



Pluralizmi në këndvështrimin islam

Description

Tim Winter

Pluralizmi në këndvështrimin islam [1]

Fragment i shkëputur nga [“Abraham’s Children: Jews, Christians And Muslims in Conversation”](#) (**Publisher:** T. & T. Clark Publishers 2006)

Sonte do te kemi të ftuar. Kjo bindje u ngulit në mendjen e motrës së Beshrit. Ajo pastroi dhe rregulloi shtëpinë dhe priti mbërritjen e Beshrit. Papritur, Beshri arriti si i hutuar. “Motër, do të ngjitem në papafingo”, tha ai. Ai ngjiti shkallët dhe qëndroi pa u shtrirë gjithë natën, deri ditën që pasoi. Kur zbardhi agimi, zbriti dhe shkoi te falej në xhami.

“Cila ishte arsyeja që qëndrove pa fjetur gjithë natën?” e pyeti e motra kur u kthye.

“Mendimi që më erdhi”, u përgjigj Beshri, “se në Bagdad ka plot njerëz që quhen Beshr – njëri çifut, një tjetër i krishterë, një mexhus. Emri im, po ashtu, është Beshr dhe unë gëzova lumturinë e madhe që të jem mysliman. Ndaj e pyeta veten se çfarë kanë bërë të tjerët për t’u përjashtuar prej saj dhe çfarë bëra unë për ta gëzuar këtë lumturi? I hutuar prej këtij mendimi, mbeta i ngrirë e pa lëvizur.” [2]

Beshri, një evlia sufi, nuk ishte i vetmi në shushatjen e tij. Për banorët mendjemprehtë të shoqërive shumëfetare të Islamit në mesjetë, drejtësia hyjnore dukej se errësohej mundimshëm nga prania e një morie jobesimtarësh të sinqertë, të cilët, pavarësisht nga virtytet që zotëronin, së paku në nivel popullor, konsideroheshin se ishin të destinuar të digjeshin në zjarrin e skëterrës. Njësoj si në rastin e Krishterimit, ky skandal i veçantisë ka ngritur përherë çështje të vështira rreth transparencës së veprimeve të Zotit në botë, si dhe e ka hapur fenë ndaj akuzave shekullariste, sipas të cilave ideja e vlefshmërisë së një feje të vetme nxit një intolerancë vdekjeprurëse. Ky kapitull do të ravijëzojë disa prej mënyrave përmes të cilave teologjia klasike islame (*kelam*) është përpjekur të përputhë sigurinë në drejtësinë hyjnore dhe dëshirën njerëzore për bashkëjetesë, me faktin e shpallur se hiri hyjnor i është dhënë vetëm bashkësisë islame. Çfarë mund të kenë thënë teologët myslimanë në lidhje me perspektivën që i pret në botën tjetër idhujtarët, hebrejtë dhe të krishterët, duke marrë parasysh këmbënguljen e njëhershme të Kuranit në providencën hyjnore ndaj bashkësive të hershme, si dhe

vetë prirjen e tij në dukje triumfaliste?

Një histori e shpëtimit

Teologët myslimanë e kanë lexuar zbulesën e tyre pothuajse në mënyrë të pandryshuar si një ngjarje e qartë zëvendësimi, duke deklaruar shfuqizimin (naskh) e feve të mëparshme nga shpallja e fundit. Në një kontekst fillestar polemike kundër idhujtarisë arabe e më pas, duke ndjekur hixhretin (eksodin) për në Medinë, edhe kundër përfaqësuesve të Judaizmit dhe të Krishterimit, Kurani dhe hadithet duket se nuk janë mjaftuar thjesht në *përshkrimin* e këtyre besimeve, por edhe kanë *argumentuar* kundër tyre.

Në rastin e Judaizmit dhe të Krishterimit, Kurani gjatë gjithë tekstit të tij ka përvetësuar këndvështrimin se të dyja këto fe janë themeluar nga profetë të vërtetë të Zotit [3]. Për rrjedhojë, ato, së paku në fillimet e tyre, kanë qenë mjete të përsosura të hirit dhe të shpëtimit hyjnor. Po ashtu, Kurani, duke risjellë në kujtesë jetën shembullore të profetëve joizraelitë, thekson vazhdimisht se udhëzimi i Zotit për njerëzimin nuk ka shteruar vetëm me linjën e profetëve biblikë. [4] Kurani njofton se “për çdo popull ka udhërrëfyes”, dhe se “Çdo popull i Ne i çuam një të dërguar (që u thoshte): “Adhuroni Allahun dhe shmangni idhujt!””[5]

Ky kuptim i një strategjie të zgjeruar hyjnore për “shpëtimin” njerëzor, ose më saktë, çfarë soteorologjia më pak dramatike kuranore, e cila nuk e përmban doktrinën e mëkatit fillestar, e kupton si “korrije” apo “sukses” (felah), është pika fillestare e diskutimit islam, dhe ky fakt ka nënkuptime të qarta. Perspektiva kuranore, e pohuar dhe e përpunuar në ekzgjekzën klasike, duket se pohon që nuk ka asgjë për t’u skandalizuar në partikularitetin apo shumësinë e feve. Për Kurandin ekziston vetëm një religjion (ed-din), në marrëdhënie me të cilin fetë e sotme mund të gjykohen si mbetje dhe degëzime të tij. [6] Për shkak se hiri që ndërmjetësohet nga fjala e bërë libër vepron në mënyrë joshëlbuese dhe për shkak se shkrimi i shenjtë “ka zbritur” edhe më parë, nisma e re hyjnore nuk është shpjeguar si diçka kategorike apo absolute në zëvendësimin e asaj që i kishte paraprirë shpalljes së fundit, duke qenë se me zbulesën e fundit nuk ishte ofruar asnjë lloj i ri marrëdhënieje midis Zotit dhe njerëzimit. Për më tepër, për Islamin historia parakuranore nuk është thjesht një parahistori. Njerëzimit nuk i është dashur të presë ardhjen e Muhamedit që të fitonte mundësinë e arritjes të suksesit “të plotë”. Është pikërisht kjo bindje për mbushjen zemërgjërë të historisë nga ana e Zotit dhe të hartës së botës përplot shenja që orientojnë drejt Tij ajo që i ka lejuar Kuranit që shpesh të bëjë thirrje për respekt të ndërsjellë, gjë që kërkon prej myslimanëve që t’u drejtohen *ehli kitabëve* (hebrenjve dhe të krishterëve) me fjalët: “Ne besojmë në atë që na është zbritur neve dhe në atë që ju është zbritur juve. Zoti ynë dhe Zoti juaj është një.” [7] Gjenden edhe disa pasazhe të tjera kuranore të së njëjtës natyrë me atë të sapopërmendur, të cilat duken se i afrohen krejt idesë së një pluralizmi fetar. Veçanërisht pasazhi 5:44-48, shfaqja e të cilit mund të merret me mend sa herë që myslimanët marrin pjesë në atë *ballo in maschera* të kaq shumë takimeve ndërfitare, është pa dyshim krejtësisht i pazakontë për një dokument fetar të kohëve paramoderne. Kjo veçanti shfaqet në lavdërimin e shkrimeve që u janë dhënë profetëve hebrenj dhe Jezusit duke i quajtur ato “dritë dhe udhëzim i plotë”, si dhe në nxitjen e Profetit për të vepruar si arbitër midis popujve të librit (*ehli kitabëve*), derisa Dita e Gjykimit të sjellë një zbulim dhe shpjegim përfundimtar të të gjitha ndasive fetare.

Të interpretuara në mënyrë realiste, këto pasazhe kanë dy synime të qarta: së pari, të konfirmojnë linjën judeo-kristiane të profecisë, në mënyrë që të shpallin vijueshmërinë triumfante të Muhamedit ndaj tyre. Së dyti, që ta bëjnë fenë e tij (të Muhamedit) “kujdestare dhe mbrojtëse” mbi avokatët e mbetur të formave të hershme të këtyre besimeve. Ky konceptim e ka shtyrë vetëkuptimin historik të

Islamit drejt konsiderimit të tij si mbrojtës të hebrenjve, të krishterëve, hindusëve etj, të ashtuquajturave *ehli dhimma* (bashkësi të mbrojtura), të cilave nga ana e kujdestarëve dhe e mbrojtësve të zbulësës së fundit dhe universale, u është dhënë një besëlidhje për paprekshmëri fetare.[8] Është i mirënjohur fakti se shumica e bashkësive historike islame, duke ndjekur paralajmërimin e profetit se “çdokush që i bën keq një *dhimiu* do të jetë armiku im në Ditën e Gjykimit”, i kanë toleruar pakicat e tyre. [9] Kjo prirje buron nga mbrojtja kuranore e një detyre mbikëqyrëse paternaliste, relikte të së cilës kanë mbijetuar deri në shekullin e njëzetë. Një shembull përfaqësues i kësaj prirjeje janë edhe vërejtjet e bëra në vitin 1912 nga guvernatori i fundit turk i malit Athos. Duke biseduar me një gazetar francez, ndërkohë që priste të arrestohej nga ushtria fitimtare greke, ai tha:

“Shih përreth teje. Shih këta mijëra murgj; vizitoi manastiret e tyre, pyeti ata vetë. Për çfarë konkretisht mund të ankohen? A mos i kemi cenuar gjë rregullat e tyre? A mos ua kemi dhunuar pronën e tyre? A mos ua kemi ndaluar pelegrinazhin? Më thuaj, a mos u kemi ndryshuar qoftë edhe një germë të kushtetutës së tyre shekullare?... Çfarë race, do të pyesja unë ty, çfarë pushtuesi do t’i kishte trajtuar këto njerëz me më shumë humanitet, me më shumë drejtësi dhe me më shumë tolerancë fetare? Në ligjin tonë ata kanë qenë, madje, më të lirë se në ligjin bizantin... Nën qeverisjen tonë, atyre nuk u është dashur të durojnë as një të qindtën e shqetësimeve që ju u keni imponuar murgjve në Francë... Allez, Monsieur! Ata një ditë do të ndiejnë keqardhje për largimin tonë. Murgjit grekë, rusë, serbë, rumunë dhe bullgarë e urrejnë helm njëri-tjetrin. Ata qëndrojnë të lidhur së bashku vetëm falë urrejtjes së tyre të përbashkët për Islamin. Kur ne të mos jemi më aty, ato do të shqyejnë njëri-tjetrin.” [10]

Aftësia e shoqërisë islame për këtë lloj kryesimi tolerues mbi bashkësitë jomyslimane mund të merret si dëshmi për sinqeritetin e pohimit mysliman se sistemet e hershme fetare janë zëvendësuar pak a shumë rrënjësisht nga Islami, më shumë sesa ç’është zëvendësuar, sipas këndvështrimit klasik të krishterë, Judaizmi nga Krishterimi. Mirëpo strehimi i hebrenjve dhe i të krishterëve në qytetet mesjetare myslimane nuk duhet lexuar si një shenjë se tradita islame mendon se i njëjti rregullim do të ekzistojë edhe në parajsë. Logjika e rregullave të *dhimma*-s (popullit të mbrojtur) nuk është as ajo e një sotereologjie pluraliste dhe as ajo e paanshmërisë së shekullarizimit modern, e cila bazohet në konceptin universal të të drejtave të njeriut dhe në indiferentizmin e plotë fetar. Pakësimi i shpenzimeve dhe ligje të tjera, shumica e të cilave datojnë nga koha e kalifëve të hershëm, i ngarkonin me paaftësi domethënëse të krishterët, hebrenjtë dhe bashkësitë e tjera; po ashtu, praktikat historike ligjore islame ngrinin jo një pikëpyetje, por një konfirmim të gjykimit se versionet e besimit të krishterë dhe judaist nuk janë më të plota, ndonëse ato e kanë burimin në një zbulësë të vërtetë për këtë arsye meritonë disa forma strehimi ose mbrojtjeje.

Kjo dëshmi plotësohet edhe nga një numër pasazhesh kuranore, të cilat zbusin dhe rikontekstualizojnë tekstet provë me prirje paqësore të cituara nga myslimanët pluralistë, si dhe zhvillojnë një kritikë të Judaizmit dhe të Krishterimit që është formuluar përkundrajt sfondit të përiligjes kuranore për profetësinë e Muhamedit. Së pari, le të shqyrtojmë ato tekste kuranore që bëjnë fjalë për fenë judaike. Judaizmi rabinik i llojit të praktikuar nga hebrenjtë e Medines është kritikuar në Kuran për shtimin e ndërlikimeve *halakhic*-e ndaj fesë së profetëve. Ndonjëherë kjo kritikë ka ecur paralelisht me ankimin kundër “kokëfortësisë” së popullit të zgjedhur, kështu që elementet e ligjit janë parë si dënime për mosbindjen e izraelitëve. [11] Kundërshtimi më drastik gjendet në një pasazh të errët, por të mirënjohur, ku hebrenjtë janë qortuar për besimin e tyre se Uzejri ishte një prej “Bijve të Zotit”, gjë që do ta bënte gabimin e tyre të barasvlershëm me atë të të krishterëve. [12] Njëjtësimi i Uzejrit me “Birin e Zotit” është thellësisht problematik për traditën në fjalë. Disa dijetarë e kanë identifikuar atë me Ezrën, i dënuar prej disave për “falsifikim” të Torahut (Teuratit)[13], por kohët e fundit është hedhur

ideja se Uzejri është profeti Enok, i cili në traditën e hebrenjve të Lindjes së Mesme ka qenë identifikuar me Metatron-in. Në këtë rast, kritika kuranore është e ngjashme me atë të karaitëve dhe të disa polemikave rabinike që kryheshin kundër kompromisit të dukshëm të monoteizmit të rreptë duke nderuar apo adhuruar këtë engjell krijues. [14] Nëse ky identifikim është i saktë, përfundimi që duhet nxjerrë është se ky tekst duhet lexuar si mbështetja, nga ana e Kuranit, e një grupi hebrenjsh kundër një grupi tjetër, d.m.th. më shumë si një denoncim i një lajthitjeje lokale se sa fajësim i një feje të tërë. Në vija të përgjithshme, mund të themi se pavarësisht nga kritika që Kurani u ka bërë disa hebrenjve, ai nuk duket se ofron një denoncim kategorik të Judaizmit, por vetëm vëren një numër të caktuar gabimesh që kanë ndodhur gjatë evoluimit të mëvonshëm të fesë judaike, të cilat përligjin zëvendësimin e Judaizmit nga ana e Islamit. Mohimi i qartë kuranor i përgjegjësisë së hebrenjve për kryqëzimin e Krishtit ka siguruar që në botën islame të mos zinte rrënjë asnjëherë antisemitizmi i llojit të njohur në Evropë [15], madje bota e Mesdheut mesjetar arriti të dëshmonte atë që Samuel Goiteini e përshkroi si “simbioza e frytshme” midis Judaizmit dhe Islamit. [16]

Pohimi islam për zëvendësimin e krishterimit nga ana e tij është i një ndërlkueshmërie më të madhe se në rastin e Judaizmit. Sërish, është e nevojshme që të dallojmë midis polemikës lokale dhe të përgjithshme, duke njohur (përkundër shumë prej përsiatjeve të bëra nga myslimanët) karakterin kalimtar të shumë prej kritikave shkrimore islame të sekteve lokale dhe vlerën e qëndrueshme të atyre pasazheve që flasin për doktrinat e besuara nga kishat kalkedoniane. Në kategorinë e fundit hasim pothuajse në mënyrë të pashmangshme kritikën kundër veshjes së statusit hyjnor Jezui Krishtit, siç përmendet, p.sh., edhe në pasazhin e mëposhtëm:

“O ithtarët e Librit! Mos e kapërceni kufirin në besimin tuaj dhe për Zotin thoni vetëm të vërtetën! Mesia – Jezusi, i biri i Marisë, është vetëm i Dërguar i Zotit dhe Fjala e Tij, të cilën Ai ia dërgoi Marisë, si dhe shpirt (i krijuar) nga Ai. Pra, Besojini Zotit dhe të dërguarve të Tij! Dhe mos thoni: “Tri perëndi!” [17]

Si në rastin e Judaizmit, por me një ton më të ashpër, Kurani ka ndërtuar argumente të ndryshme kundër Krishterimit të zhvilluar përgjatë historisë në mënyrë që të përligjë ndërhyrjen e fundit hyjnore (Islamin). Meqenëse Islami hedh qartësisht poshtë rritë kategorike, atëherë legjitimiteti i tij do të vihej në dyshim nëse nuk do të tregoheshin zvetënimet apo ndryshimet e feve pararendëse të tij. Nga kjo vjen, p.sh., edhe këmbëngulja kuranore se shpalljet e mëparshme nuk janë ruajtur në mënyrë të besueshme në tekstin biblik. [18] Që këtej, në mënyrë më të prerë, vjen refuzimi kuranor i kryqëzimit të Jezusit, një mohim ky që ndoshta në qëllimin e tij është më shumë retorik sesa historiografik. Sipas interpretimit islam, Krishterimi ka pohuar në mënyrë të gabuar njëherësh si unicitetin, ashtu edhe hyjninë për profetin e tij [19] dhe ka përvetësuar kryqin si shenjë për këtë fakt. Kryqi simbolizon *sui generis* pikën e takimit të qiejve dhe të Tokës, kështu që kritikoni këmbënguljen kuranore se një Zot pafundësisht bujar duhet të ketë aktualizuar një shumësi ndërhyrjesh të përsosura përgjatë historisë njerëzore. Mohimi i kësaj doktrine duket se fshin edhe vetë simbolin në fjalë.

Si një aspekt ismaelit i zbulesës semitike [20], Islami është qartësisht universal në aspiratat e tij. Në një hadith, Profeti ka thënë: “Ndonëse profetët e mëparshëm ishin dërguar vetëm për popujt e tyre, unë jam dërguar për gjithë njerëzimin.” [21] Në këtë mënyrë, myslimanët janë shndërruar në një bashkësi eskatologjike; të fundit që do të jenë të parët. Duke përshtatur në mënyrë strategjike parabolën e vreshtit që gjendet te Mateu, në një hadith profeti ka thënë:

“Shembulli i myslimanëve kundrejt hebrenjve dhe të krishterëve është si shembulli i një njeriu që merr me mëditje një grup njerëzish për të punuar deri në muzg. Por ata punuan deri në mesditë, duke

thënë: “Ne nuk kemi nevojë për pagesën tënde”. Kështu që ai mori me mëditje njerëz të tjerë duke u thënë: “Plotësoni pjesën e mbetur të ditës dhe do të merrni shumë [e plotë] që kisha përcaktuar”. Ata punuan deri në kohën e faljes së ikindisë [pasdite] dhe thanë: “Ajo që ne kemi vepruar do të jetë jotja”. Kështu që ai mori me mëditje një tjetër grup që punoi deri sa dita mbaroi dhe dielli perëndoi dhe morën pagën e plotë të të dy grupeve.”[23]

Si përfundim, duhet të themi se zbulesa islame nënkupton një histori shpëtimi abroguese, ashtu siç ka pohuar edhe Jane McAuliffe në studimin e saj shumë më të hollësishëm të të dhënave uranore, teksa pohon: “Kështu që, pas ardhjes së Muhamedit, nuk mund të themi në asnjë mënyrë se Krishtërimi biblik ka mbetur një “rrugë plotësisht e vlefshme shpëtimi”. [24] Të interpretuara në mënyrë të ndershme, tekstet kuranore pohojnë se ndonëse bashkësitë e tjera duhen toleruar, besëlidhja e re e Zotit është me myslimanët, si përkrahës të rivendosjes përfundimtare të fesë së Abrahamit. Ndërgjegjja myslimane, fillimisht e ushqyer nga këto këndvështrime shkrimore të vendit të Islamit në historinë universale, u modelua gjithashtu një gjeneratë pas vdekjes së profetit edhe nga suksesi spektakolar fetar i Islamit. Mendohej se përvetësimi nga myslimanët i qyteteve të mëdha të patriarkëve si Antioku, Aleksandria etj., nuk do të kishte qenë lejuar kurrë nga Zoti nëse Ai do ta kishte konsideruar Krishtërimin si një opsion të vlefshëm fetar dhe fakti i ardhjes në pushtet të myslimanëve citohej shpesh nga ata që argumentonin kundër asaj që konsiderohej si pjesa e mbetur e Krishtërimin. Më madhështorja nga të gjitha ishte fakti se myslimanët, në atë kohë, qeverisnin vetë Jerusalem, një hegjemoni kjo që u kundërshtua për pak kohë nga kryqtarët e në kohën tonë nga sionistët, por që gjithsesi për pjesën në të madhe të historisë islame ka mbetur një argument i prekshëm dhe pothuajse i shenjtë për tejkalimin e feve të tjera nga feja islame. Myslimanët mund të mëtojnë se Xhamia e Shkëmbit, ndërtuar në vendndodhjen e faltore madhështore të Solomonit, është tempulli i tretë, “shtëpia e lutjes për të gjitha kombet”, e profetizuar nga Marku. [25] Ndërkohë që Meka vërteton rivendosjen e narrativës abrahamike nga ana e Islamit, Jerusalem shfaqet si një shenjë e pohimit islam për nënvendosjen e Moisiut në atë narrativë dhe përfshirjen e tij përbrenda pohimit të ri fetar dhe ambicioz islam që e sheh vetën si një fe mbarëbotërore. Këto pretendime islame simbolizohen në mënyrë të mrekullueshme nga karakteri arkitekturor universal i Kubesë së Shkëmbit, e cila lidh, njësoj siç bën edhe Islami, Lindjen me Perëndimin. “Kubeja e Shkëmbit është, në të vërtetë, *spozalizio*-ja ose *nuptials*-i i Lindjes dhe i Perëndimit. Askund tjetër në botë, madje as në Shën Mark në Venecia, Orienti dhe Oksidenti nuk janë kaq të bashkuar dhe të njësuar. Kubeja e Shkëmbit është ndërtesa më e shenjtë që kam parë ndonjëherë.” [26]

Interpretimet mesjetare

Gjatë punës së tyre me tekstin hyjnor, si dhe të informuar nga ky lexim triumfalist i historisë, juristët dhe kelamistët mesjetarë myslimanë ishin të njëzëshëm në pohimin se versionet e mëparshme të besimit tashmë ishin zhvlerësuar (*batal*). Një figurë përfaqësuese e kësaj kohe, Imam Neveviu, jurist sirian i shekullit të trembëdhjetë, këmbëngulte se “Ai që nuk beson se cilido që ndjek një fe tjetër përveç asaj islame është një jobesimtar, apo dyshon se një njeri i tillë është një jobesimtar, apo i konsideron sektet e tyre si të vlefshme, është edhe ai vetë jobesimtar, qoftë edhe nëse pranon Islam haptazi dhe beson në të.” [27]

Ky imazh i qartë i triumfit të Islamit ndaj feve të mëparshme, gjithsesi, nuk kërkon me doemos mallkimin e përhershëm të të gjithë atyre që ndjekin këto fe. Teodiceja e partikularizmit është zgjidhur

duke përvetësuar këndvështrimin se mallkimi ose dënimi në botën tjetër vjen si shkak i mohimit me paramendim dhe jo nga padituria. Meqenëse nuk zotëron një doktrinë të mëkatit fillestar si dhe falë garancisë se, duke përdorur fjalët e hadithit, “çdo fëmijë lind në përputhje me prirjen natyrore zanafillore njerëzore [fitra]”, [28] një prirje e cila nëse mbahet ashtu siç duhet është e mjaftueshme për të garantuar suksesin, Islami pohon se të gjitha qeniet njerëzore janë të pafajshme derisa të provohet e kundërta, se shenjtëria është gjendja jonë natyrore madje edhe pas rënies dhe se Parajsa është destinacioni normativ për njerëzimin që rrodhi pas Ademit. [29] Të udhëhequr nga një antropologji e tillë, shumica e teologëve të hershëm myslimanë e konsideronin intelektin si një burim të pavarur të dijes morale dhe pohonin aftësinë e mendjes njerëzore për të reflektuar mbi zbulësën e përgjithshme në natyrë në mënyrë që të njëjët Zotit dhe universalet e ligjit moral madje edhe në mungesë të një zbulëse specifike. [30] Në të vërtetë, ithtarët e krahut maturidi të rrymës kryesore teologjike sunite besonin se ata që nuk u kishte ardhur zbulësia ishin gjithsesi të obliguar (mukel-lef) në lidhje me të. Po ashtu, ata pohonin se Zotit do t’i gjykonte ata për përgjigjen e tyre ndaj thirrjes së Tij madje edhe nëse Zotit nuk kishte dëshiruar që ata të kishin një ligj të shpallur të hollësishëm. [31] Për shkak se ata “janë në të njëjtën kategori si myslimanët, por të justifikuar për paditurinë e tyre të profecisë islame dhe të rregullave të shariatit”, ata mund të klasifikohen si një bashkësi fetare funksionale, për të cilët ferri dhe parajsa janë një e ardhme kuptimplotë.

Shkolla tjetër sunite islame, ajo esharite, ka zhvilluar një këndvështrim të “lartë” të zbulësës, i cili mohon obligueshmërinë e atyre të cilëve nuk i ka mbërritur zbulësia për të njohur Zotin dhe ligjin moral. Megjithatë, shumica e shkollarëve esharit mbrojnë besimin se kjo kategori, gjithsesi, është e *aftë* për ta bërë një gjë të tillë. Individët të cilët dëshmojnë unitetin dhe drejtësinë e Zotit, por janë të paditur për ligjin e shpallur “kanë statusin e myslimanëve”, dhe mund të arrijnë shpëtimin në botën tjetër. Ata të cilët vdesin në mosbesim (*kufri*) për shkak të pamundësisë për të deduktuar unitetin dhe drejtësinë hyjnore nuk mund të shpresojnë as ndëshkimin e as shpërblimin, ndonëse Zotit mund ti pranojë ata në parajsë “falë hirit të Tij absolut, kjo jo si shpërblim për punën e tyre”, por njësoj siç vepron Zotit me fëmijët që vdesin para se të arrijnë moshën e pjekurisë.[33]

Për teologët sunite të të gjitha bindjeve, problemi qëndron në mënyrën se si të përcaktohet pika në të cilën mund të themi se një fe e caktuar i është komunikuar një individit të veçantë. Teologjia islame asnjëherë nuk ka siguruar një kriter të qartë në lidhje me këtë çështje, ndonëse janë shtruar një sërë opinionesh. Një prej këtyre këndvështrimeve me ndikim të madh është edhe ai i shprehur nga Imam Gazaliu, i cili, pavarësisht nga pesimizmi i tij i gjerë esharit rreth dijes natyrore, e ka bërë të qartë besimin e tij se bashkësitë e formuara para ardhjes së Kuranit mund ta përjetojnë *felah*-un (suksesin) edhe atëherë kur e mohojnë Islamin, gjithnjë nëse feja e re (islame) nuk i është përcjellë në mënyrë të përshtatshme. Rëndësia e figurës dhe e mendimit të Gazaliut justifikon një citim të gjatë:

“Hiri hyjnor ka rrethuar shumë bashkësi të mëparshme, ndonëse shumica e tyre do të shkojnë në zjarr, qoftë lehtësisht, për një çast, për një farë kohe, për një periudhë më të gjatë kohe, kështu që termi “kohortë e zjarrit” mund të zbatohet për ta. [34] Mbi të gjitha, unë besoj se shumica e të krishterëve të Bizantit dhe turqit e ditëve tona janë, në dashtë Zotit, të përfshirë në hirin hyjnor. Me këtë nënkuptoj banorët e vendeve të largëta të Bizantit dhe të trojeve turke, të cilave thirrja për t’u kthyer në Islam nuk i ka mbërritur. Këta njerëz ndahen në tri kategori:

Kategoria e parë janë ata që nuk e kanë dëgjuar asnjëherë emrin e Muhamedit (paqja dhe bekimi i Zotit qoftë mbi të). Kjo kategori është e shfajësuar [për mosbesimin e saj].

Kategoria e dytë përbëhet nga ata njerëz që e kanë dëgjuar emrin e tij (Muhamedit) dhe i njohin atributet dhe e mrekullitë e tij. Këta janë njerëz që jetojnë në afërsi të trojeve myslimane dhe shoqërohen me myslimanë. Janë këta që konsiderohen mosbesimtarë...

Ekziston edhe një kategori e tretë që gjendet midis këtyre dy kategorive. Këta janë njerëz që u ka mbërritur emri i Muhamedit (paqja dhe bekimi i Zotit qoftë mbi të), por nuk kanë dëgjuar për cilësitë dhe natyrën e tij. Përkundrazi, që në fëmijëri ata kanë dëgjuar se një gënjeshhtar mashtrues me emrin Muhamed ka pretenduar profetësi për veten e tij, ngjashëm siç edhe fëmijët tanë kanë dëgjuar se një gënjeshhtar i quajtur el-Mukana [35] ka pohuar se Zoti e ka dërguar dhe në mënyrë mashtruese ka pohuar profetësi për veten e tij. Në këndvështrimin tim, këta [njerëzit e kategorisë së tretë] janë të përfshirë në kategorinë e parë. Sepse ndonëse ata kanë dëgjuar për emrin e Muhamedit, cilësitë që u janë përshkruar janë të kundërta me ato që ai ka zotëruar në të vërtetë. Dhe ky fakt nuk nxit tek ata asnjë arsye për të kërkuar [mbi të vërtetën e figurës së tij].” [36]

Teoria e Gazaliut në mënyrë të qartë mban hapur perspektivën e një “shprese të gjerë” Ndonëse bekimi i anëtarësisë në bashkësinë e Muhamedit akordon mundësi maksimale për një besim të saktë dhe një jetë të shenjtëruar, gjithsesi teologët mund të pranojnë lehtësisht se hiri hyjnor shtrihet përtej kufijve të Islamit për sa kohë që format e sotshme të besimeve paraislame, të ndjekura nga bashkësi të paparalajmëruara për mësimet e Islamit, në mënyrë autentike ruajnë idetë monoteiste dhe parimin e drejtësisë hyjnore. Në të tilla raste, koncepti i zëvendësimit të feve të mëparshme nga Islami shfaqet si pak më shumë se teorik. Ndonëse teologët duhet të studiojnë forma të tilla fetare në përpjekje për të identifikuar gjurmë të vërteta të mësimet të themeluesve të këtyre feve dhe mund të arrijnë në përfundimin se disa prej këtyre formave fetare kanë mbijetuar në mënyrë më të paprekur se të tjerat, përsëri ata nuk janë në pozitën e duhur për të hamendësuar se ekzistenca e Islamit lejon gjykime rreth fatit të individëve që janë ithtarë të këtyre formave fetare. Një agnosticizëm i matur do të ishte i domosdoshëm në këtë rast për të gjithë ata që besojnë se vetëm Zoti njih kriterin për të vlerësuar cilësinë e përgjigjes së një personi ndaj opsionit fetar të disponueshëm në mjedisin kulturor ku ai ose ajo jeton.

Përfundim

Cilën lloj sotereologjie prodhon ky diskutim? Është e qartë se kuptimi teologjik i skicuar në paragrafët e mëparshëm nuk mund të etiketohet si “pluralist”. Po ashtu, ai as nuk mund të quhet “inkluzivist”, ashtu siç e kuptojnë këtë term shumë mendimtarë bashkëkohorë të krishterë. Duke marrë parasysh bindjen e Islamit për ekzistencën e ndërhyrjeve të shumta dhe të barabarta hyjnore përgjatë historisë, atëherë nuk është e nevojshme të angazhohemi në atë veprim mbrojtës të të konsideruarit të jomyslimanëve si “myslimanë anonimë”, gjithnjë nëse do ta marrim termin mysliman në kuptimin denominativ të tij. Nënshtrimi i tyre ndaj Zotit, për aq sa praktikohet prej tyre, nuk është i prejardhur ontologjikisht, d.m.th. në mënyrë “anonime” nga vepra e Muhamedit, por epistemologjikisht nga teologjia natyrore, si dhe nga mbetjet e mësimet (të sakta) të transmetuara nga themeluesit e feve të tyre, udhëzimet e detajuara të të cilëve janë shfuqizuar ose kanë humbur, por mësimi i përgjithshëm i tyre për njëshmërinë dhe drejtësinë e Zotit është ruajtur mjaftueshëm sa për të shkaktuar apo përforcuar bindjen, duke u nisur nga rendi natyror, për ekzistencën dhe cilësitë e Zotit. Ata nuk janë myslimanë, por siç shprehen edhe teologët myslimanë, ata gjykohen si të së njëjtës kategori me myslimanët. Kelamit (teologjia spekulative) islam nuk i është dashur asnjëherë të zhvillojë teori të ndërlikuara të hireve të mëparshme

apo të konvertimeve *postmortem*. Optimizmi rreth aftësive të arsyes natyrore dhe këmbëngulja në një proces ciklik të zbulesës propozicionale, hollësitë e së cilës janë të rregulluara në çdo episod profetik, në vend të një zbuluese personale të vetme që priret ta ndajë historinë sikurse dhe gjeografinë në pjesë kategorikisht të ndryshme, e bën shumë të thjeshtë çështjen e *felah*-ut të tjetrit. Ky është verdikti i kelamit. Vetëm një e pesta e njerëzimit është krejtësisht në të drejtën, por Zoti që drejton historinë është ende Mëshirplotë, kështu që të jesh krejtësisht në të drejtën nuk është një kusht për të arritur shpëtimin.

Në teologjitë e veprimit hyjnor, gjithsesi, asnjë çështje nuk duket se gjen një përgjigje të përkryer; dhe nuk ka dyshim se kështu duhet të jetë. Në fund të fundit, Zoti transcendent zotëron të drejtën për ta fshehur qëllimin hyjnor, madje edhe nga evlia të rangut të Beshr-it, i cili padyshim do të ketë menduar se synimi për të shfuqizuar tërësisht çdo paqartësi është një lloj i varfër urtësie.

Burime

[1] Një version më i zgjeruar i kësaj eseje është publikuar si “The Last Trump Card: Islam and the Supersession of the Other Faiths”, *Studies in Interreligious Dialogue* 9 (1999), f. 133-155.

[2] A.J. Arberry (trans.) “Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadhkirat el-eulijah (Kujtime shenjtore)”, nga Farid ed-Din Attar (London: Routledge and Kegan Paul, 1966), f. 82-83.

[3] Për shembull, Kuran 2:136

[4] Të tillë si Hudi dhe Salihu; shih Kuran 7:65-79

[5] Kuran 13:7 dhe 16:36

[6] Aftësia e këtij sistemi për të përfshirë në regjistrin e profetëve njerëz të mençur të lindjes së largët është vërtetuar, p.sh. në O. Bakar (ed.), “Islam and Confucianism: A Civilizational Dialogue” (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1997); dhe I. Yusuf, “Parameters for presenting Islam to Buddhist Today”, në R. Wu (ed.), *Readings in Cross-Cultural Da’wah* (Singapore: Muslim Converts Association of Singapore, 2001), f. 137-64 (151).

[7] Kuran 29:46

[8] Shkolla mbizotëruese islame në Indi, ajo hanefite, i konsideron hindusët si *ehli dhimma*; Shih Y. Friedmann, ‘Islamic Thought in Relation to the Indian Context’, në R. M. Eaton (ed.), *India’s Islamic Traditions 711-1750* (New Delhi: Oxford University Press, 2003), f. 50-63 (52).

[9] Ahmed ibn Hanbel, *Musnad*, cituar nga Ibn Haxher Askalani, “Itraf el-Musnid el-Mu’tali bi-etraf el Musned el-Hanbeli” (Beirut dhe Damask: Darul-Fikr, 1993), nr. 12440.

[10] J. J. Norwich, R. Sitwell dhe A. Costa, “Mount Athos” (London: Hutchinson, 1966), f. 84.

[11] Akuza kuranore (4:160) të kujton fuqimisht pseudo-Targumin e Jonatanit: “Kur ata u rebeluan kundër fjalës Time dhe mohuan profetët e mi, Unë i largova ata dhe i vendosa në duart e armiqve të Mi. Ata mendën pas prirjeve të tyre qesharake dhe përvetësuan vendime të cilat nuk ishin të mira dhe

ligje përmes të cilave ato nuk mund të jetojnë”. Kjo është një përpjekje për të shpjeguar pasazhin e mirënjohur por të vështirë të Ezekielit 20:25: “Prandaj u dhashë statute jo të mira dhe dekrete me të cilat nuk mund të jetonin”. Interpretimi rabinik i këtij pasazhi është se legjislacioni hyjnor nuk është i keq, por Zoti si dënim i lejoi izraelitët të ndjekin dëshirat e tyre të rreme, kjo duket se është edhe këndvështrimi mysliman (J.D. Levenson, “The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity” [New Haven, CT and London: Yale University Press, 1933], f. 5-6.

[12] Kuran 9:30

[13] H. Lazarus-Yafeh, “Interwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism” (Princeton, Nj: Princeton University Press, 1992), f. 50-74.

[14] G.D. Newby, History of the Jews of Arabia (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1988), f. 60-61.

[15] Kuran 4:157: “Ata as e vranë, as e kryqëzuan, por ashtu u është dukur (*shubihe lehum* kjo shprehje është kuptuar dhe përkthyer në mënyra të ndryshme, por shfajësimi është i qartë)...”

[16] S. Goitein, Jews and Arabs: Their Contact through the Ages (New York: Schocken Books, 1955), f. 130: “Judaizmi asnjëherë nuk ndeshi një simbiozë kaq të afërt dhe frytdhënëse se sa me civilizimin mesjetar islam arab.

[17] Kuran 4:171

[18] Për shembull, Buhari, Fadail el-Kuran, 3

[19] Islami ka një lexim ebionit [grup i hershëm i krishterë, shën. i përk.] të jetës dhe të mesazhit të Krishtit. Madje disa kanë parashtruar edhe një lidhje historike: “Nuk ka asnjë dyshim për varësinë indirekte të Muhamedit nga Krishterimi hebraik (Jewish Christianity). Rezultat i kësaj është një paradoks me përmasa të vërteta botërore-historike. Ndonëse Krishterimi hebraik u zhduk në kishën e krishterë, ai u ruajt në Islam, ku gjeti një vend deri në ditët tona në disa prej shtysave të tij më kryesore.” (Hans-Joachim Schoeps, cituar në P.-A. Bernheim, “James, Brother of Jesus” [London: SCM Press, 1997], 269). Teza e Bernheim-it se kisha apostolike drejtohej nga Jakobi në Jeruzalem dhe vazhdonte të praktikonte një formë të *halakha*-s, duke mohuar teorinë mishëruese të Palit, për historianin laik mund shumë mirë të sugjeroj mundësinë e një ndikimi linear të këtij grupi të hershëm të krishterë mbi fenë Islame (ndonëse provat për këtë tezë mungojnë plotësisht), por për teologun mysliman, ky fakt siguron konfirmimin e kristologjisë kuranore.

[20] Shih esenë timë në këtë libër, “Abraham from a Muslim Perspective”.

[21] Buhariu, “Tejmum”, 1.

[22] Mateu 20: 1-16.

[23] Buhariu, “Mevakit”, 17.

[24] J. McAuliffe, *Quranic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), f. 290

[25] Për kuptimin islam të kubesë së shkëmbit si Tempulli, shih A. Elas, "Why did 'Abdu el Malik Build the Dome of the Rock? A Re-Examination of the Muslim Sources", në: J. Raby dhe J. Johns (eds.), "Bayt el-Makdis: Abd el-Malik's Jerusalem" (Oxford: Oxford University Press, 1992), f. 33-58 (49)

[26] S. Sitwell, "Arabesque and Honeycomb" (London: R. Hale, 1957), f. 134.

[27] Jahja en-Nevevi, *Rawdat el-Talibin* (Beirut: Dar el-Fikr, 1991), X, f. 70, cituar nga N. Keller, *Tariqa Notes* (n.p., 1996), f. 25.

[28] Muslim, "Kader", 25

[29] Meqenëse "kthimi" në pendim i Adem-it u pranua (Kuran 2:37).

[30] Abdul Muin en-Nesefi, "Tebisrat el-edile fi usul el-itikad" (ed. C. Salama; Damask: El-Mahad el-Ilmi el-Faransi lil dirasat el-arabije fi Dimashk, 1990), f. 473)

[31] K. Reinhart, "Before Revelation: The Boundaries of Muslim World Thought" (Albany, NY: State University of New York Press, 1995), f. 45, 48 dhe 59.

[32] Abdul Kahir el-Bagdadi, *Usul el-din* (Stamboll: Medreset el-ilahijat bi-dar el-funun el-Turkije, 1928), f. 262.

[33] Bagdadi, "Usulu el-din", f. 263

[34] Në këtë pasazh Gazali rikujton një hadith të mirënjohur i cili përshkruan se si Zoti urdhëron Ademin të nxjerrë "kohortën e zjarrit" (*bath en-nar*), e cila përfshin nëtëqind e nëntëdhjet e nëntë nga njëmijë njerëz. (Buhari, Rikak, 46)

[35] El-Mukana (vd. 738 e.s.) pohoi se ishte mishërim i Zotit, dhe shkaktoi një revoltë të përgjakshme në Azinë Qendrore, kujtimet zonale folklorike të veprimeve të tij të turpshme me sa duket kishin mbijetuar deri në kohën e Gazaliut.

[36] Ebu Hamid el-Gazali, "Fejsal el-tefrika bejnel Islam ve zindika" (ed. Suleyman Dunya; Cairo: Isa el-Babi el-Halabi, 1961), f. 206.

Date Created

16/10/2014

Author

erasmusi