



Kundërhelmi ndaj nihilizmit modern; perceptimi kuranor i kohës

Description

Parvez Manzoor

Problemi me historinë është padiskutueshmëria e saj: ajo ofron një vizion të errët, për të mos thënë tërësisht të padepërtueshëm të gjendjes njerëzore. Nëse konceptohet si një regjistrim i të kaluarës njerëzore ose perceptohet si matrica e ekzistencës njerëzore, e historisë, si shkencë dhe si filozofi, zbulon qëllimet e pazbulueshme të njeriut. Si shkencë rrëzohet para çështjes së kuptimit; si filozofi stërmundohet duke kapërcyer antinomitë e arsyes. Ndërsa të jesh njerëzor dhe të luftosh për një ekzistencë kuptimplotë do të thotë të imponosh në pafundësinë e botës një strukturë dhe një formë, t'i japësh asaj një madhësi të caktuar dhe një përkohshmëri, paradoksi është se një botë e tillë e pjeshme e historisë dhe e shoqërisë mund të ndërtohet vetëm nga një parandjenjë e tërësisë. Ajo mund të përftohet vetëm nga një kozmologji që është tej-sociale dhe tej-njerëzore. Me fjalë të tjera, historia, e merr kuptimin e saj nga një perspektivë që në vetvete është gjysmë-historike. Ose, të paktën, kjo ishte e vërtetë për të gjitha qytetërimet tradicionale.

Megjithatë, modernizmi është një lloj tjetër. Si kulturë, ai krijon kuptimin e tij duke refuzuar me kokëfortësi të hetojë përtej fushëpamjes së njeriut dhe duke e kufizuar kuptimin e historisë në vetë historinë. Nuk është për t'u habitur se duke vepruar kështu, ai braktis gjithashtu kërkimin për kuptimin përfundimtar. Pavarësisht nga ëmbëlsia e territoreve të saj, projekti epistemologjik modern, si rrjedhim, përfundon në djerrinën e nihilizmit. Të gjitha diskutet moderne, pavarësisht nga ancorimet disiplinore të ndryshme të tyre dhe supozimet ideologjike të pangjashme, dëshmojnë plotësisht për përqafimin mbytës të nihilizmit, i cili mbyt gjithë procesin modern me "të vërtetën historike". Në fakt, edhe mendimi islamik modernist, i përkushtuar vendosmërisht për ruajtjen e një vizioni normativ, duket i paaftë të shmangë vështrimin shqetësues të nihilizmit modern.

Tani pranohet përgjithësisht se koncepti biblik i historisë, kur çlirohet nga ancorimet e tij dhe laicizohet, inauguron pushtetin e relativizmit dhe të nihilizmit. Sigurisht, nihilizmi, përfaqëson anën e kundërt të vetëdijes moderne, të laicizuar; ana e kundërt, e cila shfaqet më shpesh si fytyra reale e modernizmit, pasqyron konfliktin ndërmjet shkencës dhe fesë, arsyes dhe besimit; ose ndërmjet historisë laike dhe historisë shpenguese (Heilsgeschichte). Megjithatë, rezultati i këtij nihilizmi është se historia e njerëzimit, është kombi që merr sfidën e bërjes së historisë dhe të përcaktimit të synimit të ekzistencës

kolektive. Ndërsa historia e pjesshme, historia si marshi i një kombi ose i një shteti në kohë, mund të ruajë pak ngjashmëri kuptimi, historia universale (Weltgeschichte), historia si ngjarja e njerëzimit humbet të gjitha pretendimet ndaj kuptimit kur konsiderohet në mënyrë empirike dhe pa imponimin e ndonjë modeli të paraperceptuar. Ajo hap atë ndarje fatale ndërmjet të vërtetës dhe racionale, ndërmjet historisë dhe teorisë, që, pace Hegel, nuk mund të kapërcehet. Si pasojë, historia e botës mbetet një teori filozofike që është pa ndonjë garanci në historinë aktuale; ose bëhet një kronologji historike që është pa gjithë kuptimin normativ. Shkurtimisht, pas një reflektimi më të madh “filozofia e historisë” e zbulon veten ose si histori dhe fakte, ose si filozofi dhe norma. Nuk është për t’u habitur se brenda perspektivës së historisë laike, nga premisat kognitive të imanentizmit, antinomi i normës dhe historisë nuk mund të mposhtet asnjëherë dhe demonët e relativizmit dhe të nihilizmit nuk mund të munden asnjëherë.

Është e vërtetë se shpallja paraqitet në Biblën Hebraike si pjesëmarrja e Zotit nga ana e izraelitëve në historinë aktuale. Një pretendim i tillë ishte i dobishëm për të nxitur një këndvështrim të historisë (së një kombi specifik) si të shenjtë. Ose, siç është shprehur një filozof modern: “Që nga koha biblike, bota judeo-e krishterë e ka gjetur Transcendencën në histori. Kjo ka ndodhur për mirë: në mes të botës historike humane u zbulua një Transcendencë e ndryshme nga njerëzorja dhe më e lartë se njerëzorja që i dha kuptim, nëse jo të gjithë historisë, por në një farë shkallë ngjarjeve vendimtare, që bëjnë epokë në të” (Emil L. Fackenheim: ‘Transcendence in Contemporary Culture’, në H.W. Richardson & D.R. Cutler (Ed.): Transcendence, Beacon Press, Boston, 1969. faqe 144.). Duke lënë mënjanë shqetësimet morale për një Zot universal që mban anë në histori, ose inkoherencën logjike të transcendencës brenda imanencës, nuk mund të mohosh se jo vetëm që prirja biblike për të bërë historike të vërtetën ose për të shenjtëruar historinë, është gjithmonë nën sulmin e vetëdijes laike, imanente (mëkati i idhujtarisë në gjuhën e tij), por bëhet gjithashtu e ndjeshme ndaj gjykimit të vizionit empirik, sapo ky i fundit është çliruar nga ankorimet e tij të shenjtë. Ose, thënë ndryshe, për aq kohë sa premisa se Zoti ka një marrëveshje të veçantë me fëmijët e Izraelit mbetet e vlefshme, historia biblike ruan edhe “vërtetësinë historike” edhe legjitimitetin. Megjithatë, sapo premisa mohohet, siç ndodh në versionin e laicizuar të Iluminizmit të historisë universale, e vërteta e vetë Biblës hyn nën shqyrtimin e bërjes historike të shkencave, që në mënyrë paradoksale, nuk duan t’ia dinë aspak për llojin e transcendencës, që është pjesa thelbësore e vizionit biblik të historisë.

Fatmirësisht, Kurani ka një këndvështrim të historisë, shpalljes, të vërtetës dhe njeriut që shmang rrugët pa krye dhe misteret e Heilsgeschichte biblik. Perspektiva kuranore, qoftë teologjike, kozmologjike ose antropologjike, është ajo e unitetit. Megjithatë, ky unitet nuk është ontologjik; duke qenë se Zoti mbetet i ndryshëm nga krijimi i tij, por është një unitet i qëllimit, i synimit dhe i të kuptuarit se të gjitha janë shprehje të vullnetit të Zotit. Nga kjo perspektivë, edhe koncepti i historisë edhe ai i natyrës duken problematikë. Bota e krijuar (natyra) dhe ajo e përkohshme e njeriut (historia) janë pa dyshim reale, në fakt edhe të domosdoshme për përmbushjen e mëkëmbësisë nga njeriu. Megjithatë, koncepti grek i “natyrës”, qoftë duke marrë si të mirëqenë një univers vetëfunksionues, të pavarur, vetërregullues, ose duke bërë të ditur dispozitën e brendshme të një diçkaje që t’u bindet ligjeve imanente, është e huaj për botëkuptimin kuranor. Sipas Kuranit, bota ekziston jo për shkak të ndonjë nevojë të brendshme, por për shkak të veprimit të panevojshëm të një vullneti transcendent: është radikalisht i varur sesa në mënyrë natyrale i nevojshëm. E njëjta gjë është e vërtetë për historinë: koncepti real i historisë – imanenca e pastër dhe përkohshmëria që është vetëreferuese dhemenjëherë e arritshme – mungon në Kuran. Historia nuk ka ndonjë pretendim ndaj ndonjë logjike të brendshme autonome që duhet të ndjekë nga nevoja rrjedhën e saj logjike. Cilatdo përfitimet e saj tjetra, një këndvështrim i tillë determinist i historisë është i përputhshëm me lirinë morale të njeriut.

Siç i ka hije botëkuptimit transcendent të Kuranit, marrësi i diskursit të tij është një qenie njerëzore universale, shembullore dhe trans-historike. Edhe marrëveshja që Zoti ka me njeriun është e hershme dhe është bërë para mbërritjes së kohës historike. Njeriu hyn në ekzistencën e tij historike pasi i është nënshtruar sovranitetit të Zotit (7:172). Për më tepër, Ademi, njeriu i parë, përfaqëson gjithë njerëzimin dhe duke qenë se ai njihet si profeti i parë, njerëzimi nuk ka qenë asnjëherë pa udhëzimin hyjnor. Prandaj, kur Kurani flet për gratë dhe burrat historikë, veçanërisht për profetët e mëparshëm, e bën këtë pa marrë parasysh kronologjinë. Kurani nuk trajton radhitjen historike të të dërguarve dhe të profetëve, por bërjen të ditur e unitetit të shpalljes transhistorike. Ai as nuk bën ndonjë dallim ndërmjet profetëve të mëparshëm. Uniteti dhe identiteti i udhëzimit hyjnor, i disponueshëm për të gjithë profetët dhe i predikuar nga të gjithë ata, i bën të tepërta të gjitha dallimet gjeografike, etnike dhe historike.

Nocioni i vërtetë i besimit, Islami (nënshtrimi ndaj Zotit) presupozon gjithashtu një dispozitë transcendentë dhe transhistorike të njeriut (fitra). Nënshtrimi ndaj Zotit nuk është diçka që mund të realizohet gradualisht dhe në mënyrë progresive, brenda fluksit të kohës. Ai është një vendim i menjëhershëm i shpirtit të individit: individi ose i nënshtrohet Zotit, ose nuk i nënshtrohet Atij. Si pasojë, udhëzimi (huda) i Zotit nuk është një marshim progresiv kundrejt një ngjarjeje të vetme kulmore, por një e tashme që është gjithmonë e përrjetshme, gjithmonë e disponueshme për çdo qenie njerëzore. Si rrjedhim, një mysliman bashkëkohor mund të shprehë me besim se nocioni kuranor i shpalljes është trans-historik:

“Gjithashtu është e pamundur në bazë të qëllimit dhe mjetit (të udhëzimit hyjnor) për të ndërtuar historinë e shpëtimit që përmbushet gradualisht në kuptimin e krishterë dhe jo të krishterë [laik], as Muhamedi dhe as myslimanët nuk menduan për një mundësi të tillë. Kurani nuk njeh asnjë mëkat fillestar dhe asnjë shëlbim; pra nuk paraqet asnjë histori shpëtimi në krahasim me traditën e krishterë. Por nëse shpëtimi kuptohet, ashtu si është në fetë profetike, si takimi i individit nëpërmjet besimit dhe mirësisë dhe Zotin”, atëherë shpëtimi kufizohet pikërisht në dorëzimin e njeriut ndaj Zotit (Islamit) dhe se udhëzimi hyjnor (huda) që sipas Kuranit mbetet ose duhet të mbetet gjithmonë i pandryshuar nga koha dhe nga historia. Në këto rrethana, nuk ka arsye ta perceptosh shpalljen si diçka të përkohshme ose historike”. (Abdoldjavad Falaturi: ‘Experience of Time and History in Islam’, in

Annemarie Schimmel & Abdoldjavad Falaturi: *We Believe in One God*. Burns and Oates, London, 1979. P 65. Emphasis added).

Më radikal sesa mosmarrja parasysht në Kuran e historisë si një kronikë ngjarjesh, është perceptimi i kohës nga ana e tij. Koha, sipas Kuranit, nuk është fluksi i vazhdueshëm që rezulton në një konceptim linear apo ciklik të përkohshmërisë, por një e tashme e përhershme që bart gjithmonë me të mundësinë e nënshtrimit ndaj Zotit (Islamit). Gjithashtu, termi grek i kohës, Kronos, që zakonisht përkthehet si zaman (jo me origjinë arabe) nuk përmendet në Kuran. Shprehja e saktë për kohën në Kuran është, vakt. Sipas Falaturi-t, një analizë e termit tregon se “ai nuk nënkupton kalimin progresiv, dhe se nuk ka karakter rregullues, siç është rasti me Kronos (zaman), një karakter që çdo koncept i historisë e konsideron si baza e tij. Vakt është një ku hapësinore, statike, e pandryshueshme dhe e vetëmbyllur e një ngjarjeje.... Në vakt, ... [në] një fushë të kudondodhur të ngjarjeve të krijuara nga Zoti, të gjitha ngjarjet janë të pavarura nga njëra-tjetra, por kanë një lidhje të drejtpërdrejtë me Krijuesin e tyre të gjithëpranishëm dhe të plotfuqishëm” (faqe 68-9). Është vetëdija për transcendencën e Zotit që shkatërrohet, sikur të ishte përkohshmëria e paqëndrueshme e përvojës së zakonshme në pafundësinë e “çasteve” të pandryshueshme.

Një koment tjetër nga një jomysliman i mprehtë përforcon gjithashtu këtë mendim për natyrën “atomistike” të përkohshmërisë kuranore. Duke komentuar për Suren 18 (El Kef), Norman O. Brown, i cili nuk është specialist i Islamit por një mendimtar i njohur amerikan i kohës tonë (1913-2002) ka thënë si vijon: “Massignon e quan Suren 18 si apokalipsi i Islamit. Por Surja 18 është një rezyme, një konspekt i gjithë Kuranit. Kurani nuk është si Bibla, që është historike duke filluar nga Gjeneza te Apokalipsi. Kurani është krejtësisht apokaliptik. Kurani tërhiqet nga organizimi linear i kohës, shpalljes dhe historisë, e cila u bë shtylla e Krishterimit ortodoks dhe mbetet shtylla e kulturës perëndimore pas vdekjes së Krishtit. Islami është krejtësisht apokaliptik ose eskatologjik dhe eskatologjia e tij nuk është teleologji. Çasti i vendimit, Ora e Gjykimit, nuk arrihet në fund të vargut, as nga një cikël i pacaktuar i rekurencave kozmike; eskatologjia mund të vijë në çdo çast. Kuran 16:77: “Vetëm Allahut i takon (ta dijë) fshehtësia e qiejve dhe e tokës! Cështja e katastrofës (e kijametit) është (në shpejtësi) vetëm sa hedh një shikim, ose ajo është edhe më afër”. Në teologjinë islame të zhvilluar plotësisht vetëm çasti është real”. (Norman O Brown: ‘The Apocalypse of Islam’, in *Apocalypse and/or Metamorphosis*. University of California Press, 1991. faqe 86).

Brown është gjithashtu vetëdijshëm se refuzimi i organizimit linear përfshin refuzimin e narrativës dhe se ‘Kurani ndërpret në mënyrë vendimtare me këtë aleancën ndërmjet traditës profetike dhe historicizmit materialist – “ajo që ndodhi në të vërtetë” – që filloi me triumfin historik nga ana materiale e Krishterimit’ (87). Si përfundim, sipas gjykimit të tij “Islami është i angazhuar nga Kurani të projektojë një plan metahistorik, mbi të cilin zbulohet kuptimi i përjetshëm i ngjarjeve historike’ (88). Ose, duke iu kthyer shqyrtimit tonë, botëkuptimi transcendent i Kuranit nuk ndikohet fare nga pazarllëku kognitiv ndërmjet arkeologjisë dhe Biblës.

Kulti i historisë është një herezi moderne, ashtu si filozofia e historisë është një formë shumë arrogante dhe narcisistike e reflektimit në kuptimin dhe qëllimin e qytetërimit perëndimor. Megjithatë, në kohërat postmoderniste, narrativat e mëdha të historisë shëlbyese kristiane (Heilsgeschichte) dhe të historisë universale të Iluminizmit (Weltgeschichte) janë shfuqizuar nga logjika e re e globalizmit dhe e Perandorisë. Mesazhi sot është se historisë i ka ardhur fundi dhe hierarkia aktuale e pushteteve përfaqëson gjendjen permanente të njerëzimit. Megjithatë, kërkimi i njerëzimit për një ekzistencë morale, kuptimplote është ndërprerë. Është detyra e myslimanëve të përshkruajnë vizionin kuranor të historisë dhe të kohës – qëllimi dhe kuptimi i ekzistencës së njeriut – në një mënyrë të tillë që vepron si

një kundërhelm ndaj formës moderne të nihilizmit, i cili është burimi kryesor i ankthit moral dhe shpirtëror të kohëve tona.

Date Created

16/10/2014

Author

erasmusi