dobësive në qeverinë e Umevite dhe filluan të organizoheshin, duke u tubuar në anën e Imamit të pestë. Njerëzit vinin nga të gjitha vendet islamike si vërshimë te dera e tij për të mbledhur hadithin dhe për të mësuar shkencat islamike. Ende nuk kishte përfunduar shekulli i parë kur disa nga prijësit të cilët kishin ndikim në parlament e themeluan qytetin Kum në Persi dhe e bënë seli të shiitëve. Por edhe atëherë, shiitët vijuan të jetonin në të shumtën duke u fshehur dhe vijonin jetën e tyre religjioze fshehtas, pa shfaqje të jashtme.⁸¹

Disa herë pasardhësit e Pejgamberit (të cilët në persishte quhen sada-i ‘alavi) ngritën krye kundër padrejtësive të qeverisë, por çdo herë ata dështonin dhe zakonisht humbnin jetën. Qeveria e rreptë dhe pa skrupulla e asaj kohe nuk zgjidhte kurrfarë mjetesh për t’i shtypur ata. Kufoma e Zaidit, prijës i shiizmit zaid, ishte nxjerrë nga varri dhe ishte varur; pastaj pasi kishte mbetur në trekëmbësh tre vjet, e kishin zbritur poshtë dhe e kishin ndezur, duke u hedhur hirin në ajër.⁸² Shiitët besojnë se imami i katërt dhe i pesti ishin helmuar nga Umajadët siç ishin vrarë imami i dytë dhe i treti prej tyre përpara.⁸³

Fatkeqësitë e shkaktuara nga Umajadët ishin aq të hapëta dhe të pafshehura sa që shumica e sunitëve, ndonëse ata zakonisht besojnë se ishte detyra e tyre të dëgjonin urdhrat e halifëve, ndjenin dhembjet e forta të vetëdijes fetare dhe ishin të detyruar të ndanin halifët në dy grupe. Ata bënë dallime midis “halifëve të drejtuar si duhet” (khulafa’ rashidun) të cilët janë katër halifët e parë pas vdekjes së Pejgamberit të Shenjtë (Abu Bakri, Umari, Osmani dhe Aliu), dhe të tjerët të cilët filluan me Muavijun dhe të cilët nuk kishin pasur kurrfarë virtytesh religjioze të halifëve të drejtuar në mënyrë të drejtë.

Umajadët shkaktuan aq shumë urrejtje publike si pasojë e padrejtësive dhe shkujdesjeve të tyre gjatë sundimit të tyre, sa që pas disfatës përfundimtare dhe vdekjes së halifit Umevit, dy djemtë e tij dhe një numër anëtarësh të familjeve të tyre hasën në vështirësi të mëdha sa që ikën nga kryeqyteti. Pa marrë parasysh ku ishin drejtuar ata askush nuk do t’u jepte strehim. Më në fund, pas shumë bredhesh nëpër shkretëtirat e Nubisë, të Abisinisë dhe të Baxhavahut (midis Nubisë dhe Abisinisë) gjatë së cilave shumë prej tyre vdiqën nga uria dhe etja, ata erdhën te Bab al-Mandah i Jemenit. Ata fituan shpenzimet e udhëtimit nga populli duke lipur dhe u nisën për Mekë të veshur si hamaj. Në Mekë ata më në fund arritën të zhdukeshin në mesin e masës së njerëzve.⁸⁴

Shiizmi gjatë shekullit II/VIII

Gjatë fillimit të dekadës së katërt të shekullit II/VII, duke vijuar një sërë revolucionesh të luftërave të përgjakshme në gjithë botën islamike të cilat u bënë për shkak të padrejtësive, dhunës dhe veprave të këqia të umevitëve, filloi një lëvizje kundër-umevite në emër të familjes së Pejgamberit në Khurasan të Persisë. Prijës i kësaj lëvizjeje ishte gjenerali persian, Abu Muslim Marvazi, i cili u ngrit kundër sundimit të Umevitit dhe e përparoi kauzën e tij hap pas hapi derisa që në gjendje ta rrëzonte qeverinë e Umevitit.⁸⁵

Ndonëse kjo lëvizje zuri fill në sfondin e thellë shiit dhe doli në shesh pak a shumë me pretendim se dëshironte të hakmerrej për familjen e Pejgamberit, dhe ndonëse nga njerëzit madje ishte kërkuar fshehtas t'i shprehnin besimin një anëtar të kualifikuar të familjes së Pejgamberit, ajo nuk u ngrit drejtpërsëdrejti si rezultat e udhëzimeve të imamëve. Kjo dëshmohet me faktin se kur Abu Muslimi i ofroi halifatin Imami të gjashtë në Medinë, ai refuzoi atë plotësisht duke thënë: “Ju nuk jeni njëri ndër njerëzit e Muhammedi a.s., kurse kjo kohë nuk është koha ime.”⁸⁶

Më në fund abasidët e fituan halifatin në emër të familjes së Pejgamberit⁸⁷ dhe në fillim treguan njëfarë mirësjelljeje ndaj njerëzve në përgjithësi dhe ndaj pasardhësve të Pejgamberit në veçanti. Në emër të hakmarrjes për martirizmin e familjes së Pejgamberit, ata i masakruan umevitit, duke shkuar deri në atë shkallë sa i hapnin varret e tyre dhe digjnin çkado që gjenin te ata.⁸⁸ Por së shpejti ata filluan të vijonin rrugët e padrejta të umevitëve dhe nuk hoqën dorë kurrsesi nga padrejtësitë dhe nga veprat pa përgjegjësi. Abu Hanifah, themeluesi i njëjës nga katër shkollat sunite të drejtësisë, u burgos nga al-Mansuri dhe u torturua.⁸⁹ Ibën Hanbali, themeluesi i një shkolle tjetër të drejtësisë, u rrah me kamxhik.⁹⁰ Imami i gjashtë vdiq nga helmimi pas shumë torturave dhe dhunës së madhe.⁹¹ Pasardhësit e familjes së Pejgamberit të Shenjtë e pësonin nganjëherë me prerjen e kokës në grupe, duke u varrosur të gjallë, ose duke u murosur në muret e ndërtesave të qeverisë që ndërtoheshin.

Harun al-Rashidi, halifi abasid, gjatë sundimit të të cilit perandoria islamike arriti kulmin e zgjerimit dhe të pushtetit të saj, do të shikonte rastësisht diellin dhe do t'i drejtohej me këto fjalë: “Shndrit këdo që ti dëshiron, ti nuk do të mundesh kurrë të ikësh nga mbretëria ime.” Nga një anë, armatat e tij po përparonin në lindje dhe në perëndim, nga ana tjetër, disa hapa nga pallati i halifit, dhe pa dijen e tij, zyrëtarët kishin vendosur krye në vete të mbledhnin taksa nga populli që donte të kalonte urën e Bagdatit. Madje një ditë, kur halifi deshi të kalonte urën, atë e ndalën dhe i kërkuan ta paguante taksën.⁹²

Një këngëtar, duke kënduar dy vargje të ndryshme, nxiti pasionin e halifit abasid, Aminit, i cili e shpërbleu me tre milionë dërhëmë. Këngëtari në gëzim u hodh te këmbët e halifit duke thënë: “O prijës besnik! Ju po më jepni të gjitha këto të holla?” Halifi iu përgjigj: “Nuk prish punë. Ne i marrim këto të holla nga një pjesë e panjohur e vendit tonë.”⁹³

Shuma marramendëse e pasurisë që rridhte çdo vjet nga të gjitha anët e botës islamike në thesarin publik në kryeqytet ndihmonte të krijohej atmosferë luksi dhe kënaqësie tokësore. Shumë nga ajo në të vërtetë, shpesh shpenzohej për kënaqësitë dhe poshtërsitë e halifit të asaj kohe. Numri i vajzave skllave të bukura në oborrin e disa halifëve arrinte deri në mija sosh. Me shturjen e sundimit të umevitëve dhe me themelimin e sundimit të abasidëve, shiizmi nuk përfitoi asgjë në asnjë mënyrë. Kundërshtarët e tij të dhunshëm dhe të padrejtë vetëm sa e ndërruan emrin.

Shiizmi në shekullin III/IX

Në fillim të shekullit III/IX shiizmi qe në gjendje të merrte frymë edhe një herë. Ky kusht më i parapëlqyer ishte së pari për shkak të të dhënës se shumë libra shkencore dhe filozofike u përkthyen nga greqishtja, sirishtja dhe nga gjuhë të tjera në gjuhën arabe, ndërsa njerëzit me interesim studionin shkencat intelektuale dhe racionale. Për më tepër, al-Mamuni, halifi abasid nga 198/813 deri më 218/833, kishte prirje mutazilite dhe meqenëse në pikëpamjet e tij religjioze ai favorizonte demonstrimin intelektual, ai ishte më i gatshëm t'u jepte liri të plotë bisedave dhe propagandimit të pikëpamjeve të ndryshme fetare. Teologët dhe shkollarët shiitë shfrytëzuan mirë këtë liri dhe bënë çmos t'i shpënin përpara veprimtaritë shkollore dhe të përhapnin mësimet shiite. Gjithashtu, al-Mamuni, duke vijuar sipas kërkesave të forcave politike të asaj kohe, e kishte bërë Imamin e tetë shiit trashëgimtar të tij, siç tregohet në historitë më standarde. Si rezultat i kësaj, pasardhësit e Pejgamberit të Shenjtë dhe miqtë e tyre qenë deri në një shkallë të liruar prej dhunës së qeverisë dhe gëzuan njëfarë shkalle të lirisë. Mirëpo, nuk shkoi shumë kohë dhe tehu i mprehtë i shpatës u kthye edhe një herë kundër shiitëve dhe mënyra e harruar e jetës së kaluar iu kthye atyre edhe një herë. Kjo ndodhi sidomos në rastin e al-Mutavakilit (233/847 deri më 247/861) i cili mbajti një armiqësi të veçantë ndaj Aliut dhe shiitëve. Me urdhrin e tij u rrënuar plotësisht varri i Imamit të tretë në Qerbela.⁹⁴

Shiizmi në shekullin IV/X

Në shekullin IV/X përsëri mbisunduan disa kushte të cilat ndihmuan shumë përhapjen dhe forcimin e shiizmit. Në mesin e tyre ishte dobësia që u paraqit në qeverinë dhe administratën qendrore abaside dhe paraqitja e sundesve bujidë. Bujidët, të cilët ishin shiitë, kishin ndikimin më të madh jo vetëm në provincat e Persisë, por edhe në kryeqytetin e halifatit në Bagdat, madje edhe mbi vetë halifin. Kjo fuqi e re e përpjesëtimit të dukshëm u bëri të mundshme shiitëve të ngriheshin në këmbë para kundërshtarëve të tyre të cilët kishin provuar më përpara t'i shtypnin duke u mbështetur mbi pushtetin e halifatit. Ajo po ashtu u ndihmoi shiitëve të përhapnin haptas pikëpamjet e tyre mbi religjionin.

Siç është shënuar nga historianët, gjatë këtij shekulli pjesa më e madhe e gadishullit arab ishte shiite me përjashtim të disa qyteteve të mëdha. Madje edhe disa nga qytetet kryesore, si Hajdari, Umani dhe Sadahu ishin shiite. Në Basra, i cili kishte qenë gjithmonë qytet i sunitëve dhe shtyhej me Kufan e cila konsiderohej si qendër e shiitëve, u paraqit një grup i dukshëm shiitësh. Po ashtu në Tripoli, Nablus, Tiberias, Najshapur dhe Herat kishte shumë shiitë, kurse Ahvazi dhe bregdeti i Gjirit Persik, nga ana e Persisë, ishin po ashtu shiite.⁹⁵

Në fillim të këtij shekulli, Nasir Utrushi, pas shumë vjetësh të përhapjes së misionit fetar në Versinë veriore, fitoi pushtet në Tabaristan dhe themeloi mbretërinë e cila vazhdoi disa breza pas tij. Para Utrushit, Hasan ibën Zaid al-Alavi kishte sunduar gjatë shumë vjetësh në Tabaristan.⁹⁶ Po ashtu në këtë periudhë fatimidët, të cilët ishin ismili, e pushtuan Egjiptin dhe organizuan një halifat i cili zgjati nja dy shekuj (296/908

deri më 567/1171).⁹⁷ Kundërshtime dhe luftime shpesh ndodhnin në qytetet kryesore si në Bagdat, në Kajro dhe në Najshapur midis shiitëve dhe sunitëve, në disa prej të cilave shiitët do të fitonin epërsi dhe do të dilnin fitimtarë.

Shiizmi nga shek. V/XI deri në shek. IX/XV

Nga shekulli V/XI deri në shekullin IX/XV shiizmi vazhdoi të zgjerohej ashtu siç kishte ndodhur në shekullin IV/X.⁹⁸ Shumë mbretër dhe sundues që ishin shiitë u paraqitën në pjesë të ndryshme të botës islame dhe përhapnin shiizmin. Kah fundi i shekullit V/XI aktiviteti misionar i ismailizmit futi rrënjë në fortesën e Alamutit dhe gjatë një shekulli e gjysmë ismailitët jetonin në pavarësi të plotë në regjionet qendrore të Persisë. Po ashtu sadati marashët, të cilët ishin pasardhës të Pejgamberit të Shenjtë, sunduan shumë vjet në Mazandaran (Tabaristan).⁹⁹ Shah Muhamed Khudabandahu, njëri nga sunduesit e mirënjohur mongolë, u bë shiit dhe pasardhësit e tij sunduan gjatë shumë vjetësh në Persi dhe qenë instrument për përhapjen e shiizmit.¹⁰⁰ Duhet gjithashtu të zihen ngoje mbretërit e dinastive Ak Kojunlu dhe Kara Kojunlu të cilët sunduan në Tabriz dhe domeni i të cilëve shtrihej deri në Fars dhe Kerman,¹⁰¹ po ashtu edhe qeveria fatimide e cila sundonte në Egjipt.

Natyrisht, liria fetare dhe mundësia për të ushtruar pushtet fetar nga popullata dallonte varësisht nga sunduesit e ndryshëm. Për shembull, me përfundimin e sundimit fatimid dhe me ardhjen në pushtet të ajubidëve, plotësisht ndryshoi skena, kurse popullata shiite në Egjipt dhe në Siri humbi pavarësinë e tij fetare. Shumë shiitë të Sirisë u vranë gjatë kësaj periudhe vetëm duke u akuzuar se vijonin shiizmin. Njëri nga ata ishte Shahid-i Avval (Dëshmori i parë) Muhamed ibën Maki, njëri nga figurat më të larta të jurisprudencës shiite, i cili u vra në Damask më 786/1384.¹⁰² Po ashtu, Sheik al-ishrak Shihab al-Din Suhrevardi u vra në Halep me akuzë se kultivonte mësimet dhe filozofinë batini.¹⁰³ Në përgjithësi gjatë kësaj periudhe shiizmi po rritej shikuar nga pikëvështrimi i numrit, ndonëse pushteti i tij fetar dhe liria vareshin nga kushtet lokale dhe nga sunduesit e asaj kohe. Gjatë kësaj periudhe, shiizmi kurrë nuk u bë religjion zyrtar i asnjë shteti musliman.

Shiizmi në shekujt X/XVI dhe XI/XVII

Në shekullin X/XVI Ismaili, i cili ishte nga familja e Sheik Safi al-Din Ardibiliut (753/1334), një mësues sufist dhe po ashtu shiit, filloi një revoltë në Ardibil, me treqind sufistë të cilët ishin dishepuj të gjyshërve të tij, me qëllim të themelimit të vendit të pavarur dhe të fuqishëm shiit. Në mënyrën e tij ai filloi pushtimin e Persisë dhe i kapërceu princat lokalë feudalë. Pas një sërë luftërash të përgjakshme me sunduesit lokalë dhe po ashtu me Osmanët të cilët e mbanin titullin e halifit, ai ia doli të formonte Persinë pjesë pas pjese si një shtet dhe të bënte shiizmin religjion zyrtar të mbretërisë së tij.¹⁰⁴

Pas vdekjes së Shah Ismailit sunduan mbretër të tjerë safavidë në Persi deri në shek. XII/XVIII dhe secili prej tyre vazhdonte të njëhte shiizmin si religjion zyrtar të vendit dhe ta forconte më tutje në këtë vend. Në kulmin e pushtetit të tyre, gjatë sundimit të Shah Abazit, safavidët qenë në gjendje për një zgjerim territorial dhe të dyfishonin popullatën e Persisë dy herë më shumë se tani.¹⁰⁵ Sa u përket tokave

muslimane, popullata shiite vazhdoi e njëjta si përpara dhe u shtua vetëm me shtimin natyror të popullatës.

Shiizmi nga shek. XII/XVIII deri në shek. XIV/XX

Gjatë tre shekujve të kaluar shiizmi vazhdoi shtimin e tij natyror si përpara. Në momentin e pikërishtëm, gjatë pjesës së fundit të shekullit XIV/XX, shiizmi u njoh si religjion zyrtar i Iranit, ndërsa në Jemen dhe në Irak shumica e popullatës janë shiite. Thuajse në të gjitha tokat ku ka muslimanë mund të gjendet një numër shiitësh. Thuhet se në tërësi në botë sot ka rreth tetëdhjetë deri nëntëdhjetë milionë shiitë.

SHËNIME

Kreu i parë

1. Përcaktimi i parë që duhej të paraqitej derisa ishte gjallë Pejgamberi i Shenjtë i Zotit ishte Islami shiit ose shiah, kurse Salmani, Abu Dharri, Mikdadi dhe Amari njiheshin me këtë emër. Shih Hadir al'alam al-islami, Kajro, 1352, vëll. I, f. 188.

2. Kur'ani, XXVI, 214.

3. Sipas këtij hadithi, Aliu tha: “Unë i cili isha më i riu nga të gjithë kam pranuar se unë jam vezir i juaj.” Pejgamberi ma vuri dorën e tij rreth qafës dhe tha: “Ky njeri është vëllai im, trashëgues dhe zëvendës. Ju duhet ta dëgjoni atë.” Njerëzit qeshën dhe i treguan Abu Talihut: “Ai ju ka urdhëruar ta dëgjoni birin tuaj.” Tabari, al-Ta'rikh, Kajro, 1357, vëll. II, f. 63; Abu'l-Fida, al-Ta'rikh, Kajro, 1325, vëll. I, f. 116; Ibën al-Athis, al-Bidayah va'l-nihajah, Kajro, 1358, vëll. III, f. 39, Bahrani, Ghajat al-maram, Teheran, 1272, f. 320. (Shënim i redaktorit: Lexuesi do të vërejë se ky hadith dhe disa të tjerë të cilët janë zënë ngoje më shumë se një herë çdo herë paraqiten në formë paksa të ndryshuar. Kjo është për shkak se autori ka përdorur versione të ndryshme të përcjella në çdo vend.)

4. Um Salmahu ka treguar se Pejgamberi kishte thënë: “Aliu është gjithmonë me të vërtetën (hak) dhe me Kur'anin, kurse e vërteta dhe Kur'ani janë gjithmonë me të, deri në Ditën e Gjykimit ata nuk do të ndahen njëri nga tjetri.” Ky hadith është transmetuar përmes pesëmbëdhjetë kanalesh në burimet sunitë, kurse përmes njëmbëdhjetëve në burimet shiite. Um Salmahu, Ibën Abazi, Abu Bakri, Ajshja, Aliu, Abu Said Khudri, Abu Lejla, Abu Ajub Ansari janë ndër transmetuesit e tij. Ghajat al-maram, f. 539-540. Pejgamberi po ashtu ka thënë: “Zoti e bekoftë Aliun për atë se e vërteta është gjithmonë me të.” al-Bidajah va'l-nihajah, vëll. VII, f. 36.

5. Pejgamberi ka thënë: “Arbitrimi është ndarë në dhjetë pjesë. Nëntë pjesë i jepen. Aliut, kurse një pjesë ndahet midis njerëzish.” al-Bidajah va'l-nihajah, vëll. VII, f. 359. Salman Farsi e ka përcjellë këtë të thënë të Pejgamberit kështu: “Pas meje njeriu më i dijsëm është Aliu.” Ghajat al-maram, f. 528. Ibën Abazi ka thënë se Pejgamberi kishte thënë: “Ali është më kompetenti nga njerëzit për të gjykuar.” Nga libri Fada'il al-sahabah, i zënë ngoje në Ghajat al-maram, f. 528. Umari kishte zakon të thoshte: “Zoti kurrë mos më dhëntë detyrë të vështirë kur nuk është Aliu me mua.” al-Bidajat va'l-nihajat, vëll. VII, f. 359.

6. Shënim i redaktorit: Sipas besimit shiit, duke u kthyer nga haxhillëku i fundit nga Meka rrugës për në Medinë në vendin e quajtur Ghadir Khum, Pejgamberi e zgjodhi Aliun si trashëgues të tij para turmës së madhe që e shoqëronte. Shiitët e festojnë këtë ngjarje deri në ditën e sotme si festë kryesore religjioni që shënon ditën kur ishte shpallur në mënyrë të përgjithshme e drejta e Aliut për trashëgim.

7. Hadithi i Ghadirit në versionet e tij të ndryshme është njëri nga hadithet përfundimisht të vendosura në mesin e sunitëve dhe të shiitëve. Mbi njëqind shokë (të Pejgamberit) e kanë ritreguar atë me kanale të ndryshme të transmetimit dhe të shprehjeve, dhe është regjistruar njësoj në librat e sunitëve dhe të shiitëve. Hollësitë e marra parasysh u referohen Ghajat al-maram, f. 79, Abakat të Musaviut, Indi, 1317 (Vëllimi i Ghadirit) dhe al-Ghadir i Aminit, Naxhaf, 1372.

8. Tarikh-i Ja'kubi, Naxhaf, 1358, vëll. II, ff. 137 dhe 140; Tarikh-i Abi'l-Fida, vëll. I, f. 156; Sahih nga Bukhari, Kajro, 1315, vëll. IV, f. 207; Muhuxh al-dhahab nga Masudi, Kajro, 1367, vëll. II, f. 437, vëll. III, ff. 21 dhe 61.

9. Sahih nga Muslimi, vëll. XV, f. 176; Sahih nga Bukhari, vëll. IV, f. 207; Muruxh al-dhahab, vëll. III, f. 23 dhe vëll. II, f. 437; Tarikh-i Abi'l-Fidah, vëll. I, ff. 127 dhe 181.

10. Jahiri thotë: "Ishim në prani të Pejgamberit kur u paraqit Aliu nga larg. Pejgamberi tha: "Betohem në Zotin i cili e mban jetën time në dorë, ky njeri dhe ithtarët e tij (shiah) do të kenë shpëtim në Ditën e Gjykimit." Ibën Abazi thotë: "Kur u shpall verseti: '(Dhe) shih! ata që besojnë dhe bëjnë punë të mira janë ndër krijesat më të mira' (Kur'ani, XCVII, 7), Pejgamberi i tha Aliut: "Ky verset të kushtohet ty dhe ithtarëve të tu të cilët do të kenë lumturi dhe gëzim në Ditën e Gjykimit dhe Zoti do të jetë i kënaqur me ju." Këto dy hadithe dhe disa të tjerë janë shënuar në librin al-Dhurr al-manthur nga Sujuti, Kajro, 1313, vëll. VI, f. 379, dhe në Ghajat al-maram, f. 326.

11. Derisa po vuante nga sëmundja e cila e shpuri në vdekje, Muhamedi a.s. organizoi një armatë nën komandën e Usmah ibën Zajdit dhe insistonte që çdokush të merrte pjesë në këtë luftë dhe të shkonte në Medinë. Një numër njerëzish nuk e dëgjuan Pejgamberin, duke përfshirë edhe Abu Bakrin dhe Umarin dhe kjo e shqetësoi shumë Pejgamberin. (Sharh Ibn Abi'l-Hadid, Kajro, 1329, vëll. I, f. 53). Në momentin e vdekjes së tij Pejgamberi i Shenjtë tha: "Përgatitni bojë dhe letër që të bëj një letër të shkruar për ju e cila do të jetë arsye e udhëzimit për ju dhe do t'ju mbrojë të mos mënjaroni rrugën." Umari, i cili e pengoi këtë veprim, tha: "Sëmundja e tij ka dalur jashtë kontrollit dhe ai është në delirium." (Tarikh-i Tabari, vëll. II, f. 436; Sahih nga Bukhari, vëll. V, f. 227; Ibn Abi'l-Hamid, vëll. I, f. 133). Një gjendje disi e ngjashme u paraqit përsëri gjatë sëmundjes e cila e shpuri në vdekje halifin e parë. Në testamentin e tij të fundit halifi i parë e zgjodhi Umarin dhe madje i ra të fikët derisa po bënte testamentin, por Umari nuk tha asgjë dhe nuk konsideroi se ai ishte në delirium, ndonëse i kishte rënë të fikët derisa po e shkruante testamentin. Pejgamberi kishte pasur të drejtë dhe ishte plotësisht i vetëdijshëm kur kërkoi që të shkruanin një letër udhëzimesh. (Raudat al-Safa nga Mir Khvandi, Lucknow, 1332, vëll. II, f. 260.)

12. Ibn Abi'l-Hadid, vëll. I, f.58 dhe ff. 123-135; Tarikh-i Ja'kubi, vëll. II, f. 102; Tarikh-i Tabari, vëll. II, ff. 445-460.

13. Tarikh-i Ja'kubi, vëll. II, ff. 103-106; Tarikh-i Abi'l-Fida, vëll. I, ff. 156 dhe 166; Muruxh al-dhahab, vëll. II, ff. 307 dhe 352; Ibn Abi'l-Hadid, vëll. I, ff. 17 dhe 134. Në përgjigjen e protestës së Ibën Abazit, Umari kishte thënë: "I betohem Zotit se Aliu ishte më i merituari nga të gjithë njerëzit që të bëhej halif, por për tri arsye ne e shtymë anash: 1) ai ishte shumë i ri, 2) ai ishte i lidhur me pasardhësit e Abd al-Mutalihbit, 3) populli nuk donte të kishte pejgamberi të mbledhur në një familje." (Ibn Abi'l-Hadid, vëll. I, f. 134.) Umari i kishte thënë Ibën Abazit: "I betohem Zotit se Aliu e meritonte halifatin, por kurejshët nuk do të kishin qenë në gjendje të duronin halifatin e tij, sepse po të ishte bërë ai halif ai do t'i detyronte njerëzit të pranonin të vërtetën e kulluar dhe të vijonin rrugës së drejtë. Nën halifatin e tij ata nuk do të kishin qenë në gjendje të kalonin kufijtë e drejtësisë dhe kështu do të kishin kërkuar të hynin në luftë me të." (Tarikh-i Ja'kubi, vëll. II, f. 137.)

14. Amri dhe Horithi i thanë Said ibën Zajdit: "A kundërshtoi dikush t'i shprehte besnikëri Abu Bakrit?" Ai u përgjigj: "Askush nuk i kundërshtoi atij përveç atyre që kanë mohuar fenë ose që janë gati të bëjnë ashtu." Tarikh-i Tabari, vëll. II, f. 447.

15. Në hadithin e famshëm thakalajn Pejgamberi thotë: “I lë dy gjëra të vlefshme midis jush në besim dhe nëse u përmbaheni atyre, kurrë nuk do gaboni rrugën: Kur'anin dhe anëtarët e familjes sime; këto kurrë nuk do të ndahen deri në Ditën e Gjykimit.” Ky hadith është transmetuar përmes më shumë se njëqind kanaleve nga mbi tridhjetë e pesë shokë të Pejgamberit të Shenjtë. (Abakat, vëllimi mbi hadithet thakalajn; Ghajat al-maram, f. 211.) Pejgamberi ka thënë: “Unë jam qyteti i dijes kurse Aliu është porta e tij.” (al-Bidajah va'l-nihajah, vëll. VII, f. 359.)

16. Ja'kubi, vëll. II, ff. 105-150, ku kjo shpesh zihet ngoje.

17. Libri i Zotit dhe thëniet e Pejgamberit të Shenjtë dhe familja e tij janë përplot me guxim dhe këshilla për të nxënë dituri, deri në shkallën saqë Pejgamberi i Shenjtë ka thënë: “Të nxënet dija është detyrë e çdo muslimani.” Bihar al-anvarn nga Majlisi, Teheran, 1301-15, vëll. I, f. 55.

18. al-Bidajah va'l-nihajah, vëll. VII, f. 360.

19. Shënim i redaktorit: Kurejshët qenë fisi më aristokrat në Arabinë paraislamike nga i cili kishte preardhjen vetë Pejgamberi i Shenjtë. Por kurejshët, duke qenë roje të Qabesë, së pari e kundërshtuan pejgamberinë e tij dhe dhanë rezistencën më të madhe kundër tij. Vetëm më vonë iu dorëzuan religjionit të ri në të cilin ata gjithmonë kanë vijuar të kenë një vend nderi, sidomos dega e lidhur drejtpërsëdrejti me familjen e Pejgamberit.

20. Tarikh-i Ja'kubi, ff. 111, 126 dhe 129.

21. Shënim i redaktorit: Tradita e Pejgamberit ashtu siç qëndron në thëniet e tij quhet hadith, ndërsa veprimet, veprat, fjalët dhe gjithë ajo që e përbënte jetën e cila u bë shembull për të gjithë muslimanët quhen sunet.

22. Zoti thotë në fjalën e Tij: “Po shiko! është një shkrim i pasulmueshëm. Falsifikimi nuk mund të vijë në të as prej para tij as prej prapa tij.” (Kur'ani, XLI, 41-42). Dhe Ai thotë: “Vendim i përket vetëm Allahut” (Kur'ani, VI, 57, gjithashtu XII, 40 dhe 67), që do të thotë se i vetmi shariat është Sheriati dhe ligjet e Zotit të cilat duhet t'i arrijnë njeriut me anë të pejgamberisë. Dhe Ai thotë: “por ai [Muhamedi] është lajmëtari i Allahut dhe Vula e pejgamberëve.” (Kur'ani, XXXIII, 40). Dhe Ai thotë: “Kush gjykon jo sipas asaj që e ka shpallur Allahu; të tillë janë ata që nuk besojnë.” (Kur'ani, V, 44).

23. Shënim i redaktorit: Sipas burimeve shiite, pas vdekjes së Pejgamberit populli u mbledh në “verandë të mbuluar” (sakifah) të Bani Saidahut dhe ia dhanë besimin Abu Bakrit si halif. Sa i përket hadithit të “bojës dhe të letrës”, ai ka të bëjë me çastet e fundit të jetës së Pejgamberit ashtu siç thuhet më lart në shënimin 11.

24. Shënim i redaktorit: Muxhtahidi është ai i cili përmes mjeshtresë së shkencave të religjionit dhe posedimit të cilësive morale ka të drejtë të ushtrojë ixhtihadin ose dhënien e mendimit të ri mbi çështjet që kanë të bëjnë me Sheriatin. E drejta për të ushtruar gjykimin e pavarur të mbështetur në parimet e Ligjit, ose të ixhtihadit, në Islamin sunit ka pushuar të ekzistojë që nga shekulli III/IX, ndërsa “porta e ixhtihadit” gjithmonë ka qenë e hapur në Islamin shiit. Autoritetet prijëse në Ligjin Hyjnor në shiizëm quhen muxhtahidë.

25. Tarikh-i Ja'kubi, vëll. II, f. 110; Tarikh-i Abi'l Fida, vëll. I, f. 158.

26. Shënim i redaktorit: Taksë religjioni i paguar familjes së Pejgamberit e cila u ndërpre në Islamin sunit pas vdekjes së tij, por në Islamin shiit vazhdon të paguhet deri në ditën e sotme.

27. al-Dhurr al-manthur, vëll. III, f. 186; Tarikh-i Ja'kubi, vëll. III, f. 48. Pos këtyre, domosdoja e khumëve është zënë ngoje në Kur'anin e Shenjtë: “Dhe dije se

çkado që të marrësh nga preja e luftës, shiko! një e pesta (khum) është për Allahun, për lajmëtarin dhe për njerëzit e afërm...” (Kur’ani, VIII, 41).

28. Gjatë halifatit të tij Abu Bakri mblodhi pesëqind hadithe. Ajshja tregon: “Një natë e pashë babain të shqetësuar deri në mëngjes. Në mëngjes ai më tha: ‘Sillmi hadithet.’ Pastaj ai i vuri të gjitha në zjarr.” (Kanz al-’ummal i Ala al-Din Mutakiut, Hajderabad, 1364-75, vëll. V, f. 237.) Umari u shkroi të gjitha qyteteve duke thënë se kushdo qoftë të kishte hadith ta shkatërronte atë. (Kanz al-’ummal, vëll. V, f.237.) Muhamed ibën Abi Bakri thotë: “Gjatë kohës së Umarit hadithet u shtuan. Kur ia sollën ato ai urdhëroi të digjeshin.” (Tabakat Ibn Sa’d, Bejrut, 1376, vëll. V, f. 140.)

29. Shënim i redaktorit: Katër halifët e parë, Abu Bakri, Umari, Osmani dhe Aliu, quhen së bashku Hulefai rashidiun, halifët e drejtuar si duhet, kurse periudha e tyre e halifatit dallohet rreptësisht nga ajo e umevitëve e cila vijoi për arsye se sundimi i katër halifëve të parë ishte me karakter rreptësisht religjioz, ndërsa halifati i Umevitit ishte i ngjyrosur me konsiderata të kësaj bote.

30. Tarikh-i Abi’l-Fida, vëll. I, f. 151, dhe burime të tjera të ngjashme.

31. Shënim i redaktorit: Për hir të lexuesve jomuslimanë të gjitha datat do të jepen sipas kalendarit të hixhrit (kalendar islamik sipas hënës) dhe vitet përkatëse sipas kalendarit A.D. (të krishtit, v.p.) (p.sh. 13/634-25/644); kur i bëhet ndonjë referencë ndonjë shekulli, kemi dhënë së pari shekullin islamik dhe pastaj shekullin gjegjës të krishterë: (IV/X).

32. Tarikh-i Ja’kubi, vëll. II, f. 131; Tarikh-i Abi’l-Fida, vëll. I, f. 160.

33. Usd al-ghabah nga Ibën Athiri, Kajro, 1280, vëll. IV, f. 386; al-Isabah nga Ibën Haxhar Askalani, Kajro, 1323, vëll. III.

34. Tarikh-i Ja’kubi, vëll. II, f. 150; Abu’l-Fida, vëll. I, f. 168; Tarikh-i Tabari, vëll. III, f. 377, etj.

35. Tarikh-i Ja’kubi, vëll. II, f. 150; Tarikh-i Tabari, vëll. III, f. 397.

36. Tarikh-i Tabari, vëll. III, ff. 402-409; Tarikh-i Ja’kubi, vëll. II, ff. 150-151.

37. Tarikh-i Tabari, vëll. III, f. 377.

38. Sahih nga Bukhariu, vëll. VI, f. 98; Tarik-i Ja’kubi, vëll. II, f. 113.

39. Ja’kubi, vëll. II, f. 111; Tabari, vëll. III, ff. 129-132.

40. Shënim i redaktorit: Fjala ‘ilm do të thotë shkencë në kuptimin e saj më të përgjithshëm, si fjala latine scientia, dhe zbatohet për format fetare po ashtu edhe për format intelektuale, racionale dhe filozofike të dijes. Në përgjithësi ajo dallohet nga ‘rifah ose irfan e cila është dije hyjnore dhe mund të krahasohet me fjalën latine sapientia. Disa mjeshtrë muslimanë, megjithatë, e konsiderojnë ilmin në kuptimin e saj më të lartit që qëndron mbi fjalën irfan meqenëse ajo është cilësi hyjnore, meqenëse njëri nga emrat e Zotit është al-‘Alim, ai që di.

41. Tarikh-i Ja’kubi, vëll. II, f. 113; Ibn Abi’l-Hadid, vëll. I, f.9.

42. Shënim i redaktorit: Titulli amir al-mu’min: “komandant i besimtarëve” përdoret në shiizëm vetëm për Aliun, ndërsa në Islamin sunit ai është titull i përgjithshëm që u përket të gjithë halifëve.

43. Ja’kubi, vëll. II, f. 154.

44. Ja’kubi, vëll. II, f. 155; Muruxh al-dhahab, vëll. II, f. 364.

45. Shënim i redaktorit: Revolucionar në këtë kontekst natyrisht nuk ka të njëjtin kuptim që zakonisht e ka sot. Në kontekstin tradicional, një lëvizje revolucionare është rivendosja ose rizbatimi i parimeve të pandryshueshme të një rendi transcendent, kurse në kontekstin jo tradicional ajo fjalë do të thotë ngritje ose kundër këtyre parimeve ose kundër zbatimit të tyre ose kundër çfarëdo rendi të vendosur në përgjithësi.

46. Nahxh al-balaghah, predikimi i pesëmbëdhjetë.
47. Muruxh al-dhahab, vëll. II, f. 362; Nahxh al-balaghah, predikimi 122.; Ja'kubi, vëll. II, f. 160; Ibn Abi'l-Hadid, vëll. I, f. 180.
48. Ja'kubi, vëll. II, f. 156; Abu'l-Fida, vëll. I, f. 172; Muruxh al-dhahab, vëll. II, f. 366.
49. Ja'kubi, vëll. II, f. 152.
50. Shënim i redaktorit: Muhaxhrun u referohet të konvertuarve të hershëm në Islam të cilët imigruan së bashku me Pejgamberin nga Meka në Medinë.
51. Ja'kubi, vëll. II, f. 154; Abu'l-Fida, vëll. I, f. 171.
52. Ja'kubi, vëll. II, f. 152.
53. Kur Osmani u rrethua nga ata që kishin ngritur krye, ai i shkroi Muavijut dhe i kërkoi ndihmë. Muaviju përgatiti një armatë prej dymbëdhjetë mijë njerëzish dhe e dërgoi drejt Medinës. Por ai u tha atyre të zinin vendin rreth Damaskut dhe vetë erdhi te Osmani për t' i raportuar për gatishmërinë e armatës. Osmani tha: "Ju keni detyruar të ndalet armata me qëllim që unë të vritem. Pastaj ju do të bëni derdhjen e gjakut tim si arsye për t' u revoltuar vetë ju." Ja'kubi, vëll. II, f. 152; Muruxh al-dhahab, vëll. III, f. 25; Tabari, vëll. II, f. 403.
54. Muruxh al-dhahab, vëll. II, f. 415.
55. Për shembull, shih komentet tradicionale të cilat i përshkruajnë rrethanat e kohës së shpalljes së këtyre vargjeve: "Kryesorët ndër ta u shkojnë dhe i këshillojnë: Shkoni dhe bëhuni besimtarë ndaj Zotërave tuaj!" (Kur'ani, XXXVIII, 7) dhe "Dhe po të mos të të bënim të tërin të fortë ti do të mundeshe thua të lakoje pak ndaj tyre" (Kur'ani, XVII, 74 dhe "Të cilët donin që ti të lëshosh pe, që edhe ata të lëshonin pe." (Kur'ani, LXVIII, 9).
56. Muruxh al-dhahab, vëll. II, f. 431; Ibn Abi'l-Hadid, vëll. I, f. 181.
57. Abu'l-Fida, vëll. I, f. 182; Ibn Abi'l-Hadid, vëll. I, f. 181.
58. Nahxh al-balaghah dhe hadithet në librat e sunitëve dhe të shiitëve.
- 59 -du. Kitab al-ghuhur va'l rar nga Amidi, Sidon, 1349.
60. Vepra të tilla si Nahv (gramatikë) nga Sujuti, Teheran, 1281, vëll. II; Ibn Abi'l-Hadid, vëll. I, f. 6.
61. Shih Nahxh al-balaghah.
62. Në mes të luftës në betejën e Xhamalit, një beduin e pyeti Aliun: "O, komandant i besimtarëve! Ju thoni Zoti është një?" Njerëzit e sulmuan nga të dyja anët dhe thanë: "A nuk shihni se Aliu është i mërëzitur dhe se mendja e tij është e zënë me aq shumë gjëra të ndryshme? Pse hyn në bisedë me të?" Aliu u tha shokëve të tij: "Lereni këtë njeri rahat. Qëllimi im i luftës me këta njerëz nuk është asgjë tjetër pos të sqarojmë doktrinën e vërtetë dhe qëllimin e religjionit." Atëherë ai filloi t' i përgjigjej beduinit. Bihar al-anvar, vëll. II, f. 65.
63. Ibn Abi'l-Hadid, vëll. I, ff. 6-9.
64. Ja'kubi, vëll. II, f. 191, dhe histori të tjera.
65. Ja'kubi, vëll. II, f. 192; Abu'l-Fida, vëll. I, f. 183.
66. al-Nasa'ih al-hafjah nga Muhamed al-Alaviu, Bagdat, 1368, vëll. II, f. 161 dhe të tjera.
67. Ja'kubi, vëll. II, f. 193.
68. Ja'kubi, vëll. II, f. 207.
69. Jazidi ishte person i pasionuar dhe i butë. Ai ishte gjithmonë i dehur dhe mbante mëndafsh dhe rroba të pahijshme. Ndejat e tij të natës kombinoreshin me muzikë dhe verë. Kishte një qen dhe një majmun të cilët ishin gjithmonë me të si

shoqërues me të cilët ai zbavitej. Majmuni i tij quhej Abu Kejz. Ai e vishte atë me rroba të bukura dhe e detyronte të ishte i pranishëm në ndejat e tij të pijes. Ndonjëherë e hipte në kalë dhe e dërgonte në vrapim. Ja'kubi, vëll. II, f. 196; Muruxh al-dhahab, vëll. III, f. 77.

70. Muruxh al-dhahab, vëll. III, f. 5; Abu'l-Fida, vëll. I, f. 183.
71. al-Nasa'ih al-kafjah, f. 72, treguar nga Kitab al-ahdath.
72. Ja'kubi, vëll. II, ff. 199 dhe 210; Abu'l-Fida, vëll. I, f. 186; Muruxh al-dhahab, vëll. III, ff. 33 dhe 35.
73. al-Nasa'ih al-kafjah, ff. 72-73.
74. al-Nasa'ih al-kafjah, ff. 58, 64, 77-78.
75. Shih Kur'anin, IX, 100.
76. Ja'kubi, vëll. II, f. 216; Abu'l-Fida, vëll. I, f. 190, Muruxh al-dhahab, vëll. III, 64 dhe histori të tjera.
77. Ja'kubi, vëll. II, f. 223; Abu'l-Fida, vëll. I, f. 192; Muruxh al-dhahab, vëll. III, f. 78.
78. Ja'kubi, vëll. II, f. 124; Abu'l-Fida, vëll. I, f. 192; Muruxh al-dhahab, vëll. III, f. 81.
79. Valid ibën Jazidi; i zënë ngoje në Ja'kubi, vëll. III, f. 73.
80. Valid ibën Jazidi; i zënë ngoje në Muruxh al-dhahab, vëll. III, f. 228.
81. Mu'xham al-buldan, Jakut Hamaviu, Bejrut, 1957.
82. Muruxh al-dhahab, vëll. III, ff. 217-219; Ja'kubi, vëll. II, f. 66.
83. Buhar al-anvar, vëll. XII, dhe burime të tjera shiite.
84. Ja'kubi, vëll. III, f. 84.
85. Ja'kubi, vëll. III, f. 79; Abu'l-Fida, vëll. I, f. 208, dhe histori të tjera.
86. Ja'kubi, vëll. III, f. 86; Muruxh al-dhahab, vëll. III, f. 268.
87. Ja'kubi, vëll. III, f. 86; Muruxh al-dhahab, vëll. III, f. 270.
88. Ja'kubi, vëll. III, ff. 91-96; Abu'l-Fida, vëll. I, f. 212.
89. Abu'l-Fida, vëll. II, f. 6.
90. Ja'kubi, vëll. III, f. 198; Abu'l-Fida, vëll. I, f. 33.
91. Bihar al-anvar, vëll. XII, mbi jetën e Imamit Jafar al-Sadikut.
92. al-Aghani nga Abu'l-Faraxh Isfahaniu, Kajro, 1345-51, tregimi për urën e Bagdatit.
93. al-Aghani, tregimi i Aminit.
94. Abu'l-Fida dhe histori të tjera.
95. al-Hadarat al-islamijah nga Adam Mezi, Kajro, 1366, vëll. I, f. 97.
96. Muruxh al-dhahab, vëll. IV, f. 373; al-Milal va'l-nihal nga Shahristani, Kajro, 1368, vëll. I, f. 254.
97. Abu'l-Fida, vëll. II, f. 63 dhe vëll. III, f. 50.
98. Shih historitë e al-Kamil nga Ibën Athiri, Kajro, 1348; Raudat al-safa; dhe Habib al-sijar nga Kvand Miri, Teheran, 1333.
99. Po aty.
100. Po aty.
101. Po aty.
102. Rajhanat al-adab nga Muhamed Ali Tabrizi, Teheran, 1326, vëll. II, f. 365, dhe shumicën e vepreve mbi biografitë e njerëzve të famshëm.
103. Rajhanat al-adab, vëll. II, f. 380.
104. Raudat al-safa', Habib al-sijar dhe të tjera.
105. Tarikh-i'alam araj-i'abbasi nga Iskandar Bajku, Teheran, 1334, hixhrit.

KREU I DYTË NDARJET BRENDË SHIIZMIT

Çdo religjion posedon një numër parimesh të dorës së parë të cilat e formojnë bazën e tij qenësore dhe parime të tjera të rëndësishme të dorës së dytë. Kur vijuesit e një religjioni dallojnë për nga natyra e parimeve të dorës së parë dhe aspektet e tyre të dorës së dytë, por e ruajnë një bazë të përbashkët, ky rezultat quhet ndarje (inshi'ab) me atë religjion. Ndarje të tilla ekzistojnë në të gjitha religjionet tradicionale, dhe posaçërisht në katër religjionet e "shpallura"¹: në judizëm, në krishterizëm, në zoroastrianizëm dhe në islamizëm.

Shiizmi nuk pësoi asnjë ndarje gjatë imamllëkut të tre imamëve të parë: Aliut, Hasanit dhe Huseinit. Por pas martirizimit të Huseinit, shumica e shiitëve e pranuan imamllëkun e Ali ibën Husein al-Sajadit, ndërsa një pakicë e njohur si kisanije besonin se i biri i tretë i Aliut, Muhamed ibën Hanefij ishte imami i katërt si dhe Mahdiu i premtuar, dhe se ai kishte shkuar në detyrë në malet Radvā² dhe se një ditë ai do të duket sheshit. Pas vdekjes së imamit al-Sajid shumica e shiitëve e pranuan si imam të birin e tij, Muhamed al-Beqirin, ndërsa pakica vijuan Zajd al-Shahidin, një djalë tjetër të Imam al-Sajadit, dhe u bënë të njohur si zajdie. Duke vijuar Imam Muhamed al-Beqirin, shiitët e pranuan të birin e tij Xhafar al-Sadikun si imam dhe pas vdekjes së Imamit Xhafar, shumica vijuan pas të birit të tij Imam Musa al-Kazimit si Imami i shtatë. Megjithatë, një grup vijoi pas të birit të vjetër të Imamit të gjashtë, Ismailit, i cili kishte vdekur derisa babai i tij ende ishte gjallë, dhe kur u paraqit ky grupi i fundit nga shumica e shiitëve u bënë të njohur si Ismaili. Të tjerët pranuan si imam Abdullah al-Aftahun ose Muhamedin, të dy djem të Imamit të gjashtë. Më në fund, një grup tjetër u ndal me Imamin e gjashtë dhe e konsideronte atë si imamin e fundit. Po në këtë mënyrë, pas martirizimit të Imamit Musa al-Kazimit, shumica vijuan pas djalit të tij, Ali al-Rida, si Imam i tetë. Mirëpo, disa u ndalën me Imamin e shtatë dhe u bënë të njohur si vakifije.³

Nga imami i tetë deri te i dymbëdhjeti, për të cilin shumica e shiitëve besojnë se do të jetë Mahdiu i premtuar, në shiizëm nuk ndodhi asnjë ndarje e rëndësishme. Ndonëse disa ngjarje u paraqitën në formë ndarjeje, ato zgjatën vetëm disa ditë dhe u zgjidhën vetvetiu. Për shembull, Xhaferi, i biri i Imamit të dhjetë pretendonte të ishte imam pas vdekjes së të vëllait, imam i njëmbëdhjetë. Një grup njerëzish vijuan pas tij por u shpërndanë brenda disa ditësh, kurse vetë Xhafari nuk vazhdoi me pretendimin e tij më tutje. Për më tepër, ka dallime midis shiitëve në çështjet teologjike dhe juridike të cilat nuk duhet të konsiderohen si ndarje në shkollat religjioni. Po ashtu sektet babi dhe bahai, të cilat sikur batinitë (karamitahët) dallojnë si në parime (usul) ashtu edhe në degë (furu) të Islamit nga muslimanët, nuk duhet në asnjë mënyrë të konsiderohen si sekte shiite.

Sektet të cilat u ndanë nga shumica e shiitëve, të gjitha u shthurën brenda një kohe të shkurtër, përveç dy sosh: zejditë dhe ismailitë të cilat ende vazhdojnë të ekzistojnë. Deri në ditën e sotme janë aktive komunitetet e këtyre dy degëve në pjesë të ndryshme të botës si në Jemen, në Indi dhe në Siri. Prandaj, ne do ta kufizojmë bisedën tonë për këto dy sekte së bashku me shumicën e shiitëve të cilët janë dymbëdhjetësh.

Zejdizmi dhe degët e tij.

Zejdizmit janë vijuesit e Zejdi al-Shahidit, i biri i Imamit al-Sajad Zejdi, i cili ngriti krye më 121/737 kundër halifit umevit Hisham abdal-Malikut dhe një grup i shprehu besimin atij. Një luftë ndodhi në Kufa midis Zejdit dhe armatës së halifit në të cilën Zejdi u vra.

Vijuesit e Zejdit e konsiderojnë atë si Imamin e pestë të familjes së Pejgamberit. Pas tij, i biri i tij, Jahja ibën Zejdi, i cili ngriti krye kundër halifit Valid ibën Jazidit dhe po ashtu u vra, e zuri vendin e tij. Pas Jahjas, u zgjodhën si imamë Muhamed ibën Abdallahu dhe Ibrahim ibën Abdallahu, të cilët u revoltuan kundër halifit abasid, Mansur al-Davanikiut dhe po ashtu qenë vrarë.

Për këtë arsye gjatë një kohe ishte një çrregullim i rendit zaid derisa Nasir al-Utrushi, një pasardhës i vëllait të Zajdit, ngriti krye në Khurasan. Duke qenë i ndjekur nga autoritetet qeveritare të atij regjioni, ai iku në Mazandaran (Tabaristan) populli i të cilit ende nuk kishte pranuar Islamin. Pas trembëdhjetë vjetësh të aktivitetit misionar në këtë trevë ai solli një numër të madh njerëzish në degën zaidi të Islamit. Pastaj në vitin 301/913 me ndihmën e tyre ai e pushtoi atë regjion të Mazandaranit dhe u bë imam. Gjatë një kohe pasardhësit e tij vijuan të sundonin si imamë në atë trevë.

Sipas besimit zaidi çdo pasardhës i Fatimesë (së bijës së Pejgamberit) i cili fillon një kryengritje në emër të mbrojtjes së të vërtetës mund të bëhet imam nëse është i mësuar në shkencat religjioze, moralisht i pastër, trim dhe bujar. Megjithatë, gjatë një kohe pas Utrushit dhe pasardhësve të tij nuk pati kurrëfarë imami i cili do të sillte një ringjallje me shpatë deri në kohë të vonë, kur, pas nja gjashtë vjetësh, Imam Jahja ngriti krye në Jemen, i cili kishte qenë pjesë e Perandorisë Osmane, e bëri të pavarur, dhe filloi të sundonte atje si imam. Pasardhësit e tij vazhduan të sundonin në atë trevë si imamë deri bukur vonë.

Në fillim zaiditë, si vetë Zajdiu, i konsideronin dy halifët e parë, Abu Bekrin dhe Umarin, si imamë të tyre. Por pas një kohe, disa prej tyre filluan të shlyenin emrat e dy halifëve të parë nga lista e imamëve dhe e vendosën Aliun si imam të parë.

Prej asaj që dihet nga besimi zaidi, mund të thuhet se në parimet e Islamit (usul) ata vazhdojnë një rrugë të afërt me atë të mutalazitëve, ndërsa në degët ose institucionet e prejardhura të drejtësisë (furu') ata zbatojnë jurisprudencën e Abu Hanifahut, themeluesit të njërës nga katër shkollat sunite të drejtësisë. Ata gjithashtu dallojnë midis tyre sa u përket disa çështjeve.⁴

Ismailizmi dhe degët e tij

Imami Xhafar al-Sadiku kishte një djalë me emrin Ismail, i cili ishte më i vjetri nga fëmijët e tij. Ismaili vdiq ende sa që gjallë babai i tij, i cili kërkoi dëshmi për vdekjen e tij,⁵ duke përfshirë edhe guvernatorin e Medinës. Duke marrë parasysh këtë çështje, disa besonin se Ismaili nuk kishte vdekur, por ishte fshehur dhe se do të paraqitej përsëri dhe ai do të ishte imami i premtuar Mahdiu. Ata më tutje besonin se të treguarit e dëshmisë nga ana e imamit për vdekjen e Ismailit ishte një mënyrë për ta fshehur të vërtetën nga frika e al-Mansurit, halifit abasid. Një grup tjetër besonin se imami i vërtetë ishte Ismaili, vdekja e të cilit do të thoshte se imamllëku ishte përcjellë në djalin e tij, Muhamedin. Një grup i tretë po ashtu mendonte se edhe pse ai vdiq sa ishte gjallë babai i tij ai ishte imami dhe se imamllëku kaloi pas tij në Muhamed ibën

Ismailin dhe në pasardhësit e tij. Dy grupet e para së shpejti u zhdukën, ndërsa dega e tretë vazhdon të ekzistojë deri në ditën e sotme dhe ka pësuar disa ndarje.

Ismailitë kanë një filozofi në shumë mënyra të ngjashme me atë të sabainëve (adhurues të yjeve)⁶ e kombinuar me elemente të gnosës indiane. Në shkencat dhe dekretet islame ata besojnë se çdo realitet i jashtëm (zahir) ka një aspekt të brendshëm (batin) dhe se çdo element i shpalljes (tanzil) ka një shpjegim të thellë hermetik dhe të brendshëm (ta'vil).⁷

Ismailitë besojnë se toka kurrë nuk mund të ekzistojë pa Provë (huxhah) të Zotit. Kjo provë është dy llojesh: “folës” (natik) dhe “i heshtur” (samit). Folësi është peygamber kurse i heshturi është imam ose roje (vali), i cili është trashëgues, ose zbatues i testamentit (vasi) të peygamberit. Sido që të jetë, Prova e Zotit është teofani e përkryer e Hyjnisë.

Parimi i Provës së Zotit sillet vazhdimisht rreth numrit shtatë. Peygamberi (nabi), të cilin e dërgon Zoti, ka funksionin e peygamberisë (nubuvvat), të sjellë një Ligj Hyjnor ose Sheriat. Peygamberi, i cili është shfaqje e përsosur e Zotit, ka fuqinë ezoterike për të inicuar njerëzit në misteriet hyjnore (valajat).⁸ Pas tij janë shtatë ekzekutorë të testamentit të tij (vasi) të cilët kanë fuqinë për të zbatuar testamentin e tij (vasajat) dhe fuqinë për iniciativa ezoterike në misteriet hyjnore (valajat). I shtati në trashëgim ka ato dy fuqi dhe po ashtu fuqi tjetër të peygamberisë (nubuvvat). Qarku i shtatë ekzekutorëve (vasi) përsëritet duke dhënë çdo të shtatin si peygamber.

Ismailitë thonë se Ademi ishte dërguar si peygamber me fuqinë e peygamberisë dhe të udhëheqjes ezoterike dhe ai kishte shtatë zbatues nga të cilët i shtati ishte Nuhu, i cili kishte tri funksionet: të nubuvvatit, të vasajatit dhe të valajatit. Ibrahimisi ishte zbatuesi (vasi) i shtatë i Nuhut, Musa ishte zbatuesi i shtatë i Ibrahimit, Isa ishte zbatues i shtatë i Musës, Muhamedi zbatues i shtatë i Isasë, dhe Muhamed ibën Ismaili zbatuesi i shtatë i Muhamedit.

Ata i konsiderojnë vasi të peygamberit këta: Aliun, Husein ibën Aliun (nuk e konsiderojnë Imam Huseinin në mesin e imamëve), Ali ibën Husein al-Sajadin dhe Mehamed ibën Ismailin. Pas këtij zinxhiri janë shtatë pasardhës të Muhamed ibën Ismailit emrat e të cilëve janë të fshehur dhe sekret. Pas tyre janë shtatë sundues të parë të halifatit fatimid të Egjiptit, i pari nga të cilët, Ubajdallah al-Mahdiu ishte themelues i dinastisë fatimide. Ismailitë gjithashtu besojnë se përveç Provës së Zotit gjithmonë janë të pranishëm në tokë dymbëdhjetë “prijës” (nakib) të cilët janë shoqërues dhe vijues elite e Provës. Disa nga degët e batinistëve, megjithatë, si druzitë, besojnë se gjashtë “prijës” janë nga imamët dhe gjashtë nga të tjerët.

Batinistët

Në vitin 278/891, disa vjet para paraqitjes së Abajdallah al-Mahdiut në Afrikën Veriore, në Kufa u paraqit një njeri i panjohur nga Kuzistani (në Persinë Jugore) i cili kurrë nuk e zbuloi emrin dhe identitetin e tij. Ai agjëronte gjatë ditës dhe adhuronte gjatë natës dhe çonte një jetë duke fituar nga puna e vet. Përveç kësaj, ai i ftonte njerëzit t'i bashkoheshin kauzës ismailite dhe që në gjendje të bënte një numër të madh njerëzish për të. Nga mesi i tyre ai zgjodhi dymbëdhjetë “prijës” (nakib) dhe pastaj ai u nis për Damask. Pasi iku nga Kufa, kurrë më nuk dëgjoji kush për të.

Ky njeri i panjohur u zëvendësua nga Ahmadi, i njohur si Karamit, i cili filloi të përhapte mësimet batinin në Irak. Siç kanë shënuar historianët, ai i institucionalizoi dy lutje të ditës, në vend të pesë të Islamit, e hoq domosdonë e larjes pas veprimtimit seksual,

kurse e lejoj pirjen e verës. Njëkohësisht me këto ngjarje, prijës të tjerë batinistë u ngritën të ftonin popullin t'i bashkoheshin kauzës së tyre dhe formuan një grup vijuesish.

Batinistët nuk kishin kurrfarë respekti për jetën dhe pasurinë e atyre të cilët ishin jashtë grupit të tyre. Për këtë arsye ata filluan kryengritje në qytetet e Irakut, të Bahrainit, të Jemenit dhe të Sirisë, duke derdhur gjakun e njerëzve dhe duke plaçkitur pasurinë e tyre. Shumë herë ata i ndalnin karvanet e atyre që bënë haxhillëk në Mekë, duke vrarë dhjetëra mijëra haxhilerë dhe duke plaçkitur mallin dhe devetë e tyre.

Abu Tahir al-Karmati, njëri nga prijësit karamitë i cili më 311/923 kishte pushtuar Basrën dhe nuk ngurroi të vriste dhe të plaçkiste, u nis me një numër të madh batinistësh për Mekë më 317/929. Pasi e kapërceu rezistencën e dobët të trupave të qeverisë ai hyri në qytet dhe masakroi popullatën dhe haxhilerët që sapo kishin ardhur. Madje edhe në Masxhid al-haram (xhamia që përmban Qabenë) dhe brenda vetë Qabesë, rrodhën lumenj gjaku. Ai e ndau mbulesën e Qabesë midis dishepujve të vet. E theu derën e Qabesë dhe e mori gurin e zi nga vendi i vet dhe e çoi në Jemen. Gjatë njëzet e dy vjetëve guri i zi ishte në duart e karamitëve. Si pasojë e këtyre veprimeve shumica e muslimanëve ua kthyen plotësisht shpinën batinistëve dhe i konsideronin ata jashtë cakut të Islamit. Madje edhe Ubajdallah al-Mahdiu, sundues fatimid, i cili kishte ngritur krye ato ditë në Afrikën Veriore dhe e konsideronte veten si Mahdiun e premtuar, u neverit nga ata.

Sipas pikëpamjeve të historianëve, karakteristikë dalluese e shkollës batiniste është se ajo i shpjegon aspektet e jashtme të Islamit në mënyrë ezoterike dhe i konsideron të jashtmet e Sheriatit të jenë vetëm për njerëzit me mendje të thjeshtë, me intelekt të ulët, të cilët janë të privuar nga përsosja shpirtërore. Megjithatë, ndonjëherë imamët batinistë urdhëronin të ushtroheshin dhe të zbatoheshin disa rregulla dhe ligje.

Nizaritët, mustalitët, druzët dhe mukanahët

Nizaritët. Ubajdallah al-Mahdiu, i cili u ngrit në Afrikën Veriore më 292/904 dhe si një ismailist e deklaroi imamllëkun e tij dhe themeloi sundimin fatimid, është themelues i dinastisë pasardhësit e së cilës e bënë Kajron qendër të halifatit të tyre. Gjatë shtatë brezash ky sulltanat dhe imamllëku ismailit vazhduan pa ndonjë ndarje. Kur vdiq Imami i shtatë, al-Mustansir bi'llah Muid ibën Aliu, djemtë e tij, Nizari dhe al-Mustaliu, filluan të ziheshin rreth halifatit dhe imamllëkut. Pas grindjesh të gjata dhe betejave të përgjakshme, al-Mustaliu doli fitimtar. Ai e zuri të vëllain, Nizarin, dhe e futi në burg, ku edhe vdiq.

Duke vijuar këtë grindje ata që kishin pranuar fatimidët u ndanë në dy grupe: nizaristët dhe mustalistët. Nizaristët janë vijuesit e Hasan al-Sabahut, i cili ishte njëri nga shokët e afërt të al-Mustansirit. Pas vdekjes së Nizarit, për shkak se kishte përkrahur Nizarin, Hasan al-Sabahun e përzuri al-Mustaliu nga Egjipti. Ai shkoi në Persi dhe pas një kohe të shkurtër, u paraqit në Fortesën Alamut afër Kazvinit. Ai e mundi Alamutin dhe mori disa kështjella rreth e përçark. Atje ai themeloi sundimin e tij dhe filloi edhe ta ftonte popullin në kauzën ismailite.

Pas vdekjes së Hasanit më 518/1124, Buzurg Umid Rudbari dhe pas tij i biri i tij, Kija Muhamedi, vazhduan të sundonin duke vijuar metodat dhe rrugët e Hasan al-Sabahut. Pas Kija Muhamedit, i biri i tij Hasan Ala Dhikrihi'l Salami, sunduesi i katërt i Alamutit, e ndërroi rrugën e Hasan al-Sabahut, i cili kishte qenë nizarist, dhe u bë batinist. Katër sundues të tjerë, Muhamed ibën Ala Dhikruhi'l-Salami, Xhalal al-Din

Hasani, Ala al-Sini dhe Rukën al-Din Khurshahu, u bënë sulltanë dhe imamë njëri pas tjetrit derisa Hulagu, pushtuesi mongol, e pushtoi Persinë. Ai i pushtoi kështjellat ismailite dhe i vrau të gjithë ismailitët, duke i rrafshuar për tokë kështjellat e tyre.

Disa shekuj më vonë, më 1255/1839, Aga Kani i Mahalatit të Prsisë, i cili u përkishte nizaritëve, u ngrit kundër Muhamed Shah Kaxharit në Kerman, por u mund dhe iku në Bombej. Atje ai përhapi kauzën e tij batiniste-nizarite e cila vazhdon sot e kësaj dite. Nizaritët sot quhen Aka Khanid.

Mustalitët. Mustalitët ishin vijuesit e al-Mustaliut. Imamllëku i tyre vazhdoi gjatë sundimit fatimid në Egjipt derisa mori fund në vitin 567/1171. Menjëherë pas kësaj, sekti bohra, duke vijuar të njëjtën shkollë, u paraqit në Indi dhe gjallëron deri në ditë të sotme.

Druzët. Druzët, të cilët jetonë në malet Druze në Siri (dhe po ashtu në Liban), në fillim ishin vijues të halifëve fatimidë. Por si rezultat i aktivitetit misionar të Nashtakinut druzët iu bashkuan sektit batinist. Druzët ndërprejnë marrëdhëniet me halifin e gjashtë fatimid al-Hakimi Bi'llah, për të cilin të tjerët besonin se ishte vrarë, dhe pohojnë se ai është në fshehtësi. Ai ka hyrë në parajsë dhe do të duket përsëri edhe një herë në këtë botë.

Mukanahët. Mukanahët ishin në fillim dishepuj të Ata al-Marviut të njohur si Mukana, i cili sipas burimeve historike ishte vijues i Abu Muslimit të Khurasanit. Pas vdekjes së Abu Muslimit, Mukanau pohonte se shpirti i Abu Muslimit ishte ringjallur në të. Pak më vonë pohoi se ai ishte pejgamber dhe më vonë hyjni. Më në fund, në vitin 162/777, ai u rrethua në kështjellën e Kabashit në Transoksianë. Kur iu bë e qartë se do ta zinin dhe do ta vrisnin, ai u hodh në zjarr së bashku me disa nga dishepujt e tij dhe vdiq i djegur. Vijuesit e tij së shpejti përvetësuan ismailizmin dhe rrugët e batinistëve.

Dallimet midis shiizmit dymbëdhjetëimamësh dhe ismailizmit e zajdizmit

Shumica e shiitëve, nga të cilët janë degëzuar grupet e zëna ngoje më lart, janë shiitë të dymbëdhjetë imamëve, po ashtu të quajtur imamitë. Siç kemi zënë ngoje tashmë, shiitët u shfaqën për arsye të kritikës dhe të protestës që kanë të bëjnë me problemet kryesore të Islamit, pa pasur ndonjë kundërshtim për rrugët e religjionit të cilat me udhëzimet e Pejgamberit ishin bërë mbizotëruese në mesin e muslimanëve bashkëkohës. Këto dy probleme kishin të bënin me qeverinë dhe autoritetin islamik në shkencat fetare, cilat shiitët i konsideronin e drejtë e posaçme e familjes së Pejgamberit.

Shiitët pohonin se halifati islamik, drejtimi ezoterik dhe udhëheqja shpirtërore e të cilit janë elemente të pandashme, i përket Aliut dhe pasardhësve të tij. Ata po ashtu besonin se sipas specifikimit të Pejgamberit imamët e familjes së Pejgamberit ishin dymbëdhjetë në numër. Shiizmi konsideron, për më tepër, se mësimet e jashtme të Kur'anit, të cilat janë urdhrat dhe rregullat e Sheriatit dhe përfshijnë parimet e jetës së plotë shpirtërore, janë të vlefshme dhe të zbatueshme për secilin në të gjitha kohët dhe se nuk duhet të shfuqizohen deri në Ditën e Gjykimit. Këto urdhra dhe rregulla duhet të mësohen përmes udhëzimeve të familjes së Pejgamberit.

Nga konsiderata e këtyre çështjeve bëhet e qartë se dallimi midis shiizmit të dymbëdhjetë imamëve dhe zajdizmit është se zajdizmi zakonisht nuk konsideron se

imamllëku i përket vetëm familjes së Pejgamberit dhe nuk e kufizon numrin e imamëve në dymbëdhjetë. Ata po ashtu nuk vijojnë jurisprudencën e familjes së Pejgamberit ashtu siç vijojnë shiitët e dymbëdhjetë imamëve.

Dallimi midis shiizmit të dymbëdhjetë imamëve dhe ismailizmit qëndron në faktin se për këta të fundit imamllëku sillet rreth numrit shtatë dhe pejgamberia nuk mbyllet me Pejgamberin e Shenjtë Muhamedin. Për ata, gjithashtu, ndryshimet dhe shndërrimet e urdhrave të Sheriatit janë të pranueshme, siç është madje edhe refuzimi i detyrës për të vijuar sipas Sheriatit, sidomos në mesin e batinistëve. Pëkundrazi, shiitët e dymbëdhjetë imamëve e konsiderojnë Pejgamberin të jetë "vula e pejgamberisë" dhe besojnë se ai i ka dymbëdhjetë trashëgues dhe zbatues të dëshirës së tij. Ata konsiderojnë se aspekti i jashtëm i Sheriatit duhet të jetë i vlefshëm dhe pa mundësi për t'u shfuqizuar. Ata pohojnë se Kur'ani ka si aspektin ekzotërik ashtu edhe atë ezotërik.

Përmbledhje e historisë së shiizmit të dymbëdhjetë imamëve

Siç është bërë e qartë nga faqet paraprake, shumica e shiitëve janë dymbëdhjetësh. Ata në fillim ishin i njëjti grup i miqve dhe përkrahësve të Aliut i cili, pas vdekjes së Pejgamberit, për ta mbrojtur të drejtën e familjes së Pejgamberit për çështjen e halifatit dhe të autoriteti fetar, filloi të kritikonte dhe të protestonte kundër pikëpamjeve mbizotëruese dhe u nda nga shumica e njerëzve.

Gjatë halifatit të "halifëve të drejtuar si duhet" (11/632-35/656) shiitët qenë nën një dozë trysnie e cila u bë shumë më e madhe gjatë halifatit të umevitëve (40/661-132/750) kur ata nuk ishin më të mbrojtur në asnjë mënyrë nga shkatërrimi i jetës dhe i pasurisë së tyre. Megjithatë, sa më e madhe trysnia mbi ta, aq më të fortë bëheshin ata në besimin e tyre. Ata përfituan sidomos nga ajo që qenë të shtypur për të mos i përhapur besimin dhe mësimet e tyre.

Nga mesi i shekullit II/VIII, kur halifët abasidë themeluan dinastinë e tyre, shiizmi që në gjendje të fitonte një jetë të re si rezultat i shtetit të ngathët dhe të dobët që sundonte në atë kohë. Megjithatë, së shpejti kushtet përsëri u vështirësuan edhe një herë dhe deri në fund të shekullit III/IX u bënë gjithnjë e më të ashpra.

Në fillim të shekullit IV/X, me ngritjen e bujidëve me ndikim, të cilët ishin shiitë, shiizmi fitoi fuqi dhe u bë pak a shumë i lirë të zhvillonte veprimtarinë e tij. Ai filloi të zhvillonte debate shkencore dhe shkollare dhe kështu vazhdoi deri në fundin e shekullit V/XI. Në fillim të shekullit VII/XIII, kur filloi pushtimi mongol, si rezultat i një përfshirjeje të përgjithshme në luftë dhe në kaos dhe të vazhdimit të kryqëzatave, qeveritë e ndryshme islamike nuk bënë trysni shumë të madhe mbi shiitët. Për më tepër, konvertimi në shiitë i disa sundimtarëve mongolë në Persi dhe sundimi i Sadati Marashive (të cilët qenë shiitë) në Mazandaran qenë instrument për përhapjen e pushtetit dhe territorit të shiizmit. Ata bënë që të ndjehej më shumë se kurdoherë tjetër prania e përqendrimeve të mëdha të popullatës shiite në Persi dhe në vendet e tjera muslimane. Kjo gjendje vazhdoi gjatë shekullit IX/XV.

Në fillim të shekullit X/XVI, si pasojë e ngritjes krye të safavidëve, shiizmi u bë religjion zyrtar i territoreve të gjera të Persisë dhe vazhdon në këtë gjendje deri sot e kësaj dite. Në treva të tjera të botës ka gjithashtu me dhjetëra miliona shiitë.

SHËNIME TË KREUT TË DYTË

1. Shënim i redaktorit. Nga perspektiva e përgjithshme teologjike e Islamit “religjionet e shpallura” janë ato të cilat kanë shkrim të shenjtë hyjnor dhe zakonisht janë ato që u zunë ngoje më lart. Kjo, megjithatë, nuk i pengon muslimanët që të besojnë në universalitetin e shpalljes, i cili posaçërisht theksohet në sufizëm. Kurdoherë që ka kërkuar situata, muslimanët e kanë zbatuar këtë parim jashtë botës monoteiste semitike dhe iraniane, si për shembull, kur ata vlerësojnë hinduizmin, origjinën hyjnore të të cilit shumë muslimanë e kanë pranuar në mënyrë të hapët.

2. Shënim i redaktorit. Malet Radva janë një vargmal që gjenden afër Medinës dhe të mirënjohura për rolin që kanë luajtur në historinë e hershme islamike.

3. Shënim i redaktorit: Nuk duhet të harrohet se shumica e degëve të zëna ngoje këtu kanë pasur shumë pak ithtarë dhe në asnjë mënyrë nuk mund të krahasohen me shiizmin e dymbëdhjetë imamëve ose me ismailizmin.

4. Materiali i kësaj pjese mbështetet në al-Milal va'l-nihal dhe në Kamil nga Ibën Athiri.

5. Materiali i kësaj pjese është marrë nga Kamil Raudat al-safa', Habib al-sijar, Abu'l-Fida, al-Milal va'l-nifal dhe disa hollësi të tij nga Tarikh-i Aka Khanijah nga Matbai, Naxhafi, 1351.

6. Shënim i redaktorit: Këtu sabaen i referohet popullit të Haranit të cilët kishin një religjion në të cilin yjet luanin rolin kryesor. Për më tepër, ata ishin depozit i filozofisë hermetike dhe neopitagoriane dhe luanin rol të rëndësishëm në përcjelljen e Islamit në shkollat më ezoterike të filozofisë helene, të astronomisë dhe të matematikës. Ata u zhdukën gjatë disa shekujve të parë të historisë islamike dhe nuk duhet të përzihen me sabaenët ose mandeanët e Irakut Jugor dhe të Persisë, të cilët ende jetojnë.

7. Shënim i redaktorit: Termi “ta'vil” i cili luan një rol të madh në shiizëm si dhe në sufizëm, do të thotë fjalë për fjalë kthim në zanafillë të diçkajes. Ai do të thotë të depërtojë në aspektin e jashtëm të çdo reliteti, qoftë ai shkrim i shenjtë ose dukuri natyrore, në kuptimin e tij të brendshëm, të shkohet nga dukuri në noumenon.

8. Shënim i redaktorit: Termi “vali” në Islam do të thotë i shenjtë kurse wilajah ashtu siç përdoret zakonisht, sidomos në sufizëm, ka kuptimin shenjtëri. Por në kontekstin e shiizmit, valajah (zakonisht shqiptohet valajat) do të thotë fuqia e brendshme e imamatit me të cilën ai është në gjendje të fusë njerëzit në misteriet hyjnore dhe t'u sigurojë çelësin për të arritur shenjtërinë. Përdorimi i këtyre dy termave, pra, lidhet, meqenëse nga një anë ai ka të bëjë me jetën shenjtërore, kurse nga ana tjetër, me fuqinë e posaçme ezoterike të imamatit i cili u prin njerëzve në jetën shenjtërore. Në rastin e imamatit, ai term ka po ashtu konotacione të tjera kozmike dhe shoqërore zakonisht jo të identifikuar me vilajat në kuptimin e zakonshëm të shenjtërisë.

PJESA E DYTË: MENDIMI RELIGJIOZ I SHITËVE

KREU I TRETË

METODAT E MENDIMIT RELIGJIOZ

Me “mendimin religjioz” nënkuptojmë atë formë të mendimit e cila ka të bëjë me cilindo nga problemet me natyrë fetare brenda një religjioni të veçantë, në të njëjtin kuptim siç është mendimi matematik formë e mendimit e cila ka të bëjë me çështjet matematike dhe zgjidh problemet matematike.

Nuk ka nevojë të thuhet se mendimi religjioz, si format e tjera të mendimit, duhet të ketë burime të sigurta nga të cilat rrjedh lënda e parë e mendimit të tij dhe nga të cilat varet. Ngjashëm me këtë, procesi i të rezonuarit të domosdoshëm për zgjidhjen e problemeve matematikore duhet të ketë një sërë faktesh dhe parimesh matematikore të mbështetura mirë. I vetmi burim nga i cili varet religjioni islam i shpallur në mënyrë hyjnore dhe mbi të cilin mbështetet, nëse mbështetet në shpalljen me origjinë qiellore, nuk është asnjë tjetër pos Kur'anit të Shenjtë. Është Kur'ani ai i cili është testamenti përfundimtar i pejgamberisë universale dhe përgjithmonë e jetë i Pejgamberit dhe pikërisht përmbajtja e Kur'anit ka substancën e thirrjes islamike. Natyrisht, fakti se Kur'ani është i vetmi burim i mendimit religjioz islamik nuk i eliminon burimet e tjera dhe origjinat e të menduarit të drejtë, siç do të shpjegohet më vonë.

Janë tri metoda të mendimit religjioz të Islamit. Kur'ani i Shenjtë në mësimet e tij thekson tri rrugë të muslimanëve që duhet vijuar për të kuptuar qëllimet e religjionit dhe të shkencave islamike: 1) rruga e aspektit të jashtëm dhe formal të religjionit (Sheriati); 2) rruga e të kuptuarit intelektual; dhe 3) rruga e të kuptuarit shpirtëror që arrihet përmes sinqeritetit (ihlas) duke dëgjuar Zotin.

Mund të shihet se Kur'ani i Shenjtë në aspektin e tij formal u drejtohet të gjithë njerëzve pa dhënë asnjë demonstrim të provës. Thënë më mirë, duke u varur nga sovraniteti unik i Zotit, ai i urdhëron njerëzit të pranojnë parimet e fesë, si unitetin hyjnor, pejgamberinë, eskatologjinë; ai u jep urdhra praktike siç janë lutjet e ditës, agjërimin etj.; por njëherësh ai ua ndalon atyre të kryejnë disa veprime të tjera. Megjithatë, po të mos siguronte Kur'ani autoritet për këto urdhra, kurrë nuk do të ishte pritur që njeriu t'i pranonte dhe t'i kryente ato. Prandaj, duhet të thuhet se thëniet aq të thjeshta të Kur'anit janë rrugë drejt të të kuptuarit të qëllimeve të fundit të religjionit dhe të kuptuarit të shkencave islamike. Shprehjet e tilla verbale, si “Beso Zotin dhe Pejgamberin e tij” dhe “Fale namazin” i quajmë aspekte të jashtme ose formale të religjionit.

Përveç udhëzimeve në aspektin e jashtëm të religjionit, shohim se Kur'ani i Shenjtë në shumë ajete e udhëzon njeriun drejt të të kuptuarit intelektual. Ai e fton njeriun të meditojë, të sodisë dhe të mendojë për shenjat e Zotit në makrokozëm dhe në mikrokozëm. Ai i shpjegon shumë të vërteta përmes të menduarit intelektual të lirë të njeriut. Duhet të thuhet në të vërtetë, se asnjë libër i shenjtë nuk ia lavdëron dhe rekomandon njeriut shkencat dhe dijen intelektuale sa e bën këtë Kur'ani. Në shumë fjalë dhe shprehje të tij Kur'ani vërteton vlefshmërinë e provës intelektuale dhe demonstrimin racional, domethënë, ai thotë se njeriu duhet së pari të pranojë vlefshmërinë e shkencave islamike dhe pastaj t'i arsyetojë këto përmes provave intelektuale. Përkundrazi, me besim të plotë në të vërtetën e pozitës së tij vetjake ai proklamoi se njeriu duhet të përdorë intelektin e tij për ta zbuluar të vërtetën e shkencave islamike, dhe vetëm atëherë ta pranojë atë të vërtetë. Ai duhet të kërkojë pohimin e fjalëve që përmbajnë në porositë islamike në botën e krijimit e cila vetë është

dëshmi e vërtetë. Dhe në fund, njeriu duhet të gjejë afirmimin e besimit të tij në rezultatet e demonstrimit racional; ai nuk duhet të fitojë besimin së pari pastaj, duke qenë i dëgjueshëm, të kërkojë prova. Kështu mendimi filozofik është po ashtu një rrugë, vlefshmëria dhe efikasiteti i së cilës vërtetohen nga Kur'ani i Shenjtë.¹

Po ashtu, përveç udhëzimit nga aspektet e jashtme dhe intelektuale të religjionit, shohim se Kur'ani i Shenjtë me terma të thjeshtë shpjegon se e gjithë shkencë e vërtetë religjioze rrjedh nga Bashkimi Hyjnor (tevhid) dhe dija e Zotit dhe e attributeve të Tij. Përkryerja e dijes së Zotit u përket atyre të cilët ai i ka nxjerrë nga të gjitha vendet dhe i ka ngritur vetëm deri te vetë Ai. Pikërisht këta njerëz janë ata të cilët e kanë harruar veten dhe të gjitha gjërat dhe si pasojë e sinqeritetit të dëgjueshmërisë ndaj Zotit kanë qenë në gjendje të përqëndrojnë gjithë fuqinë dhe energjinë e tyre në botën transcendentë. Sytë e tyre janë bërë të ndritshëm përmes vizionit të dritës së Krijuesit të Pastër. Me syrin e mprehtë ata kanë parë realitetin e gjërave në mbretërinë e botës tjetër dhe të kësaj bote, sepse me anë të sinqeritetit dhe të dëgjueshmërisë ata kanë arritur gjendjen e sigurisë (jakin). Si rezultat i kësaj sigurie atyre u janë zbuluar mbretëritë e asaj bote dhe të kësaj bote dhe jeta e pafund e botës së amshueshme.

Shqyrtimi i ajeteve të shenjta vijuese ndriçon plotësisht këtë pohim: “Dhe Ne nuk dërguam asnjë lajmërues para teje pa e frymëzuar atë (duke thënë): Nuk ka Zot tjetër përveç Meje (Allahut), prandaj më adhuroni” (Kur'ani, XXI, 25);² dhe: “I lavdëruar qoftë Allahu me atë që ata ia përshkruajnë (Atij), përveç robëve të sinqertë të Allahut” (Kur'ani, XXXVII, 159-160);³ dhe: “Thuaj unë jam vetëm një i vdeksuem si ju. Më kanë mësuar se Zoti juaj është vetëm një Zot. Dhe kushdo qoftë që shpreson të takohet me Zotin e tij, le të bëjë punë të drejtë, dhe të mos i bashkohet askujt në adhurimin e duhur të Zotit të vet” (Kur'ani, XVIII, 111);⁴ dhe: “Shërbeji Zotit derisa të të mos vijë e paevitueshmja [al-jakin]” (Kur'ani, XV, 99);⁵ dhe Zoti thotë: “Kështu Ne i treguam Ibrahimit Mbretërinë qiellore dhe tokën (gjithësinë) në mënyrë që ai të mund të sigurohej” (Kur'ani, VI, 76);⁶ dhe: “Jo, por rekordi i së drejtës është në ‘Ilijun -Ah! kush do të të tregojë çka është ‘Ilijuni! - Një shënim i shkruar dhe i vërtetuar nga ata që janë afër (Zotit të tyre)” (Kur'ani, LXXXIII, 18-21);⁷ dhe: “Jo, a do ta dish ti (tani) me siguri [‘ilm al-jakin]! “Po, do të shohësh ti zjarrin e ferrit” (Kur'ani, XII, 5-6).⁸

Kështu mund të thuhet se një nga rrugët për të kuptuar të vërtetat dhe shkencat e religjionit është pastrimi i shpirtit të trupit dhe sinqeriteti në dëgjueshmëri ndaj Zotit.

Nga ajo që u tha bëhet e qartë se Kur'ani i Shejntë propozon tri metoda për të kuptuar të vërtetat e religjionit: aspektet e jashtme ose formale të religjionit; arsyetimin intelektual; dhe sinqeritetin në dëgjueshmëri që shpie në intuitë intelektuale e cila jep si rezultat zbulimin e së vërtetës dhe vizionin e saj të brendshëm. Megjithatë duhet të kuptohet se këto tri metoda dallojnë secila nga njëra-tjetra në disa mënyra. Për shembull, meqenëse format e jashtme të religjionit janë shprehje verbale në gjuhën më të thjeshtë, ato janë në duart e popullit, kurse secili nxjerr fitim nga ato sipas kapacitetit të tij vetjak.⁹ Në anën tjetër, dy rrugët e tjera, të cilat janë të përshtatshme për një grup të posaçëm (elitën -khavass), nuk janë të zakonshme për të gjithë. Rruga e formave të jashtme të religjionit shpie në të kuptuarit e religjionit të Islamit dhe jep si rezultat njohjen e substancës së besimit dhe të praktikës së Islamit, dhe të parimeve të shkencave, të etikës dhe të jurisprudencës islamike. Kjo është në kontrast me dy rrugët e tjera. Rruga intelektuale mund të zbulojë problemet që kanë lidhje me besimin, etikën dhe me parimet kryesore mbi çështjet praktike, por metoda intelektuale nuk mund të zbulojë urdhrat specifike të religjionit të dhëna në Kuran dhe në Sunet. Rruga e pastrimit të shpirtit të trupit, meqenëse ajo shpie në shpalljein e të vërtetave shpirtërore

të dhëna nga Zoti, mund të mos ketë fare kufij as masa për rezultatet e veta ose të vërtetave të zbuluara përmes kësaj dhuntie hyjnore. Njerëzit që kanë arritur këtë njohuri e kanë shkëputur veten nga çdo gjë dhe kanë harruar çdo gjë përveç Zotit dhe janë nën udhëheqjen e drejtpërdrejtë dhe nën mbizotërimin e Vetë Zotit - Qoftë lavdëruar emri i Tij. Ajo që ai do dhe jo ajo që ata duan u shpallet atyre.

Tani do të marrin në hollësi të trija metodat e mendimit religjioz në Islam.

METODA E PARË:

ASPEKTI FORMAL I RELIGJIONIT

Anët e ndryshme të aspektit formal të religjionit

Është bërë e qartë nga ajo që u tha deri tani se Kur'ani i Shenjtë, i cili është burimi kryesor i mendimit religjioz në Islam, u ka dhënë autoritet të plotë kuptimeve të jashtme të fjalëve të tij për ata që duan të dëgjojnë porosinë e tij. I njëjti kuptim i jashtëm i ajeteve të thënieve të Pejgamberit i plotëson fjalët e Kur'anit dhe i ka deklaruar ato të jenë autoritative njësoj si Kur'ani. Sepse siç thotë edhe Kur'ani: “Dhe Ne të kemi shpallur ty Kur'anin që ti duhet t'ua shpjegosh njerëzve atë që është shpallur për ata” (Kur'ani, XVI, 44). Dhe: “Ai është ai që ka dërguar në mesin e analfabetëve lajmëruesin e Vetë atyre, për t'u treguar atyre shpalljet e Tij dhe t'i pastrojë ata, dhe t'u mësojë atyre fjalët e shenjta të Urtësisë” (Kur'ani, LXII, 2). Dhe: “Dhe çkado që t'ju japë lajmëruesi, merreni. Dhe çkado që ai t'ju ndalojë, tërhiquni (nga ajo)” (Kur'ani, LIX, 7). Dhe: “Vërtet në lajmëruesin e Allahut ju keni një shembull të mirë” (Kur'ani, XXXIII, 21).

Është fare e qartë se ajete të tilla nuk do të kishin kurrfarë kuptimi të vërtetë po qe se fjalët dhe veprat e Pejgamberit dhe madje edhe heshtja dhe miratimi i tij të mos ishin autoritet për ne siç është edhe vetë Kur'ani. Kështu fjalët e Pejgamberit janë autoritative dhe duhet të pranohen nga ata që i kanë dëgjuar nga goja ose që i kanë marrë përmes përcjellësit të besueshëm. Për më tepër, përmes një zinxhiri të tillë plotësisht të mirfilltë të përcjelljes dihet se Pejgamberi i Shenjtë ka thënë: “I lë dy gjëra të vlefshme në mesin tuaj duke besuar se po qe se i pranoni ato për vete kurrë nuk do të shkoni rrugës së gabuar: Kur'anin dhe anëtarët e familjes sime. Këto kurrë nuk do të ndahen deri në Ditën e Gjykimit.”¹⁰ Sipas këtij hadithi dhe haditheve të tjera të vendosura përfundimisht, fjalët e familjes dhe të farefisit të Pejgamberit formojnë një material që është plotësues i haditheve të Pejgamberit. Familja e Pejgamberit në Islam ka autoritet në shkencat fetare dhe janë të pagabueshëm në shpjegimin e mësimave dhe të urdhrave të Islamit. Thëniet e tyre të marra nga goja ose përmes ndonjë përcjellësi të besueshëm, janë autoritative dhe duhet besuar.

Prandaj, është e qartë se burimi tradicional nga i cili nxirret aspekti formal dhe i jashtëm i religjionit, i cili është një dokument autoritativ dhe i cili po ashtu është burimi kryesor për mendimin fetar të Islamit, përbëhet nga dy pjesë: Libri (Kur'ani) dhe Suneti. Me Libër mendohet në aspektin e jashtëm të ajeteve të Kur'anit të Shenjtë; kurse me Sunet, hadithi i marrë nga Pejgamberi dhe familja e tij e nderuar.

Traditat e shokëve

Në shiizëm hadithet e transmetuara me anë të shokëve (të Pejgamberit) trajtohen sipas këtij parimi: nëse ata kanë të bëjnë me fjalët dhe veprat e Pejgamberit dhe nuk u vijnë ndesh haditheve të familjes së Pejgamberit, ato janë të pranueshme. Nëse ato përmbajnë vetëm pikëpamjet e vetë shokëve dhe jo ato të Pejgamberit, ato nuk janë autoritative si burime për urdhra të religjionit. Në këtë pikëpamje, sundimi i shokëve (të

Pejgamberit) është sikur sundimi i çdo muslimani tjetër. Po në këtë mënyrë, vetë shokët merreshin me shokët e tjerë (të Pejgamberit) në çështjet e ligjit islamik ashtu siç do të merreshin me çdo musliman, jo si me dikë të posaçëm.

Kur'ani dhe tradita

Libri i Zotit, Kur'ani i Shenjtë, është burimi kryesor i çdo forme të mendimit islamik. Është pikërisht Kur'ani ai që i jep vlefshmërinë dhe autoritetin religjioz çdo burimi tjetër religjioz të Islamit. Prandaj, ai duhet të jetë i kuptueshëm për të gjithë. Për më tepër, Kur'ani përshkruan veten si dritë e cila ndriçon të gjitha gjërat. Ai po ashtu i nxit njerëzit dhe kërkon nga ata të rrahin mendjen mbi ajetet e tij dhe të vërejnë se nuk ka disparitete ose kundërshtime në to. Ai i fton ata të hartojnë vepër të ngjashme, nëse munden, për ta zëvendësuar. Është e qartë se po të mos ishte Kur'ani i Shenjtë i kuptueshëm për të gjithë, nuk do të kishte vend për pohime të tilla.

Të thuhet se Kur'ani është i kuptueshëm për të gjithë nuk është kundërthënëse me pohimet e mëhershme se Pejgamberi dhe familja e tij janë autoritete religjioze në shkencat islamike, të cilat shkencat në të vërtetë janë vetëm përpunime të përmbajtjes së Kur'anit. Për shembull, në pjesën e shkencave islamike e cila përmban urdhrat dhe ligjet e Sheriatit, Kur'ani përmban vetëm parimet e përgjithshme. Sqarimi dhe përpunimi i hollësive të tyre, siç është mënyra e përmbushjes së lutjeve të përditshme, agjërimi, këmbimi i mallërave, dhe në të vërtetë të gjitha veprimet e adhurimit (ibadat) dhe transaksionet (mu'amat) mund të arrihen vetëm duke u referuar traditave të Kur'anit të Shenjtë dhe familjes (së Pejgamberit).

Sa i përket pjesës tjetër të shkencave islamike që kanë të bëjnë me doktrinat, metodat dhe praktikën etike, ndonëse përmbajtja dhe hollësitë e tyre mund të kuptohen nga të gjithë, të kuptuarit e domethënies së tyre të plotë varet nga pranimi i metodës së familjes së Pejgamberit. Po ashtu çdo verset i Kur'anit duhet të shpjegohet dhe të interpretohet me anë të ajeteve të tjera kuranore, jo nga pikëpamjet që na janë bërë të pranueshme dhe të njohura vetëm me anë të shprehive dhe zakoneve.

Aliu ka thënë: “Disa pjesë të Kur'anit flasin me pjesë të tjera të tij duke na zbuluar kuptimin e tyre dhe disa pjesë dëshmojnë për kuptimin e të tjerave.”¹¹ Dhe Pejgamberi ka thënë: “Pjesë të Kur'anit vërtetojnë pjesë të tjera.”¹² Dhe po ashtu: “Kushdo që ta interpretojë Kur'anin sipas mendjes së tij vetjake e ka bërë një vend për vete në zjarr.”¹³

Si një shembull i thjeshtë i komentimit të Kur'anit përmes Kur'anit mund të zihet ngoje ngjarja për torturën e njerëzve të Lutit për të cilët në një vend Zoti thotë: “Dhe Ne lëshuam shi mbi ta,”¹⁴ kurse në një vend tjetër Ai ka ndryshuar fjalinë në: “Shiko! Ne dërguam një furtunë gurësh mbi (të gjithë) ata.”¹⁵ Duke lidhur versetin e dytë me të parin bëhet e qartë se me “shi” donte të thoshte “gurë” nga qielli. Kushdo qoftë që ka studiuar me kujdes hadithet e familjes së Pejgamberit dhe të shokëve të tij të dalluar të cilët ishin vijues të Pejgamberit, nuk do të ketë dyshim se komenti i Kur'anit përmes Kur'anit është e vetmja metodë e komentit kuranor e mësuar nga familja e Pejgamberit.¹⁶

Aspektet e jashtme dhe të brendshme të Kur'anit

Është shpjeguar se Kur'ani i Shenjtë hedh dritë mbi qëllimet e religjionit përmes fjalëve të tij dhe i jep urdhra njerëzimit për çështjet e doktrinës dhe të veprimit. Por

kuptimi i Kur'anit nuk është kufizuar me këtë nivel. Përkundrazi, pas këtyre shprehjeve të njëjta dhe brenda këtyre kuptimeve të njëjta ka nivele më të thella dhe më të gjera të kuptimeve të cilat mund t'i kuptojë vetëm elita shpirtërore e cila ka zemër të pastër.

Pejgamberi, i cili është mësues i Kur'anit i caktuar në mënyrë hyjnore, thotë: 17 “Kur'ani ka një eksterier të bukur dhe një interior të thellë.” Ai po ashtu ka thënë: “Kur'ani ka një dimension të brendshëm, dhe ai dimension i brendshëm ka një dimension të brendshëm kështu deri në shtatë dimensione të brendshme.” 18 Gjithashtu, në thëniet e imamëve ka shumë referenca drejt aspektit të brendshëm të Kur'anit.

Mbështetja kryesorë për këto pohime është një simbol të cilin Zoti e ka zënë ngoje në suren XIII, ajetin 17, të Kur'anit. Në këtë ajet dhuntitë hyjnore janë simbolizuar me shi që bie nga bota e amshueshme dhe mbi të cilin varet jeta në tokë dhe banorët e saj. Me ardhjen e shiut, fillojnë të ngrihen vërshime dhe çdo shtrat lumi pranon një shumë të caktuar të vërshimës, varësisht nga kapaciteti i tij. Në rrjedhë të saj vërshima mbulohet me shkumë, por nën shkumë gjendet po ai ujë i cili jep jetë dhe është i dobishëm për njerëzimin.

Siç tregohet me këtë tregim simbolik, kapaciteti për të kuptuar shkencat shoqërore, të cilat janë burim i jetës së brendshme të njeriut, dallon midis njerëzve. Ka asish për të cilët nuk ka realitet përtej ekzistencës fizike dhe jetës materiale të kësaj bote e cila zgjat vetëm disa ditë. Njerëzit e tillë lidhen vetëm me appetite materiale dhe dëshira fizike dhe nuk friken nga asgjë pos nga humbja e përfitimeve materiale dhe e kënaqësive shqisore. Njerëzit e tillë, duke marrë parasysh ndryshimet e shkallëve midis tyre, mund të përvetësojnë në rastin më të mirë shkencat hyjnore në nivelin e të besuarit në një mënyrë përmbledhëse të doktrinave dhe kryerjen e urdhrave praktike të Islamit në mënyrën thjeshtë të jashtme, pa u futur fare në kuptimin e brendshëm. Ata e adhurojnë Zotin me shpresë të shpërblimit ose të frikës së dënimit në botën tjetër.

Ka po ashtu asish të cilët, për shkak të pastërtisë së natyrës së tyre, nuk konsiderojnë se mirëqenia e tyre qëndron në lidhjen me kënaqësitë kalimtare jetësore, që kalojnë shpejt, të kësaj bote. Humbjet, fitimet dhe përvojat e idhëta dhe të ëmbla të kësaj bote janë për ta jo më shumë se një iluzion tërheqës. Përkujtimi i atyre që kanë kaluar para tyre në karvanin e ekzistencës, të cilët dje kërkonin kënaqësi, kurse sot janë vetëm subjekte tregimesh, është një qortim që vazhdimisht është i pranishëm në sytë e tyre. Njerëzit e tillë që kanë zemër të pastër natyrisht i tërheq bota e amshueshme. Ata shikojnë dukuritë e ndryshme të kësaj bote kalimtare si simbole dhe mrekulli të një bote më të lartë, jo si realitet me çdo kusht dhe i pavarur.

Pikërisht në këtë pikë, përmes shenjave të kësaj bote dhe të asaj tjetrës, shenja mbi horizonte dhe në shpirtrat e njerëzve, 19 ata “vështrojnë” vizionin shpirtëror të Dritës së Pambarim të Madhërisë dhe Madhësisë së Zotit. Zemrat e tyre pushtohen plotësisht nga dëshira për të arritur të kuptuarit e simboleve sekrete të krijimit. Në vend se të mbyllen në pusin e errët dhe të thellë të arritjeve personale dhe të egoizmit, ata fillojnë të fluturojnë në hapësirën e pakufizuar të botës së amshueshme dhe ecin gjithnjë përpara, drejt zenitit të botës shpirtërore.

Kur ata dëgjojnë se Zoti ka ndaluar adhurimin e idhujve, gjë që së jashtmi do të thotë përkulje para një idhulli, ata e kuptojnë këtë urdhër sikur të donte të thoshte se ata nuk duhet të dëgjojnë tjetër pos Zotit, sepse të dëgjosh do të thotë të përkulesh para dikujt dhe t'i shërbesh. Përtej kësaj domethënieje ata kuptojnë se nuk duhet të shpresojnë për tjetër ose të friken nga tjetërkush pos Zotit; pos kësaj, ata nuk duhet t'u dorëzohen kërkesave të appetiteve të tyre egoiste; dhe pos kësaj, ata nuk duhet të përqëndrohen në asgjë tjetër pos në Zotin, Lavdëruar qoftë emri i Tij.

Po ashtu kur ata dëgjojnë nga Kur'ani se duhet të luten, kuptimi i jashtëm i së cilës është të kryhen ritet e posaçme të lutësve, përmes kuptimit të tij të brendshëm ata kuptojnë se duhet të adhurojnë dhe të dëgjojnë Zotin me gjithë zemër dhe shpirt. Pos kësaj ata kuptojnë se para Zotit ata duhet të konsiderojnë veten si asgjë hiq, duhet të harrojnë vetveten dhe të mbajnë mend vetëm Zotin.²⁰

Mund të shihet se kuptimi i brendshëm i pranishëm në këta dy shembuj nuk është për shkak të shprehjes së jashtme të urdhrat dhe të ndalesës në fjalë. Megjithatë, të kuptuarit e kësaj domethënieje është e pashmangshme për secilin që ka filluar të meditojë për një rend më universal dhe ka parapëlqyer më shumë të fitojë një vizion të gjithësisë së realitetit sesa egon e tij, i cili ka parapëlqyer objektivisht një subjektivizëm egocentrik.

Nga kjo bisedë kuptimi i aspekteve të jashtme dhe të brendshme të Kur'anit është bërë i qartë. Është bërë po ashtu evidente se kuptimi i brendshëm i Kur'anit nuk çrrenjos ose paaftëson kuptimin e tij të jashtëm. Përkundrazi, kjo është sikur shpirti i cili i jep jetë trupit. Islami, i cili është një religjion universal dhe i amshueshëm dhe i jep theksimin më të madh “reformimit” të njerëzimit, kurrë nuk mund t’ia dalë pa ligjet e jashtme të cilat janë për të mirën e shoqërisë, as pa doktrinat e veta të thjeshta të cilat janë roje dhe ruajtëse të këtyre ligjeve.

Si mundet një shoqëri, me pretendim që religjioni të jetë vetëm çështje e zemrës, që zemra e njeriut të jetë e pastër dhe të mos ketë kurrfarë vlere të veprave, të jetojë në çrregullim dhe përsëri të ketë lumturi? Si munden veprat dhe fjalët jo të drejta të shkaktojnë kultivimin e zemrës së pastër? Si munden fjalët jo të drejta të rrjedhin nga zemra e pastër? Zoti thotë në Librin e Tij: “Gratë e përbuzura janë për burrat e përbuzur, kurse burrat e përbuzur për gratë e përbuzura. Gratë e mira janë për burrat e mirë, kurse burrat e mirë për gratë e mira.” (Kur'ani, XXVI, 26). Ai po ashtu thotë: “Sa i përket tokës së mirë, vegjetacioni i saj vjen tutje me lejen e Zotit të saj; ndërsa sa i përket asaj cila është e keqe, vetëm e keqja vjen vetvetiu.” (Kur'ani, VII, 58) Prandaj bëhet e qartë se Kur'ani i Shenjtë ka një aspekt të jashtëm dhe një të brendshëm dhe se aspekti i brendshëm vetë ka rrafsh të ndryshme të kuptimit. Literatura e haditheve, e cila e shpjegon përmbajtjen e Kur'anit, i përmban edhe këto aspekte të ndryshme.

Parimet e interpretimit të Kur'anit

Në fillim të Islamit zakonisht besohej nga disa sunitë se po të kishte arsye të mjaftueshme kuptimi i jashtëm i ajeteve të Kur'anit do të mund të mos përfillej dhe t’u përshkruhej kuptim i kundërt. Zakonisht kuptimi i cili kundërshtonte kuptimin e jashtëm, fjalë për fjalë, quhej ta’vil, dhe ajo që quhet “ta’vil i Kur'anit” në Islamit sunit zakonisht merret me këtë kuptim.

Në veprat religjioze të shkollarëve sunitë, si dhe në kundërthëniet që janë shënuar ashtu si ndodhen midis shkollave të ndryshme, shpesh vërehet se po qe se një çështje e posaçme e doktrinës (që është themeluar me koncensus të ulemave të shkollave ose me anë të mjeteve të tjera) e kundërshtonte kuptimin e jashtëm të një verseti të Kur'anit, ai verset interpretohet nga ta’vili sikur të kishte kuptim të kundërt me atë që duket haptas se e ka. Ndonjëherë dy anët konkurrese mbështesin dy pikëpamje të kundërta dhe i paraqesin ajetet e Kur'anit për të provuar pohimet e tyre. Secila anë interpreton ajetet e paraqitura nga pala tjetër përmes ta’vilit. Kjo metodë ka depërtuar pak a shumë edhe në shiizëm dhe mund të shihet në disa vepra teologjike shiite.

Megjithatë, matura e mjaftueshme mbi ajetet kur'anore dhe hadithin e familjes së Pejgamberit demonstrojnë qartë se Kur'ani i Shenjtë me gjuhën e tij tërheqëse, dhe me shprehjet e rrjedhshme dhe të kthjellta kurrë nuk përdor metoda enigmatike ose hutuese të shprehjes dhe gjithmonë parashtron çdo çështje në gjuhë të përshtatshme për atë lëndë. Ajo që është quajtur me të drejtë ta'vil, ose interpretim hermetik i Kur'anit të Shenjtë nuk ka të bëjë thjesht me denotacionin e fjalëve. Përkundrazi, ajo ka të bëjë me disa të vërteta dhe realitete që kapërcejnë të kuptuarit e njerëzve të rëndomtë; megjithatë pikërisht nga këto të vërteta dhe realitete rrjedhin tutje parimet e doktrinës dhe urdhrat praktike të Kur'anit.

I tërë Kur'ani posedon kuptimin e ta'vilit, të domethënies së brendshme, i cili nuk mund të kuptohet vetëm drejtpërsëdrejti përmes mendimit njerëzor. Vetëm pejgamberët dhe të pastërtit në mesin e shenjtëve të Zotit të cilët janë pa ndytësi të papërsosmërisë njerëzore mund të meditojnë mbi këto kuptime derisa jetojnë në rrafshin e pranishëm të ekzistencës. Në Ditën e Ringjalljes ta'vili i Kur'anit do t'i shpallet secilit.

Ky pohim mund të shpjegohet duke vënë në dukje faktin se ajo që e detyron njeriun të përdorë të folurit, të krijojë fjalë dhe të përdorë shprehje nuk është asgjë tjetër pos nevojat e tij shoqërore dhe materiale. Në jetën e tij shoqërore njeriu detyrohet të provojë ta bëjë shokun e tij të kuptojë mendimet dhe qëllimet e tij dhe ndjenjat të cilat ekzistojnë në shpirtin e tij. Për ta përmbushur këtë qëllim ai përdor tinguj dhe dëgjon. Ndonjëherë ai po ashtu përdor deri në një shkallë sytë dhe gjestet e tij. Prandaj midis shurdhmemecit dhe të verbërit kurrë nuk mund të ketë të kuptuar reciprok, sepse çkado që thotë i verbëri nuk mund ta dëgjojë i shurdhëri, dhe çfarëdo që memeci bën për të kuptuar përmes gjesteve i verbëri nuk mund ta shohë.

Krijimi i fjalëve dhe emërtimi i objekteve janë përmbushur kryesisht duke pasur parasysh një qëllim material. Janë krijuar shprehje për ato objekte, gjendje dhe kushte të cilat janë materiale dhe në dispozicion të shqisave ose afër botës shqisore. Mund të shihet në ato raste kur një njeri të cilit i drejtohem i nuk ka njërën nga shqisat fizike, nëse duam të flasim për çështje të cilat mund të kuptohen përmes shqisës që mungon, ne përdorim një lloj alegorie dhe krahasimi. Për shembull, nëse dëshirojmë të përshkruajmë dritën ose ngjyrën dikujt që është lindur i verbër, ose kënaqësitë e seksit fëmijës i cili nuk ka arritur moshën e adolescencës, ne përpiqemi të arrijmë qëllimin përmes krahasimit dhe alegorisë dhe duke dhënë shembuj të përshtatshëm.

Prandaj, nëse pranojmë hipotezën se në shkallën e Ekzistencës Universale ka tepër shumë rrafsh të realitetit të cilat nuk varen nga bota e materies (dhe kjo vërtet është kështu), dhe se në çdo brez ka ndër njerëzit vetëm një grusht asish që kanë aftësinë për të kuptuar dhe pasur vizionin e këtyre realiteteve, atëherë çështjet që u përkasin këtyre botërave më të larta nuk mund të kuptohen me anë të shprehjeve të rëndomta verbale dhe me format e të menduarit të tillë. Atyre nuk mund t'u referohemi ndryshe pos me aluzion dhe përmes simbolizmit. Meqenëse realitetet e religjionit janë të këtij lloji, shprehjet e Kur'anit në çështjet e tilla duhet patjetër të jenë simbolike.

Zoti thotë në Librin e Tij: “Shiko! E kemi caktuar Kur'anin në arabishte në mënyrë që të mund ta kuptoni. Dhe shiko! burimi i Dekreteve të cilin e kemi është vërtet madhështor, vendimtar.” (Të kuptuarit e rëndomtë nuk ta marrë me mend atë as të depërtojë në të.) (Kur'ani, XLIII, 3-4). Ai po ashtu thotë: “Se (ky) është vërtet një Kuran fisnik. Në një libër të mbajtur fshehur, të cilin askush nuk e prek përveç të pastërtit” (Kur'ani, LVI, 77-79). Duke krahasuar Pejgamberin dhe familjen e Tij, ai thotë: “Dëshira e Allahut është vetëm të largojë mëkatin prej jush, O njerëz të Familjes, dhe ju pastron me një pastrues të plotë” (Kur'ani, XXXIII, 33).

Siç provohen nga këto ajete, Kur'ani i Shenjtë rrjedh nga burimet përtej të kuptuarit të njeriut të rëndomtë. Askush nuk mund të kuptojë plotësisht Kur'anin përveç atyre shërbëtorëve të Zotit të cilët i ka zgjedhur ai për t'u pastruar. Kurse familja e Pejgamberit është në mesin e atyre qenieve të pastra.

Në një vend tjetër Zoti thotë: “Jo, por ata mohuan se (Kur'ani), dijen të cilën ata nuk do të mund ta shehtonin, dhe prej nga interpretimi (i ngjarjeve) [ta'vili] ende nuk ka u ka arritur atyre” (Kur'ani, X, 40) (domethënë Dita e Ringjalljes kur e vërteta e gjërave do të bëhet e ditur). Dhe përsëri ai thotë: “Në ditën (Ditën e Ringjalljes) kur do të vijë përmbushja [ta'vili] prej nga vjen (i tërë Kur'ani), ata që përpara ishin harrestarë do të thonë: Lajmëruesit e Zotit tonë vërtet e kanë sjellë të Vërtetën!” (Kur'ani, VII, 53).

Hadithi

Parimi se hadithi ka vlefshmëri, siç vërtetohet nga Kur'ani, nuk vihet fare në pyetje midis shiitëve ose në të vërtetë midis muslimanëve. Por për shkak se disa sundues të mëhershëm të Islamit nuk ia dolën ta ruanin dhe mbronin hadithin, dhe të teprimit të një grupi në mesin e shokëve dhe vijuesve të Pejgamberit në përhapjen e literaturës së hadithit, materiali i hadithit hasi në ballafaqim me një numër vështirësish.

Nga një anë, halifët e kohës penguan të shkruarit dhe të shënuarit e hadithit dhe urdhëruan që çdo faqe që kishte tekst hadithi të digjej. Ndonjëherë po ashtu çdo shtim i veprimtarisë në përcjelljen dhe studimin e hadithit ishte ndaluar.²¹ Në këtë mënyrë një numër hadithesh ishin harruar dhe humbur ndërsa disa madje qenë përcjellë me kuptim tjetër ose të prishur. Nga ana tjetër, edhe një tendencë po ashtu mbizotëronte në mesin e një grupi tjetër të shokëve të Pejgamberit të Shenjtë të cilët kishin pasur nderin të shihnin praninë e tij dhe në të vërtetë t'i dëgjonin fjalët e tij. Ky grup, i cili respektohej nga halifët dhe nga komuniteti musliman, filloi një përpjekje të madhe për përhapjen e hadithit. Kjo vazhdoi deri në shkallë të tillë sa që ndonjëherë hadithi dilte para Kur'anit dhe urdhrave të ajeteve të Kur'anit dhe madje konsideroheshin nga disa njerëz si të shfuqizuar nga hadithi.²² Shpesh përcjellësit e hadithit do të udhtonin disa milje dhe t'i duronin të gjitha vështirësitë e udhëtimit për ta dëgjuar një hadith.

Një grup nga jashtë që kishte veshur rrobat e Islamit dhe po ashtu disa nga armiqtë brenda rendit islamik filluan të ndryshonin dhe prishnin disa nga hadithet dhe kështu zvogëlonin sigurinë dhe vlefshmërinë e haditheve që dëgjoheshin dhe diheshin atëherë.²³ Pikërisht për këtë arsye shkollarët islamikë filluan të mendonin për ndonjë zgjidhje. Ata krijuan shkencat që kishin të bënin me biografinë e njerëzve të mësuar dhe me zinxhirin e përcjelljes së hadithit në mënyrë që të mund të bëhej dallimi midis hadithit të vërtetë dhe atij të rrejshëm.²⁴

Metoda e shiizmit në caktimin e autenticitetit të hadithit

Shiizmi, përveç përpjekjes për caktimin e autenticitetit të zinxhirit të përcjelljes së hadithit, konsideron ndërlidhjen e tekstit të hadithit me Kur'anin si kusht të domosdoshëm për vlefshmërinë e tij. Në burimet shiite ka shumë hadithe të Pejgamberit dhe të imamëve me zinxhir të mirëfilltë të përcjelljes të cilët vetvetiu vërtetojnë se hadithi që është në kundërshtim me Kur'anin nuk ka kurrfarë vlere. Mund të merret parasysh si i vlefshëm vetëm ai hadith i cili është në përputhje me Kur'anin.²⁵

Duke u mbështetur në këto hadithe, shiizmi nuk vepron me ato hadithe që janë në kundërshtim me tekstin e Kur'anit. Sa u përket haditheve për të cilat përputhja ose

mospërputhja nuk mund të përcaktohet, sipas udhëzimeve të marra nga imamët ata kalohen heshtazi pa u aprovuar ose refuzohen.²⁶ Nuk ka nevojë të thuhet se edhe brenda shiizmit ka asish të cilët, si një grup midis sunitëve, marrin parasysh çdo hadith çfarëdo qoftë ai, të cilët ata i gjejnë në burime të ndryshme tradicionale.

Metoda e shiizmit në vijimin e hadithit

Hadithi i dëgjuar drejtpërsëdrejti nga goja e Pejgamberit ose nga ndonjëri nga imamët përvetësohet si Kur'ani. Sa u përket haditheve të marra përmes ndërmjetësuesve, shumica e shiitëve vepron sipas tyre nëse është vërtetuar zinxhiri i përcjelljes së tyre në çdo hallkë, ose nëse ekzistojnë prova të përcaktuara për vërtetësinë e tyre, dhe nëse ata kanë të bëjnë me parimet e doktrinës të cilat kërkojnë dije dhe siguri, sipas tekstit të Kur'anit. Përveç këtyre dy llojeve të haditheve, asnjë hadith tjetër nuk ka asnjë vlefshmëri sa u përket parimeve të doktrinës, hadithi i pavlefshëm quhet “traditë vetëm me një përcjellës” (khabar vahid).²⁷ Mirëpo, në të vendosurit e urdhrave të Sheriatit, për shkak të arsyeve që u dhanë, shiitët veprojnë po ashtu sipas traditës e cila zakonisht pranohet si e besueshme. Prandaj mund të thuhet se për shiizmin një hadith i caktuar dhe përfundimisht i mbështetur është ai që lidh në mënyrë absolute dhe duhet të vijohet, ndërsa një hadith i cili nuk është mbështetur në mënyrë absolute por i cili zakonisht konsiderohet si i besueshëm përdoret vetëm me rastin e elaborimit të urdhrave të Sheriatit.

Mësimi dhe ligjërimi në Islam

Nxënia e dijës është detyrë fetare në Islam. Pejgamberi ka thënë: “Të kërkohet dija është detyrë e çdo muslimani.”²⁸ Sipas haditheve plotësisht të themeluara, të cilat e sqarojnë kuptimin e kësaj thënieje, dija këtu do të thotë tri parimet e Islamit: bashkimi ose tavhidi; pejgamberia ose nubuvvati; dhe eskatalogjia ose ma’adi. Përveç këtyre parimeve, prej muslimanëve pritet të nxënë dije të dorës së dytë dhe hollësitë e urdhrave dhe të ligjeve të Islamit sipas rrethanave dhe nevojave të tyre individuale.

Është e qartë se nxënia e njohurive të parimeve të religjionit qoftshin ato edhe në formë të përmbledhur, është e mundshme deri në një shkallë për secilin. Por nxënia e dijës së hollësishme të urdhrave dhe të ligjeve të religjionit përmes përdorimit të dokumenteve themelore të Librit dhe të Sunetit dhe rezonimi teknik për ato (osa ajo që quhet jurisprudencë demonstrative, fikh-i istidlali) nuk është e mundshme për gjithësecilin musliman. Vetëm disa njerëz kanë kapacitet për demonstrimin e jurisprudencës, as që kërkohet prej çdokujt nxënia e njohurisë së hollësishme, sepse në Islam nuk ka urdhra që kërkojnë të bëjë njeriu përtej mundësive të tij.²⁹

Prandaj, studimi i urdhrave dhe ligjeve islamike përmjet rezonimit është kufizuar përmes parimeve të “domosdosë së mjaftueshme” (vaxhib-i kifa’i) për ata individë që kanë aftësinë e nevojshme dhe janë të nevojshëm për studim të tillë. Detyra e pjesës tjetër të njerëzve, sipas parimit të përgjithshëm të domosdosë së injorantit që varet nga ai që di, është të kërkojë udhëzim nga njerëzit e aftë dhe të nevojshëm për të mësuar, të cilët quhen muxhtahidë dhe fakihë. Ky akt i të vijuarit të muxhtahidit quhet imitim ose taklid. Natyrisht, ky imitim dallon nga imitimi në parimet e njohurisë së religjionit i cili është i ndaluar sipas vetë tekstit të Kur'anit, “(O njeri) mos vijoni atë për të cilën nuk keni dijeni.” (Kur'ani, XVII, 36).

Duhet të dihet se shiizmi nuk lejon imitim të një muxhtahidi të vdekur. Kjo do të thotë, dikush që nuk di përgjigjen e një problemi përmes ixhtihadit dhe përmes detyrës fetare duhet të imitojë një muxhtahid të gjallë dhe nuk mund të varet nga pikëpamja e një muxhtahidi i cili nuk është më gjallë, përveç nëse e ka marrë atë udhëzim derisa ai muxhtahid ka qenë gjallë. Kjo praktikë është një ndër faktorët i cili e ka mbajtur jurisprudencën shiite islamike të gjallë dhe të freskët gjatë shekujsh. Ka individë të cilët vazhdimisht vijnë rrugën e gjykimit të pavarur, të ixhtihadit, dhe gërmojnë problemet e jurisprudencës prej një brezi në tjetrin.

Në sunitizëm, si rezultat i konsensusit të mendimit (ixhma) që u paraqit në shekullin IV/X, që konstatuar se ishte i domosdoshëm nënshtrimi njëres nga katër shkollat (e Abu Hanifahut, e Ibën Malikut, e al-Shafiut dhe e Ahmed ibën Hanbelit). Imitimi ose ixhtihadi i lirë i ndonjë shkollë tjetër pos këtyre katërve (ose i një apo dy shkollave më të vogla që u shuan më vonë) konsiderohej e palejueshme. Si pasojë e kësaj, jurisprudenca e tyre ka ngelur në të njëjtën gjendje ashtu si ishte para 1100 vjetësh. Në kohë të fundit disa individë të botës sunite kanë dalur jashtë këtij konsensusi dhe kanë filluar të ushtrojnë ixhtihad të lirë.

Shiizmi dhe shkencat e transmetuara

Shkencat islamike, të cilat ia kanë borxh ekzistencën e vet ulemasë së Islamit e cila i ka organizuar dhe formuluar, ndahen në dy kategori: intelektuale ('akli) dhe të transmetuara (nakli). Shkencat intelektuale përfshijnë shkenca të tilla si filozofinë dhe matematikën. Shkencat e transmetuara janë ato të cilat varen nga transmetimi prej ndonjë burimi, siç janë shkencat e gjuhës, të hadithit, ose të historisë. Pa dyshim, arsyeja kryesore për paraqitjen e shkencave të transmetuara në Islam është Kur'ani i Shenjtë. Me përjashtim të disa disiplinave të pakëta, si historia, gjenealogjia dhe prozodia, shkencat e tjera të transmetuara të gjitha janë krijuar nën ndikimin e Librit të Shenjtë. Të udhëhequr nga bisedat dhe hulumtimet fetare, muslimanët filluan të kultivonin këto shkenca, nga të cilat më të rëndësishmet janë letërsia arabe (gramatika, retorika, dhe shkencat e tjera të metaforës) dhe shkencat që kanë të bëjnë me formën e jashtme të religjionit (recitimi i Kur'anit, komentimi i Kur'anit (tefsiri), hadithi, biografia e njerëzve të dijsëm, zinxhiri i transmetimit të hadithit dhe parimet e jurisprudencës.

Shiitët lozën një rol të qenësishëm për themelimin dhe përforcimin e këtyre shkencave. Në të vërtetë, themeluesit dhe krijuesit e shumë nga këto shkenca qenë shiitët. Gramatika arabe u vu në formë sistematike nga Abu'l-Asvad al-Duali, njëri nga shokët e Pejgamberit të Shenjtë dhe nga Aliu. Aliu imponoi një skemë për organizimin e shkencës së gramatikës së arabishtes.³⁰ Njëri nga themeluesit e shkencave të elokuencës (retorika dhe shkenca e metaforës) ishte Sahid ibën Abadi, një shiit, i cili ishte vezir i bujidëve.³¹ Fjalori i parë i arabishtes është Kitab al-'ajn i hartuar nga shkollari i famshëm, Khalil ibën Ahmed al-Basri, shiiti i cili themeloi shkencën e prozodisë. Ai ishte po ashtu mësuesi i mjeshtrit të madh të gramatikës, Sibuvajhut.

Recitimi kur'anor i Asimit daton që nga Aliu përmes një ndërmjetësi, kurse Abdullah ibën Abasi, i cili për hadith ishte më i madhi nga shokët (e Pejgamberit), ishte student i Aliut. Kontributi i familjes së Pejgamberit dhe shokëve të tyre është i mirënjohur për hadith dhe jurisprudencë. Themeluesit e katër shkollave sunite të drejtësisë dihet se kanë pasur lidhje me imamin e pestë dhe të gjashtë të shiitëve. Në parimet e jurisprudencës përparimet e mëdha të arriura nga shkollari shiit Vahid

Bihbahaniu dhe të vazhduara nga Shajkh Murtada Ansariu kurrë nuk janë arritur në jurisprudencën sunite sipas evidencës ekzistuese.

METODA E DYTË:

MËNYRA E INTELEKTIT DHE E REZONIMIT INTELEKTUAL

Mendimi filozofik dhe teologjik në shiizëm

U zu ngoje më herët se Islami ka legjitimizuar dhe aprovuar mendimin racional, të cilin e konsideron pjesë të mendimit religjioz. Mendimi racional në kuptimin islamik, pas vërtetimit të pejgamberisë së Pejgamberit, siguron demonstrim intelektual të vlefshmërisë së aspektit të jashtëm të Kur'anit, i cili është raport hyjnor, si edhe i thënieve të Pejgamberit dhe të familjes së tij fisnike që përfundimisht kanë zënë vend.

Provat intelektuale të cilat i ndihmojnë njeriut për të gjetur zgjidhje të këtyre problemeve përmes natyrës së dhënë nga Zoti janë dy llojesh: demonstrimi (burhan) dhe dialektika (xhadal). Demonstrimi është një provë premisat e së cilës janë të vërteta (përputhen me realitetin) qoftë edhe të mos vërehen dhe të mos jenë evidente. Me fjalë të tjera, ai është një teoremë që njeriu e kupton dhe e vërteton me domosdoshmëri përmes intelektit së tij të dhënë nga Zoti, si për shembull, kur ai e di se “numri tre është më pak se katër”. Ky lloj i të menduarit quhet mendim racional; ndërsa kur ky ka të bëjë me probleme universale të ekzistencës, si me zanafillën dhe fundin e botës dhe të njeriut, ai bëhet i njohur si mendim filozofik.

Provë dialektike është kur të gjitha ose disa nga premisat mbështeten në të dhëna të vështueshme ose të sigurta, si për shembull, rasti i besimtarëve të një religjioni për të cilët praktika e rëndomtë është të provojnë pikëpamjet e tyre religjioze në atë religjion duke i bërë për vete parimet e tij të sigurta dhe evidente.

Kur'ani i Shenjtë ka zbatuar të dyja këto metoda dhe ka shumë ajete në Librin e Shenjtë që vërtetojnë secilin nga këto lloje të provës. Para së gjithash, Kur'ani urdhëron hulumtim dhe meditim të lirë të parimeve universale të botës së ekzistencës dhe të parimeve të përgjithshme të rendit kozmik, si edhe të rendeve më të posaçme si është ai i qiellit, yjeve, ditës, natës, tokës, bimëve, shtazëve, njerëzve, etj. Ai çmon me gjuhën më të rrjedhshme studimin intelektual të këtyre çështjeve.

Së dyti, Kur'ani e ka urdhëruar njeriun të zbatojë mendim dialektik, i cili zakonisht quhet bisedë teologjike (kalami),³² me kusht që ai të përmbushet në mënyrën sa më mirë të mundshme, domethënë, me qëllim të shfaqjes së të vërtetës pa grindje dhe nga njerëz që kanë virtyte të domosdoshme morale. Thuhet në Kuran: “Merre rrugën e Zotit me mençuri dhe nxitje të drejtë dhe me arsye [“xhadil” nga xhadal] merru vesh me ta në mënyrën më të mirë” (Kur'ani, XVI, 125).

Iniciativa shiite në filozofinë islame dhe në kalam

Sa i përket teologjisë, kalamit, është e qartë se që nga fillimi, kur shiitët u ndanë nga shumica sunite, ata filluan të debatonin me kundërshtarët e tyre mbi atë që i përket pikëpamjeve të tyre të posaçme. Është e vërtetë se debati ka dy anë dhe se që të dy kundërshtarët kanë dorë në të. Mirëpo, shiitët vazhdimisht ishin në sulm, duke marrë iniciativën, kurse pala tjetër luante rolin mbrojtës. Në rritjen graduale të kalamit, i cili arriti kulmin e vet në shekujt II/VIII dhe III/IX me përhapjen e shkollës mutazilite, shkollarët shiitë dhe njerëz të dijsëm, të cilët ishin studentë të shkollës së familjes së Pejgamberit, u bënë mjeshtrit më të mëdhenj të kalamit.³³ Për më tepër, zinxhiri i

teologëve të botës sunite, qoftë ai asharit, mutazilit ose të tjerë, daton që nga imami i parë i shiitëve, Aliu.

Sa i përket filozofisë,³⁴ ata që i dinë thëniet dhe veprat e shokëve të Pejgamberit (nga të cilat janë të shënuara emrat e 12,000, kurse dihet se ekzistojnë 120,000) dinë se pak ka në to që përmbajnë mendim të çmueshëm për çështje filozofike. Vetëm shprehjet metaforike të Aliut përmbajnë mendimin më të thellë filozofik.

Shokët (e Pejgamberit) dhe shkollarët që vijuan pas tyre, dhe në të vërtetë arabët e asaj kohe në përgjithësi, nuk ishin të njohur me biseda të lira intelektuale. Nuk ka ndonjë shembull të mendimit filozofik në veprat e shkollarëve të dy shekujve të parë. Vetëm thëniet e thella të imamëve të shiitëve, sidomos të parit dhe të tetit, përmbajnë një thesar të pashtershëm të meditimit filozofik në kontekstin e tyre islamik. Pikërtishtë ata i njohën studentët e tyre me këtë formë të të menduarit.

Arabët nuk ishin të njohur me mendimin filozofik derisa panë shembuj të tij gjatë shekullit II/VIII në përkthimet e disa veprave filozofike në arabishte. Më vonë, gjatë shekullit III/IX, shumë shkrime filozofike u përkthyen në arabishte nga greqishtja, siriishtja, dhe gjuhë të tjera, dhe përmes tyre metoda e të menduarit filozofik u bë e njohur për publikun e zakonshëm. Megjithatë, shumica e juristëve dhe e teologëve nuk i shikonin me parapëlqim filozofinë dhe shkencat e tjera intelektuale, të cilat ishin mysafirë që sapo kishin arritur. Në fillim, për shkak të mbështetjes së autoriteteve qeveritare që u kishin dhënë këtyre shkencave, kundërshtimi i tyre nuk kishte efekt të madh. Por së shpejti ndryshuan kushtet dhe me anë të urdhrave të rrepta shumë vepra filozofike u shkatërruan. Vepra Letrat e Vëllezërve të Pastërtisë, e cila është e një grupi autorësh të panjohur, është përkujtim i atyre ditëve dhe vërteton kushtet e pafavorshme të asaj epoke.

Pas kësaj periudhe të vështirë, në fillim të shekullit IV/X u ringjall filozofia nga filozofi i mirënjohur Abu Nasër al-Farabi. Në shekullin V/XI, si rezultat i veprave të filozofit të famshëm Ibën Sinai (Avicena), filozofia peripatetike arriti zhvillimi e saj të plotë. Në shekullin VI/XII, Sheik al-Ishrak Shihab al-Din Suhraverdi e sistematizoi filozofinë e iluminizmit (ishrak) dhe për shkak të kësaj ai u ekzekutua me urdhrin e Salah al-Din Ejubit. Pas kësaj, filozofia pushoi të ekzistonte në mesin e shumicës muslimane në botën sunite. Më vonë nuk pati ndonjë filozof të dalluar në këtë pjesë të botës islamike përveç në Andaluzi ku në fund të shekullit VI/XII Ibën Rushdi (Averoës) u përpoq të ringjallte filozofinë.³⁵

Kontributi shiit në filozofi dhe në shkencat intelektuale

Po në atë mënyrë që shiizmi që nga fillimi luante rol efektiv në formimin e mendimit filozofik islamik, ai ishte edhe faktor kryesor në zhvillimin dhe në përhapjen e mëtejme të filozofisë dhe të shkencave islamike. Ndonëse pas Ibën Rushdiut filozofia u zhduk në botën sunite, ajo vazhdoi të jetonte në shiizëm. Pas Ibën Rushdiut u paraqitën filozofë të tillë të njohur si Kvaxhah Nasir al-Din Tusi, Mir Damadi dhe Sadri al-Din Shirazi, të cilët studiuuan, zhvilluan dhe thelluan mendimin filozofik njëri pas tjetrit. Po në këtë mënyrë, në shkencat e tjera intelektuale, u paraqitën shumë figura të dalluara si Nasir al-Din Tusi (i cili ishte si filozof ashtu edhe matematicien) dhe Birxhandi, i cili po ashtu ishte një matematikan i dalluar.

Të gjitha shkencat, sidomos metafizika ose teozofia (falsafah-i ilahi ose hikmat-i ilahi), bënë përparime të mëdha në saje të përpjekjeve të palodhshme të shkollarëve shiitë. Kjo e dhënë mund të shihet nëse krahasohen veprat e Nasir al-Din Tusit, Shamsi

al-Din Turkahut, Mir Damadit dhe të Sadri al-Din Shirazit me shkrimet e atyre që kishin ardhur para tyre.³⁶

Dihet se elementi që ishte instrument në paraqitjen e mendimit filozofik dhe metafizik në shiizëm dhe përmes shiizmit në qarqet e tjera islamike ishte thesari i dijes i lënë pas nga imamët. Insistimi dhe vazhdimësia e këtij lloji të mendimit në shiizëm është në saxe të ekzistencës së po këtij thesari të njohurisë, të cilin shiizmi ka vazhduar ta konsiderojë me një kuptim mirënjohjeje dhe respekti.

Për ta sqaruar këtë gjendje mjafton të krahasohet thesari i njohurisë i lënë nga familja e Pejgamberit me veprat filozofike të shkruara në rrjedhë të shekujve. Në këtë krahasim njeriu mund të shohë qartë si filozofia për çdo ditë i qasej këtij burimi të dijes gjithnjë e më për së afërmi, deri në shekullin XI/XVII filozofia islamike dhe ky thesar i frymëzuar i urtësisë puqeshin në mënyrë gjithnjë e më të plotë. Ata ndaheshin vetëm me disa dallime të interpretimit të disa parimeve filozofike.

Figura të dalluara intelektuale të shiizmit

Thikat al-islam Muhamed ibën Jakub Kulajni (329/940) është personi i parë i shiizmit, i cili i ka ndarë hadithet shiite nga libri e quajtur Parime (usul) i dhe ka sistemuar dhe organizuar sipas titujve të jurisprudencës dhe artikujve të fesë. (Secili nga shkollarët shiitë të hadithit kanë mbledhur thëniet që i kanë tubuar nga imamët në një libër të quajtur Asl ose Parime.) Libri i Kulajnit i njohur si Kafi ndahet në tri pjesë: Parime, Degë, dhe Artikuj të ndryshëm, dhe përmban 16.199 hadithe. Ajo është vepra më e mbështetur dhe e mirënjohur i haditheve të njohura në botën shiite.

Tri vepra të tjera të cilat e plotësojnë librin Kafi janë libri i juristit Sheik-i Saduk Muhamed ibën Babujah Kumi (381/991) dhe Kitab al-tahdhib dhe Kitab al-istibsar, që të dyjat nga Sheik Muhamed Tusi (460/1068).

Abul-Kasim Xhafar ibën Hasan ibën Hajha Hilli (676/1277), i njohur si Muhakik, ishte një gjeni i dalluar në shkencat e jurisprudencës dhe konsiderohet të jetë juristi më i madh shiit. Në mesin e kryeveprave të tij janë Kitab-i mukhtasar-i nafi dhe Kitab-i sharaji', të cilat kanë kaluar prej dore në dorë gjatë shtatëqind vjetve në mesin e juristëve shiitë dhe gjithmonë janë konsideruar me kuptim respekti dhe çudie.

Duke vijuar Muhakikun, duhet ta zëmë ngoje Shahidi Aval (martirin e parë) Shams al-Din Muhamed ibën Makin, i cili humbi jetën në Damask më 786/1384 me akuzë se ishte shiit. Në mesin e kryeveprave të tij është Lum'ah-i dimashkijah të cilën e shkroi në burg në një periudhë prej shtatë vjetësh. Duhet po ashtu ta zëmë ngoje Sheik Xhafar Kashif al-Gita Naxhafin (1327/1909) në mesin e veprave të famshme juridike të të cilit është Kitab kashf al-ghita.

Khvaxhah Nasir al-Din Tusi (672/1274) është i pari që ka bërë kalamin shkencë të plotë dhe complete. Në mesin e kryeveprave të tij në këtë fushë është Taxhrid al-itekad, e cila e ka ruajtur autoritetin e vet në mesin e kryeveprave të kësaj disipline gjatë më shumë se shtatë shekujsh. Komente të shumta janë shkruar mbi të si nga shiitët ashtu edhe nga sunitët. Përveç gjenialitetit të tij në shkencën e kalamit, ai ishte edhe një ndër figurat e dalluara të kohës së tij në filozofi dhe në matematikë siç dëshmohet me kontribute të vlefshme që ka dhënë në shkencat intelektuale. Për më tepër, observatori i Maragahut ia ka atij borxh ekzistencën e vet.

Sadri al-Din Shirazi (1050/1640) i njohur si Mulla Sadriu dhe Sadri al-Muta'allihin, ishte filozof i cili pas shekujsh të zhvillimit filozofik të Islamit, solli rend të plotë dhe harmoni për herë të parë në bisedat për problemet filozofike. Ai i organizoi

dhe sistemoi ato si probleme matematikore dhe në të njëjtën kohë i bashkoi filozofinë dhe gnosën, duke sjellë kështu shumë zhvillime të rëndësishme. Ai i dha filozofisë rrugë të reja për të biseduar dhe zgjidhur qindra probleme që nuk do të mund të zgjidheshin me anë të filozofisë peripatetike. Ai e mundësoi analizën dhe zgjidhjen e një sërë çështjesh mistike të cilat deri në atë kohë konsideroheshin se i përkitnin një fushe mbi atë të arsyes dhe përtej të kuptuarit me anë të të menduarit racional. Ai e sqaroi dhe kthjelloi kuptimin e shumë thesareve të mençurisë, të përmbajtura në burimet ekzoterike të religjionit dhe në thëniet e thella metafizike të imamëve të familjes së Pejgamberit, të cilat me shekuj ishin konsideruar si enigma të pazgjidhshme dhe besohej se ishin të një natyre alegorike ose të paqartë. Në këtë mënyrë gnosa, filozofia dhe aspekti ekzoterik i religjionit u harmonizuan plotësisht dhe filluan të vijonin një rrugë të vetme.

Duke vijuar sipas metodave që kishte zhvilluar, Mulla Sadriu arriti të provonte “lëvizjen ndërshtabanciale” (harakat-i javharijah),³⁷ duke zbuluar raportin intim të kohës në tri dimensione hapësinore në një mënyrë që është e ngjashme me kuptimin e dhënë në fizikën moderne si “dimension i katërt” dhe i cili u ngjan parimeve të përgjithshme të teorisë së relativitetit (natyrisht relativiteti në botën trupore jashtë mendjes, jo në mendje) dhe shumë parime të tjera të vlefshme për t’u zënë ngoje. Ai shkroi afër pesëdhjetë libra dhe trajtime. Në mesin e kryeveprës së madhe është libri katërvëllimësh Asfar.

Duhet të shënohet këtu se para Mulla Sadriut disa dijetarë si Suhravardi, filozof i shekullit VI/XII dhe autor i Hikmat al-ishrak, dhe Shams al-Din Turkahun, një filozof i shekullit VIII/XIV, kishte marrë hapa drejt harmonizimit të gnosës, filozofisë dhe religjionit ekzoterik, por kredit më i madh për sukses të plotë në këtë ndërmarrje i përket Mulla Sadriut.

Sheik Murtada Ansari Shushtari (1281/1864) e njohu shkencën e parimeve të jurisprudencës mbi themele të reja dhe i formuloi parimet praktike të kësaj shkence. Gjatë më se një shekulli, shkolla e tij kishte vijuar me ngulm nga shkollarët shiitë.

METODA E TRETË:

INTUITË INTELEKTUALE OSE SHPALLJE MISTIKE

Njeriu dhe të kuptuarit gnostik³⁸

Ndonëse shumica e njerëzve janë të ngarkuar me fitimin për jetë dhe me sigurimin e nevojave të përditshme dhe nuk tregojnë kurrfarë brengje për çështjet shpirtërore, në natyrën e njeriut qëndron një nevojë e brendshme për ta kërkuar Realitetin përfundimtar. Te disa individë kjo forcë e cila është e fjetur dhe potenciale zgjohet dhe shfaqet haptas, duke shpënë kështu në një sërë perceptimesh shpirtërore.

Çdokush beson në një realitet të përhershëm përkundër pohimit të sofistëve dhe skeptikëve, të cilët e quajnë çdo të vërtetë dhe realitet iluzion dhe bestytни. Në rastet kur njeriu vështron me mendje të kthjellët dhe shpirt të pastër Realitetin e përhershëm që e mbush gjithësinë dhe rendin e krijuar, dhe njëherësh sheh karakterin jo të përhershëm dhe kalimtar të pjesëve dhe elementeve të ndryshme të botës, ai është në gjendje të sodisë botën dhe dukuritë e saj si pasqyrë që reflekton bukurinë e Realitetit të përhershëm. Gëzimi nga të kuptuarit e këtij Realiteti shlyen çdo gëzim tjetër në sytë e vështruesit dhe bën që çdo gjë tjetër të duket aq e parëndësishme.

Ky vizion është e njëjta “tërheqje hyjnore” gnostike (xhadhbah) e cila e tërheq vëmendjen e njeriut të përqëndruar në Zotin ndaj botës së amshueshme dhe ia zgjon në zemër dashurinë ndaj Zotit. Përmes kësaj tërheqjeje ai harron çdo gjë tjetër. Të gjitha dëshirat e tij të shumëfishta zhduken nga mendja e tij. Kjo tërheqje e shpie njeriun në adhurim dhe lavdërim të Perëndisë së padukshme e cila në të vërtetë është më e evidente dhe shfaqet më shumë se gjithë ajo që shihet dhe dëgjohet. Në të vërtetë, është pikërisht kjo tërheqje e brendshme ajo që ka krijuar religjione të ndryshme në botë, religjione që mbështeten në adhurim të Zotit. Gnostiku (‘arif) është ai që e adhuron Zotin përmes dijes dhe për shkak të dashurisë ndaj Tij, duke mos pritur shpërblim ose frikë nga dënimi.³⁹

Nga ky parashtrim bëhet e qartë se nuk duhet ta konsiderojmë gnosën si religjion midis religjioneve të tjera, por si zemër e të gjitha religjioneve. Gnosja është një nga mënyrat e adhurimit, një drejtim që mbështetet në dije të kombinuar më shumë me dashuri sesa me frikë. Ajo është më shumë një rrugë për të kuptuar të vërtetën e brendshme të religjionit sesa të mbetet njeriu i kënaqur vetëm me formën e saj të jashtme dhe me mendimin racional. Çdo religjion i shpallur madje edhe ato që duken në formë të adhurimit të idhujve kanë disa vijues të cilët marshojnë rrugës së gnosës. Religjionet politeiste⁴⁰ dhe judaizmi, krishterizmi, zoroastrianizmi dhe Islami, të gjithë kanë besimtarë të cilët janë gnostikë.

Paraqitja e gnosës (sufizmi) në Islam

Në mesin e shokëve të Pejgamberit, Aliu njihet posaçërisht për parashtrimin e tij të rrjedhshëm të të vërtetave gnostike dhe të etapave të jetës shpirtërore. Fjalët e tij në këtë fushë paraqesin një thesar të pashtershëm të urtësisë. Në mesin e veprave të shokëve të tjerë të cilat kanë mbetur gjallë nuk ka shumë material që ka të bëjë me këtë lloj të çështjeve. Në mesin e shokëve të Aliut janë disa, si Salman Farsiu, Uvajs Karani, Kumajl ibën Roshaid Haxhari, Majtham Tamari, Rabi ibën Khajthami. Mirëpo, ka

figura që janë konsideruar nga shumica e sufistëve, sunitëve dhe shiitëve njësoj, si prijës të zinxhirit të tyre shpirtëror (silsilah) pas Aliut.

Pas këtij grupi u paraqitën të tjerë, si Tavus Jamani, Shajban Rai, Malik ibën Dinari, Ibrahim Adhami dhe Shakik Balkhi, të cilët konsideroheshin nga populli si të shenjtë dhe njerëz të Zotit. Këta njerëz, pa folur publikisht për gnosën dhe sufizmin, së jashtmi paraqiteshin si asketë dhe nuk e fshihnin faktin se ishin nxitur nga grupi i mëhershëm dhe se kishin kaluar ushtrimet shpirtërore nën udhëheqjen e tyre.

Pas këtyre u paraqitën në fund të shekullit II/VIII dhe në fillim të shek. III/IX njerëz si Bajazid Bistami, Maruf Karkhi, Junajd Baghdadi dhe të tjerë si ta, të cilët vijuan rrugën e sufizmit dhe deklarorin haptas lidhjen e tyre me sufizëm dhe me gnosën. Ata bënë të njohura disa thënie ezoterike të mbështetura në vizionin shpirtëror të cilat, për shkak të formës së tyre të jashtme të pakëndshme, sollën mbi to mallkimin e disa juristëve dhe teologëve. Disa prej tyre burgoseshin, rraheshin, madje ndonjëherë edhe vriteshin.⁴¹ Megjithatë, ky grup ngulte këmbë dhe vazhdonte aktivitetin përkundër kundërshtarëve të vet. Në këtë mënyrë gnosa dhe “Rruga” (tariku, ose sufizmi) vazhdoi të rritej deri në shek. VII/XIII dhe në shek. VIII/XIV ajo arriti kulmin e zgjerimit dhe të fuqisë së vet. Që atëherë, herë më fuqishëm e herave të tjera më dobët, ajo ka vazhduar ekzistencën e vet deri sot e kësaj dite në botën islamike.

Gnosa ose sufizmi, si e shohim sot, së pari u paraqit në botën sunite dhe më vonë në mesin e shiitëve. Njerëzit e parë të cilët haptas deklaruan veten se ishin sufistë dhe gnosistë dhe u njohën si mjeshtrë shpirtërorë të rendit sufist, pa dyshim vijuan sunitizmin në degët (furu) të ligjit islamik. Shumë nga mjeshtrit që vijuan pas tyre dhe të cilët e zgjeruan rendin sufist ishin gjithashtu sunitë në jetën e tyre ligjore.

Megjithatë, këta mjeshtrë vijuan zinxhirit të tyre shpirtëror i cili në jetën shpirtërore është si zinxhiri gjenealogjik i një personi, përmes mjeshtrëve të tyre të mëparshëm deri te Aliu. Po ashtu rezultatet e vizioneve dhe të intuitavave të tyre, ashtu si na janë përcjellë, shfaqin në të shumtën të vërteta që kanë të bëjnë me bashkimin hyjnor dhe qendrat e jetës shpirtërore që gjenden në thëniet e Aliut dhe të imamëve të tjerë shiitë. Kjo mund të shihet nëse nuk ndikohemi nga disa shprehje të çuditshme madje edhe shokante që përdornin këta mjeshtrë sufistë dhe konsiderojmë përmbajtjen e gjithmbarshme të mësimëve të tyre me maturi dhe durim. Shenjtërimi⁴² që del nga hyrja në jetën shpirtërore, të cilin sufistët e konsiderojnë si përsosje e njeriut, është një gjendje të cilën, sipas besimit shiit, e posedojnë imamët dhe përmes rrezatimit të qenies së tyre mund ta marrin edhe vijuesit e tij të vërtetë. Kurse Poli Shpirtëror (kutb),⁴³ ekzistenca e të cilit në të gjitha kohët konsiderohet të jetë e domosdoshme nga të gjithë sufistët - si dhe atributet që lidhen me të - ka të bëjë me konceptin shiit mbi imamin. Sipas thënies së familjes së Pejgamberit, imami është, të përdorim shprehjen sufiste, Njeri Universal, shfaqje e emrave hyjnorë dhe prijës shpirtëror i jetës dhe i veprimeve të njerëzve. Prandaj, mund të thuhet, duke mbajtur parasysh konceptin shiit të valajatit, se mjeshtrit sufistë janë “shiitë” nga pikëvështrimi i jetës shpirtërore dhe në lidhje me burimin e valajatit, ndonëse, nga pikëpamja e formës së jashtme të religjionit, ata vijnë shkollat sunite të drejtësisë.

Ka nevojë të zihet ngoje se madje edhe në trajtesat klasike sunite është thënë herë pas here se metoda shpirtërore e “Rrugës”,⁴⁴ ose “teknikat” me të cilat njeriu arrin të njohë dhe të kuptojë vetveten, nuk mund të shpjegohen përmes formave të jashtme dhe mësimëve të Sheriatit. Përkundrazi, këto burime pohojnë më se vetë individët muslimanë kanë zbuluar shumë nga këto metoda dhe praktika, të cilat pastaj janë pranuar nga Zoti, siç është rasti me manastirizmin në krishterizëm.⁴⁵ Prandaj secili

mjeshtët ka shpikur disa veprime dhe praktika të cilat ai i ka parë të nevojshme për metodën shpirtërore, siç është lloji i posaçëm i ceremonisë kur dikush pranohet nga mjeshtri, hollësitë e mënyrës me të cilën jepet lutja për anëtarin e ri së bashku me veshjen dhe përdorimin e muzikës, të kënduarit dhe metoda të tjera për të përfshirë ekstazën gjatë lutjes për emrin hyjnor. Në disa raste praktika e tarikatit është shkëputur së jashtmi nga ato të Sheriatit dhe mund të duket vështirë që një i jashtëm të shohë raportin intim dhe të brendshëm midis tyre. Por, duke marrë parasysh parimet teorike të shiizmit dhe duke i studiuar në thellësi burimet kryesore të Islamit, gjegjësisht Kur'anin dhe sunetin, ai do të kuptojë së shpejti se nuk është e mundshme të thuhet se ky udhëzim shpirtëror nuk është dhënë nga vetë islamizmi ose se Islami ka ngelur mospërfillës në sqarimin e natyrës së të vijuarit të programit shpirtëror.

Prijtja në dijen gnostike e dhënë nga Kur'ani dhe suneti

Zoti - i Lartë qoftë emri i Tij - e ka urdhëruar njeriun në disa vende në Kur'an të shqyrtojë Librin e Shenjtë dhe të jetë këmbëngulës në këtë përpjekje dhe të mos jetë i kënaqur vetëm me të kuptuarit e tij sipërfaqësor dhe elementar. Në shumë ajete bota e krijimit dhe gjithçka që është në të pa përjashtim quhen mrekulli (ajat), shenja dhe simbole të Hyjnisë.⁴⁶ Një shkallë e shqyrtimit të kuptimit të mrekullive dhe të shenjave dhe depërtimi në domethënien e tyre reale do të zbulojë faktin se gjërat quhen me këta emra për shkak se ata manifestojnë dhe bëjnë të ditur jo aq shumë veten, por një realitet tjetër nga ai që janë ata. Për shembull, drita e kuqe e vendosur si shenjë rreziku, kur shikohet një herë, të përkujton plotësisht idenë e rrezikut kështu që askush më nuk i kushton vëmendje vetë dritës së kuqe. Nëse dikush fillon të mendojë për formën ose cilësinë e dritës ose për ngjyrën e saj, në mendjen e tij do të jetë vetëm forma e llampës ose e xhamit, ose ngjyra më tepër sesa koncepti i rrezikut. Po në këtë mënyrë, nëse bota dhe dukuritë e saj janë të gjitha dhe në çdo aspekt shenja dhe mrekulli të Zotit, Krijuesit të Gjithësisë, ato nuk kanë kurrfarë pavarësie ontologjike të tyre. Pa marrë parasysh si i shikojmë ne, ato nuk paraqesin asgjë tjetër pos Zotit.

Ai i cili me anë të udhëzimit të Kur'anit të Shenjtë është në gjendje të vështrojë botën dhe njerëzit e botës me një sy të tillë, nuk do të kuptojë asgjë tjetër pos Zotit. Në vend se të shohë vetëm këtë bukuri të huazuar të cilën të tjerët e shohin në pamjen tërheqëse të botës, ai do të shohë një bukuri të pafund, një të dashur i cili shfaq Vetveten përmes kufizimeve të ngushta të kësaj bote. Natyrisht, si në shembullin e dritës së kuqe, ajo që soditet dhe shihet në “shenja” dhe në “mrekulli” është Zoti, Krijuesi i botës dhe jo vetë bota. Raporti i Zotit me botën nga një pikëpamje është si (1+0) jo si (1+1) as (1x1)(domethënë, bota nuk është asgjë para Zotit dhe nuk ka asgjë përveç Tij). Pikërisht në çastin e të kuptuarit të kësaj të vërtete humben të korrat e ekzistencës së shkëputur të njeriut dhe me një të goditur njeriu ia beson zemrën e tij duke ia lënë në dorë dashurisë hyjnore. Ky të kuptuar natyrisht nuk ndodh me anë të instrumenteve të syve as të veshëve as të shqisave të jashtme, as përmes fuqisë së imagjinatës ose të rezonuarit, sepse të gjitha këto instrumente janë vetë shenja dhe mrekulli dhe me pak rëndësi për udhëzimin shpirtëror që kërkohet këtu.⁴⁷

Ai që arrin vizionin e Zotit dhe i cili nuk ka kurrfarë qëllimi tjetër pos të përkujtojë Zotin dhe të harrojë çdo gjë tjetër, kur dëgjon se në një vend tjetër të Kur'anit Zoti thotë: “O ju që besoni! Ju keni detyra ndaj shpirtit tuaj. Ai që gabon nuk mund t’ju lëndojë nëse ju jeni të drejtuar si duhet” (Kur'ani, V, 105), pastaj ai kupton se e vetmja rrugë madhështore e cila do të udhëzojë atë plotësisht është rruga e “të kuptuarit të

vetvetes”. Udhëzuesi i tij i vërtetë, i cili është vetë Zoti, e obligon atë ta njohë veten, të lë prapa të gjitha rrugët e tjera dhe të kërkojë rrugën e dijes së vetvetes, të shohë Zotin nëpër dritare të shpirtit të tij, duke fituar në këtë mënyrë objektin e vërtetë të kërkesës së tij. Prandaj Pejgamberi ka thënë: “Ai që njeh veten si duhet e njeh Zotin”.⁴⁸ Dhe ai gjithashtu ka thënë: “Ata midis jush që e njohin Zotin më mirë, e njohin veten më mirë.”⁴⁹

Sa i përket metodës për të vijuar këtë rrugë, ka shumë ajete të Kur'anit të cilat e urdhërojnë njeriun ta përkujtojë Zotin, si për shembull, kur Ai thotë: “Prandaj më mbaj në mend, Unë do të mbaj në mend ty” (Kur'ani, II, 152) dhe thënie të ngjashme. Njeriut po ashtu i urdhërohet të kryejë vepra të drejta të cilat janë përshkruar plotësisht në Kuran dhe në hadithe. Në fund të kësaj bisede të veprave të drejta, Zoti thotë: “Vërtet në lajmëruesin e Allahut ju keni një shembull të mirë” (Kur'ani, XXXIII, 21).

Si mundet dikush të marrë me mend se Islami mund të zbulojë se një rrugë e posaçme është ajo rrugë e cila shpie te Zoti pa ua porositur këtë rrugë të gjithë njerëzve? Ose si mund ta bëjë një rrugë të tillë të njohur e megjithatë të mos e shpjegojë metodën për vijimin e saj? Sepse Zoti thotë në Kur'an: “Dhe Ne e shpallëm shkrimin e shenjtë për ju si një ekspozitë të të gjitha gjërave” (Kur'ani, XVI, 89).

SHËNIME

KREU I trete

1. Shënim i redaktorit: Siç u tha në hyrje, në botën shiite ka pasur një traditë të vazhdueshme të teozofisë ose të urtësisë (hikmah), e cila quhet edhe falsafah, ose filozofi, të cilës i referohet autori shpesh në këtë libër. Kjo shkollë, megjithatë, është shkollë tradicionale e filozofisë e bashkuar me metafizikën dhe me mjetet e të kuptuarit shpirtëror. Kjo nuk duhet të identifikohet me mënyrën profane ose thjesht racionaliste të të menduarit, prandaj dhe nuk është e njëjtë me filozofinë ashtu si kuptohet sot në Perëndim, ndonëse vërtet përdor demonstrimin racional dhe ligjet e logjikës.

2. Mund të nxjerrim përfundim nga ky ajet se adhurimi në religjionin e Zotit është i dobishëm për Bashkimin (tavhid) dhe mbështetet mbi të.

3. Për të qenë në gjendje për të mveshur dhe përshkruar varet nga dija e asaj që duhet të përshkruhet. Nga ky ajet mund të përfundohet se përveç atyre që i përkushtohen me sinqeritet Zotit dhe atyre që janë pastruar, askush tjetër nuk mund të arrijë ta njohë Zotin në mënyrën në të cilën Ai duhet të njihet. Ai, pra, nuk mund të njihet si duhet ose të përshkruhet nga të tjerët dhe qëndron jashtë çfarëdo atributësh që ata mund t'i japin.

4. Mund të përfundojmë nga ky ajet se nuk ka kurrfarë mënyre tjetër për ta njohur Zotin përveç përmes Bashkimit dhe veprimit të drejtë.

5. Nga ky ajet mund të përfundohet se adhurimi i vërtetë ndaj Zotit jep si rezultat sigurinë (jakin).

6. Nga ky ajet mund të përfundojmë se një prej kushteve të domosdoshme për të arritur sigurinë është të fituarit e vizionit të botës tjetër “engjëllore” ose “arketipike” dhe të kësaj bote.

7. Nga këto ajete bëhet e ditur se fati i së drejtës (abrar) qëndron në librin e quajtur Ilijun (i ngrituri i vërtetë) i njohur nga ata që janë afër Zotit përmes vizionit shpirtëror. Folja “vërtetuar nga” (në arabisht jashhaduhu) tregon se me “shënim të shkruar” nuk mendohet për libër të shkruar në kuptimin e rëndomtë; përkundrazi ajo i referohet botës së “afërsisë dhe lartësisë hyjnore”.

8. Nga ky ajet mund të kuptohet se shkenca e sigurisë (‘ilm al-jakin) jep si rezultat vizionin e qëllimit përfundimtar të atyre që janë në gjendje të mjerueshme, kurse ky qëllim quhet jahim ose ferr.

9. Kjo i referohet kësaj të vërtete se Pejgamberi i Shenjtë në një hadith të pranuar si nga sunitët ashtu nga shiitët thotë: “Ne pejgamberët i flasim njerëzimit sipas shkallës të të kuptuarit të tyre.” Bihar al-anvar, vëll. I, f. 37; Usul al-kafi, Kulajni, Teheran, 1357, vëll. I, f. 203.

10. Burimi i këtij hadithi është zënë ngoje në pjesën e parë të kësaj vepre.

11. Nahxh al-balaghah, predikimi 231. Për këtë çështje është biseduar në veprën tonë mbi Kur'anin e cila duhet të dalë në dritë së shpejti pas këtij libri në gjuhën angleze.

12. Al-Durr al-manthur, vëll. II, f. 6.

13. Tafsir al-safi, Mulla Muhsin Fajd Kashani, Teheran, 1269, f. 8; Bihar al-anvar, vëll. XIX, f. 28.

14. Kur'ani, XXVI, 173.

15. Kur'ani, LIV, 34.
16. Shënim i redaktorit: Mund të shtohet se kjo është metodë e zbatuar nga autori në komentin e tij monumental të Kur'anit, al-Mizan, nga i cili tashmë kanë dalur shtatëmbëdhjetë vëllime.
17. Tafsir al-safi, f. 4.
18. Kjo është treguar për Pejgamberin në Tafsir al-safi, f. 15; të Safinat al-bihar nga Abas Kumi, Naxhaf, 1352-55, dhe në komentime të tjera të mirënjohura.
19. Shënim i redaktorit: Kjo është referencë drejtuar ajetit kur'anor: "Ne do t'ua tregojmë atyre mrekullitë tona mbi horizonte dhe brenda vetë atyre, derisa të shfaqen tek ata se ajo është e Vërteta" (XLI, 53).
20. Shënim i redaktorit: Kjo është referencë e drejtpërdrejtë ndaj praktikës së dhikrit ose lutjes e cila po ashtu do të thotë të përkujtuarit dhe është teknikë themelore e të kuptuarit shpirtëror në sufizëm.
21. Bihar al-anvar, vëll. I, f. 117.
22. Çështja e shfuqizimit ose e zëvendësimit të disa ajeteve të Kur'anit është një nga problemet e vështira të shkencës së parimeve të jurisprudencës dhe së paku disa nga ulematë e sunetizmit duket se kanë pranuar shfuqizimin. Incidenti i Fadakut duket se e ka përfshirë këtë çështje në mënyra të ndryshme të interpretimit dhënë ajeteve të Kur'anit gjatë përdorimit të hadithit.
23. Prova për këtë çështje qëndron në një numër të madh veprash të shkruara nga shkollarë tradicionalë të religjionit mbi hadithet e falsifikuara. Po ashtu në librat që kanë të bëjnë me biografite e njerëzve të dijsëm, janë përshruar disa transmetues të hadithit si të pa mbështetje kurse disa të tjerë si të dobët.
24. Shënim i redaktorit: Kritika tradicionale islamike e literaturës së hadithit dhe krijimi i kriterëve për dallimin midis hadithit të vërtetë dhe të rrejshëm nuk duhet kurrsesi të përzihet me kritikën e orientalistëve evropianë që kanë bërë kundër një materiali të tërë hadithesh. Nga pikëvështrimi islamik kjo është një nga sulmet më diabolike që janë bërë kundër tërë strukturës së Islamit.
25. Bihar al-anvar, vëll. I, f. 139.
26. Bihar al-anvar, vëll. I, f. 117.
27. Shih bisedën që ka të bëjë me "një traditë të vetme" në veprat e shkencave të parimeve të jurisprudencës (usul).
28. Bihar al-anvar, vëll. I, f. 55.
29. Në këto çështje njeriu duhet t'u referohet bisedave në lidhje më ixhtihadin dhe taklidin në veprat mbi shkencën e parimeve të jurisprudencës.
30. Vafajat al-a'jan, nga Ibën Khallikani, Teheran, 1284, f. 78; A'jan al-shi'ah nga Muhsin Amili, Damask, 1935, e tutje, vëll. XI, f. 231.
31. Vafajat al-a'jan, f. 190; A'jan al0shi'ah, dhe vepra të tjera mbi biografinë e njerëzve të ditur.
32. Shënim i redaktorit: Kalami është një disiplinë e posaçme në Islam; kjo fjalë zakonisht në gjuhët evropiane përshkruhet si teologji, ndonëse roli dhe fusha e kalamit dhe e teologjisë nuk janë të njëjtë. Prandaj, vetë fjala kalam, e cila tani gradualisht po hyn në përdorim në anglishte, do të përdoret në formën e saj arabe dhe nuk do të përkthehet.
33. Ibn Abi'l-Hadid, duke filluar me vëll. I.
34. Shënim i redaktorit: Siç u zu ngoje më herët, filozofia në këtë kontekst do të thotë filozofi tradicionale, e cila mbështetet në të dhëna të sigurta, e jo filozofia specifika bashkëkohore e cila fillon me dyshime dhe intelektin e kufizon me arsyen.

35. Këto çështje thjesht trajtohen në Akhbar al-hukama nga Ibën al_Kifti, Lajpcig, 1903, Vafajat al-a'jan dhe biografi të tjera të njerëzve të dijshtëm.

36. Shënim i redaktorit: Këta janë të gjithë filozofë të dalluar të periudhës së mëvonshme (nga shek. VII/XIII deri në shek. XI/XVII) dhe janë thuajse të panjohur në Perëndim, përveç Tusit i cili, megjithatë, është i njohur më shumë me veprat e matematikës sesa me kontributet filozofike.

37. Shënim i redaktorit: Filozofët muslimanë të mëhershëm, si Aristoteli, besonin se lëvizja është e mundshme vetëm në rastësi të gjërave, jo në substancën e tyre. Mulla Sadriu pohonte, përkundrazi, se kurdo që diçka merr pjesë në lëvizje (në kuptimin e filozofisë mesjetare) substanca e saj pëson lëvizje dhe jo vetëm në rastësi të saj. Ka pra një të bërë brenda gjërave përmes të cilave ato ngrihen në rrafsh më të larta të ekzistencës universale. Kjo pikëpamje, megjithatë, nuk duhet të ngatërrohet me teorinë moderne të evolucionit.

38. Shënim i redaktorit: Ezoterizmi islamik quhet sufizëm (tasavvuf) ose gnosë (irfan); fjala e parë ka të bëjë më shumë me aspektin praktik, kurse e dyta me aspektin teorik të të njëjtës realitet. Ka qenë gjë e zakonshme ndër shkollarët fetarë shiitë që nga periudha safavide t'i referohen ezoterizmit islamik më shumë si irfan sesa si tasavvuf. Kjo është për shkak historike që kanë të bëjnë me faktin se safavidët ishin në fillim sekt sufist, kurse më vonë fituan pushtet politik, duke dhënë si rezultat që shumë njerëz me zë botëror u përpoqën të vishen me rrobe sufiste për të fituar pushtet politik dhe shoqëror, duke diskredituar kështu sufizmin në sytë e të devotshmëve.³⁹ Imami i gjashtë ka thënë: “Janë tri lloje adhurimi: një grup e adhuron Zotin nga frika dhe ky është adhurim skllavësh; një grup e adhurojnë Zotin për të marrë shpërblime dhe ky është adhurim mercenarësh; dhe një grup e adhurojnë Zotin për shkak të dashurisë dhe besnikërisë ndaj Tij dhe ky është adhurim i njerëzve të lirë. Ky është lloji më i mirë i adhurimit.” Bihar al-anvar, vëll. XV, f. 208.

40. Shënim i redaktorit: Autori ka këtu në mendje religjionet e Indisë dhe të Lindjes së Largët në të cilat simbolizohen aspekte të ndryshme të Hyjnisë me forma dhe perëndi mitesh dhe simbolike dhe të cilat prandaj paraqiten në sytë e muslimanëve në përgjithësi si “politeizëm”.

41. Shih veprat mbi biografitë e njerëzve të dijshtëm dhe gjithashtu Tadhkirat al-avlija nga Attari, Teheran, 1321, dhe Tara'ik al-haka'ik nga Masum Ali Shahu, Teheran, 1318.

42. Në gjuhën e gnostikëve, kur gnostiku harron veten, ai asgjëson veten për Zotin dhe i dorëzohet udhëzimit dhe valajatit të Tij.

43. Gnostikët thonë se me emrat hyjnorë bota ka fituar një ekzistencë të qartë prandaj vazhdon rrugës së saj. Të gjithë emrat hyjnorë rrjedhin nga “emrat e plotë dhe sipërorë”. Emri sipëror është një qendër (makam) e Njeriut universal, i cili po ashtu quhet poli shpirtëror (kutb) i Gjithësisë. Në asnjë kohë nuk mund të jetë bota e njeriut pa kutb.

44. Shënim i redaktorit: Rruga shpirtërore në Islam quhet sajra va suluk (që do të thotë “udhëtim dhe pagesë rruge”) për të treguar rrugën ose udhëtimin i cili simbolizon lëvizjen nga njeriu deri te Zoti.

45. Zoti - qoftë lavdëruar emri i Tij - thotë: “Por monasterizmin ata [të krishterët] e shpikën - Ne e dhamë atë jo për ta - vetëm për të kërkuar kënaqësinë e Allahut, kurse ata e vështruan atë jo me vështrim të drejtë.” (Kur'ani, LVII, 27)

46. Shënim i redaktorit: Ka një dallim midis një shenje e cila shënon një kuptim përmes pajtimit dhe një simbol i cili e zbulon kuptimin e simbolizuar përmes një

lidhjeje të qenësishme dhe ontologjike midis simbolit dhe të simbolizuarës. Këtu autori përdor konceptin e shenjave dhe të mrekullive (ajat) në botë në kuptimin e simboleve të vërteta.

47. Aliu ka thënë: “Zoti nuk është ai i cili mund të hyjë në njërin nga kategoritë e dijes. Zoti është ai i cili udhëzon të rezonuarit drejt Vetes.” Bihar al-anvar, vëll. II, f. 186.

48. Një hadith i famshëm i përsëritur sidomos në veprat e sufistëve dhe gnostikëve të mirënjohur, si shiitë ashtu edhe sunitë.

49. Ky hadith gjendet edhe në shumë vepra gnostike, si shiite ashtu edhe sunitë.

**PJESA E TRETË:
BESIMET ISLAMIKE NGA PIKËPAMJA SHIITE**

KREU I KATËRT MBI DIJEN E ZOTIT

Bota e parë nga pikëpamja e qenies dhe e realitetit; domosdoja për Zotin

Vetëdija dhe perceptimi, të cilat ndërthuren me vetë qenien e njeriut, me vetë natyrën e tyre e bëjnë të qartë ekzistencën e Zotit si dhe të botës. Sepse, përkundër atyre që shprehin dyshim për vetekzistencën e tyre dhe për çdo gjë tjetër dhe që botën e konsiderojnë si iluzion dhe fantazi, ne dimë se qenia njerëzore në çastin kur vjen në jetë, kur është e vetëdijshme më dhe ka perceptim, e zbulon veten dhe botën. Kjo do të thotë, nuk ka dyshim se “Ai ekziston dhe gjërat e tjera pos tij ekzistojnë”. Gjithëmonë, derisa njeriu është njeri ekziston ky mendim dhe bindja se në këtë nuk mund të dyshohet, as që kjo pëson ndonjë ndryshim.

Perceptimi i këtij realiteti dhe i kësaj ekzistence që njeriu i pranon me anë të intelektit të tij, në kundërshtim me pikëpamjet e sofistëve dhe skeptikëve, është i pandryshueshëm dhe kurrë nuk mund të provohet se është i rrejshëm. Kjo do të thotë, pohimi i sofistëve dhe i skeptikëve i cili e mohon realitetin kurrë nuk mund të jetë i vërtetë, për shkak të vetekzistencës së njeriut. Në botën e jashtëzakonshme të ekzistencës është një realitet i përhershëm dhe i qëndrueshëm i cili e mbush atë dhe i cili ia zbulon veten intelektit.

Megjithatë secila nga dukuritë e kësaj bote e cila posedon realitetin që ne e zbulojmë si qenie të vetëdijshme dhe perceptuese e humb realitetin e saj herët a vonë dhe bëhet e paekzistueshme. Nga vetë kjo e dhënë është evidente se bota e dukshme dhe pjesët e saj nuk janë thelbi i realitetit (i cili kurrë nuk mund të zhduket ose të shkatërrohet). Përkundrazi, ato mbështeten në një Realitet të përhershëm përmes të cilit fitojnë realitetin dhe me anë të të cilit ato hyjnë në ekzistencë. Gjithë derisa janë të lidhura dhe të ngjitura për të ato kanë ekzistencë dhe posa të shpëputen nga ai ato bëhen të paekzistueshme.¹ Këtë e quajmë Realitet të pandryshueshëm, i cili është i përjetshëm (do të thotë, Qenie e Domosdoshme), Zoti.

Një pikëpamje tjetër lidhur me raportin midis njeriut dhe Gjithësisë

Rruga e zgjedhur në pjesën e mëparme për të vërtetuar ekzistencën e Zotit është shumë e thjeshtë dhe evidente nëpër të cilën njeriu shkel me natyrën dhe intelektin e tij të dhëna nga Zoti, pa ndonjë ndërlikim. Megjithatë, për shumicën e njerëzve, për shkak të preokupimit të tyre të vazhdueshëm me gjëra materiale dhe të zhytjes së tyre në kënaqësitë e shqisave, është bërë shumë vështirë t’i kthehen natyrës së tyre të thjeshtë, të lashtë dhe të paprishur të dhënë nga Zoti. Prandaj Islami, i cili e përshkruan veten si universal, dhe i cili beson se të gjithë njerëzit janë të barabartë në religjion, e ka bërë të mundshme që njerëzit e tillë të gjejnë një mënyrë tjetër për të provuar ekzistencën e Zotit. Ai përpiket t’u flasë dhe t’ua bëjë atyre Zotin të njohur, pikërisht me anë të rrugës me të cilën ata janë larguar nga natyra e tyre e thjeshtë dhe e qëmotshme.

Kur'ani i Shenjtë udhëzon në mënyrë të shumëfishtë njerëzit për dijen e Zotit me anë të rrugëve të ndryshme. Ai më së shumti ua tërheq vëmendjen për krijimin e botës dhe për rendin i cili sundon në të. Ai i fton njerëzit të sodisin “horizontet” dhe “shpirtin

e tyre”,² sepse njeriu gjatë pak ditëve të jetës së tij në këtë botë, pa marrë parasysh çfarë rruge ka zgjedhur ose në çfarë gjendje e humb veten, kurrë nuk do të shkelë jashtë botës së krijesës dhe rendit i cili sundon në të. Intelekti dhe fuqia e tij e të kuptuarit nuk mund të mos i shikojë skenat e mrekullueshme të qiellit dhe të tokës të cilat ai i vështron.

Kjo botë e madhe e ekzistencës e cila shtrihet para syve tanë, siç e dimë, është si në pjesët e saj ashtu në tërësinë e saj në proces të ndryshimit dhe të shndërrimit. Në çdo çast ajo shfaq veten në një formë të re të paparashikuar. Ajo bëhet e vërtetë nën ndikimin e ligjeve të cilat nuk njohin kurrfarë përjashtimesh. Që nga galaksitë më të largëta deri te pjesëzat më të vogla të cilat formojnë pjesët e kësaj bote, secila pjesë e krijesës ka një rend të brendshëm dhe vijon rrugës së saj në mënyrën më të çuditshme me ligjet të cilat nuk lejojnë kurrfarë përjashtimesh. Bota e shtrin fushën e saj të veprimit që nga gjendja më e ulët deri tek ajo më e përsosura dhe arrin qëllimin e saj të përsosjes.

Mbi këto rende të posaçme qëndrojnë rende më universale dhe në fund rendi i gjithmbarshëm kozmik i cili mban së bashku pjesë të panumërta të gjithësisë dhe i lidh rendet më të posaçme njërin me tjetrin, dhe kjo në rrugën e saj të vazhdueshme nuk pranon kurrfarë përjashtimesh dhe nuk lejon kurrfarë prishjeje rendi.

Rendi i krijimit është i atillë ashtu që për shembull, nëse e vendos njeriun në tokë, e krijon atë në një mënyrë të tillë që të mund të jetojë në harmoni me rrethin e tij. Ai e rregullon rrethin e tij në mënyrë të atillë që ta rritë atë si të ishte një infermiere e dashur. Dielli, hëna, yjet, uji dhe dheu, dita dhe nata, stinat e vitit, retë, era dhe shiu, thesarët nën tokë dhe mbi sipërfaqe, me fjalë të tjera të gjitha forcat e natyrës, përdorin energjinë dhe burimet e tyre për t’i siguruar atij mirëqenie dhe paqe të mendjes. Një raport dhe harmoni e tillë mund të shpallet në të gjitha dukuritë dhe po ashtu midis njeriut dhe fqinjve të tij të afërm dhe të largët, si dhe në vetë vendbanimin e njeriut.

Një vazhdimësi dhe harmoni e tillë gjithashtu mund të vështrohet në strukturën e brendshme të çdo dukurie të botës. Me krijimin e tij i ka dhënë njeriut bukë, ajo gjithashtu i ka dhënë atij këmbë për ta kërkuar atë, duar për ta kapur, gojë për ta ngrënë dhe dhëmbë për ta shtypur. Ajo e ka lidhur njeriun me një sërë mjetesh, të cilat lidhen njëra me tjetrën si hallkat në zinxhir deri në qëllimin e fundit të parashikuar për këtë krijesë e cila është jetesë dhe përsosje.

Shumë njerëz të shkencës nuk dyshojnë fare se lidhjet e panumërta midis gjërave të cilat ata i kanë zbuluar si rezultat i mundimeve të shumë mijë vjetëve janë vetëm shembuj të përunjur dhe parashijim i sekreteve të krijimit dhe të morisë së ndërlikimit. Çdo zbulim i ri i tregon njeriut ekzistencën e një numri të pafund të elementeve të panjohura. A mund të thotë kush se kjo botë e madhe e ekzistencës, të gjitha pjesët e së cilës qoftë veç e veç qoftë së bashku dhe të ndërlidhura japin dëshmi për dije dhe fuqi të pafund, nuk ka krijues dhe do të mund të ekzistonte pa arsye dhe pa shkak? Ose a mund të thuhet për këto fusha të posaçme dhe universale të rendit dhe të ekuilibrit, dhe në fund të këtij rendi të gjithmbarshëm kozmik i cili përmes ndërlidhjeve të panumërta e ka bërë botën një njësi të vetme e cila vazhdon rrugës së saj sipas ligjeve të cilat nuk njohin kurrfarë përjashtimesh, se e gjithë kjo është paraqitur pa plan dhe vetëm rastësisht dhe papritur? Ose a mund të thotë kush se secila nga dukuritë dhe fushat në kozmos ka zgjedhur vetë, para se të krijohet, një rend dhe ligj i cili i vë në veprim pasi të krijohet? Ose a mund të pohojë dikush se kjo botë, e cila është njësi e vetme e cila ka unitet, harmoni dhe pjesë të ndërlidhura të plota, mund të jetë rezultat i urdhrave të shumëfishta dhe të ndryshme që dalin nga burime të ndryshme?

Është e qartë, se njeriu inteligjent, i cili e lidh çdo ngjarje dhe dukuri me një shkak dhe i cili shpenzon kohë të gjatë në hulumtime dhe përpjekje të mëdha për të nxënë dije për një arsye që është e panjohur për të, do të pranojë ndonjëherë mundësinë që një botë të ekzistojë pa një Qenie si shkak i saj. Njeriu i tillë, i cili duke vështruar disa tulla të vendosura njëra mbi tjetrën, në mënyrë të rregullt, i konsideron ato të jenë veprim i një agjenti që ka dije dhe fuqi dhe i cili mohon mundësinë e rastit dhe të papriturës që t'i vinte tullat së bashku dhe kështu të përfundonte, se plani dhe qëllimi duhet të kenë ekzistuar para kësaj, nuk do të shikonte rendin kozmik si rezultat i një rasti ose si lojë e së papriturës.

Vetëdija më e thellë për një rend që sundon në botë mjafton për të treguar se bota, së bashku me rendin që sundon në të, është krijim i Krijuesit të gjithëfuqishëm, i cili e ka krijuar me anë të dijes dhe të fuqisë së Tij të pakufishme dhe i cili e drejton drejt qëllimit të Tij. Të gjitha shkaqet e pjesërishme të cilat i sjellin ngjarjet individuale në botë më në fund marrin fund në Atë. Ato, sido që të jetë, janë nën mbisundimin e Tij dhe drejtohen nga mençuria e Tij. Gjithçka që ekziston ka nevojë për Atë, kurse Atij nuk i nevojitet asgjë dhe nuk varet në asnjë shkak ose kusht.

Zoti, Lavdiplotë, thotë: “Shiko! në qiell dhe në tokë ka mrekulli për besimtarët. Edhe krijimi yt, edhe të gjitha gjallesat që enden në tokë, janë mrekulli për njeriun besimi i të cilit është i vërtetë. Edhe dallimi i natës dhe i ditës dhe të mirat që Allahu i dërgoi poshtë nga qielli dhe kështu e ngjalli tokën pas vdekjes së saj, edhe urdhrat e erërave, janë mrekulli për njerëzit që kanë kuptim. Këto janë mrekullitë e Allahut të cilat ne t'i recitojmë ty (Muhamed) me të vërtetë. Atëherë, në çfarë fakti, pos Allahut dhe mrekullive të Tij do të besojnë ata?” (Kur'ani, XLV, 3-6).

Çdo realitet në këtë botë të cilin ne ndoshta mund ta imagjinojmë është realitet i kufizuar, domethënë, ai aktualizimi i të cilit varet nga disa shkaqe dhe kushte të domosdoshme. Po që se këto nuk ekzistojnë as ai realitet nuk mund të ekzistojë në botë. Çdo realitet ka një kufi përtej të cilit nuk mund të shtrihet ekzistenca e tij. Vetëm Zoti është i tillë i cili nuk ka kufizim as kufi, sepse realiteti i tij është absolut dhe ai ekziston në pafundësinë e Tij, pa marrë parasysh sa përpiqemi ta përfytyrojmë Atë. Qenia e Tij nuk varet nga asnjë shkak dhe asaj nuk i nevojitet asnjë shkak ose kusht. Është e qartë se në rast të diçkahes të pakufishme ne nuk mund ta përfytyrojmë shumësinë, sepse secili realitet i dytë i supozuar do të jetë tjetër nga ai i pari, si rezultat i të cilit del se secili do të jetë i kufizuar dhe i lidhur dhe do t'i vendosë një kufi realitetit tjetër. Për shembull, nëse konsiderojmë një vëllim të pakufishëm nuk mund ta përfytyrojmë një vëllim të pakufishëm tjetër përgjatë atij. Por nëse vërtet supozojmë një tjetër, ai do të jetë i njëjtë me atë të parin. Prandaj, Zoti është një dhe nuk ka kurrfarë ortaku.

Tashmë kemi zënë ngoje beduinin i cili iu afrua Aliut në mes të luftës gjatë betejës së Devesë dhe e pyeti nëse ai vërtetonte se Zoti është një. Në përgjigje Aliu i tha: “Të thuash se Zoti është një ka katër kuptime: dy prej atyre kuptimeve janë të rrejshme dhe dy janë të sakta. Sa u përket atyre dy kuptimeve jo të sakta, një është se njeriu duhet të thotë ‘Zoti është një’ dhe të mendojë për numër dhe të numruar. Ky kuptim është i rrejshëm sepse ai i cili nuk ka të dytë nuk mund të hyjë në kategorinë e numrit. A nuk shihni se ata që kanë thënë se Zoti është i tretë prej të treve [d.m.th., të krishterët] u bënë të pabesë. Një kuptim tjetër është të thuhet se një prej këtij populli është i këtillë e i atillë, gjegjësisht një lloj i kësaj klase ose një anëtar i këtij lloji. Ky mendim po ashtu nuk është i drejtë kur zbatohet për Zotin dhe Zoti është mbi të gjitha ngjashmëritë.

“Sa u përket këtyre dy kuptimeve të cilat janë të sakta kur zbatohen për Zotin, njëri është se duhet të thuhet se Zoti është një në kuptimin se nuk ka kurrfarë ngjashmërie midis Tij dhe gjërave. Zoti ka një unikatësi të tillë. Dhe duhet të thuhet se Zoti është një në kuptimin se nuk ka shumësi ose ndarje që ka të bëjë me të, ose për së jashtmi as në mendje as në imagjinatë. Zoti ka një unikatësi të tillë.” (Bihar al-anvar, vëll. II, f. 65).

Aliu po ashtu ka thënë: “Të njohësh Zotin domethënë të njohësh Atë si një.” (Bihar al-anvar, vëll. II, f. 186) Kjo do të thotë se për të vërtetuar se Qenia e Zotit është e pakufizuar dhe pa mbarim mjafton të vërtetohet se Ai është një, sepse të përfytyrosh një të dytë për të pafund është e pamundshme. Prandaj nuk ka nevojë për asnjë provë tjetër, ndonëse ka shumë të tjera.

Esenca dhe cilësitë hyjnore

Po qe se analizojmë natyrën e qenies njerëzore, shohim se është një esencë e cila është humaniteti i tij individual dhe gjithashtu cilësitë përmes të cilave njihet esenca e tij, si cilësia e të qenit i lindur në një vend të tillë, ose e të qenit bir i një personi, ose i të qenit i mësuar dhe i aftë, ose i gjatë dhe i hijshëm; ose ai posedon të kundërtën e këtyre cilësive. Disa nga këto cilësi, si ajo e para dhe e dyta, kurrë nuk mund të ndahen nga esenca, kurse të tjerat, si të qenit i mësuar dhe i aftë, kanë mundësinë e ndarjes dhe të ndryshimit. Megjithatë, të gjitha dallojnë nga esenca dhe në të njëjtën kohë dallojnë njëra nga tjetra.

Kjo çështje, gjegjësisht dallimi midis esencës dhe cilësive dhe midis vetë cilësive, është prova më e mirë se një esencë që ka cilësi, dhe cilësia që e bën të njohur esencën, janë të dyjat të kufizuara dhe kanë fund. Sepse po të ishte esenca e pakufishme dhe e pafund, ajo do t’i rrethonte edhe cilësitë, dhe po ashtu cilësitë do të përfshinin njëra-tjetrën, dhe si rezultat do të dilte që të gjitha do të bëheshin një. Për shembull, esenca e njeriut do të ishte e njëjta me aftësinë, kurse aftësia e njëjtë me dijen; gjatësia dhe bukuria do të ishin të njëjta; dhe të gjitha këto do të kishin kuptim të njëjtë.

Nga këta shembuj mund të shihet qartë se esenca hyjnore nuk mund të përfytyrohet të ketë cilësitë në kuptimin e cilësive që kanë qeniet njerëzore. Një cilësi mund të krijohet vetëm përmes vënies së kufijve kurse esenca hyjnore i kapërcen të gjitha kufizimet (madje edhe kufizimin e këtij kapërcimi i cili në realitet është cilësi).

Kuptimi i cilësive hyjnore

Në botën e krijimit jemi të vetëdijshëm për shumë përsosje të cilat paraqiten në trajtë cilësish. Këto janë cilësi pozitive të cilat, kudo që paraqiten, e bëjnë objektin cilësor më të përsosur dhe ia shtojnë vlerën e tij ontologjike, siç mund të shihet qartë në krahasimin midis qenies së gjallë siç është njeriu dhe të një qenie të pajetë siç është guri. Pa dyshim, Zoti ua ka krijuar dhe dhuruar këto përsosmëri krijesave; po të mos i posedonte këto në vete, Ai nuk dë kishte mundur t’ua dhuronte ato të tjerëve dhe t’i përsoste të tjerët përmes tyre. Prandaj, në qoftë se vijojmë gjykimin e të rezonuarit të shëndoshë duhet të përfundojmë se Zoti, Krijuesi, ka dije, fuqi dhe çdo përsosje tjetër të vërtetë. Për më tepër, siç është zënë tashmë ngoje, shenjat e dijes dhe fuqisë së Tij dhe si rezultat i kësaj, shenjat e jetës shihen në rendin e kozmosit.

Por për shkak se esenca hyjnore është e pakufizuar dhe e pafund, këto përsosje të cilat thuhet se janë cilësi të Tij, në të vërtetë, janë të njëjtat si esenca e Tij dhe njëra

me tjetrën. Dallimi i vërejtur midis esencës dhe cilësive dhe njëherësh midis vetë cilësive është vetëm në planin e koncepteve. Në të vërtetë është vetëm një Realitet që përfshihet e i cili është një dhe i pandashëm.

Për t'i ikur gabimit të palejueshëm të kufizimit të esencës duke i përshkruar cilësi ose duke mohuar parimin e përsosjes në të, Islami u ka urdhëruar vijuesve të vet të ruajnë një ekuilibër të drejtë midis pohimit dhe mohimit. Ai u ka urdhëruar atyre të besojnë se Zoti ka dije, por jo sikur dija e të tjerëve. Ai ka fuqi, por jo sikur fuqia e të tjerëve. Ai dëgjon por jo me veshë. Ai sheh, por jo me sy si ata të njeriut, dhe kështu me radhë.⁴

Shpjegime të mëtejme lidhur me cilësitë

Cilësitë në përgjithësi janë dy llojesh: cilësitë e përsosjes dhe cilësitë e papërsosjes. Cilësitë e përsosjes, siç u zu ngoje më lart, kanë natyrë pozitive dhe i japin vlerë më të lartë ontologjike dhe efekt më të madh ontologjik objektit të cilin e cilësojnë ato. Kjo është e qartë nga krahasimi midis një qenieje të gjallë, që di dhe të aftë dhe të një qenieje të vdekur së cilës i mungon dija dhe aftësia. Cilësitë e papërsosjes janë të kundërta me cilësitë e tilla. Kur i analizojmë këto cilësi të papërsosura shohim se ato janë negative dhe tregojnë mungesë përsosjeje, si injoranca, padurimi, e keqja, sëmundja dhe të ngjashme. Prandaj, mund të thuhet se negacioni i cilësisë së papërsosjes është cilësia e përsosjes. Për shembull, negacioni i injorancës është dija, kurse negacioni i pamundësisë është mundësia dhe aftësia.

Për këtë arsye Kur'ani i Shenjtë e ka lidhur çdo cilësi pozitive drejtpërdrejt me Zotin dhe ka mohuar çdo cilësi të papërsosjes nga Ai, si thotë ai: “Ai është i dituri, i shumëfuqishmi”, ose Ai thotë: “Ai është i Gjalli” ose: “As të koturit as gjumi kurrë nuk e zë Atë”, ose: “Dijeni se ju nuk mund ta pengoni Allahun.”

Çështja që kurrë nuk duhet të harrohet është se Zoti, më i Lavdishmi, është Realiteti Absolut pa asnjë kufizim ose kufi. Prandaj, cilësia pozitive e përshkruar Atij nuk do të ketë kurrfarë kufizimi. Ai nuk është material dhe me trup as i kufizuar në hapësirë dhe kohë. Derisa i ka të gjitha cilësitë pozitive, Ai është përtej çdo cilësie dhe gjendjeje e cila u përket krijesave. Secila cilësi e cila në të vërtetë i përket Atij është e pastruar nga nocioni i përkufizimit, si thotë Ai: “Hiqi është si ngjashmëria e Tij.” (Kur'ani, XLII, 11)⁵

Cilësitë e veprimit

Përveç kësaj, cilësitë po ashtu ndahen në cilësi të esencës dhe në cilësi të veprimit. Cilësia ndonjëherë varet vetëm nga vetë i cilësuar, siç është jeta, dija dhe fuqia, të cilat varen nga personi i qenies njerëzore të gjallë, të dijshe dhe të aftë. Ne mund ta marrim me mend një njeri që në vete ka këto cilësi pa marrë parasysh ndonjë faktor tjetër.

Ndonjëherë tjetër cilësia nuk varet vetëm nga vetë i cilësuar, por për të cilësuar, ajo kërkon edhe ekzistencën e diçkahes të jashtme si në rastin e të shkruarit, të biseduarit, të dëshirës dhe të ngjashme. Dikush mund të jetë shkrimtar nëse ai posedon ngjyrë, penë dhe letër, dhe nëse ai mund të bisedojë kur është dikush me të cilin mund të flasë. Po në këtë mënyrë ai mund të dëshirojë kur ekziston një objekt i dëshirës. Vetë ekzistenca e njeriut nuk është e mjaftueshme për t'i sjellë këto cilësi në jetë.

Nga kjo analizë bëhet e qartë se cilësitë hyjnore të cilat janë të njëjta si ekzistenca e Zotit, siç tashmë u tha, janë vetëm të llojit të parë. Sa i përket llojit të dytë, aktualizimi i të cilit varet nga faktori i jashtëm, ato nuk mund të konsiderohen si cilësi të esencës dhe të njëjta si esenca, sepse e gjithë ajo që nuk është Zoti krijohet prej Tij, duke u vendosur në rendin e krijuar, vjen pas Tij.

Cilësitë që lidhen me Zotin pas veprimit të krijimit si krijuesi i gjithëfuqishëm, dhurues i dashurisë, dhurues i vdekjes, mbajtës gjallë etj., nuk janë të njëjta si Esenca e Tij, por janë si shtesë e saj; ato janë cilësi të veprimit. Me cilësi të veprimit mendohet se pas vërtetësimit të një veprë, domethënia i cilësisë kuptohet nga ajo vepër, jo nga esenca (e cila kryen veprën), si “Krijuesi”, i cili kuptohet pasi të ketë ndodhur vepra e krijimit. Nga krijimi kuptohet cilësia e Zotit si Krijues. Ajo cilësi varet nga krijimi, jo nga esenca e shenjtë e Zotit, më i Lëvdëruari, Vetë, kështu që esenca nuk ndryshon nga një gjendje në tjetrën me paraqitjen e cilësisë. Shiizmi i konsideron këto dy cilësi, të dëshirës (iradah) dhe të folurit (kalam), në kuptimin e tyre fjalë për fjalë, si cilësi të veprimit (dëshirë domethënë kam nevojë për diçka, kurse të folur shfaqje të një kuptimi përmes shprehjes). Shumica e teologëve sunitë i konsiderojnë këto si diç që nënkuptn dije prandaj i marrin si të ishin cilësi dhe esencë.⁶

Fati dhe providenca

Ligji i shkakësisë sundon nëpër gjithë botën e ekzistencës pa ndonjë shmangie ose përjashtim.⁷ Sipas këtij ligji çdo dukuri në këtë botë për të ardhur në jetë varet nga shkaqet dhe kushtet të cilat e bëjnë realizimin e saj të mundshëm. Nëse të gjitha këto shkaqe, të cilat quhen shkak i plotë (shkak i mjaftueshëm dhe i domosdoshëm), vërtetësohen, ardhja në jetë e asaj dukurie, ose efekti i marrë me mend, bëhet i përcaktuar dhe i domosdoshëm. Dhe duke marrë me mend mungesën e të gjitha ose të disave nga këto shkaqe, vërtetësimi i dukurisë është i pamundshëm. Hulumtimi dhe analiza e kësaj teze do të na sqarojë këtë çështje.

1) Nëse e krahasojmë një dukuri (ose efekt) me shkakun e tërë, të plotë (ose të mjaftueshëm), dhe po ashtu me pjesët e shkakut të plotë, raporti i saj me shkakun e plotë mbështetet në domosdoshmëri në marrëdhënie plotësisht të përcaktuara. Po në këtë kohë raporti i saj me secilën pjesë të shkakut të plotë (që quhen shkaqe jo të plota ose të pjesërishtme) është njëra nga mundësitë dhe mungesë e përcaktueshmërisë së plotë. Këto shkaqe sigurojnë efektin vetëm me mundësinë e ekzistencës, jo me domosdoshmërinë.

Bota e ekzistencës, në tërësinë e saj, pra, drejtohet me anë të domosdoshmërisë, sepse secila nga pjesët e saj ka një lidhje të domosdoshme me shkakun e saj të plotë, me vetë faktin që silllet në jetë. Struktura e saj përbëhet nga një sërë ngjarjesh të domosdoshme dhe të sigurta. Megjithatë, karakteri i domosdoshmërisë ruhet në pjesët e saj nëse secilën pjesë e konsiderojmë veç e veç dhe në vete, në dukuri të cilat lidhen me shkaqet e pjesërishtme që janë ndryshe nga shkaqet e plota.

Kur'ani i Shenjtë në mësimet e tij e ka quajtur këtë sundim domosdoshmërisht Fat Hyjnor (kada'), sepse kjo domosdoshmëri del nga ai burim i cili jep ekzistencë botës prandaj edhe urdhër (hukm) dhe “Dekretin Hyjnor” i cili është i sigurt dhe e pamundshme të mënjanohet ose të mos dëgjohet. Ai mbështetet në drejtësi dhe nuk pranon kurrfarë përjashtimesh ose dallimesh. Zoti i Plotfuqishëm thotë: “Vërtetësia e Tij është e gjithë krijim dhe urdhrim” (Kur'ani, VII, 54), dhe “Kur ai jep urdhër (kada) për një gjë, Ai vetëm i urdhëron asaj: Bëhu! dhe ajo bëhet” (Kur'ani, II, 117), dhe po

ashtu “(Kur) Allahu destinon nuk ka gjë që mund ta shtyjë atë destinim [hukm] (Kur'ani, XIII, 41).

2) Secila pjesë e shkakut siguron masën e duhur dhe “modelin” për efekt, kurse realizimi i efektit bëhet në përputhje me tërësinë e masave të caktuara për të nga shkakut i plotë. Për shembull, shkaqet që i bëjnë njeriut të mundshme frymëmarrjen nuk shkaktojnë frymëmarrje në kuptimin absolut dhe të pakushtëzuar; përkundrazi ato dërgojnë një sasi të caktuar të ajrit në gojë dhe në hundë përmes kanalit të frymëmarrjes deri në pjesën e mushkërive në kohë të caktuar dhe në formë të caktuar. Po kështu, shkaqet e vizionit të njeriut (duke përfshirë vetë njeriun) nuk sjellin në ekzistencë vizionin si të tillë pa kufizime ose kushte, por më tepër një vizion i cili, përmes mjeteve dhe organeve të siguruar, është i kufizuar dhe i matur për njerëzit nga çdo aspekt. Kjo e vërtetë gjendet pa përjashtim në të gjitha dukuritë e botës dhe në të gjitha ngjarjet që ndodhin në të.

Kur'ani i Shenjtë e ka quajtur këtë aspekt të së vërtetës “Providencë” (kadar) dhe e ka lidhur me Zotin e Gjithfuqishëm i cili është zanafilla e krijimit, siç u tha: “Dhe nuk ka gjë tjetër pos ato Tonat dhe të gjitha tok. Dhe ne i dërgojmë ato poshtë vetëm në masë të caktuar [kadar]” (Kur'ani, XV, 21).⁸

Në të njëjtën mënyrë që sipas Fatit Hyjnor është e domosdoshme dhe nuk mund të shmanget ekzistenca e çdo dukurie dhe ngjarjeje e cila shfaqet në rendin kozmik, po ashtu sipas Providencës çdo dukuri dhe ngjarje që shfaqet kurrë nuk do të tejkalohet ose nuk do të mbetet pa u kryer deri në shkallën më të vogël të masës të cilën ia ka siguruar Zoti.

Njeriu dhe vullneti i lirë

Veprimi të cilin njeriu e kryen është një nga dukuritë e botës së krijimit dhe paraqitja e tij varet plotësisht, si dukuritë e tjera të botës, nga shkakut i tij. Dhe meqenëse njeriu është pjesë e botës së krijimit dhe ka raport ontologjik me pjesët e tjera të kozmosit, nuk mund të pranojmë premisën se pjesët e tjera nuk duhet të kenë ndikim mbi veprimet e tij.

Për shembull, kur njeriu e merr një kafshore të bukës atij jo vetëm që i duhen instrumentet e tij, duart, dhëmbët, goja si dhe dija, fuqia dhe dëshira, por edhe ekzistimi i bukës në botën e jashtme, disponibiliteti i saj, mungesa e pengesave dhe kushte të tjera të kohës dhe të vendit. Po qe se ndonjëri nga këto shkaqe nuk vërtetësohet, veprimi nuk do të jetë i mundshëm. Në të kundërtën, me aktualizimin e të gjitha këtyre (shkakut i plotë) shfaqja e veprimit bëhet plotësisht e domosdoshme. Domosdoshmëria e veprimit në raport me të gjitha pjesët e shkakut të plotë nuk është kundërthënëse me mundësinë e raportit të veprimit sa i përket njeriut, i cili është një nga pjesët e shkakut të plotë. Njeriu ka mundësinë për dëshirë të lirë (ikhtijar) për ta kryer veprimin. Domosdoshmëria që ekziston në raportin midis veprimit dhe të gjitha pjesëve të shkakut nuk do të thotë se raporti i veprimit të disa pjesëve të shkakut, nga të cilat njeriu është njëri, duhet po ashtu të jetë ai i domosdoshmërisë dhe i përcaktueshmërisë.

Të kuptuarit e thjeshtë dhe të pamjaftueshëm i njeriut gjithashtu vërteton këtë pikëpamje, sepse ne i shohim njerëzit përmes natyrës dhe intelektit të tyre të dhënë nga Zoti që dallojnë midis gjërave të tilla si të ngrënit, të pirit, ardhja dhe shkuarja, nga një anë, dhe nga ana tjetër, gjëra të tilla si shëndeti dhe sëmundjet, pleqëria dhe rinia ose gjatësia e trupit. Grupi i parë, i cili lidhet drejtpërdrejt me dëshirën e njeriut, konsiderohet të kryhet sipas dëshirës së lirë të individit kështu që njerëzit i urdhërojnë

dhe i ndalojnë ato dhe i fajësojnë ose i dënojnë ata. Por kur merret parasysh grupi i dytë, njeriu nuk ka kurrfarë detyre dhe nuk është nën kurrfarë urdhri hyjnor sepse ai nuk mund të ushtrojë ndonjë zgjidhje të lirë me to.

Në fillim të Islamit ndër sunitët ishin dy shkolla që merreshin me aspektet teologjike të veprimit njerëzor. Një grup, duke përkrahur pikëpamjen se veprimi njerëzor është rezultat i vullnetit të pathyeshëm të Zotit, konsideron se njeriu është i përcaktuar për veprimet e tij, ndërsa vullneti i lirë i njeriut nuk ka asnjë vlerë dhe kuptim. Grupi tjetër besonte se njeriu është i pavarur në veprimet e tij, i cili nuk varet nga vullneti hyjnor dhe është jashtë komandës së Providencës (kadar).

Por sipas udhëzimeve të familjes së Pejgamberit, të cilat po ashtu janë në përputhje me udhëzimet e drejtpërdrejta të Kur'anit, njeriu është i lirë (mukhtar) në veprimet e tij por jo i pavarur (mustakill). Përkundrazi, Zoti i Gjithëfuqishëm përmes vullnetit të lirë ka bërë veprën të vullnetshme. Sipas analizës sonë të mëhershme, Zoti i Lavdërorshëm ka dëshiruar dhe bërë të domosdoshme veprën përmes të gjitha pjesëve të shkakut të plotë, nga të cilat një është vullneti dhe zgjedhja e lirë e njeriut. Si rezultat i llojit të këtillë të vullnetit hyjnor, veprimi është i domosdoshëm, por në të edhe njeriu ka vullnet të lirë, domethënë, veprimi është i domosdoshëm me respekt të gjitha pjesëve të shkakut të tij, dhe i mundshëm dhe i lirë në zgjedhje duke marrë parasysh njërin nga pjesët e tij që është njeriu.⁹ Imami i gjashtë - paqja qoftë mbi të - ka thënë: “Nuk është as përcaktimi as vullneti i lirë por diçka midis këtyre të dyjave.”

Imami i pestë dhe i gjashtë kanë thënë: “Zoti e do krijesën e Tij aq shumë sa që ai nuk do ta detyrojë të bëjë mëkate dhe pastaj ta dënojë. Dhe Zoti është aq i fuqishëm sa që çdo gjë që Ai urdhëron ajo duhet të bëhet.” Imami i gjashtë po ashtu ka thënë: “Zoti është aq bujar sa Ai nuk ia bën njeriut të detyrueshme të bëjnë atë për të cilën nuk kanë fuqi. Ai është aq i fuqishëm sa që asgjë nuk del në jetë në mbretërinë e Tij të cilën Ai nuk e dëshiron.” (Ky është një aluzion për dy shkollat e parapërcaktimit dhe të vullnetit të lirë.) (Bihar al-anvar, vëll. III, ff. 5, 6, 15)

SHËNIME

KREU I KATËRT

1. Në Librin e Zotit i bëhet referencë këtij rezonimi në versetin: “A mund të ketë dyshim sa i përket Allahut, Krijuesit të qiellit dhe të tokës?” (Kur'ani, XIV, 10)

2. Shënim i redaktorit: Kjo përsëri ka të bëjë me versetin: “Do t’ua tregojmë atyre mrekullitë tona...” të zëna ngoje më lart. Si dukuritë e natyrës ashtu edhe realitetet në shpirtin e njeriut janë “shenja” të Zotit. Shih S.H.Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines (Hyrje në doktrinën islamike kozmologjike), Cambridge (SHBA), 1964, hyrje.

3. Imami i gjashtë ka thënë: “Zoti ka një Qenie të pandryshueshme. Dija e Tij ishte vetë Ai atëherë kur nuk kishte asgjë për t’u ditur. Të dëgjuarit e Tij ishte vetë Ai atëherë kur nuk kishte asgjë për t’u dëgjuar. Pamja e Tij ishte vetë Ai atëherë kur nuk kishte asgjë për t’u parë. Fuqia e Tij ishte vetë Ai atëherë kur nuk kishte asgjë me të cilën të provohej fuqia.” Bihar al-anvar, vëll. II, f. 125.

Ka tradita të panumërta të familjes së Pejgamberit mbi këtë çështje. Shih Nahxh al-balaghah nga Sadiku, Teheran, 1375; Ujun al-akhbar nga Ibën Kutajbah, Kajro, 1925-35; dhe Bihar al-anvar, vëll. II.

4. Imami i pestë dhe i gjashtë kanë thënë: “Zoti është dritë që nuk është e përzier me errësirë, dije në të cilën nuk mund të depërtojë padija, jetë në të cilën nuk ka vdekje.” (Bihar al-anvar, vëll. II, f. 129). Imami i tetë ka thënë: “Sa i përket çështjes së attributeve hyjnore, njerëzit kanë vijuar tri rrugë. Grupi i parë konsideron se Zoti ka attribute të ngjashme me ato të të tjerëve. Grupi i dytë i mohon attributet. Rruga e drejtë është ajo e grupit të tretë e cila pohon ekzistimin e attributeve pa ngjashmëri të tyre me attributet e krijesave.” Bihar al-anvar, vëll. II, f. 94.

5. Imami i gjashtë ka thënë: “Zoti nuk mund të përshkruhet me kohë, vend, lëvizje, ndryshim ose pushim; përkundrazi, Ai është krijuesi i kohës, i vendit, i lëvizjes, i ndryshimit dhe i pushimit.” Bihar al-anvar, vëll. II, f. 96.

6. Imami i gjashtë ka thënë: “Zoti ka ditur gjithmonë në esencën e Tij atëherë kur nuk kishte asgjë për t’u ditur, dhe ishte i fuqishëm atëherë kur nuk kishte asgjë me të cilën të provohej fuqia.” Përcjellësi i kësaj tradite tregon: “Unë thashë, ‘dhe ai pati të folur’. Ai u përgjigj: ‘Fjala (kalam) u krijua. Ishte Zoti, dhe Ai nuk kishte të folur. Pastaj ai krijoi dhe solli në ekzistencë fjalën (kalam).’” Bihar al-anvar, vëll. II, f. 147. Kurse Imami i tetë ka thënë: “Vullneti vjen nga qenia e brendshme e njerëzve dhe duke vijuar atë paraqitet veprimi. Në rastin e Zotit, ekziston vetëm veprimi i Tij i të krijuarit, sepse për dallim prej nesh, Zoti nuk ka qëllim, synim dhe mendim diskursiv.” Bihar al-anvar, vëll. II, f. 144.

7. Shënim i redaktorit: Nuk ka nevojë të thuhet se ky pohim është i vërtetë pa marrë parasysh nëse ka shkakësi të rreptë në rrafshin mikrofizik ose jo, sepse në rrafshin mikrofizik vështrohet shkakësi e rreptë dhe ka rëndësinë më të madhe për të kuptuar natyrën e këtij rrafshi të ekzistencës. Shkakësia gjithashtu mbizotëron në rrafshin më të larta të ekzistencës sesa në ato trupore.

8. Imami i gjashtë ka thënë: “Kur Zoti, Lavdiplotë, dëshiron një gjë, Ai e bën atë të parapërcaktuar, dhe kur e ka bërë të parapërcaktuar, ai e urdhëron atë, dhe kur ai e urdhëron atë, ai e zbaton dhe e vë në veprim.” Bihar al-anvar, vëll. III, f. 34.

9. Shënim i redaktorit: Çështja e vullnetit të lirë dhe e përcaktueshmërisë është njëra nga më të vështirat për ta zgjidhur teologjikisht, sepse ajo përmban një realitet që e kapërcen dikotominë e rezonit diskursiv. Sa i përket Realitetit Absolut nuk ka vullnet të lirë sepse nuk ka realitet të pjesërishëm të pavarur nga ai absolut. Por deri në shkallën që njeriu është i vërtetë në kuptimin relativ, ai posedon vullnet të lirë. Nga pikëpamja e shkakësisë, ka përcaktim në lidhje me shkakun e gjithmbarshëm por liri nga pikëpamja e veprimit të njeriut, e cila është pjesë e atij shkakun të gjithmbarshëm.

KREU I PESTË MBI DIJEN E PEJGAMBERIT

Drejt qëllimit: drejtim i përgjithshëm

Një kokërr gruri që është vendosur në gji të tokës në kushte të duhura fillon të rritet dhe i hyn një rrugë të zhvillimit në të cilën në çdo çast merr një trajtë dhe gjendje të re. Duke vijuar një rendi dhe rrjedhe të posaçme ajo ecën kësaj rrugë derisa bëhet një bimë e rritur me kallinj të grurit; në qoftë se edhe një herë njëra nga farat ndodh të bjerë në dhe ajo do të fillojë gjithë ciklin e përpamë edhe një herë derisa të arrijë qëllimin e fundit. Po kështu, nëse fara është ajo e një frute të vendosur në gji të tokës ajo fillon shndërrimin e saj, duke thyer gëzhojën e vet, nga e cila del jashtë një kërcell i gjelbër. Ajo vijon një rrugë të rregullt, tjetër të shndërrimit derisa më në fund të bëhet një dru plotësisht i rritur, i gjelbër dhe plot me fruta. Ose po qe se ajo është sperma e një shtaze ajo fillon të zhvillohet brenda vezës ose në mitrën e nënës, duke vijuar vijës së zhvillimit të posaçëm për atë shtazë gjithë derisa të bëhet një individ i përsosur i llojit të asaj shtaze.

Kjo rrugë e ndryshme dhe ky zhvillim i rregullt duhet të vështrohen në çdo lloj krijese në këtë botë dhe përcaktohet nga natyra e brendshme e atij lloji. Bima e gjelbër e grurit e cila ka shpërthyer nga kokrra, kurrë nuk do të japë tërshërë, as do të bëhet dele, dhi, ose elefant, kurse një shtazë që është mbarsur nga mashkulli i saj kurrë nuk do lindë kallinj të grurit ose ndonjë dru rrapë. Madje edhe nëse ndodh të paraqitet ndonjë papërsosje në organet ose në funksionet natyrore të të lindurit të ri, ose nëse një qengj ndodh të lindë pa një sy, ose një bimë gruri të zhvillohet pa kalli ose pa grurë, ne nuk do të dyshojmë se një paraqitje e tillë bëhet për shkak të ndonjë dëmtuesi ose fatkeqësie ose të shkaqeve jo të natyrshme. Rendi dhe rregullimi i vazhdueshëm është fakt i pamohueshëm në zhvillimin dhe krijimin e gjësendeve, dhe në përkatësinë e çdo lloji të krijesave në krijimin e vet dhe në zhvillimin sipas një rendi dhe rregulle të posaçme.

Nga kjo tezë evidente mund të nxirren dy përfundime. 1) Midis etapave të ndryshme të cilat i kalon secili lloj i krijesave që nga fillimi deri në fund të ekzistencës së saj ka vazhdimësi dhe ndërlidhje, sikur ato lloje në çdo etapë të zhvillimit të tyre të shtyheshin nga prapa dhe të tërhiqeshin nga ajo që duhet të vijë. 2) Për shkak të vazhdimësisë dhe të ndërlidhjes së zënë ngoje më lart, etapa e fundit në zhvillimin e çdo lloji është që nga fillimi i krijimit të vet qëllimi dhe pikësnyimi i "vëmednjës ekzistenciale" të atij lloji. Për shembull, "vëmendja" e arrës që nxjerr jashtë një pip të gjelbër nga nëntoka, përqëndrohet që nga ai moment në një dru arre të rritur plotësisht. Kurse sperma në vezore ose në mitër lëviz që nga momenti i krijimit të saj drejt gjendjes së shtazës së përsosur.

Kur'ani i Shenjtë, i cili mëson se krijimi dhe ruajtja e gjësendeve i përket absolutisht Zotit, konsideron se kjo lëvizje dhe tërheqje, të cilat i ka çdo lloj gjatë krijimit dhe ecjes rrugës së zhvillimit të vet, rrjedh nga drejtimi hyjnor. Siç thotë Ai: "Zoti ynë është Ai i cili çdo gjëje ia dha natyrën e vet, pastaj e drejtoi si duhet" (Kur'ani, XX, 50).¹ Dhe po ashtu: "Ai që krijoi, pastaj zotëroi; ai që mati pastaj udhëzoi" (Kur'ani, LXXXVII, 2-3). Dhe ai i referohet rezultatit të këtyre thënieve me këto fjalë: "Dhe secili ka një qëllim drejt të cilit ai kthehet" (Kur'ani, II, 148).² Dhe po ashtu:

“Dhe Ne krijuam jo qiellin dhe tokën, dhe gjithë atë që është për lojë midis tyre. I krijuam ato vetëm me mençuri, por shumica e tyre nuk e dinë” (Kur'ani, XLIV, 38-39).³

Drejtimi i posaçëm

Pa dyshim lloji i njeriut nuk është përjashtim i kësaj rregulle të përgjithshme. I njëjti udhëzim që sundon mbi të gjitha llojet e krijesave sundon edhe mbi njeriun. Në të njëjtën mënyrë që vijon çdo lloj i natyrës së tij të posaçme vijon rrugës së tij të përsosjes dhe udhëhiqet drejt saj, po kështu duhet edhe njeriu me ndihmën e këtij drejtimi të udhëhiqet drejt asaj që është përsosja e tij e vërtetë.

Ndonëse njeriu ka të përbashkëta shumë elemente me llojet e tjera të shtazëve dhe me bimët, e vetmja karakteristikë e posaçme që e dallon atë është intelekti.⁴ Pikërisht me ndihmën e intelektit dhe të arsyes së tij njeriu është në gjendje të mendojë dhe të përdorë çdo mjet të mundshëm për dobinë e tij vetjake, të fluturojë në hapësira të pafund të qiellit ose të notojë në thellësi të detit, ose t'i sjellë në shërbim dhe komandë të tij të gjitha gjërat e krijuara, qofshin ato minerale, bimë ose shtazë mbi sipërfaqe të tokës, dhe të nxjerrë dobi edhe nga anëtarët e vetë llojit të vet deri në shkallën më të lartë të mundshme.

Për shkak të natyrës së tij të qëmotshme, njeriu e sheh lumturinë dhe përsosjen e tij në fitimin e lirisë së plotë. Megjithatë, ai duhet me doemos të sakrifikojë pak nga liria e tij, sepse ai është krijuar si qenie shoqërore dhe ka kërkesa të pafund të cilat ai vetë kurrë nuk mund t'i përmbushë, dhe po ashtu për arsye se ai është në bashkëpunim dhe në marrëdhënie shoqërore me anëtarët e tjerë llojit të vet të cilët vetë kanë instinkt të njëjtë për vetëpërqëndrim dhe për dashuri të lirisë që e ka ai. Për hir të të mirave që ka ai nga të tjerët, ai duhet po ashtu t'u sjellë dobi edhe të tjerëve. Njësoj me atë që ai korr nga mundi i të tjerëve ai duhet të japë nga vetë puna e tij. Ose, më shkurt, ai duhet doemos të pranojë një shoqëri të mbështetur në bashkëpunim të ndërsjellë.

Kjo çështje është e qartë me foshnjat e posalindura dhe me fëmijët. Në fillim, kur ata duan çkado qoftë, ata nuk përdorin asgjë tjetër pos forcës dhe të qarit dhe refuzojnë të pranojnë çdo frenim ose disiplinë. Por, dalëngadalë, si rezultat i zhvillimit mendor, ata kuptojnë se nuk mund të kihet sukses në çështjet e jetës vetëm me anë të rebelimit dhe të forcës; prandaj ata ngadalë u qasen kushteve të qenieve shoqërore. Në fund, ata arrijnë moshën kur bëhen individë shoqërorë me fuqi të zhvilluara mendore dhe janë të gatshëm të dëgjojnë dhe zbatojnë rregullat shoqërore të rrethit të tyre.

Kur njeriu arrin të pranojë domosdonë për bashkëpunim të ndërsjellë midis anëtarëve të shoqërisë, ai po ashtu njih nevojën për ligje të cilat sundojnë në shoqëri, duke e bërë të qartë detyrën e secilit individ dhe duke specifikuar dënimin e secilit kundërvajtës. Ai pranon ligjet përmes zbatimeve të të cilave secili individ në shoqëri mund të realizojë lumturi të vërtetë dhe të gjejë lehtësi në përpjestim me vlerën shoqërore të përpjekjes së tij. Këto ligje janë ligje të njëjta universale dhe të zbatueshme të cilat njeriu, që nga dita e parë e ekzistencës së tij deri sot, i ka kërkuar vazhdimisht dhe të cilat gjithmonë e kanë tërhequr atë më së shumti nga të gjitha dëshirat e tij. Po të mos ishte e mundshme arritja e një gjëje të tillë dhe po të mos ishte shkruar në pllakë të fatit të njeriut, ajo nuk do të kishte qenë dëshirë e përjetshme e njeriut.⁵

Zoti, Lavdiplotë, i është referuar këtij realiteti të shoqërisë njerëzore, duke thënë: “Ne u kemi dhuruar atyre jetën e kësaj bote, dhe i kemi ngritur disa prej tyre në rang mbi të tjerët, kështu që disa prej tyre mund të marrin punë prej të tjerëve” (Kur'ani, LXIII, 32).⁶ Duke marrë parasysh egoizmin e njeriut dhe dëshirën për të monopolizuar

gjërat për vete, Ai thotë: “Shiko! njeriu u krijua me kureshtje, grindavec kur e kap e keqja, kurse kur e kap e mira, lakmitar” (Kur'ani, LXX, 19-21).⁷

Arsyeja dhe ligji

Nëse mihim në këtë çështje me kujdes, do të zbulojmë se njeriu vazhdimisht i kërkon ato ligje të cilat mund t'i sjellin lumturi në botë; se njerëzit si individë dhe në grupe, në përputhje me natyrën e tyre të dhënë nga Zoti, njohin nevojën për ligje të cilat u sigurojnë lehtësi pa diskriminime dhe përjashtime, ligje të cilat vendosin një normë të përgjithshme të përsosjes ndër njerëzimin. Pa dyshim, deri tani, gjatë periudhave të ndryshme të historisë së njerëzimit, nuk është vërejtur se ndonjë nga ato ligje të jenë shpikur nga arsyeja njerëzore. Po të kishin vendosur ligjet e ekzistencës barrën e të krijuarit të ligjeve të tilla njerëzore mbi shpatullat e arsyes njerëzore, atëherë gjatë periudhës së gjatë historike do të ishin themeluar ligje të tilla. Në atë rast, secili individ i cili posedon fuqi rezonimi do ta kuptonte atë ligj njerëzor në hollësi, njësoj siç çdokush e kupton domosdonë për ligje të tilla në shoqëri.

Me fjalë të tjera, po të kishte qenë në vetë natyrën e gjërave që të ishte detyrë e arsyes njerëzore të krijonte një ligj të rëndomtë të përsosur, i cili duhet t'i sigurojë shoqërisë njerëzore lumturi, dhe se njeriu duhet të udhëhiqet në atë ligj të përsosur përmes një procesi të krijimit dhe të gjenerimit të vetë botës, atëherë ligje të tilla do të ishin kuptuar nga secila qenie e gjallë përmes arsyes së saj njësoj sikur që njeriu di atë që është e dobishme ose e dëmshme për të, përmes një rruge të përcaktuar të jetës së përditshme. Mirëpo, ende nuk ka shenjë për praninë e ligjeve të tilla. Ligjet të cilat janë shkaktuar vetvetiu, ose janë shpikur nga një sundues i vetëm nga individët, ose kombet, dhe janë bërë mbizotërues në shoqëri të ndryshme konsiderohen nga disa si të sigurt, kurse nga të tjerët si të dyshimtë. Disa janë të vetëdijshëm për këto ligje kurse të tjerët nuk i njohin. Kurrë nuk ka ndodhur që të gjithë njerëzit, të cilët në strukturën e tyre janë të njëjtë me faktin se janë të pajisur nga Zoti me arsye, të kenë vetëdije të zakonshme të hollësive të ligjeve të cilat mund të sjellin lumturi në botën e njeriut.

Ajo mençuri misterioze dhe vetëdija e quajtur shpallje

Kështu, në dritën e bisedës së bërë më lart, bëhet e qartë se ligjet të cilat mund të garantojnë lumturi të shoqërisë njerëzore nuk mund të përfytyrohen nga arsyeja. Meqenëse sipas tezës së drejtimit të përgjithshëm, kalimi nëpër krijimin e ekzistimit të një vetëdijeje për këto ligje është i domosdoshëm për njeriun. Duhet të jetë një fuqi tjetër e të kuptuarit brenda llojit të njeriut e cila ia bën njeriut të mundur të kuptojë detyrat e vërteta të jetës dhe e cila e vendos këtë dije atje ku secili mund ta arrijë. Kjo ndërdohe dhe fuqi e të përfytyruarit, e cila dallon nga arsyeja dhe kuptimi, quhet ndërdohe Pejgamberike, ose ndërdohe e shpalljes.

Natyrisht prania e një fuqie të tillë te njeriu nuk do të thotë se ajo duhet patjetër të duket te të gjithë individët, njësoj sikur që ndonëse fuqia e lindjes është vendosur te të gjitha qeniet njerëzore, vetëdija e kënaqësisë së martesës dhe të qenit i gatshëm për këtë kënaqësi është e mundshme vetëm tek ata që kanë arritur moshën e pubertetit. Njësoj siç është ndërdoheja e shpalljes formë misterioze dhe e panjohur e atyre që nuk e kanë, të shijuarit e kënaqësisë së bashkimit seksual është ndjenjë misterioze dhe e panjohur për ata që nuk kanë arritur moshën e pubertetit.

Zoti I lavdishëm, i bën referencë në fjalën e Tij shpalljes së Ligjit të Tij Hyjnor (Sheriatit), ndërsa pamundësia e arsyes së njeriut për të kuptuar këtë çështje shihet ajetet: “Shiko! Ne të frymëzuar ty si e frymëzuar Nuhun dhe pejgamberët pas tij, siç e frymëzuar Ibrahimin, Ismailin, Isakun, Jakupin dhe fiset e tyre, si dhe Isanë, Ejupin, Jonuzin dhe Harunin dhe Sulejmanin dhe njoftuar për Dautin dhe lutjet; ndërsa ty të kemi zënë ngoje para lajmëtarëve, kurse lajmëtarët e tjerë nuk i kemi zënë ngoje para teje; kurse Zoti foli drejtpërsëdrejti me Musanë; lajmëtarët e gëzimit të mirë dhe të qortimit, në mënyrë që njerëzimi të mos ketë kurrfarë argumenti kundër Allahut pas lajmëtarëve” (Kur'ani, IV, 163-165).⁸

Pejgamberët - pagabueshmëria e pejgamberisë

Paraqitja e pejgamberëve vërteton konceptin e shpalljes së skicuar më lart. Pejgamberët e Zotit ishin njerëz të cilët përhapnin thirrjen e shpalljes dhe të pejgamberisë dhe sollën prova përfundimtare për thirrjen e tyre. Ata përhapnin ndër njerëzit elementet e religjionit të Zotit (i cili është ligj i njëjtë hyjnor që garanton lumturi) dhe e bënë të mundshëm për të gjithë njerëzit.

Meqenëse në të gjitha periudhat e historisë numri i njerëzve pajisej me fuqinë e pejgamberisë, ndërsa shpallja ka qenë e kufizuar në vetëm disa individë, Zoti, më i Lavdishmi, e ka plotësuar dhe përsosur udhëzimin e pjesës tjetër të njerëzimit duke vendosur misionin e përhapjes së religjionit mbi shpatullat e pejgamberëve të Tij. Prandaj pejgamberët e Zotit duhet të kenë cilësinë e pagabueshmërisë (‘ismeh). Duke pranuar shpalljen nga Zoti, duke ruajtur dhe duke e bërë të mundur që ajo të arrijë te njerëzit, ai duhet të jetë pa gabime. Ai nuk duhet të bëjë mëkat (ma’sijeh). Pranimi i shpalljes, ruajtja e saj dhe përhapja e saj janë tri parimet e udhëzimit ontologjik; ndërsa mëkati që ekziston vetvetiu është i pakuptimtë. Për më tepër, mëkati dhe kundërshtimi ndaj pohimeve të thirrjes fetare dhe përhapja e saj janë të pamundshme për pejgamberin, sepse ato do të ishin thirrje kundër misionit fillestar të religjionit; ato do të shkatërronin besimin e njerëzve, mbështetjen e tyre në të vërtetën dhe në vlefshmërinë e thirrjes. Si rezultat do të dilte se ata do të shkatërronin qëllimin e vetë thirrjes për religjion.

Zoti, Lavdiplotë, në fjalën e Tij e zë ngoje pagabueshmërinë e pejgamberëve duke thënë: “Dhe Ne i zgjodhëm ata dhe i udhëzuar në rrugë të drejtë” (Kur'ani, VI, 88).⁹ Dhe po ashtu: “(Ai është) i dituri i të paparës, dhe Ai nuk ia zbulon askujt fshehtësinë e Tij, përveç secilit lajmëtar të cilin Ai e ka zgjedhur dhe pastaj ka bërë roje që të shkojë para Tij dhe roje pas tij, që Ai të dijë se ata vërtet i kanë shfaqur porositë e Zotit të tyre” (Kur'ani, LXXII, 26-28).¹⁰

Pejgamberët dhe religjioni i shpallur

Ajo që pejgamberët pranuan nga Zoti përmes shpalljes dhe si porosi nga Zoti dhe ua shfaqën njerëzimit ishte religjioni (dini),¹¹ domethënë, një mënyrë e jetës dhe detyrat njerëzore të cilat garantojnë lumturi të vërtetë të njeriut.

Religjioni i shpallur në përgjithësi përbëhet prej dy pjesësh: doktrina dhe praktika ose metoda. Pjesa doktrinare e religjionit të shpallur përbëhet nga një sërë parimesh themelore dhe pikëpamjesh që kanë të bëjnë me natyrën e vërtetë të gjërave mbi të cilat njeriu duhet të vendosë themelet e jetës së tij. Ai përbëhet nga tri parime universale: nga monoteizmi (tavhid), nga profecia (nubuvvat) dhe nga eskatologjia

(ma'ad). Nëse ka ndonjë huti ose çrregullim në ndonjërin nga këto parime religjioni nuk do të jetë në gjendje të shkojë më tutje.

Pjesa praktike e religjionit të shpallur përbëhet nga një sërë urdhrash morale dhe praktike që i përfshijnë detyrat që i ka njeriu para Zotit dhe shoqërisë njerëzore. Për këtë arsye detyrat e dorës së dytë të cilat janë urdhëruar t'i kryejë njeriu me ligje të ndryshme hyjnore janë dy llojesh: morali (ahlak) dhe veprimet (a'mal). Morali dhe veprimet lidhur me Hyjninë janë dy llojesh, si b.f.: së pari cilësia e besimit, sinqeriteti, dorëzimi Zotit, përshtatshmëria dhe përujja.; dhe së dyti, lutjet e ditës, agjërimi, dhe sakrifica (të quajtura vepra të adhurimit dhe që simbolizojnë përujjen dhe shërbimin e njeriut para Fronit Hyjnor). Morali dhe veprimet lidhur me shoqërinë njerëzore janë po ashtu dy llojesh, si b. f.: së pari, cilësia e dashurisë ndaj njerëzve të tjerë, mirëdashja për të tjerët, drejtësia dhe bujaria; dhe së dyti, detyra për të kryer marrëdhënie shoqërore, tregti dhe këmbim, etj. (të quajtura marrëveshje).

Një çështje tjetër që duhet të merret parasysh është se meqenëse raca njerëzore është e drejtuar ndaj përsosjes graduale, kurse shoqëria njerëzore me rrjedhën e kohës bëhet më e plotë, duhet të shihet edhe paraqitja e një zhvillimi paralel të ligjeve të shpallura.¹² Kur'ani i Shenjtë e pohon këtë zhvillim gradual, të cilin e ka zbuluar edhe arsyeja. Mund të përfundohet nga ajetet e tij se çdo Ligj Hyjnor (shariat) është në të vërtetë më i plotë se shariati i mëhershëm; për shembull, në këtë ajet ku Ai thotë: “Dhe ty ta kemi shpallur shkrimin e shenjtë me të vërtetën, i cili vërteton çkado që shkrimi i shenjtë ka thënë para tij, dhe një vrojtues mbi të.” (Kur'ani, V, 48).¹³

Natyrisht, ashtu siç vërteton edhe dija shkencore dhe siç thotë Kur'ani, jeta e shoqërisë njerëzore në këtë botë nuk është e amshueshme dhe zhvillimi i njeriut nuk është i pafund. Si rezultat i kësaj del se parimet e përgjithshme që i drejtojnë detyrat e njeriut nga pikëpamja e doktrinës dhe e praktikës duhet medoemos të ndalen në një etapë të caktuar. Prandaj, edhe peygamberisë dhe Sheriatit do t'u vijë një ditë fundi kur në përsosjen e doktrinës dhe në përhapjen e rregullave praktike do të ketë arritur etapa e fundit e zhvillimit. Për këtë arsye Kur'ani i Shenjtë, për ta bërë të qartë se Islami (religjioni i Muhamedit) është i fundit dhe më i ploti nga religjionet e shpallura, paraqitet si libër i shenjtë i cili nuk mund të shfuqizohet (nash), e quan Peygamberin “Vula e peygamberëve” (hatam al-anbija'), dhe religjioni islamik e sheh si një që i ngërthen të gjitha detyrat religjioze. Siç thotë Ai: “Dhe shiko! ai është një shkrim i shenjtë i pasulmueshëm. Falsifikati nuk mund të hyjë në të as prej para tij as prej pas tij” (Kur'ani, XLI, 41-42).¹⁴ Dhe gjithashtu: “Muhamedi nuk është baba i asnjë njeriu në mesin tuaj por ai është lajmëtari i Allahut dhe Vula e peygamberëve” (Kur'ani, XXXIII, 40).¹⁵ Dhe: “Ne ta zbulojmë shkrimin tye si një paraqitje të të gjitha gjërave” (Kur'ani, XVI, 89).¹⁶

Peygamberët dhe prova e shpalljes dhe e peygamberisë

Shumë shkollarë bashkëkohorë të cilët e kanë hulumtuar problemin e shpalljes dhe të peygamberisë kanë provuar të shpjegojnë shpalljen, peygamberinë dhe çështjet lidhur me to duke përdorur parimet e psikologjisë shoqërore. Ata thonë se peygamberët e Zotit ishin njerëz të natyrës së thjeshtë dhe me vullnet të madh të cilët kishin dashuri të madhe për njerëzimin. Për t'i mundësuar njerëzimit të përparojë shpirtërisht dhe materialisht dhe për të reformuar shoqëritë dekadente, ata shpikën ligje dhe rregulla dhe ftuan njerëzimin t'i pranonin ato. Meqenëse njerëzit në atë kohë nuk do ta pranonin logjikën e arsyes njerëzore, për t'i detyruar ata të dëgjonin mësimet e tyre peygamberët,

sipas shkollarëve të tillë bashkëkohorë, pohonin se ata dhe mendimet e tyre kishin ardhur nga bota hyjnore. Secili pejgamber e quajti shpirtin e tij të pastër Shpirt të Shenjtë; mësimet për të cilat ai pohonte se kishin ardhur nga bota hyjnore quheshin “shpallje dhe pejgamberi”; detyrat që dilnin nga ato mësimet quheshin “Sheriati i shpallur”; kurse shënimet e shkruara të atyre mësimëve dhe të detyrave quheshin “libër i shpallur”.

Secili që vështron me thellësi dhe paanësi librat e shpallur dhe sidomos Kur'anin e Shenjtë, dhe po ashtu jetën e pejgamberëve, nuk do të ketë dyshim se kjo pikëpamje nuk është e saktë. Pejgamberët e Zotit nuk ishin njerëz të politikës. Përkundrazi ata ishin “njerëz të Zotit”, plot me të vërteta dhe pastërti. Atë që e përfytyronin, ata e proklamonin pa shtesa as zvogëlime. Dhe atë që e thonin ashtu edhe vepronin. Ajo që thonin ata se posedonin ishte ndërdije misterioze të cilën bota e padukshme ua kishte dhuruar. Në këtë mënyrë ata arritën të mësonin nga vetë Zoti atë që ishte mirëqenie e njerëzve në këtë botë dhe në tjetrën, dhe këtë dije e përhapnin në mesin e njerëzimit.

Është fare e qartë se për ta pohuar dhe vërtetuar një thirrje të pejgamberisë ka nevojë për provë dhe demonstrim. Vetë fakti që Sheriati i sjellë nga pejgamberi përputhet me arsyen, nuk mjafton për të përcaktuar vërtetësinë e thirrjes Pejgamberike. Një njeri që pohon se është pejgamber, përveç pohimit të së vërtetës së Sheriatit, pohon një lidhje përmes shpalljes dhe pejgamberisë me botën hyjnore, prandaj pohon se nga Zoti i është dhënë misioni për të përhapur besimin. Ky pohim në vete ka nevojë për provë. Për këtë arsye (siç na tregon edhe Kur'ani i Shenjtë) njerëzit e rëndomtë me mentalitetin e tyre të thjeshtë gjithmonë kërkonin mrekulli nga pejgamberi i Zotit për të mundur të konfirmonin të vërtetën e thirrjes së tyre.

Kuptimi i kësaj logjike të thjeshtë dhe të saktë është shpallja për të cilin pejgamberi pohon se është e tija se nuk mund të gjendet ndër të tjerët që janë qenie njerëzore si ai. Është e domosdoshme një fuqi e padukshme të cilën Zoti ua dhuron pejgamberëve të Tij në mënyrë madhështore, përmes së cilës ata dëgjojnë fjalën e Tij dhe u jepet misioni për t'ua shfaqur njerëzimit. Nëse kjo është e vërtetë, atëherë pejgamberi duhet të kërkojë nga Zoti një mrekulli tjetër në mënyrë që njerëzit të besojnë në të vërtetën e thirrjes së pejgamberit.

Kështu është e qartë se kërkesa për mrekulli të pejgamberëve është sipas logjikës korrekte dhe është detyrë e pejgamberit të Zotit të sigurojë një mrekulli në fillim të thirrjes së tij, ose sipas kërkesës së njerëzve, për ta provuar pejgamberinë e tij. Kur'ani i Shenjtë e ka pohuar këtë logjikë, duke i lidhur mrekullitë e shumë pejgamberëve në fillim të misionit të tyre ose pasi vijuesit e tyre kanë kërkuar një gjë të tillë.

Natyrisht, shumë hulumtues dhe shkencëtarë të rinj i kanë mohuar mrekullitë, por mendimet e tyre nuk mbështeten në asnjë arsye të mjaftueshme. Nuk ka kurrfarë arsye të besohet se shkaqet të cilat deri tani janë zbuluar për ngjarjet gjatë hulumtimeve dhe eksperimenteve janë të përhershme dhe të pandryshueshme, ose asnjë ngjarje kurrë nuk ndodh për arsye tjera pos për ato të cilat e shkaktojnë atë. Mrekullitë e lidhura me pejgamberët e Zotit nuk janë të pamundshme ose kundër arsyes (siç është, për shembull, pohimi se numri tre është tek). Përkundrazi, ato janë një “thyerje e asaj që është e zakonshme” (hark-i ‘adat),¹⁷ një paraqitje e cila rastësisht shpesh është vështruar në shkallë më të ulët nga njerëzit që kanë vijuar praktikën asketike.

Numri i peygamberëve të Zotit

Dihet nga tradita se në të kaluarën janë paraqitur shumë peygamberë, ndërsa Kur'ani i Shenjtë vërteton shumësinë e tyre. Ai i ka zënë ngoje disa prej tyre me emra ose me karakteristikat e tyre, por nuk e ka dhënë numrin e tyre të saktë. As përmes traditave definitive nuk ka qenë e mundur të përcaktohet numri i tyre, pos në thënien e mirënjohur të cilën Abu Dharr Ghifariu e ka cituar nga Peygamberi i Shenjtë, sipas të cilit numri i tyre është caktuar në 124,000.

Peygamberët që kanë sjellë Ligjin Hyjnor

Nga ajo që mund të nxirret prej Kur'anit, mund të përfundohet se të gjithë peygamberët e Zotit nuk kanë sjellë shariat. Përkundrazi, pesë prej tyre, Nuhu, Ibrahim, Musai, Isai, dhe Peygamberi Muhamed - janë “posedues të përcaktimeve” (ulu'l-'azim), ata që kanë sjellë shariat. Peygamberët e tjerë vijojnë sipas shariatit të atyre që “posedojnë përcaktimet”. Zoti ka thënë në Kuran: “Ai jua ka dhuruar atë religjion të cilin Ai ia besoi Nuhut, dhe atë që ne e frymëzuar në ty (Muhamed), dhe atë të cilin ia besuar Ibrahimit dhe Musait dhe Isait” (Kur'ani, XLII, 13).¹⁸ Ai po ashtu ka thënë: “Dhe kur Ne e saktësuam një obligim me peygamberët, dhe me ty (O Muhamed) dhe me Nahun dhe Ibrahimin dhe Musain dhe Isain, të birin e Mejremesë; me ta lidhëm një obligim të fortë” (Kur'ani, XXXIII, 7).¹⁹

Peygamberia e Muhamedit

Peygamberi i fundit i Zotit është Hazreti Muhamedi²⁰ - bekimi dhe paqja qofshin mbi të - i cili ka një libër dhe Sheriatin dhe në të cilin muslimanët e kanë mbështetur besimin e tyre. Peygamberi u lind pesëdhjetë e tre vjet para fillimit të kalendarit të hixhrit²¹ në Mekë në Hixhaz në mesin e familjes së Banu Hashimit të fisit Kurejsh, të cilët konsideroheshin si familja më e ndershme ndër arabët.

Babai i tij quhej Abdullah, kurse e ëma quhej Emine. Ai mbeti pa prindërit që në fëmijërinë e hershme dhe ishte vendosur nën kujdesin e gjyshit të tij nga babai, Abd al-Mutalibi, i cili po ashtu vdiq së shpejti. Në këtë kohë ungji i Peygamberit, Abu Talibi, e mori mbi vete, u bë kujdestar i tij dhe e mori në shtëpinë e vet. Peygamberi u rrit në shtëpinë e të ungjit dhe madje para se të arrinte moshën e adolescencës së shoqëronte të ungjin në udhëtime me karvane.

Peygamberi nuk kishte bërë kurrfarë shkolle, prandaj nuk dinte të lexonte as të shkruante. Megjithatë, pasi arriti moshën e pjekurisë ai u bë i njohur me mençurinë, sjelljen dhe besnikërinë e tij. Si rezultat i mendjemprehtësisë dhe besnikërisë së tij, një nga gratë e fisit Kurejsh, e njohur me pasurinë e saj, e emëroi kujdestar të pronës së saj dhe ia la në duar detyrën e drejtimit të punëve të saj të tregtisë.

Peygamberi udhëtoi një herë në Damask me mallin e saj dhe, si rezultat i aftësisë së tij që tregoi, që i zoti të bënte një fitim të dukshëm. Nuk shkoi gjatë dhe ajo kërkoi nga ai të martohej me të, kurse Peygamberi e pranoi propozimin e saj. Pas martesës, e cila u bë kur ai kishte njëzetë e pesë vjet, Peygamberi filloi jetën si drejtues i pronës së bashkëshortes dhe vazhdoi deri në moshën dyzetvjeçare, duke fituar ndërkohë famë të përhapur gjerë e gjatë për mençuri dhe besnikëri. Mirëpo, ai refuzoi të adhuronte idolet, siç ishte praktikë e rëndomtë e religjionit të arabëve të Hixhazit. Kurse herë pas here ai bënte tërheqje shpirtërore (khalvah) në të cilat lutej dhe bisedonte fshehtas me Zotin.

Në moshën dyzetvjeçare, në shpellën Hira, në malet e regjionit Tihamah afër Mekkës, ku ishte në tërheqje shpirtërore, ai u zgjodh nga Zoti të bëhej peygamber dhe iu dha misioni i përhapjes së religjionit të ri. Në atë çast atij iu shpall kaptina e parë e Kur'anit “Droçka e gjakut” [Surah-i ‘alak]. Pikërisht atë ditë ai u kthye në shtëpi të vet dhe rrugës takoi kushëririn e tij, Ali ibën Abi Talibin, i cili pasi dëgjoi atë që kishte ndodhur deklaroi se ai pranonte atë besim. Pasi Peygamberi hyri në shtëpi dhe i tregoi gruas së vet për shpalljen, edhe ajo e pranoi Islamin.

Për herë të parë që Peygamberi e ftoi popullin të pranonte porosinë e tij, ai u ballafaqua me një reagim të mjerueshëm dhe të dhembshëm. Nga domosdoja ai u detyrua të përhapte tash e tutje porosinë e tij fshehtas për një kohë derisa përsëri i kishte arritur urdhri nga Zoti për ta ftuar farefisën e tij më të afërt që ta pranonin atë porosi. Por edhe kjo thirrje ishte pa sukses dhe askush nuk ia vuri veshin pos Ali ibën Talibit, i cili sidoqoftë tashmë e kishte pranuar atë besim. (Por në përputhje me dokumentet e përcjella nga familja e Peygamberit dhe prej shumë poezish të shkruara nga Abu Talibi, shiitët besojnë se edhe Abu Talibi e kishte përqaftuar Islamin; megjithatë, meqenëse ai ishte mbrojtësi i vetëm i Peygamberit, ai e fshihte besimin e tij nga njerëzit për ta ruajtur pushtetin e jashtëm që kishte ai me Kurejshët.)

Pas kësaj periudhe, sipas udhëzimeve hyjnore, Peygamberi filloi të përhapte misionin e tij haptazi. Me fillimin e propagandës së hapët, njerëzit e Mekkës reagonin ashpër dhe shkaktonin mjerimin dhe torturat më të dhembshme ndaj Peygamberit dhe njerëzve që rishtas ishin konvertuar në Islam. Trajtimi i ashpër i kryer nga Kurejshët arriti një shkallë të tillë, sa që një grup muslimanësh i lëshuan shtëpitë dhe pronat e tyre dhe migruan në Abisini. Peygamberi dhe i ungji, Abu Talibi, së bashku me farefisën e tyre nga Banu Hashimi, morën arratinë gjatë tre vjetëve në “qafmalin Abu Talib”, një kështjellë në luginën e Mekkës. Askush nuk kishte asnjë marrëdhënie ose ujdi me ta dhe ata nuk guxonin ta lëshonin vendin e tyre të strehimit.

Adhuresit e idoleve të Mekkës, ndonëse në fillimi i konsideronin ndëshkuese të gjitha llojet e trysnisë dhe të torturave siç janë goditja dhe rrahja, ofendimi, tallja dhe përgojimi ndaj Peygamberit, herë pas here do të tregonin edhe sjellje të mirë dhe të këndshme ndaj tij në mënyrë që ta kthenin atë nga misioni i tij. Ata i premtorin atij shuma të mëdha të hollash ose pozitë udhëheqëse dhe sundimin e fisit. Por, për Peygamberin premtimet dhe kërcënimet e tyre jepnin si rezultat vetëm intensifikimin e vullnetit dhe të vendosjes për të vazhduar me misionin e tij. Njëherë, kur ata erdhën te Peygamberi duke i premtuar pasuri dhe pushtet, Peygamberi u tregoi, duke përdorur një gjuhë metaforike, se edhe po të kishin mundësi t’ia vënin diellin në shuplakën e dorës së djathtë dhe hënën në shuplakën e dorës së majtë ai nuk do të kthehej prapa e të mos e dëgjonte Zotin e vetëm e as nuk do të hiqte dorë nga kryerja e misionit të vet.

Kah viti i dhjetë i peygamberisë së tij, kur Peygamberi iku nga “qafmali Abu Talib”, ungji i tij Abu Talibi, i cili ishte edhe i vetmi mbrojtës i tij, vdiq, e po ashtu vdiq edhe gruaja e tij. Prej këtij çasti nuk kishte më askush për ta mbrojtur jetën e tij e as që kishte më ndonjë vend për strehim. Më në fund adhuresit e idoleve të Mekkës trilluan një plan të fshehtë për ta vrarë. Natën ata e rrethuan shtëpinë e tij nga të gjitha anët me qëllim që të futeshin brenda kah fundi i natës dhe ta prenin pjesë-pjesë derisa ai po flinte. Por Zoti, Lavdiplotë, i tregoi atij për planin dhe i urdhëroi të ikte nga Jathribi. Peygamberi e vendosi Aliun në vend të tij në shtratin e tij dhe natën iku nga shtëpia nën mbrojtjen hyjnore, duke kaluar midis armiqve të tij dhe u strehua në një shpellë afër Mekkës. Pas tri ditësh, kur armiqtë e tij, pasi kishin shikuar gjithkund dhe e kishin

humbur shpresën për ta kapur, ishin kthyer në Mekkë, ai doli nga shpella dhe u nis për Jathrib.

Populli i Jathribit, udhëheqësit e të cilëve tashmë e kishin pranuar porosinë e Pejgamberit dhe i ishin betuar për besnikëri, e pranuan atë me duar të hapura dhe e vunë jetën dhe mallin e tyre në dispozicion të tij. Në Jathrib për herë të parë Pejgamberi formoi një komunitet të vogël islamik dhe nënshkroi marrëveshje me fiset izraelite në qytet dhe rreth tij si dhe me fiset e fuqishme arabe të atij regjioni. Ai ndërroi detyrën për të përhapur porosinë e Islamit dhe Jathribi u bë i njohur si “Medinat al-resul” (qyteti i Pejgamberit).

Islami filloi të rritej dhe të zgjerohej ditë pas dite. Muslimanët, të cilët qenë zënë në Mekkë në një grackë të padrejtësisë dhe të pabarazisë së Kurejshëve, dalëngadale i lanë mallin dhe shtëpitë e tyre dhe migruan në Medinë, duke u grumbulluar rreth Pejgamberit si fluturat e natës rreth qiriut. Ky grup u bë i njohur si “imigrantë” (muhaxhirun) njësoj sikur ata që i ndihmuan Pejgamberit në Jathrib që morën emrin “ndihmëtar” (ansar).

Islami po përparonte me të shpejtë, por në të njëjtën kohë adhuruesit e idoleve të Kurejshëve si edhe fiset izraelite të Hexhazit ishin të papërmbytur nga shqetësimi i tyre prej muslimanëve. Me ndihmën e “hipokritëve” (munafikun) të Medinës të cilët ishin midis komunitetit të muslimanëve dhe të cilët nuk njiheshin se mbanin ndonjë pozitë të posaçme, ata u krijonin muslimanëve çdo ditë fatkeqësi të reja derisa më në fund kjo çështje shpuri në luftë. Shumë beteja u zhvilluan midis muslimanëve dhe arabëve politeistë dhe izraelitëve, në shumicën e të cilave muslimanët qenë fitues. Gjithsej qenë nja tetëdhjetë beteja të mëdha e të vogla. Në të gjitha konfliktet kryesore, si janë betejat e Bedrit, e Uhudit, e Kandakut, e Kajbarit, e Hanejnit, etj., Pejgamberi ishte personalisht i pranishëm në skenën e betejës. Po ashtu në të gjitha betejat kryesore dhe në shumë sosh më të vogla, fitorja arrihej sidomos përmjet përpjekjeve të Aliut. Ai ishte i vetmi person i cili kurrë nuk iu largua asnjëherë nga këto beteja. Në të gjitha luftërat që u paraqitën gjatë dhjetë vjetëve pas migrimit nga Mekka në Medinë, u vranë më pak se dyqind muslimanë dhe më pak se një mijë të pabesë.

Si rezultat i aktivitetit të Pejgamberit dhe përpjekjeve jo vetjake të muhaxhirëve dhe të ndihmëtarëve gjatë kësaj periudhe dhjetëvjeçare, Islami u përhap nëpër Gadishullin Arabik. Kishte edhe letra të shkruara mbretërve të vendeve të tjera si të Persisë, të Bizantit dhe të Abisinisë duke i ftuar ata ta pranonin Islamën. Gjatë kësaj kohe Pejgamberi jetonte në varfëri dhe ishte krenar për këtë.²² Ai kurrë nuk kalonte asnjë çast të kohës së vet më kot. Përkundrazi, koha e tij ndahej në tri pjesë: një pjesë e kaluar për Zotin, duke adhuruar dhe mbajtur në mend Atë; një pjesë për vete dhe familjen e tij dhe për nevojat shtëpiake; dhe një pjesë për njerëzit. Gjatë kësaj pjese të kohës së tij ai ishte i zënë duke përhapur Islamën dhe duke mësuar për të dhe për shkencat e tij, duke bërë administrimin sipas nevojave të shoqërisë islamike dhe duke mënjeluar çfarëdo të keqeje që ekzistonte, duke u siguruar muslimanëve atë që është e nevojshme duke i forcuar lidhjet e brendshme dhe të jashtme, dhe çështje të ngjashme.

Pas dhjetë vjetësh qëndrimi në Medinë, Pejgamberi u sëmur dhe vdiq pas disa ditësh të sëmundjes. Sipas të dhënave ekzistuese fjalët e fundit në buzët e tij qenë këshilla që kishin të bënin me robërit dhe gratë.

Pejgamberi dhe Kur'ani

Nga Pejgamberi ishte kërkuar, ashtu siç ishte bërë edhe me pejgamberët e tjerë, që ai të bënte një mrekulli. Vetë Pejgamberi po ashtu vërtetoi fuqinë e pejgamberëve duke bërë mrekulli ashtu siç është thënë qartë edhe në Kur'an. Tregohen shumë mrekulli që ka bërë Pejgamberi, përcjellja e disa prej të cilave është e sigurt dhe mund të pranohen me besnikëri. Por mrekullia e qëndrueshme e Pejgamberit, e cila ende është e gjallë, është libri i shenjtë i Islamit, Kur'ani i Shenjtë. Kur'ani i Shenjtë është tekst i shenjtë i cili përbëhet prej gjashtë mijë e disa qindëra ajetesh (ajet) të ndara në njëqind e katërbëdhjetë kaptina (sure) të mëdha e të vogla. Ajetet e Kur'anit të Shenjtë janë shpallur gradualisht gjatë periudhës së pejgamberisë dhe të misionit prej njëzet e tre vjetësh. Prej më pak se një ajet deri në një kaptinë të plotë janë shpallur në rrethana të ndryshme, si ditën ashtu edhe natën, kur Pejgamberi ishte në udhëtim ose në shtëpi, në luftë ose në paqe, gjatë ditëve të vështira ose në çastet e pushimit të tij.

Kur'ani i Shenjtë në shumë nga ajetet e tij paraqitet me një gjuhë të mrekullueshme. Ai i ftonte arabët e asaj kohe në rivalitet dhe gara për të hartuar shkrime të së vërtetës dhe të bukurisë së krahasueshme. Arabët, sipas dëshmisë së historisë, kishin arritur shkallët më të larta të elokuencës dhe elegancës së gjuhës, kurse me ëmbëlsinë e gjuhës dhe me rrjedhën e të folurit ata radhiteshin si më kryesorët ndër të gjithë popujt. Kur'ani i Shenjtë pohon se po të mendohej ai si të folurit njerëzor, i krijuar nga vetë Pejgamberi ose po të ishte mësuar si udhëzim nga dikush tjetër, atëherë arabët do të ishin në gjendje të prodhonin diç të tillë²³ ose dhjetë kaptina si ai,²⁴ ose vetëm një ajet si të tij,²⁵ duke përdorur çfarëdo mjetesh që do të kishin në dispozicion për ta arritur këtë qëllim. Njerëzit e mirënjohur arabë të elokuencës pohonin duke iu përgjigjur kësaj pyetjeje se Kur'ani ishte magjik prandaj ishte e pamundshme që ata të prodhonin diçka të tillë.²⁶

Jo vetëm që Kur'ani i nxit dhe fton njerëzit të bëjnë gara me elokuencën e tij dhe me gjuhën e tij elegante, por nganjëherë ai fton në rivalitet nga pikëpamja e kuptimit të tij kështu i bën sfidë gjithë fuqisë mendore të njeriut dhe xhinn-it²⁷ sepse Kur'ani është një libër i cili përmban gjithë programin e jetës njerëzore.²⁸ Po ta hulumtojmë këtë çështje me kujdes do të zbulojmë se Zoti e ka bërë këtë program të madh dhe ekstensiv i cili përfshin çdo aspekt të besimit, të formave dhe të veprave etike të panumërta të njerëzimit dhe i merr parasysh të gjitha hollësitë dhe tiparet e tyre, për të qenë e “Vërtetë” (hak) dhe për t’u quajtur religjion i së vërtetës (din-i hak). Islami është një religjion, urdhrat e të cilit mbështeten në të vërtetën dhe në mirëqenien e vërtetë të njerëzimit, jo në dëshira dhe në animin e shumicës së njerëzve ose në teket vetëm të një sunduesi të fuqishëm.

Në themelimin e këtij programi të madh është vendosur fjala më shpresëdhënëse e Zotit e cila është besim në bashkimin me Atë. Të gjitha parimet e shkencave rrjedhin nga parimi i Bashkimit (tavhid). Pas kësaj, virtytet më të çmueshme etike dhe morale të njeriut rrjedhin nga parimet e shkencave të religjionit dhe përfshihen në këtë program. Pastaj, hulumtohen parime dhe hollësi të panumërta të veprimit të njeriut, si dhe kushtet individuale dhe shoqërore të njeriut, dhe përpunohen dhe organizohen detyrat që kanë të bëjnë me to e të cilat e kanë zanafillën nga adhurimi i të Vetmit. Në Islam raporti dhe vazhdimësia midis parimeve (usul) dhe zbatimeve të tyre (furu) janë të atilla që secili zbatim i posaçëm i çfarëdo subjekti të jetë ai, nëse sillet prapa te burimi i tij, i kthehet parimit të Moneteizmit ose tavhid, kurse Monoteizmi nëse zbatohet dhe analizohet bëhet bazë e urdhrat të posaçëm dhe e rregullës në fjalë.

Natyrisht, përpunimi i fundit i një religjioni aq ekstensiv me unitet dhe ndërlidhje të tilla, ose madje vetëm përgatitja e indeksit elementar për të, është përtej mundësive normale të autoriteteve më të mira juridike në botë. Por këtu flasim për një njeri jetëshkurtër dhe i vendosur midis mijëra vështirësish që kanë të bëjnë me jetën dhe pasurinë e tij, i zënë në beteja të përgjakshme dhe i ballafaquar me pengesa të brendshme dhe të jashtme dhe përveç kësaj i vetmuar para një bote të tërë. Për më tepër, Pejgamberi kurrë nuk kishte marrë udhëzime as kishte mësuar të lexonte e të shkruante.²⁹ Ai kishte kaluar dy të tretat e jetës së vet para se të bëhej pejgamber në mesin e njerëzve të cilët nuk kishin kurrfarë mësimi dhe nuk kishin pasur kurrfarë shije për qytetërim. Ai e kaloi jetën në një vend pa ujë ose vegjetacion dhe me nxehtësi përcëlluese, në mesin e njerëzve të cilët jetonin në kushtet më të ulëta sociale dhe ishin të mbizotëruar nga pushtetet politike të vendeve fqinje.

Përveç kësaj, Kur'ani i Shenjtë i sfidon njerëzit edhe në një mënyrë tjetër.³⁰ Ky libër u shpall gradualisht, gjatë një periudhe njëzetetrevjeçare, në kushte krejtësisht të ndryshme, në periudha të vështira dhe të rehatshme, në luftë ose në paqe, në fuqi të madhe ose në dobësi, dhe të ngjashme. Po të mos kishte ardhur nga Zoti, por të ishte hartuar dhe shtjelluar nga njeriu, do të vëreheshin shumë kundërthënie dhe kontraste në të. Përfundimi i tij me doemos do të kishte qenë më i përsosur sesa fillimi, ashtu si është e domosdoshme në përsosjen graduale të individit njerëzor. Në vend të kësaj, ajetet e para të Mekës janë me cilësi të njëjtë si ajetet e Medinës dhe nuk ka kurrfarë dallimi midis fillimit dhe fundit të Kur'anit. Kur'ani është një libër pjesët e të cilit i ngjajnë njëra-tjetrës dhe fuqia e shprehjes së frymëzimit të respektit nga frika gjë nga të cilat gjenden në gjithë librin të njëjtin stil dhe cilësi.

SHËNIME

KREU I PESTË

1. Me këtë mendohet udhëheqja drejt qëllimit të jetës dhe të krijimit.
2. Për secilin njeri këtu ekziston qëllimi të cilin ai e ndjek.
3. Krijimi me të vërtetën do të thotë se për krijimin ka qëllim dhe synim.
4. Shënim i redaktorit: Autori përdor fjalën persiane khirad, e cila si akl do të thotë intelekt dhe arsye së bashku të cilat varen nga ajo si përdoren. Por kjo vërtet nuk do të thotë vetëm arsye (rezon) ose të kuptuarit modern të intelektit që është sinonim me rezon. Kuptimi tradicional i intelektit si aftësi e perceptimit të menjëhershëm që kapërcen rezonin, megjithatë jo iracional, është i natyrshëm për të.
5. Madje edhe njerëzit më të thjeshtë dhe ata që nuk mendojnë fare, nga natyra e tyre dëshirojnë si qenie njerëzore që shoqëria njerëzore të jetë e tillë që të gjithë të mund të jetonin në rehati, paqe dhe pa brenga. Nga pikëpamja filozofike, dëshira, dashuria, tërheqja, oreksi dhe të ngjashme janë cilësi relative që kanë të bëjnë me dy anë, siç është ai që dëshiron me atë që dëshirohet, ose ai që dashuron dhe i dashuruari. Është e qartë se po të mos kishte njeriu kë të dashuronte, dashuria nuk do të kishte kuptim. Përfundimisht e gjithë kjo kthehet në të kuptuar të domethënies së papërsosjes. Po të mos kishte përsosje, papërsosja nuk do të kishte kurrfarë kuptimi.
6. Kjo do të thotë se çdo individ është përgjegjës për një pjesë të jetës dhe i jepet një pjesë e caktuar e të jetuarit. Njerëzit kanë rrafshë të ndryshme në atë kuptim që punëdrejtuesi mbizotëron mbi punëtorin, drejtori mbi ata që janë nën të, pronari mbi qiraxhiun ose blerësi mbi shitësin.
7. Kureshtja e zënë ngoje këtu lidhet me të qenit lakmuarit e njeriut.
8. Ky ajet e qartëson rezonin jo të mjaftueshëm të njeriut pa peygamberi dhe shpallje. Po të ishte arsyeja e mjaftueshme për të sjellë argument për ekzistimin e Zotit, nuk do të kishte pasur nevojë për peygamberë.
9. Për t'i drejtuar peygamberë në rrugën e drejtë do të thotë se ata drejtohen tërësisht ndaj Zotit dhe e dëgjojnë Atë.
10. Roje përpara dhe roje prapa u referohet kushteve para dhe pas shpalljes ose ngjarjeve të jetës së vetë peygamberit.
11. Shënim i redaktorit: Tashmë, siç kemi vënë në dukje, dini është termi më universal në arabishte dhe në persishte dhe duhet të përkthehet si religjion, vetëm këtë termin e fundit e kuptojmë në domethënien e tij më të gjerin të mundshëm, jo një gjë midis tjerash, por si rrugë e gjithëmbarshme e jetës e mbështetur në parimet e botës hyjnore, ose si një traditë në kuptimin e vërtetë të fjalës.
12. Shënim i redaktorit: Islami e mbështet argumentin e vet në zhvillim gradual të njeriut prandaj del “përsosja” e zbulimit suksesiv, ndonëse nga një pikëpamje tjetër ai i konsideron të gjithë peygamberët të barabartë. Sido që të jetë, ky argument nuk duhet të ngatërrohet me evolucionin modern dhe me besimin në përparim të pafund historik, të cilët janë pikërisht antiteza të konceptit islamik të kohës dhe të historisë.
13. Shkrimi i shenjtë në fillim të ajetit i referohet Kur'anit të Shenjtë, ndërsa shkrimi i shenjtë i dytë u referohet librave të tillë të shenjtë si Tevratit dhe ungjijve.
14. “Shkrimi i shenjtë i paprekshëm” është Kur'ani i Shenjtë.

15. Ideja për Kur'anin si libër i shenjtë i fundit i cili nuk mund të shfuqizohet dhe aspekti për Pejgamberin si “vulë e pejgamberisë“ janë në të vërtetë aspekte të së njëjtës së vërtetë.

16. Kur'ani, sipas pikëvështrimit islamik, përmban parimin e gjithë dijes, dhe përmes tij çdo fushë mund të sqarohet dhe ndriçohet.

17. Shënim i redaktorit: Mrekullia në persishte si dhe në arabishte në të vërtetë quhet kharik al-'adah, domethënë, ajo që këput lidhjen e zakonshme midis shkaqeve dhe efekteve në këtë botë, e cila për shkak të përsëritjes dhe ngulmit na duket si rrjetë e mbyllur dhe e pakëputshme e fatkeqësive. Mrekullia paraqet futjen e një shkakut në këtë botë të rëndomtë nga një botë tjetër ose një gjendje e të qenit natyrisht me efekte tjera nga ato me të cilat jemi mësuar në përvojën tonë të përditshme. Kjo është, pra, “këputje e shprehisë“ ose e asaj që është bërë e zakonshme.

18. Ky ajet është në formë të obliguar. Është e qartë se në këtë rast po të kishte pasur pejgamberë të tjerë, pos atyre pesë të zënë ngoje në këtë verset të cilët kanë sjellë sheriat të ri, do të ishin zënë ngoje.

19. Përsëri u referohet po atyre pejgamberëve që sollën sheriata të reja në botë.

20. Shënim i redaktorit: Në persishte dhe në gjuhë të tjera muslimane para emrit të Pejgamberit zakonisht shtohet titulli i nderit Hadrat (hazret) dhe vijon me formulën “mbi të cilin qofshin bekimi dhe paqja “ (sall Allahu ‘alaihi va sallam). Hazret përdoret edhe për pejgamberët e tjerë, për imamët shiitë madje edhe për disa autoritete shumë kompetente të religjionit.

21. Shënim i redaktorit: Kalendarit islamik fillon me migrimin e Pejgamberit nga Mekka në Medinë prandaj dhe quhet kalendarit i hixhrit, nga fjala arabe hixhrah, që do të thotë emigrim.

22. Në një hadith të famshëm Pejgamberi ka thënë: “Varfëria (fakr) është krenaria ime.” Sa i përket materialit të këtij kreu shih Sirah nga Ibën Hishami, Kajro, 1355-56; Sirah nga Halabiu, Kajro, 1320; Bihar an-anvar, vëll. VI, dhe burime të tjera tradicionale mbi jetën e Pejgamberit të Shenjtë.

23. Siç thotë Ai: “Pastaj le të bëjnë të folurit ashtu si ky, nëse janë të vërtetë“ (Kur'ani, LII, 34).

24. Siç thotë Ai: “Ose ata thonë: Ai [Muhamedi] e ka shpikur atë. Thuaj: Atëherë sillni dhjetë sure, si këto, të shpikura, dhe bëni thirrje secilit pranë Allahut, nëse jeni të vërtetë!” (Kur'ani, XI, 13).

25. Siç thotë Ai: “Ose ata thonë: Ai e ka shpikur? Thuaj: atëherë sille një sure si ato në të...” (Kur'ani, X, 39).

26. Siç tregon Ai nga një e thënë e njërit nga arabët e këndueshëm: “Dhe tha: Kjo nuk është asgjë tjetër pos magji nga ato të vjetrat; kjo nuk është asgjë tjetër pos ligjërim i njeriut të jashtëzakonshëm” (Kur'ani, LXXIV, 24-25).

27. Shënim i redaktorit: Xhinët, të cilëve u referohet në Kur'an, shpjegohen zakonisht si forca të vetëdijshme, psikike që banonin në këtë botë para rënies së Ademit dhe të cilët ende ekzistojnë në rrafsh të pakapshëm. Termet xhin dhe ins (njerëzi) përdoren kështu shpesh së bashku në burimet islamike për t'iu referuar tërësisë së qenieve të vetëdijshme që kanë aftësi mendore në këtë botë. Shih Shtojcën IV.

28. Siç thotë Ai: “Thuaj: Vërtet, ndonëse njerëzimi dhe xhinët duhet të bashkohen për të prodhuar diç të ngjashme me këtë Kur'an, ata nuk do të mund të prodhonin atë të ngjashme ndonëse ata ishin ndihmës i njëri-tjetrit” (Kur'ani, XVII, 88).

29. Ashtu si tregon Ai përmes gojës së Pejgamberit të Shenjtë: “Unë eca në mesin tuaj gjatë një jete të tërë para se ai të vinte tek unë. A nuk kupton ti fare pra?”

(Kur'ani, X, 17). Dhe Ai thotë: “Dhe ti [O Muhamed] nuk ishe lexues i asnjë shkrimi të shenjtë para tij, as që e shkrove ti atë me dorën tënde të djathtë...” (Kur'ani, XXIX, 48). Ai gjithashtu thotë: “Dhe nëse ju dyshoni për atë që ne zbulojmë para skllavit tonë (Muhamedit), atëherë prodhoheni një sure të ngjashme me të, dhe thirrni dëshmitarët tuaj pranë Allahut nëse e keni me të vërtetë” (Kur'ani, II, 23).

30. Siç thotë Ai: “A nuk do të mendojnë ata atëherë për Kur'anin? Po të kishte qenë ai nga dikush tjetër pos nga Allahu ata do të kishin gjetur në të shumë gjëra të papërputhshme” (Kur'ani, IV, 82).

KREU I GJASHTË ESKATOLOGJIA

Njeriu përbëhet nga shpirti dhe trupi

Ata që i njohin deri në një shkallë shkencat islamike e dinë se në mësimet e Librit të Shenjtë dhe në traditat e Pejgamberit ka shumë referenca ndaj shpirtit dhe trupit. Ndonëse është relativisht lehtë të përfytyrohet trupi dhe ajo që është trupore, ose ajo që mund të dihet përmes shqisave, të përfytyrohet fryma dhe shpirti është vështirë dhe e ndërlikueshme.

Njerëzit që merren me biseda intelektuale, siç janë teologët dhe filozofët, njësoj si shiitë ashtu edhe sunitë, kanë paraqitur pikëpamje të ndryshme që kanë të bëjnë me realitetin e shpirtin (ruh). Megjithatë, ajo që deri në një shkallë është e sigurt është se Islami shpirtin dhe trupin i konsideron të jenë dy realitete të kundërta njëri me tjetrin. Trupi me vdekjen humb karakteristikën e jetës dhe gradualisht shkatërrohet, por kjo nuk ndodh me shpirtin. Përkundrazi, jeta në zanafillën dhe në parim i përket shpirtit. Kur shpirti bashkohet me trupin, trupi po ashtu e merr jetën nga ai, kurse kur shpirti ndahet nga trupi dhe i shkëput lidhjet e tij me trupin - ngjarja që quhet vdekje - trupi nuk funksionon më kurse shpirti vazhdon të jetojë.

Nga ajo që mund të mësohet me maturi nga ajetet e Kur'anit të Shenjtë dhe nga thëniet e imamëve të familjes së Pejgamberit, shpirti i njeriut është diç jomateriale i cili ka një lloj raporti dhe lidhjeje me trupin material. Zoti i Gjithëfuqishëm në Librin e Tij thotë: “Vërtet Ne e krijuam njeriun nga një prodhim i dheut të lagët; pastaj e vendosëm si një farë në një banesë të sigurt; pastaj farës i dhamë formën e një dromce, pastaj dromcës i dhamë formën e një cope, pastaj kësaj cope të vogël i dhamë eshtra; pastaj eshtrat i veshëm me mish dhe e prodhuam atë si një krijesë tjetër” (Kur'ani, XXIII, 12-14). Nga rendi i këtyre ajeteve është e qartë se në fillim përshkruhet krijimi gradual i materies dhe pastaj, kur i bëhet referencë dukjes së shpirtit, ndërrijes dhe vullnetit, zihet ngoje një lloj tjetër i krijesës e cila dallon nga forma e parë e krijesës.

Në një vend tjetër thuhet, duke iu përgjigjur skeptikëve të cilët pyesin si është e mundur që trupi i njeriut, i cili zhduket pas vdekjes dhe elementet e të cilit përhapen dhe humben, të kenë një krijim të ri dhe të bëhet njeriu origjinal: “Thuaj: engjëlli i vdekjes, i cili është i ngarkuar me ju, do t'ju marrë, dhe pas kësaj ju do t'i ktheheni Zotit tuaj” (Kur'ani, XXXII, 11). Kjo do të thotë se trupi juaj zhduket pas vdekjes dhe humbet midis pjesëzave të tokës, por vetë ju, gjegjësisht shpirtin tuaj e merr nga trupi juaj engjëlli i vdekjes dhe mbetet për t'u ruajtur me Ne.

Përveç ajeteve të tilla, Kur'ani i Shenjtë me një shpjegim të kuptueshëm shpreh imaterialitetin e vetë shpirtit kur pohon: “Ata do të të pyesin sa i përket shpirtit. Thuaj: shpirti është me urdhrin e Zotit tim” (Kur'ani, XVII, 85).

Në një vend tjetër, duke shpjeguar urdhrin e Tij (amr), Ai thotë: “Por urdhri i Tij, kur ai ka ndër mend një gjë, është vetëm që Ai të thotë: Bëhu! dhe ajo bëhet. Prandaj, lavdia qoftë e Tij në duart e të cilit ndodhet mbizotërimi i të gjitha gjërave!” (Kur'ani, XXXVI, 81-82). Kuptimi i këtyre ajeteve është se urdhri i Zotit për krijimin e gjërave nuk është gradual as që lidhet me kushte të kohës ose të vendit. Prandaj, shpirti i cili nuk ka realitet tjetër pos urdhrin të Zotit nuk është material dhe në qenien e tij nuk

ka karakteristika materiale; domethënë, ai nuk ka karakteristika të ndarjes, të ndryshimit dhe të gjendjes së kohës dhe të vendit.

Bisedë për shpirtin nga një perspektivë tjetër

Studimi intelektual vërteton pikëvështrimin e Kur'anit të Shenjtë mbi shpirtin. Secili prej nesh është i vetëdijshëm për realitetin brenda vetes të cilin ai e shpjegon si “unë” dhe kjo vetëdije ekziston vazhdimisht me njeriun. Ndonjëherë, madje njeriu harron kokën, duart, këmbët dhe gjymtyrët e tjerë të trupit të tij. Por derisa ekziston vetja e tij, ndërdija e “unit” nuk e lëshon vetëdijen e tij. Ky perceptim nuk mund të ndahet ose të analizohet. Ndonëse trupi i njeriut vazhdimisht pëson ndryshime dhe shndërrime dhe zgjedh vende të ndryshme të hapësirës për vete dhe kalon nëpër çaste të ndryshme të kohës, realiteti i “unit” mbetet i fiksuar. Ai nuk pëson asnjë ndryshim ose shndërrim. Është e qartë se po të ishte “uni” i materies ai do të pranonte karakteristikat e materies të cilat janë ndarja, ndryshimi dhe gjendja në kohë dhe hapësirë.

Trupi i pranon të gjitha karakteristikat e materies dhe, për shkak të lidhjes së shpirtit me trupin, këto karakteristika konsiderohen po ashtu se i përkasin shpirtit. Por në qoftë se i kushtohet vëmendja më e vogël, i bëhet e qartë njeriut se ky çast i kohës dhe tjetri, ky vend i hapësirës dhe një tjetër, kjo trajtë ose një trajtë tjetër, ky drejtim i lëvizjes ose një tjetër, të gjitha janë karakteristika të trupit. Shpirti nuk i ka këto; ose thënë më mirë, secili nga këto mbizotërime i arrin shpirtit përmes trupit. Po ky rezonim mund të bëhet në të kundërtën e fuqisë së ndërdijes dhe të të kuptuarit të dijes e cila është një nga karakteristikat e shpirtit. Pa dyshim, po të ishte dija cilësi materiale, sipas kushteve të materies ajo do të pranonte ndarjen dhe analizën dhe do të përcaktohej nga koha dhe vendi.

Nuk ka nevojë të thuhet, kjo bisedë intelektuale do të mund të vazhdonte gjatë dhe ka shumë pyetje dhe përgjigje që lidhen me të e të cilat nuk mund të shqyrtohen në këtë kontekst. Biseda e shkurtër e paraqitur këtu është vetëm një tregues i besimit islam përkitazi me trupin dhe shpirtin. Biseda të plota mund të gjenden në veprat mbi filozofinë islamike.¹

Vdekja nga pikëvështrimi islamik

Ndonëse një vështrim sipërfaqësor do ta konsideronte vdekjen si asgjësimin e njeriut dhe të shihte jetën e njeriut si diç që përbëhet vetëm prej disa ditësh që qëndrojnë midis lindjes dhe vdekjes, Islami e interpreton vdekjen si shndërrim të njeriut nga një etapë e jetës në etapën tjetër. Sipas Islamit, njeriu ka jetë të amshueshme e cila nuk njeh fund. Vdekja, e cila është ndarje e shpirtit nga trupi, e paraqet njeriun në etapën tjetër të jetës në të cilën lehtësitë ose dëshpërimet varen nga veprat e mira ose të këqija në etapën e jetës para vdekjes. Pejgamberi i Shenjtë ka thënë: “Ju jeni krijuar për jetesë, jo për asgjësim. Ajo që ndodh është se ju do të kaloni prej një shtëpie në një tjetër.”²

Purgatori

Nga ajo që mund të nxirret si përfundim logjik prej Librit të Shenjtë dhe prej traditave pejgamberike mund të përfundohet se midis vdekjes dhe ringjalljes së përgjithshme njeriu ka një jetë të kufizuar dhe të përkohshme e cila është një etapë e ndërmjeme (barzakh) dhe lidhje midis jetës së kësaj bote dhe jetës së amshueshme. Pas

vdekjes njeriun e pyesin lidhur me besimin që ka pasur dhe me veprat e mira dhe të këqija që i ka kryer në jetën e tij. Pas një llogarie të përmbledhur dhe gjykimi ai caktohet ose për një jetë të këndshme dhe të përshtatshme ose për një jetë të pakëndshme dhe të mjerueshme, varësisht nga rezultatet e llogarive dhe të gjykimit. Me këtë jetë të fituar rishtas ai vazhdon duke pritur deri në ditën e ringjalljes së përgjithshme. Kushtet e njeriut në jetën e etapës së gjendjes së ndërmjeme (purgatori) janë shumë të ngjashme me kushtet e dikujt i cili është ftuar para një organi gjyqësor për t'i hulumtuar veprat që ai i ka kryer. Atë e pyesin dhe e hulumtojnë derisa të mbyllet dosja e tij. Pastaj ai pret gjykimin.

Shpirti i njeriut në gjendjen e ndërmjeme ka po atë formë si ka pasur në jetën e tij në këtë botë.³ Po të ketë qenë njeri i virtytshëm, ai jeton në lumturi dhe në begati në afërsi të atyre që janë të pastër dhe të afërt me Praninë Hyjnore. Po të ketë qenë njeri i keq, ai jeton në mjerim dhe me dhëmbje dhe në shoqëri me forcat djallëzore dhe me “udhëheqësit e atyre që kanë shmangur rrugën.”⁴

Zoti, Lavdiplotë, ka thënë lidhur me kushtet e një grupi të atyre në gjendje të përshtatshme: “Mos mendoni për ata që janë vrarë në rrugën e Allahut, si të vdekur. Jo, ata jetojnë. Me Zotin e tyre ata kanë sigurinë. Të gëzuar (janë ata) për shkak të asaj që Allahu u ka dhuruar nga dhuntitë e Tij, duke u gëzuar për hir të atyre që nuk u janë bashkuar por kanë mbetur prapa: se nuk do të kenë kurrfarë frike as që do të pikëllohen. Ata gëzohen për shkak të parapëlqimit nga Allahu dhe të sjelljes së mirë, dhe se Zoti nuk e humb shpërblimin e besimtarëve” (Kur'ani, III, 169-171). Dhe duke i përshkruar kushtet e një grupi tjetër të cilët në jetën e kësaj bote nuk përdorin pronën dhe mallin e tyre në mënyrë ligjore, Ai thotë: “Derisa vdekja t'i vijë njerit nga ata, ai thotë: Zoti im! Më kthe prapa, që të veproj drejt në atë që më ka mbetur prapa! Por jo! Kjo është vetëm një fjalë që ai e thotë; dhe prapa tyre ka një pengesë [berzeh] deri në ditën kur ata do të zgjohen” (Kur'ani, XXIII, 99-100).

Dita e Gjykimit - ringjallja

Në mesin e teksteve sekrete Kur'ani është i vetmi që ka folur në hollësi për Ditën e Gjykimit. Ndonëse Tevrati nuk e ka zënë ngoje këtë ditë, ndërsa ungjijtë vetëm kanë aluduar për të, kurse Kur'ani e zë ngoje Ditën e Gjykimit në qindra vende, duke përdorur emra të ndryshëm. Ai e ka përshkruar fatin që e pret njerëzimin në këtë Ditë herë pas here shkurt dhe herave të tjera në hollësi. Ai ia përkujton njerëzimit shumë herë se besimi në Ditën e Ringjalljes (Dita e Gjykimit) është njësoj i rëndësishëm si edhe besimi në Zotin dhe është një nga tri parimet e Islamit. Ai zë ngoje se ai të cilit i mungon ky besim, i cili e mohon ringjalljen, është jashtë caktit të Islamit dhe nuk ka fat tjetër pos mallkimit të amshueshëm.

Dhe kjo është e vërteta e kësaj çështjeje sepse po të mos njiheshin veprat e Zotit dhe të mos kishte kurrfarë shpërblimi ose dënimi, porosia e religjionit, e cila përbëhet nga përmbledhja e të gjitha dekreteve të Zotit dhe të atyre që ai ka urdhëruar ose ndaluar, nuk do të kishte as efektin më të vogël. Kështu, ekzistimi ose mosekzistimi i peygamberisë dhe i misionit të religjionit do të ishin të njëjtë. Në të vërtetë, mosekzistimi do të ishte i parapëlqyeshëm për ekzistencën e tij, sepse të pranosh një religjion dhe të vijosh rregullat e Ligjit Hyjnor nuk është e mundshme pa pranimin e kufizimeve dhe të humbjes së asaj që duket “liri”. Ndonëse nënshtrimi atij do të ishte pa kurrfarë efekti, njerëzit kurrë nuk do ta pranonin dhe nuk do të hiqnin dorë nga liria e tyre natyrore për të vepruar për të. Nga ky argument bëhet e qartë se rëndësia e të zënit

ngoje dhe të përkujtuarit të Ditës së Gjykimit është ekuivalente me atë të parimit të vetë thirrjes fetare.

Nga ky përfundim bëhet po ashtu e qartë se besimi në Ditën e Ringjalljes është faktori më efektiv i cili e shtyn njeriun të pranojë domosdonë e virtytit dhe të heqë dorë nga cilësitë e pahijshme dhe mëkatet e mëdha, njësoj sikur të harrohet ose të mungojë besimi në Ditën e Gjykimit që është rrënja themelore e çdo veprë të keqe dhe mëkati. Zoti i Gjithfuqishëm ka thënë në Librin e Tij: “Shiko! ata që ikin nga rruga e Allahut kanë një fat të tmerrshëm, po ashtu edhe nëse harrojnë Ditën e Llogarisë“ (Kur'ani, XXXVIII, 27). Siç mund të shihet nga ky ajet i shenjtë, harresa e Ditës së Gjykimit konsiderohet se është rrënjë e çdo shmangieje. Meditimi mbi qëllimin e krijimit të njeriut dhe të gjithësisë, ose mbi qëllimin dhe synimin e Ligjit Hyjnor, e bën të qartë se do të ketë Ditë të Gjykimit.

Kur meditojmë për krijimin, shohim se nuk ka kurrfarë veprimi (i cili doemos është edhe një lloj lëvizjeje) pa ndonjë qëllim ose synim të pandryshueshëm. Veprimi kurrë nuk është qëllim, nëse merret parasysh pavarësisht dhe në vetvete. Përkundrazi, veprimi gjithmonë i paraprin qëllimit dhe ekziston për hir të vetë qëllimit. Madje edhe në veprimet të cilat në pamje e sipër duken të jenë pa qëllim si janë veprimet instinktive ose loja e fëmijëve dhe të ngjashme, po t'i studiojmë me kujdes, do të zbulojmë qëllimet në përputhje me atë lloj të veprimit në fjalë. Veprimet instinktive, të cilat zakonisht janë formë e lëvizjes, qëllim drejt të cilit bëhet lëvizja është synimi i veprimit. Kurse në lojën e fëmijëve ka një qëllim të imagjinuar, arritja e të cilit është qëllimi i lojës. Veprimi i njeriut dhe i botës është veprim i Zotit dhe Zoti qëndron mbi mundësinë për kryerjen e një veprë me kuptim dhe me qëllim, si krijimi, të ushqyerit, marrja e jetës dhe përsëri krijimi, të ushqyerit dhe marrja e jetës, domethënë, qëllim i të bërit dhe të shkatërruarit, pa pasur ndonjë qëllim të pandryshueshëm dhe synim të përhershëm të cilin Ai e vijon në këto veprime. Duhet të ekzistojë një qëllim i domosdoshëm për krijimin e botës dhe të njeriut. Natyrisht, Zoti nuk ka ndonjë fitim prej saj, i cili qëndron mbi çdo nevojë, por fitim kanë vetë krijesat. Prandaj duhet të thuhet se bota dhe njeriu janë të drejtuar nga një realitet i përhershëm dhe nga një gjendje më e përsosur e të qenit e cila nuk njihet zhdukje as prishje.

Po ashtu, kur e studiojmë me kujdes gjendjen e njeriut nga pikëpamja e arsimimit dhe ushtrimit fetar, shohim se si rezultat i udhëheqjes hyjnore dhe i ushtrimit fetar, njerëzit ndahen në dy kategori, të virtytshëm dhe të ligj. Megjithatë, në këtë jetë nuk ka dallim që bëhet midis tyre. Por përkundrazi, sukcesi zakonisht u takon atyre që janë të ligj dhe të padrejtë. Të bësh mirë kërkon vështirësi dhe mundim dhe gjithfarë lloji të heqjes dorë dhe durim nga dhuna. Meqenëse kjo është kështu, Drejtësia Hyjnore kërkon ekzistimin e një bote tjetër në të cilën secili individ merr shpërblimin e drejtë që kërkojnë veprimet e tij, dhe bën një jetë në përputhje me meritat e tij.

Kështu shihet se konsiderimi me kujdes i qëllimeve të krijimit dhe të ligjeve hyjnore shpie në përfundim se Dita e Gjykimit do të vijë për secilin. Zoti, i Lavdishmi, e bën këtë të qartë në Librin e Tij, duke thënë: “Dhe ne nuk i krijuam botën hyjnore dhe këtë botë, dhe gjithçka midis tyre, për të luajtur. I krijuam ato vetëm për të vërtetën; por shumica e tyre nuk e dinë“ (Kur'ani, XLIV, 38-39). Gjithashtu: “Dhe ne nuk krijuam botën hyjnore dhe tokën dhe gjithçka midis tyre për së koti. Ky është mendimi i atyre që nuk besojnë. Dhe mallkuar qofshin ata që nuk besojnë, nga zjarri! A do t'i trajtojmë ata që besojnë dhe bëjnë vepra të mira sikur ata që përhapin korrupsionin në botë; ose a do ta trajtojmë të devotshmin si të keqin?” (Kur'ani, XXXVIII, 28-29). Në një vend tjetër Ai thotë: “Ose a mendojnë ata që kryejnë vepra të keqija se do t'i bëjmë ata si ata që

besojnë dhe kryejnë vepra të mira, njësoj si në jetë dhe në vdekje. I gabuar është gjykimi i tyre! Dhe Allahu ka krijuar botën hyjnore dhe tokën me të vërtetë, dhe se çdo shpirt do të shpërblehet me atë që ka fituar. Dhe ata nuk do të gabohen.” (Kur'ani, XLV, 21-22).

Një shpjegim tjetër

Duke biseduar për kuptimin e jashtëm dhe të brendshëm të Kur'anit ne vumë në dukje se shkencat islamike në Kuran shpjegohen me anë të mjeteve të ndryshme dhe se ato në përgjithësi ndahen në dy dimensione - të ekzoterizmit dhe të ezoterizmit. Shpjegimi ekzoterik është ai që përputhet me rrafshin e gjedheve të mendimit të thjeshtë dhe me të kuptuarit e shumicës, për dallim nga shpjegimi ezoterik, i cili i përket vetëm elitës dhe i cili mund të kuptohet vetëm me ndihmë të vizionit i cili vjen me anë të praktikës së jetës shpirtërore.

Shpjegimi që buron nga pikëpamja ekzoterike e paraqet Zotin si sundues absolut të botës së krijimit, nga e cila gjithçka është nën mbisundimin e Tij. Zoti ka krijuar shumë engjëj, numri i të cilëve është shumë i madh, për të zbatuar dhe për të kryer urdhrat që Ai i jep për secilin aspekt të krijimit. Secila pjesë e krijesës dhe rendi i saj lidhet me një grup të posaçëm engjëjsh të cilët janë mbrojtësit e atij rrafshi. Raca njerëzore është krijim i Tij dhe qeniet njerëzore janë shërbëtorë të Tij të cilët duhet të dëgjojnë urdherat dhe ndalimet e Tij; kurse pejgamberët janë bartësit e porosive të Tij, ata që kumtojnë ligjet dhe rregullat të cilat Ai i ka dërguar njerëzimit dhe të cilat ka kërkuar t'i respektojnë njerëzimi. Zoti ka premtuar shpërblim dhe kompensim për besim dhe dëgjueshmëri, ndërsa dënim dhe mjerim të dhembshëm për mosbesim dhe mëkat, dhe nuk do ta lakojë fjalën e dhënë. Po ashtu, meqenëse Ai është i drejtë, drejtësia e Tij kërkon që në një gjendje tjetër të qenies dy grupet e njerëzve të virtytshëm dhe të ligj, të cilët në këtë botë nuk kanë model jete në përputhje me natyrën e tyre të mirë dhe të keqe, të ndahen, ata të virtytshmit të kenë jetë të mirë dhe të lumtur kurse të këqijtë jetë të keqe dhe të mjerueshme.

Kështu, Zoti, sipas drejtësisë së Tij dhe premtimeve që i ka dhënë, do t'i ringjallë pas vdekjes të gjithë njerëzit që jetojnë në këtë botë, pa përjashtim dhe do të hulumtojë deri në hollësi besimin dhe veprat e tyre. Ai do t'i gjykojë ata sipas së vërtetës dhe do t'i japë secilit që ka të drejtë atë që meriton. Ai do të zbatojë drejtësi në emër të të gjithëve që janë shtypur. Ai do t'i japë secilit person shpërblimin për veprat e tij të kryera. Një grup do të caktohet për parajsë të amshueshme kurse grupi tjetër për ferr të amshueshëm.

Ky është shpjegimi ekzoterik i Kur'anit të Shenjtë. Natyrisht, ai është i vërtetë dhe i saktë. Por gjuha e tij përbëhet nga terma dhe përfytyrime të lindura në jetën dhe mendimin shoqëror të njeriut në mënyrë që përfitimi nga ai të jetë më i përgjithshëm dhe rrezja e veprimit të tij të jetë më e përhapur.

Ata që kanë depërtur në kuptimin shpirtëror të gjërave dhe deri diku janë të njohur me gjuhën ezoterike të Kur'anit të Shenjtë, megjithatë, kuptojnë nga këto thënie domethënie të cilat qëndrojnë mbi rrafshin e të kuptuarit të thjeshtë dhe popullor. Kur'ani i Shenjtë, në mesin e parashtrimeve të thjeshta dhe të pandërligjshme, herë pas, here aludon në qëllimin dhe synimin ezoterik të porosisë. Përmes shumë aluzioneve Kur'ani i Shenjtë vërteton se bota e krijimit me të gjitha pjesët e veta, nga të cilat njëri është njeriu, lëviz në drejtim të asaj “që bëhet ekzistenciale” e cila gjithmonë është në drejtim të përsosjes drejt Zotit.⁵ Do të vijë dita kur do të vijë kjo lëvizje deri në fund

dhe do të humbë plotësisht ekzistencën e vet të ndarë dhe të pavarur para Madhërisë dhe Madhësisë Hyjnore.

Njeriu, i cili është pjesë e botës përsosja e posaçme e të cilit është përmes ndërrijes dhe dijes, gjithashtu lëviz me shpejtësi drejt Zotit. Kur të arrijë ai fundin e kësaj lëvizjeje, do të vështrojë qartë të Vërtetën e të Vetmit Zot Unik. Ai do të shohë se fuqia, mbisundimi dhe çdo cilësi tjetër e përsosjes i përket vetëm Esencës së shenjtë Hyjnore; realiteti i secilës gjë do t'i shpallet atij ashtu si është. Kjo është etapa e parë në botën e amshimit. Nëse, përmes besimit dhe veprës së tij të mirë në këtë botë, njeriu ka mundësi të ketë komunikim, lidhje, njohje dhe miqësi me Zotin dhe me qeniet në afërsi të Tij, atëherë me kënaqësi dhe gëzim, që kurrë nuk mund të përshkruhet me gjuhën e njeriut ai do të jetojë afër Zotit dhe në shoqëri të qenieve të pastra të botës tjetër. Mirëpo, në qoftë se për shkak të dëshirës dhe lidhjes me jetën e kësaj bote dhe të gëzimeve kalimtare dhe të pabaza, ai shpallë nga bota tjetër dhe nuk e njeh fare ose nuk ka dashuri për Zotin dhe për qeniet e pastra në prani të Tij, atëherë ai bëhet i mjeruar me mundime të dhëmbshme dhe me fatkeqësi të amshueshme. Është e vërtetë se veprat e mira dhe të liga të njeriut në këtë botë janë kalimtare dhe zhduken, por format e këtyre veprave të mira dhe të liga i nguliten njeriut në shpirt dhe e shoqërojnë gjithkund. Ato janë pasuri i jetës së tij të ardhshme, qofshin të ëmbla ose të idhëta.

Këto pohime mund të nxirren nga ajete vijuese: Zoti thotë: “Shiko! te Zoti yt është kthimi (absolut)” (Kur'ani, XCVI, 8). Dhe Ai thotë: “Të dish se të gjitha gjërat arrijnë tek Allahu më në fund?” (Kur'ani, XLII, 53); dhe: “Urdhri (absolut) në atë ditë është i Allahut” (Kur'ani, LXXXII, 19). Po ashtu në llogari të adresës drejtuar disa anëtarëve të racës njerëzore në Ditën e Gjykimit Ai thotë: “(Për keqbërësin thuhet): Ti nuk çave kokën për këtë. Tani ta kemi hequr maskën, dhe përcëlluese është pamja yte në këtë ditë” (Kur'ani, L, 22).

Sa i përket interpretimit hermeneutik (ta'vil) të Kur'anit të Shenjtë (të vërtetën e të cilit e ka zënë fill Kur'ani i Shenjtë) Zoti thotë: “Të presin ata duhet deri në përmbushje atje [ta'vil]? Në ditën kur përmbushja vjen prej atje, ata që përpara ishin harrestarë atje do të thonë: Lajmëtarët e Zotit tonë e sollën të Vërtetën! A kemi ne ndonjë ndërmjetës, që të mund të ndërmjetësojnë për ne? Ose a mund të kthehem (në jetë të tokës), që të veprojmë ndryshe nga ajo që vepruam? Ata e kanë humbur shpirtin, dhe ajo që ata e kanë trilluar u ka dështuar” (Kur'ani, VII, 53). Ai thotë: “Në atë ditë Allahu do t'u paguajë atyre atë që meritojnë, dhe ata do të dinë se Allahu, Ai është e Vërteta e Qartë” (Kur'ani, XXIV, 25). Dhe: “Ti vërtet, O njeri, po bën një punë drejt Zotit tënd, një punë e cila do të dalë para teje (në praninë e Tij)” (Kur'ani, LXXXIV, 6). Po ashtu: “Kush shikon ashtu përpara për t'u takuar me Allahun (le ta dijë se) njohja e tij nga Allahu është me siguri afër...” (Kur'ani, XXIX, 5). Dhe: “Dhe kushdo që shpreson të takohet me Zotin e tij, le të bëjë punë të drejtë, dhe të mos adhurojë tjetër përveç Zotit të tij” (Kur'ani, XVIII, 111). Dhe: “Por ah! shpirti yt në qetësi! Kthehu ndaj Zotit tënd, i kënaqur me kënaqësinë e Tij të mirë! Futu ti në mesin e robërve të Mi! Hyr ti në kopshtin Tim!” (Kur'ani, LXXXIX, 27-30). Ai po ashtu thotë: “Por kur vjen shkatërrimi i madh, Dita kur njeriut do t'i kujtohet (e gjithë) përpjekja e tij, kurse ferri do të qëndrojë tutje i dukshëm për atë që sheh, dhe për atë që është rebeluar, dhe ka zgjedhur jetën e kësaj bote, Shiko! ferri do të jetë shtëpia e tij. Por për atë që ka pasur frikë, kur do të qëndrojë para Zotit të tij dhe e ka frenuar shpirtin nga epshi, Shiko! Kopshti do të jetë shtëpia e tij” (Kur'ani, LXXXIX, 34-41).

Sa i përket identitetit të shpërblimit për veprat Zoti thotë: “(Atëherë do të thuhet): O ju që nuk besuat! Mos u arsyetoni për vete në këtë ditë. Ju vetëm po paguan atë që keni bërë” (Kur'ani, LXVI, 7).

Vazhdimësia dhe trashëgimia e krijimit

Kjo botë e krijimit të cilën e vështrojmë ne nuk ka jetë të pafund dhe të përhershme. Do të vijë një ditë kur jeta e kësaj bote dhe banorët e saj do të arrijnë fundin ashtu siç vërtetohet nga Kur'ani i Shenjtë. Zoti thotë: “E krijuam botën e amshueshme dhe këtë botë dhe gjithçka që gjendet midis tyre vetëm për të vërtetën dhe për një kohë të caktuar.” (Kur'ani, XLVI, 3).

Mund të pyetë njeriu nëse para krijimit të kësaj bote dhe të racës së pranishme njerëzore kishte pasur ndonjë botë tjetër dhe ndonjë racë njerëzore tjetër; ose, nëse pas jetës së kësaj bote dhe pasi të marrin fund banorët e saj, siç deklaroi Kur'ani i Shenjtë se do të ndodhë, do të krijohet ndonjë botë dhe njerëzim tjetër. Përgjigje e drejtpërdrejtë kësaj pyetjeje nuk mund të gjendet në Kur'anin e Shenjtë. Aty njeriu vetëm mund të zbulojë aluzione për vazhdimësinë dhe trashëgiminë e krijimit. Por në traditat (rivajat) e imamëve të familjes së Pejgamberit të përcjella deri te ne thuhet se krijimi nuk kufizohet në këtë botë të dukshme. Ndoshta kanë ekzistuar botëra në të kaluarën dhe do të ekzistojnë në të ardhmen. Imami i gjashtë ka thënë: “Ndoshta ju mendoni se Zoti nuk ka krijuar njerëzime tjera pos jush. Jo! Betohe në Zotin se ai ka krijuar me mija e mija njerëzime dhe ju jeni i fundit nga ata.”⁶

Dhe Imami i gjashtë ka thënë: “Zoti, Lavdiplotë, që nga krijimi i botës ka krijuar shtatë lloje nga të cilat asnjëra nuk ka qenë raca e Ademit. Ai i krijoi ato nga syprina e tokës dhe secilën qenie e filloi njëherë pas tjetrës me llojin e vet në këtë botë. Pastaj Ai e krijoi Ademin, babanë e njerëzimit, dhe prej tij krijoi fëmijët e tij.”⁷ Dhe gjithashtu Imami i gjashtë ka thënë: “Mos mendoni se pasi të vdesë puna e kësaj bote dhe pas Ditës së Gjykimit dhe pas vendosjes së të virtytshmëve në parajsë dhe të ligjve në ferr, nuk do të ketë asnjë tjetër për ta adhuruar Zotin. Jo, kurrë! Përkundrazi, Zoti përsëri do të krijojë shërbëtorë pa martesën e mashkullit me femrën për ta njohur atë si të vetmin dhe për ta adhuruar.”⁸

SHËNIME

KREU I GJASHTË

1. Shënim i redaktorit: Me këtë referencë autori ka ndër mend sidomos shkrimet e Sadri al-Din Shirazit (Mulla Sadriut) dhe filozofët e mëvonshëm imamë të Persisë të cilët kanë bërë fjalë për çështjen e shpirtit dhe të asaj çka bëhet me të, në mënyrë shumë më të plotë sesa filozofët e mëhershëm. Megjithatë, për çështjen e imaterialitetit të shpirtit, prova të rëndësishme intelektuale oftrohen edhe në shkrimet e Ibën Sinait (Avicenna).

2. Bihar al-anvar, vëll. III, f. 161, nga I'tikadat i Sadikut.

3. Bihar al-anvar, vëll. IV, Bab al-barzakh.

4. Po aty.

5. Shënim i redaktorit: Siç është zënë ngoje përpara, ky parim metafizik nuk duhet kurrsesi të ngatërrohet me teoritë bashkëkohore të evolucionit ose të përparimit ashtu siç zakonisht kuptohen këta terma.

6. Bihar al-anvar, vëll. XIV, f. 79.

7. Po aty.

8. Po aty.

KREU I SHTATË DIJA E IMAMIT (IMAMOLOGJIA)

Kuptimi i imamit

Imami ose udhëheqësi është titull i dhënë një personi i cili e merr përsipër udhëheqjen e një komuniteti në një lëvizje të posaçme shoqërore ose në ideologji politike ose në formën shkencore ose fetare të mendimit. Natyrisht, për shkak të raportit të tij me njerëzit që i udhëheq, ai duhet t'i përshtat veprimet e tij me aftësitë e tyre si në çështjet e rëndësishme ashtu në ato të dorës së dytë.

Siç del e qartë nga dy kaptinat paraprake, religjioni i shenjtë i Islamit merr parasysh dhe jep urdhra sa u përket të gjitha aspekteve të jetës së të gjithë njerëzve. Ai studion jetën e njeriut nga pikëvështrimi shpirtëror dhe e udhëzon njeriun sipas kësaj dhe ndërhyt në rrafshin e ekzistencës formale dhe materiale nga pikëpamja e jetës së individit. Po kështu ai ndërhyt në rrafshin e jetës shoqërore dhe të rregullimit të saj (d.m.th. në rrafshin e pushtetit).

Kështu imamllëku dhe udhëheqja fetare në Islam mund të studiohen nga tri perspektiva të ndryshme: nga perspektiva e qeverisjes islamike, nga shkencat dhe urdhrat islamike dhe nga udhëheqja dhe udhëzimet shpikëse të jetës shpirtërore. Shiizmi beson se meqenëse shoqëria islame ka nevojë të tmerrshme për udhëzime në secilën nga këto tri aspekte, personi që zë funksionin për të dhënë ato udhëzime dhe që është udhëheqës i komunitetit në këto treva me karakter fetar, duhet të caktohet nga Zoti dhe Pejgamberi. Natyrisht, vetë Pejgamberi ishte po ashtu i caktuar nga Urdhri Hyjnor.

Imamllëku dhe trashëgimia

Njeriu përmes natyrës së tij të dhënë nga Zoti e kupton pa asnjë dyshim se asnjë shoqëri e organizuar, as një shtet ose qytet ose fshat ose fis e madje as familje që përbëhet nga disa qenie njerëzore nuk mund të vazhdojë të mbahet gjallë pa një udhëheqës dhe sundues i cili e vë rrotën e shoqërisë në lëvizje dhe vullneti i të cilit e drejton vullnetin e secilit individ dhe i shtyn anëtarët e asaj shoqërie t'i kryejnë detyrat e tyre shoqërore. Pa një udhëheqës të tillë pjesët e kësaj shoqërie shpërbëhen brenda një kohe të shkurtër dhe mbretëron çrregullim dhe konfuzion. Prandaj, ai që është sundues dhe qeverisës i një shoqërie, qoftë ajo e madhe ose e vogël, nëse ai është i interesuar për pozitën e tij dhe për vazhdimin e ekzistimit të asaj shoqërie, ai do të caktojë një trashëgimtar të vetin nëse ai duhet të mungojë nga ky funksion përkohësisht ose përgjithmonë. Ai kurrë nuk do ta braktisë domenin e sundimit të tij dhe të jetë indiferent nëse ajo ekziston apo asgjësohet. Kreu i familjes që ia dëshiron të mirën shtëpisë dhe familjes së vet, për një udhëtim disa ditësh ose disamujsh do të emërojë një nga anëtarët e familjes ose dikë tjetër si zëvendës të tij dhe do t'ia lë në dorë punët e shtëpisë. Udhëheqësi i një institucioni, drejtori i një shkolle, ose pronari i një dyqani, nëse duhet të mungojë gjatë disa orëve do ta zgjedhë dikë për ta përfaqësuar atë.

Po në këtë mënyrë Islami është një religjion i cili sipas tekstit të Librit të Shenjtë dhe sunetit themelohet në bazë të natyrës së qëmotshme të gjërave. Ai është një religjion që merret me jetën shoqërore, siç e ka vërejtur secili vështrues kudo. Vëmendja e posaçme që i është dhënë nga Zoti dhe Pejgamberi natyrës shoqërore të

këtij religjioni nuk mund të mohohet as të mos përfillet. Ky është një tipar i pakrahasueshëm i Islamit. Pejgamberi i Shenjtë kurrë nuk e linte anash problemin e formimit të grupeve shoqërore kudo që depërtonte ndikimi i Islamit. Kurdo që një qytet ose fshat binte në duart e muslimanëve, ai brenda kohës sa më të shkurtër të mundshme do të emëronte një qeverisës ose sundues në duart e të cilit ai do të linte çështjet e muslimanëve.¹ Në ekspeditat ushtarake shumë të rëndësishme të urdhëruara për luftën e shenjtë (xhihad), ai do të caktonte më shumë se një udhëheqës dhe komandant, për hir të zëvendësimit. Në luftën e Mutahut ai i caktoi madje katër udhëheqës, kështu që nëse i pari do të vritej, i dyti do të njihej si udhëheqës dhe komanda e tij do të pranohej, dhe po që se do të vritej i dyti, atëherë i treti do të merrte atë pozitë dhe kështu me radhë.²

Pejgamberi, po ashtu tregonte kujdes të madh për çështjet e zëvendësimit dhe kurrë s'ndodhte të mos caktonte zëvendësin kur kishte nevojë. Kurdo qoftë që dilte nga Medina ai caktonte një qeverisës në vendin e tij.³ Madje edhe kur migroi nga Meka në Medinë dhe nuk dihej fare se çka do të ndodhte, për t'i rregulluar çështjet e tij personale në Mekë gjatë atyre disa ditëve dhe që t'i kthehej popullit ajo që i ishte besuar atij, ai e caktoi Aliun - paqja qoftë mbi të - si zëvendës të tij.⁴ Po në këtë mënyrë, pas vdekjes së tij Aliu ishte zëvendës i tij për çështje që kishin të bënin me borxhet dhe çështjet personale të tij.⁵ Shiitët pohojnë se pikërisht për këtë arsye nuk mund të merret me mend që Pejgamberi duhej të vdiste pa e pasë caktuar dikë si zëvendës të tij, pa e pasë zgjedhur një drejtues dhe udhëheqës për t'i drejtuar çështjet e muslimanëve dhe për ta lëvizur rrotën e shoqërisë islamike.

Natyra e qëmotshme e njeriut nuk dyshon në rëndësinë dhe vlerën e faktit se krijimi i një shoqërie varet nga një sërë rregullash të rëndomta dhe zakonesh të cilat janë të pranueshme në praktikë nga shumica e grupeve në shoqëri, dhe se ekzistenca dhe vazhdimi i asaj shoqërie varen nga një qeveri e drejtë e cila pajtohet të zbatojë këto rregulla plotësisht. Kushdo që posedon inteligjencë nuk e lë pa përfillur ose nuk e harron këtë të dhënë. Në të njëjtën kohë askush nuk mund të dyshojë as në natyrën e gjerë dhe të hollësishme të Sheriatit islamik as në rëndësinë dhe vlerën që konsiderohet të ketë pasur Pejgamberi, kështu që ai bëri shumë sakrifica për zbatimin dhe ruajtjen e tij. As që mund dikush të dyshojë për llojin, përsosjen dhe inteliktin, për mendjemprehtësinë e vizionit ose të maturisë së Pejgamberit (përveç faktit se kjo është vërtetuar përmes shpalljes dhe pejgamberisë).

Sipas traditave të themeluara në përmbledhjet e haditheve sunite dhe shiite (në kaptinën mbi joshjen dhe rebelimin dhe të tjera) të përcjella nga Pejgamberi, Pejgamberi parashihte trazira dhe fatkeqësi që do ta ngatërronin shoqërinë islamike pas vdekjes së tij, dhe format e korrupsionit që do të depërtonin në trungun islam, dhe sunduesit e mëvonshëm botërorë do ta sakrifikonin këtë religjion të pastër për qëllimet e tyre të ndyra dhe të paskrupulla. Si ka mundësi që Pejgamberi të mos linte pa folur për hollësitë e ngjarjeve dhe për përpjekjet gjatë vjetve madje mija vjetve para tij, kurse megjithatë të mos përfillte gjendjen që do të shkaktohej shumë shpejt pas vdekjes së tij? Ose që ai të ishte mospërfillës dhe të konsideronte si të parëndësi detyrën e cila nga një anë është e thjeshtë dhe e qartë, kurse nga ana tjetër e rëndësishme për një shkallë të tillë? Si mund të brengosej ai për veprat më të natyrshme dhe të zakonshme, si janë haja, pija dhe fjetja dhe të jepte me mija urdhra lidhur me to, e megjithatë të mbetej plotësisht i heshtur për këtë problem shumë të rëndësishëm dhe të mos emëronte dikë në vend të tij?

Edhe po të prananim hipotezën (të cilën shiizmi nuk e pranon) se emërimi i një sunduesi të shoqërisë islamike u jepet vetë njerëzve nga Sheriati, ende do të ishte e

domosdoshme që Pejgamberi të jepte një shpjegim lidhur me këtë çështje. Ai do të duhej t'i jepte komunitetit udhëzimet e nevojshme, kështu që ata të ishin të vetëdijshëm për problemet mbi të cilat qëndronte ekzistenca dhe rrita e shoqërisë islamike dhe jeta e simboleve dhe e respektimit fetar. Megjithatë nuk ka fare gjurmë të një shpjegimi të tillë pejgamberik. Po të kishte pasur një gjë të tillë, ata që e zëvendësuan Pejgamberin dhe mbajtën në duart e tyre pushtetin nuk do ta kundërshtonin. Në të vërtetë, halifi i parë ia përcolli halifatit të dytë me trashëgim. Halifi i dytë e zgjodhi halifin e tretë me anë të një këshilli gjashtanëtarësh në të cilin ai ishte vetë njëri nga anëtarët dhe rendin e procedurës e kishte caktuar dhe urdhëruar ai vetë. Muaviju e detyroi Imam Hasanin të lidhte paqe dhe në këtë mënyrë ai e vazhdoi më tutje halifatit. Pas kësaj ngjarjeje halifati u shndërrua në monarki trashëguese. Dalëngadale shumë zbatime fetare u identifikuan me vitet e hershme të sundimit islamik (si lufta e shenjtë, të urdhëruarit e asaj që është e ligjshme dhe e paligjshme, çka është e ndaluar, themelimi i kufijve të veprimeve njerëzore) ishin dobësuar ose ishin zhdukur nga jeta politike e komunitetit, duke i asgjësuar në këtë fushë përpjekjet e Pejgamberit të Islamit.

Shiizmi e ka studiuar dhe hulumtuar natyrën e qëmotshme të njeriut dhe traditën e vazhdueshme të urtësisë që ka mbetur gjallë ndër njerëzit. Ai ka depërtuar në qëllimin parimor të Islamit, i cili është ringjallja e natyrës së lashtë njerëzore, dhe ka hulumtuar gjëra të tilla si metodat e përdorura nga Pejgamberi për udhëzimin e komunitetit; hallet që kanë ngatërruar Islamin dhe muslimanët dhe të cilat shpesh në ndarje dhe shpëputje; po edhe jetën e shkurtër të qeverive muslimane të shekujve të hershëm, të cilat karakterizoheshin me mospërfillje dhe mungesë të parimeve të rrepta të religjionit. Si rezultat i këtyre studimeve shiizmi ka arritur përfundimin se ka mjaft tekste tradicionale që kanë mbetur nga Pejgamberi e që tregojnë procedurën e emërimit të imamit dhe të trashigimtarit të Pejgamberit. Ky përfundim mbështetet në ajetet kur'anore dhe në hadithe të cilat shiizmi i konsideron të vlefshme, siç është ajeti mbi valajatin dhe hadithet Ghadir, Safinah, Thakalajn, Hakk, Manzilah, Da'vat-i 'ashirah-i akrabin dhe të tjera.⁶ Por, natyrisht, këto hadithe, shumica e të cilave pranohen edhe nga sunizmi, nuk janë kuptuar njësoj nga shiizmi dhe nga sunitizmi. Përndryshe, e gjithë çështja e trashëgimit nuk do të ngrihej si problem. Derisa këto hadithe paraqiten për shiitët si tregues të qartë të qëllimit të Pejgamberit rreth çështjes së trashëgimit, nga sunitët janë interpretuar në mënyrë fare tjetër sa për ta lënë këtë çështje të hapur dhe pa përgjigje.

Për ta vërtetuar halifatit e Ali ibën Abi Talibit, shiitët u janë drejtuar ajeteve kur'anore, duke përfshirë edhe këtë: "Miku juaj [vali] mund të jetë vetëm Allahu; dhe lajmëtari i Tij dhe ata që besojnë, që bëjnë adhurim dhe paguajnë obligimin për të varfërit dhe gjuhëzohen (në lutje) [ose, dhe ky lexim pranohet nga Allamah Tabatabai: "... paguaj obligimin për të varfërit derisa gjuhëzohesh (në lutje)"]" (Kur'ani, V, 55). Komentuesit e shiitëve dhe të sunitëve njësoj pajtohen se ky ajet ishte shpallur lidhur me Ali ibën Abi Talibin, ndërsa ekzistojnë shumë tradita shiite dhe sunitë që përkrahin këtë pikëpamje. Abu Dharr Ghifariu ka thënë: "Një ditë falnim namazin e drekës me Pejgamberin. Një njeri nevojtar kërkonte që njerëzit t'i ndihmonin, por askush nuk i dha asgjë. Ai njeri i ngriti duart drejt qiellit duke thënë: 'Oh Zot! Bëhu dëshmitar se në xhami të Pejgamberit askush nuk më dha asgjë.' Ali ibën Abi Talibi gjendej në sexhde të namazit. Ai ia drejtoi gishtin atij njeriu, i cili ia mori unazën dhe shkoi. Pejgamberi, i cili po e vështronte këtë skenë e ngriti kokën drejt qiellit dhe tha: 'Oh Zot! Vëllai im Musai të pat thënë: Hapma gjoksin dhe lehtësoma detyrën dhe ma bën gjuhën të rrjedhshme kështu që ata t'i kuptojnë fjalët e mia, dhe bëne vëllain tim Harunin, ndihmës dhe vezir" (khs. Kur'ani, XXVIII, 35). Oh Zot! Edhe unë jam pejgamberi Yt;

hapma gjoksin dhe ma lehtëso detyrën dhe bëne Aliun vezir dhe ndihmës timin.” Abu Dharr thotë: “Fjalët e Pejgamberit ende nuk kishin marrë fund kur u shpall ajetë (i cituar më lart).”⁷

Një verset tjetër të cilin shiitët i konsiderojnë si argument të halifatit të Aliut është ky: “Sot ata që nuk besojnë janë të dëshëpruar që kurrë nuk do ta dëmtojnë religjionin tuaj; prandaj mos u frikëso prej tyre, friku nga Unë! Sot unë ta kam përsosur religjionin tënd dhe e kam përfunduar parapëlqimin Tim ndaj teje, dhe për ty kam zgjedhur religjionin AL-ISLAM” (Kur'ani, V, 3). Kuptimi i qartë i këtij ajeti është se para asaj dite të posaçme të pabesueshmit kishin shpresa se do të vinte dita kur Islami do të vdiste, por Zoti me vërtetësimin e një ngjarjeje të veçantë i bëni që ata ta humbnin përgjithmonë shpresën se do të shkatërrohej Islami. Pikërisht kjo ngjarje ishte arsye e forcimit dhe e përsosjes së Islamit dhe medoemos nuk mund të jetë rast i vogël siç është shpallja e njerit nga urdhrat e religjionit. Përkundrazi, ishte ajo një çështje me aq rëndësi të madhe saqë nga ajo varej vazhdimi i Islamit.

Duket se ky ajet lidhet me një verset tjetër i cili vjen nga fundi i po asaj kaptine: “O Lajmëtar! Dije se ajo të është shpallur nga Zoti yt, sepse po nuk e bëre këtë, ti nuk do ta kishe përcjellë porosinë e Tij. Allahu do të të mbrojë nga njerëzimi.” (Kur'ani, V, 67). Ky ajet tregon se Zoti ia ngarkoi Pejgamberit një mision me rëndësi të madhe, i cili po të mos përmushej do ta rrezikonte themelin e Islamit dhe të pejgamberisë. Por kjo çështje ishte aq e rëndësishme saqë Pejgamberi frikej nga kundërshtimi dhe përzjerja dhe duke pritur rrethana të përshtatshme e vonoi atë, derisa erdhi një urdhër përfundimtar dhe i ngutshëm nga Zoti për ta zbatuar këtë urdhër pa vonesë dhe duke mos u frikësuar nga askush. Kjo çështje nuk ishte vetëm një urdhër i posaçëm i religjionit në kuptimin e rëndomtë, sepse për të predikuar një ose disa urdhra fetarë nuk është aq gjë vitale saqë po të mos predikohej vetëm një prej tyre do të shkaktonte shkatërrimin e Islamit. As që Pejgamberi i Islamit frikësohej nga kushdo për të predikuar urdhrat dhe ligjet e religjionit.

Këta tregues dhe këto dëshmi ia shtojnë peshën traditës shiite e cila pohon se këto ajete u shpallën në Ghadir Khumm dhe kanë të bëjnë me valajatin e Ali ibën Abi Talibit. Për më tepër, shumë komentues shiitë dhe sunitë e kanë vërtetuar këtë çështje.

Abu Said Khudari thotë: “Pejgamberi në Ghadir Khumm i ftoi njerëzit për Aliun dhe ia mori dorën dhe e ngriti aq lart saqë mund të shihej pika e bardhë e sqetullës së Pejgamberit të Zotit. Atëherë u shpall ky ajet: ‘Sot unë jua përsosa religjionin tuaj dhe e plotësova parapëlqimin tim ndaj jush, dhe për ju zgjedha religjionin AL-ISLAM.’ Atëherë Pejgamberi tha: ‘Zoti është i madh (Allahu akbar) që feja u përsos dhe dhuntia e Zotit u plotësua, u arrit kënaqësia e Tij dhe valajati i Aliut.’ Pastaj ai shtoi: ‘Sepse për këdo që unë jam autoritet dhe udhëzues edhe Aliu është udhëzues dhe autoritet i tij. Oh Zot! Bëhu mik me miqtë e Aliut dhe armik i armiqtë të tij. Kushdo që i ndihmon atij, ndihmoji edhe Ti, dhe kushdo që e lë atë, lëre edhe Ti.’”⁸

Si përmbledhje mund të themi se armiqtë e Islamit të cilët bënë çdo gjë të mundshme për ta shkatërruar atë, kur e humbën gjithë shpresën për të arritur këtë qëllim, mbetën vetëm me një shpresë. Ata mendonin se, meqenëse mbrojtësi i Islamit ishte Pejgamberi, pas vdekjes së tij Islami do të mbetej pa udhëzues dhe udhëheqës dhe kështu do të shkatërrohej përfundimisht. Por në Ghadir Khumm dëshirat e tyre u asgjësuan dhe Pejgamberi e paraqiti Aliun para popullit si udhëzues dhe ushëheqës të Islamit. Pas Aliut kjo detyrë e rëndë dhe e domosdoshme e udhëzuesit dhe e udhëheqësit i mbetej në shpatulla familjes së tij.⁹

Këtu citohen disa hadithe që kanë të bëjnë me Ghadir Khumm dhe valajatin e Aliut dhe me rëndësinë e familjes së Pejgamberit:

Hadith-i ghadir: Pejgamberi i Islamit me t'u kthyer nga një pelegrinazh lamtumirës u ndal në Ghadir Khumm, i mbloodhi muslimanët dhe ua dha një predikim, e zgjodhi Aliun si udhëzues dhe udhëheqës të muslimanëve.

Bara thotë: Isha në shoqëri të Pejgamberit gjatë pelegrinazhit lamtumirës. Kur arritëm në Ghadir Khumm ai urdhëroi që të pastrohej ai vend. Pastaj e mori dorën e Aliut dhe Aliun e vendosi në anën e tij të djathtë. Pastaj ai tha: 'A jam unë autoritet të cilin ju e dëgjoni?' Ata u përgjigjen: 'Ne i dëgjojmë udhëzimet tuaja.' Pastaj ai tha: 'Për këdo që unë jam i pari (maula) dhe autoritet që ai dëgjon, Aliu do të jetë i pari i tij. Oh Zot! Bëhu miqësor me miqtë e Aliut dhe armik i armiqve të Aliut.' Pastaj Umar ibën al-Khattabi i tha Aliut: 'Kjo pozitë qoftë e këndshme për ju, sepse tani ju jeni i pari im dhe i pari i gjithë besimtarëve.'"¹⁰

Hadith-i sifanah: Ibën Abazi thotë: "Pejgamberi tha: 'Familja ime është si anija e Nuhut; kushdo që hipën në të do të shpëtojë dhe kushdo që i largohet do të fundoset.'"¹¹

Hadith-i thakalajn: Zaid ibën Arkami ka treguar se Pejgamberi kishte thënë: "Duket se Zoti më ka thirrur tek Ai dhe unë duhet ta dëgjoj atë thirrje. Por unë i lë dy gjëra të mëdha dhe të çmueshme në mesin tuaj: Librin e Zotit dhe familjen time. Kini kujdes se si silleni me ta. Këto dyja kurrë nuk do të ndahen njëri nga tjetri deri sa të takohemi në Kavthar (në parajsë)." Hadith-i thakalajn është njëri nga hadithet më së fortë të themeluara dhe është përcjellë me anë të shumë zinxhirëve të përcjelljes dhe në versione të ndryshme. Shiitët dhe sunitët pajtohen sa i përket identitetit të tij. Mund të nxirren disa çështje të rëndësishme nga ky hadith dhe këto janë: 1) Njësoj si do të mbetet Kur'ani i Shenjtë deri në Ditën e Gjykimit do të mbeten edhe pasardhësit e Pejgamberit. Asnjë periudhë kohe nuk do të jetë pa ekzistimin e figurës të cilën shiizmi e quan imam, udhëheqës dhe udhëzues i vërtetë i njerëzve. 2) Përmes këtyre dy të besuarave (amanet), Pejgamberi u ka siguruar të gjithëve nevojat fetare dhe intelektuale të muslimanëve. Ai u ka paraqitur muslimanëve familjen e tij si autoritete të dijes dhe ka theksuar se fjalët dhe veprat e tyre janë të vërteta dhe autoritative.. 3) Nuk duhet të ndahet Kur'ani i Shenjtë nga familja e Pejgamberit. Asnjë musliman nuk ka të drejtë të refuzojë "shkencat" e anëtarëve të familjes së Pejgamberit dhe të largohet nga drejtimit dhe udhëzimet e tyre. 4) Nëse njerëzit i respektojnë anëtarët e familjes së Pejgamberit dhe i ndjekin fjalët e tyre ata kurrë nuk do të shmangin rrugën. Zoti gjithmonë do të jetë me ta. 5) Përgjigjet për nevojat intelektuale dhe fetare të njerëzve duhet të gjenden në duart e anëtarëve të familjes së Pejgamberit. Kushdo që vijon sipas tyre nuk do të bëjë gabim dhe do të arrijë rehatinë e vërtetë; domethënë, anëtarët e familjes janë të liruar nga gabimet dhe mëkatet dhe janë të pagabueshëm. Nga kjo mund të përfundohet se me "anëtarët e familjes dhe "pasardhësit" nuk mendohet për të gjithë pasardhësit dhe farefisin e Pejgamberit. Përkundrazi, mendohet për individët e posaçëm të cilët janë të përsosur në shkencat e religjionit dhe janë të mbrojtur nga gabimet dhe mëkatet kështu që janë të kualifikuar të udhëzojnë dhe të udhëheqin njerëzit. Për shiizmin, këta njerëz përbëhen nga Ali ibën Abi Talibi dhe njëmbëdhjetë pasardhësit e tij të cilët u zgjodhën si imamë njëri pas tjetrit. Ky shpjegim po ashtu vërtetohet me traditat shiite. Për shembull, Ibën Abazi ka thënë: "I thashë Pejgamberit: 'Kush janë pasardhësit tuaj dashuria e të cilëve është e obligueshme [për muslimanët]?' Ai tha: 'Aliu, Fatimja, Hasani dhe Huseini.'"¹³ Xhabiri ka përcjellë se Pejgamberi kishte thënë: "Zoti i ka

vendosur fëmijët e të gjithë pejgaamberëve në ‘palcën e kurrizit’ të tyre, por fëmijët e mi i ka vendosur në kurrizin e Aliut.”¹⁴

Hadith-i hakk: Umm Salmahu ka thënë: “Kam dëgjuar nga Pejgamberi i Zotit kur ka thënë: ‘Aliu është me të vërtetën (hak) dhe me Kur'anin, kurse e vërteta dhe Kur'ani janë po ashtu me Aliun, dhe ata do të jenë të pandashëm derisa të takohen me mua në Kavthar.’”¹⁵

Hadith-i manzilah: Sad ibën Vakkas ka thënë: “Pejgamberi i Zotit i tha Aliut: ‘A nuk je ti i kënaqur të jesh ndaj meje ai që Haruni ka qenë ndaj Musës, përveç që pas meje nuk do të ketë më pejgamber tjetër?’”¹⁶

Hadith-i da'vat-i ‘ashirah: Pejgamber i ftoi kushërinjtë e vet për drekë dhe pas ushqimit u tha atyre: “Nuk njoh njeri që u ka sjellë njerëzve të vet gjëra më të mira sesa që ju kam sjellë unë juve. Zoti më ka urdhëruar t’ju ftoj t’i drejtoheni Atij. Kush është ai që do të më ndihmojë në këtë punë dhe të jetë vëllai dhe trashëguesi (vasi) im dhe zëvendës (halifah) në mesin tuaj?” Të gjithë mbetën të heshtur, por Aliu, i cili ishte më i riu nga të gjithë, bërtiti: “Unë do të jem zëvendës dhe ndihmës i juaj.” Atëherë Pejgamberi e përqafoi dhe tha: “Ky është vëllai, trashëguesi dhe zëvendësi im. Ju duhet ta dëgjoni.” Atëherë grupi filloi të shpërndahej duke qeshur dhe duke i treguar Abu Talibit: “Muhamedi të ka urdhëruar ta dëgjosh birin tënd.”¹⁷

Hudhajfahu ka thënë: “Pejgamberi i Zotit tha: ‘Nëse e bëni Aliun zëvendës dhe trashëgimtar timin - gjë të cilën mendoj se nuk do ta bëni - do të shihni se ai është udhëzues mendjehollë i cili do t’ju drejtojë rrugës së drejtë!’”¹⁸

Ibën Mardujahu ka thënë se Pejgamberi kishte thënë: “Kushdo që dëshiron që jeta dhe vdekja e tij të jetë si e imja dhe që të hyjë në parajsë duhet pas meje ta dojë Aliun dhe të vijojë rrugës së familjes sime, sepse ata janë pasardhësit e mi dhe janë krijuar nga argjili im. Dija dhe të kuptuarit tim u është dhuruar atyre. Prandaj mallkuar qofshin ata që mohojnë virtytet e tyre. Ndërmjetësimi im [në Ditën e Gjykimit] kurrë nuk do t’i përfshijë ata.”¹⁹

Vërtetimi i pjesës paraprake

Një pjesë e madhe e argumentit të shiizmit sa i përket zëvendësimit të Pejgamberit qëndron në besimin se gjatë ditëve të fundit të sëmundjes së tij Pejgamberi në prani të disave nga shokët e tij kërkoi pak letër dhe ngjyrë²⁰ në mënyrë që të shkruhej diçka, e cila, po të zbatohet nga muslimanët, do t’i pengonte të mos shmangnin rrugën. Disa nga ata të pranishmit konsideronin se Pejgamberi ishte tepër i sëmurë për të qenë në gjendje të diktonte çkado qoftë dhe thanë: “Libri i Zotit është i mjaftueshëm për ne.” U bë aq shumë zhurmë rreth kësaj çështjeje saqë Pejgamberi i Shenjtë u tha atyre që ishin të pranishëm të shkonin, sepse në praninë e pejgamberit nuk duhet të ketë kurrfarë zëri ose zhurme.

Duke marrë parasysh atë që është thënë për hadithet lidhur me zëvendësimin dhe me ngjarjet që vijuan pas vdekjes së Pejgamberit, sidomos fakti se Aliu nuk u konsultua për çështjen e zgjedhjes së zëvendësit të Pejgamberit, shiitët përfundojnë se Pejgamberi i Shenjtë ka dashur të diktonte pikëpamjet e tij përfundimtare rreth personit i cili do ta zëvendësonte, por nuk qe në gjendje të bënte ashtu.

Qëllimi i thënieve të disave nga ata që ishin të pranishëm duket se ka qenë të krijohej konfuzion dhe të pengonin këtë vendim të fundit që të mos shpallej qartë. Ndërhyrja e tyre në bisedën e Pejgamberit të Shenjtë nuk duket të jetë ajo që duket së jashtmi, domethënë, brengosje për mundësinë që Pejgamberi të shqiptonte fjalë të

papërshtatshme për shkak të intensitetit të sëmundjes së tij. Para së gjithash, për arsye se gjatë sëmundjes së tij Pejgamberi i Shenjtë nuk ishte dëgjuar të kishte thënë ndonjë fjalë të pakuptimë ose të papërshtatshme dhe asgjë e tillë nuk është përcjellë sa i përket atij. Për më tepër, sipas parimeve të Islamit, Pejgamberin e mbron Zoti që të mos shqiptojë fjalë të përçarta ose të pakuptimta dhe është i pagabueshëm.

Së dyti, po qe se fjalët e zëna ngoje nga disa prej atyre të pranishëm në atë rast para Pejgamberit kishin domethënie e një natyre serioze, nuk do të kishte pasur asnjë arsye për ndonjë fjali tjetër: “Libri i Zotit është i mjaftueshëm për ne.” Për të vërtetuar se Pejgamberi ka mund të thotë fjalë të papërshtatshme në rrethana jo të rëndomta, më mirë do të ishte përdorur arsyeja e sëmundjes së tij serioze sesa pohimi se me Kur'anin nuk kishte kurrfarë nevojë për fjalët e Pejgamberit. Sepse nuk do të kishte mundur të fshihej nga asnjë musliman se vetë teksti i Librit të Zotit e konsideron të dëgjuarit e Pejgamberit të Shenjtë të obligueshëm kurse fjalët e tij në një kuptim janë si fjala e Zotit. Sipas tekstit të Kur'anit të Shenjtë, muslimanët duhet t'i zbatojnë urdhrat si të Zotit ashtu edhe të Pejgamberit.

Së treti, lidhur me sëmundjen ndodhi një incident gjatë ditëve të fundit të jetës së halifit të parë, i cili në testamentin dhe në amanetin e tij të fundit e zgjodhi halifin e dytë si zëvendës të vetin. Kur Osmani po shkruante testamentin sipas urdhrat të halifit, halifit i ra të fikët. Megjithatë halifi i dytë nuk i përsëriti fjalët që ishin thënë në rastin e Pejgamberit sipas hadithit “Pena dhe Letra”.²¹ Kjo e dhënë është vërtetuar në një hadith lidhur me Ibën Abbasin.²² Dhe është treguar për halifin e dytë i cili ka thënë: “Aliu e meritonte halifatin, por kurejshët nuk do të kishin qenë në gjendje ta duronin halifatin e tij, sepse po të ishte bërë ai halif, do t'i kishte detyruar njerëzit ta pranonin të vërtetën e pastër dhe të vijonin rrugës së drejtë. Nën halifatin e tij ata nuk do të kishin mundur t'i kalonin kufijtë e drejtësisë dhe kështu do të kishin kërkuar të ziheshin në luftë me të.”²³

Pa dyshim, sipas parimeve të religjionit njeriu duhet ta detyrojë atë që është shmangur nga e vërteta të bjerë në rrugë të drejtë; njeriu nuk duhet ta braktisë të vërtetën për hir të dikujt që e ka braktisur atë. Kur halifi i parë u informua²⁴ se disa nga fiset muslimane kishin refuzuar të paguanin taksën e religjionit, ai urdhëroi luftë dhe tha: “Nëse ata nuk m'i japin të dhjetat të cilat ia jepnin Pejgamberit, unë do të luftoj kundër tyre.” Sigurisht me këtë të thënë ai nënkuptonte mbi të gjitha se e vërteta dhe e drejta duhej të ringjallehin me çdo kusht. Pa dyshim problemi i halifatit legjitim ishte më i rëndësishëm dhe spikatës, sesa të dhjetat, dhe shiizmi beson se i njëjti parim i zbatuar nga halifi i parë për këtë çështje është dashur të zbatohet nga i gjithë komuniteti për problemin e zëvendësimit të Pejgamberit të Shenjtë.

Imamllëku dhe roli i tij në parashtrimin e shkencave hyjnore

Në bisedën mbi pejgamberinë u zu ngoje se, sipas ligjit të pandryshueshëm dhe të domosdoshëm të udhëzimit të përgjithshëm, secila specie e krijuar udhëzohet rrugës së gjenezës dhe krijimit drejt përsosjes dhe përshtatjes së vetë llojit të vet. Raca njerëzore nuk është përjashtim i këtij ligji të përgjithshëm. Njeriu duhet të udhëzohet përmes vetë “instinktit” të të kërkuarit të realitetit dhe përmes mendimit lidhur me jetën e tij në shoqëri në atë mënyrë që i garantohet mirëqenia e tij në këtë botë dhe në botën tjetër. Me fjalë të tjera, për të arritur lumturinë dhe përsosjen njerëzore, njeriu duhet të pranojë një sërë doktrinash dhe detyrash praktike dhe ta mbështesë jetën e tij në to.

Për më tepër, tashmë është thënë se mënyra për ta kuptuar atë program të gjithëmbarshtëm të jetës që quhet religjion nuk është përmes arsyes por përmes shpalljes

dhe peygamberisë, e cila shfaqet te disa qenie të pastra në mesin e njerëzimit të cilët quhen peygamberë. Janë pikërisht peygamberët ata që marrin nga Zoti, përmes shpalljes, njohurisë e detyrave dhe të obligimeve të njeriut si qenie njerëzore dhe të cilat ua bëjnë të njohura njerëzve, kështu që duke i përmbushur ato ata mund të arrijnë lumturi.

Është e qartë se në të njëjtën mënyrë si provon arsyeja domosdonë për dije për të udhëzuar njerëzit të arrijnë lumturi dhe përsosje, ajo po ashtu provon domosdonë për ekzistencën e individëve të cilët ruajnë të paprishur gjithë trungun e asaj dijeje dhe të cilët i udhëzojnë kur është e domosdoshme. Pikërisht siç e bën të domosdoshëm Mëshira Hyjnore ekzistencën e dikujt i cili arrin të njohë detyrat e njerëzisë përmes shpalljes, po ashtu ajo e bën të domosdoshme që këto detyra dhe veprime njerëzore me prejardhje të botës hyjnore të mbeten përgjithmonë të ruajtura në botë, dhe siç rritet nevoja t'i paraqiten dhe shpjegohen njerëzimit. Me fjalë të tjera, duhet gjithmonë të ketë individë që ta ruajnë religjionin e Zotit dhe ta përhapin atë kur është e nevojshme.

Personi që ka detyrën për të mbrojtur dhe ruajtur porosinë hyjnore pasi të jetë shpallur ajo dhe që zgjidhet nga Zoti për këtë funksion quhet imam, njësoj sikur personi i cili ka shpirtin peygamberik dhe ka funksionin për të marrë urdhrat dhe ligjet hyjnore nga Zoti që quhet peygamber. Është e mundshme që imamlëku dhe peygamberia²⁵ (nubuvvat) ose të jenë së bashku në një njeri ose të jenë të shkëputura.

Prova e dhënë përpara për të demonstruar pagabueshmërinë e peygamberëve, tregon edhe pagabueshmërinë e imamëve, sepse Zoti duhet të ruajë religjionin e Tij të vërtetë të paprishur dhe në gjendje të tillë që ai të mund të përhapet midis njerëzimit në të gjitha kohët. Dhe kjo nuk është e mundshme pa pagabueshmëri, pa mbrojtje hyjnore nga gabimi.

Dallimi midis Peygamberit dhe imanit

Argumenti paraprak mbi pranimin e urdhrave dhe ligjeve hyjnore nga ana e peygamberëve provon vetëm bazën e peygamberisë, gjegjësisht pranimin e urdhërave hyjnore. Ky argument nuk provon këmbënguljen dhe vazhdimësinë e peygamberisë, ndonëse vetë fakti se këto urdhra peygamberike janë ruajtur natyrisht paraqet idenë e këmbënguljes dhe të vazhdimësisë. Për këtë arsye nuk është e domosdoshme që peygamberi (nabi) të jetë gjithmonë i pranishëm midis njerëzimit, por ekzistimi i imanit, i cili është roje e religjionit hyjnor, është përkundrazi nevojë e vazhdueshme për shoqërinë njerëzore. Shoqëria njerëzore kurrë nuk mund të jetë pa figurën të cilën shiizmi e quan imam qoftë ai i pranuar apo i njohur ose jo. Zoti, më Lavdiploti, ka thënë në Librin e Tij: “Kështu, nëse këta nuk i besojnë atij, Ne tashmë ua kemi besuar atë njerëzve [d.m.th., imamëve] të cilët i besojnë atij” (Kur'ani, VI, 90).²⁶

Siç u zu ngoje më lart, funksionet e peygamberisë dhe të imamlëkut mund të jenë të përbashkëta në një njeri i cili atëherë caktohet për funksionet e peygamberit dhe të imanit, ose për pranimin e ligjit hyjnor dhe për ruajtjen dhe shpjegimin e tij. Dhe ndonjëherë ato mund të jenë të ndara, si në periudhat gjatë të cilave nuk ka peygamber të gjallë por kur është një imam i vërtetë në mesin e njerëzve të gjallë. Është e qartë se numri i peygamberëve të Zotit është i kufizuar dhe peygamberët nuk kanë qenë të pranishëm në çdo periudhë kohe.

Ka po ashtu rëndësi të shënohet se në Librin e Zotit disa nga peygamberët janë paraqitur si imamë siç është peygamberi Ibrahim, për të cilin thuhet: “Dhe (mos harro) kur Zoti i tij e provoi Ibrahimin me urdhrat e Tij, dhe ai i përmbushi ato, Ai tha: Shiko! ty të kam caktuar udhëheqës [imam] të njerëzimit. (Ibrahimi) tha: Dhe nga pasardhësit e

mi (a do të ketë udhëheqës)? Ai tha: Urdhri Im nuk përfshin ata që bëjnë punë të liga” (Kur'ani, II, 124). Dhe Zoti po ashtu ka thënë: “Dhe Ne i bëmë ata prijës [imamë] të cilët udhëzojnë sipas urdhrit tonë...” (Kur'ani, XXI, 73).

Imamllëku dhe roli i tij në dimensionin ezoterik të religjionit

Në të njëjtën mënyrë si është imami udhëzues dhe udhëheqës i njerëzve në veprimet e tyre të jashtme ai po ashtu ka edhe funksionin e udhëheqjes dhe të drejtimit të brendshëm dhe ezoterik. Ai është udhëzues i karvanit të njerëzimit i cili lëviz së brendshmi dhe në mënyrë ezoterike drejt Zotit. Për ta ndriçuar këtë të vërtetë është e domosdoshme për t'u kthyer në dy komente vijuese të hyrjes. Para së gjithash, pa asnjë dyshim, sipas Islamit si edhe sipas religjioneve të tjera hyjnore mjete i vetëm për të arritur lumturinë e vërtetë dhe të përhershme ose mjerimin, lumturinë ose tmerrin, është me anë të veprave të mira ose të liga të cilat njeriu i njeh gjatë udhëzimeve në religjionin hyjnor si dhe përmes natyrës dhe inteligjencies së tij të qëmotshme dhe të dhënë nga Zoti. Së dyti, me anë të shpalljes dhe të peygamberisë Zoti i ka lëvduar ose i ka dënuar veprimet e njeriut sipas gjuhës së qenieve njerëzore dhe shoqërisë në të cilën ata jetojnë. Ai u ka premtuar atyre që bëjnë mirë dhe dëgjojnë dhe pranojnë mësimet e shpalljes jetë të lumtur të amshueshme në të cilën plotësohen të gjitha dëshirat që përputhen me përsosjen njerëzore. Kurse atyre që bëjnë vepra të liga dhe të poshtërve Ai u ka dhënë qortim për një jetë të idhët të përjetshme në të cilën provohet çdo formë e mjerimit dhe e dëshëprimit.

Pa asnjë dyshim Zoti, i cili në çdo mënyrë qëndron mbi të gjitha ato që mund t'i marrim me mend, nuk posedon, si ne, “mendim” të modeluar sipas një strukture të posaçme shoqërore. Raportet e të zotit dhe të shërbëtorit, të sunduesit dhe të të sunduarit, të urdhrit dhe të ndalimit, të shpërblimit dhe të dënimit, nuk ekzistojnë jashtë jetës shoqërore. Rendi Hyjnor është vetë sistem i krijimit, në të cilin ekzistenca dhe paraqitja e çdo gjëje lidhet vetëm me krijimin e vet nga Zoti sipas raporteve të vërteta dhe vetëm sipas tyre. Për më tepër, siç zihet nga Kur'anin e Shenjtë²⁷ dhe në hadithin peygamberik, religjioni përmban të vërteta dhe saktësi përtej të kuptuarit të rëndomtë të njeriut, të cilat Zoti na i ka shpallur në një gjuhë që mund ta kuptojmë në rrafshin e të kuptuarit tonë.

Kështu mund të përfundohet se ekziston një raport i vërtetë midis veprave të mira dhe të liga dhe llojit të jetës që është përgatitur për njeriun në amshim, raport i cili përcakton lumturinë ose mjerimin e jetës së ardhshme sipas Vullnetit Hyjnor. Ose me fjalë të thjeshta, mund të thuhet se çdo veprim i mirë ose i lig shkakton një efekt të vërtetë në shpirtin e njeriut i cili përcakton karakterin e jetës së tij të ardhshme. E kuptoi ai atë apo jo, njeriu është si fëmija i cili ushtrohet. Nga udhëzimet e mësuesit, fëmija nuk dëgjon asgjë tjetër pos atë që duhet bërë dhe që nuk duhet bërë, por nuk e kupton domethënien e çdo veprimi që ai e kryen. Megjithatë, kur rritet ai, si rezultat i shprehive të vërtetë dhe shpirtërore që i ka marrë përbrenda gjatë periudhës së ushtrimit, ai është në gjendje të ketë jetë të lumtur shoqërore. Mirëpo, nëse ai refuzon të veprojë sipas udhëzimeve të mësuesit ai nuk do të ketë tjetër pos mjerim dhe fatkeqësi. Ose ai është sikur njeriu i sëmurë, i cili derisa është nën kujdesin e mjekut, merr barëra, ushqim dhe bën ushtrime të posaçme ashtu si i udhëzohet nga mjeku dhe i cili nuk ka detyrë tjetër pos të zbatojë udhëzimet e mjekut të tij. Rezultati i përbajtjes së atyre urdhrave është krijimi i harmonisë në përbërjen e tij e cila është burim i shëndetit si dhe çdo formë e kënaqësisë dhe e gëzimit fizik. Për të përfunduar, mund të themi se në jetën

e tij të jashtme njeriu ka një jetë të brendshme, një jetë shpirtërore, e cila lidhet me veprimet e tij dhe zhvillohet në marrëdhënie me to, kurse lumturia ose mjerimi i tij në të ardhmen varen plotësisht nga kjo jetë e brendshme.

Kur'ani i Shenjtë gjithashtu vërteton këtë shpjegim.²⁸ Në shumë ajete ai vërteton ekzistimin e një jete tjetër dhe të një shpirti tjetër për të virtytshmin dhe besimtarin, një jetë më të lartë se kjo jetë dhe një shpirt më të ndiçuar se shpirti i njeriut që e njohim këtu tani. Ai pohon se veprat e njeriut kanë efekt të brendshëm në shpirtin e tij të cilat mbeten gjithmonë me të. Në thëniet pejgamberike ka po ashtu shumë referenca drejtuar kësaj çështjeje. Për shembull, në Hadith-i mi'raxh (hadithi i ngritjes natën) Zoti i drejtohet Pejgamberit me këto fjalë: “Ai që do të veprojë sipas kënaqësisë Sime duhet t’i ketë tri cilësi: ai duhet të shprehë mirënjohje që nuk është i padijshëm, kujtesë në të cilën nuk do të banojë pluhuri i harresës, dhe dashuri në të cilën ai nuk do ta parapëlqejë dashurinë e një krijese më shumë se dashurinë Time. Nëse ai më do Mua, unë e dua atë; Unë do t’ia hapi syrin e zemrës së tij me pamjen e madhështisë sime dhe nuk do t’ia fsheh elitën e krijimeve të Mia. Unë do t’i besoj atij në errësirë të natës dhe në dritë të ditës derisa të marrin fund bisedat dhe marrëdhëniet me krijesat. Do t’ia bëj të mundshme të dëgjojë fjalën Time dhe fjalën e engjëjve të Mi. Do t’ia zbuloj atij fshehtësitë të cilat i kam maskuar nga krijesat e mia. Atë do ta vesh me rrobe të modestisë derisa krijesat të ndjehen të turpëruara para tij. Ai do të ecën mbi tokë duke qenë i falur. Do t’ia bëj zemrën të ketë ndërdije dhe vizion dhe nuk do të fshehë nga ai asgjë në Parajsë ose në Zjarr. Atij do t’ia bëj të ditur gjithë atë që do ta provojnë njerëzit në Ditën e Gjykimit në mënyrën e tmerrit dhe të fatkeqësisë.”²⁹

Abu Abdullahu - paqja qoftë mbi të - ka treguar se Pejgamberi i Zotit - paqja dhe bekimi qofshin mbi të - e priti Harithah ibën Malik ibën al-Numanin dhe e pyeti: “Si je ti, o Harithah?” Ai tha: “Oh Pejgamber i Zotit, po jetoj si një besimtar i vërtetë.” Pejgamberi i Zotit i tha: “Çdo gjë ka të vërtetën e vet. Cila është e vërteta e fjalës tënde?” Ai tha: “Oh Pejgamber i Zotit! Shpirti im e ka lënë këtë botë. Netët i kaloj zgjuar dhe ditën në gjendje të etshme. Duket se unë po shikoj Fronin e Zotit tim dhe llogaria është rregulluar, meqë po i shikoj njerëzit e parajsës të cilët po e vizitojnë njëri-tjetrin në botën hyjnore dhe sikur dëgjoj britmën e njerëzve të ferrit në zjarr.” Atëherë Pejgamberi i Zotit tha: “Ky është një shërbëtor zemrën e të cilit e ka ndriçuar Zoti.”³⁰

Duhet po ashtu të mos harrohet se shpesh dikush prej nesh e udhëzon tjetrin në një punë të mirë ose të ligë pa i zbatuar vetë ato që thotë me fjalët e tij. Në rastin e pejbamerëve dhe të imamëve, megjithatë, udhëzimet dhe udhëheqja e të cilëve është përmes Urdhrit Hyjnor, një situatë e tillë kurrë nuk paraqitet. Ata vetë e ushtrojnë religjionin udhëheqjen e të cilit e kanë marrë mbi vete. Jeta shpirtërore drejt së cilës ata e udhëzojnë njerëzimin është vetë jeta shpirtërore e tyre,³¹ sepse Zoti nuk do ta vendosë udhëzimin e të tjerëve në duart e dikujt përderisa Ai nuk e ka udhëzuar vetë atë.

Udhëzimi i posaçëm hyjnor kurrë nuk mund të shkelet ose të cenohet.

Nga kjo bisedë mund të nxirren këto përfundime:

1) Në çdo komunitet fetar pejgamberët dhe imamët kanë shkuar më së largu në përsosjen dhe në të kuptuarit e jetës shpirtërore dhe religjioze të cilën ata e predikojnë, sepse ata duhet të ushtrojnë, dhe ashtu bëjnë, vetë mësimet e tyre dhe të marrin pjesë në jetën shpirtërore të cilën ata e predikojnë.

2) Meqenëse ata janë të parët ndër njerëzit edhe udhëheqës edhe udhëzues të komunitetit, ata janë më të virtytshmit dhe më të përsosurit nga njerëzit.

3) Personi mbi shpatullat e të cilit qëndron përgjegjësia për drejtimin e një komuniteti me Urdhra Hyjnore, ashtu siç është drejtues i jetës së jashtme të njeriut

ashtu edhe vepron, është edhe udhëzues i jetës shpirtërore, kurse dimensionin e brendshëm të jetës së njeriut dhe praktika e religjionit varen nga udhëzimi i tij.³²

Imamët dhe udhëheqësit e Islamit

Biseda paraprake na shpuri në përfundim se në Islam, pas vdekjes së Pejgamberit të Shenjtë, ka ekzistuar vazhdimisht dhe do të vazhdojë të ekzistojë imami (udhëheqës i zgjedhur nga Zoti) në komunitetin islamik (ummah). Shumë hadithe Pejgamberike³³ janë përcjellë në shiizëm lidhur me përshkrimin e imamëve, me numrin e tyre, me faktin se ata të gjithë janë nga kurejshët dhe nga familja e Pejgamberit, dhe me faktin se Mahdiu i premtuar është në mesin e tyre dhe i fundit prej tyre. Gjithashtu, ka fjalë definitive të Pejgamberit sa i përket imamllëkut të Aliut dhe të qenit e tij Imami i parë dhe po ashtu thënie definitive të Pejgamberit dhe të Aliut lidhur me imamllëkun e Imamit të dytë. Po kështu imamët përpara kanë lënë deklarata definitive sa i përket imamllëkut të atyre që duhej të vinin pas tyre.³⁴ Sipas këtyre thënieve që gjenden në burimet e shiitëve të dymbëdhjetë imamëve, imamët janë dymbëdhjetë në numër dhe emrat e tyre të shenjtë janë këta: 1) Ali ibën Abi Talibi; 2) Hasan ibën Aliu; 3) Husein ibën Aliu; 4) Ali ibën Huseini; 5) Muhamed ibën Aliu; 6) Xhafar ibën Aliu; 7) Musa ibën Xhafari; 8) Ali ibën Musai; 9) Muhamed ibën Aliu; 10) Ali ibën Muhamedi; 11) Hasan ibën Aliu dhe 12) Mahdiu.

NJË HISTORI E SHKURTËR E JETËS SË DYMBËDHJETË IMAMËVE

Imami i parë

Amir al-muminin Aliu³⁵ - paqja qoftë mbi të - ishte i biri i Abu Talibit, Sheik i Banu Hashimit. Abu Talibi ishte i ungji dhe kujdestari i Pejgamberit të Shenjtë dhe njeriu i cili e kishte sjellë Pejgamberin në shtëpinë e vet dhe e kishte rritur si të birin e tij. Pasi Pejgamberi u zgjodh për misionin e tij Pejgamberik, Abu Talibi vazhdoi ta përkrahte atë dhe largoi nga ai të ligën që vinte nga të pabesët ndër arabët dhe sidomos ndër kurejshët.

Sipas vlerësimeve të mirënjohura tradicionale Aliu ishte lindur dhjetë vjet pas fillimit të misionit pejgamberik të Pejgamberit. Kur ai ishte gjashtëvjeçar, si rezultat i skamjes në Mekë dhe rreth saj, Pejgamberi kërkoi që ai të linte shtëpinë e babait të vet dhe të vinte në shtëpinë e kushëririt të tij, të Pejgamberit. Atje ai u vendos drejtpërsëdrejti nën kujdestarinë e Pejgamberit të Shenjtë.³⁶

Pas disa vjetësh, kur Pejgamberit iu dhurua dhurata hyjnore e pejgamberisë dhe për herë të parë mori shpalljen hyjnore në shpellën Hira, siç e la shpellën për t'u kthyer në qytet dhe në shtëpinë e tij ai e takoi rrugës Aliun. I tregoi atij çka kishte ndodhur dhe Aliu e pranoi besimin e ri.³⁷ Përsëri në një tubim kur Pejgamberi i Shenjtë i kishte mbledhur bashkë kushërinjtë e tij dhe i ftoi të pranonin këtë religjion, ai tha se personi i parë që kishte pranuar thirrjen e tij do të ishte zëvendës, trashëgimtar dhe ndihmës i tij. I vetmi person i cili u ngrit nga vendi dhe pranoi fenë ishte Aliu dhe Pejgamberi e pranoi deklaratën e tij të besimit.³⁸ Prandaj, Aliu ishte njeriu i parë në Islam i cili e pranoi besimin dhe është i pari ndër vijuesit e Pejgamberit i cili kurrë nuk ka adhuruar tjetër pos të Vetmin Zot.

Aliu gjithmonë ishte në shoqëri me Pejgamberin derisa Pejgamberi migroi nga Mekka në Medinë. Natën e migrimit në Medinë (hixhrah) kur të pabesët kishin rrethuar shtëpinë e Pejgamberit dhe kishin vendosur ta pushtonin shtëpinë kah fundi i natës dhe ta prenin atë copë-copë derisa ai po flinte, Aliu fjeti në shtratin e Pejgamberit, ndërsa Pejgamberi e lëshoi shtëpinë dhe u nis për në Medinë.³⁹ Pas nisjes së Pejgamberit, sipas dëshirës së vet Aliu ua ktheu njerëzve obligimet dhe detyrimet të cilat ata ia kishin lënë Pejgamberit. Pastaj ai shkoi në Medinë me nënën e tij, të bijen dhe me Pejgamberin, dhe me dy gra të tjera.⁴⁰ Në Medinë po ashtu Aliu ishte gjithherë në shoqëri të Pejgamberit në jetën private dhe publike. Pejgamberi ia dha Aliut për grua Fatimen, të bijen e tij të dashur nga Khadija, dhe kur Pejgamberi ishte duke bërë lidhjen e vëllazërimit midis shokëve të tij ai e zgjodhi Aliun si vëlla të tij.⁴¹

Aliu ishte i pranishëm në të gjitha luftërat në të cilat mori pjesë Pejgamberi, pos në luftën e Tabukut kur i ishte urdhëruar të qëndronte në Medinë në vend të Pejgamberit.⁴² Ai nuk ishte tërhequr nga asnjë betejë as që ia kishte kthyer shpinën çfarëdo armiku. Ai nuk la pa i kryer urdhrat e Pejgamberit, kështu që Pejgamberi ka thënë: "Aliu kurrë nuk ndahet nga e vërteta as e vërteta nga Aliu."⁴³

Ditën e vdekjes së Pejgamberit, Aliu ishte tridhjet e trevjeçar. Ndonëse ai ishte më i larti me virtytet e religjionit dhe më i dalluari ndër shokët e Pejgamberit, ai ishte shty anash nga halifati duke thënë se ishte tepër i ri dhe se kishte shumë armiq në mesin e popullit për shkak të gjakut të politeistëve që kishte derdhur ai në luftërat ku kishte luftuar së bashku me Pejgamberin. Prandaj Aliu qe shkëputur thuaja plotësisht nga

punët publike. Ai u tërhoq në shtëpinë e tij ku filloi të ushtronte individë kompetentë në shkencat hyjnore dhe në këtë mënyrë i kaloi njëzet e pesë vjetët e halifatit të tre halifëve të parë të cilët e trashëguan Pejgamberin. Kur u vra halifi i tretë, populli ia dha besimin atij dhe ai u zgjodh halif.

Gjatë halifatit të tij prej afër katër vjetësh dhe nëntë muajsh, Aliu vijoi rrugën e Pejgamberit dhe i dha halifatit të tij formën e një lëvizjeje shpirtërore dhe të përtëritjes dhe filloi shumë lloje reformash. Natyrisht, këto reforma ishin kundër interesave të disa grupeve që kërkonin fitimin e tyre vetjak. Si pasojë e kësaj, një grup shokësh (më të dalluarit në mesin e tyre qenë Talhahu dhe Zubairi, të cilët po ashtu morën përkrahjen e Ajshes, dhe sidomos të Muavijut) morën si pretext vdekjen e halifit të tretë për të ngritur krye kundër Aliut dhe filluan një revoltë dhe kryengritje kundër tij.

Për ta shuar këtë grindje qytetare dhe kryengritje, Aliu luftoi në një luftë afër Basrës të njohur si “Beteja e Devesë”, kundër Talhahus dhe Zubairit, në të cilën ishte përzier edhe Ajshja, “Nëna e Besimtarit”. Ai luftoi edhe në një luftë tjetër kundër Muavijut në kufi të Irakut dhe të Sirisë, e cila zgjati një vit e gjysmë dhe njihet si “Beteja e Sifinit”. Ai luftoi edhe kundër Havarixhit⁴⁴ në Nahravan, në një betejë të njohur si “Beteja e Nahravanit”. Prandaj, shumica e ditëve të halifatit të Aliut kaluan duke kapërcyer kundërshtimet e brendshme. Më në fund, në mëngjesin e 19. të Ramazanit, në vitin 40 të hixhrit, derisa lutej në xhaminë e Kufas, ai u plagos nga një i Kavarihxhëve dhe vdiq si dëshmor gjatë natës së 21.45

Sipas dëshmimeve të miqve dhe armiqve, Aliu nuk kishte të meta nga pikëpamja e përsosjes njerëzore. Ndërsa me virtytet islamike ai ishte një shembull i përsosur i edukatës dhe i ushtrimit të dhënë nga Pejgamberi. Bisedat që janë bërë lidhur me personalitetin e tij dhe librat që janë shkruar mbi këtë temë nga shiitët, sunitët dhe anëtarët e religjioneve të tjera, si dhe thjesht nga dikush i jashtëm, nga njerëz të dalluar të religjionit, vështirë se mund të krahasohen me të cilitdo tjetër nga personalitetet historike. Në shkencë dhe dije Aliu ishte më i dijshmi nga shokët e Pejgamberit dhe nga muslimanët në përgjithësi. Në bisedat e tij intelektuale ishte i pari në Islam për të hapur derën e demonstrimit dhe të provës logjike dhe për të biseduar për “shkencat hyjnore” ose për metafizikën (ma’arif-i ilahijah). Ai fliste lidhur me aspektin ezoterik të Kur'anit dhe përpiloi gramatikën arabe për ta ruajtur formën e shprehjes së Kur'anit. Ai ishte arabi më elokuent në ligjërim (siç është zënë ngoje në pjesën e parë të këtij libri).

Guximi i Aliut ishte proverbial. Në të gjitha luftërat në të cilat mori pjesë ai gjatë jetës së Pejgamberit, dhe po ashtu edhe pas kësaj, kurrë nuk tregoi frikë ose shqetësim. Ndonëse në shumë beteja, si në ato të Uhudit, Hunajnit, Khajbarit dhe Khandakit ndihmësit e Pejgamberit dhe muslimanët dridheshin nga frika ose zhdukeshin dhe iknin, ai kurrë nuk ia ktheu shpinën armikut. Kurrë nuk e angazhoi Aliu një luftëtar ose ushtar në betejë e të mos dilte nga atje i gjallë. Megjithatë, me plot trimëri kalorsiake ai kurrë nuk do të vriste armikun e dobët as që do t’i ndiqte ata që iknin. Ai nuk do të anagazhohej në sulme të befasishme ose duke u lëshuar si rrëke uji kundër armikut. Është vërtetuar definitivisht në histori se në Betejën e Khajbarit, në sulmin kundër kështjellës, ai e kapi rrethin e derës dhe me një lëvizje të menjëhershme e theu derën dhe e hodhi anash.⁴⁶ Gjithashtu në ditën kur u pushtua Mekka, Pejgamberi urdhëroi që të theheshin idhujt. Idhulli “Hubal” ishte idhulli më i madh në Mekkë, një statujë guri gjigante e vendosur në kulm të Qabesë. Duke vijuar urdhrin e Pejgamberit, Aliu e vendosi këmbën mbi shpatullat e Pejgamberit, hipi në maje të Qabesë, e shkuli “Hubalin” nga vendi dhe e hodhi poshtë.⁴⁷

Aliu ishte po ashtu pa shoq në asketizmin fetar dhe në adhurimin e Zotit. Duke u përgjigjur disave që ishin ankuar për zemrimin e Aliut kundër tyre, Pejgamberi kishte thënë: “Mos e qortoni Aliun sepse ai është i dalldisur dhe i shushatur në mënyrë hyjnore.”⁴⁸ Abu Dardai, njëri nga shokët (e Pejgamberit) një ditë e pa trupin e Aliut në një kopsht palmash në Medinë që qëndronte i shtrirë përtoke, i shtangur si druri. Ai shkoi në shtëpi të Aliut për t’i treguar gruas së tij fisnike, së bijës së Pejgamberit, dhe për t’i shprehur ngushëllimet. E bija e Pejgamberit tha: “Kushëriri im (Aliu) nuk ka vdekur. Atij i ka rënë të fikët nga frika e Zotit. Kjo gjendje e kap atë shpesh..”

Ka shumë ngjarje që tregohen për sjelljen e Aliut ndaj atyre më të ulët, për mëshirën për nevojtarët dhe të varfrit, për bujarinë dhe dorëhapësinë ndaj atyre të mjerëve dhe të varfërve. Aliu shpenzonte gjithçka që fitonte për t’u ndihmuar të varfërve dhe nevojtarëve, kurse vetë jetonte në mënyrën më të rreptë dhe më të thjeshtë. Aliu e donte bujqësinë dhe kalonte shumë nga koha e tij duke grupuar puse, duke mbjellë pemë dhe duke punuar arat. Por të gjitha arat që i punonte ai ose pusët që i hapte i jepte për ndihmë (vakëf) të varfërve. Ndihamat e tij të njohura si “lëmosha e Aliut”, kah fundi i jetës së tij, arrinin të ardhura të konsiderueshme prej njëzet e katër mijë dinarësh ari.⁴⁹

Imami i dytë

Imam Hasan Muxhtabai - paqja qoftë mbi të - ishte imami i dytë. Ai dhe i vëllai, Imam Huseini, ishin dy djemtë e Amir al-muminin Aliut dhe Hazreti Fatimes, së bijës së Pejgamberit. Shumë herë kishte thënë Pejgamberi: “Hasani dhe Huseini janë fëmijët e mi”. Për shkak po të këtyre fjalëve Aliu do t’u thoshte fëmijëve të tjerë: “Ju jeni fëmijët e mi, kurse Hasani dhe Huseini janë fëmijët e Pejgamberit.”⁵⁰

Imam Huseini u lind në vitin e tretë të hixhrit në Medinë⁵¹ dhe jetoi derisa ishte Pejgamberi gjallë nja shtatë vjet, duke u rritur gjatë asaj kohe nën kujdesin e tij të dashur. Pas vdekjes së Pejgamberit, e cila ndodhi vetëm tre muaj, ose sipas disave, gjashtë muaj, para vdekjes së Hazreti Fatimes, Hasani u vendos drejtpërsëdrejti nën kujdesin e babait të tij fisnik. Pas vdekjes së babait të tij, përmes Urdhrit Hyjnor dhe sipas dëshirës së babait të tij, Hasani u bë imam; ai po ashtu zuri funksionin e halifit për nja gjashtë muaj dhe gjatë asaj kohe ai administroi gjërat e muslimanëve. Gjatë asaj kohe Muaviju, i cili ishte armik i hidhur i Aliut dhe i familjes së tij dhe kishte luftuar me vite me ambicie për ta zënë vendin e halifit, së pari me pretext të hakmarrjes për vdekjen e halifit të tretë dhe në fund me një pretendim të hapët për halifat, marshoi me ushtrinë e tij në Irak, në selinë e halifatit të Imam Hasanit. Vazhdoi lufta gjatë së cilës Muaviju gradualisht i rrëzoi gjeneralët dhe komandantët e armatës së Imam Hasanit me shuma të mëdha të hollash dhe me pretime të rrejshme, derisa ushtria u ngrit kundër Imam Hasanit.⁵² Më në fund, Imami u detyrua të lidhte paqe dhe t’ia jepte halifatin Muavijut, me kusht që përsëri t’i kthehej Imam Hasanit pas vdekjes së Muavijut, kurse familja e Imamiut dhe ithtarët e tij të mbroheshin në çdo mënyrë.⁵³

Në këtë mënyrë Muaviju u zuri halifatin islamik dhe hyri në Irak. Në një fjalim publik ai zyrtarisht i shpalli të pavlefshme të gjitha kushtet e paqes⁵⁴ dhe në çdo mënyrë të mundshme vendosi presionin më të ashpër mbi anëtarët e familjes së Pejgamberit dhe mbi shiitët. Gjatë gjithë dhjetë vjetëve të imamlëkut të tij, Imam Hasani jetonte në kushte jashtëzakonisht të vështira dhe nën përndjekje, pa asnjë siguri madje as në shtëpinë e tij. Në vitin 50 të hixhrit, atë e helmoi dhe e martirizoi një i familjes së tij, i cili, siç tregohet nga historianët, ishte nxitur nga Muaviju.⁵⁵

Për nga përsosja njerëzore Imam Hasani të përkujtonte babain e tij dhe ishte shembull i përsosur i gjyshit të tij fisnik. Në të vërtetë, derisa qe Pejgamberi gjallë, ai dhe i vëllai ishin gjithmonë në shoqëri të Pejgamberit, i cili ndonjëherë edhe do t'i mbante në krah. Si burimet sunite ashtu edhe ato shiite kanë përcjellë këtë thënie të Pejgamberit të Shenjtë që ka të bëjë me Hasanin dhe Huseinin: “Këta dy fëmijë të mi janë imamë qoftë të rrinë në këmbë ose ulur” (aluzioni me qoftë të zënë funksionin e jashtëm të halifatit ose jo).⁵⁶ Gjithashtu, ka shumë ngjarje të Pejgamberit të Shenjtë dhe të Aliut që kanë të bëjnë me të dhënë se Imam Hasani do të merrte funksionin e imamlëkut pas babait të tij fisnik.

Imami i tretë

Imam Huseini (Sajjid al-Shuhada', “zot ndër martirët”), fëmija i dytë i Aliut dhe i Fatimes, u lind në vitin 4 të hixhrit, kurse pas martirizimit të babait, Imam Hasan Muxhtabai, u bë imam përmes Urdhrit Hyjnor dhe me dëshirën e të vëllait.⁵⁷ Imam Huseini ishte imam gjatë një periudhe dhjetëvjeçare, gjithë pos gjashtë muajve të fundit të cilët përputhen me halifatin e Muavijut. Imam Huseini jetoi në kushtet më të vështira të jashtme të trysisë dhe të përndjekjes. Kjo ishte për shkak të faktit se, para së gjithash, ligjet dhe rregullat fetare kishin humbur shumë nga pesha dhe besimi i tyre, kurse dekretet e qeverisë së Muavijut kishin arritur autoritet dhe pushtet të plotë. Së dyti, Muaviju dhe ndihmësit e tij shfrytëzonin çdo mjet të mundshëm për të mënjeluar dhe larguar familjen e Pejgamberit dhe shiitët, dhe kështu të fshinin emrin e Aliut dhe të familjes së tij. Dhe mbi të gjitha, Muaviju donte të forconte bazën e halifatit të tij për të birin, Jazidin, të cilin për shkak të mungesës së parimeve dhe të skrupullave të veta, e kundërshtonin një grup i madh muslimanësh. Prandaj, për ta shuar gjithë opozitën, Muaviju kishte ndërmarrë masa më të reja dhe më të rrepta. Me forcë dhe detyrim Imam Huseini u desht t'i duronte ato ditë dhe të toleronte çdo lloj agonie dhe mjerimi mendor dhe shpirtëror nga Muaviju dhe ndihmësit e tij - deri në mesin e viteve gjashtëdhjetë sipas hixhrit. Muaviju vdiq, kurse i biri i tij, Jazidi, e zuri vendin e tij.⁵⁸

Dhënia e betimit (beja) ishte një praktikë arabe e cila zbatohet për çështjet e rëndësishme siç është ajo e mbretërisë dhe e qeverisë. Ata që sundoheshin dhe sidomos ata më të njohurit në mesin e tyre, do të betoheshin për besnikëri, pajtueshmëri dhe dëgjueshmëri ndaj mbretit ose princit të tyre dhe në këtë mënyrë do të tregonin përkrahjen e tyre veprimeve të tij. Mospajtimi pas betimit konsiderohej si turp dhe çnderim ndaj një populli dhe sikur shkelje e marrëveshjes pasi të ishte nënshkruar ajo zyrtarisht, konsiderohej si krim përfundimtar. Duke vijuar shembullin e Kur'anit të Shenjtë, njerëzit besonin se betimi, kur bëhej me vullnet të lirë dhe jo me forcë, kishte autoritet dhe peshë.

Muaviju kishte kërkuar nga të mirënjohurit ndër popull t'i jepnin besimin Jazidit, por këtë kërkesë nuk e kishte bërë nga Imam Huseini.⁵⁹ Ai i kishte thënë në mënyrë të posaçme Jazidit në amanetin e tij se nëse Huseini refuzonte t'i jepte besimin ai duhej të kalonte mbi këtë çështje në heshtje dhe të mos e bënte të madhe, sepse i kishte kuptuar drejt pasojat shkatërruese që do të vijonin po qe se bëhej trysni mbi këtë çështje. Por për shkak të egoizmit të tij dhe pakujdesisë, Jazidi nuk e përfilli këshillën e babait dhe menjëherë pas vdekjes së babait të tij urdhëroi guvernatorin e Medinës ose ta detyronte Imam Huseinin t'i shprehte besim ose ta dërgonte kokën e tij në Damask.⁶⁰

Pasi guvernatori i Medinës e njoftoi Hasanin për këtë kërkesë, Imami, për të menduar për këtë çështje, kërkoi që të shtyhej pak dhe brenda natës u nis me familjen e

vet drejt Mekkes. Ai kërkoi strehim në faltoren e Zotit e cila në Islam është vend zyrtar për strehim dhe siguri. Kjo ngjarje ndodhi nga fundi i muajit Raxhab dhe fillimi i Shabanit të vitit 60 të hixhrit. Gjatë afër katër muaj Imam Huseini qëndroi në Mekke si refugjat. Ky lajm u përhap nëpër botën islamike. Nga një anë, shumë njerëz që ishin të lodhur nga poshtërsitë e sundimit të muavijëve dhe qenë edhe më të pakënaqur kur Jazidi u bë halif, korresponduan me Imam Huseinin dhe i shprehën keqardhjen e tyre për të. Nga ana tjetër, filloi të rridhte një vërshimë letrash, sidomos nga Iraku dhe sidomos nga qyteti Kufa, duke e ftuar Imamin të shkonte në Irak dhe të pranonte udhëheqjen e popullatës atje me qëllim të fillimit të një kryengritjeje për të kapërcyer të padrejtat dhe poshtërsitë. Natyrisht, situata e tillë ishte e rrezikshme për Jazidin.

Qëndrimi i Imam Huseinit në Mekke vazhdoi deri në sezonën e haxhillëkut kur muslimanët nga e gjithë bota rridhnin në grupe drejt Mekkes për të kryer ritin e haxhit. Imami zbuloi se disa nga vijuesit e Jazidit kishin hyrë në Mekke si haxhinj me mision për ta vrarë Imamin gjatë ritit të haxhit me armët që ata i mbanin nën veshjen e posaçme të haxhilerëve (ihrami).⁶¹

Imami i shkurtoi ritet e haxhillëkut dhe vendosi të ikte. Në mesin e turmës së madhe të njerëzve ai u ngrit dhe me një fjalim të shkurtër shpalli se do të nisej për Irak.⁶² Në këtë fjalim të shkurtër ai po ashtu deklaroi se ai do të martirizohej dhe i luti muslimanët t'i ndihmonin për ta arritur qëllimin që kishte ndër mend dhe t'u ofronte jetës së tyre rrugën e Zotit. Të nesërmen ai u nis me familjen e vet dhe një grup shokësh për në Irak.

Imam Huseini ishte i vendosur të mos ia jepte besimin Jazidit dhe e dinte fare mirë se ai do të vritej. Ishte i vetëdijshëm se vdekja e tij ishte e pashmangshme në sytë e fuqisë ushtarake të frikësuar të umevitëve, e përkratur siç ishte nga korrupcioni në disa fusha, i rënies shpirtërore dhe i mungesës së fuqisë së vullnetit ndër njerëzit, sidomos në Irak. Disa nga njerëzit e dalluar të Mekkes i dolën në rrugë Imam Huseinit dhe e qortuan për rrezikun me lëvizjen që po bënte. Por ai u përgjigj se refuzonte t'i jepte besimin dhe të miratonte qeverinë e të padrejtave dhe tirane. Ai shtoi se e dinte që kudo që të shkonte ose të sillej, ai do të vritej.⁶³ Ai do të ikte nga Mekka për të ruajtur respektin e shtëpisë së Zotit dhe të mos lejonte ai respekt të shkatërrohej duke iu derdhur gjaku atje.

Derisa ishte rrugës për Kufa dhe ende disa ditë udhëtimi jashtë qytetit, ai mori lajme se agjenti i Jazidit në Kufa kishte dënuar me vdekje përfaqësuesin e Imamin në atë qytet dhe po ashtu njërin nga përkratësit e vendosur të Imamin i cili ishte një njeri i njohur në Kufa. Ua kishin lidhur këmbët dhe i kishin tërhequr nëpër rrugë.⁶⁴ Qyteti dhe rrethina e tij ishin vendosur nën mbikëqyrje të rreptë kurse ushtarë të panumërt të armikut po e pritnin atë. Nuk i kishte mbetur rrugë e hapur pos të marshonte përpara dhe të ballafaqohej me vdekjen. Ishte pikërisht këtu kur Imami e shprehu vendosmërinë e tij përfundimtare të shkonte përpara dhe të martirizohej; dhe kështu vazhdoi ai këtë udhëtim.⁶⁵

Përafërsisht shtatëdhjetë kilometra nga Kufa, në një shkretëtirë të quajtur Qerbela, Imami dhe suita e tij u rrethuan nga ushtria e Jazidit. Gjatë tetë ditëve ata ndejtën në këtë vend gjatë së cilës kohë ngushtohej qarku kurse numri i ushtrisë së armikut rritej. Më në fund Imami, me familjen e vet dhe një numër të vogël shokësh u rrethuan nga një armatë prej tridhjetë mijë ushtarësh.⁶⁶ Gjatë këtyre ditëve Imami e kishte fortifikuar pozitën e vet dhe bëri zgjedhjen e fundit të shokëve të tij. Natën ai i ftoi shokët e tij dhe gjatë një fjalimi të shkurtër deklaroi se nuk kishte mbetur tjetër para tyre pos vdekjes dhe martirizimit. Ai shtoi se meqenëse armiku kishte të bënte vetëm

me veten e tij, ai do t'i lironte ata nga të gjitha obligimet kështu që secili që dëshironte mund të ikte në errësirë të natës dhe të shpëtonte jetën. Pastaj ai urdhëroi të fikeshin dritat dhe shumica e shokëve të tij, të cilët e kishin shoqëruar për interes të tyre vetjak, u zhdukën. Mbetëm vetëm një grusht i atyre që donin të vërtetën - nja dyzetë nga ndihmësit e tij më të ngushtë - dhe disa nga Banu Hashimi.⁶⁷

Edhe një herë Imami i mblodhi ata që kishin mbetur dhe i vuri në provë. Ai iu drejtua shokëve të tij dhe farefisit hashimit duke u thënë përsëri se armiku kishte të bënte vetëm me të. Secili mund të përfitonte nga errësira e natës dhe të ikte nga rreziku. Por kësaj radhe shokët besnikë të Imamit u përgjigjën secili në mënyrën e vet se ata nuk do të shmangeshin as për një çast nga rruga e së vërtetës udhëheqës i së cilës ishte Imami dhe kurrë nuk do ta linin atë vetëm. Ata thanë se do ta mbronin familjen e tij deri në pikën e fundit të gjakut të tyre dhe gjithë derisa të mundnin të mbanin shpatën.⁶⁸

Në ditën e nëntë të muajit, Imamit iu bë sfida e fundit nga armiku për të zgjedhur midis "besimit ose luftës". Imami kërkoi një afat për të adhuruar gjatë natës dhe mori vendim të hynte në betejë ditën e nesërme.⁶⁹

Në ditën e dhjetë të Muharremit të vitit 61/680 Imami u rreshtua para armikut me grupin e tij të vogël të vijuesve, më pak se nëntëdhjetë njerëz që përbëhej nga dyzetë shokët e tij, nja tridhjetë anëtarë të armatës së armikut që iu bashkuan atij gjatë natës dhe ditës së luftës, dhe nga familja e tij hashimite prej fëmijësh, vëllezërish, nipash, mbesash dhe kushërinjsh. Atë ditë ata luftuan nga mëngjesi deri në frymën e tyre të fundit, kurse Imami, hashimitët e rinj dhe shokët e tij të gjithë ranë dëshmorë. Në mesin e të vranëve qenë dy fëmijë të Imam Hasanit, të cilët kishin vetëm trembëdhjetë dhe njëmbëdhjetë vjet, si dhe një fëmijë pesëvjeçar dhe një foshnjë në gjinj e Imam Hasanit.

Armata e armikut, pasi mori fund lufta, e plaçkiti haramin e Imamit dhe i dogj tentat e tyre. Ata i prenë kokat e kufomave të dëshmorëve, i ropën dhe i hodhën përtoke pa i varrosur. Pastaj i morën anëtarët e haramit, të gjithë nga të cilët ishin gra dhe vajza të pafuqishme, së bashku me kokat e martirëve, dhe i çuan në Kufa.⁷⁰ Në mesin e të burgosurve ishin tre anëtarë meshkuj: një djalë njëzetedyvjeç i Imam Hyseinit, i cili qe shumë i sëmurë dhe nuk mund të lëvizte, gjegjësisht Ali ibën Huseini, Imami i katërt; i biri i tij katërvjeçar, Muhamed ibën Aliu, i cili u bë Imami i pestë, dhe në fund Hasan Mathana, i biri i Imamit të dytë i cili ishte po ashtu dhëndër i Imam Huseinit, dhe i cili duke qenë i plagosur gjatë luftës, qëndronte midis të vdekurve. Atë e gjetën gati duke vdekur dhe me ndërmjetësimin e njërit nga gjeneralët nuk ia prenë kokën. Përkundrazi, ata e morën me të burgosurit në Kufa dhe prej atje e çuan në Damask, para Jazidit.

Ngjarja e Qerbelasë, zënia e grave dhe fëmijëve të familjes së Pejgamberit, dërgimi i tyre si të burgosur nga një qytet në tjetrin dhe fjalimet e mbajtura nga e bija e Aliut, Zejnebi, dhe Imami i katërt të cilët ishin në mesin e të burgosurve, i turpëruan umajadët. Keqtrajtimi i tillë i familjes së Pejgamberit e asgjësoi propagandën të cilën Muaviju e kishte bërë me vite. Kjo çështje arriti përpjestim të tillë sa që Jazidi publikisht i mohoi dhe i dënoi veprimet e agjentëve të tij. Ngjarja e Qerbelasë ishte faktori kryesor për rrëzimin e sundimit të umevitëve ndonëse efekti i saj u vonua. Ajo po ashtu i forcoi rrënjët e shiizmit. Në mesin e rezultateve të menjëhershme ishin revoltat dhe kryengritjet e kombinuara me luftëra të përgjakshme të cilat vazhduan gjatë dymbëdhjetë vjetëve. Në mesin e atyre që ishin instrument i vdekjes së Imamit asnjë nuk qe në gjendje të ikte nga hakmarrja dhe dënimi.

Secili që studion për së afërmi historinë e jetës së Imam Huseinit dhe të Jazidit dhe kushtet që mbizotëronin në atë kohë, dhe analizon kaptinën e historisë islamike, nuk

do të ketë dyshim se në ato rrethana nuk kishte zgjidhje tjetër para Imam Huseinit pos që të vritej. Dhënia e betimit Jazidit do të thoshte që publikisht të tregohej përbuzje për Islamin, diçka që nuk ishte e mundshme për Imamin, sepse Jazidi jo vetëm që nuk tregonte fare respekt për Islamin dhe urdhrat e tij, por ai bëri edhe një demonstrim publik për nëpërkëmbjen e paturpshme të themeleve dhe të ligjeve të tij. Ata para tij, edhe në qoftë se i kundërshtonin urdhrat fetare, gjithmonë vepronin ashtu nën maskën e religjionit, dhe së fundit formalisht e respektonin religjionin. Ata krenoheshin se kishin qenë shokë të Pejgamberit të Shenjtë dhe të figurave të tjera fetare në të cilat besonte populli. Nga kjo mund të përfundohet se pohimi i disa interpretëve të këtyre ngjarjeve është i rrejshëm kur thonë se dy vëllezërit, Hasani dhe Huseini, kishin dy shije të ndryshme dhe se njëri e zgjodhi rrugën e paqes, kurse tjetri rrugën e luftës, kështu që njëri vëlla lidhi paqe me Muavijun ndonëse kishte një armatë prej dyzet mijë ushtarësh, kurse tjetri doli në luftë kundër Jazidit me një ushtri prej dyzet vetash. Sepse ne shohim se po ky Imam Husein, i cili refuzoi të jepte betimin para Jazidit për një ditë, jetoi dhjetë vjet nën sundimin e muavijëve, në të njëjtën mënyrë si i vëllai i cili po ashtu kishte duruar gjatë dhjetë vjetësh nën muavijët, pa i kundërshtuar ata.

Duhet të thuhet me të vërtetë se sikur Imam Hasani ose Imam Huseini të kishin luftuar kundër muavijëve ata do të ishin vlarë pa qenë fare të dobishëm për Islamin. Vdekjet e tyre nuk do të kishin pasur kurrfarë efekti para se të paraqitej politika në pamjen e drejtë të Muavijut, një politikan kompetent i cili theksonte se kishte qenë shok i Pejgamberit të Shenjtë, “i shkrimit të shpalljes” dhe “dajë i besimtarit” dhe i cili përdorte çdo dredhi të mundshme për ta ruajtur një maskë të religjionit për sundimin e tij. Për më tepër, me aftësinë e tij për ta ngrehur skenën për përmbushjen e dëshirës së tij ai do të kishte mundur t’i vriste ata nga vetë njerëzit e tyre dhe pastaj të parashihte një gjendje të dhëmbjes dhe të kërkonte t’ua nxirrte gjakun, pikërisht siç u përpoq të linte mbresën se ai po hakmerrej për vrasjen e halifit të tretë.

Imami i katërt

Imam Jaxhad (Ali ibën Husein, me titull Zajn al-’abidin dhe Saxhad) ishte i biri i imanit të tretë, kurse gruaja e tij, mbretëreshë ndër gratë, e bija e Jazdigirdit, mbretit të Iranit. Ai ishte i vetmi djalë i Imam Huseinit që i mbeti gjallë, sepse tre vëllezërit e tjerë të tij, Ali Akbar, njëzetepesëvjeçar, Xhaferi pesëvjeçar dhe Ali Asghari (ose Abdallahu) i cili ishte foshnjë për gjiri, u martirizuan gjatë ngjarjes së Qerbelasë.⁷¹ Imami edhe e kishte shoqëruar babain e tij në atë udhëtim që mbaroi fatkeqësisht në Qerbela, por për shkak të sëmundjes së rëndë dhe pamundësisë për të bartur armë ose për të marrë pjesë në luftë, ai nuk mundi të merrte pjesë në atë luftë të shenjtë dhe nuk u martirizua. Kështu ai u dërgua me gratë në Damask. Pasi kaloi një kohë në burgim atë e dërguan me nderime në Medinë sepse Jazidi dëshironte të përvetësonte mendimin publik. Por për herë të dytë, me urdhrin e halifit Umevit, Abd al-Malikut, atë e lidhën me zinxhir dhe e dërguan nga Medina në Damask dhe përsëri e kthyen në Medinë.⁷²

Imami i katërt, pasi u kthye në Medinë, u tërhoq plotësisht nga jeta publike, e mbylli derën e shtëpisë së tij për të huajt dhe e kalonte kohën duke adhuruar. Ai kishte kontakt vetëm me elitën e shiitëve, si me Abu Hamzah Thumaliun, Abu Khalid Kabulin dhe të ngjashëm. Elita i përhapte ndër shiitët shkencat e religjionit të cilat i mësonin nga Imami. Në këtë mënyrë shiitëzmi u përhap bukur shumë dhe tregoi efektin e tij gjatë imamllëkut të imanit të pestë. Ndër veprat e Imanit të katërt është një libër i quajtur

Sahifah saxhxhadijah. Ai përbëhet nga pesëdhjetë e shtatë lutje që kanë të bëjnë me shkencat më të larta hyjnore dhe njihet si “Psalmi i Familjes së Proetit”.

Imami i katërt vdiq (sipas disa rrëfimeve shiite i helmuar nga Valid ibën Abd al-Maliku me nxitjen e halifit umevit, Hishamit⁷³) në vitin 95/712 pas tridhjetë e pesë vjetve të imamllëkut.

Imami i pestë

Imami Muhamed ibën Ali Bakir (fjala bakir do të thotë ai që pret e qep; titull i dhënë nga Pejgamberi)⁷⁴ ishte i biri i Imamit të katërt dhe u lind në vitin 57/675. Ai ishte i pranishëm në ngjarjen e Qerbelasë, kur kishte katër vjet. Pas babait të tij, përmes Urdhrit Hyjnor dhe me dekretin e atyre që shkuan para tij, ai u bë imam. Në vitin 114/732 ai vdiq, sipas disa rrëfimeve shiite i helmuar nga Ibrahim ibën Valid ibën Abdallah, nipi i Hishamit, halifit umevit.

Gjatë imamllëkut të Imamit të pestë, si rezultat i padrejtësive të umevitëve, në disa kënde të botës islamike çdo ditë shpërthenin revolta dhe luftëra. Për më tepër, kishte grindje edhe brenda vetë familjes umevite të cilat e mbanin halifatin të zënë me punë dhe deri në një shkallë i lanë të qetë anëtarët e familjes së Pejgamberit. Nga ana tjetër, strategjia e Qerbelasë dhe dhuna nga e cila vuanin familja e Pejgamberit, nga të cilët Imami i katërt ishte mishërimi më i dukshëm, shumë muslimanë ishin tërhequr ndaj imamëve.⁷⁵ Këta faktorë kombinoheshin për t’ua bërë njerëzve të mundur dhe sidomos shiitëve të shkonin në numër të madh në Medinë dhe të vinin në praninë e Imamit të pestë. Imamit të pestë iu paraqitën mundësitë për përhapjen e së vërtetës mbi Islamit dhe mbi shkencat e familjes së Pejgamberit, të cilat kurrë më parë nuk kishin ekzistuar për imamët para tij. Provë për këtë fakt janë traditat e panumërta të treguara nga Imami i pestë dhe një numër i madh njerëzish të shquar dhe të shkencës dhe shkollarësh shiitë të cilët ishin ushtruar nga ai në shkenca të ndryshme islamike. Këta emra janë të regjistruar në libra dhe biografi të njerëzve të famshëm të Islamit.⁷⁶

Imami i gjashtë

Imami Xhafar ibën Muahmedi, i biri i Imamit të pestë, u lind në vitin 83/702. Ai vdiq në vitin 148/765, sipas traditave shiite, i helmuar dhe i martirizuar me intrigat e halifit abasid, Mansurit. Pas vdekjes së të atit ai u bë imam me Urdhrit Hyjnor dhe me dekretin e atyre që kishin ardhur para tij.

Gjatë imamllëkut të Imamit të gjashtë ekzistonin mundësi më të mëdha dhe klimë më e favorshme që ai të përhapte mësimet e religjionit. Kjo u shkaktua si rezultat i revoltave në vendet islamike, sidomos kryengritja e Musvadahut për ta rrëzuar halifatin umevit, dhe luftërat e përgjakshme të cilat në fund shpunë në rënien dhe zhdukjen e umevitëve. Kushtet më të mira për mësimet shiite ishin po ashtu rezultat i bazës së favorshme që kishte përgatitur Imami i pestë gjatë njëzet vjetve të imamllëkut të tij me anë të përhapjes së mësimet të vërteta të Islamit dhe të shkencave të familjes së Pejgamberit.

Imami përfitoi nga rasti për t’i përhapur shkencat fetare deri në fund të imamllëkut të tij, i cili ishte i njëkohshëm me fundin e umevitëve dhe fillimin e halifatit të abasidëve. Ai i udhëzoi shumë studiues në fusha të ndryshme të shkencave intelektuale dhe transmetuese, si Zarah, Muhamed ibën Muslim, Mumin Tak, Hisham ibën Hakam, Aban ibën Taghlib, Hisahm ibën Salib, Hurajz, Hisham Kalbi Nassabah

dhe Xhabir ibën Hajjan, alkimist. Madje edhe disa studiues të rëndësishëm sunitë, si Safjan Thavri, Abu Hanifah, themeluesi i shkollës juridike Hanafi, Kadi Sukuni, Qadi Abu'l Bakhtari dhe të tjerë, patën nderin të ishin studentë të tij. Thuhet se klasat e tij dhe sesionet e ligjëratave kanë dhënë katër mijë shkollarë të hadithit dhe të shkencave të tjera.⁷⁷ Numri i traditave të ruajtura nga imami i pestë dhe i gjashti është më i madh se të gjitha hadithet që janë shënuar që nga Pejgamberi dhe dhjetë imamët e tjerë së bashku.

Por nga fundi i jetës së tij Imami ishte objekt i shumë kufizimeve që iu vunë nga halifi abasid, Mansuri, i cili urdhëroi torturë të tillë dhe vrasje të pamëshirshme të shumë pasardhësve të Pejgamberit të cilët ishin shiitë saqë veprimet e tij madje e kapërcejnë brutalitetin dhe pakujdesinë e umevitëve. Në këtë rend ata arrestoheshin në grupe, disa hidheshin në burgje të thella dhe të errëta dhe torturoheshin disa vdisnin, ndërsa të tjerëve ua prenin kokën, ose i varrosnin të gjallë ose i murosnin në themele ose midis dy mureve të ndërtesave, kurse muret ndërtoheshin mbi ta.

Hishami, halifi umevit, kishte urdhëruar të burgosej Imami i gjashtë dhe të sillej në Damask. Më vonë, Imami u arrestua nga Saffahu, halif abasid, dhe e sollën në Irak. Në fund, Mansuri e kishte burgosur përsëri dhe e kishte sjellë në Samarra, ku e kishte mbajtur Imamin nën mbikëqyrje, ishte në çdo mënyrë i ashpër dhe i pasjellshëm ndaj tij, kurse shumë herë kishte menduar ta vriste.⁷⁸ Më vonë Imamit iu lejua të kthehej në Medinë ku e kaloi pjesën tjetër të jetës duke u fshehur, derisa e helmuan dhe e martirizuan me intrigat e Mansurit.⁷⁹

Me të dëgjuar lajmin e martirizimit të Imamit, Mansuri i shkroi guvernatorit të Medinës duke e udhëzuar të shkonte në shtëpinë e Imamit me pretekst për t'i shprehur ngushëllime familjes, për të kërkuar testamentin dhe amanetin e Imamit dhe për ta lexuar atë. Kushdo që ishte zgjedhur nga Imami si trashëgues dhe zëvendës i tij duhej t'i hiqej koka në vend. Natyrisht, qëllimi i Mansurit ishte t'i vënte fund gjithë çështjes së imamllëkut dhe frymëzimeve shiite. Kur guvernatori i Medinës, duke vijuar urdhërin, e lexoi amanetin dhe testamentin, ai pa se Imami kishte zgjedhur katër njerëz e jo një për ta plotësuar amanetin dhe testamentin e tij: vetë halifin, guvernatorin e Medinës, Abdallah Aftahun, djalin e madh të Imamit dhe Musain, të birin e tij të voglin. Në këtë mënyrë dështoi kurthi i Mansurit.⁸⁰

Imami i shtatë

Imami Musa ibën Xhafar Kazimi, i biri i Imamit të gjashtë, u lind në vitin 128/744 dhe u helmua dhe martirizua në burg më 183/799.⁸¹ Ai u bë imam pas vdekjes të të atit, përmes Urdhrit Hyjnor dhe me dekretin e të parëve të tij. Imami i shtatë ishte i njëkohshëm me halifët abasidë, Mansurin, Hadiun, Mahdiun dhe Harunin. Ai jetoi në kohë shumë të vështira, duke u fshehur, derisa më në fund Haruni shkoi në haxh kurse në Medinë kishte urdhëruar ta arrestonin Imamin derisa po lutej në Xhaminë e Pejgamberit. E lidhën me zinxhir dhe e burgosën, pastaj e çuan nga Medina në Basra dhe nga Basra në Bagdat, ku me vite të tëra e transferonin nga një burg në burgun tjetër. Më në fund vdiq në Bagdat në burgun Sindi ibën Shahak nga helmimi⁸² dhe u varros në varrezat e kurejshve të cilat tani gjenden në qytetin Kazimajn.

Imami i tetë

Imami Rida (Ali ibën Musai) ishte i biri i Imamit të shtatë dhe sipas të dhënave u lind në vitin 148/765 dhe vdiq më 203/817.⁸³ Imami i tetë e arriti imamllëkun pas vdekjes së babait, përmes Urdhrit Hyjnor dhe dekretit të stërgjyshve të tij. Periudha e imamllëkut të tij përputhet me halifatin e Harunit dhe të bijve të tij Aminit dhe Mamunit. Pas vdekjes të atit, Mamuni ra në konflikt me të vëllain Aminin gjë që shpuri në luftëra të përgjakshme dhe në fund në vrasjen e Aminit, pas së cilës Mamuni u bë halif.⁸⁴ Deri në atë ditë politika e halifatit abasid ndaj shiitëve kishte qenë duke u bërë gjithnjë më e ashpër dhe më brutale. Nuk kalonte shumë e dikush nga përkrahësit e Aliut ('alavis) ngrinte krye duke shkaktuar luftëra të përgjakshme dhe kryengritje të cilat i shkaktinin vështirësi dhe pasoja të mëdha halifatit.

Imamët shiitë nuk do të bashkëpunonin me ata të cilët i organizonin këto kryengritje dhe nuk do të përziheshin në punët e tyre. Shiitët e asaj kohe, të cilët përbënin një popullatë të konsiderueshme, vazhdonin t'i konsideronin imamët si udhëheqës të tyre fetarë ndaj të cilëve besimi ishte i obligueshëm dhe u besonin si halifë të vërtetë të Pejgamberit të Shenjtë. Ata konsideronin se halifati ishte larg nga autoriteti i shenjtë i imamëve të tyre, sepse halifati ishte bërë më shumë si gjyqet e mbretërive persiane dhe të perandorëve romakë dhe udhëhiqej nga një grup njerëzish më shumë i interesuar për sundimin e kësaj bote sesa për zbatimin e rreptë të parimeve të religjionit. Vazhdimi i një gjendjeje të tillë ishte i rrezikshëm për strukturën e halifatit dhe ishte kërcënim serioz i tij.

Mamuni mendoi për të gjetur një zgjidhje tjetër të këtyre vështirësive, të cilat politika shtatëdhjetëvjeçare e paraardhësve abasidë nuk kishte qenë në gjendje të zgjidhte. Për ta përmbushur këtë qëllim ai e zgjodhi Imamin e tetë si zëvendës të tij, duke shpresuar në këtë mënyrë për t'i kapërcyur dy vështirësi: para së gjithash t'i pengonte pasardhësit e Pejgamberit të ngrihnin krye kundër qeverisë meqenëse ata do të përziheshin vetë në qeveri, dhe së dyti, të shkaktonte që njerëzit të humbnin besimin e tyre shpirtëror dhe lidhjen e brendshme me imamët. Kjo do të përmbushej duke i bërë imamët të tërhiqeshin pas çështjeve botërore dhe politikës së vetë halifatit, e cila gjithmonë ishte konsideruar nga shiitët se ishte e ligë dhe e ndyer. Në këtë mënyrë, organizimi i tyre fetar do të dërrmohej dhe ata nuk do të paraqitnin më kurrfarë rreziku për halifatin. Pa dyshim, pas përmbushjes së këtyre qëllimeve, heqja e imamit nuk do të paraqiste kurrfarë vështirësie për abasidët.⁸⁵

Për ta vënë këtë vendim në veprim, Mamuni e luti Imamin të vinte nga Medina në Marv. Posa kishte arritur aty, Mamuni i ofroi atij së pari halifatin dhe pastaj trashëgimin e halifatit. Imami kërkoi falje dhe e refuzoi propozimin, por më në fund qe shtyrë të pranonte trashëgiminë, me kusht që ai nuk do të përzihej në çështjet qeveritare ose në caktimin dhe në shkarkimin e përfaqësuesve të qeverisë.⁸⁶

Kjo ngjarje ndodhi në vitin 200/814. Por së shpejti Mamuni e kuptoi se kishte bërë një gabim, sepse shiizmi përhapej shpejt, u shtua lidhja e popullatës me Imamin dhe Imamit iu bë një pritje mahnitëse nga njerëzit e madje edhe nga armata dhe përfaqësuesit e qeverisë. Mamuni u përpoq të gjente zgjidhje për këtë vështirësi dhe organizoi që të helmohej dhe të martirizohej Imami. Pas vdekjes Imami u varros në qytetin Tus të Iranit, i cili tani quhet Mashhad.

Mamuni i kushtoi interesim të madh përkthimit të veprave mbi shkencat intelektuale në gjuhën arabe. Ai organizoi tubime në të cilat shkollarët e religjioneve dhe sekteve të ndryshme tuboheshin dhe zhvillonin biseda shkencore dhe shkollare.

Edhe Imami i tetë merrte pjesë në këto tubime dhe merrte pjesë në bisedat me shkollarët e religjioneve të tjera. Shumë nga ato debate janë shënuar në përmbledhjet e haditheve shiite.⁸⁷

Imami i nëntë

Imami Muhamed (ibën Ali) Taki (ndonjëherë i quajtur Xhavad dhe Ibën al-Rida) ishte i biri i Imamit të tetë. Ai u lind në vitin 195/809 në Medinë dhe sipas rrëfimeve shiite u martirizua më 220/835, i helmuar nga gruaja e tij, e bija e Mamunit, e nxitur nga halifi abasid Mutasimi. U varros pranë gjyshit të vet, Imamit të shtatë, në Kazimajn. Ai u bë imam pas vdekjes së babait përmes Urdhrit Hyjnor dhe me dekretin e gjyshërve të tij. Në kohën e vdekjes së babait ai ishte në Medinë. Mamuni e thirri në Bagdat, i cili atëherë ishte kryeqytet i halifatit dhe formalisht u tregua shumë i kujdesshëm me të. Ai madje ia dha Imamit të bijën për grua dhe e mbante në Bagdat. Në të vërtetë ai donte në këtë mënyrë ta mbante nën vështrimin e vet si nga jashtë ashtu edhe nga vetë shtëpia e tij. Imami kaloi pak kohë në Bagdat, dhe pastaj me pajtimin e Mamunit u nis për në Medinë ku mbeti deri në vdekjen e Mamunit. Kur Mutasimi u bë halif ai e thirri Imamin prap në Bagdat, dhe siç pamë, përmes gruas së Imamit e helmoi dhe e mbyti.⁸⁸

Imami i dhjetë

Imami Ali ibën Muhamed Nai (ndonjëherë i referohet me titullin Hadi) ishte i biri i Imamit të nëntë. Ai u lind në vitin 212/827 në Medinë dhe sipas vlerësimeve të shiitëve u martirizua përmes helmimit nga Mutazi, halif abasid, më 254/868.⁸⁹

Gjatë jetës së tij Imami i dhjetë ishte bashkëkohës me shtatë halifë abasidë: me Mamunin, Mutasimin, Vathikun, Mutavakilin, Muntasirin, Mustainin dhe Mutazin. Ishte koha e sundimit të Mutasimit, më 220/835, kur i vdiq i ati nga helmimi në Bagdat. Në atë kohë Ali ibën Muhamed Naki ishte në Medinë. Atje ai u bë imam përmes Urdhrit Hyjnor dhe dekretit të imamëve para tij. Ai qëndroi në Medinë duke ligjëruar shkenca fetare deri në kohën e Mutavakilit. Në vitin 234/857, si pasojë e disa ngarkesave të rrejshme që ishin bërë, Mutavakili e urdhëroi një nga zyrtarët e tij qeveritarë për ta ftuar Imamin nga Medina në Samarrah i cili atëherë ishte kryeqytet. Ai vetë i shkroi një letër Imamit me plot sjellje të mira duke e lutur që të vinte në kryeqytet ku do të mund të takoheshin.⁹⁰ Posa arriti në Samarrah Imamit i treguan respekt formal dhe sjellje të mirë. Megjithatë, po në atë kohë Mutavakili provonte me të gjitha mënyrat për t'i krijuar telashe dhe për ta turpëruar. Shumë herë e thirrte Imamin në prani të tij me qëllim që të vritej ose të turpërohej, kurse shtëpinë ia bastisnin.

Për armiqësinë e tij ndaj familjes së Pejgamberit Mutavakili nuk kishte shok të barabartë ndër halifët abasidë. Ai sidomos e kundërshtonte Aliun, të cilin e shante haptas. Madje urdhëroi një palaço për ta përqeshur Aliun në një banket argëtues. Në vitin 237/850 ai urdhëroi që të shembeshin përtoke mauzoleumi i Imam Huseinit në Qerbela dhe shumë shtëpi përreth tij. Pastaj varrit të Imamit ia kthyen ujin. Ai urdhëroi që trolli i varrit të lavrohej dhe të kultivohej kështu që të harrohej çdo gjurmë e varrit.⁹¹ Gjatë jetës së Mutavakilit kushtet e jetës së pasardhësve të Aliut në Hixhaz kishin arritur një shkallë aq të mjerë sa që gratë e tyre nuk kishin velo për t'u mbuluar. Shumë prej tyre kishin vetëm një vel të vjetër të cilin e banin në kohën e lutjeve të ditës. Trysni të ngjashme me këto ishin bërë mbi pasardhësit e Aliut që jetonin në Egjipt.⁹² Imami i dhjetë i pranoi me durim torturat dhe mjerimet e halifit abasid Mutavakilit derisa vdiq

halifi dhe të cilin e trashëguan Muntasiri, Mustaini dhe në fund Mutazi, intrigat e të cilit çuan derisa të helmohej dhe martirizohej Imami.

Imami i njëmbëdhjetë

Imami Hasan ibën Ali Askari, i biri i Imamit të dhjetë, u lind në vitin 232/845 dhe sipas shumë burimeve shiite u helmua dhe vdiq më 260/872 me shtytjen e halifit abasid Mutamidit.⁹³ Imami i njëmbëdhjetë e fitoi imamllëkun pas vdekjes së babait të tij fisnik, përmes Urdhrit Hyjnor dhe me anë të dekretit të imamëve të mëparshëm. Gjatë shtatë vjetve të imamllëkut të tij, për shkak të kufizimeve të papara që ia bënte halifati, ai jetonte duke u fshehur dhe shtirur (takijah). Ai nuk kishte pasur kurrfarë kontakti shoqëror madje as me njerëzit e rëndomtë në mesin e popullatës shiite. Vetëm elita e shiitëve kishin mundësi ta shihnin. Megjithatë, pjesën më të madhe të kohës së tij e kaloi në burg.⁹⁴

Në atë kohë kishte trysni të jashtëzakonshme për shkak se popullata shiite kishte arritur një shkallë të konsiderueshme si në numër ashtu edhe në fuqi. Çdokush e dinte se shiitët i besonin imamllëkut, kurse edhe identiteti i imamëve shiitë dihej. Prandaj, halifati i mbante imamët nën mbikqyrjen e tij të ngushtë më shumë se kurdo herë më parë. Ai provoi të gjitha mundësitë dhe planet e fshehta për ta hiqur dhe për ta shkatërruar. Halifati gjithashu kishte marrë vesh se elita e shiitëve besonte se Imami i njëmbëdhjetë, sipas traditave të cituara nga ai si dhe nga gjyshërit e tij, do të kishte një djalë i cili ishte Mahdiu i premtuar. Ardhja e Mahdiut ishte paraparë në hadithe të mirëfillëta të Pejgamberit si në burimet sunite ashtu edhe në ato shiite.⁹⁵ Për këtë arsye Imami i njëmbëdhjetë, më shumë se imamët e tjerë, mbahej nën vështtrim prej së afërmi nga halifati. Halifi i asaj kohe kishte vendosur përfundimisht t'i jepte fund imamllëkut të shiitëve duke përdorur gjithfarë mjetesh të mundshme dhe të mbyllte derën e imamllëkut një herë e përgjithmonë.

Prandaj, posa arriti lajmi i sëmundjes së Imamit të njëmbëdhjetë Mutamidit, ai e dërgoi një mjek dhe disa nga agjentët dhe gjyqtarët e tij të besueshëm në shtëpinë e Imamit për të qëndruar me të dhe për të vështuar gjendjen e tij dhe situatën në shtëpinë e tij gjatë gjithë kohës. Pas vdekjes së Imamit, ata e hulumtuan shtëpinë kurse të gjitha robëreshat e tij u ekzaminuan nga një mami. Gjatë dy vjetve agjentët e fshehtë të halifit kërkonin trashëgimtarin e Imamit derisa më në fund e humbën shpresën.⁹⁶ Imami i njëmbëdhjetë u varros në shtëpinë e tij në Samarra pranë babait të tij fisnik.

Këtu duhet të përkujtohet se gjatë jetës së tyre imamët i ushtruan shumë qindra shkollarësh të religjionit dhe të hadithit, dhe pikërisht këta shkollarë e kanë përcjellë deri te ne informacionin për imamët. Për të mos e zgjatur më këtë çështje, lista e emrave dhe e veprave të tyre dhe biografitë e tyre nuk janë përfshirë këtu.⁹⁷

Imami i dymbëdhjetë

Mahdiu i premtuar, i cili zakonisht zihet ngoje me titullin e tij Imam-i Asr (Imami i “Periudhës”) dhe Sahib al-Zaman (Zoti i Kohës), është i biri i Imamit të njëmbëdhjetë. Emrin e ka të njëjtë me atë të Pejgamberit të Shenjtë. Ai u lind në Samarra më 256/868 dhe deri më 260/872, kur u martirizua babai i tij, jetonte nën

kujdesin dhe tutelën e të atit. Ai fshihej të mos e shihnin haptas dhe vetëm disa veta nga elita e shiitëve qenë në gjendje ta njihnin.

Pas martirizimit të babait ai u bë imam dhe me Urdhrin Hyjnor shkoi në fshehtësi ((ghajbat). Kështu ai u paraqitej vetëm ndihmësve të tij (naib) po edhe atëherë vetëm në rrethana të jashtëzakonshme.⁹⁸

Imami si zëvendës të tij e zgjodhi për një kohë Uthman ibën Said Umarin, njërin nga shokët e babait dhe të gjyshërve të tij i cili ishte mik i tij i besueshëm dhe besnik. Përmes zëvendësit të tij Imami u përgjigjej kërkesave dhe pyetjeve të shiitëve. Pas Uthman ibën Saidit, zëvendës i Imamit u emërua i biri i tij Muhamed ibën Uthman Umari. Pas vdekjes së Muhamed ibën Osmanit, Abul Kasim Husein ibën Ruh Navbakhti ishte zëvendës i posaçëm, dhe pas vdekjes së tij në këtë detyrë ishte zgjedhur Muhamed Simari.⁹⁹

Disa ditë para vdekjes së Ali ibën Muhamed Simarit në vitin 329/939, u lëshua një urdher nga Imami duke thënë se brenda gjashtë ditëve do të vdiste Ali ibën Muhamed Simari. Prej këtij zëvendësimi special i imamit do të merrte fund dhe do të fillonte fshehtësia kryesore (ghajbat-i kubra) dhe do të zgjasë deri në ditën kur Zoti do t'i japë leje Imamit të shfaqet.

Fshehtësia e Imamit të dymbëdhjetë, pra, ndahet në dy pjesë: e para, fshehtësia e vogël (ghajbat-i sughra) e cila filloi më 260/872 dhe mori fund 329/939, duke zgjatur rreth shtatëdhjetë vjet; pjesa e dytë, fshehtësia kryesore e cila filloi më 329/939 dhe do të zgjasë sa të dojë Zoti. Në një hadith mbi autenticitetin e të cilit pajtohet secili, Pejgamberi i Shenjtë ka thanë: “Po të duhej të mbetej në jetën e kësaj bote vetëm një ditë, Zoti do ta zgjaste atë ditë derisa Ai të dërgojë në të një njeri nga komuniteti dhe familja ime. Emri i tij do të jetë i njëjtë me timin. Ai do ta mbushë botën me barazi dhe drejtësi ashtu siç ishte mbushur me dhunë dhe tirani.”¹⁰⁰

Mbi paraqitjen e Mahdiut

Në bisedën mbi pejgamberinë dhe imamllëkun u tha se si rezultat i ligjit të udhëzimit të përgjithshëm i cili e drejton gjithë krijimin, njeriut me doemos i është dhuruar fuqia e marrjes së shpalljes përmjet pejgamberisë, e cila e drejton atë drejt përsosjes së normës njerëzore dhe mirëqenies së racës njerëzore. Pa dyshim, po të mos ishin të mundshme përsosja dhe lumturia për njeriun, jeta e të cilit posedon aspekt shoqëror, vetë fakti se atij i është dhuruar kjo fuqi do të ishte e pakuptimtë dhe e kotë. Por në krijim nuk ka kotësi.

Me fjalë të tjera, qyshse ka filluar të banojë në tokë, njeriu ka dashur të bëjë jetë shoqërore të mbushur me lumturi në kuptimin e vërtetë dhe është përpjekur drejt këtij qëllimi. Po të mos ekzistonte objektivisht një dëshirë e tillë, ajo kurrë nuk do të ishte ngulur në natyrën e brendshme të njeriut, njësoj sikur po të mos kishte pasur ushqim nuk do të kishte pasur as uri. Ose po të mos kishte pasur ujë nuk do të kishte pasur as etje dhe po të mos kishte pasur riprodhim nuk do të kishte pasur tërheqje seksuale midis gjinive.

Prandaj, me arsyen e nevojës dhe vendosjes së brendshme, e ardhmja do të shohë ditën kur shoqëria njerëzore do të jetë e ngopur me drejtësi dhe kur të gjithë do të jetojnë në paqe dhe qetësi, kur qeniet njerëzore do të posedojnë nga virtyt dhe përsosje. Vendosja e kushteve të tilla do të paraqitet përmes duarve të njeriut por me ndihmën e Hyjnisë. Kurse udhëheqësi i një shoqërie të tillë, i cili do të jetë shpëtimtari i njeriut, në gjuhën e hadithit quhet Mehdi.

Në religjione të ndryshme që mbretërojnë botën, si hinduizmi, budizmi, judaizmi, zoroastrianizmi dhe islamizmi i referohet një personi i cili do të vijë si shpëtimtar i njerëzimit. Këto religjione zakonisht kanë dhënë lajme të reja të ardhjes së tij, ndonëse natyrisht janë disa dallime në hollësi të cilat mund të shquhen kur të krahasohen këto mësimë me kujdes. Hadithi i Pejgamberit të Shenjtë me të cilin pajtohen të gjithë muslimanët: “Mahdiu është nga pasardhësit e mi” i referohet së njëjtës të vërtetë.

Ka shumë hadithe që zihen ngoje në burimet sunitë dhe shiite nga Pejgamberi i Shenjtë dhe nga imamët që kanë të bëjnë me paraqitjen e Mahdiut, si ai që thotë se ai ka prejardhjen e Pejgamberit dhe se paraqitja e tij do t’ia bëjë shoqërisë njerëzore të mundshme të arrijë përsosje të vërtetë dhe kuptimin e plotë të jetës shpirtërore.¹⁰¹ Përveç kësaj, ka shumë tradita të tjera lidhur me faktin se Mahdiu është i biri i Imami të njëmbëdhjetë, Hasan al-Askarit. Ata pajtohen se pasi të lindet dhe pasi të kalojë një kohë të gjatë në fshehtësi Mahdiu do të paraqitet përsëri, duke e mbushur me drejtësi botën e cila është prishur nga padrejtësia dhe poshtërsia.

Si shembull, Ali ibën Musa al-Ridai (Imami i tetë) ka thënë në rrjedhë të hadithit: “Imami pas meje është biri im, Muhamedi, dhe pas tij i biri i tij, Aliu, dhe pas Aliut i biri i tij, Hasani, dhe pas Hasanit Huxhat al-Kaimi, i cili pritët gjatë fshehtësisë dhe dëgjohejt gjatë shfaqjes së tij. Nëse mbetet nga jeta e kësaj bote vetëm një ditë, Allahu do ta zgjasë atë ditë derisa ai të shfaqet, dhe ta mbushë botën me drejtësi njësoj sikur që ishte mbushur me poshtërsi. Por kur? Sa i përket lajmit të “orës”, vërtet babai më ka treguar, si kishte dëgjuar nga babai i tij i cili kishte dëgjuar nga babai i tij i cili kishte dëgjuar prej të parëve të tij të cilët kishin dëgjuar nga Aliu, që ishte kërkuar nga Pejgamberi i Shenjtë: ‘Oh Pejgamber i Zotit, kur do të duket “përkrahësi” (kaim) i cili është nga familja jote?’ Ai tha: ‘Rasti i tij është sikur ai i Orës (së Ringjalljes). “Ai vetë do të shfaqë atë në kohën e duhur. Ajo është e rëndë në botën hyjnore dhe në këtë botë. Ajo nuk ju vjen juve për të pavetëdijshmit” (Kur’ani, VII, 187).’”¹⁰²

Sakr ibën Abi Dulafu ka thënë: “Kam dëgjuar nga Abu Xhafar Muhamed ibën Ali al-Ridai (Imami i nëntë) i cili tha: ‘Imami pas meje është im bir, Aliu; urdhri i tij është urdhri im; fjala e tij është fjala ime; të dëgjosh atë është sikur të më dëgjosh mua. Imami pas tij është i biri i tij, Hasani. Urdhri i tij është urdhri i babait të tij; fjala e tij është fjala e babait të tij; të dëgjosh atë është sikur të dëgjosh babain e tij.’ Pas këtyre fjalëve Imami mbeti i heshtur. Unë i thashë: ‘O bir i Pejgamberit, kush do të jetë imam pas Hasanit?’ Imami bërtiti fort, pastaj tha: ‘Vërtet pas Hasanit i biri është imami që pritët i cili është “al-ka’im bi’l-hakk” (ai që përkrahët nga e vërteta).’”¹⁰³

Musa ibën Xhafar Baghdati ka thënë: “Kam dëgjuar nga Imami Abu Muhamed al-Hasan ibën Aliu [Imami i njëmbëdhjetë] i cili tha: ‘Shoh se pas meje do të paraqiten dallime mes jush lidhur me imamin pas meje. Kushdo që pranon imam pas Pejgamberit të Zotit, por e mohon djalin tim, është njësoj sikur ai që pranon të gjithë pejgamberët, por e mohon pejgamberinë e Muhamedit, Pejgamberit të Zotit, paqja dhe bekimi qofshin mbi të. Dhe kushdo që e mohon [Muhamedin] si Pejgamber të Zotit është sikur ai që ka mohuar të gjithë pejgamberët e Zotit, sepse të dëgjosh të fundit nga ne është sikur të dëgjosh të parin, kurse të mohosh të fundit nga ne është sikur të mohosh të parin. Por kij kujdes! Vërtet për birin tim është një kohë e fshehtësisë gjatë së cilës të gjithë njerëzit do të bijnë në dyshim përveç atyre të cilët i mbron Allahu.’”¹⁰⁴

Kundërshtarët e shiizmit protestojnë se sipas besimit të kësaj shkolle Imami i Fshehtë duhet të jetë plakur deri tani dymbëdhjetë shekuj, kurse kjo është e pamundshme për çdo qenie njerëzore. Si përgjigje duhet të thuhet se kundërshtimi

mbështetet vetëm në mungesën e gjasës për një paraqitje të tillë dhe jo për pamundësinë e saj. Natyrisht, një jetë e tillë e gjatë ose një jetë e një periudhe më të gjatë duket pa gjasa. Por, ata që studiojnë hadithet e Pejgamberit të Shenjtë dhe të imamëve do të shohin se ata i referohen kësaj jete si diçka që posedon cilësi të mrekullueshme. Mrekullitë vërtet janë të pamundshme, por as që mund të mohohen me argumente shkencore. Kurrë nuk mund të provohet se shkaqet dhe faktorët veprues që po funksionojnë në këtë botë janë vetëm ata që i dimë dhe i njohim dhe se shkaqe të tjera të cilat nuk i njohim ose efektet dhe veprimet e të cilave nuk i kemi parë as kuptuar nuk ekzistojnë. Në këtë mënyrë është e mundshme se në njërin ose në disa anëtarë të njerëzimit mund të veprojnë disa shkaqe dhe faktorë veprues të cilët ua dhurojnë një jetë shumë të gjatë të mija ose të disa mija vjetve. Mjekësia madje as që ka humbur shpresën për të zbuluar mënyrën për të arritur jetë shumë të gjatë. Sido që të jetë, kundërshtime të tilla nga “njerëzit e Librit” siç janë izraelitët, të krishterët dhe muslimanët janë më të çuditshmet, sepse ata pranojnë merkullitë e pejgamberëve të Zotit sipas vetë shkrimeve të shenjta të tyre.

Kundërshtarët e shiizmit po ashtu kundërshtojnë, se ndonëse shiizmi i konsideron imamët si të domosdoshëm për të shpjeguar urdhrat dhe të vërtetat e religjionit dhe për të udhëzuar njerëzit, fshehtësia e imamëve është mohimi i vetë këtij qëllimi, sepse imami në fshehtësi të cilin nuk mund ta arrijnë njerëzit kurrësesi nuk mund të jetë i dobishëm as efektiv. Kundërshtarët thonë se nëse Zoti dëshiron të sjellë një imam për të reformuar njerëzimin, Ai është në gjendje ta krijojë në çastin e domosdoshëm dhe nuk ka nevojë ta krijojë atë me mija vjet përpara. Si përgjigje duhet të thuhet se njerëzit e tillë nuk e kanë kuptuar vërtet domethënien e imamit, sepse në bisedën mbi imamllëkun u bë e qartë se detyra e imamit nuk është shpjegimi formal i shkencave të religjionit dhe i udhëzime të jashtme të njerëzve. Njësoj sikur që ka detyrë t’i udhëzojë njerëzit së jashtmi, imami po ashtu e ka detyrën e valajatit dhe të udhëzimit ezoterik të njerëzve. Është pikërisht ai i cili e drejton jetën shpirtërore të njeriut dhe e orienton aspektin e brendshëm të veprimit njerëzor drejt Zotit. Qartë, prania ose mungesa e tij fizike nuk ka kurrfarë efekti në këtë çështje. Imami i vështron njerëzit prej së brendshmi dhe është së bashku me shpirtin dhe frymën e njeriut qoftë edhe të jetë ai i fshehur nga pamja fizike. Ekzistenca e tij është gjithmonë e nevojshme qoftë edhe të mos ketë arritur ende koha për dukjen e tij së jashtmi dhe për rindërtimin universal që ai do të sjellë.

Porosia shpirtërore e shiizmit

Porosia e shiizmit botës mund të përmbledhet me një fjali: “Të njihet Zoti.” Ose me fjalë të tjera, të udhëzohen njerëzit të vijnë rrugën e të kuptuarit hyjnor dhe të dijes së Zotit për të arritur rehati dhe shpëtim. Dhe kjo porosi qëndron në çdo sintagmë me të cilën Pejgamberi i Shenjtë e fillonte misionin e tij pejgamberik kur thoshte: “O njerëz! Njiheni Zotin si të vetmin (dhe bëhuni mirënjohës ndaj Tij) në mënyrë që të keni shpëtim.”¹⁰⁵

Si shpjegim përmbledhës të kësaj porosie do të shtojmë se njeriu është i lidhur nga natyra me shumë qëllime në jetën e tij të kësaj bote dhe me kënaqësitë materiale. Ai pëlqen ushqim të shijshëm dhe pije të këndshme, robe të modës, vendet dhe rrethinat tërheqëse, një grua të bukur dhe të lezetshme, miq të sinqertë dhe shumë pasuri. Kurse në drejtimin tjetër ai është i lidhur me pushtetin politik, me pozitë, me famë, me zgjerimin e sundimit dhe të mbizotërimit të tij dhe me shkatërrimin e çdo gjëje që u

kundërshton dëshirave të tij. Por në natyrën e tij të brendshme dhe të qëmotshme të dhënë nga Zoti, njeriu e kupton se të gjitha këto janë mjete të krijuara për njeriun, por njeriu nuk është krijuar për të gjitha këto gjëra. Këto gjëra duhet të jenë të dobishme për njeriun dhe të vijojnë pas tij, por jo e kundërta. Të konsiderohet stomaku dhe treva nën të si qëllimi i fundit i jetës është logjikë e gjedheve dhe e deleve. Të shkyesh, të presh dhe të shkatërrosh të tjerët është logjikë e tigrin, e ujkut dhe e dhelprës. Logjika e natyrshme e brendshme në ekzistencën e njeriut është arritja e mençurisë dhe asgjë tjetër.

Kjo logjikë e mbështetur mbi urtësinë me fuqinë që ka ajo për të bërë dallimin midis realitetit dhe të pavërtetës, na shpie drejt së vërtetës dhe drejt gjërave që kërkojnë emocionet tona ose drejt pasioneve dhe egoizmit. Kjo logjikë e konsideron njeriun si pjesë të totalitetit të krijimit pa ndonjë pavarësi të fshehtë ose mundësinë e përqëndrimit ndaj vetes në mënyrë të panënshtuar. Përkundër besimit të sotëm se njeriu është i zoti i krijimit dhe e zbut natyrën e pabindshme dhe e pushton për ta detyruar të dëgjojë dëshirat dhe kërkesat e tij, ne na duket se në të vërtetë njeriu është vetë instrument në duar të Natyrës Universale dhe sundohet dhe urdhërohet nga ajo.

Kjo logjikë e mbështetur mbi mençurinë fton njeriun të bashkëpunojë më për së afërmi në të kuptuarit që ka ai për ekzistimin e kësaj bote derisa t'i bëhet e qartë se bota e ekzistencës dhe gjithçka që është ajo nuk del nga vetvetja por përkundrazi nga një Burim i Pafund. Atëherë ai do të dijë se e gjithë kjo bukuri dhe ky shëmtim, të gjitha këto krijesa të tokës dhe të botës hyjnore, të cilat paraqiten së jashtmi si realitete të pavarura, arrijnë realitet vetëm përmes një tjetër Realiteti dhe shfaqen vetëm në dritën e tij, jo vetvetiu dhe përmes vetevetes. Po në këtë mënyrë, si "realitetet" ashtu edhe fuqia dhe madhështia e djeshme nuk kanë vlerë më të madhe sesa tregimet dhe legjendat e së sotmes, kështu "realitetet" e së sotmes nuk janë gjë më shumë se ëndrra të mbajtura mend dobët në raport me atë që do të paraqitet si "realitet" i së nesërme. Në analizën e fundit, çdo gjë në vetvete nuk është gjë tjetër pos një përrallë dhe një ëndërr. Vetëm Zoti është realitet në kuptimin absolut, Ai që nuk prishet. Nën mbrojtjen e Qenies së Tij, çdo gjë fiton ekzistencë dhe shfaqet përmes Dritës së Esencës së Tij.

Nëse njeriu pajiset me një vizion të tillë dhe fuqi të të kuptuarit, atëherë tenda e ekzistencës së tij të ndarë do të rrëzohet para syve të tij si shkuma në suprinën e ujit. Ai do të shohë me sytë e vet se bota dhe e gjithë ajo që është mbi të varen nga Qenia e Pafundme e cila posedon jetë, fuqi, dije dhe çdo përsosje deri në shkallë të pafund. Njeriu dhe çdo qenie tjetër në botë janë si aq shumë dritare të cilat e shfaqin sipas kapacitetit të tyre botën e amshushmërisë e cila i kapërcen ato dhe qëndron prapa tyre.

Pikërisht në këtë moment njeriu merr nga vetja dhe të gjitha krijesat cilësinë e pavarësisë dhe të parësisë dhe ia kthen këto cilësi Pronarit të tyre. Ai e shkaput veten nga të gjitha gjërat për ta lidhur veten vetëm me të Vetmin Zot. Para Madhësisë së Tij ai nuk është asgjë tjetër pos përkulje dhe përulje. Vetëm atëherë udhëzohet dhe drejtohet ai nga Zoti, kështu që çkado që di ai di në Zotin. Përmes udhëzimit hyjnor ai bëhet i adhuruar për moral dhe virtyte shpirtërore dhe veprime të pastra të cilat njësoj si vetë Islami, nënshtrimi ndaj Zotit, religjion i cili është në natyrën e qëmotshme të gjërave.

Kjo është shkalla më e lartë e përsosjes njerëzore dhe gjendja e njeriut të përsosur (e Njeriut Universal: insan-i kamil), gjegjësisht, e Imamit i cili ka arritur këtë rang përmes hirësisë hyjnore. Për më tepër, ata që kanë arritur këtë gjendje përmes praktikës së metodave shpirtërore, me rangje dhe gjendje të ndryshme që ata i posedojnë, janë vijues të vërtetë të imamit. Bëhet kështu e qartë se dija e Zotit dhe e

imamit janë të pandashme njësoj sikur dija e Zotit e cila lidhet në mënyrë të ndërligjshme me dijen e dikujt. Sepse ai që di ekzistencën e tij simbolike tashmë ka arritur të dijë ekzistencën e vërtetë e cila i përket vetëm Zotit, i cili është i pavarur dhe pa nevojë për asgjë fare.

SHËNIME

KREU I SHTATË

1. Tarikh-i Ja'kubi, vëll. III, ff. 60-61; Sirah nga Ibën Hishami, vëll. IV, f. 197.
2. Tarikh-i Ja'kubi, vëll. II, ff. 52-59; Sirah nga Ibën Hishami, vëll. II, f. 223.
3. Tarikh-i Ja'kubi, vëll. II, ff. 59-60 dhe f. 44; Sirah nga Ibën Hishami, vëll. II, f. 251, vëll. IV, f. 173 dhe f. 272.
4. Tarikh-i Ja'kubi, vëll. II, f. 29; Tarikh-i Abi'l-Fida, vëll. I, f. 126; Sirah nga Ibën Hishami, vëll. II, f. 98.
5. Ghajat al-maram, f. 664, prej Musnad nga Ahmadi dhe të tjerë.
6. Shënim i redaktorit: Këto u referohen thënieve të ndryshme të Pejgamberit në të cilat bisedohet për çështjen e imamit. Më i njohuri nga këto, Hadith-i ghadir, siç u zu ngoje më lart, është bazë tradicionale për krenimin e "Festës së Ghadirit". Që nga periudha safavide kjo festë ka marrë rëndësi të posaçme politike në Iran, sepse ajo shënon përcjelljen normale të pushtetit politik të Aliut nën mbrojtjen e të cilit kanë sunduar të gjithë mbretërit shiitë.
7. Tabari: Dhakha'ir al-'ukba, Kajro, 1356, f. 16. Ky hadith është shënuar me një ndryshim të vogël në al-Dhurr al-manthur, vëll. II, f. 293. Bahrani në veprën e tij Ghajat al-maram, f. 103, citon 24 hadithe nga burimet sunite, kurse nëntëmbëdhjetë nga burimet shiite lidhur me kushtet dhe arsyet për shpalljen e këtij ajeti të Kur'anit.
8. Bahrani: Ghajat al-maram, f. 336, ku citohen gjashtë hadithe sunite dhe pesëmbëdhjetë shiite lidhur me rastin dhe arsyen e shpalljes së ajetit kur'anor të shënuar më lart.
9. Për shpjegime të mëtejme shih Allamah Tabatabai: Tafsir al-mizan, vëll. V, Teheran, 1377, ff. 177-214, dhe vëll. VI, Teheran, 1377, ff. 50-64.
10. al-Bidajah va'l-nihajah, vëll. V, f. 208 dhe vëll. VII, f. 346; Dhakha'ir al-'ukba, f. 67; al-Fusul al-muhimmah nga Ibën Sabaghu, Naxhaf, 1950, vëll. II, f. 23; Khasa'is nga Nasai, Naxhaf, 1369, f. 31. Në veprën e tij Ghajat al-maram, f. 79, Bahrani ka cituar tetëdhjetë e nëntë përcjellje të ndryshme të këtij hadithi nga burimet sunite dhe dyzetë e tri nga burimet shiite.
11. Dhakha'ir al-'ukba, f. 20; al-Sava'ik al-muhrikah nga Ibën Haxhari, Kajro, 1312, ff. 150 dhe 184; Ta'rih al-khulafa nga Xhalal al-Din Sujuti, Kajro, 1952, f. 307; Nur al-absar nga Shiblaxhi, Kajro, 1312, f. 114. Në Ghajat al-maram, f. 237, Bahrani citon njëmbëdhjetë lidhje të përcjelljes së këtij hadithi nga burimet sunite dhe shtatë nga burimet shiite.
12. al-Bidajah va'l-nihajah, vëll. V, f. 209; Dhakha'ir al-'ukba, f. 16; al-Fusul al-muhimmah, f. 22; Khasa'is, f. 30; al-Sava'ik al-muhrikah, f. 147. Në Ghajat al-maram, janë shënuar tridhjetë e nëntë versione të këtij hadithi nga burimet sunite dhe tetëdhjetë e dy nga burimet shiite.
13. Janabi' al-mavaddah nga Sulejman ibën Ibrahim Kunduzi, Teheran, 1308, f. 311.
14. Janabi' al-mavaddah, f. 318.
15. Ghajat al-maram, f. 539, ku substanca e këtij hadithi është treguar në pesëmbëdhjetë versione nga burimet sunite dhe në njëmbëdhjetë nga burimet shiite.

16. al-Bidajah, f. 21; Kifajat al-talib nga Kanxhi Shafi'i, Naxhaf, 1356, ff. 148-154; janë shënuar njëqind versione të këtij hadithi nga burimet sunite dhe shtatëdhjetë nga burimet shiite.

17. Tarikh Abi'l-Fida, vëll. I, f. 116.

18. Hiljat al-avlija nga Abu Najim Isfahani, vëll. I, Kajro, 1351, f. 64; Kifajat al-talib, f. 67.

19. Muntakhab kanz al-'ummal, në marginën e Musnad-i Ahmad, Kajro, 1368, vëll. V, f. 94.

20. al-Bidajah va'l-nihajah, vëll. V, f. 227; al-Kamil, vëll. II, f. 217; Tarikh-i Tabari, vëll. II, f. 436; Sharh nga Ibën Abi'l-Hadid, vëll. I, f. 133.

21. al-Kamil, vëll. II, f. 292; Sharh nga Ibën Abi'l-Hadid, vëll. I, f. 54.

22. Sharh nga Ibën Abi'l-Hadid, vëll. I, f. 134.

23. Tarikh-i Ja'kubi, vëll. II, f. 137.

24. al-Bidajah va'l-nihajah, vëll. VI, f. 311.

25. Shënim i redaktorit: Në këtë kontekst, natyrisht, imamllëku i referohet konceptit shiit të imamit dhe jo përdorimit të përgjithshëm sunit të këtij termi i cili në shumicën e rasteve është si halif.

26. Shënim i redaktorit: Përkthimi i këtij ajeti kur'anor në atë të A.J. Arberry, The Quran Interpreted, London, 1964, i cili më ngusht i përgjigjet origjinalit arab sesa ai i Pickhallit, i cili është si vijon: "Por nëse këta nuk besojnë, atëherë ne vërtet do t'ia besojmë një populli i cili nuk do të jetë i pabesim."

27. Për shembull: "Me shkrimin e shenjtë i cili e bën të qartë. Shiko! Ne ia kemi caktuar atij një Ligjëratë në arabishte të cilën ndoshta e kuptoni. Dhe shiko! në burim të Dekreteve të cilat ne i kemi, është vërtet e lartë, vendimtare" (Kur'ani, XLIII, 2-4).

28. Si këto ajete: "Dhe çdo shpirt vjen, me të një vozitës dhe një dëshmitar. (Dhe keqbërësve u thuhet): Ti qe i pakujdesshëm për këtë. Tani prej teje e kemi hequr mbulesën, dhe përcëlluese është pamja në këtë ditë" (Kur'ani, L, 21-22). "Kushdo që vepron drejt, qoftë mashkull ose femër, dhe është besimtar, atij vërtet ne do t'ia shpejtojmë këtë jetë..." (Kur'ani, XVI, 97). "Dëgjoje Allahun dhe lajmëtarin kur ju fton në atë që ju shpejton..." (Kur'ani, VIII, 24). "Në ditën kur çdo shpirt do të gjendet i përballuar me të gjitha ato që ka bërë për të mirë dhe atë që ka bërë për të keq..." (Kur'ani, III, 30). "Shiko! Ne jemi ata që sjellim të vdekurit në jetë. Dhe të gjitha gjërat i mbajmë në regjistër të pastër" (Kur'ani, XXXVI, 12).

29. Bihar al-anvar, vëll. XVII, f. 9.

30. al-Vafi nga Mulla Muhsin Faïd Kashani, Teheran, 1310-14, vëll. III, f. 33.

31. "A është ai i cili udhëzon në të Vërtetën me më shumë merita që Ai të vijohet, ose ai që nuk e gjen udhën derisa vetë të udhëzohet. Çka ju shqetëson? Si gjykoni ju?" (Kur'ani, X, 36).

32. "Dhe Ne i bëmë ata prijës [imamë] të cilët drejtojnë sipas urdhrit tonë dhe Ne i frymëzuar ata të kryejnë vepra të mira..." (Kur'ani, XXI, 73). "Dhe kur ata u bënë të qëndrueshëm dhe besonin fort në shpalljet tona, Ne caktuam nga ata udhëheqës [imamë] të cilët udhëzuan sipas urdhrit tonë" (Kur'ani, XXXII, 24). Nga këto mund të përfundohet se, pos që është udhëheqës dhe udhëzues i jashtëm, imami posedon edhe njëfarë fuqie shpirtërore për të udhëhequr dhe tërhequr e cila i përket botës shpirtërore. Ai ndikon dhe e pushton zemrën e njerëzve të aftë përmes së Vërtetës, dritës dhe aspektit të brendshëm të qenies së tij dhe kështu i udhëheq drejt përsosjes dhe qëllimit të fundit të ekzistencës.

33. “Xhabir ibën Samurahu ka thënë se kishte dëgjuar Pejgamberin të ketë thënë: ‘Deri në kohën e dymbëdhjetë halifëve ky religjion do të vazhdojë të jetë i fuqishëm.’ Xhabiri: “Njerëzit përsëritnin formulën “Allahu është i madh” dhe qanin. Pastaj Pejgamberi tha diçka butësisht. E pyeta babain: ‘Oh Baba, çka tha ai?’ Babai m’u përgjigj: ‘Pejgamberi tha: “Të gjithë halifët do të jenë nga kurejshët.”’” Sahih nga Abu Dauti, Kajro, 1348, vëll. II, f. 207; musnad-i Ahmad, vëll. V, f. 92. Mund të gjenden gjithashtu disa hadithe të tjera që i ngjasin këtij. Dhe “Salman Farsi tha: ‘E takova Pejgamberin dhe e pashë Huseinin -paqja qoftë mbi ta - në gjunj të tij siç ia puthte sytë dhe gojën dhe i thoshte: “Ti je një njeri fisnik, i biri i një fisniku, një imam, i biri i imamat, një ‘provë’ (huxhah) , i biri i një ‘prove’, babai i nëntë ‘provave’, nga të cilët i nënti është ‘përkrahësi’ (kaim).”’” Janabi al-mavaddah, f. 308.

34. Shih al-Ghadir; Ghajat al-maram; Ithbat al-hudat nga Muhamed ibën Hasan Hurra al-Amili, Kum, 1337-39; Dhakha’ir al-’ukba; Manakib nga Khvarazmi, Naxhaf, 1385; Tadhkirat al-khavvas nga Sibte ibën Javziu, Teheran, 1285; Janabi’ al-mavaddah; al-Fusul al-muhimmah; Dala’il al-imamah nga Muhamed ibën Xharir Tabari, Naxhaf, 1369; al- Nass va’l-ixhtihad nga Sharaf al-Din Musai, Naxhaf, 1375; Usul al-kafi, vëll. I; dhe Kitab al-irshad nga Shaikh-i Mudidi, Teheran, 1377.

35. Shënim i redaktorit: Siç u zu ngoje më lart, në Islamin shiit titulli Amir al-mu’minin ruhet për Aliun dhe kurrë nuk përdoret për rastet e të tjerëve.

36. al-Fusul al-muhimmah, f. 14; Manakib nga Khvarazmi, f. 17.

37. Dhakha’ir al-ukba, f. 58; Manakib nga Khvarazmi, ff. 16-22; Janabi’ al-mavaddah, ff. 68-72.

38. Irahad nga Mufidi, f. 4; Janabi’ al-mavaddah, f. 122.

39. al-Fusul al-muhimmah, ff. 28-30; Tadhkirat al-khavass, f. 34; Janabi’ al-mavaddah, f. 105; Manakib nga Khvarazmi, ff. 73-74.

40. al-Fusul al-muhimmah, f. 34.

41. al-Fusul al-muhimmah, f. 20; Tadhkirat al-khavass, ff. 20-24; Janabi’ al-mavaddah, ff. 63-65.

42. Tadhkirat al-khavass, f. 18; al-Fusul al-muhimmah, f. 21; Manakib nga Khvarazmi, f. 74.

43. Manakib Al Abi Talib, nga Muhamed ibën Shahrashubi, Kum, p.d., vëll. III, ff. 62 dhe 218; Ghajat al-maram, f. 539; Janabi’ al-mavaddah, f. 104.

44. Shënim i redaktorit: Khavarixhi, fjalë për fjale: ata që qëndrojnë ‘jashtë’, i referohet një grupi i cili e kundërshtonte si Aliun ashtu edhe Muavijun pas Betejës së Sifinit dhe më vonë formoi një grup ekstermistësh i cili nuk përfillte autoritetet e vendosura dhe në mënyrë të pathyeshme i kundërshtonte si sunitët ashtu edhe shiitët.

45. Manakib Al Abi Talib, vëll. III, f. 312; al-Fusul al-muhimmah, ff. 113-123; Tadhkirat al-khavass, ff. 172-183.

46. Tadhkirat al-khavass, f. 27.

47. Po aty, f. 27; Manakib nga Khvarazmi, f. 71.

48. Manakib Al Abi Talib, vëll. III, f. 221; Manakib nga Khvarazmi, f. 92.

49. Nahxh al-balaghah, pjesa III, libri 24.

50. Manakib nga Ibën Shahrashubi, vëll. IV, ff. 21 dhe 25; Dhakha’ir al-ukba, ff. 67 dhe 121.

51. Manakib nga Ibën Shahrashubi, vëll. IV, f. 28; Dala’il al-imamah, f. 60; al-Fusul al-muhimmah, f. 133; Tadhkirat al-khavass, f. 193; Tarikh-i Ja’kubi, vëll. II, f. 204; Usul-i kafi, vëll. I, f. 461.

52. Irshad, f. 172; Manakib nga Ibën Shahrashubi, vëll. IV, f. 33; al-Fusul al-muhimmah, f. 144.
53. Irshad, f. 172; Manakib nga Ibën Shahrashubi, vëll. IV, f. 33; al-Imamah va'l-sijasah nga Abdallah ibën Muslim ibën Qutajbahu, Kajro, 1327-31, vëll. I, f. 163; al-Fusul al-muhimmah, f. 145; Tadhkirat al-khavass, f. 197.
54. Irshad, f. 173; Manakib nga Ibën Shahrashubi, vëll. IV, f. 35; al-Imamah va'l-sijasah, vëll. I, f. 164.
55. Irshad, f. 174; Manakib nga Ibën Shahrashubi, vëll. IV, f. 42; al-Fusul al-muhimmah, f. 146; Tadhkirat al-khavass, f. 211.
56. Irshad, f. 181; Ithbat al-hudat, vëll. V, ff. 129 dhe 134.
57. Irshad, f. 179; Ithtibat al-hudat, vëll. V, ff. 168-212; Ithtibat al-vasijah nga Masudi, Teheran, 1320, f. 125.
58. Irshad, f. 182; Tarikh-i Ja'kubi, vëll. II, ff. 226-228; al-Fusul al-muhimmah, f. 163.
59. Manakib nga Ibën Shahrashubi, vëll. IV, f. 88.
60. Po aty, f. 88; Irshad, f. 182; al-Imamah va'l-sijasah, vëll. I, f. 203; Tarikh-i Ja'kubi, vëll. II, f. 229; al-Fusul al-muhimmah, f. 163; Tadhkirat al-khavass, f. 235.
61. Irshad, f. 201.
62. Manakib nga Ibën Shahrashubi, vëll. IV, f. 89.
63. Irshad, f. 201; al-Fusul al-muhimmah, f. 168.
64. Irshad, f. 204; al-Fusul al-muhimmah, f. 170; Makatil al-talibin nga Abu'l-Faraxh Isfahani, botimi i dytë, f. 73.
65. Irshad, f. 205; al-Fusul al-muhimmah, f. 171; Makatil al-talibin, f. 73.
66. Manakib nga Ibën Shahrashubi, vëll. IV, f. 98.
67. Po aty.
68. Manakib nga Ibën Shahrashubi, vëll. IV, f. 99; Irshad, f. 214.
69. Manakib nga Shahrashubi, vëll. IV, f. 98; Irshad, f. 214.
70. Bihar al-anvar, vëll. X, ff. 200, 202, 203.
71. Makatil al-talibin, ff. 52 dhe 59.
72. Tadhkirat al-khavass, f. 324; Ithbat al-hudat, vëll. V, f. 242.
73. Manakib nga Ibën Shahrashubi, vëll. IV, f. 176; Dala'il al-imamah, f. 80; al-Fusul al-muhimmah, f. 190.
74. Irshad, f. 246; al-Fusul al-muhimmah, f. 193; Manakib nga Ibën Shahrashubi, vëll. IV, f. 197.
75. Usul al-kafi, vëll. I, f. 469; Irshad, f. 245; al-Fusul al-muhimmah, ff. 202 dhe 203; Tarikh-i Ja'kubi, vëll. III, f. 63; Tadhkirat al-khavass, f. 340; Dala'il al-imamah, f. 94; Manakib nga Ibën Shahrashubi, vëll. IV, f. 210.
76. Irshad, ff. 245-253. Shih gjithashtu Kitab rixhal al-Kashshi nga Muhamed ibën Muhamed ibën Abd al-Aziz Kashshi, Bombej, 1317; Kitab rixhal al-Tusi nga Muhamed ibën Hasan Tusi, Naxhaf, 1318; Kitab-i fihrist nga Tusi, Kalkutë, 1281, dhe libra të tjera biografike.
77. Usul-i kafi, vëll. I, f. 472; Dala'il al-imamah, f. 111; Irshad, f. 254; Tarikh-i Ja'kubi, vëll. III, f. 119; al-Fusul al-muhimmah, f. 212; Tadhkirat al-khavass, f. 346; Manakib nga Ibën Shahrashubi, vëll. IV, f. 280.
78. Irshad, f. 254; al-Fusul al-muhimmah, f. 204; Manakib nga Ibën Shahrashubi, vëll. IV, f. 247.
79. al-Fusul al-muhimmah, f. 212; Dala'il al-imamah, f. 111; Ithbat al-vasijah, f. 142.

80. Usul al-kafi, vëll. I, f. 310.
81. Po aty, f. 476; Irshad, f. 270; al-Fusul al-muhimmah, ff. 214-223; Dala'il al-imamah, ff. 146-148; Tadhkirat al-khavass, ff. 348-350; Manakib nga Ibën Shahrashubi, vëll. IV, f. 324; Tarikh-i Ja'kubi, vëll. III, f. 150.
82. Irshad, ff. 279-283; Dala'il al-imamah, ff. 148 dhe 154; al-Fusul al-muhimmah, f. 222; Manakib nga Ibën Shahrashubi, vëll. IV, ff. 323 dhe 327; Tarikh-i Ja'kubi, vëll. III, f. 150.
83. Usul al-kafi, vëll. I, f. 486; Irshad, ff. 284-295; Dala'il al-imamah, ff. 175-177; al-Fusul al-muhimmah, ff. 225-246; Tarikh-i Ja'kubi, vëll. III, f. 188.
84. Usul alëKafi, vëll. I, f. 488; al-Fusul al-muhimmah, f. 237.
85. Dala'il al-imamah, f. 197; Manakib nga Ibën Shahrashubi, vëll. IV, f. 363.
86. Usul-i kafi, vëll. I, f. 489; Irshad, f. 290; al-Fusul al-muhimmah, f. 237; Tadhkirat al-khavass, f. 352; Manakib nga Ibën Sharashubi, vëll. IV, f. 363.
87. Manakib nga Ibën Sharashubi, vëll. IV, f. 351; Kitab al-ihthaxh nga Ahmad ibën Ali ibën Abi talib al-Tabarsi, Naxhaf, 1385, vëll. II, ff. 170-237.
88. Irshad, f. 297; Usul al-kafi, vëll. I, ff. 492-497; Dala'il al-imamah, ff. 201-209; Manakib nga Ibën Shahrashubi, vëll. IV, ff. 377-399; al-Fusul al-muhimmah, ff. 247-258; Tadhkirat al-khavass, f. 358.
89. Usul-i kafi, vëll. I, ff. 497-502; Irshad, f. 307; Dala'il al-imamah, ff. 216-222; al-Fusul al-muhimmah, ff. 259-265; Tadhkirat al-khavass, f. 362; Manakib nga Ibën Shahrashubi, vëll. IV, ff. 401-420.
90. Irshad, ff. 307-313; Usul-i kafi, vëll. I, f. 501; al-Fusul al-muhimmah, f. 261; Tadhkirat al-khavass, f. 359; Manakib nga Ibën Shahrashubi, vëll. IV, f. 417; Ithbat al-vasijah, f. 176; Tarikh-i Ja'kubi, vëll. III, f. 395.
91. Makatil al-talibin, f. 395.
92. Po aty, ff. 395-396.
93. Irshad, f. 315; Dala'il al-imamah, f. 223; al-Fusul al-muhimmah, ff. 266-272; Manakib nga Ibën Shahrashubi, vëll. IV, 422; Usul al-kafi, vëll. I, f. 503.
94. Irshad, f. 324; Usul al-kafi, vëll. I, f. 512; Manakib nga Ibën Shahrashubi, vëll. IV, ff. 429-430.
95. Sahih nga Tarmidhi, Kajro, 1350-52. vëll. IX, kaptina "Ma ja'a fi'l-huda"; Sahih nga Abu Dauti, vëll. II, Kitab al-Mahdi; Sahih nga Ibën Maxhahu, vëll. II, kaptina "khuruxh al-Mahdi"; Janabi al-mavaddah; Kitab al-bajan fi akkbar Sahib al-zaman nga Kanxhi Shafi, Naxhaf, 1380; Nur al-absar; Mishkat al-masabih nga Muhamed ibën Abdallah al-Khatibi, Damask, 1380; al-Sava'ik al-muhrikah, Is'af al-raghibin nga Muhamed al-Saban, Kajro, 1281; al-Fusul al-muhimmah; Sahih nga Muslimi; Kitab al-ghajbah nga Muhamed ibën Ibrahim al-Numani, Teheran, 1318; Kamal al-din nga Sheik Sadiku, Teheran, 1301; Ithbat al-hudat; Bihar al-anvar, vëll. LI dhe LII.
96. Usul-i kafi, vëll. I, f. 505; Irshad, f. 319.
97. Shih Kitab al--rixhal nga Kashshi; Rixhal nga Tusu, dhe vepra të tjera biografike (rixhal).
98. Bihar al-anvar, vëll. LI, ff. 2-34 dhe ff. 343-366; Kitab al-ghajbah nga Muhamed inën Hasan Tusi, Teheran, 1324, ff. 214-243; Ithbat al-hudat, vëll. VI dhe VII.
99. Bihar al-anvar, vëll. LI, ff. 360-361; Kitab al-ghajbah nga Tusi, f. 242.
100. Ky version i posaçëm lidhet nga Abdallah ibën Masudi al-Fusul al-muhimmah, f. 271.

101. Abu Xhafari, (Imami i pestë) ka thënë: “ Kur ngrihet ‘përkrahja’ (kaim) jonë, Allahu do ta vë dorën e Tij mbi kokat e shërbëtorëve të Tij. Pastaj përmes tij, atyre do t’u vijnë mendtë dhe përmes tij do të përsoset intelekti i tyre.” (Bihar al-anvar, vëll. LII, ff. 328 dhe 336). Dhe Abu Abdallahu (Imami i gjashtë) ka thënë: “Dija përbëhet nga njëzet e shtatë shkronja, dhe e gjithë ajo që është sjellë nga pejgamberët përbëhet nga dy shkronja; kurse njeriu nuk ka nxënë kurrfarë dije tjetër pos këtyre dy shkronjave. Kur na vjen ‘përkrahja’ Jonë (kaim), ai do t’i shfaqë ato njëzet e pesë shkronjat e tjera dhe do t’i përhapë ndër njerëzit. Ai do t’ua shtojë dy shkronjat atyre kështu që të mund të përhapen në formë të njëzet e shtatë shkronjave.” (Bihar al-anvar, vëll. LII, f. 336).

102. Po aty, vëll. LI, f. 154.

103. Po aty.

104. Po aty, f. 160.

105. Shënim i redaktorit: Shpëtimi (nga rrënja falaba) në këtë kuptim nuk do të thotë vetëm shpëtim në kuptimin e sotëm ekzoterik që ka marrë, por do të thotë edhe të kuptuarit shpirtëror në kuptimin më të lartë të fjalës.

SHTOJCA I TAKIJAH OSE SHTIRJE

Allamah Tabatabai

Një nga aspektet më të pakuptuara të shiizmit është praktika e shtirjes ose takijah. Me kuptimin më të gjerë të shtirjes, “të largohet ose shmanget çdo lloj i rrezikut”, nuk do të merremi këtu. Përkundrazi, qëllimi ynë është të bisedojmë për atë lloj të shtirjes në të cilën njeriu e fsheh religjionin e tij ose një pjesë të ushtrimeve religjioze në situatat që do të krijonin rrezik përfundimtar ose të mundshëm si rezultat i veprimeve të atyre që kundërshtojnë religjionin e vet ose praktikat e posaçme të religjionit.

Në mesin e vijuesve të shkollave të ndryshme të Islamit, shiitët janë të mirënjohur me praktikën e tyre të takijah-ut. Në rast rreziku ata e simulojnë religjionin e tyre dhe i fshehin ritualet dhe praktikat e posaçme të religjionit nga kundërshtarët e tyre.

Burimet mbi të cilat mbështeten shiitët në këtë çështje përfshijnë këto ajete të Kur'anit të Shenjtë: “Të mos i marrin besimtarët të pabesët si miq të tyre duke i parapëlqyer më shumë besimtarët. Ai që bën këtë nuk ka lidhje me Allahun, përveç nëse ndodh që të ruheni nga ata [tattaku minhun, nga e njëjta rrënjë si dhe takijah], duke marrë (si të thuash) sigurimin [tukatan, përsëri nga e njëjta rrënjë si takijah]. Allahu ju bën të vetëdijshëm (vetëm) për Vetën e Tij. Drejt Allahut është rrugëtimi” (III, 28). Siç del e qartë nga ky ajet i shenjtë, Zoti, më Mëshirëploti, ndalon në mënyrën më të theksuar vilajahun (duke menduar në këtë rast miqësinë dhe armiçësinë deri në shkallën sa ajo të ndikojë në jetën e njeriut) me pabesimtarët dhe e urdhëron njeriun të jetë i vetëdijshëm dhe të ketë frikë në situatë të tillë.

Në një vend tjetër Ai thotë: “Kushdo që nuk i beson Allahut pasi të ketë besuar - përveç atij i cili është i detyruar dhe zemra e të cilit ende është e kënaqur me Besimin - pos atij që i duket mirë në pabesim: mbi ta është mallkimi i Allahut. I atyre do të jetë fati i tmerrshëm” (Kur'ani, XVI, 106). Siç zihet nga ajo që në burimet sunite po edhe në ato shiite, ky ajet u shpall lidhur me Amar ibën Jasirin. Pas migrimit (hixhrah) të Pejgamberit, të pabesët e Mekës i burgosën disa muslimanë të qytetit dhe i toruruan, duke i detyruar të braktisnin Islamin dhe t'i ktheheshin religjionit të tyre të mëparshëm të idolatrisë. Në këtë grup që u torturuan përfshihej edhe Amari dhe babai e nëna e tij. Prindërit e Amarit refuzuan të lëshonin Islamin dhe vdiqën nga torturat. Por Amari, për t'u ikur torturave dhe vdekjes, e la sa për sy e faqe Islamin dhe pranoi adhurimin e idhujve, duke i ikur kështu rrezikut. Kur u lirua, ai iku nga Mekka fshehtas dhe shkoi në Medinë. Në Medinë doli para Pejgamberit të Shenjtë - paqja dhe bekimi qofshin mbi të - dhe në gjendje pendimi dhe mjerimi i brengosur nga ajo që i kishte ndodhur e pyeti Pejgamberin nëse duke vepruar ashtu ai kishte dalur jashtë qarkut të religjionit. Pejgamberi tha se detyra e tij ishte ajo që ai kishte përmbushur. Atëherë u shpall ajeti i lartshënuar.

Dy ajetet e zëna nga ajo që më lart u shpallën lidhur me rastet e posaçme, por kuptimi i tyre është i tillë që ata përfshijnë të gjitha situatat në të cilat shprehja e jashtme e besimit doktrinar dhe e praktikës fetare shkakton gjendje rreziku. Përveç këtyre

ajeteve, ka shumë tradita nga anëtarët e familjes së Pejgamberit që urdhërojnë shtirjen kur ka frikë nga rreziku.

Disa e kanë kritikuar shiizmin duke thënë se zbatimi i praktikës së shtirjes në religjion u rri ndesh virtyteve të guximit dhe të trimërisë. Edhe të menduarit më të vogël për këtë situatë do të sjellë në dritë pavlefshmërinë e saj, sepse takijah duhet të ushtrohet në gjendje kur njeriun e pret rreziku të cilit ai nuk mund t'i rezistojë dhe kundër të cilit ai nuk mund të luftojë. Rezistenca ndaj rrezikut të tillë dhe mosushtimi i takijah-ut në rrethana të tilla tregon veprim të nxituar dhe marraq, jo guxim dhe trimëri. Cilësitë e guximit dhe të trimërisë mund të zbatohen vetëm kur së paku ka mundësi për sukses nga përpjekjet e njeriut. Por para një rreziku përfundimtar dhe të sigurt kundër të cilit nuk ka mundësi për fitim - sikur të pihet uji në të cilin ka me siguri helëm, ose hedhja para një topi i cili gjuan ose shtrirja në binarë para trenit që vrapon me të shpejtë - çdo veprim i këtij lloji nuk është asgjë tjetër pos marrëzisë përkundër logjikës dhe mendjes së shëndoshë. Prandaj, mund të përmbledhim duke thënë se takijah duhet të praktikohet vetëm atëherë kur ekziston rreziku përfundimtar i cili nuk mund të mënjanohet dhe kundër të cilit nuk ka kurrfarë shprese për përpjekje ose fitim të suksesshëm.

Muxhtahidë të ndryshëm të shiizmit, kanë debatuar për shkallën e saktë të rrezikut e cila do të bënte të lejueshme praktikën e shtirjes. Sipas kuptimit tonë, praktika e shtirjes është e lejueshme nëse ekziston rreziku i sigurt që i paraqitet jetës së dikujt ose familjes së tij, ose mundësia e humbjes së nderit ose të virtyteve të gruas së dikujt ose të ndonjë femre tjetër të familjes, ose rreziku për të humbur pronësinë materiale deri në atë shkallë sa të shkaktojë varfëri të plotë dhe të pengohet dikush që të mos mund të vazhdojë të mbajë veten dhe familjen e tij. Sido që të jetë, urtësia dhe shmangia përfundimtare e rrezikut të sigurt i cili nuk mund të mënjanohet është ligj i përgjithshëm i logjikës i pranuar nga të gjithë njerëzit dhe i zbatuar nga njerëzit në të gjitha fazat e ndryshme të jetës së tyre.

SHTOJCA II

MUT'AH OSE MARTESA E PËRKOHSHME

Allamah Tabatabai dhe Sejded Hossein Nasër

Edhe një praktikë tjetër e keqkuptuar e shiizmit, e cila është kritikuar shpesh, sidomos nga disa modernistë, është martesë e përkohshme ose mut'ah.

Është fakt i themeluar përfundimisht historikisht që në fillim të Islamit, gjegjësisht midis fillimit të shpalljes dhe të migrimit të Pejgamberit të Shenjtë në Medinë, martesë e përkohshme, e quajtur mut'ah, praktikohet nga muslimanët së bashku me martesën e përhershme. Si shembull mund të zihet ngoje rasti i Zubajr al-Sahabit, i cili u martua përkohësisht me Esmës, të bijen e Abu Bakrit; nga ky bashkim u lindën Abdullah ibën Zubajri dhe Urvah ibën Zubajri. Këto figura qenë gjithë në mesin e shokëve më të njohur të Pejgamberit të Shenjtë. Pa dyshim, po të kishte qenë ky bashkim jolegjitim dhe i karakterizuar si zina, e cila është një nga mëkatet më të rënda të Islamit dhe parasheh dënim të rëndë, ajo kurrë nuk do të bëhej nga njerëzit të cilët ishin në mesin e shokëve më të lartë.

Martesa e përkohshme praktikohet edhe nga koha e migrimit deri në vdekjen e Pejgamberit të Shenjtë. Madje edhe pas asaj ngjarjeje, gjatë sundimit të halifit të parë dhe pjesërisht edhe të sundimit të të dytit, muslimanët vazhduan ta praktikonin derisa u ndalua nga halifi i dytë, i cili u kërcënohej atyre që praktikonin atë se do t'i gjuante me gurë. Sipas të gjitha burimeve halifi i dytë bëri këtë deklaratë: "Janë dy mut'ahë që ekzistojnë në kohën e Pejgamberit të Zotit dhe të Abu Bakrit, të cilat unë i kam ndaluar, dhe do t'i dënoj ata që shkelin urdhrat e mia. Këto dy mut'ahë janë: mut'ahu që ka të bëjë me haxhillëkun¹ dhe mut'ahu që ka të bëjë me gratë."

Ndonëse në fillim disa nga shokët (e Pejgamberit) dhe vijuesit e tyre e kundërshtuan këtë ndalim të halifit të dytë, që nga ajo kohë sunitët e konsiderojnë martesën e përkohshme të paligjshme. Mirëpo, shiitët duke vijuar sipas mësimave të imamëve të familjes së Pejgamberit, vazhduan ta konsideronin atë të ligjshëm ashtu si ishte gjatë kohës kur jetoi Pejgamberi i Shenjtë.

Në Kur'an Zoti thotë lidhur me besimtarët: "Dhe kush e ruan modestinë e vet - përveç grave të tyre dhe (robërshave) që i kanë në dorë të djathtë, sepse atëherë ato nuk janë mëkatore, por kush dëshiron përtej kësaj, të tillët janë kundërvajtës -" (Kur'ani, XXIII, 5-7). Gjithashtu: "Dhe ata që ruajnë dëlirësinë përveç me gratë e tyre dhe me ato që i kanë në dorë të djathtë, sepse kështu ata nuk janë fajtorë; por kush kërkon më shumë se kjo, ata janë kundërvajtës" (Kur'ani, LXX, 29-30). Këto ajete u shpallën në Mekë dhe nga koha e shpalljes së tyre deri në hixhër dihet fare mirë se muslimanët praktikonin martesën e përkohshme. Po të mos kishte qenë martesë e përkohshme martesë e vërtetë dhe gratë që janë martuar sipas kësaj të mos kishin qenë gra legjitime, sigurisht sipas këtyre ajeteve kur'anore ato do të konsideroheshin si shkelëse të ligjit dhe do të ndalohej të praktikohet kjo lloj martesë. Prandaj është e qartë se meqenëse martesë e përkohshme nuk u ndalua nga Pejgamberi, ajo ishte martesë legjitime dhe jo formë e zinasë.

Legjitimiteti i martesës së përkohshme vazhdoi nga koha e hixhrit deri në vdekjen e Pejgamberit të Shenjtë, si vërtetohet ky ajet i shpallur pas hixhrit: "Dhe ata nga të cilët ju kërkon kënaqësi [istamta'tum, nga e njëjta rrënjë si mut'ah] (duke u martuar

me to), ua jepni pjesën e tyre si detyrë“ (Kur'ani, IV, 24). Ata që i kundërvihen shiizmit pohojnë se ky ajet nga “Kaptina mbi gratë“ ishte shfuqizuar më vonë, por botëkuptimi shiit nuk e pranon këtë pikëpamje. Në të vërtetë, fjalët e halifit të dytë të zëna ngoje më lart janë prova më e mirë se deri në kohën e ndalimit të tij ende praktikoheshin martesat të tilla. Nuk mund të merret me mend se në qoftë se martesat e përkohshme kishte qenë e shfuqizuar dhe e ndaluar si do të ketë vazhduar të praktikoheshin në mënyrë të rëndomtë nga muslimanët gjatë jetës së Pejgamberit të Shenjtë dhe pas vdekjes së tij deri në kohën e halifit të dytë; se po qe se martesat e përkohshme kishte qenë shfuqizuar si nuk ishte ndërmarrë asnjë veprim për ta ndaluar. Ne nuk mund ta pranojmë pohimin se e vetmja gjë që bëri halifi i dytë ishte të vinte në veprim një urdhër ose ndalimin dhe të shfuqizonte martesën e përkohshme të dhënë nga Pejgamberi i Shenjtë, sepse një mundësi e tillë mohohet nga fjalët e qarta të halifit të dytë: “Janë dy mut’ah që ekzistojnë në kohën e Pejgamberit të Zotit dhe të Abu Bakrit të cilat unë i kam ndaluar, dhe do t’i dënoj ata që i shkelin urdhrat e mia.”

Nga pikëpamja e legjislacionit dhe ruajtjes së interesit publik ne duhet të marrim parasysh legjitimitetin e martesës së përkohshme, si atë të shkurorëzimit, një ndër tiparet e shquara të Islamit. Është e qartë se ligjet dhe rregullat zbatohen me qëllim të ruajtjes së interesit vital të njerëzve në një shoqëri dhe duke ua siguruar nevojat e tyre. Legjitimizimi i martesës ndërmjet njerëzve që nga fillimi deri në ditët e sotme është përgjigje nevojës instinktive për bashkimin e gjinive. Martesat e përkohshme vazhdimisht është praktikuar nga popuj të ndryshëm të botës. Megjithatë, përkundër këtij fakti, dhe të gjitha fushatave dhe përpjekjeve për bindje publike që bëhen kundër saj, nëpër shtete të botës ekzistojnë, në qytete të mëdha dhe të vogla, vende të fshehta dhe publike ku bëhet bashkimi seksual jolegjitim ose kurvëria. Kjo në vetvete është prova më e mirë se martesat e përhershme nuk mund t’i përmbushë dëshirat seksuale instinktive të secilit dhe se duhet të gjendet zgjidhje e këtij problemi.

Islami është religjion universal dhe në legjislacionin e tij i merr parasysh të gjitha llojet e qenieve njerëzore. Duke konsideruar faktin se martesat e përhershme nuk e kënaq nevojën instinktive seksuale të disa njerëzve dhe se zinaja dhe kurvëria sipas Islamit janë helmet ndër më vdekjeprurëse, që shkatërrojnë rendin dhe pastërtinë e jetës njerëzore, Islami ka legjitimizuar martesën e përkohshme nën kushte të posaçme me anë të të cilave bëhet të dallohet nga zinaja dhe kurvëria dhe pa të liga dhe korrupsion. Këto kushte përfshijnë domosdonë që gruaja të jetë e pamartuar, të martohet përkohësisht vetëm me një burrë në një kohë, dhe pas divorcit të presë një kohë gjatë së cilës periudhë ajo nuk mund të rimartohet (‘iddah), gjysma e kohës që kërkohet pas martesës së përhershme. Legjitimizimi i martesës së përkohshme në Islam bëhet me qëllim që të lejohen brenda ligjit të shenjtë mundësitë që i minimizojnë të ligat që dalin nga epshet e burrave, të cilat nëse nuk kanalizohen me ligj shfaqen në mënyra shumë më të rrezikshme jashtë strukturës së ligjit të religjionit.

1. Haxh al-mut’ah është një lloj haxhillëku i cili ishte i ligjësuar në fund të jetës së Pejgamberit.

SHTOJCA III USHTRIMET RITUALE NË SHIIZËM

Sejjed Hossein Nasër

Ritet religjioze të praktikuara nga shiitët e dymbëdhjetë imamëve janë qenësish të njëjta me ato të sunitëve me disa ndryshime të vogla të pozitive dhe të sintagmave të cilat janë pak më shumë se dallimet që gjenden ndërmjet vetë shkollave sunitë, pos në shtimin e dy sintagmave në thirrjen e ezanit. Për shiizmin, si edhe për sunizmin, riti kryesor qëndron në lutjet e ditës (salat në arabishte, namaz në persishte dhe në gjuhën urdu), që përbëhen nga lutjet e lindjes së diellit, të drekës, të pasdrekës, të mbrëmjes dhe të natës. Gjithsej ato përbëhen nga shtatëmbëdhjetë njësi (reqate) të ndara në përpjestimin 2, 4, 4, 3 dhe 4 për pesë lutjet përkatëse. E vetmja cilësi e praktikës shiite sa i përket kësaj është se në vend të kryerjes së pesë lutjeve plotësisht të ndara, shiitët zakonisht i bëjnë lutjen e drekës dhe të pasdrekës së bashku, si dhe lutjet e mbrëmjes dhe të natës.

Shiitët po ashtu bëjnë lutje të bollshme dhe lutje me raste të ndryshme si në momentet e gëzimit, të frikës dhe të falënderimit, ose kur vizitojnë një vend të shenjtë ose bëjnë pelegrinazh. Në këto praktika gjithashtu ka pak dallime midis shiizmit dhe sunizmit. Mirëpo, ne kuptojmë një dallim në lutjet kongregacionale të së Premtes. Natyrisht këto lutje bëhen në të dyja botërat, por ato përfundimisht kanë rëndësi më të madhe shoqërore dhe politike në botën sunitë. Në shiizëm, ndonëse lutjet bëhen së paku në një xhami në çdo qytet, në mungesë të imamit, i cili sipas shiizmit është udhëheqës i vërtetë i këtyre lutjeve, rëndësia e tyre paksa është zvogëluar dhe më shumë theksohen lutjet individuale të parashikuara.

Sa i përket ritit të dytë themelor të Islamit, agjërimit, ai bëhet nga shiitët në një mënyrë që është gati identik me atë të sunitëve, por dallon vetëm me faktin se shiitët e prishin agjërimit disa minuta më vonë se sunitët, kur dielli të ketë perënduar plotësisht. Të gjithë ata që munden të agjërojnë dhe mbi moshën e pubertetit duhet të heqin dorë nga pija dhe haja gjatë muajit të Ramazanit nga çastet e para të agimit deri në perëndim të diellit. Kushtet morale dhe të brendshme që shkojnë bashkë me agjërimit janë po ashtu identike për këto dy degë të Islamit. Po ashtu, shumë shiitë, sikur edhe sunitët, agjërojnë disa ditë të caktuara gjatë vitit, sidomos në fillim, në mes dhe në fund të muajit të hënës, duke vijuar shembullin e Pejgamberit të Shenjtë.

Po ashtu për haxhillëkun, praktika shiite dhe sunitë ka vetëm dallime shumë të vogla. Në shiizëm theksohet më shumë se në sunizëm pelegrinazhi i vendeve të tjera të shenjta. Vizita varreve të imamëve dhe të shenjtëve luan rol integral në jetën religjioze të shiitëve, ajo e cila në të vërtetë kompensohet në një mënyrë në sunizëm me vizita varreve të shenjtëve ose ato që në Afrikën Veriore quhen varre të lejlekut. Natyrisht këto forma të pelegrinazhit nuk janë rite të obligueshme siç janë lutjet, agjërimit dhe haxhi, por ato lozin rol shumë të rëndësishëm fetar saqë mezi mund të lihen anash.

Janë disa praktika fetare, përveç këtyre riteve themelore, të cilat janë specifike shiite, por është mjaft interesante se gjenden edhe në disa pjesë të botës sunitë. Është *ravdah-khani*, ai kombinim i predikimit, recitimit të poezive dhe të ajeteve të Kur'anit dhe të dramës e cila përshkruan jetën tragjike të imamëve të ndryshëm, sidomos të Imam Huseinit. Ndonëse *ravdah* filloi të praktikohet haptas vetëm gjatë periudhës

safavide, ai është bërë një nga aktet religjioze më të përhapura dhe me ndikim në botën shiite dhe lë shenjë të thellë në tërë komunitetin. Ravdahu zhvillohet në të shumtën gjatë muajve islamikë të Muharremit dhe të Safarit, gjatë të cilëve ndodhi tragjedia e Qerbelasë dhe ato që erdhën pastaj. Ravdahu nuk ekziston në Islamit sunit në formën e saktë siç e ka marrë në shiizëm, por gjatë muajit Muharrem shihen aq larg si në Marok forma të tjera të elegjisë (marathi) dhe drama që pikturojnë tragjedinë e Qerbelasë.

Lidhur me ravdahun gjatë muajit Muharrem është loja epshore (ta'zijah) e cila është bërë art i përpunuar në botën persiane dhe indo-pakistane. Ajo nuk është më rit i drejtpërdrejtë fetar në kuptimin e lutjeve, megjithatë edhe ajo është shfaqje kryesore e jetës fetare sepse ajo përshkon gjerë e gjatë shoqërisë. Në këtë kohë ka po ashtu procesione të përpunuara të rrugës në të cilat njerëzit këndojnë, qajnë dhe ndonjëherë rrahin veten për të marrë pjesë në zemërimin e imamit. Në këtë çështje, po ashtu, duhet të kërkohet ekuivalencë e botës sunite në procesionet sufiste të cilat janë rralluar në shumë vende muslimane gjatë disa viteve të kaluara.

Në rrafshin popullor ka disa praktika fetare shiite të cilat duhet zënë ngoje për shkak të popullaritetit të tyre të gjerë. Këto përfshijnë dhënien e lëmoshës, përveç taksës (zeqat) së paraparë me Sheriat, duke lutur Zotin për të pranuar diçka që është kërkuar në lutje, duke u dhënë të varfërve, duke organizuar tryeza të posaçme fetare ushqimi i të cilave u jepet të varfërve, dhe shumë praktika të tjera të këtij lloji të cilat e shpiejnë religjionin në veprimtari intime të jetës së përditshme.

Recitimi i Kur'anit të Shenjtë është rit par excellence dhe kjo është praktika kryesore shiite por edhe sunite. Kur'ani këndohet gjatë rasteve të posaçme si në martesat, në funerale dhe të ngjashme, si dhe në çaste të ndryshme të ditës dhe të natës gjatë rutinës ditore. Pos kësaj, shittët i japin shumë rëndësi leximit të lutjes të bukurisë së madhe në arabishte nga hadithet Pejgamberike dhe nga thëniet e imamëve ashtu siç qëndrojnë në Nahxh al-balaghah, Sahifah saxhxhidijah, Usul al-kafi, etj. Disa nga këto lutje, si Xhavshan-i kabir dhe Kumajl, janë të gjata dhe marrin disa orë. Ato recitohen vetëm nga ata posaçërisht të devotshëm, netëve të caktuara të javës, sidomos të enjten në mbrëmje dhe netëve të Ramazanit. Besimtarët e tjerë mbeten të kënaqur me lutje të shkurtra. Por e tërë praktika e recitimit të litanive dhe të lutjeve të ndryshme përbëjnë një aspekt të rëndësishëm të riteve të muslimanëve dhe të devocionit të tyre fetar si në shiizëm ashtu edhe në sunizëm. Në të dyja këto botëra këto lutje të devotshme dhe litanitë rrjedhin nga veprat e shenjtëve, të cilët në botën shiite identifikohen me imamët dhe familjen e Pejgamberit, kurse në botën sunite me botën e sufizmit në përgjithësi.

SHTOJCA IV NJË SHËNIM PËR XHININ

Sejjed Hossein Nasër

Një nga aspektet më së pakti të kuptuara të mësimave të Islamit në botën bashkëkohore ka të bëjë me atë klasë të qenieve të quajtura xhin dhe të cilëve u referohet disa herë në Kur'an. Arsyeja për moskuptim rrjedh nga koncepti materialist post-kartezian mbi gjithësinë, i cili e përjashton botën e padukshme dhe psikike, së cilës në të vërtetë i përkasin qeniet e quajtura xhin në skemën tradicionale të kozmologjisë. Për të kuptuar kuptimin e xhinit njeriu duhet, pra, të shkojë përtej konceptit të realitetit i cili përfshin vetëm botën e materies dhe mendjen (ky dualizëm paralizues i cili e bën të pamundshëm të kuptuarit e doktrinave tradicionale) në vetëdije të realitetit hierarkik i përbërë nga tri botëra: nga shpirti, psika dhe materia. Xhinët atëherë mund të identifikohen si qenie që i përkasin botës psikike ose ndërmjetësore, barzakut, të vendosur midis kësaj bote dhe botës së shpirtit të pastër.

Në terminologjinë kuranore dhe në literaturën e hadithit xhinët zakonisht bashkohen me njerëzimin dhe shpesh sintagma al-xhinn va'l-ins (xhinët dhe njerëzit) përdoret për t'iu referuar klasës së krijesave të cilave vetë u drejtohen urdhrat dhe ndalimet e Zotit. Njeriu u krijua nga argjili të cilit Zoti i fryri (nafaha) Shpirtin e Tij. Xhinët në doktrinën islamike janë ai grup i krijesave i cili u krijua nga zjarri e jo nga dheu, dhe të cilit Zoti po ashtu i fryri Shpirtin e Tij. Kështu, si edhe njerëzit, ata kanë shpirt dhe vetëdije dhe kanë urdhra hyjnore që u janë shpallur. Në rrafshin e tyre të ekzistencës ata janë krijesa qendrore pikërisht si njerëzit që janë krijesa qendrore në këtë botë. Por për dallim nga njerëzit, ata kanë një formë të jashtme të paqëndrueshme dhe “të pacaktuar” prandaj kështu mund të marrin shumë trajta. Kjo do të thotë se ata në të vërtetë janë më shumë krijesa të botës psikike sesa të botës fizike dhe se mund t'u paraqiten njerëzve në trajta dhe forma të ndryshme.

Meqenëse u është dhënë shpirti, xhinët, si njerëzit, kanë përgjegjësi para Zotit. Disa janë “religjiozë” dhe “muslimanë”. Këta janë engjëj ndërmjetësorë, forca psikike që mund të shpiejnë njeriun nga bota fizike në botën shpirtërore përmes labirintit të botës së ndërmjeme ose barzakut. Të tjerët janë forca të dëmshme që kanë ngritur krye kundër Zotit, njësoj sikur që disa njerëz ngrenë krye kundër Perëndisë. Xhinët e tillë identifikohen si “armatë e Dreqit” (xhunud al-Shajtan) dhe janë forca të liga të cilët duke nxitur fuqinë e frikës (vahn) dhe imagjinatën (hajal) në aspektin negativ e mënjanojnë njeriun nga e vërteta të cilën e merr me mend intelijenca e tij me anë të dritës së brendshme e cila jeton brenda tij.

Në kozmosin fetar të muslimanit tradicional, i cili mbushet me material, psikikë dhe krijesa shpirtërore të Zotit, xhinët luajnë rolin e tyre të posaçëm. Nga elita ata merren për ata që janë, gjegjësisht, forca psikike të botës së ndërmjeme me natyrë të dobishme dhe të ligë. Në rrafshin e popullarizuar, xhinët paraqiten si krijesa konkrete fizike me trajta dhe forma të ndryshme, nga të cilët njeriu kërkon ndihmën e Shpirtit, shpesh duke kënduar ajete të Kur'anit. Xhinët dhe gjithë ajo që u takon atyre kështu hyjnë në rrafshin e popullarizuar në domenin e demonologjisë, magjisë, etj. dhe janë realitet i dukshëm për njerëzit mendja e të cilëve është ende e hapur drejt botës së psikikës në aspektin kozmik. Muslimani me mentalitet të këtij lloji jeton në një botë në

të cilën ai është i vetëdijshëm për Zotin dhe po ashtu për forcat engjëjlore që paraqesin të mirën dhe për forcat djallëzore që paraqesin të ligën. Ai e sheh jetën e tij si luftë midis këtyre dy elementeve brenda tij dhe rreth tij. Ndonëse xhinët janë dy llojesh, të mirë dhe të ligj, më së shpeshti në mendim ai i identifikon me forcat djallëzore që e shprien njeriun në rrugë të gabueshme. Ata janë personifikime të forcave psikike që veprojnë në mendjen dhe shpirtin e tij. Në rrafshin teologjik dhe metafizik të Islamit, rendi i xhinëve kuptohet si element i domosdoshëm i hierarkisë së ekzistencës, një element i cili i lidh botën fizike me rende më të larta të realitetit. Xhinët, për më tepër, janë sidomos të ngjashëm me njeriun me faktin, se siç u tha më parë, në ta po ashtu u frye Shpirti i Zotit. Dhe disa pejgamberë të Zotit, si Sulejmani, sundonin mbi njerëzit dhe xhinët, siç vërtetohet nga Kur'ani i Shenjtë.

Për studiuesin perëndimor të Islamit, kuptimi i xhinit nuk mund të kapet përveç përmes të të kuptuarit të metafizikës, të kozmologjisë dhe të psikologjisë tradicionale. Vetëm përmes këtij të kuptuari mund të bëhen kuptimplote këto krijesa dhe funksioni i tyre, të cilat në të vërtetë kanë gjegjësit e tyre në religjione të tjera. Ne nuk mund ta thjeshtojmë besimin në xhin në bestytini, thjesht për arsye se nuk e marrim vesh më se çka shënojnë ata.

Po të kërkohej nga një musliman tradicional të jepte mendimin lidhur me gjithë interesimin e botës bashkëkohore për dukuritë psikike, zbulimin e botës psikike përmes drogës dhe mjeteve të tjera, dhe dukuritë e origjinës psikike që po bëhen madje edhe më kurente sot, ai do të përgjigjej se shumë nga kjo lidhet me atë që ai nënkupton me xhinët. Ai do të shtonte se shumica e xhinëve që përfshihen në këto raste janë, mos pyet, të llojit të dëmshëm dhe djallëzor para të cilëve nuk ka mjete për për t'u mbrojtur pos hirësisë që rrjedh nga bota e pastër e Shpirtit.

BIBLIOGRAFI

Shkrimet e Allamah Tabatabait

al-Mizan (Ekuilibri). Vepra më e rëndësishme e Allamahut, koment monumental mbi Kur'anin, nga i cili janë plotësuar nëntëmbëdhjetë nga njëzet vëllimet e projektuara, kurse pesëmbëdhjetë vëllime tashmë janë shkruar, origjinali në arabishte si dhe të përkthyer në persishte.

Usul-i falsafah va ravish-i ri'alism (Parimet e filozofisë dhe metoda e realizmit) në pesë vëllime, me koment nga Murtada Mutahhari, nga të cilat tri vëllimet e para janë botuar dy herë kurse një vëllim ka dalë në dritë në arabishte.

Hashijah bar Asfar (Glosa mbi Asfarin). Glosa mbi botimin e ri të Asfarit nga Sadri al-Din Shirazi (Mulla Sadriu) të paraqitura nën drejtimin e Allamah Tabatabait, nga të cilat kanë dalë në dritë shtatë vëllime. Ky botim nuk do të përfshijë librin e tretë (ose më mirë “udhëtimi”, safar) mbi substancat dhe rastësitë (al-xhavahir va'l-a'rad).

Musahabat ba Ustad Kurban (Dialog me Profesor Korbinin). Dy vëllime të mbështetura mbi bisedat e zhvilluara midis Allamah Tabatabait dhe Henri Korbinit (Henry Corbin) nga të cilët vëllimi i parë është botuar si anual i Maktab-i tashajju', 1339 (solar).

Risalah dar hukumat-i islam (Traktat mbi qeverinë islamike) botuar në persishte dhe në arabishte.

Hashijah-i kifajah (Glosa mbi al-Kifajah).

Risalah dar kuvvah va di'l (Traktat mbi mundësinë dhe aktualitetin).

Risalah dar ithbat-i dhat (Traktat mbi provën e Esencës Hyjnore).

Risalah dar sifat (Traktat mbi atributet hyjnore).

Risalah dar af'al (Traktat mbi veprat hyjnore).

Risalah dar vasa'it (Traktat mbi mjetet).

Risalah dar insan kabl al-dunja (Traktat mbi njeriun para botës).

Risalah dar insan fi'l-dunja (Traktat mbi njeriun në botë).

Risalah dar insan ba'd al-dunja (Traktat mbi njeriun pas kësaj bote).

Risalah dar nubuvvat (Traktat mbi pejgamberinë).

Risalah dar valajat (Traktat mbi zanafillën).

Risalah dar mushtakkat (Traktat mbi të prejardhurit).

Risalah dar burhan (Traktat mbi demonstrimin).

Risalah dar mughalatah (Traktat mbi sofizmin).

Risalah dar tahlil (Traktat mbi analizën).

Risalah dar tarkib (Traktat mbi sintezën).

Risalah dar i'tibarat (Traktat mbi rastësitë).

Risalah dar nubuvvat va manamat (Traktat mbi pejgamberinë dhe ëndrrat).

Manzumah dar rasm-i khatt-i nasta'lik (Poemë mbi metodën e shkrimit të stilit nastalik të kaligrafisë).

Ali va'l-falsafat al-ilahijah (Aliu dhe metafizika).

Kur'an dar islam (Kur'ani në Islam), përkthimi në anglishte i të cilit do të përbëjë vëllimin e dytë të serisë së tashme.

Shi'ah dar islam (Islami shiit), ky libër.

Allamah Tabataba'i është po ashtu autor i shumë artikujve, të cilët janë botuar gjatë njëzet vjetve të kaluar në gazeta të tilla si Maktab-i tashajju', Maktab-i islam, Ma'arif-i islam, dhe në përmbledhje të tilla si The Mulla Sadra Commemoration Volume (Vëllimi përkujtimor i Mulla Sadriut) (red. nga S.H. Nasër, Teheran, 1340) dhe Marja 'ijjat va rubanijat, Teheran, 1341.

BIBLIOGRAFI E PËRGJITHSHME

- ‘Abakat: shih ‘Abakat al-anvar.
‘Abakat al-anvar, Hamid Husein Musavi, Indi, 1317.
Abu’l-Fida: shih Tarikh-i Abi’l-Fida.
al-Aghani, Abu’l-Faraxh Isfahaniu, Kajro, 1345-51.
Akhbar al-hukama, Ibën al-Kifti, Lajpcig, 1903.
al-Ashbah va’l-naza’ir, Xhalal al-Din Abd al-Rahman Sujuti, Hajderabad, 1359.
A’jan al-shi’ah, Muhsin Amili, Damask, 1935 e tutje.
al-Bidajah va’l-nihajah, Ibën Kathir Kurashi, Kajro, 1358.
Bihar al-anvar, Muhamed Bakir Maxhlisi, Teheran, 1301-15.
Dala’il al-imamah, Muhamed ibën Xharir Tabari, Naxhaf, 1369.
Dhakha’ir al-’ukba, Muhib al-Din Ahmad ibën Abdallah Tabari, Kajro, 1356.
al-Durr al-manthur, Xhalal al-Din Abd al-Rahman Sujuti, Kajro, 1313.
al-Fusul al-muhimmah, Ibën Sagaghu, Naxhaf, 1950.
al-Ghadir, Mirza Abd al-Husein ibën Ahmad Tabrizi Amini, Naxhaf, 1372.
Ghajat al-maram, Sajjid Hashim Bahrani, Teheran, 1272.
Habib al-sijar, Ghijath al-Din Khvad Miri, Teheran, 1333 (solar).
al-Hadarat al-islamijah, përkthim në arabishte nga vepra e Adam Mezit Die Renaissance des Islams (Rilindja e Islamit) nga Abd al-Hadi Abu Ridahu, Kajro, 1366.
Hadir al-’alam al-islami, përkthim në arabishte i veprës së Lothrop Stoddard The New World of Islam (Borta e re e Islamit) nga Axxhaxh Nuvajhidi, Kajro, 1352.
Hiljat alëavlija’, Abu Nuajm Isfahani, Kajro, 1351.
Ibn Abi’l-Hadid: shih Sharh Nahxh al-Balaghah nga Ibën Abil-Hadidi.
Ibn Maxhah: shih Sunan nga Ibën Maxhahu.
al-Imamah va’l-sijasah, Abdallah ibën Muslim ibën Kutajbah Dinavari, Kajro, 1327-31.
Irshad: shih Kitab al-irshad.
al-Isabah, Ibën Haxhar Askalani, Kajro, 1323.
Is’af al-raghibin, Muhamed al-Sabban, Kajro, 1281.
Ithbat al-hudat, Muhamed ibën Hasan Hurr al-Amili, Kum, 1337-39.
Ithbat al-vasijah, Ali ibën Husein Masudi, Teheran, 1320.
I’tikabad (al-’Aka’id), Abu Xhafar Muhamed ibën Ali Seik Saduk ibën Babujahu, 1308.
al-Itkan fi’ulum al-Kur’an, Xhalal al-Din Abd al-Rahman Sujuti, Kajro, 1342.
Kamal al-din, Sheik Saduku, Teheran, 1378-79.
al-Kamil (al-Kamil fi’l-tarikh), Izz al-Din ibën al-Athir Xhazari, Kajro, 1348.
Kanz al-’ummal, Sheik Ala al-Din Ali al-Muttaki Husam al-Din al-Burhan Puri, Hajderabad, 1364-73.
Khasa’is (Kitab al-Khasa’is fi fadl ‘Ali ibn Abi Talib), Abu Abd al-Rahman Ahmad ibën Ali Nasai, Naxhaf, 1369.
al-Khisal, Sheik Saduku, Teheran, 1302.
Kifajat al-talib, Kanxhi Shafi, Naxhaf, 1356.
Kitab al-ihxhaxh, Ahmad ibën Ali ibën Abi Talib al-Tabarsi, Naxhaf, 1385.
Kitab al-bajan fi ‘akhbar sahib al-zaman, Kanxhi Shafi, Naxhaf, 1380.

- Kitab al-fihrist, Sheik Abu Xhafar Muhamed ibën Hasan Tusi, Kalkutë, 1281.
Kitab al-ghajbah, Muhamed ibën Ibrahim al-Numani, Teheran, 1318.
Kitab al-ghajbah, Sheik Tusi, Teheran, 1324.
Kitab al-ghurar va'l-durar, Sajjid Abd al-Vahid Amidi, Sidon, 1349.
Kitab al-irshad, Sheik Mufidi, Teheran, 1377.
Kitab rixhal al-Kashshi, Nuhamed ibën Muhamed ibën Abd al-Aziz al-Kashshi, Bombej, 1317.
Kitab rixhal al-Tusi, Sheik Tusi, Naxhaf, 1381.
Ma'ani al-akhbar, Sheik Saduku, Teheran, 1379.
Manakib Al Abi Talib, Muhamed ibën Ali ibën Shahrashuhu, Kum, p.d.
Manakib, Khvarazmi, Naxhaf, 1385.
- Manakib nga Ibën Shahrashubi: shih Manakib Al Abi Talib.
Makatil al-talibin, Abul-Faraxh Isfahani, Naxhaf, 1353.
al-Milal va'l-nihal, Abu al-Karim Shahrastani, Kajro, 1368.
Mishkat al-masabih, Muhamed ibën Abdallah al-Khatib, Damask, 1380-83.
Mu'xham al-buldan, Jakut Hamavi, Bejrut, 1957.
Muruzh al-dhahab, Ali ibën Husein Musudi, Kajro, 1367.
Musnad-i Ahmad, Ahmad ibën Hanbali, Kajro, 1368.
Nahv (al-Bihxhat al-mardijah fi sharh al-alfijah), Xhalal al-Din Abd al-Rahman Sujuti, Teheran, 1281, etj.
- Nahxh al-balaghah, Ali ibën Abi Talibi, Teheran, 1302, etj.
al-Nasa'ih al-kafijah, Muhamed ibën al-Alavi, Bagdat, 1368.
al-Nass va'l-ixhtihad, Sharaf al-Din Musai, Naxhaf, 1375.
Nur al-absar, Sheik Shiblaxhi, Kajro, 1312.
Rabi'al-abrar, Zamakhshari, pa.shën.
Rajhanat al-adab, Muhamed Ali Tabrizi, Teheran, 1326-32 (solar)
Ravdat al-safa, Mir Khvand, Laknou, 1332.
Rixhal: shih Kitab al-rixhal nga Tusi.
Safinat al-Bihar, Haxh Sheik Abas Kumi, Naxhaf, 1352-55.
Sahih nga Abu Dauti: shih Sunan nga Abu Dauti.
Sahih nga Ibën Maxhah: shih Sunan nga Ibën Maxhah.
Sahih, Bukhari, Kajro, 1315.
Sahih, Muslimi, Kajro, 1349.
Sahih, Tirmidhi, Kajro, 1350-52.
al-Sava'ik al-muhrikah, Ibën Haxhar Makki, Kajro, 1312.
Sharh of Ibn Abi'l-Hadid: shih Sharh Nahxh al-balaghah, Ibën Abi'l-Hadid.
Sharh Nahxh al-balaghah, Ibën Abi'l-Hadidi, Kajro, 1329.
Sharh Nahxh al-balaghah, Ibën Majtham al-Bahrani, Teheran, 1276.
Sirah (Insan al-'ujun fi'l-ma'mun) nga Halabi, Kajro, 1320.
Sirah, Ibën Hishami, Kajro, 1355-56.
Sunan, Abu Dauti, Kajro, 1348.
Sunan, Ibën Maxhahu, Kajro, 1372.
Sunan, Nasai, Kajro, 1348.
Tabakat (al-Tabakat al-kubra), Ibën Sadi, Bejrut, 1376.
Tabari: shih Tarikh-i Tabari.
Tadhrikat al-avlija, Farid al-Din Attar Bishaburi, Teheran, 1321 (solar).
Tadhrikat al-khavass, Sibt ibën Xhavzi, Teheran, 1285.
Tafsir al-mizan, Allamah Tabatabai, Teheran, 1375 e tutje.

- Tafsir al-safi, Mulla Muhsin Faïd Kashani, Teheran, 1269.
- Tamaddun-i islam va'arab, Gustave Le Bon, përkthyer në persishte nga Fakhr Dai Gilani, Teheran, 1334 (solar).
- Tara'ik al-haka'ik, Mashum Ali Shahu, Teheran, 1318.
- al-Tarikh: shih Tarikh-i Abu'l-Fida', Tarikh-i Tabari.
- Tarikh-i Abi'l-Fida (al-Mukhtasar), Imad al-Din Abul'l-Fida Sahib Hamati, Kajro, 1325.
- Tarikh-i 'alam araj-i 'abbasi, Iskandar Baik Munshi, Teheran, 1334 (solar).
- Tarikh-i Aka Khanijah (Fi tarikh firkat al-aghakhanijah va'l-buhrah), Muhamed Rida al-Matbai, Naxhaf, 1351.
- Tarikh al-khulafa, Xhalal al-Din Abd al-Rahman Sujuti, Kajro, 1952.
- Tarikh-i Tabari (Akhbar al-rusul va'l-muluk), Muhamed ibën Xharir Tabari, Kajro, 1357.
- Tarikh-i Ja'kubi, Ibën Vadih Jakubi, Naxhaf, 1358.
- Tavhid, Sheik Saduku, Teheran, 1375.
- Usd al-ghabah, Izz al-Din Ali ibën al-Athir Xhazari, Kajro, 1280.
- Usul al-kafi, Muhamed ibën Jakub Kulajni, Teheran, 1375.
- Ujun al-akhbar, Ibën Kutajbah, Kajro, 1925-35.
- Vafajat al-a'jan, Ibën Khallakani, Teheran, 1284.
- al-Vafi, Mulla Muhsin Faïd Kashani, Teheran, 1310-14.
- Janabi' al-mavaddah, Sulejman ibën Ibrahim Kanduzi, Teheran, 1308.
- Ja'kubi: shih: Tarikh-i Ja'kubi.

Në emër të Allahut, më Mirëdashësit, më Mëshirëbërësit

Kjo është njëra ndër veprat e vlefshme të Allamah Tabatabait e cila po shtypet dhe po u paraqitet adhuruesve të tij, me ndihmën e Allahut, për herë të pestë. Botimi i pestë po del në dritë në kohën kur Allamah Tabatabai e ka pranuar thirrjen e Allahut dhe nuk gjendet më në mesin tonë, dhe nuk ka dyshim se vdekja e tij e ka dëshpëruar secilin.

Allamah Tabatai ishte person i madh dhe unik, pa dëshira, i kulluar dhe komentues i Kur'anit. Ai ishte një nga yjet ndriçuese të botës islamike, një njeri, idetë e thella dhe gnostike dhe veprat e vlefshme të të cilit kishin ndikim të thellë në sqarimin e mësimëve islamike. Në botën islamike në përgjithësi, kurse ndër shkollarët muslimanë në veçanti, ai ishte i njohur si Allamah (më i mësuari), Filsuf (filozof), Mufasssir (shpjegues i Kur'anit), Ajatullah (shenjë e Allahut). Por duke kaluar ditët po bëhet gjithnjë e më e qartë se këto fjalë të respektit nuk janë në gjendje të pasqyrojnë personalitetin e madh të Allamahut në të gjitha dimensionet e tij. Nëse dikush i studion sjelljet e tij, mënyrën e tij të jetës, veprat e tij shkencore, idetë e tij të thella, sinqeritetin e tij dhe dijen e paparë që kishte, ai sigurisht do të vijë në përfundim se pa lidhje të vërtetë me Allahun e Gjithfuqishëm, Pejgamberin e Tij dhe Ahlu'l Bejt askush nuk mund të ketë hir dhe parapëlqim të tillë. "Ai (Allahu) ia jep dijen kujt Ai do, dhe kujt i jepet kështu dija i është dhënë e mirë e madhe." (Kur'ani, II, 269).

Imam Khomajni e vajtoi Allamahun me fjalët vijuese: "Shpreh keqardhjen time për humbjen që u bë për Hauza-e Ilmia (Qendra e studimeve islamike, Kum) dhe për muslimanët me vdekjen e të ndjerit Allamah Tabatabait. Ju shpreh ngushëllime juve dhe kombit të Iranit dhe Hauza-e Ilmias. Allahu e lartësoftë (në ditën e Ringjalljes) në mesin e shërbëtorëve dhe ndihmësve të Islamit, dhe familjes së tij dhe studentëve të tij u dhashtë durim."

Allamah Tabatai ka ushtruar shumë studiues secili nga të cilët është një mendimtar islamik dhe shkrimtar i aftë. Për të pasur një shikim më të thellë të personalitetit të Allamahut, këtu do t'ju paraqesim mendimet e një numri të studentëve të tij:

al-Ustad ash-Shahid Murtaza Mutahhari thotë: "Allamah Tabatabai është një njeri mendimet e larta të të cilit meritojnë të studiohen, të analizohen dhe të vlerësohen gjatë njëqind vjetve të ardhshëm. Vërtet ai është njëri nga shërbëtorët e mëdhenj të Islamit. Ai vërtet është simbol i pietetit dhe i spiritualitetit. Në pastrimin e shpirtit dhe të pietetit ai ka arritur në majo të larta. Gjatë shumë vjetësh kam përfituar nga spiritualiteti i tij i bekuar dhe ende vazhdoj të përfitoj. Shtjellimi i tij al-Mizanit të Kur'anit është njëri nga interpretimet më madhështore të Kur'anit. Natyrisht, ai nuk është i famshëm vetëm në Iran, ai është i mirënjohur në botën islamike dhe gjithashtu edhe në botën joislamike si në Evropë dhe në Amerikë. Orientalistët që ishin të njohur me mësimet islamike e konsideronin atë si mendimtar të thellë dhe e vizitonin në Iran."

Sheik Ibrahim Amini, një studiues islamik dhe shkrimtar i shumë librave, thotë që: "Allamah Tabatabai ishte njeri i kulluar, me natyrë të mirë, pa dëshira, i sjellshëm, i përlur, i sinqertë, i qetë dhe i këndshëm. Kam pasur nderin të ndiqja ligjëratat e tij gjatë afër tridhjetë vjetve. Unë shpesh madje i ndiqja edhe orët e tij private të enjteve në mbrëmje. Gjatë gjithë kësaj periudhe nuk më kujtohet të ketë qenë së paku një herë i zemëruar e madje as të ketë folur në mënyrë ofenduese; ai gjithmonë ligjëronte qetë dhe

sillej shumë me njerëzi madje edhe me studentët shumë të përlur sikur ata të kishin qenë miq të tij për kohë të gjatë. Ai e dëgjonte çdo pyetje dhe vërejtje. Kurrë nuk e kam parë të lavdërohej, ai kurrë nuk ishte lakmitar për të mos dhënë dijen të cilën e kishte dhe të ushtronte studentët. Kurrë nuk e ka lënë asnjë pyetje të dikujt pa përgjigje. Në të lexuarit dhe të menduarit ai kishte një fuqi të jashtëzakonshme për t'u përqëndruar në një temë për një kohë të gjatë. Ky mësues i madh ishte simbol i etikës fisnike, ai gjithmonë dëgjonte atë që të tjerët thonin dhe po t'i thuhej një e vërtetë, ai do ta pranonte. Ai përmbahej nga bisedat polemike..”

Ustad Muhamed Taki Misbahu, një arsimtar i famshëm i Kunit, thotë: “Allamah Tabatai ishte simbol i qetësisë, i dinjitetit, i vetërespektit, i mbështetjes në Allahun, i sinqeritetit, i përlujësisë, i sjelljes së mirë dhe i etikës fisnike. Në pamjen e tij engjëllorë njeriu mund të shihte shenjën e përsosjes shpirtërore, të ndriçimit të zemrës dhe të lidhjes me botën hyjnore. Takimet me të kishin një atmosferë të tillë sa që audiencia ishte e detyruar të zhytej në meditim shpirtëror. Gjatë tridhjetë vjetve sa kam pasur nderin të ndjek ligjëratat e tij, nuk kam dëgjuar fjalën “Unë“ nga ai; kurse shpesh dëgjohej prej tij “Unë nuk di”. Kjo ishte modestia e tij. Një ndër cilësitë e dallueshme të këtij njeriu shpirtëror është dashuria dhe besimi i pamasë ndaj Ahlu'l Bejt. Veprimtaria e tij, ditë e natë në fushën e diturisë, nuk e pengonte të mos tregonte respekt ndaj Pejgamberit dhe familjes së tij dhe të mos kërkonte ndihmë prej tyre; kurse për gjithë suksesin e tij ai e konsideronte veten të obliguar ndaj këtyre personaliteteve të mëdha.

Ndonëse Allamah Tabatabai ishte margaritar i panjohur, i cili nuk kishte kurrfarë dëshirash për famë dhe kaloi jetë shumë të thjeshtë, ai menjëherë i tërhiqte ata që kërkonin të vërtetën dhe personalitete paraeminentë, dhe fillonte t'u ligjëronte dhe ushtronte, dhe kështu e mbillte veprën e parë për lëvizje kulturore dhe etike. Ndonëse nuk kishte kurrfarë burimesh materiale në dispozicion, ai i përballonte të gjitha problemet me besimin në Allahun dhe me forcën e meritave personale. Ai vazhdoi marshimin e tij në rrugën të cilën e kishte zgjedhur pa ndonjë egoizëm ose dëshirë për të arritura ose pozita materiale. Ai nuk ishte i vetmuar në këtë rrugë, ai i udhëzoi të gjithë studentët dhe nxënësit e tij drejt qëllimit përfundimtar. Sot jemi dëshmitarë të lëvizjes e cila ishte nisur para tridhjetë e pesë vjetësh nga ky njeri i madh. Sot ne përfitojmë nga frytet e pemës të cilën e mbolli ky njeri i madh, dhe në të ardhmen, me hir të Allahut, ajo do të japë më shumë fryte për shoqërinë islamike.”

Botuesi (në anglishte)

.y term është thucja i pamundshëm të përkthehet në anglishte, fjala ekuivalente më e afër është “hirësi”, nëse hirësinë nuk ia kundërvëmë rendit natyror ashtu siç është vepruar në shumicën e teksteve teologjike. Shih S.H. Nasr, Three Muslim Sages, Cambridge (SHBA), 1964, ff. 105-106.