

Mr. Muharem Omerdiq
Sarajevë

Burimet e dijes në shkencën e akaidit

Çështja e burimeve të dijes është njëri ndër problemet themelore të teorisë së dijes, epistemologjisë. Çdo teori e dijes duhet të përgjigjet në pyetjet: me anë të çkahit arrihet dija, si lind (krijohet) dhe cilat janë burimet e saj?

Në burimet hanefito-maturidite të shkollës akaidore së pari shtrohen burimet e dijes. Zakonisht prezantohen burimet vijuese:

- *Shqisat* (عيان apo خواص),
- *Lajmet, informatat* (أخبار),
- *Arsyeja* (عقل) dhe,
- *Gjykimi* (نظر).¹

Në procesin e arritjes së dijes nuk hiqet dorë nga asnjë nga tre burimet e cekura. Secili nga ata ofron lloj dhe shkallë tjetër të dijes. Së këndejmi, një burim nuk mund ta kryejë funksionin e tjetrit as mund ta përmbush vendin e tij.

Çdo burim i dijes është i plotëfuqishëm në fushën e vet. Për shembull, burimi i dijes sonë për botën fenomenale janë shqisat, deri sa lajmet (خبر) janë burim i njohjes sonë të së kaluarës. Që të fitohet mendimi për botën e padukshme (غيب), e cila nuk është objekt i shqisave, ekziston nevoja për *gjykimin njerëzor* (استدلال) ose për *lajmin pejgamberik*.²

Dija për sekretet është jashtë fushëveprimit të arsyes; ky është mbëltimi i Zotit i të kuptuarit në zemrën e njeriut, i cili është i gatshëm ta pranojë këtë dije dhe kjo është e destinuar për pejgamberët dhe evlijatë. *Arsyeja* dhe *gjykimi* i njerëzve të zakonshëm është tepër larg mundësisë së të kuptuarit të kësaj dijeje. Edhe pse *shqisat* dhe *arsyeja* janë burime të cilat drejtpërdrejt sigurojnë dije, megjithatë ata janë burime, ndërmjetës të së cilës është *lajmi* (خبر).

Duke i shfrytëzuar shqisat dhe arsyen si burime të dijes, vetë bëhemi bashkëfolës të arsyes dhe shqisave. Te *lajmi* (خبر), ndërkaq, gjendja është ndryshe. Aty nuk jemi bashkëfolës i drejtpërdrejtë i objektit të dijes, por ai që neve na jep lajmin, i cili na njofton. Lajmi (خبر) në bazë zë fill në shqisa. Njeriu, pra, njofton për gjerat të cilat vetë i sheh, i dëgjon dhe i ndjen. Nuk ekziston asnjë lajm që në themel nuk bazohet në shqisa.

Në disa dituri të tjera, si për shembull në tesavuf, trajtohet edhe dija mbi gjendjet e cila vjen me intuitën, ku arsyes nuk i është dhënë se me korrektësi mund të përcaktojë apo konstituojë argumentet e njohjes së kësaj diturie. Kjo është e krahasueshme me perceptimin tonë të diçkahit që është e ëmbël apo e hidhur. Dija për këtë nuk është e

¹ Al-Imām Abū Mansur Al-Māturīdī, *Kitābu't-Tawhīd*, Dāru'l-ğami'āti'l-misriyya, Kajro, (-), fq. 7.

² Ahmed Bejadi-zade, *Ishārātu'l-marām min 'ibārāti'l-Imām*, Biblioteka e Gazi Husrev-begut, Sarajevë, dorëshkrimi nr. D-1894., folia (fol.) 42a.

mundur të arrihet përveç në mënyrë empirike. Përshkrimi dhe demonstrimi nuk janë në shërbim të dijes.

Ahmed Bejadi-zade konsideron se lajmet që rjedhin nga njeriu bazohen te shqisat.³ Në këtë rast duket se shkak i marrjes së lajmeve si burim sigurisht është orientuar nga synimi që Shpallja dhe lajmi pejgamberik të futen në burimet e dijes.⁴ Sepse kur thonë *lajmi korrekt*, me këtë mutkelimunët kuptojnë lajmin e padyshimtë, të saktë dhe të vërtetë pejgamberik (متواتر).⁵

Këtu do ta shtrojmë një qasje të shkurtër të burimeve të dijes për të cilat flitet në veprat akaidore, kurse të cilat Bejadi-zade i trajton në dorëshkrimet e veta si pasues dhe komentues i drejtimit hanefito-maturidit në shkencën e akaidit:

1. Shpirti (الروح)

Disa dijetarë të shkencës së akaidit konsiderojnë se çdo shqisë e ka shpirtin e vetë, dhe se ky shpirt gjatë kohës së fjetjes e lëshon kurse me zgjimin nga gjumi sërish kthehet në të. Por ky shpirt nuk është shpirt i cili shqisave iu dhuron jetë. Sepse, Maturidiu thotë, i shurdhti mund të shikojë, por nuk mund të flasë; i verbëti mund të degjojë por nuk mund të shohë. Domethënë, deri sa një shqisë është pa funksion shqisa tjetër normalisht mund të vazhdojë të funksionojë.

Ibn Tufejli këtë lloj shpirti e quan *shpirt jetësor* (نفس الحيوانية), e herë-herë *frymë jetësore* (روح الحيوانية).⁶ Për këtë arsye, shpirti është ai i cili është specifik për çdo shqisë. Ky shpirt, specifik për secilën nga shqisat, në gjendjen e gjumit i lëshon shqisat. Mirëpo ai në këtë gjendje e arrinë vëllimësinë e të pamurit dhe dëshmimit (مشاهدة حال), thotë Bejadi-zade. Ai këtë gjendje të shpirtit e dëshmon me shembullin e Ibrahimit a.s.,⁷ i cili urdhërin e mori në gjum dhe dëshmimin e vërtetësisë së Burimeve I Cili ia dha këtë dije.⁸

Me mjaft arsye, Bejadi-zade për këtë rast e thekson mendimin e Maturidiut, i cili thotë se kjo është dëshmi se çdo urdhër i Allahut nuk është urdhër që të bëhet ajo që urdhërohet, domethënë në rastin konkret që Ibrahim a.s. ta therë të birin e tij Ismailin a.s., por që me këtë urdhëresë, në të vërtetë, dëshirohet t'i bëhet me dije edhe Ibrahimit a.s. edhe Ismailit a.s. që të bëhen të durueshëm dhe këmbëngulës në përmbushjen e

³ Bejadi-zade, *Ishārātu'l-marām*, ibid., f. ol. 39b.

⁴ Dr. al-Shayh Mustafā al-Sibā'ī, *Al-Sunna wa makānatuhā fī't-tashrī'i'l-islāmī*, Al-Maktabu'l-islāmī, botimi IV, Bejrut, 1985, fq. 167-171.

⁵ Shih: Al-Bazdawī, *Usūlu'd-Dīn*, brenda: 'Alāuddīn al-Buhārī, *Kashfu'l-asrār 'an Usūli Fāhru'l-islām al-Bazdawī*, I, Dāru'l-kitābi'l-'arabī, Bejrut, 1994, 656-672.

⁶ Abū-Bakr Muhammed Ibn-Tufayl, *Živi sin Budnoga*, "Logos", Sarajevo, 1985, 49.

Te dijetarët muslimanë në përdorim janë edhe termat vijues: fryma natyrore (*rūhu't-tabi'ī*) i vendosur në mëlqi të zezë, fryma e shpirtit (*rūhu'n-nafsānī*) i vendosur në tru, shpirti vegjetativ (*nafsu'n-nabātiyya*), fryma njerëzore (*al-rūhu'l-a'dham*)... Shih: T. Haverić, ibid., 49., fusnota nr. 105.; 'Ālī Ibn-Muhammed Ibn-'Ālī al-Ġurġani, *Al-Ta'rīfāt*, Dāru'l-kitābi'l-'arabī, Bejrut, 1996, fq. 150.

⁷ El-Sāffāt, ajeti 102.

⁸ Bejadi-zade, *Ishārātu'l-marām*, ibid., fol. 87a.

mësimit të cekur, kurse rezultatin e përcakton Allahu xh. sh. Ky është, njëkohësisht, argument me të cilin përgënjeshtrohet qëndrimi i kundërt i mu'tezilitëve.⁹

Imam Ebu Mensur Maturidiu dhe pasuesit e tij, pra, dallojnë shpirtin, i cili i bënë të gjalla shqisat nga ai i cili mundëson sendërtimin e detyrave dhe të funksioneve të tyre.. Ashtu që, qysh kur njeriu është i gjallë, shpirti i cili siguron funksionalitetin e shqisave mund t'i lëshojë ato.

Shqisa e cila e lëshon kontaktin me këtë shpirt e humb edhe funksionin e vet efektiv.

2. Lajmet (الأخبار)

Një nga burimet e dijes sipas hollës hanefite-maturidite është lajmi (خبر). Dijetarët e akaidit në lidhje me çështjen e natyrës dhe përkufizimin e lajmit (خبر) ndahen në mendime. Sipas disave, lajm është çdo thënie e cila në vete mund të përmbajë të vërtetën apo gënjeshtren.¹⁰

(كل ما وقع فيه الصدق والكذب) .

Sipas njërit grup të ekspertëve akaidorë lajmi është fjala e cila e implikon ekzistimin “e atij që e jep”, kasnecin .

(الخبر هو الكلام الذي يقتدى مخبرا) .

Ai edhe quhet lajm, në pajtim me atë se dikush e jep si informatë për diçka. Sikur mos të ishte ai që e jep as që do të mund të quhej lajm.¹¹

(فإذا لم يكن مخبر لم يسمّ الكلام خبرا) .

Te maturiditet dallojnë dy lloj lajmesh nga pikëpamja e prejardhjes dhe e rezultatit të tyre. Njëri është ai lajm i cili është drejtpërdrejt nga Allahu xh. sh., kurse te ne ka arritur nëpërmjet Pejgamberit a.s., dhe njerëzve të cilët e kanë dëgjuar prej tij. Ky lajm, duke ardhur nga Allahu xh. sh. te Pejgamberi a.s., quhet *vahj* (وحي), kurse kur transmetohet nga Pejgamberi a.s. deri te ne quhet *lajm pejgamberik* (خبر الرسول). Prandaj, ky lajm shpjegohet në dy mënyra: a) Shpallje dhe; b) Lajm pejgamberik.

Lloji i dytë i lajmit janë ato të cilat deri te ne, në mënyra të ndryshme, arrijnë nga njerëzit e tjerë dhe bazamenti i të cilit është njeriu i zakonshëm.¹² Më në fund, lajmi, sa i përket formës së arritjes deri te ne, ndahet në *mutevatir* dhe *ahad*.¹³ Në të vërtetë, dijetarët e akaidit të gjitha lajmet, pa marrë parasysh nga kush vijnë, i ndajnë në *mutevatir*¹⁴ dhe *ahad*¹⁵.

⁹ Ibid., fol. 87a.

¹⁰ Abu'l-Hasan 'Ālī al-Ash'ārī, *Maqālātu'l-islāmiyyīn wahtilāfu'l-musal-līn*, Maktabatu'n-nahda al-misriyya, Kairo, 1969, fq. 132.

¹¹ Al-Ash'ari, *Maqālāt*, ibid., 132.

¹² Al-Māturīdī, *Kitābu't-Tawhīd*, ibid., 7-8.

¹³ Ibid., 9.

¹⁴ *Mutawātir* është hadithi i tillë të cilin në të gjitha brezat e transmeton as numër in jerëzve, nga Pejgamberi, s.a., e më tutje, sa që në të është e pamundur të dyshohet. Sa duhet të jetë numri i

Maturidiu në *Trajetesën mbi besimin* (رسالة في العقائد) qartë ka saktësuar përsiatjet e tyre mbi burimet e dijes. Ka theksuar shqisat e shëndosha, përsiatjen korrekte dhe traditën verbale, përfundimet e së cilës sofistët i kanë përçmuar, duke i konsideruar inkompaktibile, duke thënë se lajmi nuk mund të bëhet burim i dijes, sepse ekziston mundësia e saktësisë apo e pasaktësisë së tij.

Ai atëherë i ka komentuar qëndrimet e tyre, meqë paraprakisht për çdo lloj të lajmit kanë sjellë gjykim negativ, dhe për lajmin ka thënë:

“Me nocionin tradita verbale / lajmi (خبر) mendojmë në atë e cila vjen prej të Dërguarve të Allahut a.s., të cilët qenë rujtur nga mëkatimi, dhe në atë traditë e cila me përgjegjësi dhe me saktësi të paluhatshme është transmetuar.”¹⁶ Këtu para së gjithash përqendrohet në ato lajme të cilat dëftojnë në sekretet të cilat nuk është e mundur të zbulohen ndryshe pos me anë të kësaj rruge.¹⁷

3. Shpallja (الوحي)

Sipas asaj që kuptojmë nga thënia e Imam Maturidiut *shpallja* (وحي) si nocion, ai me këtë shpreh që diç të bëhet shpejtë. Maturidiu shpalljen e trajton kështu nga shkakut i krijimit të saj në zemër dhe shpejtësisë së paraqitjes/ Shpallja në këtë kuptim, në të vërtetë, paraqet shprehje kulmore të dijes. Më në fund, shpalljen e përkufizon si rrugë të njohjes (mësimi) e cila në vete nuk përmban kurrfarë dyshimi. Kështu, pra, në të nuk mund të gjendet gënjeshtër. Ajo jep dije të saktë dhe të vërtetë. Termi *vahj* përcaktohet edhe si dije, lajm¹⁸, i cili vjen nga Allahu xh. sh., pra në kuptimet e dijes dhe lajmit. Vërehet se shpallja shënon vetëm dijen, por gjithashtu, edhe rrugën e arritjes së dijes. Bejadi-zade vëmendjen e tij e përqendron në shpalljen kur'anore në mënyrë eksplicite

transmetuesve të hadithit të kësaj kategorie nuk ekziston konsensus i dijetarëve të hadithit. Fillon nga katër transmetues si minimum e deri në 314 si maksimum apo edhe më shumë. “Megjithatë, numri i njerëzve për përkufizimin e *hadithit mutawātir* nuk është vendimtar, por vendimtar është ajo që në mënyrë logjike është e pamundur, as që është e sendërtueshme, që numër aq i madh i njerëzve të pajtohet në diçka që nuk është e vërtetë.” *Hadithi mutawātir* ndahet në: *el-lafdhī* dhe *el-ma‘newī*. (Shih gjerësisht: Dr. Omer Nakičević, *Uvod u hadiske znanosti – Hadis I* (Predavanja za I godinu), Islamski teološki fakultet u Sarajevu, Sarajevo, 1986, 101-102.)

¹⁵ *Hadithi ahād* është transmetim autentik nëpërmjet një personi nga individ apo dy personave prej një individi me të dëgjuar vetjakë nga Pejgamberi a.s. Për këtë shih shqyrtime të gjata: Dr. Al-Shayh Mustafā al-Sibā‘ī, *Al-Sunna wa makānatuhā fi’t-tashrī‘i-l-islāmī*, ibid., fq. 167-186.) Ky transmetim në terminologjinë e hadithit nuk i plotëson kushtet e mutevatir hadithit, kurse ndahet në: *garīb*, nëse e transmeton një individ besnik, ‘*azīz*, nëse e transmetojnë dy nga mësuesi besnik, *mashhūr*, nëse e transmetojnë më shumë njerëz nga mësuesi besnik. (Shih më gjerësisht: Omer Nakičević, *Uvod*, ibid., fq. 103.)

¹⁶ Abū-Mansūr al-Māturīdī, *Risālatun fi’l-‘aqāid*, dorëshkrimi, Biblioteka e Gazi Husrev-begut në Sarajevë, nr. R-783, fol. 161a. Shih për dorëshkrimin më shumë: Abū-Mansūr al-Māturīdī, *Traktat o islamskom vjerovanju, Islamska misao*, Sarajevo, VII/1985., nr. 76, 19-27. Përkthimin nga gjuha arabe, përpunimin, hyrjen dhe shënimet: Muharem Omerdić. Në gjuhën shqipe shih: Imam El-Maturidiu, *Jeta, vepra dhe mësimi*, Prishtinë, 2003.

¹⁷ Al-Shayh Muhammed ‘Abduhū, *Sharhu’l-‘aqāidi’l-‘adudiyya*, Kairo, 1959, fq. 534-535. Ky botim botohet me titullin *Al-Shayh Muhammed ‘Abduhū bejne’l-falāsifeti wa’l-kalāmijjīn*, në të cilin dr. Sulejman Dunya ka dhënë hyrjen e tij në 60 faqe. Në libër në çdo faqe është pjesa e veprës bazë dhe komenti i Muhammed Abduhusë për këtë pjesë, fq. 1-730.

¹⁸ Al-Māturīdī, *Kitābu’t-Tawhīd*, ibid., fq. 11.

duke deklaruar se në shpalljen e fundit të Allahut është e tërë dija dhe se ajo është burim dhe mbrojtës i të gjitha dijeve pozitive. Nëse diçka edhe nuk është thënë qartë në Kur'an gjithësesi janë dhënë aludime që e nxisin arsyen njerëzore të orientuar arritjes së dëshmimeve dhe shenjave të cilat e ndriçojnë vërtetësinë e besimit.¹⁹

و ما الأمر إلا ما جاء فيه إشارات إلى النظر في أدلة اليقين و آيات منبهة على أصول الدين.

Ky autor e citon imam Aliun r.a., i cili ka thënë:

جميع العلم في القرآن لكن - تقاصر عنه أفهام الرجال

“E gjithë dituria gjendet në Kur'an, por e pamjaftueshme është të kuptuarit e saj nga njerëzit!”²⁰

4. Lajmi pejgamberik (خَبَرُ الرَّسُولِ)

Ky lajm, i cilësuar si e vërteta e patundshme (الْخَبَرُ الصَّائِقُ), është i tillë që nuk ekziston asnjë lajm tjetër më i qartë dhe më i saktë se ai nga aspekti i vërtetësisë dhe besnikërisë. Sepse ekzistojnë dëshmi të qarta të cilat tregojnë vërtetësinë e Pejgamberit a.s..²¹ Kundërshtimi i këtij lajmi dhe kundërvënja kundër tij çon në herezi dhe rrugë të shtrembër, është i qartë Bejadi-zade.²² Bartësi i idesë së këtillë është heretiku.²³

(ومن رده فهو مبتدع ضال)

Nga aspekti i qetësisë së zemrës nuk ekziston asnjë lajm tjetër aq i qartë dhe i dukshëm. Ky lajm, gjithashtu, është lajm pejgamberik vërtetësia e të cilit është konfirmuar dhe dëshmuar. Një lajm i këtillë, në popull shumë mirë të njohur, vetvetiu është dëshmi. Sepse Pejgamberi a.s. ndihmon dhe orienton në dijen, të vërtetën dhe në rrugën e vërtetë.²⁴

5. Traditat (gojëdhënat)

Ky lajm, fundament i së cilës është njeriu, na siguron dije për njeriun, duke e llogaritur emrin dhe prejardhjen e tij dhe për emërtimet e ndryshme, artikujt e ndryshëm ushqimor,²⁵ për vendet dhe popujt të cilat njeriu nuk i ka parë as nuk i ka ecur, për gjerat e zbuluara rishtazi, për degët e ndryshme të artit²⁶ etj. Maturidiu po ashtu thotë se në këtë mënyrë mësohen edhe gjerat të cilat nxisin epsh dhe këndje.

¹⁹ Ahmed Bejadi-zade, *Ishārātu'l-marām min 'ibārāti'l-Imām*, Matba'atu Mustafā al-Bābī al-ḥalabī, Kairo, 1368. h./1949. Përpunimi kritik: Yūsuf 'Abdurrazzāq, 48. Ky citat nuk gjendet në ekzemplarët dorëshkrimorë në Bibliotekën e Gazi Husrev-begut, nr. D-1894 dhe nr. D-3999.

²⁰ Ibid., 48.

²¹ Ahmed Bejadi-zade, *Al-Usūlu'l-munīfa li'l-Imām Abī-Hanīfa*, “Shehid Ali Pasha”, Süleymaniye Kütüphanesi, Istanbul, dorëshkrimi, no. 1705, fol. 7b.

²² Bejadi-zade, *Ishārātu'l-marām*, ibid., fol. 20a.

²³ Bejadi-zade, *Usūlu'l-munīfa*, ibid., fol. 7b.

²⁴ Ibid., fol. 8a.

²⁵ Al-Māturīdī, *Kitābu't-Tawhīd*, ibid., 7.

²⁶ Ibid., 183.

Sipas tij, sikur të mungonin lajmet për gjësendet që në vete përmbajnë këndje, nuk do të mund të imagjinohej ekspozimi ndaj rrezikut në mënyrë që kjo të provohej.

Me fjalë të tjera, njeriu i mëson këto gjera duke mos u lëshuar në eksperimentimin, shijimin dhe provimin e tyre. Imam Maturidiu gjithashtu thotë se në këtë mënyrë mësohen ngatërresat e ndryshme dhe përcaktohet preventiva prej tyre.²⁷

6. Arsyeya (عَقْل)

Arsyeja si burim i dijes racionale zë vend me rëndësi në konceptimin hanefito-maturidit të dijes. Sepse, arsyeya prezanton një nga bazat në shkencën e akaidit, në fushën fetare dhe morale, por edhe në dituri në përgjithësi. Arsyeya, e cila në shkencën e akaidit është mjet i domosdoshëm, i vlefshëm dhe efikas, në sistemin e diturisë në përgjithësi, paraqet arterin kryesor. Dijen e arritur nëpërmjet këtij burimi disa teoretikë e ndajnë në dy kategori: *Të domosdoshme* (dukshme) dhe *të fituar* (arritur, doktrinare). Dija e arritur mbështetet në argumente kurse miratimi i kësaj dijeje është procesi i zotërimit me argumentet dhe metodat e saj. Veçoria e kësaj dijeje është në atë që, sa më shumë zgjerohet domeni i nocionit të saj, domethënia i bëhet më e qartë dhe kuptohet më mirë dhe më shpejt.

Duke i sqaruar burimet e dijes, Imam Maturidiu askund nuk e thekson vetë fjalën *arsye* (عَقْل), por përcaktohet për termin *nadhar*²⁸, ai i cili e shpreh përdorimin e arsyes në përgjithësi dhe njohjen (kognitimin) e bazuar mbi arsyë.²⁹ Ky akses i Imam Maturidiut ka ndikuar te shumë dijetarë të mëvonshëm të akaidit, dhe ata këtë burim të dijes e emërtojnë *arsye teoretike* (العَقْل نظَر). Bejadi-zade, ndërkaq, nuk heziton ta përdorë *akl*-in kurdo qoftë që konteksti i shqyrtimit këtë e mundëson.³⁰

(وإدراك العقل من التصورات الخ ...)

Përcaktimi për termin *nadhar* nuk është pasojë e çfarëdo rasti. Sepse, sipas Imam Maturidiut, nuk është me rëndësi vetëm ekzistimi i arsyes te njeriu por edhe përdorimi i tij dhe shfrytëzimi dinamik.

Atë që, përkundër posedimit të arsyes, nuk e përdorë dhe nuk e shfrytëzon atë, Imam Maturidiu, duke u thirrur në Kur'an³¹, e krahason me qenien e parasyshme, me ato që nuk kanë arsyë. Pikërisht për këtë arsyë, Imam Maturidiu arsyen me të cilin njeriu nuk shfrytëzohet dhe i cili nuk përdoret nuk e pranon si burim të dijes. Me fjalë të tjera, ai konsideron se dija nuk arrihet me pasivitet të arsyes, pra të asaj që nuk ka kurrfarë funksioni, por dija është pasojë e shfrytëzimit aktiv, praktik të arsyes dhe përdorimit të saj. Shkasi që e shtyn Imam Maturidiun në këtë përfundim është qortimi kur'anor i njeriut se rruga korrekte arrihet me *nadhar* – shfrytëzimin e arsyes, me përsiatje (تَفَكَّر), dhe me vetë instrukcionin (mësimin) kur'anor për përdorimin e arsyes.³²

²⁷ Ibid., 26.

²⁸ Ibid., 10.

²⁹ Ibid., 7 dhe 9.

³⁰ Bejadi-zade, *Ishārātu'l-marām*, ibid., fol. 20a.

³¹ El-A'rāf, 179; Al-Anfāl, 65; Al-Tawba, 87 dhe 127; Al-Isrā', 46.

³² Shih: Al-Māturīdī, *Kitābu't-Tawhīd*, ibid., 10.

Shkaqet e përcaktimit të arsyes si burim të dijes nëpërmjet *nadharit*, kjo shprehje e aktivitetit të arsyes duhet kërkuar në këto idetë e tij. Më në fund, duhet theksuar se metoda të cilën e përdorë Maturidiu është e bazuar në hulumtime dhe ekzaminime, do të thotë me metodë shkencore. Është e mundur që pikërisht për këtë shkak e pranon arsyen si burim të dijes, sepse ai njëkohësisht e shpreh edhe shfrytëzimin e arsyes, por edhe hulumtimin dhe ekzaminimin.³³

Nuk duket shumë më relevante të thuhet se *nadhari* në të vërtetë është rrugë në të cilën arsyeja drejtohet gjatë arritjes së dijes, në vend që *nadharin* ta quajmë burim të dijes. Sepse në një vend tjetër Imam Maturidiu përsiatjen (تَفَكُّر) e cilëson si “*rrugë nëpërmjet së cilës arsyeja percepton, kupton.*” Mendimin e këtillë e përkrah edhe urdhëresa e përdorimit të arsyes (نظر) dhe të përsiaturit (تَفَكُّر) në Kur’an. Sepse Kur’ani kërkon prej poseduesve të arsyes³⁴ që të përsiasin³⁵ dhe të kundrojnë.³⁶ Për këtë arsye, përsiatja dhe kundrimi është rruga në të cilën thirret dhe drejt së cilës ecë arsyeja. Nga shkak se, në thelb, në të gjitha aktivitetet e arsyes gjendet vetë ai, burimi i dijes sërish është vetë arsyeja. Prandaj, na u dukë e arsyeshme të sqarohet termi *nadhar*, me të cilin Imam Maturidiu merret si me arsyen, me shfrytëzimin dhe aktivitetet e tij.

Më në fund, deri sa Ebu Mu’in Nesefiu arsyes e pranon si shkak, si një prej burimeve të dijes, soditjen me arsye dhe gjykimin njerëzor (اِسْتِدْلَال) e përmend si rrugë të dijes dhe atë që shpie deri në dije.

Ky dijetar nuk heziton ta shqyrtojë domethënien e *aklit* dhe *nadharit* dhe, ngjashëm me Bejadi-zaden, e konsideron si prioritet përdorimin e tyre në kontekstin në të cilin flitet për dijen dhe njohjen.³⁷ Kështu termi i Imam Maturidiut *ilm’un-nadhar* e shpreh dijen të cilën arsyeja e arrin nëpërmjet kundrimit. Do të mund të themi si përfundim se Imam Maturidiu duke u përcaktuar për termin *nadhar* në vend të termit *akl* për përcaktimin e burimeve të dijes ka parasysh si vijon:

- Domosdoshmëria e të shpënjurit e arsyes në përsiatje dhe soditje në mënyrë që të mësojë diç;

- Pandashmëria e termit *akl* dhe *nadhar*, sepse nocioni *nadhar*, në të vërtetë, qysh në vete nënkupton *akl*-in;

- Domosdoshmëria dhe rëndësia e arsyes në procesin e lindjes së dijes.

Shkurtimisht, ai, duke përcaktuar një nga burimet e dijes, përcaktohet për nocionin e *nadharit* vetëm nga shkak se kjo është rruga në të cilën arsyeja domosdoshmërisht thirret në procesin e arritjes së dijes, e kurrësi ndryshe, sepse është i vetëdijshëm, se edhe nocioni *nadhar* bazohet në parimet e arsyes, dhe se kështu burim i dijes, në të vërtetë, është arsyeja. Në veprën tjetër të tij Imam Maturidiu nuk heziton ta përdorë këtë term, duke i përcaktuar vend, rol dhe domethënie në mënyrë suverene.³⁸

(وأما العقل فالإستدلال به يكون خطأ و صوابا).

³³ Ibid., 135. Krhs.. Dr. Hanifi Ozcan, *Maturidide Bilgi Problemi*, Marmara Üniversitesi – İlahiyat fakultesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993, 71.

³⁴ Ālu ‘Imrān, 7. dhe 190.; Sad, 29.

³⁵ Al-Baqara, 219 dhe 266; Al-Rūm, 8; Ālu ‘Imrān, 191; Yūnus, 24; Al-Ra’d, 3.

³⁶ Sād, 29; Al-Nisā’ 82.

³⁷ Abū Mu’in al-Nasafi, *Tabsiratu’l-adil-la fi usūli’d-dīn*, I, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 1993, Përpunimi: prof. dr. Huseyin Atay, 27-33.

³⁸ Al-Māturīdī, *Risālatun fi’l-‘aqāid*, ibid., fol. 160a.

7. Nadhari (نظر)

Nadhar gjuhësisht do të thotë: meditim, përsiatje, gjykim, depërtim, ndërfutje, parashikim,³⁹ të mendohet në aspekt të përfundimit kognitiv, meditim, mendim, kundrim, soditje,⁴⁰ krajasim dhe vlerësim.⁴¹ Nganjëherë ky term përdoret në kuptim të hulumtimit dhe ekzaminimit i cili duhet të jetë i orientuar me synim të arritjes së dijes. Kështu, pra, *nadhar* paraqitet para dijes. Her-herë dija e arritur me hulumtim dhe ekzaminim quhet *nadhar*.⁴² Si kuptohet nga domethënia leksikore edhe në *nadhar* ekziston analogjia. Por, *nadhari* është shumë më i përgjithshëm se analogjia (قياس). Sepse çdo kijas mund të jetë *nadhar*, kurse çdo *nadhar* nuk mund të jetë kijas.⁴³ (والنظر البحث و هو أعم من القياس فلا كل قياس نظر وليس كل نظر قياسا).

Nadhari si term në shkencën e akaidit do të thotë *përsiatje e përgjithshme* (تفكر) për atë që do ta përforcojë besimin në zemër: *A nuk e shohin ata mbretërinë e qiejve e të Tokës dhe gjithçka që ka krijuar Allahu, duke menduar se mund t'u jetë afërsuar fundi?! Në çfarë Shpallje tjetër do të besojnë pas kësaj?!⁴⁴ Marrje e mësimit, këshillës (الإعتبار): Vallë, a nuk i shohin devetë, se si janë krijuar?! Po qiellin, se si është ngritur?! Po malet, se si janë vënë të patundur?! Po Tokën, se si është shtrirë?!⁴⁵ pritje me synim të marrjes nga tjetri të dijes së arritur (التوقف), sikur që në Kur'an thuhet: “Na prisni edhe ne që të marrim nga drita juaj!”⁴⁶, vrojtim, vëzhgim dhe qartësi për shkak të gjetjes së dëshmimeve (المعاينة بالأبصار): Vështroni frytet e tyre kur formohen dhe piqen⁴⁷; shikim me sy i cili tash nuk na është i njohur: Atë ditë, disa fytyra do të shkëlqejnë dhe Zotin e tyre do të shohin.⁴⁸ Ky të pamur është i panjohur dhe për mënyrën e tij nuk duhet zhvilluar diskutime⁴⁹ (والنظر يليق بالله بلا كيف). *En-Nadhar* është cilësi e përcaktuar e Allahut xh. sh.⁵⁰ sipas shkronjës së Kur'anit dhe haditheve autentike të Muhamemdit a.s.. Ajeti: *Allahu nuk do t'u flasë atyre, as nuk do t'i shikojë në Ditën e Kijametit ...*⁵¹*

³⁹ Dr. Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, El-Kalem, botimi III, Sarajevo, 1997, fq. 1505. Do të mund të thuhet se kjo domethënie në kuptim të *tafakkura* (تفكر) është e përgjithshme, të përsiatet për diçka. (Rāgib al-Isfāhānī, *Mu‘ğamu Mufradāti alfadhi’l-Qur’ān*, Dāru’l-fikr, Bejrut, 1972, 398).

⁴⁰ Kështu konsideron Ragib El-Isfahani duke e përdorur termin *ta’ammul* (التأمل) në kuptimin e kundërimit depërtues me shikim fizik dhe shpirtëror me qëllim të njohjes dhe bindjes së qartë; hollësisht. Me durim të përsiatet për diç me qëllim të njohjes së njëmendësisë të asaj për të cilën përsiatet.

(النظر تغليب البصر والبصيرة لإدراك الشيء ورؤيته، وقد يراد به التأمل...، وقد يراد به المعرفة).

(Al-Isfahani, ibid., 518-519.)

⁴¹ Muhammed al-Fayrūz Ābādī, *Al-Qamūsul-muhīt*, Dāru’l-fikr, Bejrut, 1995, 436.

⁴² Al-Isfahānī, *Mu‘ğam*, ibid, 519.

⁴³ Ibid., 520.

⁴⁴ El-A‘rāf, 185.

⁴⁵ El-Gāshiyā, 17.-20.

⁴⁶ El-Hadīd, 13.

⁴⁷ El-En‘ām, 99.

⁴⁸ El-Kijāme, 22.-23.El-En‘ām, 99.

⁴⁹ Abī ‘Abdīl-lāh ‘Āmir ‘Abdullāh Fālih, *Mu‘ğamu alfadhi’l-‘aqīdati*, Maktabatu’l-‘ubaykān, Rijad, 1997, 412.

⁵⁰ Fālih, *Mu‘ğam*, ibid., 413.

⁵¹ Ālu ‘Imrān, 77.

Hadithi: “Allahu në Ditën e Gjykimit nuk do ta shikojë atë petkat e të cilit zvarriten nëpër tokë nga mendjemadhësia”.⁵² (لا ينظر الله يوم القيامة إلى من جر ثوبه بطرا). Shikimi (vëzhgimi) i Allahut (نظر الله) i njerëzve në Ditën e Gjykimit është Mirësia e Tij dhe shumëzimi i dhuratave.⁵³

Imam Maturidiu hollësisht në mënyrë terminologjike nuk e arsyeton nocionin *nadhar*, por themelësisht e kundron këtë burim të dijes në kontekste të ndryshme të njohjes, besimit dhe dijes. Ai këtë term e përdorë duke i arsyetuar burimet e dijes, por me këtë kupton përdorimin dhe shfrytëzimin e arsyes.⁵⁴ Do të mund, pra, të thonim se maturiditeti *nadharin* e përdorin së bashku me termat sinonimë⁵⁵ (تَفَكَّرٌ ، تَأَمَّلٌ ، تَدَبَّرٌ) me të cilin, po ashtu, përcaktojnë përdorimin dhe shfrytëzimin e arsyes, thekson Bejadi-zade.⁵⁶ Është e mundur që, përkundër vetëdijes së dallimeve mes tyre, përdorimi krahasues i këtyre termave ka për qëllim ta apostrofojë dëmthënien dhe kuptimin e tyre.

Nadhari, sipas Bejadi-zades, është burim qenësor i dijes me të cilin njihet dhe përsiatet bota, fenomenet dhe urtësitë. Sipas tij, *nadhari* është detyrim (واجب) për të gjitha qeniet që kuptojnë. Thekson se të menduarit është i urdhëruar me Kur'an, kurse shumë ajete të tij të cilët thërrasin në përdorimin e arsyes paraqesin dëshmi tradicionale dhe tregojnë në rëndësinë dhe nevojën e arsyes dhe të të përsiaturit në procesin e arritjes së dijes.

Këto dëshmi janë argumenti më i mirë për ata të cilët i kontestojnë mundësitë e arsyes. Bejadi-zade thotë se “edhe në çastet e vuajtjeve dhe fatkeqësive, kur njeriu vjen në dyshime dhe konfuzione të ndryshme, rrugëdaljen gjithnjë duhet kërkuar nën ombrellën e arsyes. E vërteta mund të arrihet vetëm me të menduar. Detyrueshmëria e *nadharit* rrjedh nga ajo sepse në këtë rrugë është mundësia e njohjes së Allahut dhe të Cilësive të Tij.”⁵⁷

(الواجب على المكلف النظر والإستدلال المؤدى إلى المعرفة بالله و صفاته) .

Më në fund, Imam Maturidiu e konsideron arsyen dhuratë e cila njeriun e ngre mbi kafshët dhe i mundëson njohjen e cila është e pakapshme për qenien e cila barazohet vetëm në instinkt. Harmonia dhe misteriet në botë, sipas tij, mund t'i arrijmë vetëm me arsyë.

Më në fund, bota e së krijuarës i nënshtrohet udhëheqjes dhe administrimit të njeriut, me arsye shmanget antagonizmi dhe kështu zgjedhet më e mira dhe më e bukura. Kjo është e mundur të arrihet vetëm me përsiatjen e gjerave.⁵⁸

Por që arsyeja të mund ta perceptojë botën fenomenale para së gjithash duhet të jepet në studimin e fenomenit të kësaj bote. Kjo është rruga e *nadharit* dhe detyrim njerëzor në kuptim të arritjes së dijes dhe njohjes, thotë Bejadi-zade.⁵⁹

⁵² Muslim, hadithi nr. 2087.

⁵³ Al-Isfahānī, *Mu'ğam*, ibid., 519.

⁵⁴ Mustafa Cerić, *Roots of synthetic theology in Islam, A Study of the theology of Abu-Mansur al-Maturidi*, International Institute of Islamic Thought and Civilization (ITAC), Kuala Lumpur, 1995, fq. 67; Al-Māturīdī, *Kitābu't-Tawhīd*, ibid., 10.

⁵⁵ *Tadabbur*: të mendohet pasoja apo fundi i diçkahit. Më hollësisht për këtë shih: Bejadi-zade, *Ishārātu'l-marām*, ibid., fol. 32a.

⁵⁶ Ibid., fol. 41b.; Al-Māturīdī, *Kitābu't-Tawhīd*, ibid., 10.

⁵⁷ Bejadi-zade, *Ishārātu'l-marām*, ibid., fol. 42b.

⁵⁸ Krahaso ajetet kur'anore: Al-A'rāf, 185.; Fussilat, 53 dhe Fātir, 37.

Pas parashtrimit të dëndësisë dhe legjitimitetit të arsyes, Bejadi-zade paralajmëron shkatërrimin për kontestuesit e arsyes. Sepse, sipas tij, arsyeja e konfirmon bazueshmërinë e mendimit dhe të përsiatjes. Shkaku i lëshimit të rrugës së arsyes është mashtrimi i njeriut nga ana e shejtanit, puna e të cilit është të largohet njeriu nga frytet e arsyes dhe ta çojë në dyshim.

Nga ana tjetër, ai i cili e përdorë arsyen dhe është i vetëdijshëm për pozitën e tij nënshtruese kundrejt Krijuesit, do t'i shmang gjerat të cilat çojnë në dënimin në ahiret dhe në gjetjen e rrugëve për arritjen e fatit në të dy botat.⁶⁰

Përktheu nga gjuha boshnjake⁶¹: N. Ibrahim

⁵⁹ Bejadi-zade, *Ishārātu'l-marām*, ibid., fol. 42b.

⁶⁰ Ibid., fol. 42b.; Al-Māturīdī, *Kitābu't-Tawhīd*, ibid., 136.

⁶¹ Burimi: <http://www.rijaset.ba/images/stories/TAKVIM/TAKVIM%202009/IZVORI%20ZNANJA%20U%20AKAIDSKOJ%20NAUCL.pdf>.