

Ismail R. El-Faruki

Islami

DHE BESIMET E TJERA





ISLAMI

DHE BESIMET E TJERA

Islami dhe besimet e tjera (Albanian)

Ismail R. El-Faruki

Copyright © Center for Advanced Studies and the International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition 1442AH / 2021CE

ISBN: 978-9928-126-40-5 Paperback

Translated into Albanian from the English Title:

Islam and Other Faiths

Ismā'īl R. al-Fārūqī

Copyright © The Islamic Foundation and The International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition

1419AH / 1998CE

ISBN: 978-0-86037-276-9 Hardback

978-0-86037-275-2 Paperback

IIIT

P.O. Box 669

Herndon, VA 20172, USA

www.iiit.org

IIIT London Office

P.O. Box 126

Richmond, Surrey

TW9 2UD, UK

www.iiituk.com

PËRKTHIMI

KONSULENT SHKENCOR

REDAKTIMI SHKENCOR

REDAKTIMI GJUHËSOR

KOORDINATORE

FAQOSJA DHE DIZAJNI

BOTUES

Ardian Muhaj

Prof. Ass. Dr. Ramiz Zekaj

Ergys Mertiri

Roald Hysa

Anisa Hykaj

Suhejb Xhemali

Instituti Shqiptar i Mendimit dhe i Qytetërimit Islam

www.aiitc.net / contact@aiitc.net

Shtypshkronja dhe Shtëpia Botuese "Mileniumi i Ri"

Autostrada Tiranë-Durrës, km 26

Cel: +355 672063702

email: info@mileniumiri.al

web: www.mileniumiri.al

SHTYPUR NGA

Të gjitha të drejtat janë të rezervuara. Në varësi të përjashtimit ligjor dhe dispozitave të marrëveshjeve përkatëse të licencimit kolektiv, nuk lejohet asnjë riprodhim i asnjë pjese, pa lejen me shkrim të botuesve.

Pikëpamjet dhe mendimet e shprehura në këtë libër janë të autorit dhe nuk përfaqësojnë medoemos edhe ato të botuesit. Botuesi nuk mban përgjegjësi për saktësinë e adresave të jashtme, ose të faqeve të internetit të palëve të treta, të cituara në këtë botim, dhe nuk garanton se përmbajtja e faqeve të tilla është ose do të vazhdojë të jetë e saktë ose e përshtatshme.

CIP Katalogimi në botim BK Tiranë

El-Faruki, Ismail R.

Islami dhe besimet e tjera / Ismail R. El-Faruki ; përkth. Ardian Muhaj ; red. shkenc. Ergys Mertiri. – Tiranë : AIITC, 2021 426 f. ; 21 cm.

Tit. në angl.: Islam and other faiths

ISBN 978-9928-126-40-5

1.Feja islame 2.Besimi 3.Marrëdhënie ndërfetare

Ismail R. El-Faruki



ISLAMI DHE BESIMET E TJERA

Përkthimi:
Ardian Muhaj



Tiranë, 2021



Botimi i këtij libri u mbështet nga Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam (IIIT) dhe Qendra për Studime të Avancuara (CNS).



Përmbajtja

| | |
|--|-----|
| Parathënie | 7 |
| Hyrje | 13 |
| Mirënjohje..... | 35 |
| | |
| PJESA I..... | 37 |
| | |
| KAPITULLI I PARE | |
| Thelbi i përvojës fetare në Islam..... | 39 |
| | |
| KAPITULLI I DYTE | |
| Transhendenca hyjnore dhe shprehja e saj | 59 |
| | |
| KAPITULLI I TRETË | |
| Roli i Islamit në varësinë globale ndërfetare | 113 |
| | |
| KAPITULLI I KATËRT | |
| Një krahasim i qasjeve islame dhe të krishtera ndaj shkrimit hebraik..... | 155 |

| | |
|---|-----|
| PJESA II..... | 175 |
| KAPITULLI I PESTË | |
| Islami dhe besimet e tjera | 177 |
| KAPITULLI I GJASHTË | |
| Historia e feve: Natyra dhe rëndësia e saj për arsimin e krishterë dhe dialogun muslimano-kristian | 213 |
| KAPITULLI I SHTATË | |
| Bazat e përbashkëta midis dy feve për sa i përket bindjeve dhe pikave të marrëveshjes në sferat e jetës..... | 269 |
| KAPITULLI I TETË | |
| Islami dhe Krishterimi: demaskim apo dialog | 303 |
| KAPITULLI I NËNTË | |
| Të drejtat e jomuslimanëve nën Islam: Aspekte shoqërore dhe kulturore | 347 |
| | |
| PJESA III | 371 |
| KAPITULLI I DHJETË | |
| Mbi natyrën e thirrjes Islame | 373 |
| KAPITULLI I NJËMBËDHJETË | |
| Thirrja në Perëndim: Premtim dhe sprovë | 389 |



Parathënie

Ishte një kohë në jetën time. . . kur gjithçka për të cilën interesohesha ishte t'i dëshmoja vetes, se mund ta fitoja ekzistencën time fizike dhe intelektuale nga Perëndimi. Por kur e fitova, ajo u bë e pakuptimtë. E pyeta veten: Kush jam unë? Një palestinez, një filozof, një humanist liberal? Përgjigja ime ishte: unë jam musliman!¹

Më 27 maj 1986 Bota Muslimane dhe komuniteti akademik humbën një nga kolegët e tyre më energjikë, të zellshëm dhe aktivë, Ismail Raxhi El-Farukin. Botimi i veprës *Islami dhe Besimet e tjera* është një rast i përshtatshëm për të kujtuar dhe përkujtuar një udhërrëfyes musliman të shekullit XX.

Në dekadat e fundit Bota Islame ka pasur një numër intelektualësh të shquar, të cilët, duke ndërthurur shkollimin më të mirë në universitetet perëndimore me trashëgiminë e tyre islame, janë përpjekur të shpjegojnë Islamin para audiencave jomuslimane, dhe t'i kontribuojnë interpretimit, dhe kuptimit bashkëkohor të Islamit në mesin e muslimanëve. Bashkësitë muslimane në zgjerim në Evropë dhe Amerikë e kanë bërë këtë një detyrë prej më të rëndësishmeve. Ismail El-Faruki ishte me të

1 M. Tariq Quraishi, *Ismail al-Faruqi: An Enduring Legacy*, (Plainfield, Indiana, The Muslim Students Association, 1987), fq. 9.

vërtetë një pararendës, një ndër pak të përzgjedhurit, që hapi shtegun për brezat e tashëm dhe të ardhshëm.

Për El-Farukin Islami ishte një ideologji gjithëpërfshirëse, identiteti kryesor i një bashkësie mbarëbotërore besimtarësh dhe parimi udhëheqës për shoqërinë dhe kulturën. Kjo qasje, ky botëkuptim tërësor islam u mishërua në jetën dhe karrierën e tij, gjatë së cilës ai shkroi dhe u këshillua vazhdimisht me lëvizjet islame, dhe qeveritë e ndryshme, duke i organizuar muslimanët, si në Amerikë ashtu edhe në rang ndërkombëtar.

El-Faruki e pa botën përmes prizmit të besimit islam dhe u përqendrua në çështje të identitetit, historisë, besimit, kulturës, normave sociale dhe marrëdhënieve ndërkombëtare. Pavarësisht dallimeve kombëtare dhe kulturore në botën muslimane, analiza e tij mbi pikat e forta dhe të dobëta (e kaluara, e tashmja dhe e ardhmja) të shoqërive muslimane, ai filloi me Islamin, praninë e tij në shoqëri dhe rolin e domosdoshëm në zhvillimin, çështjet e identitetit, origjinalitetit, akulturimit, imperializmit politik dhe kulturor perëndimor, mirëkuptimit ndërfetar dhe dialogut. Të gjitha këto ishin tema të vazhdueshme në shkrimet e tij.

El-Faruki i ndërthuri në mënyrë të suksesshme botëkuptimet e Islamit dhe të Perëndimit. Pas përfundimit të studimeve pasuniversitare në filozofinë perëndimore, ai u largua nga Amerika për në Kajro, ku nga viti 1954 deri në 1958 u kushtua studimit të Islamit në Universitetin e Ez'herit. Pas kthimit në Amerikën e Veriut ai u bë Profesor Vizitues i Studimeve Islame në Institutin e Studimeve Islame dhe bashkëpunëtor në Fakultetin e Teologjisë, në *McGill University* nga viti 1959 deri në 1961, ku studioi Krishterimin dhe Judaizmin. E nisi karrierën e tij profesionale si Profesor i Studimeve Islame në Institutin Qendror për Kërkime Islame në Karaçi në vitet 1961- 1963. Pas kësaj për një vit ishte Profesor Vizitues i Historisë së Feve në Universitetin e Çikagos (1964). Më pas u bë pjesë e Universitetit të Sirakuzës dhe në vitin 1968 u bë profesor i Studimeve Islame dhe historisë

së feve në Universitetin e Tempullit, post të cilin e mbajti deri në fundin e jetës së tij në vitin 1986.

Përgjatë një jete profesionale, që shtrihet gati tridhjetë vjet Ismail El-Faruki shkroi, redaktoi dhe përktheu 25 libra, botoi më shumë se 100 artikuj, ishte profesor vizitues në më shumë se 23 universitete në Afrikë, Evropë, Lindjen e Mesme, Azinë Jugore e Juglindore, dhe shërbeu në bordet redaktuese të shtatë revistave të shquara. Ndërkohë që punonte për hapjen e programeve të Studimeve Islame, përzgjedhjen dhe trainimin e studentëve muslimanë dhe organizimin e profesionistëve muslimanë, ai gjithashtu themeloi dhe kryesoi Komitetin Drejtues të Studimeve Islame të Akademisë Amerikane të Fesë, një prani që ka vazhduar përgjatë të gjithë viteve.

Një pjesë të konsiderueshme të jetës së tij, Ismail El-Faruki ia kushtoi përpjekjes së palodhshme, si në rang kombëtar ashtu edhe ndërkombëtar për mirëkuptimin më të madh mes të krishterëve dhe muslimanëve. Ai e bëri këtë përmes punës akademike dhe pjesëmarrjes në dialogun ekumenik. Përvoja e tij në Institutin e Studimeve Islame të Universitetit McGill u kurorëzua në një vepër madhore, me titull *Etika e Krishterë*. Ky studim musliman i Krishtëritimit ishte një projekt ambicioz dy-vjeçar, gjatë të cilit ai lexoi gjerësisht në historinë e mendimit dhe teologjisë së krishterë. Kjo i dha mundësinë atij të zhvillojë biseda të gjera dhe debate me kolegë të tillë, si Wilfred Cantwell Smith, asokohe Drejtor i Institutit, Charles Adams dhe Stanley Brice Frost, Dekan i Fakultetit të Studimeve Fetare. *Etika e Krishterë* ishte një arritje madhore, në formën e një analizë moderne për Krishtërimin nga një musliman i ditur. El-Faruki ndërthuri thellësinë mbresëlënëse shkencore me energjinë e palodhshme, dëshirën e pangopur për njohje dhe aftësitë gjuhësore. Edhe pse ka nga ata që mund të merren me mënyrën e interpretimit dhe përfundimet e tij, ai nuk mund të fajësohet për mospërmbushjen e detyrës dhe as për meritën e tij.

Që prej botimit të *Etikës së Krishterë* në 1967 deri në vdekjen e tij, ai ka qenë një figurë kryesore në dialogun e Islamit me fetë e tjera botërore. Siç tregon përmbledhja e artikujve me titull *Islami dhe Besimet e tjera*, interesimi dhe përfshirja e El-Farukit në dialogun ndërfaqetarak vazhdoi gjatë të gjithë jetës së tij. Ismail El-Faruki ka qenë një zë i shquar dhe pjesëmarrës serioz në fushat në zhvillim e sipër të ekumenizmit dhe feve të krahasuara.

Ai ishte një studiues, që demonstroi njohuritë e tij për shkrimet e shenjta dhe traditën diturore mbi “tjetrin”. Ndërsa udhëtonte nëpër botë në cilësinë e tij, si studiues dhe veprimtar islam, ai ka qenë gjithashtu pjesëmarrës aktiv në takimet ndërkombëtare ekumenike. Si një zëdhënës i shquar musliman për Islamin, El-Faruki u bë njëri nga ai numër jo i madh studiuesish muslimanë të njohur dhe të respektuar, si në qarqet akademike ashtu edhe në ato ekumenike perëndimore.

Shkrimet e tij ashtu si edhe fjalimet, pjesëmarrja dhe roli drejtues në takime dhe organizma ndërfaqetare të mbështetura nga Këshilli Botëror i Kishave, Këshilli Kombëtar i Kishave, Vatikani, dhe Kolokuiumi i Paqes Ndërfaqetare, në të cilin ai ka qenë nënkryetar nga viti 1977 deri në 1982, e bënë kontribuesin më të dukshëm dhe më prodhimtar të muslimanëve në zhvillimin e dialogut të feve botërore. Në shkrimet e tij ai parashtroi parimet dhe bazat për pjesëmarrjen e muslimanëve në dialogun dhe veprimin shoqëror ndërfaqetarak. Si në shumë fusha të tjera El-Faruki shërbeu, si shembull për studiuesit e tjerë muslimanë për rëndësinë e studimit të besimeve të tjera me seriozitet. Ky besim u institucionalizua në Universitetin e Tempullit, ku El-Faruki këmbëngulte, që studentët muslimanë të studiojnë seriozisht besimet e tjera dhe të shkruajnë disertacione në krahasimin e feve.

Në agimin e shekullit të njëzetë e njëte marrëdhënia e Islamit me besimet e tjera, nuk ka qenë kurrë më e rëndësishme. Globalizimi dhe prania e rëndësishme dhe e fuqishme e Islamit në Botën Muslimane dhe Perëndim e bëjnë dialogun e qytetëri-

meve një domosdoshmëeri. Ismail El-Faruki është një model për t'u lavdëruar. Edhe pse disa mund të mos pajtohen ndonjëherë me analizën dhe përfundimet e tij, El-Faruki ishte nga ata studiues, që ia doli me meritën e vet të marrë pjesë në një dialog ndërqytetërimor. Ai i njihte burimet e kulturës dhe mendimit perëndimor dhe mund të debatonte e diskutonte mbi to, si i barabartë me të gjithë.

Ismail El-Faruki ishte një studiues dhe aktivist i palodhshëm, që punonte në të gjitha frontet, brenda dhe jashtë vendit. Si ish-student i tij dhe Ph.D. i parë, unë pata privilegjin të studioja me të dhe të njihja Ismailin dhe Lamia El-Farukin, si personalisht, ashtu edhe profesionalisht. Ai mori një student të diplomuar pa shumë dëshirë dhe me forcën e personalitetit dhe aftësive akademike të tij, ma bëri të gjallë Islamin "si besim dhe qytetërim", në një kohë kur kishte pak interes për Islamin, ose studimin e tij në ambjentet akademike amerikane. Ai ishte nga ana e vet krijues, përfytyrues, sfidues, provokues, simpatik dhe natyrisht i përkushtuar. Ismaili dhe mësimi i tij mishëruan besimin, profesionin dhe pasionin e tij. Në fund të fundit sado e vështirë të jetë përmbledhja apo vlerësimi i jetës së tij, mund të thuhet me siguri, se duke pasë parasysh besimin e tij si musliman, që bindja e tij ishte një përpjekje e shtrirë në kohë gjatë gjithë jetës për të përmbushur ose përditësuar Vullnetin e Zotit. Ismail El-Faruki, ishte pra me të vërtetë një *muxhahid*.

John L. Esposito
*Profesor i Feve dhe Drejtor i Çështjeve Ndërkombëtare,
Qendra për Mirëkuptimin Musliman dhe të Krishterë,
Georgetown University
Washington, DC 23 shkurt 1998.*



Hyrje

Ismail Raxhi El-Faruki u paraqit në një botë intelektuale të vetën. I shtyrë nga rrethanat ai luftoi për të provuar drejtësinë e ideve të tij. Ai ndoqi pikëpamjen, se të mos i thuash gjërat në mënyrë të qartë, nuk është njësoj sikur të mos i thuash fare. I pajisur me formim akademik ai u përpoq të provojë ose kundërshtojë ato çështje, që kanë pasur ndikim në kohën e tij, veçanërisht ato në lidhje me mendimin fetar. Islami luajti një rol vendimtar në jetën e El-Farukit, dhe veçanërisht në vitet e pjekurisë së jetës së tij. Ai i shikonte gjërat nga këndvështrimi islam. Ky fakt ishte i ditur nga të tjerët. Në përgjigje të një letre nga profesori H.A.R. Gibb ai shkruante: “Unë e marr të mirëqenë atë që thoni, se ju besoni që unë jam “me të vërtetë i shqetësuar për Islamit si një mënyrë jetese dhe e konsideroj kritikën tuaj, si të skicuar për të promovuar, dhe aty ku do të ishte e nevojshme për të korrigjuar dhe shqyrtuar këtë shqetësim të vërtetë timin.”² Ky shqetësim i mirëfilltë ishte një faktor motivues përgjatë gjithë jetës së El-Farukit dhe kështu, një shqetësim madhor i misionit të tij akademik.

El-Faruki lindi në Xhafa të Palestinës në 1 Janar 1921. Babai i tij Abdulhuda El-Faruki, ishte gjyqtar dhe figurë e njohur në

2 Letër e El El-Farukit, e datës 14 nëntor 1963.

Palestinë. El-Faruki u rrit pra, në një familje të begatë dhe të arsimuar. Kjo ndikoi për t'i dhënë atij besimin për të luajtur një rol të spikatur në vendin e tij. Pasi u diplomua në Universitetin Amerikan të Beirutit në 1941 ai u kthye në vendlindje dhe kur erdhi rasti u bë Guvernator i Qarkut të Galilesë në Qeverinë e Palestinës. Megjithatë ndarja e Palestinës në vitin 1948 e shndërrroi atë dhe familjen e tij në refugjatë. Kjo përvojë pa dyshim la një mbresë të thellë tek ai, dhe ndoshta ndikoi në drejtimin e ardhshëm të mendimit të tij. Shkrimet e mëvonshme e pasqyrojnë në këtë shtysë, sepse ai kurrë nuk e humbi lidhjen me Palestinën, me tokën, me njerëzit, me historinë dhe kulturën e saj. El-Faruki u largua nga Palestina për në Shtetet e Bashkuara. Atje fitoi dy grada master në Filozofi, përkatësisht nga Universitetet Indiana dhe Harvard, dhe përfundoi Ph.D. në 1952 me dizertacionin e titulluar “Mbi arsyetimin e së mirës: Metafizika dhe Epistemologjia e Vlerës”. Në kërkimin e tij të trashëgimisë klasike islame ai studioi në El Ez’her nga viti 1954 deri në vitin 1958. Një vit më vonë me ftesë të profesorit Cantwell Smith, hyri në Fakultetin e Feve në Universitetin McGill, Montreal, ku studioi Judaizmin dhe Krishterimin.

Në rreshtat që vijojnë, do të vëmë në pah disa nga perceptimet dhe qasjet e El-Farukit mbi kuptimin e besimeve të tjera, edhe pse është e pamundur të ofrojmë një paraqitje të plotë. Do t’ia nisim aty ku El-Faruki filloi eksplorimin e tij të besimeve para-Abrahamike në rajon, përkatësisht fetë e qytetërimeve të Mesopotamisë dhe Egjiptit të lashtë. El-Faruki diskuton gjerësisht për rajonin dhe njerëzit në shkrimet e tij, si një shtyllë bazë e studimit të Judaizmit dhe Krishterimit, i cili luajti një rol vendimtar në ripërcaktimin e normave kulturore dhe shoqërore të sjelljes, dhe ku ardhja e Islamit i plotësoi dhe i përmbylli të gjithë ata. Vëmendja e tij ishte e përqendruar në këtë zonë, më së shumti për shkak të bashkësisë gjeografike, etnike dhe gjuhësore të Lindjes së Afërt. Ajo që është ndoshta unike në vlerësimin e El-Farukit

për rajonin është, se ai e pa historinë e tij, si të ndërlidhur, një lloj historie të përzjetshme, të tejshprehur në kohë dhe kulturë fetare. Nga ana tjetër, kjo kulturë dhe historia e saj vetëzbulohet sikur fletët e një libri, dhe lidhja e saj me Gadishullin Arabik shpalos ndikimin e përzjetshëm moral dhe shpirtëror, si të paprekur nga elementët persianë të besimeve mesopotamiane, veçanërisht besimet e tyre eskatologjike dhe mesianike. Arabët i hodhën poshtë këto besime, dhe kjo argumenton El-Faruki është arsyeja, pse Abrahami, të cilin ai e quan, “Anoniti Mesopotamian nga Uri”³, gjen lidhje shpirtërore dhe ngushëllim në mesin e tyre. Besimi dhe veprat e Abrahamit, jo vetëm që e lidhin atë shpirtërisht tek rrënjët monoteiste, por janë edhe arsyeja pse ai u detyrua të linte vendin e tij. Ishin bindjet e tij, që e bënë të dëbuar, si fizikisht ashtu edhe shoqërisht nga vetë bashkësia e tij. Ai ishte një njeri i persekutuar në Ur, kryeqyteti i Mesopotamisë, të cilin e braktisi për të ndjekur besimin e tij. Drejtimi i pritshëm që mund të merrte prej andej ishte drejt Gadishullit Arabik, të cilin e bëri së bashku me Haxhirenë (Hagar).

Mesopotamasit përdornin emra të ndryshëm për hyjnitë e tyre. Disa vinin nga tiparet qiellore, siç janë hyjnitë e tyre për qiellin, erërat, fushat e ultësirës e ujërat e freskëta. Një listë tjetër ka të ngjarë dytësore përmbante emërtime për Hënën, Diellin dhe yjet. An ose Anum ishte perëndia e qiejve dhe babai i perëndive të tjera. Shiu shihej si farë e tij, e cila ngopte tokën dhe prodhonte bimësinë. Enlil ishte perëndia e erërave dhe stuhive, ndërsa Eaki ishte perëndia e ujit të pastër nëntokësor. Por mbi të gjitha, Marduku, perëndia e qytetit të Babilonisë, pretendonte epërsinë. Ai u caktua, si një lloj mbreti i përhershëm i perëndive. Analiza e El-Farukit është interesante. Në përshkrimin e tij të karakteristikave të veçanta të kulturës fetare të këtyre popujve të Lindjes së Afërt dhe në konceptin e tij për marrëdhëniet e tyre

3 I. R. Al Faruqi dhe L. L. Al Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam* (New York: Macmillan, 1986), f. 50.

me Zotin, ai argumenton se ata e shihnin veten, si shërbëtorë të një hyjnie tejtokësore. Për më tepër, megjithëse mesopotamasit kishin hyjni të ndryshme, edhe vetë këto hyjni konsideroheshin si shërbëtorë. Ai konstaton, se ata kurrë nuk morën një dukuri ose një element të vetëm të natyrës dhe iu përkushtuan atij plotësisht e tërësisht, madje as Zotit, të cilit ata i shoqëruan të tjerë idhuj. Sipas mendimit të El-Farukit, “shoqërimi i tillë ishte gjithmonë funksional”, aksidental, por jo tërësor. Prandaj ata nuk ishin *mushrikun*. Në këtë rast mund të hasim vështirësi me analizën e thelluar të El-Farukit, i përfshirë me idetë e tij imagjinare.

Duke i lehtësuar mesopotamasit nga barra e *shirkut*, El-Faruki vë përballë pikëpamjen e tyre për Zotin me atë të egjiptasve. Ai argumenton, se egjiptasit “e perceptonin praninë hyjnore të preکشme në natyrë, kurse mesopotamasit e nxirrnin praninë hyjnore direkt prej natyrës”. Ai pa, se perceptimi egjiptian i Zotit ishte *në* dhe *jashtë* natyrës, ndërsa Zoti mesopotamian ishte *në*, por “kurrë i barazvlerëshëm ose i ndërkëmbyeshëm me të”.⁴ El-Faruki duket, se përgatit bazën e tij për arabizmin, si në kuptimin gjeografik ashtu edhe shpirtëror, si konkluzion për argumentin e tij të gjatë dhe të zjarrtë të konceptit të *Urubahs*. Pasi i konceptoi dhe më pas i paraqiti mesopotamasit, si të prirur drejt monoteizmit ai thotë, se realizimi i vërtetë i monoteizmit u “ri-zbulua” dhe u “ri-pohua” me mbërritjen e Islamit. Ai e gjeti këtë trashëgimi historike të pastërholluar, të varrosur nën rrënojat e sistemeve të besimit grek dhe / ose romak, si dhe në versionet e tyre “sakramentaliste” të fesë. Pasi i vuri bazat e këtij koncepti të monoteizmit të rrënjosur në Gadishullin Arabik, teoria e tij e *Urubah-s* gjeti rrugën e saj dhe futet në rajonet e Lindjes së Afërt dhe rripin e lashtë Mesopotamian. El-Faruki i paraqet arabët dhe rajonet që u përkasin, si pjesëtarë të “Qytetërimit semitik”.

4 I. R. Al Faruqi, ‘Divine Transcendence and Its Expression’, in Henry O. Thompson (ed.), *The Global Congress of the World’s Religions*, Proceedings of 1980-82 Conference (Washington, DC: The Global Congress of the World’s Religions, Inc., 1982), f. 267-316.

El-Faruki u mor me ketë skicim të veçantë të *Urubahut* ose arabizmit, kur ishte në Universitetin McGill. Përfytyrimi i tij për *Urubah* buronte nga obsesioni i tij me tre fazat e tij. Ekziston një kontrast, për shembull, në konceptin e El-Farukit për arabizmin, në krahasim me kuptimin perëndimor të nacionalizmit, që e trazoi aq shumë botën arabe, veçanërisht gjatë jetës së tij. El-Faruki e përshkruan nacionalizmin arab, si një produkt të dyqind viteve të fundit të jetës politike perëndimore, ndërsa arabizmi, për të, është i vjetër mijëra vjet. Shkrimet e hershme të El-Farukit i kush-tojnë shumë rëndësi përkufizimit të *Urubahut* në një kuptim të kufizuar, por pas kësaj në shkrimet e mëvonshme, ai shpjegon në kuptimin më të gjerë termin *Urubah*, të cilit ai i atribuon një pjesë të madhe të botës dhe ku ai gjen një shkallë të arabizmit “edhe duke mos qenë arabishtfolës”. Ai e përshkroi arabizmin, si një “rrymë arabe” ku arabiteti, në të vërtetë, “i jep frymë dhe vrull asaj rrjedhe”, duke u ofruar atyre “gjuhën, kulturën dhe fenë e vet”. Ai beson, se arabët e morën këtë në katër valë njëra pas tjetrës, të cilat ai i identifikon, si “muslimanë në shekullin e shtatë dhe arameas në shekullin e pesëmbëdhjetë para Krishtit, si amatorë në mijëvjeçarin e dytë dhe të tretë, dhe si akadianë në atë të katërt dhe të pestë.” Përgjatë këtyre ngjarjeve El-Faruki gjen “diçka arabe që, qëndron e përhershme dhe e pandryshueshme përgjatë historisë. Në këtë mënyrë, thelbi arab i dha identitetin rrymës arabe dhe vazhdimësisë së ngjarjeve, që përbëjnë historinë e saj”.⁵

El-Faruki diskuton arabizmin e tij, duke iu referuar tri feve monoteiste me vatrat e Lindjes së Mesme. Ai i shtrin argumentet përtej rajoneve gjeografike dhe feve abrahamike, por pak dihet në terma historikë. Ai e fillon teorinë e tij të përparimit me Judaizmin. Periudha judaike, thekson ai, fillon me Abrahamin. Ai gjithashtu bën dallimin midis fesë “hebraike” dhe “judaizmit”. Njëri është judaizmi para-ekzilit, ndërsa tjetri rituali hebre pas-ekzilit. Ai thekson, se rituali pas ekzilit, ia heq zhvillimit

5 I. R. Al Faruqi, *Urubah and Religion* (Amsterdam: Djambatan, 1962), f. 2-3.

profetik vazhdimësinë e vet. Ai e gjen shkakun e kësaj mungese vijimësie të traditës profetike tek prirja përjashtuese shumë e theksuar. El-Faruki shpreh mendimin, se tradita rabinike është përgjegjëse për shmangien e judaizmit nga tradita profetike e fesë, në vend që ta udhëhiqte popullin hebre drejt veçanësisë së njerëzve dhe tokës. Ai më tej argumenton, se teoria hebraike e popullit të përzgjedhur është etikisht e paqendrueshme.

Megjithatë koncepti i El-Farukit për *Urubah*, dhe përdorimi i tij i gjerë ka kritikën e veta. Stanley Frost, atëbotë Dekan i Fakultetit të Hyjnisë në Universitetin McGill, ngriti kundërshtimet e veta, duke deklaruar: “Me çfarë të drejte ju merrni një pjesë nga e tëra (duke supozuar se keni vërtetuar tezën tuaj, se ekziston një rrymë kaq e identifikueshme) dhe e bëni atë elementin përbërës përfundimtar? Me fjalë të tjera, a nuk është termi “Arab” në rastin më të mirë, veçse një element, dhe nëse do të gjendej ndonjë fjalë gjithëpërfshirëse, a nuk duhet që fjala (dhe ideja) të jetë “semitike”? Të thuash “rrjedha arabe e Qenies” e vë në pikëpyetje krejt konceptin.” Kjo kritikë preku në nervin akademik të El-Farukit, dhe në identitetin e tij arab. Do të dëshironim të citonim këtu pjesërisht përgjigjen e tij ndaj kuptimit të termave semitik dhe arab, që Stanley Frost ia vuri në dukje:

Unë e quaj këtë transhëndencë unike si arabe, më shumë sesa semitike, sepse “arabe nuk është emri i një elementi në rrymë, apo i një prej shumëve”. Judaizmi, për shembull, është hebre, sepse është feja e judenjve, që ishin banorët e Judesë. Por është gjithashtu arab, sepse gjeografikisht, etnikisht, gjuhësisht dhe ideologjikisht, hebrenjtë që ishin banorë të Judesë ishin një me arabët. Judenjtë ishin një element në mesin e elementëve të tjerë të tillë, si fenikasit, ananitët, ma’initët e lashtë etj. Por të gjithë këta ishin arabë. Është e vërtetë, që të gjithë arabët në kuptimin tim janë semitë, por ky kuptim gjithëpërfshirës i termit “semit” është një koncept relativisht modern, mendoj përëndimor. Unë dyshoj, nëse ndonjë popull semit e ka paraqitur vetë identitetin e tij si “semitik”. Mund të pyesni, por

a është përfaqësuar ndonjë prej atyre popujve si arabë? Përgjigja është, po! “Arabët” (në kuptimin e ngushtë të arabëve të Gadishullit) gjithmonë kështu kanë bërë. E duke qenë se ata janë burimi i të gjithë popujve të tjerë arabë, ata kanë të drejtë, që emrin e tyre t’ia japin tërësisë së atyre popujve. Nuk njoh ndonjë provë gjeografike, etnike, gjuhësore ose ideologjike, që i lidh popujt semitikë duke përfshirë arabët me Kanaanë, me Fenikinë, me Babiloninë, ose me Judenë, në mënyrë që të mbështesë pretendimin, se rryma arabe e të qenit është në fakt një rrjedhë e qenies kananase, fenikase, babilonase ose hebreje. Vetëm koncepti “semit” e ka hedhur një pretendim të tillë, por e ka bërë atë përmes forcës së një ndryshimi modern të emërtimit të tij nga studiuesit perëndimorë. Nëse dietari perëndimor në shekullin XIX mund të marrë një koncept (d.m.th. “semitik”) nga tradita hebraike dhe t’i japë atij këtë kuptim gjithëpërfshirës, pse të mos e marr unë konceptin “arab”, i cili është shumë më tepër sesa një koncept dhe t’ia rikthej në shekullin XX krejt domethënien gjithëpërfshirëse që i takon?⁶

Kaq i përfshirë ishte El-Faruki nga risia që kishte zbuluar, si dhe nga fuqia e idesë së tij të re mbi *Urubah*, saqë nuk u shqetësua fort për t’u shkëputur nga konkluzionet, që nxori prej saj. Ai madje vazhdon dhe përqendrohet në momentin e dytë të vetëdijes arabe. Një përfundim logjik për El-Farukin ishte që ta lidhë këtë me Krishterimin. Brenda “tribalizmit të ngatërruar të Judenjve” dhe përhapjes së vazhdueshme të hebrenjve brenda rrjedhës arabe, ai zbuloi Krishterimin, si momentin e dytë të vetëdijes arabe. Mesazhi i Jezusit ishte një zgjidhje për problemin e hebrenjve. Jezusi ishte hebre, dhe si i tillë ishte i vetëdijshëm për frymën dhe ndikimet e tyre. Judenjtë e panë Jezusin, si një njeri me një mision dhe misioni filloi me njerëzit e tij. Judenjtë, argumenton El-Faruki e kuptuan, se Krijuesi i tyre po e zhbënte përjashtimësinë e tyre hebraike, dhe po sillte një moment të ri të vetëdijes në sferën e

6 Letër e datës 9.12.1961 drejtuar Stanley Frost, Dekan i Fakultetit të Studimeve Fetare, McGill University.

shpirtit, dhe etikës së tyre, ose më saktë në të gjithë sistemin e tyre. Prandaj thekson El-Faruki, ata “vendosën t’i japin fund vep- rimitarisë dhe jetës së Jezuit, në mënyrë që të mbrojnë, siç mendu- an, interesin më të lartë të këtij sistemi dhe shpirti”. Jezusi dhe mesazhi i tij i drejtoheshin njerëzimit, dhe Jezusi u drejtohej heb- renjve, si pjesë e njerëzimit “për aq kohë sa lindi e jetoi në mesin e tyre dhe foli gjuhën e tyre”. Jezusi predikoi besnikërinë ndaj Perëndisë dhe se Zoti mbi të gjitha, duhet të jetë kriteri i të gjitha masave. Jezusi nuk ishte kundër judenjve vetë, por ai ishte qartë kundër pretendimit, se ata mbi të gjithë njerëzit janë fëmijë të zgjedhur të Zotit. Mesazhi i dashurisë për fqinjën u pa nga hebrej- të si blasfemi. Dashuria e Perëndisë për ta ishte dashuria për Perëndinë e Izraelit. Dashuria e hebrejve për ligjin u pa si mbroj- tje kundër popullaritetit në rritje të mesazhit të Jezusit. Mësimet e Jezusit i ndërgjegjësuam për dobësitë e tyre. Kritika e Jezusit ndaj hebrejve për kohën e tij ishte e drejtpërdrejtë dhe e ashpër, por mbi të gjitha historia e konceptit të “Mbretërisë së Zotit” sikur të ishte për të gjitha qëllimet dhe synimet, histori e popullit hebre u kundërshtua me këmbëngulje. Kështu, mësimet e Jezusit, sfido- nin konceptet dhe besimet thelbësore të mendimit hebre. Nocioni se “një mbretëri që ekziston askund dhe kudo, në kuptimin që ajo nuk ka asnjë lidhje me asnjë hapësirë, por mund të ekzistojë kudo që gjenden përbërësit e saj, njerëzit e dashur”, ishte, thotë El-Fa- ruki, i papranueshëm për hebrejtë. Në këtë pikë kyçe të historisë momenti krijues dhe riformues i ngjarjeve ishte helenizuar nga- dalë, por me siguri.

Me Krishterimin El-Faruki zbuloi, se elementët e mësimëve të Jezusit ishin tashmë të pranishme në traditat hebraike dhe veçanë- risht në hanifizëm. Hanifizmi, tek El-Faruki, “përfshin çdo mendim fisnik në Testamentin e Vjetër... nga i cili buronte Krishterimi, feja e shpirtit dhe etika e brendshme *par excellence*. Thelbi i Krishterimit për El-Farukin qendron “tek Amosi dhe tek Jeremia, madje edhe para Eksodit”. Ajo se ky zbulim specifik është i saktë apo jo është më

pak e rëndësishme për ne, sesa ajo që ai e sheh si ndërthurje të Krishterimit në historinë e hebrenjve, duke na ofruar një nocion të veçantë të shpëtimit, të cilin ai vetë duket sikur e korrigjon, duke i dhënë kuptimin e një “lindje të virgjër” etikisht të pastër. El-Faruki duket, se e sheh veten si personin, që ka zbërthyer konceptin e një Zoti posesiv dhe në këtë mënyrë, e ka rivendosur pohimin e Jezusit mbi universalizmin e fesë, i cili ishte në kundërshtim të drejt-përdrejtë me nocionet hebraike të etnocentrizmit.

Termi “hanifizëm” shfaqet mjaft shpesh në shkrimet e El-Farukit, dhe ky koncept i hanifizmit luan një rol vendimtar në paraqitjen e tij të historisë fetare të rajonit. Kështu që nuk do të ishte e pavend të shihnim, se çfarë nënkupton me këtë. Ai i përshkruan *hanifët*, që përkrahën traditën abrahamike midis arabëve si dukshëm të ndryshëm, por të pranishëm në pothuajse çdo fis të Arabisë. Kundërshtimi i tyre ndaj shirkut, refuzimi i tyre për të marrë pjesë në ritualet pagane, dashuria e tyre për dije dhe për të ruajtur veten si të ndryshëm etikisht, u bënë shenjë dalluese e *hanifëve*. Meqenëse besimet dhe praktikat e tyre në jetën e përditshme ishin më afër praktikave hebraike, përkundër dallimeve gjuhësore, ata me përkëdheli janë quajtur *hampari* në aramaisht, që do të thotë “i veçuar”. Prandaj ishin të lënë disi pas dore, dhe u jepej rëndësi më e vogël në shoqëri. Shpesh atyre iu duhej të strehohehin midis fiseve të shkretëtirës, dhe El-Faruki mendon, se kjo pati rëndësi në ruajtjen e mëtejshme të identitetit dhe pastërtisë së *hanifëve*. Ai shtron idenë, se përpara ardhjes së Profetit Muhammed (paqja dhe bekimet qofshin mbi të) u bënë tre përpjekje për të rikthyer monoteizmin abrahamik në mesin e fiseve të Gadishullit Arabik, dhe këto u bënë nga Profetët Hud, Salih dhe Shuajb përkatësisht në Hadramaut dhe Hixhaz. Megjithatë të gjithë dështuan, sepse popujt e tyre kundërshtuan t’i pranojnë këta profetë dhe kështu shirku ose bashkëshoqërimi arab vazhdoi.

El-Faruki parashtron mendimin, se fazat e ndryshme të Shpalljes kanë të bëjnë me fazat e zhvillimit të *Urubahs*. Ai e

shih judaizmin, si momentin e parë të vetëdijes arabe, krishtërimin si të dytin dhe fazën bashkëkohore, si vazhdimin e *Urubahut* dhe Islamit. Por a pret ai edhe një fazë tjetër, qoftë tani apo në të ardhmen? Po, dhe El-Faruki e përshkruan këtë fazë, si ajo e pohimit islam, pra një fazë e re e vetëdijes islame. Nevoja për ndonjë vlerë të re nuk dihet, por në lidhje me Islamin El-Faruki mendon, se kjo nuk është e nevojshme, sepse “asnjë vlerë si e tillë nuk është e re për Islam, përderisa ai është emëruesi i përbashkët i të gjitha vlerave”. Për El-Farukin, “islamizmi i vlerës nuk është tjetër veçse vlera në vetvete”, dhe nëse në *Urubah* “(mund të zbulohen), vlera të reja, atëherë përfundimi logjik i tij është, se “vlerat e zbuluara duhet që të jenë islame”. E thënë thjesht, çdo “vlerë e re” dhe marrëdhënia e saj me vlerat e tjera duhet të përshtatet, të vendoset dhe “të përputhet me trashëgiminë e Umetit”.

El-Faruki nuk e shih këtë zhvillim progresiv, si një proces rastësor në këndvështrim mekanik. Përkundrazi ai e shih si të planifikuar, edhe pse qeniet njerëzore janë të lira të zgjedhin rrugën e tyre dhe qëllimet, që ata i vendosin vetvetes. Prandaj profetët vepron si përkujtues, kritikë dhe reformatorë në pikëpamjen e përparimit sipas El-Farukit. Në skemën e përparimit të konceptuar nga El-Faruki, mund të gjejmë njëfarë ndikimi nga Ibn Hazmi, i cili gjithashtu e shihte rrugëtimin e këtyre tre feve në mënyrë të ngjashme, por El-Faruki e shkëput vetveten nga një vëzhgim i tillë. Muhamed Abduhu e përtëriu teorinë e përparimit të Ibn Hazmit në një kontekst krejtësisht të ndryshëm, d.m.th., në kontekstin e shkencës dhe qytetërimit. Ai e shihte përparimin e njerëzimit në tre faza: “Fëmijëria, kur njeriu kishte nevojë për disiplinë të rreptë si një fëmijë. Ligji i Moisiut ose adoleshenca, kur njeriu mbështetej në ndjenja. Epoka e Krishterimit ose pjekuria, kur njeriu mbështetet tek Arsyeja dhe Shkenca... dhe Epoka e Islamit”.

Mirëpo shtrohet pyetja, se një personalitet fetar a huazon diçka nga një tjetër në këtë progresion? El-Faruki i vë në dyshim pikëpamje të tilla dhe veçanërisht mëtimin e disa studiuesve

perëndimorë, që Islami ka huazuar nga Judaizmi dhe Krishterimi. Ai argumenton se thjesht bashkëjetesa dhe “personalitetet fetare identike” nuk nënkuptojnë “huazim”. Ai thekson, se është “e pahijshme të flasim për huazim mes dy rrugëtimeve, njëri më i hershëm dhe tjetri i mëvonshëm, kur ky i fundit e sheh veten si vazhdimësi dhe reformë e të mëhershmit”. Ai sqaron, se të njëjtët studiues nuk përmendin “huazimet” e Krishterimit nga judaizmi, budizmi dhe hinduizmi apo të protestantizmit nga katolicizmi. Megjithatë kjo është saktësisht mënyra, se si Islami e sheh veten e tij, në lidhje me judaizmin dhe krishterimin, pra, si identitetin e njëjtë, por të reformuar dhe pastruar nga ndërhyrjet dhe ndryshimet e grumbulluara prej prijësve dhe shkruesve.

Duke lexuar El-Farukin, mund të shquajmë lehtësisht, se për të mirëvendosur teorinë e tij të përparimit të vazhdueshëm, atij i duhet të gjejë një metodë të paanshme për të gjykuar Judaizmin, Krishterimin dhe Islamin. Metodologjia që ai parashtroi në veprën *“Etika e Krishterë: Një analizë historike dhe sistematike e ideve të saj mbizotëruese”*, është ajo, që ai e quan *Meta-Religjon*. Ai argumenton, se ata besimtarë fetë e të cilëve vihen në peshoren e krahasimit, duhet të dëgjohen nga ai që i krahason. Kërkimi i së vërtetës është në pjesën më të madhe një vetë-analizë e hulumtimit. Në këtë rast studiuesi është më shumë sesa spektator i thjeshtë. Në një farë mënyre, studiuesi po shqyrton veprimtarinë e shpirtit të tij në bashkëveprimin e tij / saj me botën përreth tij / saj. Në këndvështrimin fetar krahasues të El-Farukit është e nevojshme lidhja ose vlerësimi, sepse është i bindur, që kjo siguron parime të përgjithshme, të cilat nuk janë “të kufizuara nga ndonjë traditë fetare”, ose përmes të cilave mund të gjykohet ndonjë traditë fetare. Ai parashton gjashtë parime të tilla, të cilat mund të përmbliidhen si më poshtë:

1. “Me qenë i dy anëve: asaj ideale dhe reale”, ku “idealja dhe realja janë lloje të ndryshme të qenies, pra janë dy”. Ai shtjellon nga ky këndvështrim i etikës, duke argumentuar

se “fakti dhe vlera janë dy rende të qenies. Nëse kjo dyjësi nuk do të ishte e vërtetë, dhe nëse fakti dhe vlera do t’i përkisnin të njëjtit rend të qenies, do të ishte e pabazë të gjykohej një “fakt” nga “një tjetër”.

2. “Qenia ideale është e rëndësishme për qenien reale”. Meqenëse ana ideale vepron, si një parim i klasifikimit, rendit dhe strukturës së qenies reale, ajo siguron standardin për të gjykuar, nëse realja është apo nuk është e vlefshme”.
3. “Rëndësia e Ideales ndaj Reales është urdhër”. El-Faruki thekson, se “tërësia e fushës së qenies ideale është e rëndësishme për tërësinë e fushës së qenies reale”. Qenia reale duhet të gjykohet ashtu siç ajo duhet të jetë. Marrëdhënia e tyre nuk bazohet në zinxhirin e kësaj dhe tjetrës, por marrëdhënia e tyre është e tipit ose / ose. E thënë ndryshe rëndësia e “ideales” ka epërsi dhe “realja” duhet të përpiqet të arrijë “idealen”.
4. Mirëpo, duke gjykuar mbi këtë bazë, d.m.th., sipas lidhjes ose / ose, qenia reale nuk mund të bëhet “e keqe”... “Qenia reale është po aq e mirë”. “Realiteti i vërtetë”, siç e përshkruan El-Faruki është kjo botë dhe kjo botë është e mirë. Të bëhesh pjesë e saj, të jesh në të, është po aq me vlerë.
5. Për të “vlerësuar” botën, për t’i dhënë formë dhe për t’i dhënë një drejtim, në mënyrë që të “mishërojë strukturën dhe përmbajtjen e ideales, përmbushja e vlerës duhet të jetë e mundur”. Prandaj... “Qenia reale është e lakueshme”. Ai shprehet se njeriu mundet dhe i jep drejtim të ri shtytjes rastësore të realitetit përpara, në mënyrë që të bëhet tjetërgjë, diçka tjetër nga ç’do të kishte qenë.
6. “Përsosmëria e Botës është vetëm një barrë për Njerëzimin”. Ai vë në dukje, që rëndësia e njeriut është, se ai është krijesa e vetme, që mban çelësin e “hyrjes së ideales së vlerësueshme tek realja”. Ai argumenton: “Njeriu është ura përmes së cilës duhet të kalojnë vlerat, nëse do të donin të hynin në

realitet. Ai qëndron në kryqëzimin e dy sferave të qenies, duke marrë pjesë tek të dyja, i ndjeshëm për të dyja.”⁷

Në sytë e kritikëve duket se El-Faruki po përpiqet të bindë lexuesin. Jo vetëm në atë që ai parashtron, si Meta-Religion apo Tej-Besim në kapitullin hyrës të *Etikës së Krishterë*, por në krejt parashtrimin e tij kritik të vetë *Etikës së Krishterë*. Ai i shkruante Stanley Fosterit më 9 dhjetor 1961:

Ju mund të mos jeni dakord me mua, që kjo po e shpie argumentin e një analize të etikës së krishterë shumë larg. Mbrojtja ime është, që nuk kam asnjë pikëmbështetje tjetër nga ku mund të drejtoja kritikën time. Nëse pikëmbështetja ime do të ishte e brendshme për Krishterimin, kritika ime do të ishte thjesht një tjetër traktat i krishterë. Nëse nga ana tjetër do të ishte e jashtme për Krishterimin, kritika ime do të ishte, ose një kopje e Ibn Hazmit, ose e një kritiku tjetër musliman të Krishterimit nga Mesjeta, ose i një Karl Marksi, ose i ndonjë tjetër ateisti perëndimor. Strategjia ime ishte të zgjedh një shtyllë, e cila megjithëse e jashtme ndaj krishterizmit (Krishterimi i besueshëm) mundet me qenë sërish i brendshëm për Krishterimin.

Udhëtimi nga *Urubahu* në shqetësimet *Umetike*, d.m.th., nga shqetësimet arabe në ato muslimane filloi menjëherë pasi El-Faruki hyri në Shoqatën e Studentëve Myslimanë (MSA) në Shtetet e Bashkuara. Duke marrë frymëzim nga libri i Xhemaludin Afganit, ai formoi një grup të quajtur *Urwah al-Wutuqa*. Përmes këtij forumi, ashtu si Afgani ai e fokusoi mendimin tek uniteti mysli-man. El-Faruki iu qas kësaj çështje në dy mënyra. Së pari, u përpoq t'i jepte audiencës jomuslimane zellin për rizbulimin e trashëgimisë islame, dhe nxiti shokët muslimanë të dëshmojnë (shehade) Islamin përmes shembullit dhe fjalëve të mira, dhe kështu të ofrojë një referencë të shëndoshë për jomuslimanët.

7 Ataullah Siddiqui, *Christian-Muslim Dialogue in the Twentieth Century* (Basingstoke, UK: Macmillan, 1997), fq. 88-89.

Së dyti, ai u përpoq të rindërtojë mangësitë e pamata të krijuara në sferat e mendimit dhe dijes, si pasojë e sfidave të modernizmit dhe kolonializmit.

Herë pas here El-Faruki e vinte në pah rëndësinë e thirrjes ose davetit. Ai e shihte thirrjen, si detyrë që iu takonte të gjithë muslimanëve, si një detyrë për të arritur të tjerët. Ai foli shpesh për këtë temë në Amerikë, Evropë dhe Azi. Dy artikujt e tij për këtë çështje: “Mbi natyrën e thirrjes islame” dhe “Thirrja islame në Perëndim: Premtim dhe Gjykim”, janë përfshirë këtu, në këtë libër. Ai e shihte shtysën e thirrjes, si sinonim të misionit dhe si të pranishme tek të gjitha fetë. Ai pohonte, se asnjë fe nuk mund t’i shmanget misionit, nëse ka sadopak bosht mendimi”. Mohimi i misionit sipas këndvështrimit të tij, do të thotë mohim i nevojës për të kërkuar mirëkuptimin e të tjerëve për atë që pretendohet të jetë e vërtetë nga feja”.⁸

Siç edhe mund të pritej El-Faruki shkoi edhe më larg dhe kërkoj mirëkuptim, duke argumentuar se të mos kërkoksh mirëkuptim tregon mungesë serioziteti. Thirrja sipas tij, për vetë natyrën e saj mbart “një përmbledhje të domosdoshme të pohimeve dhe mohimeve”, ku secili është i lirë të ftojë të tjerët. Megjithatë thelbi i thirrjes qëndron në plotësimin e saj, “nga të dyja palët, ajo e thirrësit dhe të thirrurit”.

Daveti, në shkrimet e El-Farukit është i motivuar edhe nga fakti, se Islami është feja më e keqkuptuar. Ai i nxjerr arsyet për këtë në një mënyrë shumë provokuese. Ai argumenton që Islami është:

E vetmja fe, që u përball dhe u përpoq me shumicën e feve të botës në vetë ambientin e tyre tradicional, qoftë në fushën e ideve, qoftë në fushëbetejat e historisë. Islami ka qenë i përfshirë në këto përballje, qoftë shpirtërore, qoftë politike, edhe para se të lindte, përpara se të hidhte rrënjë në shtëpinë e vet, madje përpara se të plotësonte sistemin e vet te ideve.

8 I. R. Al Faruqi dhe L.L. Al Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam*, op. cit., f. 187.

E është ende duke u përballur fuqishëm në të gjitha frontet. Për më tepër Islami është feja e vetme, që në përballjen e saj ndërftare dhe ndërkombëtare me Judaizmin, Krishterimin, Hinduizmin dhe Budizmin pati një sukses të konsiderueshëm dhe në një masë të madhe në të gjitha përballjet që ndërmori. Po ashtu ishte feja e vetme, që bashkoi të gjitha përpjekjet e saj shpirtërore për të luftuar kolonializmin perëndimor dhe imperializmin në të gjithë botën, kur territori i tij, më saktë djepi i tij ishte i copëtuar dhe kur praktikisht të gjithë ndjekësit e tij i ishin nënshtruar zgjedhës kolonialiste. Në fund, dhe akoma më e rëndësishme është, se Islami po fiton edhe sot dhe po përhapet përmes misionarizmit dhe konvertimit më shumë, se sa çdo fe tjetër. Kësisoj, nuk është çudi, që është feja me numrin më të madh të armiqve dhe rrjedhimisht, edhe feja më e keqkuptuar.⁹

Sipas El-Farukit veçoritë themelore të thirrjes qëndrojnë në natyrën e saj. Ai i nënvizon këto veçori të rëndësishme si Liria, Arsyeya dhe Përbotshmëria.

Daveti apo thirrja pa liri nuk mund të ketë sukses. Thirrja mund të jetë e suksesshme vetëm kur arrihet “përputhja e plotë nga ana e thirrësit dhe të thirrurit”. Kjo është thelbësore. Sipas tij “cilado palë, që do e shkelte atë përputhje”, do të bënte një “krim të rëndë”. Ai argumenton, se “ftesa”, që është kuptimi i mirëfilltë i termit *daveh*, “mund të përmbushet vetëm me pëlqimin e lirë të atyre që thirren”. Ai i referohet kësaj thirrje, si ftesë drejt Zotit. Ai arsyeton, se përderisa qëllimi është të bindim të thirrurin, se Zoti është Krijuesi dhe Gjykatësi i tij, gjykimi me detyrim përbën një kontradiktë në vetvete. Ai thekson, se konvertimi, nuk është një konvertim drejt Islamit, por drejt Zotit. Megjithatë mbetet pikëpyetja, nëse El-Faruki është i kënaqur me konvertimin e një njeriu, i cili ndryshon dhe fillon të besojë në Zot pa besuar në Islam në një kuptim fetar, d.m.th., a mund të shihet ky, si një konvertim i vërtetë apo jo? El-Faruki duket, se e

9 I.R. Al Faruqi, “Islam”, in Wing-tsit Chan et al. (eds.). *The Great Asian Religions* (London: Macmillan, 1969), f. 307.

ka me bezdi përgjigjen e thjeshtë ndaj kësaj pyetjeje. Ai vëren, se arsyeja kërkon, që vendimi për të ndryshuar “duhet të arrihet vetëm pasi të merren parasysh alternativat, të bëhet krahasimi i tyre dhe dallimet me njëra-tjetrën, pas peshimit të saktë, pa ngut dhe objektiv të provave dhe kundërprovave me realitetin”. Duke pohuar anët racionale të thirrjes El-Faruki duket, se hedh poshtë çdo metodë dinake për t’iu qasur kësaj çështje të ndjeshme. Ai e kundërshton fuqimisht atë që e quan, si “zgjerim psikopatik” ose si “ndërrhyrje psikotropike”. El-Faruki ia kundërvendos këtë pohim konceptit hebraik të popullit të “zgjedhur” ose të “privilegjuar”. Ky universalizëm i thirrjes në shkrimet e El-Farukit disi befasisht lidhet me besimet e tjera, në kuptimin që Zoti, duke qenë Burimi, do të thotë se Ai iu ka dhënë të vërtetën atyre, që nuk janë muslimanë, jo vetëm individualisht por edhe kolektivisht, sepse e vërteta mund të gjendet brenda traditave të tyre. Kjo është ajo që El-Faruki e quan mision *de jure*, thjesht për faktin se burimi i së vërtetës është Zoti. Nëse e pranojmë këtë argument, na ndryshon krejt pamja e misionit dhe thirrjes. Ajo shndërrohet, siç e vë në dukje El-Faruki, në një “kritikë bashkëpunuese” të fesë tjetër dhe shmang pushtimin e saj nga një e vërtetë e re.

Në vitet e mëvonshme të jetës, rindërtimi i mendimit musliman ishte një nga shqetësimet kryesore të El-Farukit. Pjesëmarrja e tij në Shoqatën e Shkencëtarëve Socialë Muslimanë (AMSS) në Shtetet e Bashkuara, e cila u themelua në 1971, i dha ngjizje konceptit të islamizimit të dijes. Fillimisht AMSS u pa nga disa shkencëtarë të shoqërisë, si një platformë për t’u bashkuar sipas rastit, por pjesëmarrja e El-Farukit, si President i saj deri në 1976, dhe kontributi i tij shpejt sollën ndryshimin e shumëpëritur. Pak nga pak ky forum për shkencëtarët socialë, me shqetësimet e tyre të përbashkëta filloi t’i japë islamizimit të njohurive një drejtim të ri. Nga ana tjetër, kjo e shndërroi organizatën duke tërhequr vëmendje të madhe përtej kornizës fillestare të shkencëtarëve socialë dhe u shtri përtej Shteteve të Bashkuara. Për

El-Farukin, *islamizimi* nuk ishte thjesht, që pas një farë pastrimi, diturive ekzistuese t'iu vihej emri dituri islamike. Përkundrazi ai dëshironte të nxiste shokët e tij shkencëtarë shoqërorë dhe komunitetin musliman, që jetonin në Perëndim të rishqyrtonin dhe të riorganizonin shkencat shoqërore nën dritën e Kuranit dhe Sunetit. Mbase ai e shihte bashkësinë muslimane në Perëndim, si më të përshtatshme për këtë detyrë, sesa umeti musliman në vendet muslimane, të cilët ai i shihte se u mungonte disi dëshira ose aftësia për këtë.

Ne thelb, liria e mendimit dhe shkëmbimi i ideve, që kërkonte kjo nismë ishte joekzistente në botën muslimane. Ata që dukej, se kishin aftësi dhe ishin të pajisur me trajnimin klasik të interpretimit dhe shpjegimit, për fat të keq nuk ishin në dijeni të prirjeve perëndimore në dituri dhe argumenteve të rrepta që kërkoheshin. Kështu El-Faruki, e pa veten në rolin e një nismëtarri. Kontributi i tij qëndron në aftësinë e tij për të paraqitur *Islamizimin e Diturisë*, si një lëvizje dhe jo si një ndërmarrje e kufizuar vetëm tek disa individë. Edhe në këtë detyrë prirja e tij për përballje nuk u zvogëlua:

Përpara nesh kemi një detyrë jashtëzakonisht të rëndësishme. Edhe për sa kohë do të kënaqemi me thërrimet, që po na hedh Perëndimi? Është koha të japim kontributin tonë original. Si studiues të shkencave shoqërore, ne duhet të rishohim formimin tonë dhe ta riformulojmë atë në dritën e Kuranit dhe Sunetit. Në këtë mënyrë paraardhësit tanë dhanë kontributet e tyre origjinale në studimin e historisë, ligjit dhe kulturës. Perëndimi e huazoi trashëgiminë e tyre dhe e futi në një kallëp laik. Vallë a po kërkojmë shumë, kur themi se duam të marrim diturinë dhe ta islamizojmë atë?¹⁰

Megjithëse dëgjuesit e afërt të El-Farukit ishin studentët dhe kolegët e tij në organizata të ndryshme muslimane në të gjithë

10 *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 5, No. I (1988), f. 16.

Shtetet e Bashkuara, megjithatë ai e mori këtë detyrë me një zell misionar, duke iu drejtuar audiencës edhe përtej brigjeve amerikane. Sytë e tij ishin drejtuar në zemër të botës muslimane. Atje, së bashku me një numër në rritje intelektualësh muslimanë në Perëndim, ai shihte një nevojë të madhe për ndryshime. Në veçanti ai identifikoi një ngecje të mësimit islam në botën muslimane, sidomos në *medrese*.

Aty, koncepti dikur i gjallë dhe plot risi i arsimit ishte zëvendësuar me modelin e përsëritjes, me një këndvështrim drejt brendësisë dhe që shqetësohej vetëm për ruajtjen e vetvetes. Ai gjithashtu vuri re mungesën e shkëlqimit në arsimin modern. Ku na qenka ai “arsim modern”, argumenton ai, që na qenka mbjellë në botën muslimane, kur sipas tij kishte mbetur “jo frytdhënës e ritualist dhe me një hije të rremë përparimi”. Pra, atë qartazi nuk e shqetësonte thjesht kolonializimi i territoreve muslimane, por edhe kolonizimi i mendjeve. Breza të tërë muslimanësh të arsimuar në Perëndim kishin prodhuar një mori muslimanësh të shkolluar, të cilët “i kërkonin dijet perëndimore”, siç thoshte ai, “pavarësisht nga rëndësia, duke i bërë të varur nga kërkimi dhe udhëheqja e tij diturore”. Ai ishte kritik ndaj reformatorëve të së kaluarës, si Syed Ahmed Khan dhe Muhamed Abduhu, të cilët sipas tij mendonin, se shkencat perëndimore ishin neutrale, dhe se nuk do të dëmtonin vlerat islame. Këtë ai e hodhi poshtë me këmbëngulje. Ai pa në qasjen e tyre adoptimin e metodave “të huaja” të kërkimit në disiplina të ndryshme të shkencave sociale. Ai argumentonte, që kishin pak dijeni mbi lidhjen e hollë, por të rëndësishme, që lidhte metodologjitë e këtyre disiplinave, nocionet e tyre të së vërtetës, me sistemin e vlerave të një bote të huaj. Këndvështrimi kritik i El-Farukit parathoshte, që çdo përshtatje e padiskutueshme e vlerës së dijes do të dëmtonte mirëkuptimin e bashkësisë muslimane, dhe nuk do të sillte mendimin hulumtues, dhe misionar aq të nevojshëm për *ummetin*. Megjithatë El-Faruki nuk mund të vihej në krye të vizionit, që

kishte për një kohë të gjatë. Edhe sot një gjeneratë më vonë ka pak shenja, se procesi i islamizimit të diturisë do të sjellë hapin e madh “cilësor” në aftësimin e studiuesve, që parashikonte me aq optimizëm El-Faruki. Ndoshta kjo i përket ende të ardhmes. Ai vetë argumentonte, se në përgjithësi muslimanët, përfshirë edhe udhëheqësit e tyre fetarë, dhe elita muslimane e perëndimuar në veçanti ishin të mahnitur nga “prodhimtaria, fuqia dhe pikëpamjet perëndimore mbi Zotin dhe njeriun, mbi jetën, natyrën, botën, kohën dhe historinë.”¹¹ Kështu, u ngrit një sistem arsimor laik, që mëson vlerat dhe metodat perëndimore, dhe i cili prodhoi të diplomuar të paditur ndaj trashëgimisë së tyre islame.

El-Faruki u shkollua si filozof dhe historian i fesë, por shkrimet e tij nuk ndjekin rrugën tradicionale akademike, e cila kërkoi një këndvështrim të distancuar nga feja dhe njerëzit e shkolluar. Përkundrazi ai i shqyrton fetë nga një perspektivë islame, në bazë të së vërtetës dhe metodave, që ai hartoi për përcaktimin e saj.

El-Faruki e shikonte fenë me sy të mprehtë dhe kritik, duke shqyrtuar thellësisht unitetin dhe burimin e saj. Ai kishte një botëkuptim dhe model mendimi, zemra e të cilit gjendej në Islam. Mendja e tij kërkimtare sfidohej gjithnjë nga ajo shumësi faktesh dhe traditash, të cilat ai u përpoq t'i depërtonte. Kështu, ai sfidoi vizionin dhe mënyrën tonë të kuptimit dhe matjes së gjërave. Në këtë proces ai na mbërthen me vëmendje, por jo domosdoshmërisht na çon gjithmonë në konkluzionet e tij. Lexuesi është i lirë të pranojë ose kundërshtojë ato, që ai thotë, por ai nuk mund t'i injorojë ato.

Shkrimet e Ismail Raxhi El-Farukit të paraqitura në këtë vëllim shtrihen përgjatë mëse dy dekadave. Janë përzgjedhur, sidomos artikujt, që merren drejtpërdrejt me besime të tjera,

11 International Institute of Islamic Thought, *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan* (Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, Second Revised Edition, 1989), f. 4

me Krishterimin dhe Judaizmin në veçanti. Në vetvete ato dëshmojnë për përkushtimin e El-Farukit ndaj jetës akademike dhe dialogut ndërfeetar. 11 artikujt e paraqitur këtu japin një pjesë të mirë të kontributit të El-Farukit në studimin krahasues të feve. Këtu është bërë një përpjekje për të përpiluar dhe mbledhur kontributin e tij mbi këtë tematikë në një vëllim të vetëm, në mënyrë që të jenë të disponueshme për një audiencë më të gjerë. Sidoqoftë këto shkrime duhen parë në sfondin e kontributit të tij madhështor në studimin e feve. Botime të tilla përfshijnë *Fetë e Mëdha Aziatike* (New York: Macmillan, 1969), të cilat ai i bashkë-redaktoi me tre studiues të tjerë, duke përfshirë Joseph M. Kitagawa. Po ashtu veprën e tij *Atlas Historik i Feve në Botë* (New York: Macmillan, 1975) me David E. Sopher (redaktor i hartave), si edhe librin *Atlas Kulturor i Islamit* (Nju Jork: Macmillan, 1986) përgatitur me bashkëshorten e tij, Lois Lamia El-Faruki botuar menjëherë pas vrasjes së tyre brutale në Çikago në të njëjtin vit.

Katër kapitujt e Pjesës së parë, “Thelbi i Përvojës Fetare në Islam”, “Transhendenca Hyjnore dhe Shprehja e saj”, “Roli i Islamit në Ndërvarësinë Globale Ndërfetare” dhe “Një Krahasim i Qasjeve Islame dhe të Krishtera ndaj Shkrimeve Hebraike”, dëshmojnë sesi El-Faruki e shihte thelbin dhe lidhjen midis feve të Lindjes së Afërt. Ai i shqyrton fetë para dhe pas Abrahamit dhe tregon, se si botëkuptimi fetar islam i qaset temës. Ai veçanërisht tregon se si Islami lidhet me shkrimet hebreje dhe ato të krishtera. Ne na duhej të zgjidhnim, se a të përfshinim artikullin e rishikuar të El-Farukit “Meta-Religjioni: Drejt një Teologjie Botërore Kritike”, botuar në *Revistën Amerikane të Shkencave Sociale Islame* (Vol. 3, Nr. I, Shtator 1986), apo të ruanim versionin e tij të mëparshëm, “Roli i Islamit në varësinë globale ndërfetare”. Në fund vendosëm të ruajmë versionin e hershëm. Së pari, sepse ka shumë pak ndryshim, përveç në pjesët hyrëse dhe përmbyllëse, të cilat besojmë se janë të përfshira, në një masë të madhe në kapitujt e tjerë të këtij libri. Së dyti, dhe më e rëndësishmja,

versioni i hershëm përfshin një diskutim, që pasoi parashtrimin original të El-Farukit. Me disa ndryshime të vogla, e kemi përfshirë krejt debatin në këtë kapitull.

Pjesa II mbledh së bashku shkrimet e tij mbi Islamin dhe Krishterimin dhe marrëdhëniet e tyre të dialogut. Megjithatë edhe Judaizmi zë një pjesë thelbësore të këtij debati. Kjo pjesë përfshin një kapitull mbi “Të drejtat e jomuslimanëve nën Islam: Aspektet Sociale dhe Kulturore”. Edhe pse mund të duket pak jashtë kontekstit përfshirja e tij këtu, megjithatë na sjell një shkëndijë të pikëpamjeve të El-Farukit mbi marrëdhëniet mes muslimanëve dhe jomuslimanëve, veçanërisht me jomuslimanët në një vend me shumicë muslimane. Menduam se ngaqë është botuar për herë të parë në 1979, debati mbi këto aspekte ka ecur në mënyrë të konsiderueshme, pasi çështja e *zimmive* tani diskutohet në kontekstin e bashkëqytetarisë.

Pjesa III përqendrohet në çështjen e thirrjes. Këtu kemi zgjedhur dy artikuj “Mbi natyrën e thirrjes islame”, që paraqet parimet dhe aspektet teorike të thirrjes të parashtruara në Dialogun e Chambesit, midis të krishterëve dhe muslimanëve në vitin 1976. Artikulli tjetër iu paraqit lexuesit musliman në vitin 1981. Këto dy kapituj ofrojnë mundësinë, që lexuesi të shohë, se si e kuptonte El-Faruki rëndësinë e thirrjes, veçanërisht në kontekst perëndimor.

Duke përfunduar, lexuesi mund të shohë në ndonjë rast, që pohime dhe argumente të caktuara janë përsëritur. Në përzgjedhje si këto, kjo është e pritshme të ndodhë. Gjithsesi, besojmë se përsëritjet e tilla janë të pakta dhe kemi bërë më të mirën, që të shmangeshin përsëritjet kryesore.

Ataullah Siddiqui
Leicester.
20 janar 1998.



Mirënjohje

Për lejen e dhënë që të përfshijmë materiale të mbrojtura nga drejta e autorit, u detyrohem falënderimet tona me radhë si më poshtë: Scholars Press: "A Comparison of the Islamic and Christian Approaches to Hebrew Scripture." Unification Theological Seminary Library: "Divine Transcendence and Its Expression" dhe "The Role of Islam in Global Inter-Religious Dependence." *Journal of Ecumenical Studies*: "Islam and Christianity: Diatribe or Dialogue." Islamic Council of Europe: "Islam and Other Faiths." *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*: "Rights of Non-Muslims Under Islam: Social and Cultural Aspects." E.J. Brill: "The Essence of Religious Experience in Islam" dhe "History of Religions: Its Nature and Significance for Christian Education and the Muslim-Christian Dialogue." Gjithashtu, artikujt e botuar për herë të parë në *Seminar of the Islamic-Christian Dialogue* (1981), dhe *International Review of Mission*, Vol. LXV, No. 260 (October 1976). Po ashtu, organizatorëve të "International Conference of the 15th Century Hijra" (Malajzi).

Shprehim falënderimet tona gjithashtu edhe për Mrs. K. Barratt dhe Bushra Finch për radhitjen e tekstit origjinal, Mrs. D.J. Robb për radhitjen e tekstit të rishikuar dhe materialet e tjera, Muhammad Abdul Karim për përgatitjen e datave të lindjes

dhe vdekjes së njerëzve, që përmenden në libër, Naiem Qaddoura për faqosjen e librit dhe Mr. Fox për korrektimin, redaktimin dhe hartimin e treguesit. Gjithashtu u shprehim falenderimet Professor John Espositos për shkrimin e parathënies, Dr. Zafar Ishaq Ansari për vënien në dispozicionin tonë të letrave të Ismail El-Farukit dhe Dr. Anas Al-Shaikh Ali për sugjerimet e tij të vyerat.

Citimet biblike në origjinalin anglisht janë nga Versioni i Autorizuar. Citimet Kuranore janë sipas përkthimit të Abdullah Yusuf Ali, botuar nga Amana Corporation (Brentwood, Maryland, USA, 1983). Megjithatë në shumicën e rasteve përkthimi i ajeteve është bërë nga vetë El-Faruki.



Pjesa I



KAPITULLI I PARE

Thelbi i përvojës fetare në Islam¹²

I.

Titulli në mënyrë të qartë mëton, se ekziston një thelb i përvojës fetare dhe se një thelbësi e tillë është e mundur të dihet. Përndryshe përpjekja për të zbuluar një thelb të tillë dhe për t'i mveshur atij një kuptim do të ishte e kotë dhe e pavlerë. Për këtë arsye asnjë pohim në lidhje me thelbin e përvojës fetare në Islam, ose cilëndo fe tjetër nuk mund të anashkalojë këto hamendje metodologjike, ose të mos i parashtrojë ato në mënyrë kritike. Për më tepër mund të përfytyrohet lehtësisht, që disa fe, nëse e marrim si të mirëqenë, se e kanë një thelb, e konsiderojnë shqyrtimin kritik, që synon kuptimin e tyre si jofetare, madje edhe domosdoshmërisht të rreme. Nëse hulumtuesi e anashkallon një qëndrim të tillë nga ana e fesë në fjalë, atëherë ai bie në gabimin e zvogëlimit dhe kështu gërryen vetë gjetjet e tij. Kjo nuk mund të shmanget, vetëm nëse feja vetë e miraton atë përpjekje, domethënë, vetëm nëse pranon me lehtësi dhe pa mëdyshje, se ajo ka një thelb dhe se kjo thelbësi mund të njihet.

12 Ky artikull është botuar në *Numen*, vol. XX, fasc. 3 (1973), f. 186-201.

Prandaj tre pyetje duhet të marrin përgjigje pohuese para se të shkojmë më tej me detyrën tonë, përkatësisht: A ka një thelb përvoja fetare islame? A është e njohshme në mënyrë kritike? A cenon shqyrtimi kritik ndonjë element përbërës të asaj përvoje?

Në dijeninë time asnjë mendimtar musliman, nuk e ka mohuar ndonjëherë, që feja e tij ka një thelb. Me arsyetimin se pyetja në vetvete është një pyetje moderne dhe se mendimtarët e Mesjetës, nuk e kanë shtruar sikurse bëjmë ne sot, prapëseprapë mund të themi me siguri se për të gjithë ata Islami ishte fe, fe e vërtetë, ose më saktë ishte Feja. Po ashtu për ta ishte një sistem koherent, autonom i të vërtetave mbi realitetin, i urdhërimeve për veprim dhe i dëshirimeve për të gjitha llojet dhe nivelet e veprimtarisë njerëzore. Të gjithë ata pohuan, se në qendër të këtij sistemi qëndron Zoti (Allahu qoftë i Lavdëruar dhe i Lartësuar), njohja e Atij që ata e quanin *teuhid* dhe që gjithçka tjetër është një hierarki e urdhërësive (*vaxhibat*), rekomandimeve (*mendubat* dhe *mekruh*), ndalimeve (*muharremat*) dhe mirësive (*hasenat*), të cilat së bashku quhen Sheriat dhe ajo dije, të cilën muslimanët e quanin *fikh*.

Përsa ju përket studiuesve jomuslimanë të Islamit, d.m.th. orientalistëve, askush prej tyre nuk e shtroi këtë pyetje përveç Wilfred C. Smith. Që nga ligjëratat e tij të para në 1952 e deri në kryeveprën, *Kuptimi dhe Qëllimi i Fesë*, ai vazhdimisht pohoi, se nuk ekzistonte një thelb i tillë. Ai thoshte, se ekzistojnë vetëm muslimanë, muslimanizmi i të cilëve është një gjë e re në çdo mëngjes, në ndryshim të vazhdueshëm. Kjo është tepër heraklitiane. Por ndryshe nga fatalisti dhe pesimisti Heraklit (rreth 500 p.e.s), i cili kurrë nuk e shtjelloi mundësinë e ndryshimit të rrjedhës së përjetshme të gjërave, Smithi me bindje pretendonte mundësinë dhe dëshirën e ndryshimit të drejtimit të rrjedhës së pafund të gjendjes së muslimanizmit. Se si e dallon objektin e ndryshimit në mesin e objekteve të tjera të panumërta të mundshme dhe sesi ia del të pretendojë, se një ndryshim i drejtimit ka ndodhur ose jo, nga një pikë e caktuar e rrjedhës së përjetshme,

ai kurrë nuk e tha. Në fakt, argumenti parmenidian-platonian-aristotelian-kantian dhe fenomenologjik, që ndryshimi në vetvete është i pakonceptueshëm pa një nënshtresë, që mbetet e njëjtë gjatë ndryshimit, nuk i ka bërë përshtypje aq sa pretendimi metafizik, se gjithçka që ka të bëjë me dukurinë e djegies është djegia në vetvete. Në këtë palidhshmëri filozofike ai nuk është vetëm. Një shkollë e tërë pozitivistësh, skeptikësh, cinikësh dhe pseudoshkencëtarësh kanë paraqitur të njëjtin pretendim.

Smithi ishte orientalisti i parë, që kërkoi autonomi për disiplinën e studimeve mbi Islamin, për të vënë në pikëpyetje të gjitha interpretimet e Islamit të bëra përmes kategorish të huaja. Eseja e tij “Feja Krahasuese: Ku dhe Pse?”, botuar në nderim të Joachim Wach (1898-1955)¹³ ishte i pari dhe mbetet ende qëndrimi klasik i nevojës së studiuesit përëndimor të fesë për përulesi përballë të dhënave të një feje tjetër. Instituti i Studimeve Islame të Universitetit McGill, arkitekti dhe themeluesi i të cilit qe vetë ai, i qëndroi parimit, se studimi i Islamit nëse synon të arrijë ndonjë kuptim të vlefshëm duhet të ndërmerret në mënyrë bashkëpunuese nga muslimanët dhe përëndimorët.¹⁴ Pavarësisht krejt kësaj Smith e mbajti pezull këtë kërkesë madhore, kur iu desh të diskutojë thelbin e Islamit. Në të vërtetë ai i kushtoi një pjesë të konsiderueshme të librit të tij për t’u treguar muslimanëve, se çfarë është një kuptim më i vërtetë i shkrimit të tyre, Kuranit arabisht.¹⁵ Përballë katërmbëdhjetë shekujve të studimit dhe kuptimit musliman të Kuranit, ai arriti në përfundimin, se mendimi që Islami ishte një sistem dhe ka një thelb është një çështje relativisht moderne, që lindi nga tri prirje ose procese të

13 Mircea Eliade and Joseph Kitagawa (eds.). *The History of Religions: Essays in Methodology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1959), f. 31-66.

14 *Ibid.*, f. 52-3. Shih edhe broshurat e Institute of Islamic Studies për vitet 1952-1961.

15 Një zbulim më i vonshëm i kotësisë së pretendimeve të tilla është bërë nga J. S. Trimmingham, i cili pas një karriere të gjatë në studimet islame dhe njëkohësisht, si një misionar i krishterë në vendet muslimane thotë: “Një i krishterë nuk mundet t’i tregojë një muslimani domethënien e Kuranit”. (*Two Worlds Are Ours*, Beirut: Librairie du Liban, 1971, f. 161).

rigjenerimit të cilave muslimanët i janë nënshtruar gjatë historisë. Këto janë: ndikimi i feve të rigjetura të Lindjes së Afërt në Kuran, i zgjatimeve ripërtëritëse të mendimit grek mbi mendimin islam, dhe i apologetikës moderniste.¹⁶

E para thjesht u parashtrua nga Smith. Fakti rrethanor që feja persiane, Judaizmi dhe Krishterimi ishin ripërtërirë, kur Islami bëri paraqitjen e tij në histori, nuk dëshmon asgjë. Cilado formë tjetër mund të ishte përvetësuar. Në fakt, në shekullin e shtatë Lindja e Afërt nuk ishte e ndarë midis dy ose tre sistemesh monolitike gjigande. Në të gjitha brigjet e Mesdheut ishin të pranishme një mijë e një shumëllojshmëri pikëpamjesh fetare, që i përkisnin çdo pjese të imagjinueshme të spektrit të zhvillimit fetar, nga animizmi i epokës së gurit e deri tek misticizmi filozofik. Për më tepër duke qenë se “përtëritja” e disa traditave fetare të Lindjes së Afërt, kërkonte prova të tjera për të vërtetuar, se ky proces ishte një ndryshim për keq për në fetë e përmendura të Lindjes së Afërt. Domethënë, siç e thotë Smith, ishte koha kur devotshmëria dhe feja po i linin vendin një fasade të zbrazur nga ndjenja fetare. Për rrjedhojë, nuk ka arsye që saktësia e shtuar konceptuale e përfshirë në përtëritje të mos përfitojë prej asnjë figure, ose lëvizje brenda ose jashtë feve të përmendura të Lindjes së Afërt. Përkundrazi do të ishte vërtet e çuditshme, nëse ndonjë lëvizje e mëvonshme, nuk do të përfitonte nga një avantazh i tillë. Me fjalë të tjera në studimin e tij me titull “Historia e Feve” do të shihet, se kur Smith kërkon të vërtetojë pikëpamjen e vet, do t’i duhet të vërtetojë papajtueshmërinë e nevojshme të ripërtëritjes me fenë. Por këtë ai nuk e bën dhe pretendimi i tij mbetet i pabazuar.

Së dyti, është një fakt i vërtetuar, se fetë persiane dhe hebrije nuk ishin përpjekur aspak për të fetarizuar Arabinë, dhe se ajo fare pak, që secila prej tyre bëri në Jemen ishte pasojë rastësore e imperializmit politik dhe asnjëherë nuk arriti në

16 Wilfred c. Smith, *The Meaning and End of Religion* (New York: The Macmillan Co., 1962, 1963), kapitulli IV.

diçka, që meriton të quhet “lëvizje fetare”. Është fakt historik, që asnjë prej këtyre feve nuk kishte arritur të gjejë vend, ose vlerësim në mendjen e Mekasve ose midis beduinëve, që jetonin në hapësirat e gjera të shkretëtirës. Zoroastrianët, Hebrejët dhe të Krishterët ishin të huaj të papranueshëm në zonën e Tempullit, ashtu si edhe në qytetin e Mekës. Ata duhej të banonin në periferi dhe ta bënë këtë nën mbrojtjen e vazhdueshme të arabëve vendas, klientët e të cilëve ishin. Për më tepër është fakt që Persia inkurajoi paganizmin arab të bënte qëndresë ndaj krishterimit bizantin, ndërsa ky i fundit u pajtua të bashkëjetonte paqësisht me atë paganizëm.¹⁷

Për sa i përket sythave ripërtëritës të mendimit grek dihet tashmë, se helenizmi filloi të pushtonte shkrimet dhe mendimet muslimane në fund të shekujve tetë dhe nëntë, dyqind vjet pas ardhjes së Islamit, ndërsa e ashtuquajtura “ripërtëritje” ishte e plotë, që me lindjen e vetë Islamit. Caku i saj është jeta e Profetit Muhamed (paqja dhe bekimet qofshin mbi të), kurse provat, përmbajtja dhe teksti i saj është vetë Kurani. Mendimi grek del kështu pra krejtësisht i parëndësishëm për çështjen në fjalë. Ky është argumentimi i apologetëve muslimanë në kohët moderne. Faktike ose sido që të jenë, këto argumente nuk dëshmojnë asgjë, nëse rezultati i “vërtetuar” është kuranor.¹⁸

17 Tri arsye duket se e shpjegojnë këtë vullnet të bizantinëve për të bashkëjetuar me paganizmin arab, përkatësisht: afri teologjike që ka të bëjë me trinitetin, shpëtimin, ndërmjetësimin dhe shenjtërinë. Po ashtu një mungesë vullneti për misionarizëm përmes debeteve teologjike pafund dhe një interes material në marrëveshjet tregtare.

18 Duhet përmendur këtu, se metoda statistikore e përdorur nga Smith, dhe që konsiston në llogaritjen e vendgjatjes së termave “Islam” dhe “Iman” në titujt e librave të përmendur nga Carl Brockelmann në *Geschichte* e tij të famshme, është joserioze dhe mashtruese. Autorët klasikë muslimanë nuk e kishin zakon të diskutonin, se a duhej të përdorin fjalën Islam apo Iman në titujt e tyre. Megjithatë në llogaritjen e Smithit, ky fakt numërohet kundër tyre. Rezultati do të ishte rrënjësisht i ndryshëm, nëse dikush do të kuptonte, se cili është raporti i titujve duke përdorur ose “Islam” ose “Iman” me ata, që nuk përdorin asnjërin. Smithi thotë, se ka kërkuar në mbi 25 mijë tituj (*The Meaning and End of Religion*, f. 298), por ai ka harruar t’iu thotë lexuesve, se sa prej tyre i kanë përfshirë termat në fjalë. Ai vetëm jep përqindjen e përdorimeve.

Pikërisht këtu, d.m.th., për sa i përket Kuranit, Smith paraqet pretendimin e tij më të dobët. Ai jo vetëm, që rreket t'iu tregojë muslimanëve, se cilat janë kuptimet kuranore, por merr çështjet më të çuditshme dhe bën disa pretendime mjaft të pazakonta. Fjalën *Islam* në suren Ali Imran 3: 85 (“Kush kërkon tjetër fe përveç Islamit, nuk do t'i pranohet dhe ai në botën tjetër do të jetë i humbur.”) dhe El Maide 5: 3. (“Sot jua përsosa fenë tuaj, e plotësova dhuntinë Time ndaj jush dhe zgjedha, që Islami të jetë feja juaj!”) fillimisht e interpreton me kuptimin “nënshtrim, bindje ndaj urdhrave të Tij”. Sigurisht! Cili musliman do të kundërshtonte! Si mund të mos thotë “Islami” këto gjëra? Kush e ka pretenduar ndonjëherë të kundërtën? Se “Islami” i nënkupton këto gjëra është jashtë çdo dyshimi. Por kjo për Smithin do të thotë, që termi nuk do të thotë *asgjë tjetër*, mbi të gjitha kjo nuk do të thotë, se “Islami” është një fe në kuptimin konkret, d.m.th., një sistem parashtrimesh, urdhërimesh dhe dëshirimesh. Por ky pretendim është dukshëm pa lidhje logjike. Fakti që “Islam” do të thotë nënshtrim dhe devotshmëri personale, nuk e përjashton atë nga kuptimi i një sistemi fetar të ideve dhe urdhëresave.

Nëse kjo pranohet, atëherë kuptimi i muslimanëve ndër shekuj është përfundimtar. Kjo është arsyeja pse Smithi u rrek të vërtetojë, se në kuptimin e hershëm të muslimanëve, “Islami” nënkuptonte më shumë një qëndrim të devotshmërisë personale sesa një sistem fetar.

Në vazhdim të këtij synimi Smithi mori përkufizimin e “Islamit” nga Taberiu (vdekur 302h/ 915 e.s.), pra, “nënshtrim ndaj urdhrit Tim dhe vetëvendosje për bindje ndaj Meje”, të cilën Taberiu e vazhdon me “në përputhje me detyrimet, ndalimet dhe udhëzimet e ndritura të përshkruara nga Unë për dobinë tuaj”. Duke e pasur të pamundur t'i japë vlerën e duhur zhvendosjes së menjëhershme të ligjëratës nga mënyra dëftore tek veta e tretë e arabishtes, Smithi i shpjegoi “detyrimet, ndalimet dhe udhëzimet e ndritura”, sikur kishin të bënin me “urdhëresa” më

shumë sesa me “Islam”, si përkufizim. Në gjuhën arabe kjo është plotësisht e papranueshme. Kjo e kthen krejt fjalinë kokëposhtë dhe e thyen dhunshëm rrjedhën e saj letrare. Përderisa nuk mund të vëmë në dyshim njohjen e arabishtes nga Smithi, duhet të përfundojmë se ai e kishte përdredhur gjuhën për t’iu përshtatur argumentimit të tij të paracaktuar.

Së dyti, kuptimin e mirëfilltë, të qartë dhe të zakonshëm të ajetit “*Sot jua përsosa fenë tuaj...*”, Smith e quan një interpretim modern “i ditëve të sotme” dhe mundohet ta bindë lexuesin, se kuptimi që ky varg shenjon plotësimin e sistemit fetar të Islamit është një kuptim i “ditëve të sotme”, i kohëve moderne, të dekadave pas Luftës së Dytë Botërore.¹⁹

Nuk mbaron me kaq. Që rasti i shpalljes së këtij ajeti, si dhe i krejt sures Maide është Haxhi i fundit i Profetit (a.s) është një fakt historik i pranuar përtej çdo dyshimi. Vetë Taberiu, të cilin Smith e paraqet sikur nuk ka pasur njohuri mbi rrethanat e shpalljes së këtij ajeti, thotë në faqet 524-529 të vëllimit IX të Tefsirit të tij madhështor (Edicioni i Vjetër), që ky ajet u zbrit “ditën e Xhuma, e cila ishte dita e qëndrimit në Malin Arafat (në mbyllje të haxhit), dhe Profeti nuk jetoi më gjatë se 81 ose 82 ditë pas kësaj”. Pak më tej në faqen 531 të së njëjtës vepër, Taberiu thotë fjalë për fjalë: “*Hadhihi ajeh bi ‘Arafat fi huxhat el veda*” (“Ky ajet u shpall në Arafat me rastin e Haxhit të Lamtumirës së Profetit”). A nuk është kjo provë e mjaftueshme, që nga fundi i jetës së tij, Profeti (a.s) mori një Shpallje, që në të vërtetë synon të deklarojë përfundimin e Shpalljes, pra, të sistemit fetar të Islamit?

Që ky është kuptimi i ajetit është rënë dakord të paktën qysh nga koha e Xhahizit (vd. 253 h./ 868 e.s.), i cili jep tek libri i tij *El-Bejan ue et-Tabiin* tekstin e plotë të Hytbes së Lamtumirës

19 Smith shkruan: “*Sot jua përsosa fenë tuaj...*” kuptohet nga muslimanët e sotëm, sikur të jetë shpallur saktësisht, krejt në fundin e jetës së Profetit, duke përmbyllur paraqitjen e Islamit, si një sistem të plotësuar tashmë. (Smith, *op. cit.*, f. 297).

së Profetit, a.s. një shekull e gjysmë para Taberiu. Në të njëjtin vend Taberiu ka shkruar me kujdes, sikur të parashikonte keqkuptimin e Smithit për këtë çështje, se “historianë të tjerë në të vërtetë mendojnë, se ky ajet u shpall për Profetin e Zotit gjatë pelegrinazhit të tij të lamtumirës”.²⁰ Historia jepet e plotë në veprën *Et Tabakat el Kubra* të Ibn Sadit dhe praktikisht nga çdo historian dhe muhadith, që nga ajo kohë. Askush nuk i kishte akuzuar ndonjëherë kolegët ose paraardhësit e tij për një shpikje të tillë, siç bën pa u zoritur Smith. Në veprën e tij kushtuar posaçërisht analizës së rrethanave historike të shpalljeve kuranore me titull *Asbab el Nuzul* (Kajro: MB Halabi, 1379/1959), Ebu Hasan Ali ibn Ahmed el Vahid (vd. 468 h./ 1096 e.s.) përsërit të njëjtin mendim në mënyrë identike me ato të Taberiu. Po ashtu racionalisti mu'tezili Zamakshariu (vd. 538 h./ 1444 e.s.), ka shkruar në komentarin e tij krejt historinë e Haxhit të Lamtumirës së Profetit në vitin 11 h/ 632 e.s.²¹ Iskafi, një dijetar i hershëm i Kuranit (vd. 431 h. / 1040 e.s.), në kundërshtim me pretendimet e Smithit mbron mendimin, që “Muslimun” dhe “Muḥminun” janë terma sinonimë dhe citon ajetin *Naml* 27: 81 si argument mbështetës. Pikërisht në këtë ajet Kurani e përcaktoi muslimanin në kuptim të *imanit*. Edhe Ibn Is'haku (vd. 151 h. / 768 e.s.), i cili ka shkruar biografinë më të hershme të Profetit, përdor termin Islam në të dy kuptimet, atë konkret dhe jo konkret. Në një pasazh ai i quan ensarët e Medinës, si “çeta e Islamit”. Pohimi i Smithit, se konkretizimi i fesë ishte një fenomen i mëvonshëm, nuk i qëndron madje as leximit të rastësishëm të veprave të hershme burimore islame. Sa i përket pretendimit të Smithit, se në rastin e ajetit në fjalë Taberiu hesht (pretendim të cilin ne sapo e dëshmuam si të rremë), ky argument flet vetë. Megjithëse Smith e dinte, se nuk ishte heshtje e pakuptimtë, ai gjithsesi e paraqet si argument për

20 *Ibid.*, Vol. IX, p. 531.

21 *Al-Kashashaf'an Haqa'iq al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil* (Kajro: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1966), vol. I, 593.

të mbështetur pretendimin e vet. Kështu qartazi ai synon, që lexuesi i tij të dyshojë se kuptimi i vargut ishte “dukshëm i panjohur në shekullin e tretë për Taberiu dhe për sahabët (Allahu qoftë i kënaqur me ta) pikëpamjet e të cilit ai rrëfen”.²² Logjikisht heshtja e Taberiu duhej ta kishte nxitur gjithashtu edhe Smithin të heshte, sepse të argumentosh përmes heshtjes do të thotë të bësh një gabim logjik. Por ai nuk e bëri këtë dhe rrjedhimisht Smithi e dyfishoi gabimin e vet.

II CILI ËSHTË THELBI I PËRVOJËS FETARE NË ISLAM?

Në thelbin e përvojës fetare në Islam qëndron Zoti. Shehadeti ose dëshmimi i Islamit pohon: “Nuk ka Zot tjetër përveç Zotit”. Emri i Zotit “Allah”, që do të thotë thjesht “Zot”, zë një vend qendror në çdo hapësirë muslimane, në çdo veprim musliman, në çdo mendim musliman. Prania e Zotit e mbush ndërgjegjen e muslimanit në çdo kohë. Tek muslimani Zoti është me të vërtetë një përqëndrim epror. Çfarë do të thotë kjo?

Filozofët dhe teologët muslimanë e kanë shqyrtuar këtë mes tyre për shekuj, dhe çështja arriti kulmin në argumentet e Gazaliut (1058-1111) dhe Ibn Rushdit (1126-1198). Për filozofët çështja kishte të bënte me idenë e rregullit në univers. Ata arsyetonin, se bota është një *kozmos*, d.m.th., një sferë në të cilën mbizotëron rendi dhe ligjësia, ku gjërat ndodhin nga një shkak dhe shkaqet nuk mund të ekzistojnë pa pasojat e tyre përkatëse.

22 Muhammad ibn ‘Abdullah al-Khatib al-Iskafi, *Durrat al-Tanzil wa Ghurrat al-Ta’wil* (Kajro: Muhammad Matar al-Warraq, 1909, f. 180). Këtu El Iskafi pohon: ‘Falamma taqarabat al-Lafzatan (dmth., muslimun dhe mu’minun) wa kanata tusta’malani lima’na wahid.

Në këtë qëndrim ata ishin pasues të trashëgimisë fetare e filozofike greke, mesopotamase dhe egjiptase. Për këto tradita Krijimi në vetvete ishte kalim nga kaosi në kozmos. Muslimanët i pranuan idetë më të larta të transhëndencës dhe fisnikërisë së qenies hyjnore, por ata nuk mund ta konceptojnë atë Qenie, si të pajtueshme me një botë kaotike.

Teologët nga ana e tyre kishin frikë se një theksim i tillë mbi rregullsinë e universit e bën rrjedhimisht Zotin një *deus otiosus*. Pra, Atij i mbetej pak për të bërë pasi kishte krijuar botën dhe kishte vendosur në të mekanizmat e orës, që nevojiteshin për të vendosur gjithçka në lëvizje shkakore. Kishin të drejtë në këtë, sepse një botë në të cilën gjithçka ndodh sipas një shkakut dhe ku shkaqet janë të gjitha të natyrshme, pra, brenda dhe prej saj, ku gjithçka ndodh domosdoshmërisht, atëherë ajo është një botë, që nuk ka nevojë për Zotin. Një Zot i tillë nuk do ta kënaqte kurrë ndjesinë fetare. Ose Ai është Ai prej të cilit gjithçka ekziston, prej të cilit ndodh gjithçka që ndodh, ose Ai nuk është fare Zot. Me këtë argumentim të ndërlikuar, ata treguan se një Zot i tillë, siç mësonin filozofët, ose nuk dinte atë që ndodh, ose ishte i paaftë për ta kontrolluar apo filluar atë, ose kishte ndonjë Zot tjetër përveç Tij, i cili është shkakut dhe kontrolluesi i vërtetë i gjithçkaje. Prandaj ata hodhën poshtë pikëpamjen e filozofëve dhe krijuan doktrinën e rastësisë, ose okazionalizmit. Sipas kësaj teorie në çdo moment të kohës Zoti e rikrijon botën dhe kështu bën të ndodhë gjithçka, që ndodh në të. Ata e zëvendësuan domosdoshmërinë e shkakut me besimin se Zoti, duke qenë i drejtë dhe i saktë, nuk do të dështojë në asgjë, por do të bëjë që pasoja e duhur do të paraprihet gjithnjë nga shkakut i duhur. Si përfundim i shtjellimit nuk fitoi teoria e shkakut, por e pranisë hyjnore dhe përshtatja e shkakut brenda asaj pranije. Teologët kështu korrën një fitore të qartë ndaj filozofëve.

Në bazën e qëndrimit të teologëve qëndron përvoja e muslimanit, ku Zoti nuk është thjesht një shkak apo parim i parë,

absolut e përfundimtar, por thelbi i rregullsisë. Pikërisht, ky aspekt i Zotit zbehet më shumë në çdo teori, ku Zoti bëhet një *deus otiosus*, dhe kjo është përgjigjja e muslimanit ndaj kësaj thelbësie të rregullsisë, që teoria e filozofëve nuk arrin ta përfshijë.

Zoti si rregullator do të thotë, që Ai është qenia që drejton gjithçka. Lëvizjet, mendimet dhe veprat e tij janë të gjitha realitete përtej çdo dyshimi, por secila prej këtyre, për aq sa njeriu mundet të konceptojë është një vlerë e Tij, një domosdo, edhe në rastin kur tashmë ka kryer dhe prej saj nuk rrjedh asnjë pasojë. Përveç të qenit metafizike pafundësia e Zotit për muslimanin, nuk është as e shkëputur, dhe as e theksuar në varësi të një vlere të caktuar. Nëse do t'i lejonim muslimanin që këtu të përdorë kategorinë e “vlerës së dijes”, ai do të thoshte se vlera e metafizikes është se ajo mund të ushtrojë urdhëresën, tërheqjen lëvizëse ose rregullsinë e saj.

Zoti është caku i fundit, d.m.th., fundi në të cilin të gjithë lidhjet përfundimtare synojnë dhe shkojnë për të qëndrur. Çdo gjë pasohet prej një tjetre, e cila nga ana e saj pasohet prej një të tjetre e kështu me radhë. Kështu duhet që lidhja ose zinxhiri të vazhdojë derisa të arrihet një cak përfundimtar i cili është një cak në vetvete. Zoti është një cak i tillë, një cak për të gjitha skajet e tjera dhe për të gjithë zinxhirët e skajeve. Ai është synimi përfundimtar i çdo dëshire. Si i tillë është Ai që bën nga çdo e mirë një tjetër të mirë, sepse nëse nuk do ekzistonte caku përfundimtar, çdo lidhje në zinxhir do të zhbëhej. Caku i fundit është baza vlerore e të gjithë zinxhirëve ose lidhjeve skajore.

Prej këtij konceptimi të Zotit, si synim i përtejme përfundimtar rrjedh, se Ai duhet të jetë unik. Natyrisht, nëse nuk do të ishte kështu, pyetja do të duhej të shtrohej përsëri në lidhje me përparësinë ose përfundësinë e diçkaje ndaj një tjetre. Është në vetë natyrën e një synimi përfundimtar, që të jetë unik. Kurani e ka thënë në mënyrë të përmbledhur: “Sikur në qiej dhe në Tokë të kishte zota të tjerë, përveç Allahut, si qiejt, ashtu edhe Toka do

të shkatërroheshin.”²³ Është kjo njëshmëri të cilin muslimani e pohon në dëshminë e tij të besimit, “Nuk ka Zot, përveç Zotit”. Në historinë e gjatë të feve dëshmia e muslimanëve për ekzistencën e Zotit mund të mendohet, se ka ardhur vonë. Në të vërtetë Zoti i ka thënë atij në Kuran, se nuk ka asnjë popull, të cilit Ai nuk i kishte dërguar një profet”, dhe se “asnjë profet nuk është dërguar veçse për të mësuar adhurimin dhe shërbimin ndaj Zotit”. Por pohimi i tij për unicitetin e Zotit është i ri. Kjo solli një ikonoklazëm freskuese në një kohë dhe vend, ku dualizmi dhe trinitarizmi ishin stadi më i lartë, kurse politeizmi shkalla më e ulët e vetëdijes fetare. E, për të pastruar atë vetëdije një herë e përgjithmonë, Islami kërkoi kujdes maksimal në përdorimin e gjuhës dhe perceptimeve të përshtatshme për Zotin unik. Termat “at”, “ndërmjetës”, “shpëtimtar”, “bir”, etj., u hoqën plotësisht nga fjalori fetar. Transhendenca unike dhe absolute e qenies hyjnore u theksua, në mënyrë që askush nuk mund të pretendojë ndonjë lidhje me Zotin, që të gjithë njerëzit e tjerë nuk mund ta pretendojnë. Islami e konsideroi, si parim që asnjë njeri ose qenie, nuk është një fije më i afërt me Zotin se çdo tjetër. Ideja se i gjithë krijimi është i krijuar dhe qëndron në këtë anë të vijës, që ndan transhendenten nga e natyrshmja, është supozimi i domosdoshëm i caktimit aksiologjik të Zotit.

Rëndësia e këtij “uniciteti” të Zotit për jetën fetare të njeriut është më e lehtë për t’u kuptuar. Zemra e njeriut strehon gjithmonë hyjni më të vogla se Zoti, dhe qëllimi njerëzor pothuajse gjithmonë turbullohet prej dëshirave të shkallëve të ndryshme. Synimi më fisnik është, siç e thotë Kanti (1724-1804), më i pastri, d.m.th, i pastruar nga të gjitha synimet e *die Willkür*. Më e pastra, mëson Islami, është ajo për të cilën Zoti është i vetmi i pranishëm pasi të gjitha objektet e *Willkür*-it hiqen dhe spastrohen.

Të perceptosh Zotin si thelb ose rregullsi, si një qëllim, qenia e të cilit është domosdoshmëri dhe dëshirueshmëri, nuk

23 *Enbija*, 21: 22, 29

është e mundur, nëse nuk ekzistojnë qenie për të cilat kjo rregullsi është rregull. Kjo sepse rregullsia është një koncept i ndërlidhur. Që të jetë e tillë, duhet të ketë krijesa për të cilat urdhri hyjnor është, si i perceptueshëm (dhe kështu i njohshëm) ashtu edhe i realizueshëm. Lidhshmëria nuk është varësi dhe nuk duhet të mendohet, se nënkupton që Zoti varet, ose ka nevojë për njeriun dhe botën e tij. Në Islam Zoti është i vetëmjaftueshëm, por kjo vetëmjaftueshmëri, nuk parandalon krijimin e një bote në të cilën njerëzit gjejnë urdhëresat dhe realizojnë përmbushjen e tyre. Në thelb të përvojës fetare islame, pra, qëndron Zoti i Cili është unik dhe Vullneti i të cilit është urdhri dhe udhëzuesi për jetën e të gjithë njerëzve. Kurani e ka paraqitur këtë në mënyrë dramatike. Ai e paraqet Zotin, kur u njofton engjëjve të Tij qëllimin e Tij për krijimin e botës dhe për të vendosur në të një mëkëmbës të Tij për të bërë vullnetin e Tij. Engjëjt kundërshtojnë pasiqë një zëvendës i tillë, që do të vriste, bënte ligësi dhe do të derdhte gjak është i padenjë për t'u krijuar. Ata gjithashtu vënë në dukje habinë me një zëvendës të tillë, duke e krahasuar me veten e tyre, që kurrë nuk heqin dorë nga përmbushja e vullnetit hyjnor. Por Zoti iu përgjigjet: "Unë di atë që ju nuk e dini."²⁴

Natyrisht, njeriu do të bënte vërtet të këqija, përderisa kjo është e drejta e tij, si një njeri i lirë. Por kur dikush e përmbush vullnetin hyjnor, kur është plotësisht në fuqinë e tij për të bërë ndryshe, do të thotë të përmbushë një pjesë më të lartë dhe më të denjë të vullnetit hyjnor. Engjëjt përjashtohen pikërisht, sepse nuk kanë liri të shkelin urdhërin hyjnor. Po kështu, në një tjetër pasazh kuranor akoma më dramatik thuhet: "Ne ua ofruam përgjegjësinë qiejve, Tokës dhe maleve, por ato nuk pranuan ta marrin përsipër dhe u frikësuan ta pranojnë atë, kurse njeriu e pranoi."²⁵ Besimi ose vullneti hyjnor, të cilin asnjë qiell dhe tokë

24 *Bekare* 2: 30.

25 *Ahzab* 33: 72.

nuk mund ta realizojë është ligji moral, që kërkon domosdoshmërisht lirinë e vepruesit. Në parajsë dhe tokë, vullneti i Zotit realizohet përmes domosdoshmërisë së ligjit natyror.²⁶ Është suneti apo modeli i Tij i pandryshueshëm, i cili i ngulitur në krijim, bën që krijimi të funksionojë ashtu si ndodh. Ligji natyror nuk mund të shkelet nga natyra. Përmbushja e saj e plotë është gjithçka që natyra mundet të bëjë.²⁷

Por njeriu, i cili me guxim pranon besimin është i aftë të bëjë vullnetin e Zotit.²⁸ Vetëm ai, pra, nga të gjitha krijesat plotëson parakushtin e veprimit moral, gjegjësisht lirinë. Vlerat morale janë më të kushtëzuara sesa vlerat elementare të natyrës pasi ato u paravendosen atyre. Në të njëjtën mënyrë, ato u paravendosen vlerave utilitare ose instrumentale, dhe për këtë arsye qëndrojnë më lart nga secila prej tyre. Siç duket, ato janë pjesa më e lartë e vullnetit hyjnor, i cili kërkonte krijimin e njeriut dhe emërimin e tij si mëkëmbës të Hyjnisë në tokë.

Për shkak të kësaj dhuntie njeriu qëndron më lart se engjëjt, sepse ai mund të bëjë më shumë se ata.²⁹ Ai mund të veprojë moralisht, d.m.th., në liri, gjë që ata nuk mundën. Po ashtu njeriu bashkëndon nevojën e shkakut natyror në jetën e tij trupore dhe shtazore, si edhe në praninë e tij fizike, si gjë midis gjërave në tokë. Por si genie përmes të cilit mund të realizohet pjesa më e lartë e vullnetit të Zotit, ai qëndron absolutisht pa bashkëshembull. Misioni i tij

26 "... S'ka ndryshim të krijimit të Allahut. Kjo është feja e drejtë, por shumica e njerëzve nuk e dinë." Rrum 30: 30. Shtjellim i mëtejshëm i çështjes mund të lexohet në suren Bekare 2: 164; Ali Imran 3: 5; Enfal 8: 3; En'am 6: 59, 95-99; Araf 7: 54; Junus 10: 5-6, 18; Hud 11: 6; Nahl 16: 49; Ta Ha 20: 6; Furkan 25: 45-53, etj,etj.

27 "... Ti kurrsesi nuk do të gjesh ndryshim në ligjet e Allahut." (Ahzab 33:62; Fatir 35: 43; Fet'h 48:23.)

28 "Kush të dojë, le të besojë e kush të dojë, le të mohojë". Kehf 18: 29. "Me të vërtetë, Allahu nuk e ndryshon gjendjen e një populli, derisa ata të ndryshojnë ç'kanë në vetvete". Rrad 13: 11. "Secili të shpërblehet për atë që ka bërë". Ta Ha 20:15; Nexhm 53:39). Aftësia e njeriut për të bërë keq theksohet në suren Nisa 4: 27; Isra 17: 11, 67; Ibrahim 14: 34; Shura 42: 48; Mearixh 70: 19; Abese 80: 17; Adijat 100: 6; Asr 103: 2.

29 Hixhr 15: 28-30.

është një prirje kozmike, një mëkëmbësi ose *hilafe* e mirëfilltë e rendit hyjnor.

Në fakt do të ishte punë e dobët, e pakoordinuar nga ana e Zotit, nëse Ai do të kishte krijuar një krijesë të tillë kozmike si njeriu, pa i lejuar atij të dinte vullnetin e Tij. Apo nëse do ta kishte vendosur atë në një tokë, e cila nuk është mjaft e lakmueshme për të shtyrë njeriun drejt prirjes së tij etike, apo në një vend, ku bërja ose mosbërja e atij vullneti, nuk do të ndryshonte asgjë.

Për të njohur vullnetin hyjnor, njeriut iu dha shpallja, një zbulim i drejtpërdrejtë dhe i menjëhershëm i asaj që Zoti dëshiron, që ai të realizojë në tokë. Kudo që shpallja ishte e korruptuar, e devijuar ose e harruar, Zoti e ka përsëritur atë, duke marrë parasysh kufizimet e historisë dhe ndryshimet në hapësirë dhe kohë. Gjithçka me qëllimin e mbajtjes brenda mundësisë së njeriut një njohuri të gatshme të urdhëresave morale. Po ashtu, njeriu është i pajisur me shqisat, arsyen dhe të kuptuarit, intuitën, të gjitha përsosjet e nevojshme për t'i mundësuar atij të zbulojë vetë vullnetin hyjnor. Prandaj ai vullnet është ngulitur jo vetëm në natyrën shkakore, por po ashtu edhe në ndjenjat e marrëdhëniet njerëzore. Ndërsa e para kërkon ushtrimin e disiplinës së shkencës natyrore për ta zbuluar atë, e dyta kërkon atë të ndjenjës morale dhe disiplinës së etikës. Zbulimet dhe përfundimet nuk janë të sigurta. Ata gjithmonë i nënshtrohen gjykitimit dhe gabimit, eksperimentimit dhe analizave të mëtejshme, si edhe korrigjimit nga një depërtim më i thellë. Por pavarësisht kësaj, kërkimi është i mundur, dhe arsyeja nuk mund të dëshpërohet dhe të mos rishqyrtojë dhe korrigjojë gjetjet e veta të mëparshme, pa rënë në skepticizëm dhe cinizëm. Kështu që njohja e vullnetit hyjnor është e mundur përmes arsyes dhe e sigurt me anë të shpalljes. Pasi të kuptohet, dëshirueshmëria e përmbajtjes së saj është një fakt i vetëdijes njerëzore. Në të vërtetë, kuptimi i vlerës, vuajtja e tërheqjes dhe fuqisë së saj përcaktuese, është vetë “njohja” e saj. Sepse të njohësh vlerën do të

thotë të humbasësh vendqëndrimin ose ekuilibrin e qenies tënde dhe të rrokësh drejtimin e saj. Domethënë, të pësosh ndryshime, të fillosh përbushjen e asaj që duhet të jetë, për të përbushur atë që duhet bërë, si rrjedhojë e saj. Siç thoshte empiristi kryesor amerikan, C.I. Lewis (1883-1964): “Përthithja e vlerës është një përvojë dhe është në vetvete një *vlerëzim*.”

Kaq për pasojat e përvojës fetare në Islam për teorinë e njeriut. Tani duhet të marrim parasysh implikimet për soterologjinë dhe historinë. Kemi përmendur tashmë lakueshmërinë e botës, gati-shmërinë e saj për t’u informuar, riformësuar, rimodeluar dhe për t’u prerë në mënyrë që ta bëjmë atë një konkretizim të modelit hyjnor. Kjo përgatitje, së bashku me disponueshmërinë e shpalljes dhe premtimin për një vendosje kritike të vullnetit hyjnor përmes arsyes, e bëjnë të pafalshëm dështimin e njeriut për të përbushur mëkëmbësinë e tij. Në të vërtetë, përbushja e prirjes së tij është kushti i vetëm, që Islami e njuh për shpëtimin e njeriut.³⁰ Pra ose është vepër e tij vetë ose është e pavlefshme.³¹ Askush nuk mund ta bëjë detyrën e tij për të, madje as Zoti, sepse përndryshe njeriu do të shndërrohej në një kukull. Kjo rrjedh nga natyra e veprimit moral, domethënë, nuk është në vetvete e moralshme, përveç nëse dëshirohet në liri të plotë dhe ndërmerret për t’u kryer nga dikush, që vepron i lirë. Pa iniciativën dhe përpjekjen e njeriut, e gjithë rëndësia e vlerës morale shkërmoqet.³²

30 Shih shënimin më sipër. Thuaj: “Kush udhëzohet në rrugën e drejtë, ai është udhëzuar për dobinë e vet dhe kush e humb rrugën e drejtë, ka humbur në dëmin e vet...”; “Këshilloji ata me Kuranin, me qëllim që të mos i humbasin shpirtat e tyre për shkak të veprave të veta. (Junus 10: 108; El En’am 6: 70)

31 “Atë Ditë njerëzit do të paraqiten grupe-grupe, që t’u tregohen veprat e tyre: kush ka bërë ndonjë të mirë, qoftë sa një thërmijë, do ta shohë atë, e kush ka bërë ndonjë të keqe, qoftë sa një thërmijë, do ta shohë atë” Ez Zelzele 99: 6-8. “Sa i përket atij, veprat e (mira të) të cilit do të rëndojnë në peshore, ai do të ketë një jetë të kënaqur (në Xhenet). E sa i përket atij, veprat e (mira të) të cilit nuk do të rëndojnë në peshore, Ai do të ketë si strehim Humnerën (e Xhehenemit)”. (El Kariah 101: 6-9)

32 “Ne nuk ngarkojmë askënd përtej mundësive të tij...” Mu’minun 23: 62. “Allahu nuk e ngarkon askënd përtej fuqisë që ka: në dobi të tij është e mira që bën, kurse në dëm të tij është e keqja që punon... Zoti ynë, mos na ngarko me diçka, që nuk mund ta bartim!” (Bekare 2: 286).

Soterologjia islame është pra, diametralisht e kundërta e asaj të krishterimit tradicional. Në të vërtetë termi “shpëtim” nuk ka një term të barazvlershëm në fjalorin fetar të Islamit. Nuk ka shpëtimtar dhe nuk ka asgjë nga mund të shpëtohet. Njeriu dhe bota janë ose pozitivisht të mira ose neutrale, por jo të këqija.³³

Njeriu fillon jetën e tij etikisht shëndoshë dhe në siguri, pa u rënduar nga ndonjë mëkat origjinal, sado i butë ose Augustian.³⁴ Në fakt ai është, që në lindje përmbi pikën zero, sepse ai ka shpalljen dhe pajisjet e tij të arsyes gati për t’i përdorur, si dhe një botë krejt të gatshme për të skalitur veprën e tij etike. Lumturia e tij fetare (termi që përdoret në Islam është *felah*, që rrjedh nga kuptimi rrënjësor “me rritë bimësinë nga toka”) konsiston në përmbushjen prej tij të imperativit hyjnor. Ai mund të shpresojë në mëshirën dhe faljen e Zotit, por nuk mund t’i llogarisë ato, ndërkohë që nuk synon kryerjen e vullnetit hyjnor, qoftë nga padituria, dembelizmi apo kundërshtimi i hapur. Fati dhe caktimi i tij janë saktësisht ato, që ai vetë i bën ata të jenë. Sundimi i Zotit është i drejtë, as i favorshëm dhe as i pafavorshëm ndaj tij. Shkalla e tij e drejtësisë është absolutisht ajo e ekuilibrit më të saktë dhe të përsosur. Sistemi i tij i shpërblimeve dhe ndëshkimeve të kësaj bote dhe të botës tjetër për këdo, qoftë i paqartë apo jo i paqartë, është saktësisht i merituar.³⁵

Përvoja fetare islame pati pasoja të mëdha për historinë botërore. Zjarri i vizionit të muslimanit e bëri që ai të hidhte veten në skenën e historisë për të arritur realizimin e modelit hyjnor, që Profeti i tij i kishte komunikuar. Asgjë nuk ishte më e denjë për të,

33 “Drejtohu me përkushtim në fenë e pastër monoteiste, natyrën fillestare, në të cilën Allahu i ka krijuar njerëzit. S’ka ndryshim të krijimit të Allahut. Kjo është feja e drejtë”. (Rrum 30: 30).

34 Një hadith i Profetit a.s. thotë: “Njeriu lind musliman (duke pasë parasysh se Islami është fe e natyrshme, Ur-religion). Janë prindërit që e bëjnë hebre apo të krishterë”. (*Sahih el Buhari*, Kitab el Xhenaiz dhe Tefsir)

35 Të gjitha këto parime të etikës islame mund të mbështeteten lehtësisht me referenca nga Kurani. Lexuesi ftohet t’u drejtohet përzgjedhjeve mbi temën në f. 337-319 të librit *The Great Asian Religions*, ed. and comp, by Chan, al-Faruqi, et al. (NewYork: The Macmillan Co., 1969).

sesa kjo kauzë. Për hir të tij ai ishte i gatshëm të paguante çmimin maksimal, atë të heqjes dorë nga jeta e tij. Në përputhje me përmbajtjen e tij, ai e vlerësoi skenën e tij, si të përbërë nga e gjithë bota, umetin e tij si i përbërë nga njerëzimi pa disa pengesa, të cilët ai u përpoq t'i sjellë brenda rrjedhës me forcën e armëve. *Pax Islamica* e tij, të cilën e mbante mbi krahët e tij, nuk u konceptua kurrë, si një shoqëri monolitike në të cilën mbizotëron vetëm Islami. Ajo përfshinte hebrenjtë, të krishterët, sabeanët duke iu referuar Kuranit, zoroastrianët duke iu referuar Muhamedit a.s, dhe hindusët e budistët nga shtjellimi i juristëve autoritarë. Ideali mbeti i njëjtë, domethënë, një botë në të cilën, siç e thotë Kurani, “fjala hyjnore është supreme”, dhe të gjithë e njohin atë epërsi. Por që një njohje e tillë të kishte sadopak vlerë duhet të jetë vendim i lirë dhe i qëllimshëm i secilit. Kjo është arsyeja pse hyrja në *pax Islamica* kurrë nuk do të thoshte konvertim në Islam, por hyrje në një marrëdhënie paqësore ku idetë janë të lira për të lëvizur dhe njerëzit janë të lirë të bindin dhe të binden. Në të vërtetë, shteti Islam i vendosi të gjitha burimet e tij në dispozicion të shoqërisë hebraike, të krishterë, hindu dhe budiste, sa herë që këta kërkuan autoritetin e tij për të sjellë përsëri në përputhje me Judaizmin, Krishterimin, Hinduizmin dhe Budizmin ndonjë anëtar, që e kundërshtonte ose tejkalonte atë linjë. Shteti Islam ishte i vetmi shtet johebre, ku hebreu nuk ishte i lirë të de-judaizonte vetveten, ose të rebelohej, si një hebre kundër autoritetit të Judaizmit. E njëjta gjë vlen për të krishterët, hindusët ose budistët. Ndërsa deri në periudhën e Emancipimit të tij në shekullin XIX, hebreu evropian, që kundërshtonte direktivën e *Bayt ha Din*-it vetëm mund të ekskomunikohet, një i ekskomunikuar i tillë duke e bërë atë një njeri jashtë ligjit, pritej bash jashtë mureve të getos nga shteti i krishterë, ose ndonjë johebre, që të dëbohej dhe vritej. Kurse hebreu oriental që kundërshtonte *Bayt ha Din*-in korrigjohej nga shteti Islam në emër të rabinëve të tij. Kjo përbën një provë përfundimtare të kuptimit musliman të besimit hyjnor si etikë.

III

Në përfundim mund të themi, se thelbi i përvojës fetare në Islam, është krijimi i bindjes, që jeta nuk është e kotë, se ajo duhet të shërbejë për një qëllim, natyra e të cilit nuk mund të jetë identike me rrjedhën natyrale nga dëshira drejt oreksit dhe nga dëshira e re drejt oreksit të ri. Për muslimanin, realiteti përbëhet nga dy rende krejtësisht të ndryshëm, ai natyral dhe transhental. Pikërisht tek ky i fundit ai kërkon vlerat përmes të cilave drejton rrjedhën e të parës. Pasi e ka identifikuar sferën transhendente si Zot, ai përjashton çdo udhëzim veprimi, që nuk rrjedh prej saj. *Teuhidi* i tij rigoroz (ose njësimi i Hyjnisë) është, në analizë përfundimtare, një refuzim për t'i nënshtruar jetën njerëzore ndonjë udhëzimi tjetër përveç asaj etike. Hedonizmi, eudemonizmi dhe të gjitha teoritë e tjera, që gjejnë vlerë morale në vetë procesin e jetës natyrore janë *delja e zezë* e tij. Sipas pikëpamjes së tij, pranimi i cilësdo prej tyre do të thotë shpikje e perëndive të tjera përveç Zotit, si udhëzues dhe normë e veprimit njerëzor. *Shirku*, ose bashkëshoqërimi i perëndive me Zotin është me të vërtetë turbullimi i vlerave morale me ato elementare dhe utilitare, të cilat janë tërësisht instrumentale dhe kurrë përfundimtare.

Të jesh musliman është pikërisht të perceptosh vetëm Zotin (d.m.th., Krijuesin, dhe jo natyrën ose krijesën) si rregullsi, vetëm vullnetin e Tij si urdhërim, vetëm modelin e Tij, si dëshirën etike të krijimit. Përmbajtja e vizionit të muslimanëve është e vërteta, bukuria dhe mirësia, por këto nuk shkojnë përtej vegimit të aftësisë së tij njohëse. Ai është pra, një aksiolog në disiplinat e tij fetare të shpjegimit, por vetëm aq sa për të arritur një deontologji të shëndoshë, si jurist. Arsyetimi me anë të besimit për të është pa kuptim, përveç nëse është thjesht si hyrje në fushën e veprimit. Pikërisht aty ai kërkon si më të mirën e tij, ashtu edhe më të keqen. Sepse ai e di, që si njeri, qëndron i vetëm midis parajsës dhe tokës, i pajisur me asgjë tjetër përveç vizionit

të tij të vlerave për t'i treguar rrugën, vullnetin e tij, për t'i kushtuar energjitë e tij ndaj detyrës dhe ndërgjegjen e tij për t'u mbrojtur nga kurthet. Parakushti i tij është të udhëheqë jetën përmes rrezikut kozmik, sepse asnjë Zot nuk është aty për të bërë punën për të. Jo vetëm që puna është bërë, nëse dhe kur ai e ka bërë atë vetë, por ai nuk mund të tërhiqet. Vështirësia e tij, nëse ka ndonjë natyrisht është, se ai duhet të mbartë besimin hyjnor për realizimin e plotë, ose të humbasë si musliman. Me siguri, tragjedia fshihet pas çdo cepi në rrugën e tij. Por kjo është edhe krenaria e tij. Siç e ka thënë Platoni, ai është "i dënuar ta dojë të mirën".



KAPITULLI I DYTE

Transhendencia hyjnore dhe shprehja e saj³⁶

ZANAFILLA DHE ZHVILLIMI I HERSHËM I IDESË SË TRANSHENDENCËS HYJNORE

Doktrina më e hershme e dokumentuar e “logosit” është ajo e mbështetur nga teologjia Memfite.³⁷ Ajo thotë, se hyjnia Ptah mendoi në zemrën e tij gjithçka në krijim dhe më pas shqiptoi mendimin e tij. Akti i shqiptimit, shprehjes së mendimit të brendshëm në fjalët e jashtme, është akti krijues, që solli ekzistencën reale të gjithçkaje. Shprehja me fjalë ishte një materializim krijues i gjërave, përfshirë krijimin e perëndive të tjera. Zanafilla e botës dhe e gjithçkaje në të ishte një përparim nga mendimi hyjnor te fjala hyjnore, dhe “çdo fjalë hyjnore erdhi në jetë përmes asaj, që mendohej nga zemra dhe

36 Ky artikull është botuar në O. Thompson (ed.). *The Global Congress of the World's Religions* (Proceedings of 1980-82 Conference), (Washington, DC: The Global Congress of the World's Religions, Inc., 1982), f. 267-316.

37 H. Frankfort, *Kingship and the Gods* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), kapitulli II, f. 24-35; James Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton: Princeton University Press, 1955), f. 5.

urdhërohej nga gjuha.”³⁸ Në përputhje me mençurinë e lashtë fetare të Egjiptit, teologjia Memfite e konsideroi Ptahun, si fuqi tek gjithçka. Mendimi dhe urdhëresat e tij ishin jo vetëm origjina e ekzistencës së gjithçkaje, por edhe burimi i saj i jetës, zhvillimit dhe energjisë. Pavarësisht kësaj ajo u kundërshtua. Prandaj nuk u popullarizua dhe nuk mbijetoi, sepse e pa Zotin (Allahu qoftë i Madhëruar dhe i Lartësuar) në një farë mënyre përpara krijimit të Tij. Me fjalë të tjera, teologjia Memfite u refuzua për shkak të shkëndijës transhendentale që përmbante. Në një farë mënyre, ajo e distancoi Zotin nga krijesat e Tij, edhe pse Ai vazhdonte të ndikonte mbi to. Mirëpo egjiptasi i lashtë dëshironte ta shihte Zotin në krijim, jo përtej tij. Perëndia, sipas tij jetonte në natyrë. Egjiptasi i lashtë hidhte poshtë çdo sugjerim, që e largonte atë nga afërsia e Zotit. Kjo është arsyeja pse ai e vlerësoi dukjen (hierofaninë) e Zotit në natyrë, si thelbësore. Ai nuk kishte pse ta mendonte Zotin, përderisa prirej ta shihte drejtpërdrejt në dukuritë e natyrës. Ngado të kthehej ai mund t’i thoshte vetes, “ja ku është Zoti”. Me këtë perceptim të Zotit mendja e egjiptasit të lashtë kishte mundësi të abstragonte, në lidhje me karakterin e Zotit. *Amon-Re* perceptohej si i pakarakter, i panjohur. “Asnjë zot nuk e di formën e tij të vërtetë. Asnjë dëshmi nuk ka ardhë prej tij. Ai është aq misterioz, sa që lavdia e tij të nuk mund zbulohet, shumë madhështor për pyetjet, që mund të bëhen mbi të, shumë i fuqishëm për t’u njohur.”³⁹ Kjo iu mundësoi egjiptasve, që ta konsideronin personazhin e Zotit si vërtet tejtokësor, d.m.th., si misterioz dhe të panjohshëm. Ai e ndjente më shumë sesa e mendonte Perëndinë, pra e njihje Atë, Zotin, por jo vetitë e tij.

Konceptimi i Zotit ndryshoi rrënjësisht në Mesopotami. Atje, tradita e kishte vendosur prej kohësh Zotin, përpara krijimit të Tij. Si krijuesi dhe modeluesi i krijimit, Ai qëndroi ashtu siç ishte

38 H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion* (New York: Harper Torch Books, 1961), f. 20, 23-24.

39 Alan H. Gardiner, “Hymns to Amon from a Leiden Papyrus”, *Zeitschrift für ägyptische sprache*, XL22 (1905), f. 25, cituar në H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion, op. cit.*, f. 26-27.

përtej tij, para tij, si ontologjikisht ashtu edhe në përfytyrimin e gdhendur të Tij. Mesopotamasi e shihte Zotin në fenomenet e natyrës, por ndryshe nga egjiptasi, ai e shihte hierofaninë vetëm si shfaqje rastësore të Zotit, jo si veti e përhershme e tij. Mund të thuhet se për të natyra ishte bartëse e fuqisë hyjnore, por e pa identifikuar kurrë me të. Për shembull, Inanna dhe kallamishtja i saj, Enlili dhe stuhia e tij, etj. Perëndia ose perëndesha nuk ishte kurrë, as kallamishte, as stuhi, megjithëse të gjitha kallamishtet dhe të gjitha stuhitë ishin dukjet (hierofanitë) e tyre. Po ashtu, secili zot kishte fushën e tij përtej së cilës ai kurrsesi nuk shkonte. Megjithatë sfera e tij nuk barazohej kurrë me të. Qenia e tij hyjnore ishte e ndryshme dhe e veçuar nga fenomeni natyror, megjithëse e ndërthurur në mënyrë të pashmangshme me të.

Si egjiptasi, ashtu edhe mesopotamasi e ndienin veten të rrethuar nga Zoti nga çdo anë, sepse natyra i rrethonte. Megjithatë ndërsa egjiptasi e perceptonte praninë hyjnore drejtpërdrejt në natyrë, mesopotamasi e nxirrte këtë prani hyjnore ndërmjetësisht nga natyra, d.m.th., ai e shihte fenomenin natyror, si një tregues, të cilin e lidhte me hyjnoren përmes aktit të mendimit. Për egjiptasin Zoti ishte brenda në natyrë dhe prej saj, logjikisht i barabartë me, ose i ndërkëmbyeshëm me të, dhe natyra ishte ontologjikisht përbërëse e hyjnisë. Për mesopotamasin Zoti ishte në natyrë, por kurrsesi i barabartë me ose i ndërkëmbyeshëm me të. Nëse do ta hiqim natyrën nga realiteti, atëherë për egjiptasin i kishte hequr Zotin, kurse për mesopotamasin, do t'i kishim bërë efektet e Tij të padallueshme, por në asnjë rast nuk do ta kishim prekur Zotin.

Vullneti ose urdhri i Zotit ishte për egjiptasin i lexueshëm në natyrë, ashtu si natyra hyjnore ishte drejtpërdrejt e perceptueshme. Kjo është arsyeja pse morali shihej si shkencë e natyrës, dhe rregullat e tij u quajtën, “mësimet”. Për herë të parë hulumtimi moral përputhej plotësisht me hulumtimin shkencor. “Urdhri i Zotit” ishte në vetvete dukuria e natyrës. Natyra ishte diversitet, por diversiteti i saj ishte thjesht gjuha e shprehjes së Zotit. Ajo

ishte e larmishme, ndërsa natyra hyjnore ishte një dhe i njëjti unitet themelor. Meqenëse kjo nuk ndodhte tek mesopotamasit, ata u përpoqën ta kuptonin Zotin gjithashtu, duke e karakterizuar Atë, për aq sa mundej përmes vëzhgimit të efekteve të Zotit. Karakterizime të tilla natyrisht u grupuan, dhe prodhuan pas një kohe një panteon me karaktere të ndryshme, secili prej të cilëve perceptohej, si zotërues i një grupi të ndryshëm atributesh ose veçorish. Marduku perëndia më i madh prej perëndive kishte pesëdhjetë emra, të gjitha si veçori të tij dhe ai mund të adhurohej, duke i recituar ata emra. “Zotat” e tjerë kishin veçori më të ulta. Me sa duket, karakterizimet e Zotit, që ishin mbledhur pas vëzhgimit të veprimeve të perëndisë në natyrë, dhe më pas u thurën në një personalitet hyjnor, zëvendësojnë dukuritë e dhëna drejtpërdrejt prej natyrës në Egjipt. Nxjerrja e karakterizimeve nga natyra është punë e imagjinatës.

Revolucioni Apollonian në Greqi, që ndërtoi nga ritet e pjello-risë dhe kënaqësisë një panteon perëndish dhe perëndeshash në bashkëveprim dramatik me njëri-tjetrin, ishte diçka më shumë, se sa një punë e tillë e imagjinatës. Ana poetike e saj qëndron në një përbërës idealizues, që e diferencoi atë nga përgjithësimet empirike të shkencës. Idealizimi është rirregullimi dhe përforcimi i karakteristikave të vërejtura në fenomenet hierofanike të natyrës. Në të dy rastet, si në Mesopotami ashtu edhe në Greqi transhendonca hyjnore qëndron në shkëputjen nga fenomenet natyrore, d.m.th., duke e parë Zotin, si i mëhershëm se natyra dhe duke ia mundësuar imagjinatës ta perceptojë Atë përmes një leximi të tillë të veçorive përbërëse. Në Greqi u ndërmor një hap tjetër drejt përforcimit dhe rregullimit të karakterizimeve, për t’i harmonizuar ose përzier ato në perëndi të ndryshme. Greqia qëndron më afër Egjiptit, sesa Mesopotamisë përderisa ia nënshtron natyrës idealizimin e perëndive. Krijuesit e mitit Apollonian e kanë mbajtur natyrën ngushtësisht afër në idealizimin e tyre. Si pasojë, perënditë e tyre dolën të ishin personifikime të elementeve të natyrës të ngritura në një shkallë shumëfish lart, dhe të riorganizuara, në mënyrë që të shpalosin individualizimin e tyre natyror.

Në dallim me këtë mesopotamasit idealizuan në drejtim të kundërt. Të shqetësuar me dallimin ontologjik të hyjnisë nga dhe mëhershëm se natyra, idealizimi i tij (d.m.th. përforcimi dhe rirregullimi) u zhvendos larg natyrës. Si pasojë, perënditë e tyre do të tejkalonin elementet hierofanike të natyrës dhe prireshin drejt tjetërsimit të plotë nga natyra. Imagjinata duhej të punonte më shumë këtu sesa në Greqi, pikërisht për shkak të këtij qëndrimi të shkëputur nga natyra. Fenomenet e natyrës humbën jo vetëm aftësinë përbërëse, që kishin në Egjipt, por edhe aftësinë e tyre si shenjues të hyjnisë. Ata u bënë mbështetje për imagjinatën, që mbart pjesën më të madhe të barrës së perceptimit të hyjnore. Si mbështetje për imagjinatën, fenomeni ose elementi i natyrës gëzon një aftësi sugjестive, pastërtia e të cilit është në përpjestim të drejtpërdrejt me transhentalizimin e perëndisë në fjalë. Në rastin e Mardukut, zotit të Babilonisë përpjekja transhentalizuese semitike arriti në kulmimin e saj para-Abrahamik për aq sa të dhënat historike na e mundësojnë ta përcaktojmë. Zotat e lidhur me natyrën janë bërë në epikën akkadiane të krijimit, *Enuma elish*, drejtorë të thjeshtë, nëpunës ose guvernatorë rajonalë për Mardukun, perëndinë e perëndive, i cili u zgjodh në këtë post nga asambleja themeluese e perëndive.⁴⁰ Marduku nuk ka asnjë bashkëshoqërim me ndonjë element të caktuar të natyrës. Ai është krijuesi i gjithçkaje dhe për rrjedhojë është i bashkëshoqërueshëm vetëm me “tërësinë” e krijimit. Karakterizimi i tij është më i pasuri nga të gjithë perënditë: “Me pesëdhjetë emrat e tij u lavdëroftë”. Ai është sunduesi i plotë. Në dorën e tij është “tabela e fateve”. Vullneti i tij është ligji i parajsës dhe tokës. Hamurabi si dhe mbretërit e tjerë tokësorë janë vetëm ekzekutues të ligjit. Ata mund ta shpërblejnë të bindurin dhe të ndëshkojnë shkelësit, por arsyetimi dhe dënimi përfundimtar i përkasin vetëm Mardukut.⁴¹

40 Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, op. cit., f. 60-72.

41 Ai Marduku është vërtetë Zoti, krijuesi i gjithçkaje,... urdhrat e gojës së tij ne i kemi lartësuar mbi perënditë... vërtetë ai është zoti i të gjithë zotave të qiellit dhe tokës, mbreti ndaj udhëzimeve të të cilit zotat lart e poshtë duhet të kenë frikë ...i shkund dhe i tund në strehat e tyre... ai është drita e zotave, princi madhështor ...Ai është që i riktheu të gjithë zotat e shkatërruar sikur të ishin krijesat e tij, rikthyesi i zotave të vdekur në jetë.” (Pritchard, *op. cit.*, f. 69-70.

TRANSHENDENCA HYJNORE NË PARA-ISLAM

Mesopotamia dhe Arabia

Feja në Lindjen e Afërt ka qenë gjithmonë e lidhur me shtetin. Feja siguronte gjithnjë arsyen e ekzistencës së shtetit. Kjo veçori e jetës fetare është për shkak të faktit se e gjithë feja e Lindjes së Afërt është afirmuese e jetës dhe e orientuar nga bota. Do të thotë, synon të krijojë ose të ribëjë historinë, t'i japë formë të tillë që ta përsosë natyrën dhe t'i mundësojë njeriut të maksimizojë përfitimin prej saj. Kjo lidhje me historinë ka qenë burim i korrupsionit në fe. Jeta e njeriut me të gjitha pasionet, dallimet dhe motivet, me njëmijë e një fijet e saj është një tundim i vazhdueshëm për të ndryshuar fenë, që t'i përshtatet një personi, ose grupi të caktuar. Prandaj feja ka ecur mes pastërtisë dhe korrupsionit, një fazë në të cilën zëri i profecisë shpreh me terma të qartë atë që urdhëron Zoti dhe një fazë tjetër, në të cilën zërat e ndjekësve interpretojnë, ose ngatërrojnë shpalljen e hershme për të justifikuar interesat e tyre.

Shtetet e lashta në Mesopotami dhe *Dijar esh Sham* (Siria e Madhe) u ngritën dhe ranë në një zëvendësim të shpejtë. Ishte e natyrshme që ligjet, përkufizimet dhe urdhërimet e fesë gjithashtu do të ndryshonin pavarësisht nga substrati i përhershëm i parimeve të pranuar nga të gjithë. Por sidomos, që nga mesi i mijëvjeçarit të dytë p.e.s., kur territori filloi të pushtohet prej jomemitëve nga veriu, verilindja dhe veriperëndimi, që i përkisnin një botëkuptimi rrënjësisht të ndryshëm, tërheqja drejt një shoqërimi më të ngushtë të hyjnisë me natyrën, u bë më e madhe. Emrat e zotave, gjinitë dhe elementët natyrorë përbërës të hierofanive (dukjeve) të tyre sillleshin ndërmjet tyre, por interesi për ta si hyjni vazhdonte gjithnjë, pavarësisht ndryshimeve. Qytetet dhe fshatrat e Kanaanit dhe të Fenikisë, për shembull, gjetën përmbushjen fetare përmes adhurimit të hyjnive (El, Baal, Yamm, Mot, Ash-tar, Eshmun, Milkom, Milkuart, etj.), të cilat ishin të lidhura

ngushtë me fenomenet natyrore, veçanërisht ato të pjellorisë. Megjithatë ata ishin të interesuar për këto hyjni si fuqi të përgjithshme hyjnore dhe jo si individë, duke iu rikthyer kështu një situatë, që i ngjan Egjiptit. Ata treguan besnikërinë e tyre ndaj perëndisë transhendente, duke njohur përveç perëndive të veçanta Baalin, Zotin e Qiellit, Zotin e Fuqishëm mbi të gjitha perënditë e shenjta. Në Arabi, për shembull, masat gjetën përmbushje fetare nga hyjnitë fisnore, që letërsia arabe para-islame na ka përcjellë. Mirëpo ata u shtuan këtyre, dy nivele të tjera të hyjnisë, perënditë dhe perëndeshat e Mekës, dhe mbi këto, Allahun, Zotin dhe Krijuesin e të gjithëve, i Cili kurrë nuk kishte ndonjë imazh, ndonjë lidhje fisnore ose bashkëshoqërim hierofanik.

Në Arabi na del përpara një fakt tjetër. Kjo është prania e hanifëve, të cilët tradita i ka cilësuar si monoteistë të rreptë, të cilët hodhën poshtë politeizmin arab, mbanin një jetë me pastërti dhe drejtësi dhe u ngritën mbi besnikërinë fisnore. Hanifët ishin bartësit e më të mirës në traditën semite. Ata vazhduan idenë e transhendencës të mbajtur nga adhuruesit dhe profetët e saj të lashtë dhe siç duket e zhvilluan edhe më tej. Refuzimi i tyre ndaj perëndive fisnore e Mekase dhe neveria ndaj imazheve të tyre i bën prej transhendentalistëve të kalibrit të parë. Ata duhet të jenë mjeti me të cilin tradita semite e transhendencës ka transmetuar dhe përjetësuar vetveten.

Hebrenjtë dhe pasardhësit e tyre

Studiuesit biblikë janë pajtuar që para Eksodit, nuk ka asnjë provë, që perëndia që Hebrenjtë adhuronin ishte transhendent. Provat e mbijetuara në të gjitha botimet e tekstit biblik janë të shumta. Aq shumë pasazhe flasin për Perëndinë në shumës për "Elohim", sa që një tekst burimor supozohet se është përfshirë në shkrimin, në të cilin Zoti ishte me të vërtetë në shumës. Këta Elohimë u martuan

me vajzat e njerëzve dhe lindën pasardhës (Zanafilla 6: 2, 4). Në një pasazh tjetër Perëndia përmendet si një fantazmë, të cilën Jakobi e pa ballë për ballë, duke u mundur me të dhe gati sa nuk e mposhti (Zanafilla 32: 24-30). Në një pasazh të tretë (Zanafilla 31: 30-36), Labani posedonte perëndi, të cilat gruaja e Jakobit, Rakela, i fshehu nën fustanin e saj, kur pronari i tyre hyri në çadrën e saj, duke kërkuar për to. Mbreti Hebraik paraqitet si “biri i Perëndisë” (Psalmet 2: 7; 89: 26; II Samuel 7: 14; I Kronikat 17: 13, etj.), dhe hebrenjtë, “bijtë e Perëndisë” në një kuptim real. (Jose 1: 10; Isaiiah 9: 6; 63: 14-16; etj.). Përfundimi është i pashmangshëm, se mendja hebraike në atë epokë në fakt farkëtoi një lidhje gjenealogjike midis njerëzve dhe perëndisë “së tyre”, që nuk zhvleftësohet, as nga “bredhja” e tyre pas perëndive të tjera (Jose 2: 2-13). Në *Deuteronomin* 9: 5-6 lexojmë, se Zoti iu jep privilegje hebrenjve, pavarësisht imoralitetit dhe kokëfortësisë së tyre, sepse ata janë “Populli i Tij” dhe Ai është i lidhur me premtimin e Tij për t’i favorizuar ata gjithnjë. Qartazi një zot i tillë nuk ishte Zoti transhendent i njohur më vonë.

Që hebrenjtë ishin të kënaqur të kishin një zot jotranshendent vërtetohet nga fakti, se sa më shumë që shkon vetëndërgjegjja, pra historia e tyre, hebrenjtë ishin në një farë mase etnocentristë.⁴² Ky dallim mund të jetë shprehur me nocionin e tyre të Zotit, si “babai i tyre”, për veten e tyre si “të përzgjedhur dhe të zgjedhur të Tij”. Si pasojë, natyra e një hyjnie të tillë duhej të konceptohej në terma jotranshendentalistë. Në kundërshtim me këtë pikëpamje, studiuesit biblikë tregojnë, se Eksodi ishte një hap i madh drejt tejtokësore (transhendencës). Ata shpjegojnë se ky zhvillim u nxit nga tre ndikime. *Së pari*, nën presionin për rishqyrtim, që sjell humbja shkatërrimtare, hebrenjtë mund të kenë dëgjuar mbi një pamje të pastër tejtokësore (transhendentaliste) të hyjnisë, mësuar nga hanifët e Mesopotamisë. *Së dyti*, ata

42 Martin Buber me të drejtë thotë, se shpirti hebraik i identitetit të veçantë është patriarkal dhe jo siç thotë Frojdi një rrjedhim i ngjarjeve të Eksodit. Shih librin e tij *Moses and Monotheism*, tr. K. Jones (NewYork: A.A. Knopf, 1939).

mund të kenë dëgjuar mbi pikëpamjet popullore transhendentale të masave semite mesopotamase dhe siriake, si dhe adhuruesit dhe ndjekësit e fesë zoroastriane. *Së treti*, statusi i tyre si element në një rend të ri botëror, që po lindte përmes ndërveprimit të një mbreti *goy* (Sirus) dhe një populli *goyim* (persianët), mund të ketë bërë, që ata të zgjerojnë juridiksionin, dhe kështu natyrën e zotit-at. Këto ndikime mund të kenë bërë që Deutero-Isaiah të reformojë nocionin e vjetër hebraik të Zotit.⁴³

Nën ndikimin e Krishterimit dhe Islamit, që vazhdojnë deri në ditët e sotme, Judaizmi bëri përpjekje të mëtejshme drejt transhëndencës hyjnore. Rabinët e Palestinës dhe Irakut në shekujt e hershëm të Botës Muslimane, veçanërisht në Spanjë, Afrikën e Veriut dhe Egjipt, kanë shkruar traktate në të cilat Zoti është aq transhendent, sa edhe trashëgimia më e mirë e krishterë dhe islame e ka konceptuar atë të jetë. Në lidhje me këtë shkrimet e Musa ibn Meimunit (1135-1204), Moisi Mendelssohni (1729-1786), Ibn Gabirolit (1021-1058), Ibn Kamunah, dhe Ibn Zakarijas dallohen ndër më të mirët, që njerëzimi ka prodhuar. Në skenën bashkëkohore Abraham Heschel (1907-1972), Leopold Zunz (1794-1886) dhe Solomon Steinheim (1789-1866) kanë vazhduar traditën mesjetare, duke paraqitur transhëndencën hyjnore në një gjuhë të kuptueshme për njeriun modern.

Sidoqoftë dyshimi themelor, që ndikon në transhëndencën hyjnore në Judaizëm mbetet. Ky dyshim ka dy shkaqe. Së pari, hebrenjtë vazhdojnë të nderojnë si shpallje hyjnore një shkrim, i cili është i hapur për kritikën e mësipërme. Së dyti, doktrina e tyre e popullit të zgjedhur, që është biologjike, duke mohuar rëndësinë e fesë dhe moralit është joetike dhe në fakt raciste. Ndjekësit e Judaizmit të Reformuar kanë hequr dorë në pjesën më të madhe nga pikëpamja e shpalljes së fjalëpërfjalshme të ndonjë pjese të shkrimit. Duke pranuar vlefshmërinë e kritikës biblike, ata pohojnë se Testamenti i Vjetër është regjistrimi i pikëpamjeve të

43 John Bright, *A History of Israel* (London: SCM Press, 1960), f. 336.

njerëzve për realitetin, të cilat kanë domethënie për hebrenjtë, në një mënyrë më intime sesa trajtesat ose këshillat e njerëzve të tjerë të mençur në histori. Duke qenë njerëzorë dhe historikë tekstet e Tevratit, Psalmeve dhe Profetëve, nuk i shpëtojnë lidhjeve të historisë dhe duhet të merren si të tilla. Kjo nuk i bindi Judenjtë e Reformuar, se përzgjedhja imorale duhet t'i nënshtrohet po aq relativitetit historik dhe nuk iu referohet hebrenjve modernë. Në fakt, refuzimi i tyre i statusit hyjnor të shkrimit ishte rezultat i dyshimit ndaj këtij shndërrimi mbinatyror të Judaizmit në një identitet etno-kulturor. Ky etnocentrizëm lë shteg për lidhje me një arketip shoqëror, i cili konsiderohet të jetë “zot” ose “ati” i entitetit etnik. Kjo shpjegon përdorimin e vazhdueshëm të gjuhës së ashpër, pyetëse dhe kritike, madje edhe mosrespektuese, kur i drejtohen Perëndisë. Rabinët e vjetër e bënin atë, megjithatë askush nuk kishte guxuar të përdorte gjuhën qortuese të bisedave të Eli Wiesel me Perëndinë. Holokausti i Hitlerit sigurisht, që ishte tragjikisht tronditës. Por çfarëdo tragjedie nuk e justifikon llojin e kritikës me të cilën Wiesel dhe kolegët e tij i drejtohen sot Zotit. Një njeri që beson, se Zoti është Zot nuk mund të thotë se Zoti ka vdekur, se Ai e braktisi krijimin e Tij te Satanai, se Ai humbi shqetësimin dhe providencën e Tij hyjnore. Gjithsesi dënimi i ngjarjes tragjike në asnjë mënyrë nuk nënkupton mohimin e saj, si një caktim i Zotit, i cili duhet të njihet si i tillë.

Në fakt, kontributi i Isaiahs ishte identifikimi i Jahweh me Zotin e fuqishëm të Babilonisë së parajsës dhe të tokës, i cili thotë për Vetën: “Unë jam Zoti dhe nuk ka tjetër. Nuk ka zot tjetër përveç meje” (Isaia 45: 5-6, 14, 18, 46: 9, 47:10). Një “zhvillim” i tillë i hyjnisë hebraike bashkoi më të mirën e transhentalizmit babilonas dhe persian me nocionin hebraik të hyjnisë. Sidoqoftë perëndia e Isaiahs mbeti duar e këmbë e lidhur me “popullin e tij” si më parë. Tashmë Ai përveshet me fuqitë e tij të reja kundër armiqve të tyre. Nëse ai mbronte dhe forconte disa *goyim* në këtë proces, këtë e bënte vetëm me qëllim të përdorimit të tyre, si vegla

në shërbim të qëllimit të vetëm, të cilin *goyimi* vegël kurrsesi nuk e dinte: mirëqenien e popullit të tij. Etnocentrizmi i Isaia ia hiqte atij mundësinë për t'u lartësuar deri tek rrjedhojat etike të transhëndentalizmit. Në vend që të ishte Profet i transhëndentalizmit hebraik Isaia ia përshtati perëndinë etnocentriste kërkesave të transhëndentalizmit, të kërkuara nga epoka dhe situata e re. Veprimi i tij parandaloj triumfin e plotë të transhëndentalizmit në mesin e hebrenjve dhe shmangu akulturimin e plotë ndaj të cilit i kishte ekspozuar Eksodi. Entuziazmi etik i Mesopotamisë, i cili bëri që homologu tokësor i shtetit kozmik të ishte pa kufij dhe kështu të mbështillte njerëzimin, ishte i pakuptueshëm. "Të gjithë njerëzit në të katër rajonet e tokës" janë qytetarë të pajisur me të njëjtat të drejta dhe detyra para së gjithash ndaj Zotit të tokave", "qenies së parë të të gjitha tokave."⁴⁴ Mendime të tilla duhet të kenë mbetur krejtësisht të pakuptueshme për Isainë.

Të krishterët

Historia e hershme e doktrinës së krishterë zbulon tre burime të ndryshme ndikuese: Judaizmin, Helenizmin dhe fetë e misterit.

Burimi hebre

Jezusi lindi hebre dhe pasuesit e tij të parë ishin hebrenj. Ai dhe ata pranonin shkrimet e shenjta hebraike si shkrime të shenjta, dhe u identifikuan me traditën fetare të judenjve. Sigurisht Jezusi mësoi dy doktrina të reja për Judaizmin, që mbizotëruan në kohën e tij: universalizmin dhe internacionalizmin. E para, Jezusi kundërshtoi etnocentrizmin, i cili, ai mendonte se e kishte prishur deri në palcë fenë e Zotit. Audiencës së tij të përzier të judenjve dhe gojimëve

44 Pritchard, *op. cit.*, f. 57-58.

Jezui iu tha: Ju jeni të gjithë vëllezër... Mos e thërrisni asnjë njeri ati juaj në tokë, sepse ai që është ati juaj është në qiell. As mos i thoni kujt zotëri, sepse vetëm një është zotëria juaj.” (Mateu 23: 8-10). Nuk duhet të ketë diskriminim midis njerëzve, sigurisht jo midis hebrenjve dhe gojimëve për shkak të zbritjes së hebrenjve nga Abrahami. Jezusi jo vetëm që e hodhi poshtë idenë, se judenjtë janë bijtë e Perëndisë, por lidhjen e tillë as që e llogariste fare. Ideja se të afërmit e vetë Jezusit kishin të drejtë për çdo përparësi ndaj njerëzve të tjerë, edhe kur kishin të bënë me gjërat e përditësisë, e zemëroi Jezusin, i cili tha: “Kush është nëna ime dhe vëllezërit e mi? Ja, nëna ime dhe vëllezërit e mi! Sepse kushdo që do të bëjë vullnetin e Zotit, do të jetë vëllai im dhe motra ime dhe nëna”. (Mateu 12: 48-50; Marku 3, 33-35). “Zoti është në gjendje që nga këta gurë të rrisë fëmijë deri tek Abrahami” (Mateu 3: 9). Zoti, vazhdoi ai, është i mirë për të gjithë pa dallim (Mateu 5: 44-5) dhe ky mesazh i ri do të përcillet te “të gjithë popujt” (Mateu 28: 19), sepse të gjithë ata e meritojnë njësoj shpalljen e re. Etnocentrizmi hebraik u pa nga Jezusi, si “mbyllës i mbretërisë së qiejve kundër njerëzve”. Ai e urrente edhe zakonet e hebrenjve për ta quajtur veten fëmijë të Perëndisë, dhe Perëndinë babai i tyre. Jo vetëm që Zoti nuk ishte babai i tyre, por babai i tyre ishte djalli, dëshirat e të cilit ata po përmbushin” (Gjoni 8: 44, 47). Në fakt, hebrenjtë, veçanërisht prijësit e tyre skribët dhe farisenjtë, interpretuesit dhe ruajtësit e traditës së tyre fetare, ishin aq të dënuar në sytë e Jezusit, sa ai ua këshilloi ithtarëve të tij: “Unë po ju them, vetëm nëse drejtësia juaj tejkalon drejtësinë e shkruesve dhe farisenjtë, përndryshe kursesit nuk do të hyni në mbretërinë e qiejve”. (Mateu 5: 10). Parakushti i parë i transhencës hyjnore, përkatësisht universalizmi u pohua nga Jezusi në kundërshtim të drejtpërdrejtë me etnocentrizmin hebre.⁴⁵

45 Një sërë deklaratash, që i janë mveshur Jezusit nga evangjelistët e kundërshtojnë këtë përfundim. Por nuk është e vështirë të tregohet, se deklaratat e tilla bien ndesh me personalitetin e Jezusit dhe prandaj duhet të kenë qenë shtesa të bëra nga evangjelistët për të përballuar tensionet ndaj të cilave ishin ekspozuar ata, ose kishat e tyre. Të tilla janë thëniet, që e shpallin misionin e Jezusit, si drejtuar

Meqenëse Jezusi trashëgoi idenë e tij për Zotin nga tradita hebreje, të cilën ai e konsideronte normative, por që kishte nevojë për korrigjim është e arsyeshme të thuhet, se për Jezusin kishte vetëm një Zot, që është Perëndia i të gjithë njerëzve. “Askush nuk është i mirë përveç njerit, që është Zoti”, tha ai (Mateu 19: 17; Marku 10: 18; Luka 18:19). Në fakt Jezusi e pastroi Hyjninë nga çdo lidhje me Judenjtë, përveç se Ai është Krijuesi i tyre, si dhe Krijuesi i të gjithë njerëzve të tjerë. Kjo ishte një reformë e madhe që Jezusi e futi, duke i kthyer hebrenjtë përsëri në traditën (mesopotamiane) të hani-fëve, te monoteizmi më i mirë semitik, ose tek pohimi i një Zoti, si Krijues absolut, tejtokësor dhe Zot të botës. Është e arsyeshme që Jezusi do të kujdesej për reformën e tij dhe se ai do të kundërshtonte çdo përpjekje për të pakësuar, ose ngatërruar transhëndencën e Zotit. Përkundër një kujdesi të tillë të arsyeshëm, ungjillorët i mveshën Jezusit kuptime, që kundërshtojnë transhëndencën hyjnore. Megjithëse përshkrime të tilla pasqyronin idetë e vetë ungjillorëve, jo të Jezusit, teologët e krishterë më vonë iu referuan këtyre ideve, si prova të doktrinės së trinitetit.

Është pohuar se Jezusi e thirri, ose e lejoi veten të quhej “biri i njeriut”, “biri i Zotit”, “Krishti” dhe “Zoti”. Kjo, gjoja është prova, që Jezusi e konsideronte veten të denjë për adhurim, një person i dytë i trinitetit. “Bir i njeriut: ose *bar-nash* / *bar-Adam*, nuk ka nënkuptuar asnjëherë në botën aramaike të Jezusit më shumë sesa një njeri i edukuar, fisnik ose thjesht një krijesë njerëzore. Ky kuptim i shprehjes ruhet edhe sot në hebraisht, aramaisht si dhe arabisht. Në Testamentin e Vjetër termi është përdorur në Librin e Danielit (7: 9-14) dhe të Enohut (37-71) në të njëjtën mënyrë, pra me kuptimin përsosmëri morale. Edhe në ungjijtë sinoptikë termi nuk duket se do të thotë tjetër. Vetë mvëshja e termit nga bashkëkohësit

ekskluzivisht hebrenjve (Mateu 5: 17-19; 10: 6; 15:24) dhe madje edhe për të humburit mes tyre (p.sh., Luka 15: 4, 6); ato që e bëjnë mesazhin e Jezusit të nënshtruar ndaj ligjit hebre (“Sa të jetë qielli e toka, një fije e as një titull nuk do t’i shpëtojë ligjit, deri sa të përmbushet i gjithi”- Mateu 5:18); ata që e bëjnë Jezusin të pajtohet me etnocentrizmin hebre si “kjo ditë është shpëtimi, që vjen në këtë shtëpi [të Zakut] për aq sa edhe ai është një bir i Abrahamit - Luka 19: 9).

hebrenj të Jezuit të gjithë Judenjve, e përjashton menjëherë çdo domethënie, në kuptimin e diçkaje të ndryshme metafizikisht nga njeriu. Në Ungjillin e Markut, përderisa Jezusi nuk u thirr me atë emër përveç pas pagëzimit, dhe kështu pas vendimit të tij për t'i kushtuar jetën e tij shërbimit të Zotit, termi duhet të ketë pasur të njëjtin kuptim, si tek Marku.⁴⁶ Vetëm në Ungjillin e Gjonit dhe Letrat e Palit "birësia" bëhet diçka misterioze dhe metafizike.⁴⁷ Ky fakt provon për burimin e huaj grek të kuptimit të ri të imponuar mbi fjalën hebraisht / aramaisht. Gjithsesi, Jezusi e quajti veten "bir njeriu", kurrë "bir i Perëndisë". Në Ungjillin e Gjonit, edhe ai koncept, domethënë, "biri i Zotit" pësoi një transformim tjetër aq radikal sa i pari. Ai u bë "djali i vetëm Perëndisë". (Gjoni 1: 14, 18; 3, 16,18).

Termi Cristos kishte kuptimin e mbretit ose priftit, që priste të rehabilitonte judenjtë dhe të rindërtonte mbretërinë e tyre Davidike. Megjithëse si njeri ai është agjent ose instrument i ndërhyrjes së Zotit në proceset e historisë, Cristos është tërësisht e plotësisht njeri. Përndryshe Isaia nuk do t'i mveshte kurrë titullin Kirit, të cilin askush, madje as vartësit e tij, nuk e morën për asgjë tjetër, përveçse si njeri. Me kalimin e kohës, pasi shpresa e Isaisë për rehabilitimin ishte venitur dhe të kthyerit nuk arritën të rindërtojnë mbretërinë davidike, ndikimi zoroastrian i mesianizmit eskatologjik filloi të fusë në atë term një kuptim eskatologjik dhe kështu misterioz. Mesia u bë njeri i çdo epoke që do të vinte, por gjithsesi shumë njerëzor. Nuk është çudi që për Jezusin një emërim i tillë ishte mendjelehtë. Ai jo vetëm që nuk e pranoi kurrë, por i këshilloi dishepujt e tij kundër përdorimit të tij (Mateu 16: 20).

Një argument i tretë që sjellin hyjnizuesit e mëvonshëm të Jezusit rrjedh nga thënia e tij "Unë dhe ati im jemi një" (Gjoni 10: 30). Fakti që kjo deklaratë gjendet vetëm tek Gjoni hedh dyshime mbi burimin e saj. Sidoqoftë duke supozuar vërtetësinë e saj,

46 F.J. Foakes-Jackson and Kirsopp Lake, *The Beginnings of Christianity* (London: Macmillan Press, 1920), Part I, Vol. I, f. 398.

47 *Ibid.*, f. 403.

çfarë donte të thoshte Jezusi me të? Ai e kishte përkufizuar bi-rësinë e Perëndisë si pajtim me vullnetin e Tij, si bindje ndaj urdhërimeve të Tij. “Kushdo që do të bëjë vullnetin e Perëndisë”, tha ai, “është vëllai im, motra ime dhe nëna ime” (Mateu 12: 48-50; Marku, 3: 33-5) Si rrjedhim, uniteti me Perëndinë duhet të jetë një bashkësi shpirtërore, baza e vetme e së cilës është drejtësia ose virtyti, duke bërë vullnetin e Zotit. Padyshim që ekziston një kuptim në të cilin një dashnor mund të thotë “unë dhe i dashuri im jemi një”, pa ndonjë përfshirje të unitetit ontologjik, të humbjes së personalitetit ose shkrirjes së individualitetit. Ta duash ose t’i bindesh plotësisht dikujt, ose të ndjekësh direktivat e tij, në mënyrë që të bësh vullnetin tënd plotësisht në harmoni me të, shumë shpesh është e mundur në përvojën njerëzore kudo. E njëjta gjë është e vërtetë për mësuesin-nxënësin, dhe përgjithësisht për çdo marrëdhënie mjeshtër-dishepull. Këtu njohja e një personi nga një person tjetër mund të arrijë në një shkallë të tillë të plotë, sa të garantojë pretendimin e unitetit. Meqenëse hebrenjtë e kishin akuzuar Jezusin për shkelje të urdhrit të Atit, ishte e natyrshme që ai të mbrohej, duke insistuar se nuk ka mospërputhje midis tij dhe Zotit, domethënë, midis asaj që ai thotë ose bën, dhe asaj që dëshiron Zoti, ose e urdhëron atë të thotë, ose të bëjë. Kuptimi i unitetit të tillë ontologjikisht është të ngatërrosh një kuptim shpirtëror me atë fjalëpërfjalë, të perceptosh një ndjesi materiale në vend të një ndjesie poetike. Shkurt, kjo provon që imagjinata poetike e dëgjuesit nuk është vënë në punë.

I njëjti keqkuptim vlen edhe për rastin, kur të krishterët përdorin termat *Kirie*, *O Kirios*, *Mar*, *Mariy Maran*. Këto terma nënkuptojnë mjeshtër ose zotëri, dhe ato i bashkëlidhen mënyrës dëftore ose përemrit pronor “im”, ose “tonë”. Pavarësisht nëse përdoret nga Jezusi duke iu referuar vetvetes, ose nga dëgjuesit e tij, termi shpreh lidhje me një mesazher të dërguar nga ai, detyra e të cilit është të kryejë vullnetin e dërguesit. Në këtë

kuptim, çdo mesazher, i dërguar, është një Kirios ose mjeshtër. I tillë është rasti te Mateu 21: 2-3 dhe Marku II: 2-3, kur Jezusi dërgoi një dishepull në një fshat për të sjellë një mëz. Në të gjitha rastet e tjera, kur termi është përdorur nga dishepujt e Jezusit, është një fjalë, që nënkupton respekt dhe nder, por jo hyjni, pasi që mundet dhe zakonisht aplikohet për çdo njeri të nderuar. Nëse Pali dhe njerëz të tjerë me mendje të helenizuar e keqkuptuan termin, si kuptim i Zotit, fakti tregon për ta, jo për Jezusin. Nëse mbi këtë bazë Krishterimi mbështet, se “kulti i Zotit Jezus ishte i natyrshëm në Krishterim, që nga fillimi” dhe se “formulimi eventual i një doktrine të qartë të hyjnisë së Zotit tonë, si Biri i mishëruar i Zotit ishte i domosdoshëm nga fakti, që ai siguroi justifikimin e vetëm intelektual përfundimtar të një kulti të tillë”,⁴⁸ supozimi është se ajo, që disa dishepuj menduan me të drejtë ose gabim për Jezusin, është pjesë e Krishterimit, dhe se është *ipso facto* i vërtetë për Jezusin.

Një tjetër rast flagrant i ngatërrimit të materiales në vend të shpirtërores, dhe rrjedhimisht i të fjalëpërfjalshmes në vend të poetikes, është debati midis Këshillit të Hebrenjve dhe Jezusit. Duke dashur ta shpallë fajtor Këshilli thirri një dëshmitar për të dëshmuar, se Jezusi kishte thënë, se mund të shkatërronte tempullin dhe ta rindërtonte atë brenda tre ditësh. Sigurisht, Jezusi mund ta kryente këtë bëmë në kuptimin shpirtëror, ashtu si thoshte thënia: “Unë do të ndërtoj një tjetër (tempull) të bërë pa duar.”⁴⁹ Natyrisht, nuk ka asgjë blasfemuese në një thënie të tillë, nëse “tempulli” nënkupton lidhjen e njeriut me adhurimin, faljen, bindjen dhe shërbimin ndaj Zotit.

Mund të konkludojmë nga ky diskutim, se Judaizmi nuk ishte një burim, që shkonte kundër transhendencës hyjnore për sa

48 A. E. J. Rawlinson, *The New Testament Doctrine of the Christ* (London: Longmans, 1926), f. 236-237.

49 *Marku*14: 58. Kjo nuk duhet të përjashtojë mundësinë e Zotit, që të bëjë një mre-kulli tjetër, përveç ringjalljes së të vdekurve, shërimit të të sëmurëve dhe rikthimin e shikimit të të verbrit, që Jezusi bëri me fuqinë e Zotit në shenjë vërtetimi të profetësisë së tij, këtë herë për të rindërtuar tempullin material në tre ditë.

i përket ndikimit tek krishterimi. Fusha ku vetë Judaizmi kompromentoi transhendencën, domethënë, “Elohim”, si një klasë e qenieve hyjnore që martohen me njerëz, etnocentrizmi ekskluzivist dhe përzgjedhja raciste, nuk ndikuan në mendimin e krishterë, i cili u zhvillua në një drejtim të kundërt me atë të Judaizmit. Tradita hebraike thjesht i dha termat Krishterimit, të cilat i përdorte, por jo përpara se të shndërronte kuptimin e tyre hebre dhe t’i mveshte me kuptime të reja, johebreje.

BURIMI GNOSTIK

Për tre shekuj para Jezusit, Palestina dhe e gjithë bota e Lindjes së Afërt u tejshkua nga helenizmi, një ideologji dhe botëkuptim, që rridhte nga rrënjët më të vjetra të fesë egjiptase, si dhe nga reagimi i provincave kundër natyralizmit grek dhe romak. U kristalizua në duart e Plotinit (205-270 e.s.) dhe ushtroi një ndikim të jashtëzakonshëm te popujt e Mesdheut Lindor, midis të cilëve lindi Krishterimi.

Teza qendrore e gnosticizmit, e përbashkët për të gjitha shkollat, që lindën prej tij, është se thelbi i gjithçkaje që ekziston është shpirti. Nga shpirti gjithçka erdhi në ekzistencë, drejt shpirtit priret dhe përfundimisht do të kthehet. Materia dhe individualizmi paraqiten, si shmangie dhe e keqe dhe në qendër të çdo qenie është një shpirt absolut, i cili është absolutisht një dhe i përjetshëm. Gnosticizmi pajtohet me panteizmin dhe shpesh qëndron në themel të çdo kozmologjie, që pohon unitetin e krejt qenies. Por hyjnia ose absoluti, që ai pohon është e kundërta e çdo gjëje empirike, relative apo personale. Është kjo, që i dha gnosticizmit përshtatshmërinë e tij me Judaizmin, Krishterimin, Islamin, si dhe fetë e tjera të antikitetit të përhapura në pellgun e Mesdheut. Është përgjegjës për shembullimin e përhapur të shpirtit në dritë dhe bashkimin e të dyve në gjithçka që i përket kategorisë hyjnore dhe qiellore.

Si burim i teologjisë së krishterë gnosticizmi parashtroi ide-në, se Zoti është plotësisht shpirt, se Ai është Krijuesi i gjithçkaje që ekziston, *ex nihilo*, dhe se krijimi ndodhi përmes rrezatimeve, kryesori i të cilëve është ai i logosit, fjala, e cila është po aq shpirtërore dhe hyjnore sa Zoti. Vargjet hapëse të Ungjillit të Gjonit⁵⁰ shquhen nga gnosticizmi i pastër dhe po kështu edhe ato të kredos nikease.⁵¹

Këto fjalë të kredos nikease ishin vetë fjalët e përdorura nga gnostikët për të cilët Jezusi ishte “Fjala”, ose “Logosi fillestar”, ose inteligjenca, që buron nga Zoti. Një logos i tillë natyrisht do të ishte i bashkëpërvjetshëm me Zotin, Absolutin, pasi rrezatimi i Zotit është vetë jeta dhe veprimtaria e Zotit dhe kështu është e bashkëpërvjetshme me Të. Inteligjenca e parë gjithashtu është e dhënë “nuk ka lindur” në kuptimin e rrezatimit, jo e krijuar, si gjërat e kësaj bote. Është shpirt nga e njëjta frymë si Zoti, dhe për këtë arsye ai dhe Zoti janë bashkëthelbësorë, pra nga një substancë. Për logosin mund të thuhet, se është “Drita e Dritës”, “Zot i vërtetë i Zotit të vërtetë” dhe “nga një substancë me Atin”. As idetë dhe as fjalori i gnosticizmit, nuk janë në asnjë mënyrë kundër transhëndencës. Përkundrazi, përbuzja e gnosticizmit ndaj materies dhe gjithçkaje materiale ose të krijuar, dhe këmbëngulja e tij në një shpirt absolut, që është një dhe tej krejt krijimit, e bëjnë atë një forcë, që punon jo kundër, por për transhëndencë. I gjithë sistemi i emetimeve të Ennead-it, i logosve, që vijnë njëri pas tjetrit, ndërsa mbajnë përmbajtjen e tyre të përbashkët, u krijuan me qëllim që të zgjidhte problemin e materies dhe shumësisë (d.m.th. krijimit), që buron nga shpirti dhe uniteti (d.m.th. Zoti).

50 “Në fillim ishte Fjala dhe Fjala ishte me Perëndinë dhe Fjala ishte Perëndi. Ajo ishte në fillim me Perëndinë.”

51 “Ne besojmë ... në një Zot Jezu Krisht, Birin e vetëm lindur të Perëndisë, të lindur nga Ati para të gjitha epokave. Drita e dritës, Perëndia i vërtetë i Perëndisë së vërtetë, i lindur jo i krijuar, nga një substancë me Atin, përmes të cilit u bënë të gjitha gjërat.” (Henry Bettenson, *Documents of the Christian Church* (London: Oxford University Press, 1943), f. 36- 37.

Aty ku gnosticizmi iu afrua jotrashendencës është shoqërimi i tij i Zotit, shpirtit dhe logosit me dritën dhe dritat qiellore. Por duhet të kihet parasysh, se për kohën e tyre të hershme, dielli nuk ishte thjesht një top gazesh të nxehtë, as hëna një masë e ftohtë shkëmbi të zi dhe pluhuri. Ata ishin drita qiellore me të cilat shpirti i njeriut kurrë nuk reshtte së habituri. “Drita” është magjepsja e vetëdijes njerëzore, jo valët energjitike të fizikanit. Duke identifikuar Jezusin me Logosin gnosticizmi u përpoq të treste lëvizjen e re të krishterë, duke e mbajtur të paprekur nocionin e tij të trashendencës hyjnore. Kjo është arsyeja pse të gjithë të krishterët gnostikë e hodhën poshtë me këmbëngulje pjesën e përmendur më sipër të kredos nikease dhe e zhbënë Jezusin e krijuar historik, së bashku me kryqëzimin dhe tërë jetën e tij në tokë si një “fantazmë”.

Parimi docetist: “Nëse ai vuante, atëherë nuk ishte Perëndi dhe nëse ai ishte Zoti, atëherë ai nuk vuajti”,⁵² është një përmbledhje e përsosur e pozicionit gnostik përballë kërcënimit trashendental të paraqitur nga të krishterët. E tillë është deklarata e famshme e Ariusit (250-336 e.s.): “Zoti gjithmonë, Biri gjithmonë, në të njëjtën kohë Ati, në të njëjtën kohë Biri. Biri bashkëjeton me Perëndinë, i padhënë (në kuptimin e krijuar), ai është gjithnjë i lindur nga lindja (në kuptimin e burimit), as nga mendimi dhe as nga asnjë moment kohe Zoti nuk i paraprin Birit. Zoti gjithmonë. Bir gjithmonë. Biri ekziston nga Vetë Zoti.”⁵³ Saturninusi e përpunoi bukur këtë qëndrim. Duke i identifikuar logoset gjithashtu si engjëj, virtyte osetribute të shpirtit, ai tha: “Ekziston një Atë, krejtësisht i panjohur (d.m.th., trashendent) që bëri Engjëjt, Kryengjëj, virtytet dhe Fuqitë... Shpëtimtari... është i palindur, i patrup dhe i paformë.... Ai dukej si njeri vetëm në pamje.”⁵⁴ Më qartë e thotë Basilides: “Mendja (logos) lindi e para nga Ati i palindur, pastaj Arsyeja nga Mendja, nga Arsyeja lindi Përkorja, nga Përkorja, Urtësia dhe Fuqia... Ati i palindur dhe i paemërtuar dërgoi Mendjen e tij të Parëlindur dhe ky

52 Bettenson, *op. cit.*, f. 50.

53 Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, I, V., quoted in Bettenson, *op. cit.*, f. 55.

54 Irenaeus, *Against Heresies*, I, xxiv, 1,2, cituar tek Bettenson, *op. cit.*, f. 50

është ai, që e quajnë Krishti, për lirim e atyre që besojnë në të, nga ata që e bënë botën... Ai iu shfaq popujve të tyre si një njeri në tokë..., për këtë arsye ai nuk vuajti, por një Simon, një cireneas, u shty të mbante kryqin e tij për të. Simoni u kryqëzua pa e ditur, pasi u shndërrua që njerëzit të mendojnë, se ai ishte Jezusi... Nëse dikush e pranon të kryqëzuarin, ai është akoma skllav dhe i nënshtrohet fuqisë së atyre, që i bënë trupat tanë, por ai që e mohon atë është i çliruar prej tyre dhe njih rendin e Atit të palindur.⁵⁵ Në fakt, gnosticizmi po luftonte për të shpëtuar transhendencën prej shkatërrimit nga forca të caktuara. Cilat dhe çfarë ishin këto forca të anti-transhendencës? Për nga natyra, gnosticizmi ishte një botëpamje, që i tërhiqte mendjet e stërholluara. Kërkonte një inteligjencë të aftë për të kuptuar doktrinën e tij abstrakte. Natyrisht, nuk ishte fe për masat. Metafizika e saj ishte shumë shpirtërore dhe e lartë për mendjen e masave. Kjo e fundit mund të kuptonte dhe të merrej me konkretin, lëndoren. Nëse lëndorja ka një aspekt shpirtëror në të, që e fisnikëron dhe e bën atë më të respektueshme, aq më mirë. Por një ideal i tillë nuk mund të humbasë kontaktin me botën materiale, pa e humbur tërheqjen e tij. Gnosticizmi i krishterë u shpall heretik dhe u mposht nga ata, që qenë të paaftë për t'u ngritur në sferat e larta që shpaloj. Këta këmbëngulnin për një Jezu Krisht të vërtetë, historik, konkret të cilin ata e pohuan së bashku me logosin hyjnor, të përbërshëm dhe shpirtëror. Por ata nuk e vranë mendjen, që Jezusi i krijuar dhe njerëzor, ishte një shigjetë vdekjeprurëse për transhendencën e logosit hyjnor.

BURIMI I FEVE TË MISTERIT

Burimi i tretë i Krishterimit ishin fetë misterioze të antikitetit. Këto fe u dukën në rrënojat e prishjes së feve greke dhe mesopotamase,

55 Irenaeus, *op. cit.*, I, xxiv, 3-5, cituar tek Bettenson, *op. cit.*, f. 51-52.

të cilat në periudhën e tyre të fundit ishin përzier përkatësisht me fetë primitive romake, manikeizmin dhe mithraizmin. Një farë ndikimi nga Egjipti përmes kulteve të Isisit dhe Osirisit iu shtuan gjithashtu skenës, duke paraqitur një gamë të gjerë të kulteve dhe pikëpamjeve të botës.

Elementet e përbashkët për pothuajse të gjitha këto kulte dhe pikëpamje ishin një reflektim i përkeqësimit të përgjithshëm të rendit botëror, të shteteve perandorake, që kishin kontrolluar deri në atë kohë. Një skepticizëm i përgjithshëm moral dhe fetar mbizotëronte në atmosferë pasi skena publike u shkërmoq me korrupsion, egoizëm, materializëm të vrazhdë, hedonizëm dhe politikë pushteti, ndërsa masat ishin zhytur në varfëri, sëmundje dhe në ekzistencë të mjerueshme, si vegla në duart e gjeneralëve dhe demagogëve. Kultet i ndanë masat, pasi iu përgjigjen nevojave të tyre themelore njerëzore në një periudhë qytetërimesh në shuarje. Së pari, ishte e nevojshme që një zot të merrte barrën e ekzistencës së njeriut, të cilën individ, as nuk mund ta mbante, e as ta përballonte. Atyre iu dukej se një zot i tillë, do ta përmbushte funksionin e tij më së miri, duke kaluar përmes një vdekjeje shpague. Vetëm kështu mund të lehtësohej ndjenja dërmuese e fajit, që trazonte shpirtin e tyre. Së dyti, nevoja për një jetë të bollshme të shprehur në ritet e pjellorisë, që të siguronin njeriun për premtimin e fëmijëve, të lash-tave dhe kafshëve. E treta, ishte nevoja për një rivendosje të përgjithshme të shoqërisë në një lumturi të së kaluarës, e cila ishte tretur në epokën e rënies. Projeksioni eskatologjik e mbushi imagjinatën me dëshirimet e masave të privuara dhe e kënaqi disi dëshirën e tyre për drejtësi, për mirëkuptim shoqëror dhe mirëqenie.

Kultet e Osirisit, Adonisit dhe Mithrasit dukeshin më të përshtatshmet për t'iu përgjigjur të gjitha këtyre nevojave përnjëherë. Ata ishin të gjithë të shenjtëruar, duke i ofruar adhuruesit shlyerjen personale të mëkateve përmes pjesëmarrjes në vdekjen e zotit, realizuar në mënyrë simbolike duke sakrifikuar një dem ose dhi, dhe duke pirë gjakun e tij, ose diçka tjetër (bukë, qumësht,

mjaltë ose verë). Pjesëmarrja ishte e njëjtë me ritualin e ringjalljes së zotit, që ngushëllonte dhe siguronte adhuruesin me një korrje të mirë në vjeshtë, me kafshë pjellore dhe me ringjalljen e natyrës në pranverë. Fillimi në besim kryhej nga një pagëzim në ujë, i kryer nga priftërinjtë e kultit të quajtur “etër”. Të gjitha këto sakramente kaluan në Krishterim me aq pak ndryshime, sa që në kohën kur Krishterimi u përball me këto kulte për shpirtrat e njerëzve, Tertullianit (160- 220) i dukej sikur “vetë djalli kishte frymëzuar një parodi të sakramenteve të krishtera.”

Mbi të gjitha, kultet e misterit të botës antike i siguruan njeriut një perëndi tek e cila mund të mbahej. Zoti ishte individualizuar deri aty sa paraqitej si një person, i lindur në mënyrë hierofanike nga një dem i vërtetë ose dhi apo derr, i vrarë fizikisht dhe i konsumuar fizikisht, ose në mënyrë simbolike me anë të zëvendësuesve të vërtetë, të identifikuar me forcat e natyrës, duke vdekur me dimër dhe duke u ringjallur në pranverë. Sakramentet me parimin e tyre të *ex opere operato*, i ofronin adhuruesit një rezultat të garantuar. Katarsi ose pastrimi, që ata shkaktonte ishte i vërtetë dhe ndjehej sa herë, që besimi ishte i sinqertë dhe vetë nevoja ishte e vërtetë. Miti nuk u demitologjizua, d.m.th, të dukej si mit, por besohej fjalë për fjalë, pra shihej si realisht dhe konkretisht i vërtetë. Për shkak të riteve të stërholluara (dromena), të cilat shpesh zgjatnin disa ditë dhe përfshinin banjë, qethje, ngrënie, ushtrime të rrepta, si dhe orgji, gjuha e përdorur në lidhje me ritualet mund të merrej si fjalë për fjalë, ashtu edhe në mënyrë metaforike. Kur ai që i ishte përkushtuar Mithras sillej më në fund para perëndive, ai mund të thoshte: “Unë jam shoku juaj endacak, ylli juaj pasues”. Kurse besimtari orfik: “Unë jam fëmija i Tokës dhe Qiellit të ylltë. Edhe unë jam bërë zot.”⁵⁶ Apuleiusi⁵⁷ tregon

56 Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion* (New York: Doubleday, 1951), f. 142-143.

57 *Metamorphoses*, xi, 19 ff, cituar nga M.J.Vermaseren, ‘Hellenistic Religions’, in c. Jones Bleeker and George Widengren, *Historia Religionum* (Leiden: E.J. Brill, 1969), Vol. I, f. 522-523.

për pjesëmarrjen e tij në ritet e Isisit: “U afrova te portat e vdekjes dhe vendosa një këmbë në pragun e Proserpinës, megjithatë u lejova të kthehem, tërësisht i hutuar. Në mesnatë pashë diellin të ndriçonte sikur të ishte mesditë. Hyra në praninë e perëndive të nëntokës dhe perëndive të botës së sipërme, qëndrova afër dhe i adhurova.” Pas rruajtjes së kokës, duke agjëruar dhe abstenuar për dhjetë ditë, ai u pranua në orgjitë e natës së zotit të madh dhe u bë i ndriçuar prej tij (principalis dei nocturnos orgiis in lustratus).” Lucius po ashtu arrin të thotë tani ai (d.m.th. zoti) vendosi të më drejtohej personalisht, me gojën e tij hyjnore”.⁵⁸ Në çdo kup-tim, përvoja ishte si empirike ashtu edhe shpirtërore.

Kjo është fare larg nga Zoti unitar transhendent i fesë semitike adhurimi dhe përulja ndaj të Cilit është një ushtrim thjesht shpirtëror, i kryer pa sakramente, pa rituale teatrale, dhe gjuha e të cilit është e thjeshtë dhe e drejtpërdrejtë. Gjuha e adhurimit semitik mund të ketë një metaforë ose shembullim, por asnjëherë nuk tregon ndonjë realitet apo send empirik dhe nuk lejon më shumë vend për të imagjinuar nga sa është e nevojshme për të vënë imagjinatën në lëvizje. Natyrisht aspekti i transhendencës së kësaj feje duhej të ndryshonte, nëse feja do të përvetësohej. Mendja e mësuar me praktikën fetare sakramentale përshtatet keq me llojin e abstraksi-onit, që kërkon adhurimi i Zotit transhendent. Është pikërisht kjo vetëdije e paraqitur nga këto fe misterit, e cila vazhdoi në Krishterim, ndërsa udhëtonte nga Lindja Semitike në Perëndimin Helenistik.⁵⁹ Sakramentet, me nevojat njerëzore, të cilave iu përshtateshin, përbënin substratin themelor, sidomos pagëzimi ose riti i *prae-fatus deum veniam*,⁶⁰ dhe eukaristia, ku adhuruesi merr pjesë në vdekjen dhe ringjalljen e zotit. Zoti dëshirohet të vdesë dhe të ringjallet duke nënkuptuar një rilindje fetare të mirëfilltë për të ose *natalis sacrorum*. Emrat dhe personalitetet ishin një fasadë, që

58 Ibid.

59 Shih për detaje mbështetëse Edwin Hatch, *The Influence of Greek Ideas and Usages Upon the Christian Church* (London:Williams and Norgate, 1890).

60 “Vdisni ndërsa ai vdes; dhe jetoni ndërsa ai jeton”.

ndryshoi pa ndikuar në përmbajtjen e sakramenteve ose doktrinën e tyre themelore. Jezusi i kryqëzuar u fut në vendin e perëndisë së sakrifikuar dhe doktrinës iu bënë meremetimet e nevojshme për ideologjinë e re fetare. Ishte etika, jo doktrina teologjike, ajo që ndryshoi rrënjësisht nga hedonizmi i tepruar në asketizëm të thellë dhe vetëheqje dorë. Pikërisht këtu kishte ndodhur revolucioni. Jeta dhe pohimi i botës u bë jeta dhe mohimi i botës. Këtu, në fushën e imperativit moral, çështja e transhendencës hyjnore ishte e parëndësishme. Ajo që kristianizmi kishte trashëguar nga Judaizmi u rimodelua për t'iu përshtatur vetëdijes helenistike. Përshkrimet e hyjnisë në shkrimet hebraike, të shkruara nga dhe për një mendje semite u zhveshën nga poezia e tyre dhe u morën fjalëpërfjalshëm për të mbështetur elementet doktrimore të Krishterimit.

Asgjë nuk e pasqyron këtë fakt më shumë sesa përdorimi, që teologët e krishterë i kanë bërë Shkrimet hebraik për të justifikuar nocionin e trinitetit dhe kështu për të vendosur hyjninë e Jezusit. Libri *De Trinitate* provon që praktikisht çdo citat, që Sh. Augustini (vd. 604) mori nga shkrimi hebraik në mbështetje të trinisë ishte keqkuptuar nga mendja e tij helenistike. Si një i krishterë helenistik Augustini ishte i paaftë të kuptonte mënyrën semite të të folurit për Zotin.⁶¹ Mënyra e Augustinit për argumentimin e Trinitetit

61 *Zanafilla* 1: 26. "Le ta bëjmë njeriun sipas imazhit dhe ngjashmërisë sonë" për Shën Augustinin do të thotë, që në Zot ka shumësi dhe njerëzore. Sepse ai argumenton, veç nëse "ne" i referohet trinitetit, Zoti do të kishte përdorur njëjësien dhe, veç nëse ngjashmëria e njeriut, d.m.th. njerëzorja, ishte në Të, Ai nuk mund ta krijonte njeriun në ngjashmërinë e Tij". (*De Trinitate*, in *The Fathers of the Church*, Washington: The Catholic University of America Press, 1963, Vol. 45, f. 20). Tek *Proverbat* 8: 25 lexojmë: "Unë u lindi... para se malet të vendoseshin në vend..." Po tek *Proverbat* 8: 22: "Zoti më kishte mua, në fillim të rrugës së tij". Me fraza të tilla një mendje semite gnostike këndoi përjetësinë e mençurisë duke e lejuar atë të fliste në vetën e parë. Autori ynë i mori ata për t'iu referuar Jezusit, të cilin ai e identifikoi gnostikisht me Fjalën, Urtësinë ose logosin. Por për të besuar nocionin e krishterë të Jezusit, si person i krijuar dhe si Zot, ai iu dha dy frazave kuptime krejt të ndryshme. (*De Trinitate*, f. 36). Përgjigjja e Adamit ndaj Zotit pas mosbindjes së tij dhënë tek *Zanafilla* 3: 8 gjithashtu duhet të theksohet: "Dëgjova zërin tënd dhe u fsheha nga fytyra jote pasi jam lakuriq. Ky pasazh përbën provën, se "Zoti, Ati... u shfaq përmes një krijese të ndryshueshme dhe të dukshme, që i nënshtrohet Atij", dhe kështu shtjellon, se substanca hyjnore mund të mishërohet në një njeri. Forma lidhore e urdhërimit hyjnor "Le të ketë dritë" (*Zanafilla* 1: 3) tre-

nuk ishte literalizmi i vetëm unik i një mendje jopoetike. Ajo ka karakterizuar historinë e teologjisë së krishterë deri në ditët e sotme. Para Augustinit, Tertuliani u përpoq të argumentonte trinitetin nga shumësi, “ne” i [Zanafillës 3: 22]⁶² dhe gjashtëmbëdhjetë shekuj më vonë, Karl Barth (1886-1968) na thotë, se forma shumëse e të njëjtit fragment është dëshmi, se Zoti është një trinitet, që një person, Ati, u konsultua me dy të tjerët, Birin dhe Frymën e Shenjtë dhe bashkërisht vendosën ta bëjnë njeriun në pamjen e Tij.⁶³ Përemrat e shumtë të përdorur nga Zoti (Zanafilla 3: 22; 11; 7; Isaia 6: 8, etj.) janë një pengesë e pakapërcyeshme për mendjen perëndimore të Barth-it, e cila është aq literaliste sa të pohojë mashkulloritetin dhe feminitetin tek Hyjnia, për shkak të pohimit të Zanafillës në të njëjtin pasazh: “Ai i krijoi ata mashkull dhe femër”, dhe pasuar nga “Zoti e krijoi njeriun sipas shëmbëlltyrës së Tij, në shëmbëlltyrën e Zotit e krijoi Ai atë” (Zanafilla 1: 27).

gon për Augustinin, se kishte një person tjetër, të cilit Zoti duhet t’i jetë drejtuar. Me sa duket mendja e tij është e paaftë të konceptojë një veprim krijues të Zotit paraprirë nga një shqiptim hyjnor shprehës i një dëshire hyjnore. Meqenëse ai ka “vendosur”, se bashkëbiseduesi është një qenie me dy natyra, njëra prej të cilave është njerëzore dhe ka një “fytyrë”, ai kthehet te Zanafilla 3: 8 për të pohuar, se fytyra që Adami fshehu ishte ajo e Jezus Krishtit (*ibid.*, f. 71-72). Turbullira gramatikore tek Zanafilla 18 u interpretua në mënyrë arbitrare nga rabinët, sikur i referohej një herë Zotit dhe një herë tre engjëjve të dërguar prej Tij: “Një për të shpallur lajmet për lindjen e Isakut, i dyti për të shkatërruar Sodomën dhe i treti për të shpëtuar Lotin.” Një engjell nuk dërgohet kurrë më shumë se një herë në të njëjtën kohë” - Midrash “*Pentateuch and Haftorahs*, London: Soncino Press, 1958, f. 63) është marrë nga Augustini, si provë për trinitetin. “Përderisa tre njerëz u panë, dhe askush prej tyre nuk thuhet, se është më i madh se të tjerët në formë, ose në moshë, ose në fuqi, pse të mos e besojmë?”, - pyet Augustini retorikisht, - “se barazia e Trinitetit është paraqitur këtu nga krijesa e dukshme, dhe e njëjta substancë në të tre personat? Çfarë kumton ai duke iu thënë atyre: “Jo, Zoti im” dhe jo, “Jo, zotërinjtë e mi...”? (*ibid.*, f. 75-77). Në fund, Augustini për habi kryen një kthesë të sfurcuar me Eksodin 33: 23. Në përgjigje të kërkesës së Moisiut, që ai të lejohet të shohë fytyrën e Zotit, Zoti premtom ta mbulojë Moisiun, kur Ai të kalojë në mënyrë që të mos e shohë Zotin, dhe më vonë ta zbulojë pasi Ai të kalojë “dhe atëherë do të shihni pjesët shpinore... pjesët e pasme ose posteriora,” Augustini pretendon, se “zakonisht dhe jo pa arsye nënkuptojnë se paraprijnë personin e Zotit tonë Jezu Krisht. Kështu, pjesët e pasme i shpjegon si mish i Tij, në të cilin u lind nga Virgjëresha dhe u ngrit përsëri” (*ibid.*, f. 84-85).

62 *Against Praxeas*, xii-xiii, *Ante-Nicene Fathers*, Vol. III, 607 f.

63 *Church Dogmatics*, tr. G.W. Bromley and T.F. Torrence (London: T & T Clark, 1960). III, Part I, 191 f.

Mendimi i Barthit lëviz nga njeriu te Zoti dhe përbën një rast flagrant të antropomorfizmit. “A ka ndonjë gjë më të qartë”,- argumenton ai në mbështetje të këndvështrimit të tij,- sesa të përfundojmë nga ky tregues i qartë, se imazhi dhe ngjashmëria e qenies së krijuar nga Zoti nënkupton... kundërvendosje dhe përballje... të mashkullit dhe femrës, dhe pastaj të vazhdojmë të pyesim... nga çka përbëhet origjinali dhe prototipi i ekzistencës hyjnore të Krishtit?⁶⁴ Është e vrazhdë, më së paku, të sugjerosh që meqë natyra e Zotit është trinitare, marrëdhënia midis personave hyjnorë të trinitetit është ajo e të lindurit, dhe “barrëmbajtësit”.⁶⁵

Çështja nuk është e kufizuar në ato fjali kryesore të Testamentit të Vjetër, të cilët të krishterët i kanë sjellë si dëshmi për trinitetin. Kjo shtrihet në ato të Testamentit të Ri, të cilat i atribuohen Jezusit dhe thuhet të tregojnë idenë e tij për veten e tij,- “unë dhe Ati im jemi një”, “Unë jam rruga”, “Kushdo që më ka parë ka parë Atin”, “thuaj kështu” tha në përgjigje të pyetjes: “A je ti Mesia?”- etj. u interpretuan të gjitha nga të krishterët fjalëpërfjalshëm.

Të njëjtat fjalë, të marra në origjinalin e tyre aramaisht në të cilën Jezusi fliste, nën kategoritë e një ndërgjegjeje semitike, nuk do të përbënin provat, të cilat të krishterët i kërkojnë. Të gjithë më bëjnë aq përshtypje, sa edhe thëniet të zakonshme të së folmes së zakonshme, që mund të dëgjohen edhe sot në arabisht njëqind herë në ditë në çdo pazar. Askush nuk do t'i merrte sikur nënkuptojnë ato, që kanë pretenduar teologët e krishterë heleenistikë. Ky vëzhgim vlen për ato thënie të Testamentit të Ri, që kanë të bëjnë me natyrën e Jezusit, të cilat iu janë atribuar dishepujve, siç janë adresimi i tyre si ndaj tij, si “Zot”, apo duke kërkuar falje të mëkateve në dorën e tij, etj.

Teologët bashkëkohorë në përpjekje për t’iu drejtuar modernëve, por ende duke qëndruar në rrjedhën e mendimit të krishterë, vazhdojnë të pohojnë të njëjtën tezë, megjithëse në terma të ndryshëm. Të udhëhequr nga Paul Tillich (1886-1965),

64 *Karl Barth, Church Dogmatics, op. cit., f. 195.*

65 *Ibid.*

Që prej botimit të librit të tij *Etika e Krishterë* në 1967 deri sa jetoi, ai ka qenë një figurë kryesore në dialogun e Islamit me fetë e tjera botërore. Siç tregon përmbledhja e artikujve me titull *Islami dhe Besimet e tjera*, interesimi dhe përfshirja e El-Farukit në dialogun ndërfaqetaz vazhdoi gjatë të gjithë jetës së tij. Ismail El-Faruki ka qenë një zë i shquar dhe pjesëmarrës serioz në fushat në zhvillim e sipër të ekumenizmit dhe feve të krahasuara. Ai ishte një studiues, që shpалosi njohuritë e tij për shkrimet e shenja dhe traditën diturore mbi “tjetrin”. Duke udhëtuar nëpër botë në cilësinë e tij, si studiues dhe veprimtar islam, ai ka qenë gjithashtu pjesëmarrës aktiv në takimet ndërkombëtare ekumenike. Si një zëdhënës i shquar musliman për Islam, El-Faruki u bë njëri nga ai numër jo i madh studiuesish muslimanë të njohur dhe të respektuar, si në qarqet akademike ashtu edhe në ato ekumenike perëndimore.

John L. Esposito

*Profesor i Feve dhe Marrëdhënieve Ndërkombëtare,
dhe Drejtor i Qendrës për Mirëkuptimin
Musliman-Kristian, Georgetown University*

Duke përvetësuar këtë qasje fenomenologjike ndaj Islamit, El-Faruki shpалos njohuritë e Islamit ashtu siç shpreson vetëdijshëm, pa i përzier ato me paragjykime dhe stereotipa kulturorë muslimanë. Në këtë kuptim, El-Faruki ishte më i shquari fenomenolog musliman i feve në kohët moderne, duke ndjekur traditën e hershme muslimane të dukurishmërisë së fesë siç gjendet në veprat e El-Birunit (973–1048) dhe Ibn Hazmit (994–1064), veprat e të cilëve i vlerësonte në mënyrë të veçantë.

Imtiyaz Yusuf

*Profesor i Asociuar, Programi mbi Islamit dhe Budizmit
The International Institute of Islamic Civilisation and Malay World
(ISTAC-IIUM), Malajzi*



ISBN 978-9928-126-40-5

