



Kurani si shkrim i shenjtë: një vlerësim i perspektivave bashkëkohore të krishtera

Description

F. Peter Ford, JR

Fragment i shkëputur nga Muslim World, Vol. LXXXIII, nr. 2, Prill 1993

Pranimi se shkrimet e ndryshme të shenjta të botës i shërbejnë një funksioni unik brenda bashkësive fetare gjegjëse është bërë një temë e rëndësishme për diskutim, veçanërisht në mesin e atyre që janë të përfshirë në studimin krahasimor të traditave fetare.^[1] Një shkrim thuhet se është 'i shenjtë' për bashkësinë e cila e vlerëson atë në masë të madhe si një libër (zakonisht) me origjinë hyjnore dhe si autoritet normativ për besimin dhe praktikën fetare. Në mesin e të ashtuquajturave tradita fetare 'perëndimore' ekziston përveç kësaj dhe fenomeni, i diskutuar më rrallë, me anë të të cilit një status i shenjtë i jepet gjithashtu një shkrimi të një tjetër tradite. Shembulli më i qartë është asimilimi i Biblës hebreje në tekstin kanonik të Krishterimit, por kjo zbatohet gjithashtu, të paktën teorikisht, ndaj sanksionimit të *teuratit* dhe *inxhilit* brenda Islamit. Në të dyja rastet, është shpallja më e fundit në kohë dhe më përfundimtarja ajo e cila sundon statusin dhe interpretimin e shkrimit/shkrimeve të mëparshme për bashkësinë në fjalë.

Statusi i Kuranit brenda Krishterimit është çështje tjetër.^[2] As Dhjata e Vjetër dhe as etërit e kishës së hershme nuk mund të flisnin në lidhje me një shkrim i cili nuk qe shfaqur ende, dhe bindja e një kanoni të mbyllur të krishterë, gjë e cila ishte temë e mbyllur aty nga shekulli i shtatë, praktikisht eliminoi mundësinë e të asimiluarit të shpalljes pasuese (kuranore). Më tutje, vlerësimi që të krishterët i kanë bërë Kuranit ka qenë i lidhur në mënyrë të ndërlikuar me peripecitë e marrëdhënieve krishtero-muslimane.^[3] Më e shpeshta, të krishterët thjesht kanë refuzuar çdo status të shenjtë për Kuranin, dhe libri në tërësi u hodh poshtë në traktatet e gjata nga autorë me ndikim të gjerë të tillë si al Kindi (rreth 820),^[4] Pjetri i Përnderuari (vd. 1156),^[5] Martin Luteri (vd. 1546),^[6] dhe Carl Pfander (vd. 1865).^[7] Në raste të tjera, pasazhe të caktuara kuranore u pranuan nga autorët e krishterë se bartnin një shkallë vlefshmërie, por vetëm në masën që ato mbështetnin legjitimitetin e Krishterimit. Këto pasazhe u përvetësuan, pra, dhe u përdorën në diskutimet doktrinare, ndërkohë që pjesa tjetër e Kuranit konsiderohej si irelevante apo e reme. Interpretime të tilla ishin të mirënjohura në shkrimet e Elias al-Nasibit (vd. 1046),^[8] Palit të Antiokut (rreth 1160),^[9] dhe Nikolas së Kuzës (vd. 1464).^[10] Këto qëndrime (sidomos ai i të i parit) kanë mbisunduar përqasjen e të krishterëve ndaj Kuranit përgjatë

historisë së tyre të përbashkët me muslimanët.

Me shumë pak përjashtime, ka ndodhur vetëm në shekullin e njëzetë që disa të krishterë kanë marrë një përjasje më paqëtuese e cila eksploron mundësinë e një statusi vërtet të shenjtë për Kuranin. Disa kanë theksuar funksionin që Kurani ka brenda Islamit si shkrimi i tij i shenjtë i shpallur hyjnishëm dhe përfundimtar. Të tjerë kanë theksuar afërsinë e Kuranit me Biblën, duke pretenduar se pajtueshmëria e dy shkrimeve të shenjta i jep Kuranit një status të shenjtë për të krishterët gjithashtu. Të tjerët kërkojnë një qasje të ndërmjetme. Sido që të jetë, problemi është pashmangshmërisht i lidhur me çështjen e statusit të Muhamedit si profet.^[11] Ndërkohë që kjo çështje nuk mund të injorohet, fokusi i studimit të tanishëm do të jetë se si vetë Kuranit i është dhënë një status i caktuar i shenjtë në mesin e një numri studiuesish bashkëkohor të krishterë të cilët kanë shkruar gjerësisht mbi temën. Një vëmendje do t'u kushtohet pikëpamjeve të tyre (kur ato janë të shprehura) mbi atë që ka gjasa të jetë pasazhi më problematik lidhur me marrëdhëniet krishtero-muslimane, tentativa për kryqëzimin e Jezuit në suren 4.157.^[12] Çështja që do të merret në gjykim gjatë gjithë këtij studimi, dhe veçanërisht në fund, është se si funksioni dhe interpretimi i Kuranit brenda vetë bashkësisë muslimane mund të respektohet, ndërkohë që në të njëjtën kohë se si ky shkrim i shenjtë mund të pranohet nga të krishterët si një bartës i një të vërtete të përbashkët hyjnore.

NJË TEKST I SHENJTË PËR MUSLIMANËT

Grupi i studiuesve të krishterë që do të merren fillimisht në konsideratë kanë theksuar, ndonëse sigurisht jo ekskluzivisht, rolin që Kurani ka luajtur brenda bashkësisë muslimane. Ata vërejnë se muslimanët kanë përfituar nga pikëpamja sociale dhe ajo shpirtërore nga shkrimi i tyre i shenjtë, dhe për ata kjo i jep Kuranit një status të shenjtë brenda përbrenda Islamit. Më anën tjetër, këta autorë priren ta shohin Kuranin jo sikur ai ka ndonjë domethënie të veçantë për të krishterët, dhe ata nxjerrin në pah, në njëfarë mase apo në një tjetër, divergjencën ndërmjet formulimeve kuranore dhe bindjeve të krishtera. Kjo përjasje ndaj Kuranit është pothuajse ekskluzivisht e kufizuar te autorët bashkëkohorë të krishterë. Megjithëkëtë, dy përjashtime tej mase të rëndësishme duhet, të paktën, të cekem. I pari është veçanërisht domethënëse për shkak të datës së tij të hershme. Patriarku Nestorian Timoteu i (vd. 823) ka lënë pas një rrëfim magjepsës të një diskutimi që ndodhi ndërmjet atij vetë dhe kalifit abasid al-Mahdi, diku rreth vitit 781 (164 viti hixhrit, këtej e tutje v.h.)^[13] Krahas të folurit për Muhamedin se ai 'ka ecur në rrugën e profetëve,'^[14] Timoteu i iu referua Kuranit si një nga 'librat e frymëzuar' dhe rrjedhimisht teksti i shenjtë brenda Islamit.^[15] Megjithatë, ai uli rëndësinë e vlefshmërisë së Kuranit për të krishterët, meqënëse dalja e tij nuk qe profetizuar në Bibël dhe as nuk qe konfirmuar nëpërmjet një mrekuillie.^[16]

I krishteri tjetër i shquar i të kaluarës është George Sale (vdekur 1736), përkthimi i të cilit i Kuranit në anglisht ishte 'përpjekja e parë e konsiderueshme për një gjykim krejtësisht akademik.'^[17] Në 'Diskursin Paraprak' mjaft të gjatë, Sale konsideronte se Kurani ishte makinacioni i qëllimshëm i Muhamedit dhe në mospajtim me zbulesën e krishterë. Pavarësisht nga kjo, ai ndjente se 'projekti fillestar (i Muhamedit) për të shpënë arabët paganë në njohjen e një Zoti të vërtetë ishte pa dyshim fisnik, dhe për t'u lavdëruar lartësisht.'^[18] Ç'është më e rëndësishmja, Sale refuzoi të interpretonte Kuranin në një mënyrë polemike, ashtu siç kishte qenë më parë karakteristike. Shënimet e tij të gjerësishtme nga komentaret klasikë tregojnë dëshirën e tij për të vlerësuar të kuptuarit tradicional musliman të tekstit, dhe 'për pjesën më të madhe, përkthimi i Sale-s përfaqëson me të drejtë kuptimin e gjuhës së Kuranit siç është shpjeguar nga' ato autoritete.^[19]

Ndonëse Timoteu dhe Sale-ja e kishin respektuar funksionin e Kuranit si shkrim i shenjtë në mesin e muslimanëve, të dy ata refuzuan kategorikisht çdo domethënie që ai mund të ketë si Fjalë e Zotit për të krishterët. E njëjta mund të thuhet për teologun bashkëkohor katolik francez, Jacques Jomier, autor i *The Bible and the Koran*.^[20] Ndërkohë që ai afirmon nevojën për një të kuptuar dashamirës të Kuranit si 'libri i shenjtë i Islamit,'^[21] ai paraqet një mbrojtje të fortë për divergjencën me doktrinën e krishterë. Në grindje me ata që lypin një përputhshmëri ndërmjet Kuranit dhe Biblës (e diskutuar në pjesën vijuese), Jomier argumenton se ndërkohë që mund të ketë fusha të shumta të mbivendosjes, fundamentalisht ekziston një papajtueshmëri e brendshme mendimi ndërmjet këtyre dy shkrimeve të shenjta.

Për Jomier-in, në diskutim është konteksti më i gjerë i Kuranit, përfshirë interpretimin tradicional musliman. Theksi parësor që ai gjen atje është transhendenca absolute e Zotit, theks ky i cili nuk mund të injorohet kur trajtohen pasazhe të veçanta. Pasazhi: 'Mesia, Jezui i biri i Merjemes, ishte vetëm një i dërguar' (Kuran 4.171), 'ka gjasa të kuptohet në një sens të krishterë, nëse do të këqyrej me kujdes interpretimi i disa termave... Por duke patur parasysh të gjithë kontekstin kuranor, muslimanët logjikisht e interpretojnë këtë tekst si një mohim të hyjnishmërisë së Jezuit.'^[22] Muslimanët gjejnë në Kuran një perspektivë përfundimtare të Zotit dhe të aktivitetit hyjnor, meqënëse shkrimi i tyre i shenjtë 'do të thotë qartazi të sjellësh fjalën e fundit, shpalljen e fundit.' Ai përmbyll se Islami dhe Krishterimi, si produkti i shkrimeve të shenjta gjegjëse, janë 'dy botë të ndara.'^[23]

Fatmirësisht kjo, për Jomier-in, nuk do të thotë se marrëdhëniet krishtero-muslimane janë në rrugë pa krye. Së paku në rrafshin ekzistencial, ekziston nevoja për të promovuar kuptim të ndërsjellë dhe shërbim të përbashkët ndaj Zotit, duke pranuar se ne ndajmë 'vlera njerëzore' të caktuara.^[24] Por Jomier-i ngulë këmbë se sa i përket shkrimeve të shenjta gjegjëse (dhe doktrinave që ato paraqesin), fundamentalisht nuk ka asgjë të përbashkët. Ndërkohë që ai mund të lavdërohet për të respektuarit e kuptimit të Kuranit si tekst i shenjtë brenda Islamit, kuptim ky ku ka përnjëmend dallime të rëndësishme nga Krishterimi, theksi që ai vë mbi divergjencën e shpie atë drejt refuzimit të çdo domethënieje shpirtërore të Kuranit për atë vetë si i krishterë. Gjetiu, Jomier-i i nxit të krishterët të studiojnë Kuranin, por qëllimi është vetëm që dikush të udhëhiqet në një të kuptuar më të mirë të Islamit.^[25] Meqënëse për të Dhjata e Re pretendon se 'zbulesa është mbyllur' me 'ardhjen e Krishtit dhe të Shpirtit të Shenjtë,'^[26] ai mohon çdo mundësi se mund të ketë një Fjalë të shenjtë të mëtejshme për të krishterët në Kuran. Dhe ai as nuk duket se është i hapur ndaj larmisë së interpretimeve muslimane të Kuranit, disa prej të cilave demonstrojnë një mbivendosje të dallueshme me doktrinën dhe devotshmërinë e krishterë.

Ndërkohë që Jomier-i vështirë se bën aluzion në vlerën shpirtërore që Kurani mund të ketë në mesin e muslimanëve, kjo çështje eksplorohet në një shkallë më të madhe nga Wilfred Cantwell Smith. Ndonëse i ardhur në studimin krahasimor të fesë si një historian, ai pashmangshmërisht bën gjurmime në çështjet teologjike gjithashtu. Smith-i pranon se ka dallime të rëndësishme ndërmjet Islamit dhe Krishterimit, por këto ekzistojnë, sipas tij, vetëm në rrafshin e *besimit* (një komplet bindjesh sa i përket Zotit dhe botës). Në të njëjtën kohë, ai zbulon një pajtim fundamental ndërmjet dy feve në rrafshin më të thellë të *fesë* (një cilësi hapjeje ndaj hyjnore e cila është e lindur brenda secilit njeri).^[27] Është brenda këtij rrafshi të fesë që Kurani duhet të vlerësohet si një shkrim i shenjtë.

Faktikisht, Smithi merret drejtëpërdrejt me këtë çështje në esenë e tij 'A është Kurani Fjala e Zotit?'^[28] Ai vëren se ata që janë përgjigjur 'po' (muslimanët) dhe ata që janë përgjigjur 'jo' (jo-muslimanët,

kryesisht orientalistë perëndimorë) marrin secili vendimin e tyre si një paragjykim, pa e marrë seriozisht në konsideratë alternativën. Më tutje, ata që janë në secilin grup gjejnë justifikim për pikëpamjet e tyre sepse pozitat e tyre i shpiejnë ata në interpretime që ofrojnë një të vërtetë kuptimplotë për ata:

Ata që mbrojnë se Kurani është fjala e Zotit, kanë zbuluar se kjo bindje i shpie ata në një njohje të Zotit. Ata që mbrojnë se është fjala e Muhamedit, ka zbuluar se kjo bindje i shpie ata në një njohje të Muhamedit. Secili e konsideron tjetrin të verbër.... Unë ndjej se faktikisht çdonjëri ka të drejtë. [29]

Argument për Smith-in është se Kurani duhet të vlerësohet në termat e funksionit që ai kryen brenda një rrethi të caktuar. Studiuesit perëndimorë, më njërin krah, janë të saktë kur determinojnë nga Kurani burimet e tij njerëzore dhe masën me të cilën konteksti i Muhamedit ndikoi në predikimin e tij. Por ata nuk kanë arritur të çmojnë rolin shpirtëror të Kuranit brenda Islamit, 'për ta kuptuar atë si një dokument fetar: të gjallë, jetëdhënës, pika ku e përjetshmja jo vetëm mendohet se depërton në kohë, por që për një musliman e kryen në të vërtetë këtë.' [30] Gjetiu, Smith-i ka argumentuar kundër studiuesve perëndimorë kur ata pretendojnë se interpretimi që ata i bëjnë Kuranit është më 'analitiku' dhe rrjedhimisht përfundimtar. [31] Më saktë, kuptimi i vërtetë i Kuranit duhet gjetur në mesin e atyre që e konsiderojnë atë si Fjala e Zotit. Faktikisht, larmia e interpretimeve në mesin e muslimanëve kanë të gjitha vlefshmërinë e tyre, pasi 'Kurani ka patur atë domethënie që ka patur për ata muslimanë për të cilët ka qenë shkrim i shenjtë.' [32]

Të krishterët, pra, duhet të pranojnë statusin e shenjtë të Kuranit brenda përbrenda Islamit, pavarësisht se ç'mendim mund të kenë ata vetë në lidhje me të. Smith-i gjithashtu ka pretenduar se Bibla bart të njëjtin funksion shpirtëror në Krishterim. [33] Mirëpo, Smith-i duket se është i kënaqur ta lërë çështjen deri aty, përmes së cilës secila bashkësi ka shkrimin e saj të shenjtë me anë të të cilit mund të përftohet kuptimi hyjnor. Dikush mund të ngrejë pikëpyetje të caktuara ndaj Smith-it sa i takon kësaj përqasjeje relative ndaj së vërtetës, përfshirë çështje praktike të tilla se si mund të përpunohet një standart i përbashkët për sjelljen etike kur ka referime ndaj koncepteve të ndryshme rreth asaj se çfarë është e drejtë. Por ekziston gjithashtu edhe pikëpyetja rreth faktit se nëse ndonjë nga shkrimet e shenjta mund të ketë një rol shpirtëror jashtë traditës së tij gjegjëse. Në përpjekjen e tij të lavdërueshme për të inkurajuar jo-muslimanët që të pranojnë rolin e shenjtë të Kuranit për muslimanët, Smithi nuk duket se i përgjigjet ndonjëherë çështjes se si Kurani mund të konsiderohet i shenjtë për vetë të krishterët.

Përfundime deri diku të ngjashme me ato të Smith-it janë paraqitur nga W. Montgomery Watt, ndonëse ky i fundit e vë theksin më tepër mbi funksionin sociologjik se sa mbi atë shpirtëror që Kurani kryen brenda Islamit. Theksi i fortë mbi objektivitetin që gjendet ndër shkrimet e numërta të Watt-it, mund të lërë fillimisht përshtypjen se ai nuk ka asnjë qëndrim teologjik në lidhje me vlefshmërinë e Muhamedit apo të Kuranit. Përnjëmend, ai fillimisht shprehu një qëndrim asnjëanës mbi këtë çështje si historian. [34] Megjithëkëtë, më vonë, ai pranoi se 'asnjëanësia dhe objektiviteti i plotë vështirë se janë të mundura,' dhe se ai e konsideronte 'Kuranin të ishte në njëfarë kuptimi produkti i një nisme hyjnore dhe rrjedhimisht shpallje.' [35] Ai faktikisht e ka përpunuar këtë pikëpamje në një numër vendesh. Watt-i e kupton shpalljen në terma jungianë, si një proces ku Zoti hyn në funksion brenda një individi nëpërmjet pavetëdijes kolektive; Kurani pra është Fjala e Zotit, por e ndërmjetësuar me anë të një Muhamedi mëse njerëzor. [36] Të krishterët duhet ta njohin Muhamedin si profet, sidomos po të mbajmë parasysh numrin e ngjashmërive që ai ka të përbashkëta me profetët e Dhjatës së Vjetër. [37]

Megjithatë, Watt nuk nënkupton se të krishterët duhet ta pranojnë Kuranin si Fjala e Zotit për veten e

tyre. Ai thjesht i nxit ata që ta konsiderojnë zbulesën e Zotit në një kuptim më të gjerë se sa ç'ka ndodhur përgjithësisht, dhe ta shohin këtë shkrim të veçantë si shtegu e hirit hyjnor brenda shoqërisë muslimane. Ata mund ta konsiderojnë Kuranin si të vërtetë në 'kuptimin relativ' të fjalës,[\[38\]](#) për shkak se ky libër ka funksionuar mirë për bashkësinë islame.

Vërtet është e vështirë të kuptohet se si Muhamedit mund t'i mohohet rangi i profetit kur merret në konsideratë fakti se mesazhi që ai shpalli është bërë baza e fesë së 600 milionë njerëzve dhe themeli i shoqërive relativisht të qëndrueshme dhe të lumtura brenda të cilave jo pak burra dhe gra kanë jetuar në një shenjtëri që nuk vihet në dyshim. [\[39\]](#)

Pra, ashtu si Smith-i, Watt-i i nxit të krishterët ta marrin seriozisht statusin e Kuranit si shkrimi i shenjtë i Islamit (ndonëse me një theks lehtësisht të ndryshëm, siç u vërejt më sipër). Njëkohësisht, asnjëri nga studiuesit nuk mbron një rol të shenjtë për Kuranin brenda bashkësisë së krishterë. Mirëpo, ndërkohë që Smith-i ngulë këmbë që muslimanëve t'u lejohet ta interpretojnë Kuranin për veten e tyre, Watt-i e ndjen të domosdoshme të korrigojë interpretimin tradicional musliman në disa pika. Ai është veçanërisht i shqetësuar me ato pasazhe në Kuran të cilat duket se bien ndesh me doktrinën e krishterë, duke pohuar se 'në Kuran nuk ka asnjë sulm fundamental ndaj Krishterimit.'[\[40\]](#) Më saktë, qëndrimet sa i përket Trinitetit apo hyjnishmërisë së Krishtit që denoncohen aty duhen kuptuar si pikëpamje të konsideruara heretike nga Krishterimi ortodoks.[\[41\]](#) Ai pohon se vargu i cili në dukje mohon kryqëzimin e Jezuit (K. 4.157) nuk do konsideruar sikur pohon një fakt historik, siç kuptohet përgjithësisht nga muslimanët, por më e mira është që të merret sikur mohon pretendimin e çifutëve për fitore. Në këtë kuptim, 'nuk është një sulm ndaj Krishterimit, por një mbrojtje e Krishterimit përballë çifutëve.'[\[42\]](#) Synimi i Watt-it në gjithë këtë është i qartë: ndërkohë që promovon një analizë objektive të tekstit, ai dëshiron të heqë disa nga pengesat që kanë bllokuar historikisht shtegun drejt dialogut konstruktiv krishtero-musliman. Ndërkohë që padyshim kjo është një orvatje fisnike, do të dukej gjithashtu se ajo ka kompromentuar pretendimin e tij sa i përket statusit të Kuranit brenda Islamit, sepse 'shoqëritë e lumtura' që Kurani ka prodhuar janë bazuar pikërisht mbi interpretimet tradicionale.

Ndërkohë që secili nga Jomier, Smith dhe Wat i përqasen çështjes pak a shumë ndryshe, ata të gjithë pajtohet se Kurani zë një vend të ngritur si shkrim i shenjtë brenda Islamit. Përpjekjet e tyre në të thirrurit e të krishterëve që ta respektojnë këtë të vërtetë dhe të gjykojnë se Kurani mund të jetë Fjalë e Zotit për muslimanët, është një progres i pamasë krahasuar me polemikat mbizotëruese të brezive të mëparshme të të krishterëve. Megjithatë, për ata Kurani e bart këtë status të ngritur vetëm brenda bashkësisë së 'tjetrit.' Ata ose e refuzojnë ose e injorojnë pyetjen nëse dhe si Kurani mund të flasë gjithashtu me një zë hyjnor për bashkësinë e krishterë. Ne tani do t'i kthehemi një grupi studiuesisht të cilët ka trajtuar pikërisht këtë çështje.

NJË TEKST I SHENJTË PËR TË KRISHTERËT

Në perspektivën e paraqitur nga ky seksion, Kurani konsiderohet se është në pajtim thelbësor me të vërtetën e krishterë. Këta autorë i përqasen shkrimit të shenjtë musliman me një hermeneutikë me anë të së cilës nuk gjendet asnjë mospërputhje fundamentale ndërmjet tekstit kuranor dhe besimit të krishterë, ose referenca bëhet lidhur me një rrafsh më të lartë të së vërtetës e cila zëvendëson dallimet e jashtme. Teksti gjykohet se është i frymëzuar hyjnisht dhe rrjedhimisht dobiprurës për të krishterët si edhe për muslimanët. Megjithatë, këta autorë pretendojnë gjithashtu se muslimanët e kanë keqkuptuar Kurantin në një numër vendesh, veçanërisht te ato vargje të drejtuara tradicionalisht kundër dogmave të krishtera, dhe ata i parashtrojnë interpretimet e tyre si më të ngritura.

Ndonëse pasazhe të caktuara kanë qenë riinterpretuar për përdorim të krishterë nga Pali i Antiokut dhe Nikollai i Kuzasë, përvetësimi që të krishterët i kanë bërë Kuranit si tërësi praktikisht kufizohet në shekullin e njëzetë.^[43] Kjo paraqitet veçanërisht në shkollën franceze katolike të mendimit e lidhur me Louis de Massignon (vd. 1962). Përvoja e tij e hershme e mikpritjes muslimane në Bagdad bëri që ai të afirmonte brenda vetes së tij dimensionin mistik të Islamit krahas rrënjëve të tij katolike. Ndonëse ka një referencë të vogël të drejtëpërdrejtë në shkrimet e tij ndaj mjeteve të shpalljes hyjnore në Islam, ai 'u deklarua për një njohje të 'autoritetit të kushtëzuar' të Kuranit dhe kërkoi një njohje të pjesshme të Muhamedit si profet.'^[44] Duke e quajtur Kurantin burim të vërtete në lidhje me Zotin jo vetëm për muslimanët por edhe për veten e tij, Massignon perceptoi aty një theks më të fortë mbi mësimet biblike të transhendencës së Zotit dhe një përmbushje të paktit të bërë nga Zoti me Abrahamin sa i përket të birit të tij, Ishmaelit.^[45]

Ky motiv i fundit i Massignon-it është përpunuar nga Youakim Moubarac, libri i të cilit mbi këtë temë promovon konceptin kuranor të Abrahamit si paraardhësi i përbashkët i feve monoteiste dhe modeli i besimtarit të vërtetë në Zot.^[46] Mirëpo, më e rëndësishme për studimin tonë është vepra e mëvonshme e Moubarac-it ku ai trajton problemin e pasazheve kuranore në dukje antiektike për doktrinën e krishterë. Në mospajtim me Jomier-in, Moubarac këmbëngulë me guxim se interpretimi tradicional musliman e ka keqkuptuar mesazhin fillestar të këtyre teksteve të cilat ai beson se janë në pajtueshmëri me zbulesën e mëhershme të krishterë:

Njëmend, Islami, deri në masën që mban mbi shpinë atë interpretim të konsideruar si tradicional dhe hedh poshtë misteret e krishtera, jeton në një keqkuptim tragjik të domethënies së shkrimit të tyre. Dhe nuk kemi vetëm të drejtën por madje dhe detyrën ta korrigojmë, nëpërmjet një rikthimi metodologjik te këto shkrime, mesazhin që tradita muslimane i ka shtrënguar ata që ta pranojnë si të vërtetë. ^[47]

Moubarac gjithashtu pretendon se ky interpretim i goditur i Kuranit duhet të bëhet me anë të të njëjtave metoda kritiko historike si në rastin e Biblës. Ndërkohë që ai ngulmon se kjo nevojë nuk çënon besimin lidhur me frymëzimin hyjnor të Kuranit,^[48] ai sërish nënçmon vlefshmërinë e përqasjes muslimane tradicionale ndaj shkrimeve të saj.

Dy të tjerë që janë ndikuar nga Massignon shkojnë edhe më tutje në të argumentuarit kundër interpretimit të zakonshëm musliman të Kuranit, duke parashtuar një ekzegjezë specifiku të krishterë e cila e pranon atë si zbulesë autentike hyjnore. Në përkthimin francez të Kuranit nga Denise Masson,^[49] prania e referencave të numërta krahasimore ndaj Biblës 'është përfundimisht një nga tiparet e spikatura.'^[50] Por teknika e saj e të harmonizuarit të dy shkrimeve është më e evidente në botimin e saj të mëhershëm, *Le Coran et la revelation judeo-chretienne: Etudes comparees*.^[51] Kjo vepër mund të klasifikohet *mjaft mirë* si një teologji sistematike e fesë abrahamike. Ajo ia nis me tezën se burimi Judaizmit, Krishterimit dhe Islamit është po i njëjti Zot; kjo duhet zbatuar gjithashtu në rastin

e secilit shkrim. Të krishterët gabojnë kur hamendësojnë se zbulesa reshti me Dhjatën e Re, meqënëse ajo vazhdon në parashtrimin e Biblës nën udhëzimin e Shpirtit të Shenjtë.^[52] Analiza e Kuranit tregon se edhe aty gjithashtu ka një zbulesë të harmonishme hyjnore. Një person është pra i obliguar të kërkojë mesazhin thelbësor që gjendet si në Bbël ashtu dhe në Kuran gjë e cila do të jetë vendimtare.

Motivi kryesor, i përbashkët për të trija fetë monoteiste të cilat pretendojnë se kanë si themelues Abrahamin, varet nga ky parim, i vëzhguar shumë herë në format e ndryshme të Librit të konsideruar të shenjtë: *Gjithçka vjen prej Zotit (I Pashoqi) dhe gjithçka kthehet tek ai...* Kjo e vërtetë është... e shprehur përgjatë gjithë Kuranit dhe Librave që përmbajnë zbulesën krishtero-çifute.^[53]

Meqënëse kjo e vërtetë e përbashkët është parësore, dallimet e dukshme ndërmjet Biblës dhe Kuranit duhet të presupozohen se janë në pajtueshmëri. Tekstet problematikë duhen interpretuar pra nën dritën e të vërtetave më themelore, më të qarta, të përbashkëta për secilin shkrim të shenjtë. Një çështje me rëndësi për Masson është kryqëzimi i Jezuit: meqënëse ajo kupton se Kurani afirmon vdekjen e Jezuit, ndërsa pasazhi që duket se e mohojnë këtë (K. 4.157) duhet kuptuar siç duhet. Njëra mundësi është të presupozohet se referenca nuk është ndaj Jezuit të mishit por ndaj Fjalës së përjetshme dhe të pandryshueshme e cila që e mishëruar brenda atij trupi dhe e cila s'mund të vdesë kurrë. Përndryshe, ky pasazh mund të jetë thjesht një mbetje e polemikës së krishterë të ruajtur nga Kurani për hir të plotësisë por që njihet se është heretike.^[54] Qartazi, Masson-i e konsideron interpretimin tradicional musliman të këtij pasazhi gabim, duke afirmuar në vend të tij një qëndrim që lë të pacënuar një besim themelor të krishterë të cilin muslimanët e mohojnë pothuajse universalisht. Ky proces është vazhdimisht i përsëritur, duke na lënë ne me 'një këndvështrim të Islamit si një linjë alternative të shpëtimit [të krishterë], një fe profetike autentike, dhe madje edhe një tip i Krishterimit të fshehur.'^[55]

Ajo çka do të dukej se është përqasja më e skajshme nga brenda shkollës së Massignon-it mund të gjendet në librin e Giulio Basetti-Sani, i cili mban titullin kuptimplotë: *The Koran in the Light of Christ: A Christian Interpretation of the Sacred Book of Islam*.^[56] Pjesa e parë e veprës është një rrëfim i mrekullueshëm i pelegrinazhit shpirtëror të autorit; pasi fillimisht ai u rrek ta denonconte Islamit si armik të Krishterimit dhe Muhamedin si instrument të Satanit, studimi dhe përvoja e tij e mëtejshme me muslimanët bëri që ai të afirmonte Kuranin si një produkt autentik i frymëzimit hyjnor. Megjithatë, Basetti-Sani nuk mund të pranojë se Islami është rezultati i duhur i kësaj zbuluese. Muslimanët, në këndvështrimin e tij, nuk kanë arritur të çmojnë se si Zoti ndërvepron me profetët e tij (në këtë rast, me Muhamedin) në të dërguarit e Fjalës së tij, dhe ata njëlloj nuk kanë arritur ta kuptojnë siç duhet mesazhin e Muhamedit. Më saktë, në dritën e konfirmimit që Kurani bën për shkrimet e mëparshme, një lexim i saktë i Kuranit duhet të mbështesë të vërtetën e krishterë. Basetti-Sani nisat nga ky pozicion për të riinterpretuar Kuranin:

Supozoni, pra, se ne *hipotetikisht* e pranojmë këtë fakt musliman: se Kurani është një libër i shpallur ose i frymëzuar (ne në këtë mënyrë nuk pranojmë shpjegimin mbi frymëzimin të dhënë nga teologjia muslimane). Nëse unë përdor parimin e *ixhtihadit* [gjykimit të pavarur] a nuk mund të provoja unë të shihja nëse mesazhi i Kuranit mund të dukej mjaft i ndryshëm [nga interpretimi tradicional musliman] kur vëzhgohet nën dritën autentike të zbulesës së krishterë?^[57]

Këmbëngulja e Basetti-Sani-t se *medoemos duhet* të ketë një interpretim për të gjithë Kuranin në pajtueshmëri me të vërtetën e krishterë e shpie atë në nxjerrjen e disa konkluzioneve mëse të

pazakonta dhe spekulative për një studiues modern. Përdorimi i vetës së tretë shumë lidhur me Zotin tregon jo shumësin mbretëror, por një 'hap drejt tre Personave hyjnorë;' Kurani i drejtohej fillimisht një bashkësie të presupozuar çifute në Mekë; 'Populli i Librit' nuk janë çifutët dhe të krishterët në përgjithësi por prijësit e çifutëve, pra skribët.[58] Përqasja e autorit sundon gjithashtu edhe shtjellimin që ai i bën pasazheve me referencë ndaj Jezuit. Ai që në dukje është mohimi i kryqëzimit mund të jetë vetëm se i dukshëm. 'Sepse nëse ne ia fillojmë me hipotezën se Kurani mund të jetë në të vërtetë me origjinë hyjnore, nuk është e mundur që ai të përmbajë një kontradiktë kaq të qartë të të dhënave historike dhe të zbulesës së krishterë.'[59] Konkluzioni i tij është se teksti në fjalë (K. 4.157) mohon vetëm që çifutët nuk ishin përgjegjës për vrasjen e Jezuit, i cili u dorëzua bujarisht në duart e tyre.[60] Për pasazhe të tjera të caktuara, në mënyrë që të mbetet konsistent, autori duhet të ndryshojë sendërtimin normal gramatikor. Për shembull, 'Mesia, Jezui i biri i Maries, ishte vetëm i Dërguari i Zotit' (K.4.171, përkthimi i Arberry-t si në vargun 169) bëhet 'Pa dyshim Mesia, Jezui i biri i Maries, është i Dërguari i Zotit.'[61]

Pavarësisht nga vëmendja që i kushtohet gjimnastikës interpretuese (dhe përfundimisht, për shkak të saj), përqasja e Basetti-Sani-t ndaj Kuranit është kryesisht shpirtërore. Për të, ky libër është bërë që të lexohet me asgjë më pak se sa besim të krishterë; muslimanëve praktikisht u mohohet çdo përfitim nga shkrimi i tyre i shenjtë. Deklarimi i tij që përmbyll seksionin 'Kuptimi i Kuranit' është më ndriçuesi:

Me sytë dhe zemrën e një shpirti që vlon nga dashuria për Krishtin, të gjithë ata që ndërmarrin studimin e librit të shenjtë Islamit dhe të figurës së profetit të tij do të kuptojnë se Perëndia dhe mëshira e tij bëjnë që të ndjehet prania e tyre në mesazhin e Kuranit dhe në shpirtin e Muhamedit.'[62]

Një tjetër përfaqësues i kësaj përqasjeje ndaj Kuranit gjendet në një studiues që vjen nga një e kaluar e pavarur dhe mjaft e ndryshme. R.C. Zaehner (vd. 1974) ka qenë një edukator britanik në Fetë Krahasuese dhe specialist në Zoroastrianizëm.[63] Në të vëzhguarit se si Zoroastri i korrespondonte më ngushtësisht traditës profetike të Izraelit se sa etosit të spiritualitetit Lindor, Zaehner-i shkoi më tutje duke e konsideruar Islamin si 'feja profetike *par excellence*.'[64] Ai besonte se afirmimi i transhendencës dhe plotfuqishmërisë së Zotit, e paraqitur kjo në Kuran, tregonte për autenticitetin e Muhamedit si profet i vërtetë krahas atyre të Dhjatës së Vjetër – dhe kjo pavarësisht vartësisë së Muhamedit nga burime [të tjera] dhe ushtrimi i forcës.[65] Sipas tij, pra, Kurani është libër i shenjtë, por jo siç është transmetuar nëpërmjet kanaleve tradicionale muslimane: 'Teologjia muslimane, ... në zhvillimin e saj ortodoks, është vetëm njëra nga interpretimet e shumta të mundshme të Kuranit, dhe shumë nga dogmat e saj të pranuar nuk kanë asnjë bazë të çfarëdollojtë në këtë Libër.'[66]

Me këtë bindje, Zaehner ofron një ekspozë të tërësishme se si pasazhet kuranore në lidhje me Jezuin duhen riinterpretuar në pajtim me të vërtetën e krishterë. Pasazhet e ndryshme për të cilat muslimanet pretendojnë se flasin për humanitetin e Jezuit janë në të vërtetë të lexuara shtrembër nga ata dhe, në vend të kësaj, flasin për hyjnësinë e tij.[67] Dhe ai ofron një përkthim të ri të tekstit të kryqëzimit (K. 4.157): 'Ai [pra, Jezui] iu bë imazh atyre.' Si e tillë kjo kuptohet të jetë një referencë ndaj Filipianëve 2:7, të cilën Muhamedi duhet ta ketë njohur, 'ku të qëniti e Jezuit në formën e Zotit' që 'bërë sipas pamjes së njeriut'."[68] Zaehner vijon më tutje duke pretenduar se Kurani është i saktë kur thotë se Jezuin nuk e vranë çifutët, pasi ata 'morën meritën për atë çka në realitet qe nisma e vetë Zotit.'[69]

Më vonë, Zaehner e ndryshoi përqasjen ndaj qëllimit të shpalljes kuranore, ndonëse të kuptuarit që ai kishte mbi të si shpallje mbeti e palëkundur. Në një artikull të shkruar pak kohë para vdekjes, ai theksoi se Kurani erdhi jo si konfirmimimi i Zotit për doktrinën e krishterë, por si *korrigjuesi* i Zotit ndaj shtesave

teologjike të Judaizmit dhe Krishterimit, pikërisht siç pretendojnë muslimanët.^[70] Çifutët e patën refuzuar furishëm Jezuin si profet i Zotit, ndërkohë që të krishterët e theksuan tej mase natyrën hyjnore të Jezuit, duke i lënë shteg 'një politeizmi të fshehtë... që të zvarritej në brendësinë e fesë së tyre.'^[71] 'Dhe pikërisht sepse 'Populli i Librit', që do të thotë çifutët dhe të krishterët, janë në mosmarrëveshje, një shpallje e re dhe e fundit që e domosdoshme.'^[72]

Ngjan sikur transformimi në mendimin e Zaehner-it ndodhi së paku në sajë të perceptimit që ai kishte rreth një qëndrimi paternalist të qënësishëm në përjasjen e tij të mëparshme ndaj Kuranit. Mirëpo edhe me këtë ndryshim, Zaehner, krahas Masson-it dhe Basetti-Sanit-t, e konsideron këtë shkrim të shenjtë pikë së pari si një libër të shenjtë që do lexuar nga të krishterët për përfitimin e tyre. Si pasojë e meritës së tyre, këta të krishterë janë orvatur të bëjnë një vlerësim pozitiv të një dokumenti që për ata rezonon me të vërtetën ashtu siç ata e kuptojnë atë. Por duket qartë se ata kanë shkuar shumë larg në të imponuarit e një interpretimi shpeshherë mjaft të huaj për këtë tekst. Gjatë procesit, ata e shpërfillin dhe madje nuk e pranojnë atë që muslimanët kanë thënë dhe duan të thonë në lidhje me shkrimin e tyre të shenjtë, duke krijuar pengesa në vend të urave ndaj dialogut të ndershëm krishtero-musliman. Sepse duke këmbëngulur që Kurani është një tekst i shenjtë për të krishterët, ata kanë mohuar rrjedhimisht statusin e tij të shenjtë brenda përbrenda Islamit.

TË NDËRMJETËSUARIT E PERSPEKTIVAVE TË KRISHTERA

Përjasjet e krishtera ndaj Kuranit të marra në konsideratë deri më tani priren të jenë të polarizuara kah vetëm një nga dy shqetësimet që trajtohen këtu. Përgjithësisht folur, Kurani konsiderohet nga disa si një liber i shenjtë posaçërisht për muslimanët, por një libër që të krishterët mund ta shpërfillin si shkrim i shenjtë veçanërisht nën dritën e divergjencës së tij me zbulesën e krishterë. Të tjerë e trajtojnë Kuranin si një shpallje e vlefshme për të krishterët meqenëse ai është në pajtim me doktrinën e tyre, por riinterpretimi i mandejmë i librit përmban refuzimin e statusit të tij të shenjtë siç e kuptojnë atë muslimanët. Ne tani do të marrim në konsideratë përpjekjet e disa të krishterëve për të respektuar pozicionin e Kuranit brenda Islamit ndërsa në të njëjtën kohë ata rreken të pranojnë një farë domethënieje fetare për këtë shkrim të shenjtë për të krishterët gjithashtu. Një përjasje e tillë gjendet vetëm në mesin e një grushti studiuesisht bashkëkohorë të krishterë.

Një përpjekje për këtë pajtim bëhet nga teologu i shquar katolik romak Hans Kung. Hyrja e tij e kohëve të fundit në këtë diskutim u nxit nga një shqetësim lidhur me rivlerësimin e rëndësisë së feve jo të krishterë për teologjinë e Krishterë. Në diskutimin që i bën Islamit,^[73] Kung bie dakord me W. C. Smith-in se funksioni shpirtëror i Kuranit në gjirin e bashkësisë muslimane ka nevojë të trajtohet seriozisht nga të krishterët. 'Nuk duhet të ketë asnjë dyshim se Kurani... ka qenë dhe është një libër frytshëmërisht i frymëzuar dhe frymëzues' për muslimanët.^[74] Por ai ndjen se të krishterët duhet të orvaten të shkojnë përtej kësaj teologjike dhe të pyesin si është e mundur të konsiderohet Kurani si zbulesë hyjnore, dhe nëse mund të ketë një mesazh kuranor për vetë të krishterët.

Kung shqyrton fillimisht natyrën e predikimit të Muhamedit dhe, ashtu si Watt, rendit disa paralelizma me profetët e Dhjatës së Vjetër. Më tutje, pretendon ai, Dhjata e Re lë shteg për mundësinë e 'një profeti të vërtetë pas Jezuit në pajtueshmëri themelore me të.'^[75] Disa pasazhe flasin për aktivitetin e Zotit në të dhënit e hirit jashtë kishës, motiv ky gjithashtu i përsëritur nga Etërit e hershëm.^[76]

Megjithëkëtë, Kung-u e ka të pamundur të pranojë sentencën muslimane se Muhamedi mori një shpallje hyjnore në formën e përkthimit tekstual të Fjalës së Zotit. Për të krishterët, konsiderimi i Kuranit si një shkrim i shenjtë i frymëzuar, duhet thjesht, ashtu si Bibla, 'të dëshmojë në formë

njerëzore për këtë shpallje dhe fjalë.^[77] Nëse dialogu duhet të ecë përpara, muslimanët duhet të pranojnë ngjashmërisht elementin njerëzor në Kuran.

Për Kung-un, një pranim i përbashkët i dy shkrimeve të shenjta duhet të shpjerë nga ana e saj drejt ndonjë marrëveshjeje sa i përket personit të Jezuit. Më njërin krah, këndvështrimi tradicional musliman i pasazhit të kryqëzimit (K. 4.157) 'ka veçanërisht nevojë për korrigjim' drejt një interpretimi më teologjik (dhe rrjedhimisht më biblikë) dhe jo historik.^[78] Por Kung-u ngul gjithashtu këmbë se Kurani përmban një fjalë hyjnore për të krishterët. Ata duhet të pikasin atje një këndvështrim mbi Jezuin që mund të mbajë më së miri konceptet e pohuara nga grupet krishtero-çifute të hershme të cilat u etiketuan pa të drejtë si heretike. Formulimet teologjike të farkëtuara në Krishterimin e hershëm, ndonëse në njëfarë kuptimi të vërteta, tregojnë një largim domethënës nga perspektiva çifute e Dhjatës së Re; duke pranuar Kuranin si një libër ku mund të gjendet Fjala e Zotit, të krishterët mund të dëgjojnë një 'korrigjues profetik' i cili do t'i afrojë ata me zbulesën e Krishtit ashtu siç ajo u shfaq fillimisht.^[79] Këtu ai ndjek, ndonëse jo me aq forcë, perspektivën e vonë që pohonte Zaehner.

Kung-u ka bërë një përpjekje të guximshme për të rivlerësuar Kuranin në një mënyrë pohuese të krishterë. Ai është rrekur të jetë i sinqertë ndaj sensit të tij të krishterë të së vërtetës si edhe të jetë i ndjeshëm ndaj shqetësimeve muslimane. Por pohimi i tij se Islami është në pajtueshmëri themelore me Krishterimin tregon një mungesë vlerësimi pikërisht për shkak të divergjencës së vërtetë që shtrihet në një rrafsh më fundamental. Dhe këmbëngulja e tij se ka një këndvështrim të përbashkët të zbulesës i cili është pagabueshmërisht më tepër i krishterë se sa musliman, krahas një rishqyrtimi të krishterë të pasazheve të caktuara, pashmangshmërisht do t'i tëhuajësojë muslimanët që ai shpreson të angazhojë. Sejid Hosejn Nasër i ka dhënë një përgjigje të mprehtë Kung-ut.

Analiza perëndimore jo-islame e bazuar mbi ndarjen ndërmjet Kuranit dhe komentarëve të tij tradicionalë përgjatë shekujve nuk ka për të ndihmuar dialogun me muslimanët, pasi në perspektivën islame kultivimi i të gjitha aspekteve të ndryshme të traditës përgjatë shekujve është e bazuar mbi Kuranin.^[80]

Rekomandimi që Kungu i bën Kuranit për të krishterët mund të bjerë në veshë më të ndjeshëm nën dritën e interpretimit të tij thelbësisht të krishterë. Megjithatë, cilësimi që ai i bën shkrimit musliman si një antihelm hyjnor për doktrinën e pathemeltë të krishterë duket i pavend. Teologjia e krishterë ka patur detyrimisht nevojë për një përshtatje ndaj situatave të reja. Por atje ku ajo ka devijuar në mënyrë domethënëse nga rrënjët e saj, është shumë më mirë për të krishterët që të shqyrtojnë rishmi shkrimin e tyre të shenjta dhe të gjejnë mjetet e nevojshme të shërimit.

Një studiues i cili i ka dhënë në mënyrë të konsiderueshme më tepër reflektim kuptimit të Kuranit, si në kontekstin musliman ashtu dhe në shërbimin e mundshëm ndaj të krishterëve, është peshkopi anglikan Kenneth Cragg. Pavarësisht se ai e pranon ndarjen përfundimtare të Kuranit nga bindja e krishterë, ai parashtron një pranim të matur të vlefshmërisë së tij si një Fjalë nga Zoti që u flet si muslimanëve ashtu dhe të krishterëve. Ashtu si islamicistët e tjerë perëndimorë, ai nuk mund të pranojë pikëpamjen tradicionale islame se Muhamedi nuk luajti asnjë rol aktiv në prodhimin e Kuranit. Megjithatë ai pohon se Kurani e pat burimin nga operacioni i qëllimshëm i Zotit, dhe në fakt është 'më e denjë që Shpirti Hyjnor të mendohet që sjell me dashuri, ndaj shpalljes, në realitetet e pranishme në shpirtin e Profetit.'^[81] Kurani pra i përket bashkësisë muslimane si shkrimi i saj i shenjta legjitim. Jomuslimanët mund ta lexojnë atë, por nëse ata ia këpusin broçkullave me interpretimet e tyre, këto 'duhet t'i nënshtrohen gjithnjë korrigjuesve që janë në zotërim të kujdestarëve të vërtetë. Nuk duhen gjetur kuptime që

kundërshtojnë haptazi apo nuk pranojnë konsensusin [musliman].'[\[82\]](#)

Pavarësisht nga kjo, shkrimet e Cragg-ut shtrojnë pyetjen se sa ai i qëndron këtij parimi. Ai ngulë këmbë se të krishterët gjithashtu kanë të drejtën të interpretojnë Kuranin, dhe kjo nga brenda perspektivës së tyre e një zbuluese të mëhershme në Krisht. Në fakt, shumëçka nga vepra e tij është një përpjekje për të ndriçuar motive të caktuara kuranore që mund të përmirësohen nga ungjilli, apo të zbulojnë boshllëqe të ndryshme që besimi i krishterë mund të plotësojë. Ky 'krishterizim' i perceptuar i Kuranit është kritikuar shpeshherë nga muslimanët dhe jomuslimanët pa dallim.[\[83\]](#) Kundërpërgjigja e Cragg-ut është një thirrje që ai i bën afërsisë dinamike historike dhe teologjike të të dyja feve e cila fton për pjesëmarrje nga personat e huaj të ndjeshëm ndaj çështjes në fjalë.[\[84\]](#) Nëse ai guxon të ndërhyjë mbi atë çka nga muslimanët konsiderohet si prerogativë e tyre, kjo ndodh sepse ai ndjen sinqerisht që ka diçka për të ofruar e cila është e brendshme por e padukshme në shkrimin e tyre të shenjtë:

[Muslimanët], dhe vetëm ata, janë bartësit e vërtetë të asaj që thotë Libri, dhe ka për të thënë në të ardhmen njerëzore. Pa dyshim, ajo e tyra ka për të qenë përgjegjësia kryesore, një autoritet ndaj të cilit jomuslimanët [*sic*; lexo 'jo-muslimani'] duhet të jenë gjithnjë të ndjeshëm dhe të vëmendshëm, ashtu që ai të mos pretendojë se interpreton pavarësisht dhe në shpërfillje të konsensusit të *Dar al Islam*. Por një konsensus i tillë, ose ndofta mungesa e një konsensusi të tillë, s'duhet ta pengojë plotësisht *tadabbur*-in ['reflektimin'] e tij, po qe se ai është i përndëruar, i ndershëm dhe i disiplinuar nga vlerat fetare. Mund të ndodhë që këto vlera të paraqesin kritere të përshtatshme për të pasuruar, vënë në alarm apo gjallëruar trashëgimtarët muslimanë të Kuranit në atë tip zotërimi të brendshëm të tyre të cilin izolacionizmi i studiuar nuk mund ta arrijë kurrësesi.[\[85\]](#)

Një përpjekje vërtet fisnike; mirëpo mbetet fakt se 'konsensusi' musliman për sugjerimet e Cragg-ut në lidhje me atë që shkrimi i tyre ka për të thënë është thjesht i pagjasë. Vërtet, pa dyshim ka një marrëdhënie të ngushtë, pavarësisht dallimeve, ndërmjet dy besimeve që e bën të mundur, madje dhe të preferueshme, për të krishterët që të marrin pjesë në reflektimin mbi mesazhin kuranor. Por nëse është bashkësia muslimane ajo e cila e zotëron me të drejtë Kuranin, siç pretendon Cragg-u, atëherë interpretimet e reja, nëse ato do të kenë ndonjë shpresë se mund të konsiderohen të vlefshme, mund të zhvillohen vetëm nga brenda po asaj bashkësie. Nëse të krishterët kanë për t'iu bashkuar bashkëbisedimit, do të jetë më e mira nëse ata kanë durimin të presin deri sa të jenë të ftuar ta bëjnë këtë nga miqtë e tyre muslimanë. Anashkalimi i një ftese të tillë do të sjellë jo vetëm refuzimin nga ana e muslimanëve të atyre që mund të jenë kuptime të vlefshme, por do të rrezikojë gjithashtu tëhuajësimin e mëtutjeshëm ndërmjet dy bashkësive.

Një pritje shumë më pozitive e shkrimeve të Cragg-ut është e dukshme brenda bashkësisë së krishterë, veçanërisht në mesin e atyre të cilët, ashtu si ai, janë tërhequr në një reflektim serioz për sa kohë që kanë rrojtur në një kontekst islamik. Ndjeshmëritë e Cragg-ut ndaj virtyeteve të shkrimit të shenjtë musliman ashtu edhe ndaj të tijit, e nxisin atë të pranojë se brenda Kuranit ka shumëçka që rezonon me besimin e tij të krishterë. Kjo i jetësohet jo vetëm motiveve doktrinare por gjithashtu edhe intuitave më të thella të shpirtit, siç bëhet e qartë nga përfshirja e disa pasazheve kuranore në mesin e koleksionit të tij me lutje nga të dyja traditat.[\[86\]](#) Mirëpo, njëherazi, ai tregohet i kujdesshëm duke e porositur lexuesin e krishterë ndaj të përfytyruarit e pajtueshmërisë absolute.

Ndërgjegja e krishterë duhet të zhvillojë një vlerësim të vërtetë të Kuranit dhe në këtë mënyrë të marrë pjesë me muslimanët në Muhamedin brenda asaj bashkësie të së vërtetës ashtu si ndaj Zotit dhe njeriut, krijimit dhe natyrës, ligjit dhe mëshirës, që ata i japin. Por kjo bashkësi në të vërtetën nuk do të

reshtë kurrë së paturi nevojë për ato masa të hirit dhe dashurisë, të mëkatit dhe shpagimit, të cilat janë karakteristike për Ungjillin dhe të cilat duhet të mbesin të papajtueshme me supozimet e hershme të *Xhihadit* islam.^[87]

Kjo shmangie definitive e Kuranit nga Bibla është e gjurmueshme për Cragg-un në orientimin e Muhamdit të ndërgegjshëm për vetveten. Ai gjykon se paralelizmi ndërmjet profetit të Islamit dhe profetëve hebrej (e promovuar kjo nga Watt dhe Kung) ka vlerë vetëm pjesërisht; në vend se të merrte pjesë në dështimin dhe vuajtjen që qe shpeshherë fati i tyre, profetësia e Muhamedit qe më saktë e lidhur me farkëtimin e një ngrehine politike e cila përfshinte domosdoshmërisht udhëheqësinë e tij karizmatike.^[88] Dallimet teologjike fundamentale të cilat vijnë prej kësaj, janë ndofta më të dukshme për Cragg-un në pjesën sa i përket kryqëzimit të Jezuit. Ai pranon se të kuptuarit musliman konvencional të tekstit kuranor si një mohim i ngjarjes historike duhet të lejohet të qëndrojë në këmbë. Por ai gjithashtu pohon se ky mohim shtrihet më thellë: për Islamin, ‘historikisht, kjo nuk i ndodhi, nuk kishte pse t’i ndodhte, nga pikëpamja e shpagimit, dhe moralisht nuk duhet t’i ndodhte Jezuit.’^[89] S’është nevoja të thuhet se Cragg-u gjen këtu një mospajtim të thellë me shtytjen kryesore të Dhjatës së Re, shtytje e cila shpie jo vetëm në një divergjencë sa i përket një ngjarjeje historike, por gjithashtu sa i përket vetë konceptit të Zotit dhe të përzierjes hyjnore me krijimin.^[90] Cragg-u cek disa shqetësime trazuese e megjithatë domethënëse për të krishterin e ndjeshëm ndaj tjetrit, i krishterë ky i cili do të peshonte virtytet shpirtërore të Kuranit.

Përqasja përfundimtare që do të merret në konsideratë është deri diku unike në atë se ajo përfaqëson përpjekjen e një grupi ndër-fetar, dhe pjesërisht për këtë arsye ajo është ndofta më premtuesja. Groupe de Recherche Islamo-Chretien u themelua më 1977 nga një numër i vogël miqsh muslimanë dhe krishterë frëngjisht folës të cilët janë gjithashtu studiues të sprovuar. Pjesëtarët e kryejnë punën e tyre veçmas çdo mandati të sanksionuar zyrtarisht, e megjithatë kanë pjesëmarrje të plotë në bashkësitë e tyre fetare përkatëse. Projekti i parë i ndërmarrë nga GRIC, rezultatet e të cilit tanimë janë të gjindshme në gjuhën angleze, ishte një studim i shkrimit të shenjtë: në ç’mënyrë kuptohet si Fjala e Zotit, dhe si mund ta konsiderojë shkrimin e shenjtë të tjetrit secila bashkësi nën dritën e fesë së saj.^[91] Si të krishterët ashtu dhe muslimanët në këtë grup vërejnë se secila bashkësi shpreh ‘një besim dhe përvojë fetare autentike’ e cila buron pikërisht nga shkrimet gjegjëse të shenjtja. Përpjekja e tyre rrotullohet rreth faktit se si Bibla dhe Kurani paraqesin secila një orientim universal, madje dhe ekskluziv, dhe ata sugjerojnë një pajtim me anë të të cilit Fjala e Zotit kuptohet se është e trupëzuar në të dyja shkrimet e shenjtja, por nuk është e shteruar te asnjëra. E prapëseprapë ata kuptojnë gjithashtu se nuk mund të pritët prej një bashkësie besnike ndaj shkrimit të saj që ta konsiderojë shkrimin e bashkësisë tjetër me status të barabartë.^[92]

Pjesa e librit e titulluar ‘Drejt një Perceptimi të Krishterë të Kuranit’ është produkti i jashtëzakonshëm i një diskutimi të sinqertë ndërmjet pjesëmarrësve të krishterë e drejtuar nën vëzhgimin e kujdesshëm të kolegëve të tyre muslimanë. Ata pranojnë pa vështirësi se Kurani bart një status të shenjtë për të krishterët gjithashtu: ‘Ne ia fillojmë duke vërejtur se të lexuarit e Kuranit –në gjuhën e tij origjinale, nëse është e mundur – i zbulon një përvojë të thellë të Zotit çdo të krishteri që i përqaset kësaj detyre pa paragjykim.’^[93] Në këtë shkrim i krishteri ka të përbashkët me muslimanin një takim me Zotin transhendent dhe unik. Por ata vëzhgojnë gjithashtu se është pikërisht theksi mbi këto cilësi hyjnore që mohon përfundimisht portetizimin e Zotit që ata gjejnë në Bibël. Krahas kësaj ka mohime kuranore të besimit të krishterë në kryqëzim dhe në Trinitet. Edhe nëse urdhëresat specifike të drejtuara kundër të krishterëve kuptohen si ide të flakura tutje jashtë ortodoksisë së krishterë, ‘mesazhi qendror i Kuranit’ përmban ende ‘një mohim të Zotit të mishëruar dhe hedhje poshtë të Zotit triumfues,’ duke rezultuar në

'dy konceptime të ndryshme dhe të papajtueshme të monoteizmit.'^[94] Dhe ata nuk besojnë as se koncepti i krishterë i zbulës mund t'i përshtatet këndvështrimit tradicional musliman.

Pavarësisht këtij pranimi për një pabarazi fundamentale, pjesëmarrësit e krishterë janë të gatshëm ta pranojnë Kuranin si një shkrim ku ata mund të perceptojnë Fjalën e Zotit. Por kjo as nuk legjitimon një metodë të forcuar apo përzgjedhëse të interpretimit të krishterë të këtij shkrimi.^[95] Disa prej tyre qenë në gjendje të shkonin më tutje në të afirmuarit e qëndrimit të një pjesëmarrësi, se Kurani 'është për mua një përkujtues profetik i pohimit fillestar të Izraelit mbi fenë: ju do të adhuroni një Zot.'^[96]

Deklarimi përmbledhës i grupit të krishterë materializon, pra, si afirmimin ashtu dhe divergjencën: '[Ne] e shohim Kuranin si një Fjalë autentike të Zotit, por pjesërisht si një fjalë thelbësisht e ndryshme nga Fjala në Jezu Krisht.'^[97] Këta të krishterë kanë shfaqur gadishmërinë të tërhiqen në një tendosje të caktuar shpirtërore, të jetojnë me një shkallë paradoksi. Nuk mund të mohohet se përqsja e tyre, njëherazi si e ndershme ashtu dhe e respektueshme, mbruan një shpresë të shkëlqyer për dialog konstruktiv me muslimanët, dhe veçanërisht për shkak se deklarimet e tyre u formuluan brenda një dialogu të tillë.

DISA KONSIDERATA PËRFUNDIMTARE

Praktikisht të gjitha perspektivat e vlerësuara këtu kanë të përbashkët njohjen se Kurani nuk mund të përfytyrohet më nga të krishterët në mënyrën polemizuese tipike për të kaluarën. Jo vetëm që një këndvështrim i tillë është kundërproduktiv në një botë pluraliste ku është imperative që të zhvillohen më tepër marrëdhënie pozitive ndërfaqetare, por ai gjithashtu errëson faktin se muslimanët kanë përfutur prej Kuranit një shkallë vërtetësie fetare të përbashkët me doktrinën e krishterë. Këta autorë, pra, pranojnë se Kurani ka një status të shenjtë, ndërsa ai funksionon brenda bashkësisë muslimane, dhe/ose ndërsa ofron kuptim shpirtëror për të krishterët të cilët harxhojnë kohë për ta lexuar. Konkluzioni ynë pjesërisht është se ndërsa mund të jetë e vështirë, madje dhe paradoksale, të afirmohet se Kurani mund t'u flasë me autoritet hyjnor të dyja bashkësive, kjo është përnjëmend përqsja që bart integritetin më të madh.

Megjithatë, të krishterët të cilët vijnë te Kurani me përgjegjësi dhe me respekt duhet të pranojnë se ky shkrim i përket pikë së pari bashkësisë muslimane. Dhe ata duhet të jenë të ndërgjegjshëm për marrëdhënien dinamike dhe të fuqishme që ekziston ndërmjet tekstit dhe bashkësisë e cila rezulton në një perspektivë veçanërisht islame të asaj që teksti thotë. Nëse lexuesit e krishterë ndonjëherë ndjejnë se interpretimi tradicional musliman ka zbuluar kuptime që nuk janë pjesë e qëllimit zanafillor të Kuranit, ata do të tregoheshin të mençur të kujtonin historinë e tyre dhe shkallën me të cilën interpretimi biblik i është përshtatur shpeshherë realiteteve historike. Merrni edhe një herë parasysh tekstet e përdorura përgjithësisht nga muslimanët kundër doktrinave të krishtera të Mishërimit dhe Trinitetit. Edhe nëse tekstet zanafillore u drejtoheshin situatave të ndryshme, siç janë këndvështrimet e përvetësuara nga grupet heretike, muslimanët zbuluan se ato kishin një kuptim të ri në një kontekst të ri kur u ndeshën me Krishterimin ortodoks. Për ata, interpretimi ishte i qënësishëm në tekst, i përfutur në plotësinë e tij në një kuadër të ri. E megjithatë, i njëjti proces u shfaq te kisha sa i përket këtyre doktrinave specifike. Tekstet e Dhjatës së Re të cilat vështirë se qenë të hollësishme mbi çështjet problematike, lexoheshin në një dritë të re brenda kontekstit të filozofisë dhe kulturës greke, dhe interpretimet e reja kuptoheshin si plotësisht biblike. Pra është ky respekt për statusin e shenjtë të Kuranit brenda Islamit që kërkon respekt (ndonëse jo pajtueshmëri të plotë) për interpretimet që ka shkaktuar brenda bashkësisë muslimane.

Mund të ndodhë gjithashtu që të krishterët nuk kanë zbuluar akoma fushat e të vërtetës së përbashkët madje dhe brenda interpretimeve tradicionale muslimane të cilat bien ndesh me bindjet e tyre. Le t'i kthehemi për herë të fundit pasazhit mbi kryqëzimin e Jezuit (K.4.157). Pavarësisht shfaqjes së shumë pak interpretimeve rijësuese muslimane të cilat janë më afër mirëkuptimeve të krishtera, refuzimi tradicional i kësaj ngjarjeje historike ka shumë gjasa që megjithatë të qëndrojë në këmbë. Në vend të të vajtuarit të mosbarazisë apo të të këmbëngulurit mbi një kuptim alternativ, diçka pozitive mund të konstatohet për të krishterët dhe dialogun e tyre me muslimanët. Sepse theksi që vihet këtu mbi përligjen finale të Zotit është pa dyshim një koncept i përbashkët për të dyja fetë. Të krishterët nuk kanë nevojë, dhe ç'është e vërteta nuk munden, të përqafojnë deklarin parësor historik apo teologjik të shqiptuar në këtë pasazh në interpretimin e tij tradicional; por ata mund të ndajnë me gëzim hisen e tyre në largpamësinë muslimane, e qënësishme kjo në këtë tekst, për sigurinë e ngadhënjimit të Zotit mbi të ligën.

Krishterët mund të gjejnë gjithashtu mundësira për të diskutuar kuptimin e Kuranit me miqtë muslimanë, dhe për të ndarë perspektivat e tyre mbi këtë tekst. Siç u përmend sa më sipër, kjo bëhet më së miri në një marrëdhënie mirëbesimi ku të krishterët janë të ftuar të marrin pjesë në leximin dhe komentimin e Kuranit. Kjo duhet bërë gjithashtu me një përvullim që është e lumtur të jetojë me dallimet sa i përket natyrës së shpalljes. Nuk mund të pritët prej të krishterëve që të pajtohen me këndvështrimin tradicional musliman të shpalljes së shkrimit të shenjtë, pra, që Kurani mishëron Fjalën e Zotit në formë tekstuale, kur kjo flet kundër bindjes së tyre fundamentale mbi praninë aktive të Zotit brenda peripecive të historisë njerëzore. Por as të krishterët nuk duhet të presin nga muslimanët që ata të heqin dorë nga një koncept i cili, në mungesë të një doktrine të Mishërimit, u jep atyre një lidhje të drejtëpërdrejtë me Zotin. Më tutje, dialogu i shkrimit të shenjtë do të shtohet nëpërmjet një ftese të të krishterëve për muslimanët për të lexuar dhe komentuar Biblën. Miqtë e tyre muslimanë mund të zbulojnë gjithashtu kuptime të vlefshme në tekstin që teologjia e krishterë, dhe kjo duhet pranuar, e ka turbulluar shpeshherë.

Mbetet dhe një çështje e mëtejshme, ajo sa i përket të krishterëve që lexojnë shkrimin e shenjtë të Islamit për përfitimin e tyre shpirtëror. Shumë njerëz po zbulojnë se Kurani, përfshirë këtu petkun e tij tradicional musliman, mund të lexohet me përfitim, dhe aty mund të gjendet edhe Zoti duke folur pavarësisht nga një divergjencë e herëpashershme me motivet qendrore të besimit të tyre. Nëse teksti i shenjtë i Islamit do të përdoret në njëfarë shkalle në mesin e të krishterëve dashamirës, ekziston ende nevoja për një model për ata nga të cilët Kurani mund të receiptohet në mënyrë të përshtatshme, një status diku ndërmjet kanonikës biblike dhe një literature më të përshtatshme. Ndoshta për këtë, diçka pozitive sa i përket Kuranit mund të nxirret pak e nga pak prej Reformatorëve Protestantë (ndonëse ata sigurisht nuk kanë menduar asnjëherë në terma të tillë). Kontributi i tyre i paqëllimtë ekziston me shqyrtimin e tyre të pasuruar se çfarë e përbën një shkrim të shenjtë, një përpjekje e cila lindi nga theksi që ata vinin mbi motivin *sola scriptura* ('vetëm shkrim'). Për arsye të ndryshme, ata zgjedhin të rivendosin dallimin e Jeronimit ndërmjet teksteve kanonike dhe librave 'udhëzues' të cilat ai i quajti 'Apokrifa.'^[98] (Kisha romake kishte ndjekur në vend të tij Agustinin duke u dhënë këtyre librave status të barabartë me pjesën tjetër të kanonit.) Kur Luteri botoi Biblën në gjermanisht, ai i mblodhi këto libra në një lloj shtojce të Dhjatës së Vjetër të titulluar: 'Apokrifa: Libra që nuk duhen quajtur të barabartë me shkrimin e shenjtë, por që janë të dobishëm dhe të mirë për t'u lexuar.' Kjo praktikë u ndoq fillimisht në mesin e protestantëve; Coverdale, në Bibla e Madhe të vitit 1539, u dha madje atyre emrin 'Hagiographa,' pra 'vepra të shenjta'. Ishin puritanët ata që më vonë kundërshtuan t'u jepnin çfarëdolloj statusi të shenjtë këtyre librave, dhe pothuajse të gjitha Biblat protestante që prej asaj kohe

janë pa këtë literaturë.

Reformatorët pranuan se Apokrifat meritonte një përndërim të posaçëm edhe pse këto libra s'mund të barazoheshin me shkrimet shenjtë kanonike. Ndonëse ata u treguan të kujdesshëm t'i përjashtonin ato nga formulimi i doktrinës, ata promovuan përdorimin e tyre për lutje private, udhëzim në sjellje, komoditet në fatkeqësi, dhe madje dhe për lexim publik në kishë. Ky status i shenjtë e megjithatë jo-kanonik i zbatuar ndaj librave të caktuar të shkrimeve të shenjtë nga reformatorët mund të ofrojë më së miri një model nëpërmjet të cilit të krishterët individualë mund t'i përshtaten Kuranit. Ndërkohë që nuk është nevoja që ai të shfaqë konformitet në të gjitha çështjet e doktrinës, Kurani mund të konsiderohet megjithatë si një lloj suplementi i shkrimit të shenjtë për reflektim shpirtëror dhe teologjik, veçanërisht për ata që janë në kontakt të rregullt me etosin kulturor dhe fetar të Islamit.

Ka një shënim interesant lidhur me refuzimin e puritanëve të Apokrifas si shkrim i shenjtë i regjistruar nga ai pelegrini i sinqertë i shpirtit, John Bunyan (vd. 1688). Një herë gjatë një periudhe me depresion të thellë, ai pat gjetur ngushëllim në përkujtimin e një vargu të veçantë: 'Shikoni breznitë e moçme, dhe vëreni, a i është dorëzuar njeri Zotit dhe mandej të jetë trazuar?' i bindur se ky tekst ishte nga shkrimet shenjtë, ai u rrek t'i gjente vendndodhjen në Biblën e tij, por më kot.

'Paskëta j unë vazhdova mbi një vit, dhe s'mund t'ia gjeja vendndodhjen, por më në fund, duke u hedhur një sy Librave-Apokrifat, e gjeta atë në Siracidin 2.10; kjo, fillimisht, më futi ca drithmat; . . . ndonëse nuk gjendej në ato tekste që ne i quajmë të shenjtë dhe kanonikë, mirëpo duke patur parasysh se kjo sentencë qe shuma dhe substanca e shumë premtimeve, ishte detyra ime të gjeja prehje në të, dhe unë bekoj Zotin për atë fjalë, sepse ajo ishte prej Zotit dhe për mua.'^[99]

Ndoshta të krishterë të tjerë mund të zbulojnë nëpër faqet e Kuranit një përvojë të ngjashme të shenjtë me anë të së cilës ata ndjejnë se Zoti njëmend i ka folur nevojës së tyre të veçantë.

^[1] Shih për shembull librin e prodhuar nga studentët e Wilfred Cantwell Smith-it: Miriam Levering, ed., *Rethinking Scripture: Essays from a Comparative Perspective* (Albany: State University of New York Press, 1989). Studime të tjera të kohëve të fundit janë Harold Coward, *Sacred Word and Sacred Text: Scripture in World Religions* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988) dhe Frederick M. Denny dhe Rodney L. Taylor, ed., *The Holy Book in Comparative Perspective* (Columbia: University of South Carolina Press, 1985).

^[2] Statusi i Kuranit, apo i Dhjatës së Re, brenda Judaizmit është një shqetësim paralel përtej qëllimit të këtij studimi.

^[3] Analiza të debateve ndërmjet muslimanëve dhe të krishterëve, përfshirë subjektin e shkrimit të shenjtë të njëri-tjetrit, gjenden në J. Windrow Sweetman, *Islam and Christian Theology: A Study of the Interpretation of Theological Ideas in the Two Religions*, 4 vëllime (London: Lutterworth Press, 1946, 67); Jean Marie Gaudeul, *Encounters and Clashes: Islam and Christianity in History*, 2 vëllime (Roma: Pontificio Istituto di Studi Arabi e Islamici, 1990); dhe William Montgomery Watt, *Muslim Christian Encounters: Perceptions and Misperceptions* (Londër: Routledge, 1991). Periudha mesjetare është në fokus të R.W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1962); dhe Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh: University of Edinburgh Press, 1980).

^[4] 'Al-Kindi' (të mos ngatërrohet me filozofin musliman) është pas gjase pseudonimi i autorit të

krishterë të një dialogu të famshëm me letërkëmbim ndërmjet një muslimani dhe një të krishteri të shekullit të nëntë. Në letrën e krishterë, autori pretendon se Kurani është një falsifikim plot me lexime të ndryshme dhe pasazhe kontradiktore. Shiko Gaudeul, I, 49-54 për një shikim të përgjithshëm dhe referenca.

[5] Pjetri, Abat i manastirit të Klunit, mbikëqyri përkthimin e parë të Kuranit në latinisht (krahas traktatit të al-Kindit dhe veprave të tjera). Ndonëse ai nuk e pranoi luftën ndaj muslimanëve, ai ndjeu se qe detyra e tij të hidhte poshtë Islamin dhe shkrimin e tij të shenjtë si një armik i ungjillit. Studimi i shquar mbi këtë temë, me tekstet në latinisht, është *Peter the Venerable and Islam*, James Kritzeck (Princeton: Princeton University Press, 1964). Shiko fq. 97-100, 129-34, 166-70 dhe 175-99 për pikëpamjen e Pjetrit mbi Kuranin.

[6] Në mesin e Reformatorëve Protestantë ishte Luteri ai që ofroi kritikizmin më të detajuar dhe më të ashpër kundër Kuranit në përpjekje e sipër të paraqitur qëndrimin e anti-krishterë të librit. Shiko Victor Segesvary, *L'Islam et la Reforme etude sur l'attitude des Reformateurs: Zurichois envers l'Islam (1510-1550)*(Lozanë: L'Age d'Homme, 1978), 125-27, dhe Harry Clark 'The Publication of the Koran in Latin: A Reformation Dilemma,' *Sixteenth Century Journal* 15 (1984) 5 10-12.

[7] Pfander ishte misionar gjerman i cili shkroi një vepër me ndikim veçanërisht të gjerë të quajtur *The Balance of Truth* (botime të shumta, psh. London: Religious Tract Society, 1910). Aty ai argumentonte kundër autoritetit hyjnor të Kuranit veçanërisht për shkak të mungesës së dispozitave për shlyerjen e mëkateve. Shiko sidomos fq. 268-305.

[8] Eliasi ishte klerik Nestorian që ka shkruar bashkëbisedimin e tij me një zyrtar musliman në interesuar në të mësuarit diçka më tepër rreth Krishterimit. Në këtë dialog mbresëlënës, ku shfaqet një respekt i konsiderueshëm i ndërsjellë, Elias e shfrytëzoi Kuranin në mbrojtje të doktrinave dhe praktikave të krishtera. Shiko Gaudeul I, 100-103 për një shikim të përgjithshëm dhe referenca.

[9] Pali ishte peshkop melkit i Sidonit i cili shkroi për udhëtimet e tij dhe për diskutimet e tij me muslimanët. Duke përdorur Kuranin për mbështetje, ai pretendonte se Muhamedi ishte një profet vetëm për arabët paganë dhe jo për të krishterët. Ai e përdori këtë edhe në një apologji për doktrinat e krishtera. Një diskutim i plotë përfshirë tekstin në arabisht dhe përkthimin e pesë veprave autentike të Palit është Paul Khoury, *Paul d'Antioche Eveque Melkite de Sidon (XII s)* (Bejrut: Imprimerie Catholique, 1964). Ishin shkrimet e Palit ato që më vonë e nxitën Ibën Tejmijen (vd. 1328) të prodhonte kritikizmin e tij të zgjeruar të Krishterimit, shiko Thomas S. Michel, *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's Al-Jawab al-Sahih*(Delmar, NY: Caravan Books, 1984), 87-93.

[10] Ky teolog latin u nxit nga pushtimi musliman i Konstandinopojës për të përfytuar bashkimin përfundimtar të të gjitha feve. Nicholas-i mandej prodhoi një traktat të zgjeruar mbi Kuranin, ku ai 'shoshiste', nga ajo çka ai e konsideronte një libër kryesisht i remë, ato pasazhe që konfirmonin ungjillin. Rezultati qe një egzegjzë e krishterë e sforcuar dhe herë herë e çuditshme. Ka disa studime të dobishme sidomos Jasper Hopkins, *Nicholas of Cusa's De Pace Fidei and Cribatio Alkorani: Translation and Analysis* (Minneapolis: Arthur J. Banning Press 1990), James E. Biechler, 'Christian Humanism Confronts Islam: Sifting the Qur'an with Nicholas of Cusa,' *Journal of Ecumenical Studies* 13 (1976) 1, 14, dhe Nicholas Rescher 'Nicholas of Cusa on the Qur'an: A Fifteenth Century Encounter With Islam,' *The Muslim World* 55 (1965), 195-202.

[11] Një problem ky i diskutuar nga David Kerr, 'The Prophet Mohammed in Christian Theological

Perspective,' në *Islam in a World of Diverse Faiths*, ed. Dan Cohn Sherbok (London: Macmillan, 1991), 119-133.

[12] Muslimanët përgjithësisht e kanë konsideruar këtë varg si një mohim të theksuar të vërtetësisë historike të vdekjes së Jezuit mbi kryq. Megjithëkëtë, një larmi opinionesh janë shfaqur në mesin e komentuesve muslimanë. Për një studim që hedh më tepër dritë, shiko Mahmoud Ayoub, 'Towards an Islamic Christology, II: The Death of Jesus, Reality or Delusion,' *The Muslim World*, 70 (1980), 91-121. Këndvështrimi intrigues i Ayoub-it gjendet në faqet 116-118.

[13] Teksti siriak, me një përkthim dhe hyrje në anglisht, jepet në A. Mingana, 'Woodbrooke Studies: The Apology of Timothy the Patriarch Before Caliph Mahdi,' *Bulletin of the John Rylands Library*, 12 (1928), 137-298; ribotuar në A. Mingana, *Woodbrooke Studies*, 2 (Cambridge: W. Heffer & Sons, 1928), 1-162.

[14] Mingana, *BJRL*, 197. Përzgjedhja e qëllimshme e fjalëve e Timoteut këtu është e qartë në përdorimin e përsëritur të frazës.

[15] *Ibid*, 209, e përsëritur në forma të ndryshme në 217 dhe 219.

[16] *Ibid*, 186, 173.

[17] Daniel, *Islam and the West*, 299. Botuar për herë të parë më 1734. Vepra e Sale është ribotuar shumë herë.

[18] *The Koran: Commonly Called the Alcoran of Mohammed* (Philadelphia: J. W. Moore, 1850), 'Preliminary Discourse,' 28.

[19] W.G. Shellabear, 'Is Sale's Koran Reliable?' *The Moslem World*, 21 (1931), 142.

[20] Përkth. Edward P. Arbez (New York: Desclee, 1964).

[21] *The Bible and the Koran*, 1.

[22] *Ibid*, 84, 85-86.

[23] *Ibid*, 109, 117.

[24] *Ibid*, 119.

[25] *Les grands themes du Coran* (Paris: Le Centurion, 1978), 125-26.

[26] *The Bible and the Koran*, 113.

[27] Shiko kumtesën e tij 'Muslim and Christian: Faith Convergence, Belief Divergence,' në *On Understanding Islam: Selected Studies* (The Hague: Mouton, 1981), 265-81. Disa vëzhgime praktike lidhur me këtë janë bërë në 'Some Similarities and Some Differences Between Christianity and Islam' në *On Understanding Islam*, 233, botuar fillimisht në *The World of Islam: Studies in Honour of Philip K. Hitti*, ed. James Kritzeck dhe R. Bayly Winder (London: Macmillan, 1959) 47-59. Smithi ka shqyrtuar dallimin midis këtyre koncepteve për fenë në përgjithësi në dy libra të tij: *Belief and History*

(Charlottesville: University Press of Virginia, 1977); dhe *Faith and Belief* (Princeton: Princeton University Press, 1979).

[28] Në *On Understanding Islam*, 282-300, për të cilin ka referenca këtu. Fillimisht i botuar në *Questions of Religious Truth* (New York: Charles Scribner's Sons, 1967), 39-62.

[29] 'Is the Qur'an the Word of God?', 293.

[30] *Ibid*, 295. Kjo përjasje është mbrojtur gjithashtu nga islamicisti Willem A. Bijlefeld në 'Islamic Studies Within the perspective of the History of Religions,' *The Muslim World*, 62 (1972) 1-11.

[31] 'The True Meaning of Scripture: An Empirical Historian's Nonreductionist Interpretation of the Qur'an,' *International Journal of Middle Eastern Studies*, 11 (1980), 495-500.

[32] *Ibid* 503.

[33] Shiko kumtesën e tij 'The Study of Religion and the Study of Bible,' *Journal of American Academy of Religion*, 39 (1971), 131-40.

[34] *Muhammad at Meça* (Oxford: Oxford University Press, 1953) 53.

[35] *Islamic Revelation in the Modern World* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1969), 8.

[36] *Ibid*, 109-113. Shiko gjithashtu *Muhammad: Prophet and Statesman* (Oxford: Oxford University Press, 1969), 237-40, dhe *Islam and Christianity Today: A Contribution to Dialogue* (London: Routledge & Kegan Paul, 1983), 61-66. Në rishqyrtimin që Watt i bëri *Bell's Introduction to the Qur'an* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970), ai u përpoq të ndryshonte ose të eliminonte 'të gjitha shprehjet që nënkuptonin se Muhamedi ishte autori i Kuranit' (fq. vi). Megjithatë, bindja e tij mbi rolin e luajtur nga Muhamedi është ende e qartë, siç vëzhgohet në një pasqyrë të librit nga Willem A. Bijlefeld, 'Some Recent Contributions to Qur'anic Studies: Selected Publications in English, French and German, 1964-1973,' *The Muslim World* 64 (1974), 172-74.

[37] 'Thoughts on Muslim Christian Dialogue,' *Hamdard Islamicus* 1 (1978) 37.

[38] *Bell's Introduction*, 183. Watt pat eksploruar më parë dimensionet relative të së vërtetës fetare në *Truth in the Religions: A Sociological and Psychological Approach* (Edinburgh: Edinburgh University Press, [1963]).

[39] 'Thoughts,' 36. Shiko gjithashtu *Muhammad: Prophet and Statesman* 240 *Islam and Christianity Today*, 60-61, dhe *Muslim Christian Encounters* 27 28.

[40] 'The Christianity Criticized in the Qur'an' *The Muslim World* 57 (1967) 201.

[41] *Ibid*, 198-200, *Muslim Christian Encounters* 22-25. Watt pandeh se herezia e krishterë në Arabi mund të kenë qenë më së miri pasojë e dështimit të kishës për të përkthyer konceptet e teologjisë konciliare brenda një tabloje kulturore semite ('Thoughts,' 19-20, *Muslim Christian Encounters* 7 8).

[42] *Islamic Revelation*, 55, shiko gjithashtu 'The Christianity Criticized' 200 201 'Thoughts' 26-27 dhe *Muslim Christian Encounters*, 21-22.

[43] Një përjashtim ka qenë George i Trebizondit (vd. 1484), vizioni i të cilit për unitet fetar dhe politik ndërmjet të krishterëve dhe muslimanëve e kishte prejardhjen nga besimi i tij se Kurani mësonte të gjitha doktrinat e Krishterimit.

[44] Jacobus Wardenburg, 'Massignon: Notes for Further Research,' *The Muslim World* 56 (1966), 164.

[45] Albert Hourani: *Europe and the Middle East* (Berkley: University of California Press, 1980), 164.

[46] *Abraham dans le Coran: L'Histoire d'Abraham dans le Coran et la naissance de l'Islam* (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1958).

[47] *L'Islam et le dialogue islamo chretien*, vëllimi 3, *Pentalogie islamo chretienne* (Bejrut: Le cenacle Libanais, 1972), 120.

[48] *Le Coran et la critique occidentale*, vëllimi 2, *Pentalogie islamo chretienne* (Bejrut: Le cenacle Libanais, 1972), 53.

[49] *Le Coran: Introduction, traduction et notes* (Sainte-Catherine a Bruge: Editions Gallimard, 1967).

[50] Bijlefeld, 'Some Recent Contributions,' 81.

[51] 2 vëllime (Paris: Librairie d'Amerique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1958).

[52] *Ibid* I, 9.

[53] *Ibid*, II, 783. Kursivet janë të Masson-it.

[54] *Ibid*, I, 327-33.

[55] Hourani, 41.

[56] Përkthim i W. Russell Carroll dhe Bede Dauphinee (Chicago: Franciscan Herald Press, 1977). Këtu unë i jam mirënjohës analizës kritike të Jean-Marie Gaudeul në *Islamochristiana* 5 (1979), 286-89.

[57] *Ibid* 102. Kursivet janë të autorit.

[58] *Ibid* 74; 107-108; 123.

[59] *Ibid* 164.

[60] *Ibid* 172.

[61] *Ibid* 175-75.

[62] *Ibid* 188.

[63] Një shënim biografik ofrohet nga Michael Dummet në librin e fundit të Zaehner, botuar pas vdekjes, *The City Within the Heart* (London: UnWin Paperbacks, 1980), xi-xix.

[64] *At Sunday Times: An Essay in the Comparison of Religions* (London: Faber & Faber, 1958), 161; kursivet janë të tijat. Titulli i këtij libri është një referencë ndaj Hebrejtë 1:1, të cilin Zaehner-i ia jetëson zbulesës së Zotit që shfaqet në mesin e feve të ndryshme (fq. 28).

[65] *Ibid* 27, 155, 160, 197.

[66] *Ibid* 197-98.

[67] *Ibid* 206, 209.

[68] *Ibid* 211; kursivet janë të tijat. Shiko gjithashtu 204.

[69] *Ibid* 212.

[70] 'Why Not Islam?', kapitull në *The City Within the Heart*, 69-84.

[71] *Ibid* 78.

[72] *Ibid* 79; kursivet janë të tijat.

[73] Hans Kung dhe të tjerë, *Christianity and the World Religions: Paths of Dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism*, përktheu Peter Heinegg (Garden City, NY: Doubleday, 1986), ndaj së cilës këtu janë bërë referenca. Libri përmban një 'dialog' (megjithëse vetëm ndërmjet studiuesve të krishterë) i cili ndodhi në Universitetin e Tubingenit në vitin 1982 (fq. xiv). Forma të shkurtuara të leksioneve të Kung-ut u dhanë prej tij në dy konferenca në SHBA në tetot, 1984, dhe kanë dalë (në formë lehtësisht të ndryshme) si 'Christianity and World Religions: Dialogue With Islam,' në *Toward a Universal Theology of Religion*, ed. Leonard Swidler (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987), 192-209; dhe 'Christianity and World Religions: The Dialogue With Islam as One Model,' *The Muslim World*, 77 (1987), 80-95.

[74] *Christianity and the World Religions*, 32.

[75] *Ibid* 25-26; 28; kursivet janë të tijat.

[76] *Ibid* 30-31.

[77] *Ibid* 32; kursivet janë të tijat.

[78] *Ibid* 117, 111.

[79] *Ibid* 117-26; 129.

[80] 'Response to Hans Kung's Paper on Christian-Muslim Dialogue,' *The Muslim World* 77 (1987), 98.

[81] 'The Qur'an and the Christian Reader,' *The Muslim World*, 46 (1956), 68; shiko gjithashtu *The Event of the Qur'an: Islam in its Scripture* (London: George Allen & UnWin, 1971), 21-22; dhe *Muhammad and the Christian: A Question of Response*

(London: Darton, Londman & Todd, and Maryknoll, NY: Orbis Books, 1984), 81-99.

[82] "Taddabur al-Qur'an: Reading and Meaning," në *In Quest of an Islamic Humanism: Arabic and Islamic Studies in Memory of Mohamed al NoWaihi*, ed. A.H. Green (Cairo: American University of Cairo Press, 1984), 182.

[83] Shiko, për shembull, Charles J. Adams, 'Islamic Religious Tradition,' në *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences*, ed. Leonard Binder (New York: John Wiley & Sons, 1974), 38-39; dhe kritikizmin e ashpër musliman nga Jamil Qureshi, "Alongsidedness-In Good Faith?": An Essay on Kenneth Cragg.' Në *Orientalism, Islam and Islamists*, ed. Asaf Hussain, Robert Olson, and Jamil Qureshi (Brattleboro, VT: Amana Books, 1984), 203-58.

[84] Shiko përgjigjen e tij ndaj Adams (si edhe ndaj një vërejtjeje të shkurtër nga Marshall Hodgson) në 'Taddabur al Qur'an' 193, dhe në *Muhammad and the Christian*, 12-13.

[85] 'The Qur'an in the Inter-Faith Future,' në *Congress for the Study of the Qur'an: Australian National University, Canberra, 8-13 May 1980*, Seria 1, (pa editor) (Canberra: Australian National University, n.d.), 162; shih gjithashtu 'The Qur'an and the Christian Reader,' 63.

[86] *Alive to God: Muslim and Christian Prayer* (Londër: Oxford University Press, 1970).

[87] *Muhammad and the Christian*, 141.

[88] *Ibid* 43-45;,, *The Mind of the Qur'an: Chapters in Reflection* (Londër: George Allen & UnWin. 1985, 1973), 89-91.

[89] *Jesus and the Muslim: An Exploration* (Londër: George Allen & UnWin. 1985), 178.

[90] *Ibid* Kap. 7.

[91] Grupi Kërkimor Krishtero-Musliman, *The Challenge of the Scriptures: The Bible and the Qur'an*, përkthim. Stuart E. Brown (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989). Në kapakun e mrapëm gjendet një passhkrim nga Cragg.

[92] *Ibid* 45-47.

[93] *Ibid* 64.

[94] *Ibid* 65.

[95] *Ibid* 66.

[96] *Ibid* 72. Si zgjedhja e fjalëve ashtu dhe referenca ndaj Dhjatës së Vjetër janë më të përshtatshme se sa qëndrimi i 'korigjuesit profetik' të Kung-ut dhe Zaehner-it.

[97] *Ibid* 73.

[98] Për një rishikim të mirë të këtij zhvillimi në historinë e kishës, shiko F. F. Bruce, *The Canon of Scripture* (DoWners Grove, IL: Inter Varsity Press, 1988), 83-114.

[99] John Bunyan, *Grace Abounding to the Chief of Sinners*, ed. Roger Sharrock (Oxford: Clarendon

Press, 1962), fq. 22, paragrafi 65. Ky pasazh është shënuar në Bruce, 10.

Date Created

16/10/2014

Author

erasmusi