

Kelami sunnit

dhe kontraverzat teologjike

Çështja e kelamit është e gjerë dhe përfshin shumë tema. Në pajtim me këtë, përgjigjja ortodokse (besimdrejte) për kelamin është e ngarkuar dhe diversitive. Që të përqendrohemi në vetë thelbin e përgjigjes ortodokse, metodologjinë dhe synimet e tij, është i domosdoshëm fokusimi në disa çështje të mëdha kontestuese teologjike në Islam. Në përgjithësi, këto çështje kanë të bëjnë me natyrën e Zotit dhe cilësitë e Tij. Kjo temë inkadron nocionet sikur të Folurit e Zotit, çka është e lidhur për besimin në krijueshmërinë e Kur'anit dhe vullentit të Zotit, çka është e lidhur për besimin në krijueshmërinë e botës. Pjesa e komplikuar e këtyre kontraverzave është metodologjia me të cilën shpjegohet natyra e Zotit. *Mutekel-lim*-ët besojnë se ajetet e Kur'anit të cilat kanë të bëjnë me atributet e Zotit duhet të komentohen nëpërmjet argumentimit të bazuar në të dëshmuarit logjik. Ky qëndrim mori formën e përkrahjes së mohimit të realitetit të attributeve, sikur është rasti me mu'tezilitët, apo të mbrojtjes së domethënies së tyre të kufizuar, sikur që është rasti me esh'aritët. Në këtë kapitull do t'i përcjellim besimet e ndryshme lidhur me cilësitë e Zotit në mënyrë që t'i kuptojmë problemet e ndryshme lidhur me kundërshtimet ndaj *kelam*-it në shkollat e caktuara të mendimit ortodoks islam.

Dijetarët ortodoksë islamë, duke filluar me as'habët e Pejgamberit a.s., e kanë ruajtur besimin në qartësinë e Kur'anit të bazuar në ajetin e shtatë të sures së tretë. Ky ajet thotë se Kur'ani përmban ajete të qarta legjislative, të cilat besimtarët i pranojnë pa pyetje. Ajeti, më tej, thotë se vetëm ata që kanë lajthitje në zemra dhe të cilët dëshirojnë kundërshtim përpiqen t'i komentojnë ato ajete alegorike. Nëse i vështrojmë qëndrimet e dijetarëve më të vjetër ortodoksë, do të shohim se të gjitha njoftimet në Kur'an dhe në hadithin autentik, të cilat kanë lidhje me atributet e Zotit, bëjnë pjesë në kategorinë e ajeteve të paqarta dhe alegorike. Ky besim që ka lidhje me cilësitë e Zotit është i shpjeguar me thënien e Imam Malik ibn Enesit (vd. 179/795) të cilën e shprehi si përgjigje në pyetjen për të qenurit e Zotit në Fron. Tha se ngjitja e Zotit mbi Fron është mirë e njohur, por si ka ndodhur ajo, kjo nuk është e kuptueshme, dhe se besimi në të është detyrues kurse shtruarja e pyetjeve për këtë është novotari (al-Saqa 1988)¹. Edhe pse Imam Maliku foli për të qenurit e Zotit në Fron, pohimi i tij është i vlefshëm për të gjitha atributet e Zotit sikur që janë Të Folurit, Dija, Mëshira, Dashuria, Të Pamurit, Të Dëgjuarit ose cilat do të tjera të përmendura në Kur'an dhe hadith.

1 Ahmad Hijazi al-Saqa, In his introduction to Ibn Taymiyyah Sihhah usul madhhab ahl al-madinah (Cairo, 1988).

Një nga kontraverzat më të hershme teologjike në Islam, e cila e ka formësuar bazën për zhvillimin e kelamit, i përket komentimit të cilësive të Zotit. Burimet muslimane e gjejnë këtë kundërshtim në kohën e Xha'd ibn Dirhemit dhe nxënësit të tij Xhehm ibn Safvanit (vd. 127/745) dhe Vasil ibn Atait (vd. 130/748). Në literaturën ortodokse pikërisht Xhehm ibn Safvani është parë si themelues i *kelamit*, kurse termi jo plotë i qartë i xhehmitëve lidhej për të gjitha shkollat të cilat e përdorin kelamin. Këto argumente të reja të hershme kyqin probleme të ndryshme sikur që janë biseda e Zotit me Musain a.s. dhe pozita e hazreti Aliut, Muaviut dhe pasuesve të tyre pas arbitrazhës në Betejën e Siffinit. Me kohën, këto argumente janë zhvilluar në diskutime teologjike të cilat i përkasin domethënies së *tewhidit* (Njësisë së Zotit dhe natyrës së attributeve të Tij, sikur edhe domethënies së *imanit* (besimit) dhe përkufizimit të besimtarit. Edhe pse shkaqet nuk janë krejt të qarta, nocionet *kelam* dhe *mutekel-limun* kishin të bënin me ata të cilët merren me çfarëdo forme të spekulimit që ka të bëjë me Atributet e Zotit.

Cytja kryesore për përdorimin e *kelamit* erdhi si ndikim i filozofisë greke dhe logjikës të cilat e gjetën vendin e tyre në mendimin musliman. Meqenëse përdorimi i kelamit mori hov të fuqishëm gjatë sundimit të halifit abasit El-Me'munit (vd. 220/833), i cili haptazi i përkrahte mu'tezilitët, u shfaq kundërpërgjigje e fortë ndër dijetarët tradicionalistë i orientuar ndaj metodave të kelamit, por edhe ndaj shumë përfundimeve deri te të cilat erdhën *mutekel-limunët*.

Mu në krye të këtyre kundërpërgjigjeve në komentimin e ajeteve alegorike, të cilat dijetarët ortodoks i shohin si mohim të attributeve të Zotit, qenë dijetarët e hadithit apo tradicionalistët, sikurse Imam Ahmed ibn Hanbeli (vd. 245/855) dhe Muhammed ibn Ismail Buhariu (vd. 256/870). Ibn Hanbeli ka prirë sulmin në pohimin e mu'tezilitëve se Kur'ani është i krijuar e jo atribut i amshueshëm i Zotit. Ibn Hanbeli është mbështetur në besimin se Zoti ka atributin e amshueshëm të të folurit dhe se Kur'ani ka qenë pjesë e kësaj. Dëshmia e tij për këtë është ajeti në Kur'an i cili thotë se Zoti ka folur me Musain. Argument i veçantë për të ka qenë se fjalët e Kur'anit të cilat njerëzit i shprehin apo i shkruajnë nuk janë të amshueshme por Kur'ani është pjesë e atributit të amshueshëm të të folurit të Zotit. Këtë sulm tradicionalistik mbi *mutekel-limunët* e ka vazhduar studenti i imam Ahmedit, Buhariu, i cili e hartoi përmbledhjen e haditheve e cila konsiderohet më autentike në Islam.

Në shpjegimin e tij në librin e fundit të përmbledhjes së hadithit të Buhariut, e njohur si "Libri i tewhidit" (Kitab'ut-tewhid), Ibn Haxheri El-Askalani (vd. 852/1456) thotë se njëri prej synimeve bazore të këtij libri është përgënjeshtrimi i mu'tezilitëve me tubimin e thënieve autentike të Muhammedit a.s., të cilat kanë të bëjnë me atributet e Zotit (El-Buharij, pa vit botimi; Ibn Haxheri, pa vit botimi)². Së këndejmi, me shfrytëzimin e ajeteve kur'anore dhe të haditheve autentike, tradicionalistët kanë theksuar njëmendësinë e emrave dhe attributeve të Zotit pa pyetjen se si ekzistojnë ata te Ai. Në këtë mënyrë është formuluar fotografia e plotë për natyrën e Zotit. Për shembull, është theksuar se Zoti ka Qenien (Dhat) dhe Unin (Nefs), se ka 99 emra të bukur, se është i lidhur me krijesat e Veta me veprim dhe me Fjalë, se i di të gjitha gjërat dhe e dëshiron çdo gjë që është futur në ekzistencë dhe se është jashtë të perceptuarit kurse mund të

2 Al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, Arabic-English, 9, trans. Muhammad Muhsin Khan (Medina). Ibn Hajar, Fath al-bari, 13 (Beirut).

njihet vetëm me përshkrimin të cilin Ai e ka shpallur. Për tradicionalistët kjo është pranuar duke u bazuar në mospyetje mbi mënyrën e ekzistimit të attributeve të Zotit. Në përmasa të ndryshme, dijetarët muslimanë janë ngritur në mbrojtje të ortodoksisë dhe në këtë veprim shumë prej tyre kanë huazuar argumente pikërisht të kelamit dhe të filozofisë në mënyrë që ta përkrahin (doktrinën) mbi njëmendësinë e attributeve hyjnore.

Një nga dëshmitë bazore që ka të bëjë me kelamin është korrektësia e logjikës si mjet për të arriturit e të vërtetës. Shembulli më i mirë i kësaj është debati i njohur i mbajtur, si transmetohet, në Bagdad në shekullin e IV/X të hershëm ndërmjet logjikantit kristian me emrin Ebu Bishr Metta ibn Junus (vd. 328/940) dhe filologut musliman i cili quhej Ebu Seid Es-Sirafi (vd. 368/979). Thelbi i kontraverzës qëndron në çështjen se a është logjika mjet universal i të shprehurit apo vetëm instrument i kufizuar në gjuhën greke (Chejne, 1984; Margoliouth 1905).³ Shumë tradicionalistë e përkrahin qëndrimin se logjika është produkt i gjuhës greke dhe se për të nuk ka vend në gjuhën arabe as që ka çfarëdo vlere për Islamin. Ky qëndrim ka mbërri përfundimin skajor se logjika shpie në pafe. Është thënë se kushdo që merret me logjik merret me herezi (*men tementeka tezendeke*). Nga ana tjetër, është formuar mendimi se logjika është instrument ose dituri e domosdoshme, e cila siguron rregulla të të menduarit korrekt dhe mund të përdoret në rrugën e arritjes së të vërtetës. Një ndër dijetarët që e ka përdorur logjikën si mjet të mbrojtjes të besimit ortodoks ishte Ibn Hazm El-Endelusi (vd. 456/1064). Edhe pse i konsideruar si dhahiri, për ç'arsye shumë seriozisht e kanë kritikuar dijetarët e tjerë sunnitë, qëndrimet e Ibn Hazmit të cilat i përkasin zhvillimit të sekteve i kanë cituar shumë tradicionalistë. Për shembull, Ibn Haxheri thirret në veprën e lavdishme të Ibn Hazmit *El-Fisal fi'l-milel ve'l-ehwa ve'n-nihal*, në hyrjen e tij në *Kitab'ut-tewhid* të Buhariut. Me rëndësi të veçantë për diskutimin tonë është fakti se Ibn Hazmi ka përkrahur mendimin e domosdoshmërisë së logjikës por edhe rolin e saj nënshtrues në raport me Shpalljen.

E para, Ibn Hazmi pohon se “burimet e para të njohjes së gjithëmbarshme njerëzore janë shqisat dhe intuitat e arsyes korrektësisht të shfrytëzuara, të bashkuara me perceptimin korrekt të gjuhës.” (Hourani, 1979).⁴ Vetëm atëherë kur nxënësi është i aftë ta dijë çka është kjo dëshmia e qartë si kundërshti e argumentimit jokorrekt, ai apo ajo mund ta arrijnë “njëmendësinë e gjerave, dhe ... ta dallojnë gënjeshtren pa pikë dyshimi.” (Chejne, 1984).⁵ Atëherë studenti mund të fillojë me mbrojtjen e pohimeve kur'anore pa kthim në argumentim që sillet në rreth. Ibn Hazmi mëson se personi duhet të besojë në Shpallje por edhe të jetë i gatshëm ta mbrojë në bazë të dëshmive bindëse dhe argumenteve të qarta. Por, që ta përkrah këtë metodologji, Ibn Hazmi është dashur t'u përgjigjet kundërshtarëve të logjikës. I kundërshtuar nga argumenti se brezi më i vjetër i muslimanëve as nuk është marrë as që ka pasur nevojë për logjikë, Ibn Hazmi përgjigjet me pohimin se ata kanë pasur akses të drejtpërdrejtë në Shpallje dhe se besimi i tyre nuk ka qenë i shtrembëruar me doktrina jokorrekte. Ai e krahason përdorimin e logjikës me nevojën për librat e gramatikës dhe të leksikografisë. Kur gjuha arabe filloi të shtrembërohet, dijetarët shkruan libra në mënyrë që ta ruajnë pastërtinë. Ngjashëm,

3 Chejne (1984: 60. A translation of the debate appears in Margoliouth (1905).

4 Hourani (1979): 143.

5 Chejne (1984: 64.

muslimanët e mëvonshëm kanë nevojë për logjikën që ta ruajnë të kuptuarit përkatës të Shpalljes së Zotit për Pejgamberin a.s. Për këtë arsye për Ibn Hazmin logjika bëhet instrument i Shpalljes.

Detyra themelore e Ibn Hazmit ishte përgënjeshtrimi i asaj që e përjetonte si skajshmëri të filozofëve dhe mutekel-limunëve. Në këtë rast ka dashur të tregojë se logjika nuk mund ta zëvendësojë Shpalljen si mjet për arritjen e të vërtetës, por mund të përdoret vetëm si mjet për mbrojtjen e asaj që Zoti i dashur e ka shpallur. Ai këtë e arrin me theksimin e natyrës unikale dhe të pakrahasueshme të Zotit dhe me refuzimin e çdo tentimi të përshkrimit të Zotit të çdo përfundimi nga bota shqisore të fituara me anë të rrugës logjike. Për shembull, nëse dikush e përshkruan raportin ndërmjet shkakut dhe pasojës si domosdoshmëri të bazuar në kundrimin e kësaj bote, këtë raport nuk mund ta aplikojë edhe mbi Zotin. Të pohohet diç e tillë do të thotë të shkatërrohet ideja e tewhidit sepse shqiptimi i tillë konstituon domosdoshmërinë e raportit ndërmjet Zotit si Krijues dhe krijesave të Tij. Kjo po ashtu e lëndon lirinë e vullnetit të plotë të Zotit të bëjë si të dojë dhe kur të dojë. Për Ibn Hazmin ekziston humnera e pakalueshme ndërmjet asaj që ekziston në kohë si krijesë e Zotit dhe amshueshmërisë së Zotit. Ibn Hazmi sulmon metafizikën e përvetësuar të Aristotelit, të cilën e kanë mësuar filozofët muslimanë. Zoti në tërësi është i pakrahasueshëm me çdo gjë të krijuar. Së këndejmi, nuk mund të spekulohet për Zotin as t'i kundërvihemi të vërtetave të cilat ai i ka shpallur në Kur'an.

Problemi i dytë që ka të bëjë me atributet e Zotit është problemi i vullnetit të lirë. Ibn Hazmi sërish përdor logjikën në mënyrë që t'i mbrojë qëndrimet tradicionale. I kundërvihet pohimit mu'tezilit që vendimet morale dhe etike duhet të jenë të bazuara në arsye, qoftë edhe në dëm të pohimit kur'anor. Kjo domethënë, nëse arsyeja imponon se vepra e caktuar është e mirë apo e keqe, ky përcaktim do të pranohet në tërësi si korrekte qoftë kjo edhe e kufizon veprimin e Zotit. Por, sipas Ibn Hazmit, kategoria e të mirës dhe të keqes, shpërblimit dhe ndëshkimit, nuk janë të domosdoshme dhe nuk e kufizojnë veprimin e Zotit. Po ashtu, Ibn Hazmi pohon se shpirti njerëzor emocional (nefs), i lënë vetvetes, do t'i kthehej të keqes dhe se nuk ka shpëtim nëse pason vetëm arsyen pa ndihmën e Shpalljes. Së këndejmi, në kundërshtim me mësimin mu'tezilit, Ibn Hazmi mëson se njerëzia në tërësi ka nevojë për mëshirën e Zotit në mënyrë që ta arrijë mirësjelljen dhe shpërblimin, kurse vetë arsyeja do të na lënte në dyshim. Ibn Hazmi nuk heziton të pohojë se të gjitha gjerat, domethënë fati i çdo personi, varet nga mëshira e Zotit. E refuzon doktrinën mu'tezilite mbi vullnetin e lirë të bazuar në komentimin e ajejtit kur'anor, i cili thotë se e mira vjen nga Zoti kurse e keqja nga njeriu (6, 81). Ibn Hazmi thekson se Zoti së pari e ka theksuar se të gjitha gjerat vijnë nga Ai. Për këtë arsye çdo e keqe e cila na ndodh ka ardhur prej Tij sepse “e meritojmë ndëshkimin për të keqen morale e cila sikur vjen prej nesh si subjekte të tij.” (Hourani, 1979).⁶ Veprimi i Zotit bazohet në Urtësinë dhe Drejtësinë e Tij të cilat ne thjesht nuk mund t'i kuptojmë. Sa i përket natyrës së të mirës dhe të keqes Ibn Hazmi mëson pavarësinë e plotë të Zotit dhe të Vullnetit dhe Fuqisë së Tij në raport me të gjitha gjerat.

Ibn Hazmi ka tentuar ta përshkrujë dhe përkuftizojë pozitën e njeriut në raport me atë që Zoti e ka shpallur dhe atë që njerëzia e ka menduar. Për të kjo është dashtur të ndodh me ndërmjetësimin e Islamit dhe logjikës. Theksimi i ndërvarshmërisë të të gjitha

6 Hourani (1979) 150.

njohurive tregon besimin e tij në unitetin e të gjitha gjerave nën Vullnetin dhe Udhëzimin e Tij. Shpallja e Kur'anit dhe Sunneti i Muhammedit a.s. ofrojnë parimet e udhëzimit për besim dhe mirësjellje morale. Zoti na thotë kush është Ai, cili është synimi ynë dhe cilën rrugë duhet ta ndjekim në mënyrë që T'i kthehemi. Filozofia, dmth. studimi i botës së natyrës dhe të menduarit logjik, na ofron perceptimin e asaj që e ka krijuar Zoti dhe fuqive (?) racionale me të cilat ne shërbehemi. Megjithatë, Ibn Hazmi ka pasur akses refuzues ndaj të gjitha shkollave religjioze dhe filozofike të kohës së tij, që solli deri te vetmia e tij brenda bashkësisë së besimtarëve. Ndjekja e detyrueshme e medhhebit maliki në Andaluzi, bëri ndalimin e veprave dhe besimeve të tij. Për shkak të kësaj, lloji i sintetizmit drejt së cilit ka synuar nuk ka mundur të sendërtohet deri sa Gazaliu (vd. 505/1111) nuk i formuloi idetë e ngjashme brenda kufijve të së mundshmes në Islamin sunit. Megjithatë, kontributi i plotë i Ibn Hazmit në këtë lëvizje intelektuale është vlerësuar pak dhe meriton diç më shumë kujdes.

Për dallim nga Ibn Hazmi, i cili qe kufizuar në vendet perëndimore islame, Gazaliu qe dijetar ortodoks i cili veproi në zemrën politike dhe intelektuale të botës islame. Pas udhëtimit të gjatë shpirtëror dhe intelektual nëpër filozofi dhe ezoteri, Gazaliu më në fund pranoi dhe mbrojti ortodoksinë si e kuptoi rrjedha kryesore e esh'arizmit. Ndonëse jo aq fundamental në komentimin e atributeve të Zotit sikurse tradicionalistët, esh'aritët kanë mbrojtur njëmendësinë e cilësive hyjnore, pjesërisht nëpërmjet argumentimit filozofik. Së këndejmi, që ta mbrojë ortodoksinë Gazaliu është detyruar t'i kundërshtojë filozofët muslimanë të cilët zhvilluan konceptin neoplatonik të Zotit si shkakun e parë nga i cili emanon universi.

Ngjashëm me Lëvizësin e Palëvizshëm të Aristotelit, Shkaku i parë apo Shkaku i pashaktuar i filozofëve muslimanë është kuptuar si shpjegimi i vetëm logjik në mënyrë që të shmanget regresioni i pafund shkakësor (kthimi i përhershëm në shkakun e shkakut). Në pajtim me idenë e të përkryerit, Absolutit, i cili është shkaktar i të gjitha ekzistencave, filozofët muslimanë zhvilluan përshkrimin e Zotit i cili pajtohet me përkufizimet e ngurta filozofike të atij që Një duhet të jetë. Ky përkufizim i Një-shit filloi me El-Kindiun (vd. 259/873) i cili me nocionin I Vërteti i Vetmi (el-vâhid'ul-hakk) e ka quajtur Zotin. El-Kindiu thotë se I Vërteti i Vetmi nuk duron shumësi të çfarëdo lloji në ekzistimin e Tij dhe për këtë arsye është i pastër nga çdo atribut. Ekzistimi i Një-shit është i domosdoshëm kurse njëshmëria e Tij e përkryer është shkak i të gjitha ekzistencave në këtë botë. El-Kindiu mëson se koha është e përkohshme dhe se të gjitha lëvizjet dhe koha janë shkaktuar nga I Vetmi i Vërteti. (al-Kindi, 1953; Ivry 1974).⁷ Ky qëndrim që shkon kah temporaliteti i botës është ndryshuar me argumentet e El-Farabiut (vd. 338/950), kontributi themelor i të cilit është teoria e emanacionit (fajd). (al-Farabi, 1985).⁸ Ky hap mund të kuptohet si pranim edhe më i plotë i neoplatonizmit të cilin e mësuuan filozofët muslimanë. El-Farabiu Zotin e quan si Ekzistuesi i Parë (el-mewxhûd el-ewwel) ekzistimi i së cilit është i domosdoshëm dhe i pastër nga mangësitë apo shumësitë. Ai e përvetëson skemën emanacioniste në të cilën Ekzistuesi i Parë e shkakton ekzistimin e jotruporit Të Dytë, i cili atëherë fillon të mendojë për ekzistimin e tij dhe për

7 Ya'qub ibn Ishaq al-Kindi, Fi al-falsafat al-ula, in Rasa'il al-Kindi al-falsafiyyah, ed. M. A. Abu Ridah (Cairo 1953): 98-126; Ivry (1974).

8 Al-Farabi (1985): 89.

të parin. Kjo e emanon të Tretin i cili vazhdon me procesin deri sa ekzistimi i botës subluar nuk hyn në ekzistim. El-Farabiu ka shumë kujdes kur pohon se emanimi i të Dytit dhe të të gjithëve që pasojnë, nuk i shton asgjë të Parit as që I mungon. Përfundimisht, Ibn Sinai më tej i konkretizon idetë filozofike për Zotin duke e quajtur Zotin si Domosdoshmëri të Ekzistencës (vâxhib'ul-vuxhûd) (Ibn Sina 1981; Hourani 1972).⁹ Ibn Sinai Domosdoshmërinë e ekzistencës e vendos kundrejt Mundshmërisë së Ekzistencave (munkin'ul-vuxhud) që të tregojë se Domosdoshmëria e Ekzistencës duhet pa tjetër të jetë e pashkaktuar në mënyrë që të shmanget regresioni shkakësor i pafund. Krahas besimit të zakonshëm aktual se Një nuk ka shumësi të çfarëdo lloji, Ibn Sinai më tej e kthjellon përshkrimin e Zotit duke folur se “cilësia e Tij është natyra e Tij individuale”.¹⁰ Ai thotë se nëse ekzistenca e Zotit nuk do të ishte Esenca e Tij e vetme e vërtetë, ekzistenca e Tij atëherë do të ishte aksidencë e shtuar njëmendësisë së Tij. Kjo i kundërvihet domosdoshmërisë së ekzistencës së Tij sepse çdo aksidencë të shtuar njëmendësisë së Tij do të kishte nevojë për shkak. Ibn Sinai pastaj e ka zhvilluar teorinë e emanacionit të bazuar në konceptin e domosdoshmërisë së ekzistencës.

Gazaliu është dashur t'i kritikojë dhe përgënjeshtrojë këto përfundime të cilat i menduan filozofët. Në veprën e tij *Tehafut'ul-felasifeh* ai përpiket t'i mbrojë qëndrimet më ortodokse të esh'arizmit duke dëshmuar me demonstrim filozofik se si besimet e filozofëve nuk qenë të domosdoshme dhe në fakt shpesh kanë qenë kundërthënëse. (Kamali 1963; al-Ghazzali 1965).¹¹ Në kapitullin e parë mjaft të gjatë mbi çështjen e amshueshmërisë dhe temporalitetit të botës, Gazaliu ofron shumë shembuj dhe argumente që ta mbështesë qëndrimin se krijimi i botës në kohë është logjik dhe racional. Duke e konstatuar kriterin i cili duhet të përdoret për nocionet dhe përkufizimet kurse të cilat kanë të bëjnë me diskutimin mbi natyrën e Zotit, argumenton se filozofët kanë mundësi të dëshmojnë moskorrektesinë e rivalëve të tyre sepse nuk lëvizin brenda kufijve të premisave dhe aksiomave të miratuara. Kjo bëhet e qartë kur shohim përgënjeshttrimin e Ibn Sinait nga Gazaliu në çështjen e krijueshmërisë së botës në kohë.

Gazaliu e pranon domosdoshmërinë e Zotit si Shkaktar të Parë sepse regresioni i pafund shkakësor logjikisht është i pamundshëm. Megjithatë, thotë se Domosdoshmëria e ekzistencës së Zotit si Shkaktar të Parë nuk do të thotë se funksioni i Tij i Shkaktarit të Parë është domosdoshmërisht e amshueshëm. Në vend të kësaj ai thotë se Zoti posedon Vullnetin hyjnor i cili është identik me Esencën e Tij. Me këtë vullnet Ai ka mundur ta inicojë krijimin kurdo që ai të dëshirojë. Filozofët kritikojnë se vullneti dhe objekti i tij duhet domosdoshmërisht të ekzistojnë së bashku dhe se ndarja ndërmjet atij që dëshiron dhe ekzistencës së objektit të tij domosdoshmërisht kërkon vendosmëri të re të atij kush dëshiron e cila/i cili i mundëson ta kyq objektin në ekzistencë pikërisht në atë kohë konkrete. Në raport me Zotin kjo do të thotë se Ai nuk është i përkryer në Vullnetin e tij, por ka nevojë për attribute të reja në mënyrë që ta arrijë atë që e dëshiron. Kjo, natyrisht, është rrejt e pamundur. Gazaliu thotë se filozofët janë janë joparimor në përdorimin e përkufizimeve dhe nocioneve të cilat kanë të bëjnë me natyrën e Zotit dhe shton se ata e

⁹ Ibn Sina (1981): 16; Hourani (1972): 77.

¹⁰ Hourani (1972): 78.

¹¹ Kamali (1963); Al-Ghazali (1965).

barazojnë Vullnetin e Zotit me vullnetin njerëzor, sepse Zoti nuk mund të krahasohet me asgjë pikërisht në bazë të pohimeve të tyre. SI dëshmi ai e thekson diskutimin e tyre për Dijen e Zotit. Pohojnë se Zoti në Dijen e Tij i di universalitë, por pa ekzistimin e çfarëdo partikulare. Megjithatë, nëse dikush e krahason Dijen e Zotit në dijen njerëzore, duhet të thotë se te Zoti ekziston shumësia sikur që ekziston te të gjithë njerëzit. Filozofët i shmangen kësaj analogjie duke thënë se Dija e Zotit nuk mund të kuptohet me nocionet e dijes në të krijuar në kohë. Gazaliu mëson se nëse Dija e Zotit është unike, ashtu duhet të tjetër edhe Vullneti i Tij. (Kamali 1963).¹² Së këndejmi, duke e ndërruar fokusin e debatit, Gazaliu ka mundësi të tregojë vetëshkatërrimin e argumenteve të filozofëve.

Gazaliu vazhdon me këtë mënyrë të argumentimit lidhur me njohjen e Zotit të partikularive. Filozofët e mohojnë idenë se Zoti e di çdo send individual për dy arsye. E para, të njihet gjëja individuale do të thotë të përcillen kualitetet e saj të posaçme nëpërmjet shqisave. Meqenëse këta attribute nuk janë pjesë e Qenies së Zotit, Ai nuk mund t'i ndërrojë individualitetet. E dyta, rrjedha e njohjes së njohësit të së njohurës nënkupton shumësi në veprim dhe në njohjen e gjerave të njohura. Sërish, vetëm mund të thuhet se Zoti është Një në Të cilin nuk ka më shumë dhanshmëri. Çdo paralajmërim se Zoti ka nevojë për diç për Ekzistimin e Tij nëpërmjet raportit të ndërvarur me diç tjetër që nuk është Ai, duhet të refuzohet. Për këtë arsye, teoria e Ibn Sinait për njohjen e Zotit të partikularive në vete ka probleme serioze për shkak të të cilave përpiqet të gjejë harmoni ndërmjet qëndrimeve filozofike dhe teologjike për këtë çështje. Ndoshta në tentim për t'i pajtuar teologët ortodoksë, Ibn Sinai përmend ajete kur'anore në mënyrë që të tregojë se Zoti i njeh të gjitha gjerat, madje edhe peshën e atomit. (Ibn Sina, 1960; Marmara 1962).¹³ Megjithatë, ai këtë më përparësisht e përcakton duke thënë se Zoti i njeh partikularitë "aq nëse ato janë universale" apo "në mënyrë universale". (Marmara, 1962).¹⁴ Shpjegimi i tij të këtyre dy frazave është i bazuar në supozimin se Zoti është intelekt i pastër. Së këndejmi rrjedha epistemologjike që paraqitet te njerëzit jo vetëm që është i paaplikueshëm kundrejt Zotit por, në fakt, është krejtësisht i kundërt.

Para se të fillojë ta kritikojë teorinë e Ibn Sinait, Gazaliu e përmbledh qëndrimin ortodoks në çështjen e natyrës së Zotit. Pohon se muslimanët e kuptojnë botën të krijuar në kohë, vetëm Zoti dhe atributet e Tij janë të amshueshme dhe se çdo gjë përveç Tij Ai i ka krijuar me Vullnetin e Vet. Për këtë arsye çdo gjë e domosdoshme është e njohur për Të sepse objekti i vullnetit duhet të jetë i njohur për atë kush dëshiron diçka. Kështu, kur njëherë është konfirmuar se Ai është Dëshirues i cili din, duhet të pranohet se Ai është (edhe) domosdoshmërisht i Gjalli, sepse çdo qenie e gjallë e di tjetrin përveç vetes. Në këtë mënyrë muslimanët e dinë se Zoti e di universin sepse Ai e ka krijuar me Vullnetin e Tij. (Gazali 1965; Kamali 1963).¹⁵ Filozofët nuk mund ta kenë sigurinë e tillë për shkak të besimit të tyre në amshueshmërinë e botës. Kështu Gazaliu i nxit të dëshmojnë se Zoti i njeh të tjerët përveç Vetes por me parimësinë e njëkohësishme në qëndrimet e tyre.

Në kritikën e tij drejtuar Ibn Sinait, Gazaliu përqendrohet në çështjen e Vullnetit dhe Dijes së Zotit. Pohon se nëse Ibn Sinai mbetet konsekuent në besimin e tij se Zoti

¹² Kamali (1963): 19-20.

¹³ Ibn Sina (1960): 359; marmura (1962): 304; Qur'an, 10:61; 34: 3.

¹⁴ Marmura (1962): 300.

¹⁵ Tahafut al-Falasifah, p. 198; Kamali,(1963): 143.

nuk ka vullnet dhe se emanacioni është akt i domosdoshëm, atëherë duhet ta pranojë se Zoti nuk ka dije për tjetrin. Gazaliu e bazon pohimin e tij në argumentin se njohja e veprës është e domosdoshme vetëm në rastin e veprimit vullnetar. (Gazali 1965; Kamali 1963).¹⁶ Për këtë, nëse dikush pohon se universi domosdoshmërisht emanon nga Zoti pa Vullnetin apo pa Zgjidhjen e Tij, sikur që drita vjen nga Dielli dhe nuk kërkon njohjen e veprës nga ana e Zotit. Gazaliu ngjashëm refuzon edhe këtë pohim për shkak se Dija e Zotit është Esenca e Zotit dhe ky është shkak i çdo gjëje që ekziston, kurse që nënkupton se Zoti e di pasojën shkaktar i së cilës është Ai. Sërish pohon se Ibn Sinai është jokonsekuent me besimet e filozofëve të tjerë dhe me atë që vetë e thotë për emanimin e universit. Për më tepër, edhe nëse do të pranohej se Zoti e di atë shkak i së cilës është Ai, të gjithë filozofët pajtohen se veprimi i Tij është një dhe se nga Ai vjen vetëm një, d.m.th. Inteligjenca e Parë. Çdo gjë tjetër rrjedh nga Inteligjenca e Parë dhe vetëm tërthorazi vjen nga Zoti nëpërmjet ndërmjetësimit. Nuk është e domosdoshme që Zoti t'i njeh të tjerat përveç Inteligjencës së Parë. Nëse emanimi është akt i domosdoshëm, atëherë nuk është e domosdoshme njohja e pasojave nga ana e Zotit. (Gazali 1965; Kamali 1963).¹⁷ Madje edhe për veprimin vullnetar kërkohet dija vetëm për lëvizjen e parë dhe jo vetëm për pasojat e tërthorta. Sipas Gazaliut, të gjitha ekspozetë dhe dëshmitë të cilat i shprehen filozofët janë të bazuara në premisat e padëshmuara. Teoria e përgjithshme së pari duhet të përvetësohet dhe vetëm atëherë mund të shtrohen dëshmitë. Megjithatë, të gjitha nocionet qartë duhet të përcaktohen në mënyrë që ekspozetë të veprojnë. Logjika e brendshme e sistemit vetëvetiu nuk është dëshmi e vlefshmërisë së sistemit. Filozofët muslimanë kanë përvetësuar teori dhe përkufizime të filozofëve grekë dhe pastaj i kanë vendosur besimet islame në suazën filozofike greke. Gazaliu ka pranuar parimet themelore të besimit ortodoks islam dhe pastaj ka treguar dhe këta parime nuk mund të kontestohen në mënyrë filozofike.

Ibn Hazmi dhe Gazaliu me vetëdije janë orvatur ta përdorin argumentimin logjik në mënyrë që t'i mbrojnë besimet ortodokse. Në këtë rrjedh, ndërkaq, janë veçuar nga aksesit ortodoks i diskutimit mbi atributet e Zotit. Për dijetarët e hadithit, çështja ka qenë fundamentale: Shpallja është sipërore, arsyeja duhet t'i nënshtrohet. Në kundërshtim me argumentet e Gazaliut dhe të tjerëve, tradicionalistët kanë vazhduar të diskutojnë për miratimin e plotë të Shpalljes së Zotit pa shmangie për cilën do formë të kelamit. Megjithatë, edhe tradicionalistët kanë zhvilluar argumente shumë më komplekse në mënyrë që t'i përkrahin bindjet e tyre themelore në attribute pa pyetje mbi mënyrën e ekzistimit të tyre. Dy dijetarë të periudhës së mëvonshme klasike islame meritojnë kujdesin tonë për shkak të mbrojtjes së tyre këmbëngulëse të tradicionalizmit. Këta janë Muveffakuddin Ibn Kudame (vd. 620/1223) dhe Tekijjudin Ibn Tejmije (vd. 728/1328). Edhe pse të dytë i janë qasur çështjes së kelamit dhe attributeve të Zotit, në pajtim me prejardhjen e tyre hanbelite, do të përqendrohemi në qëndrimet e tyre të veçanta në mënyrë që të fitojmë qëndrimin e përgjithshëm të besimit tradicionalist.

Në përgënjeshttrimin e tij të lavdishëm të *kelamit*, *Tahrim'un-nadhar fi kutubi ehl'il-kelam*, në gjuhën angelze i përkthyer me titullin *Kritika e teologjisë spekulative* (Censure of Speculative Theology), Ibn Kudame theksoi nëntë pika për shkak të të cilave

16 Tahafut al-Falasifah, p. 200; Kamali,(1963): 164.

17 Tahafut al-Falasifah, p. 201; Kamali,(1963): 147.

kelami duhet të eliminohet. (Ibn Kudame).¹⁸ **E para** flon me ajetin e shtatë të sures së tretë dhe pohon se Zoti e ndërlidh pasuesin e komentimit alegorik (te'vil) me ata të cilët kërkojnë fatkeqësi dhe lajthiten. Për këtë Zoti e ka ndaluar komentimin e tillë. Ibn Kuddame këtë e kupton si ndalim të *kelamit*, sepse e ndërlidh *kelamin* me *te'vilin*. Në **pikën e dytë** vahdon me këtë linjë të ndalimit duke pohuar se nëse është i lejuar të komentuarit alegorik, këtë do ta përcaktonte Pejgamberi. Por është e njohur mirë se këtë mënyrë Pejgamberi nuk e ka përdorë kurrë dhe sikur të ishte e dobishme Pejgamberi do t'ua përmendte muslimanëve. Kjo ndalesë vazhdon edhe në **pikën e tretë**, në të cilën Ibn Kuddame thekson se të devotshmit pararendës të ummetit muslimanë i kanë trajtuar këto ajete kur'anore pa komentim alegorik dhe pa ndarje të Zotit nga atributet e Tij. Kjo ka të bëjë me atë që sikur te'vili të kishte ndonjë dobi, as'habët e Pejgamberit sigurisht për këtë do të flisnin. Duke kërcyer në **pikën e pestë**, e cila ndërlidhet me këtë ndalesë të përgjithshme, duhet të theksojmë se Ibn Kuddame pohon se si *kelami* paraqet futje të gjerave të reja në fe (bid'at) që është në kundërshtim me Sunetin e Pejgamberit. Këtu ai thekson disa hadithe të mirënjohura për mbetjen konsekuent në Sunetin e Pejgamberit a.s.. Në **pikat e tjera** Ibn Kudame përpiket t'i ofrojë shkaqet për këtë ndalesë të bazuar në ajete e tjera të Kur'anit dhe në shembujt nga Suneti.

Pika e katërt e Ibn Kudames pohon se *kelami* është i njëjtë sikur edhe lënia e gjykimit në duar të Zotit në çështjet për të cilat komentuesi asgjë nuk din. Mutekel-limunët (apologjetët) assesi nuk mund të dijnë ç'dëshiron Zoti me këto ajete. Qoftë gjuha edhe e pranon ndonjë domethënie, kjo domosdoshmërisht nuk e kufizon ajetin vetëm në këtë interpretim. Së këndejmi komentuesi mund ta zgjedh domethënien në të cilën Zoti nuk e ka synuar dhe, kështu, fletë për Zotin nga mosdija, që Zoti e ndalon në suren e shtatë në ajetin 33. Në **pikën e gjashtë** të tij pohohet se komentimi alegorik është çmenduri e pastër dhe futje në çështjet që nuk kanë të bëjnë me njeriun që nuk ofrojnë kurrfarë dobie praktike. Sipas tij, muslimanët nuk kanë nevojë të mësojnë kuptimin e mirëfilltë të attributeve të Zotit sepse kurrfarë drejtimi i veprimit as rregull ligji nuk varet prej tij. Zoti ka caktuar besimin në melekët, librat dhe pejgamberët e Tij, por hollësitë e tyre nuk janë të njohura. Prandaj, thjesht duhet të besojmë në atë që është shpallur (2, 136) dhe jo të bëhemi të pamatur dhe furacakë (38, 86). **Pika e shtatë** e Ibn Kuddames është e ngjashme, në kuptim të thotë se si është mendjemadhësi e pastër t'i lejosh vetes gënjeshtër për Zotin. Shpjegon se sikur komentimi alegorik të ishte i detyrueshëm, atëherë do të ishte e detyrueshme për çdo musliman qoftë dikush edhe nuk i njeh provat për këtë. Kështu njerëzit do të flisnin nga mosdija për atributet e Zotit, që e dimë se është e ndaluar. Insistimi i mutekel-limunëve në preokupim me *kelam* do të bënin që njerëzit të flasin nga mosdija. **Pika e tetë** e tij është se *kelami* është përdorimi i gjykimit të pavarur në bazë të Burimeve (ixhtihadi) në çështjet e panjohura në Kur'an dhe Sunnet; kurse kjo nuk lejohet qoftë të ndodh që dikush edhe të ketë të drejtë. Ibn Kuddame pohon se Ebu Bekri madje edhe ka refuzuar të komentojë nocionin e pijes në suren 80, 31, sepse nuk ka dëshiruar të thotë diçka për Librin e Zotit që nuk e ka ditur. Dhe në fund, në **pikën e nëntë**, Ibn Kuddame thekson se mutekel-limunët janë fajtorë që Zotit ia përshekruajnë atë që Ai vetes nuk ia ka përshekruar dhe Vetes t'ia mohojë atë që Vetes ia ka përshekruar. Ata e bëjnë këtë kur thonë se një atribut në fakt është diç tjetër. Për shembull, thonë se ngjitja

18 Ibn Quddamah (1962): 20-23.

(ngritja) (*istiva'*) nuk do të thotë “ngritje mbi” (Fron, Arsh) por se në fakt do të thotë *Istivla* (të arrihet dominim, zotërim, mbi”).

Në këtë vështrim mbi argumentimin e Ibn Kuddames kundër *kelamit*, kemi parë mjaft mirë rezyrenë e shkruar të kundërshtimit tradicionalist të mutekel-limunëve. Mund të kualifikohet si argument negativ sepse përqendrohet në ndalesën e drejtpërdrejtë të *kelamit* pa të folurit e drejtpërdrejtë për atributet e Zotit. Në rastin e Ibn Tejmijes do të shohim se si ai i qaset diskutimit për atributet e Zotit nëpërmjet argumentimit pozitiv. Shpjegon se si atributet e Zotit janë kuptuar në mënyrë të rëndomtë brenda kufijve të gjuhës arabe dhe nëpërmjet udhëheqësit të Kur'anit dhe Sunnetit.

Ibn Tejmije fillon me postullatet themelore të cilat i ka vendosur Ibn Kuddame por i kundron si të plota dhe të mjaftueshme për shpjegimin e natyrës së attributeve të Zotit. Kurse kjo është, ai e kupton se Kur'ani dhe Sunneti përmbajnë çdo gjë që është e nevojshme për njohjen e Zotit dhe shpjegimin e cilësive të Tij – kuptueshëm dhe qartë, pa anim drejt çfarëdo argumentimi filozofik. Çështjen e cilësive të Zotit nuk e kundron si problem të veçantë teologjik, por më tepër e inkuadron në aksesin e përgjithshëm të perceptimit të Kur'anit. Kështu e trajton këtë tematikë në trajtesën të quajtur *Mukaddimet'ut-tefsir* – Hyrje në komentimin e tefsirit) si problem i aplikimit të metodologjisë përkatëse të perceptimit të Kur'anit. (Ibn Tejmije, 1966).¹⁹ Baza e aksesit të Ibn Tejmijes në tefsir të cilit do ajet të Kur'anit është të drejtuarit e tij ajeteve dhe haditheve autentike. Duke e komentuar suren 16, 44, në të cilën Zoti thekson se Pejgamberi është dërguar në mënyrë që qartë t'u shpjegojë (tubejtin) njerëzve atë që është shpallur, Ibn Tejmije thekson se Pejgamberi i ka shpjeguar kuptimet e Kur'anit dhe nocionet në të. Kjo domethënë, në mënyrë që ta përmbushë detyrën e tij të paralajmëruesit dhe pejgamberit, Muhammedi a.s. është dashur të sqarojë të gjitha kuptimet përkatëse dhe të lejuara të Kur'anit dhe të mos fshehtë asnjë informacion. Së këndejmi nuk ka kurrfarë fshehtësie apo dije të fshehtë të cilat i posedon grupi i elitës sikurse janë filozofët. Në mënyrë që t'i shpjegojë atributet e Zotit, personi duhet t'i kthehet Kur'anit dhe perceptimit të gjuhës së tij.

Sipas mendimit të Ibn Tejmijes gjëja e parë që duhet njohur është se Zoti përdorë fjalët njëkuptimshme (sinonimet), që të shpjegojë diçka duke i dhënë kësaj emërtim të ndryshme. Në këtë mënyrë duhet kuptuar Emrat e Bukur të Allahut të përmendura në Kur'an. Sikur që ekzistojnë emra të ndryshëm për Pejgamberin edhe Kur'anin, ekzistojnë edhe emra të ndryshëm për emrin e Zotit, kjo nuk është në kundërshtim me lutjen duke thirrur një emër tjetër të Emrit të Tij. Si dëshmi e përmend suren 17, 110, në të cilën thuhet: “*Thuaj: “Thirrni Allahun ose thirrni të Gjithëmëshirshmin, me cilindo emër që ta thirrni ju Atë, Ai ka emrat më të bukur. ...”*”. Ibn Tejmije përfundon nga kjo se çdo emër i Zotit tregon në një dhe të njejtën Qenie. Kjo do të thotë se cilindo emër që Zoti e përdorë për Vetën në Kur'an ka të bëjë me Të. Pastaj pohon se çdo Emër tregon në një atribut të kyqur në këtë Emër. Kështu, për shembull, Emri “I Gjithëdijshtmi” ka të bëjë me Qenien dhe Dijen, “I Gjithëmundshmi” me Qenësinë dhe Fuqinë, “I Gjithëmëshirshmi me Qenien dhe Mëshirën. Në këtë mënyrë Ibn Tejmije i ndërlidh të gjithë emrat e Zotit dhe atributet që i përkasin atyre për një të njetën Esencë. Si kundërargument ai thekson kundërthënien karakteristike (inherente) të atyre të cilët mohojnë se Emrat e tij dëftojnë

19 Ibn Taymiyyah (1966: 329-376).

në atributet e Tij. Si shembull i përmend ata të cilët thonë se Zoti nuk jeton dhe se nuk është pa jetë. Kurse tash, duke anuar kah logjika, Ibn Tejmije pohon se ata mohojnë të dy nocionet (të asaj kundërthënie). Kështu, pohon ai, është çështje e domosdoshmërisë që çdo Emër të lidhet me Qenien e Zotit dhe me një nga cilësitë e Tij.

Në mënyrë që këtë ta dëshmojë, Ibn Tejmije e përdorë shembullin e dytë që të tregojë se si një esencë mund të ketë emra dhe cilësi të ndryshme. Shembulli i parë është i bazuar në suren 20, 124: “*Kushdo që i kthen shpinën Këshillës Sime ...*” (وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ...)

ذِكْرِي = ve men a’reda an dhikri...). Ibn Tejmije pohon se përkujtimi (dhikr) ka të bëjë ose me atë që Zoti e ka shpallur ose me atë që adhuresi e bënë – namazi dhe dua. Duke e marrë kontekstin e tërësishëm të ajetit, dhikri bëhet fjalë sinonime për Udhëzimin e Zotit dhe Shpalljen. Kështu qenie është çdo gjë që Zoti e ka shpallur edhe Emrat edhe Cilësitë edhe Përkujtimi edhe Udhëzimi. Me fjalë të tjera, Qenia e asaj që Zoti e ka shpallur mund të ketë lidhje me përkujtimin ndaj Zotit, Udhëzimin e Tij, Librin e Tij ose Fjalën e Tij; çdo nocion ka të bëjë me Qenien e një dhe të njëjtë.

Duke u kthyer drejtpërdrejt në çështjen e attributeve të Zotit, Ibn Tejmije thekson se kushdo që i shqyrton Cilësitë individuale të Emrave duhet ta kuptojë se ajo bën pjesë në kuadër të nocionit të emërimit konkret të gjerave dmth., Emrat e Zotit si “I Shenjti”, “Shpëtuesi” dhe “I Besueshmi” janë sinonime të nocionit “Zot”. Kurse sa i përket gjurmimit pas kuptimit të natyrës së atributit konkret, Ibn Tejmije mbështetet në metodat e tradicionalistëve. Duke u thirrur në as’habët e Pejgamberit dhe në brezin e parë të muslimanëve, thekson se askush nuk e ka shpjeguar ndonjë atribut duke dhënë shenjë në esencën e tij, qoftë ky edhe ndonjë atribut aspak i ngjashëm me tjetrin. Kështu “I Shenjti” është “Ai i cili falë” dhe “I Gjithëmëshirshmi”, respektivisht, ata janë një e njëjta gjë.

Në trajtesën e tij për atributet e Zotit Ibn Tejmije tenton të ofrojë thellësi më të madhe të shpjegimit të pikëpamjes tradicionaliste mbi natyrën e Zotit. Intrumenti themelor për këtë është gjuha arabe. Gjuhën arabe e kupton si mjet unikal të Shalljes dhe kështu të gjitha nuancat e saj duhet të kuptohen korrektësisht dhe qartë. Krahas gjuhës arabe, ajetet e Kur’anit duhet të lexohen dhe të kuptohen brenda potencialit (dhanësisë) të tyre natyror, dmth., Kur’anit duhet të komentohet me Kur’an. Shembujt, parabolat dhe përdorimet gjuhësore të Kur’anit duhet të verifikohen për shkak të rregullave dhe parimeve të tyre, të cilat, në të kundërtën, duhet të aplikohen në mënyrë të përpiktë dhe njëtrajshë. Me këtë rrugë, Ibn Tejmije nuk refuzon mundësitë racionale të mendjes (akl) por ate ia nënshton Shpalljes në mënyrë që ta shpjegojë.²⁰

Përktheu: N. Ibrahim

20 **Burimi:** S.H.Nasr & Oliver Leaman, History of Islamic Philosophy, I, Teheran, fq. 105-118. Përkthimi ynë është bërë sipas: A. Silajdzic, Rane skole kelama, Sarajevo, 2004, fq. 69-83, kurse është verifikuar dhe fusnotat janë shtuar sipas burimit në anglisht.