



## Jezui dhe Muhamedi: Pikëtakimet e reja

### Description

#### Tim Winter

Duke pasqyruar të tetën nga dhjetë urdhëresat e Mosiut, profeti Muhamed na nxit t'i shmangemi dëshmisë së rreme, “*kaul ed-dur*”.[1] Veprimet më të zëshme fetare në bashkësitë e krishtera dhe myslimane të ditëve tona po i kushtojnë shumë pak vëmendje kësaj urdhërese.

Sidoqoftë, urdhëresa profetike është ende e vlefshme. *Kaul ed-Dur* është një nga *mubikat-et* (mëkatet e mëdha) apo, fjalë për fjalë, qëndrime dhe praktika që sjellin rrënim. Pa dyshim, pasoja parësore është dënimi në jetën tjetër, por është e vështirë të mohohet se në kuadrin e keqparaqitjes së fesë, ky mëkat është bërë shkak për një nga arsyet më të mëdha të shkatërrimit edhe në këtë jetë.

Sipas Wim Bijlefeld-it të flasësh dhe në këtë institucion, do të thotë të kërlesh solidaritet në një bashkësi të zotuar në kundërshtimin e dëshmisë së rreme. Mark Swanson-i, teologu luterian dhe ish-studenti i Hartfordit, kohët e fundit ka shprehur mirënjohjen e tij ndaj profesor Wim Bijlefeld-it me këto fjalë:

*“Disa të krishterë [në fusnotë ai shpjegon se këtu e ka fjalën për profesor Bijlefeld-in], në marrëdhëniet e tyre me myslimanët, përqendrohen në të vëzhguarit dhe në të dëgjuarit e tyre me kujdes dhe respekt kur këta të fundit praktikojnë dhe shpjegojnë fenë e tyre. Ata lexojnë shkrimet e myslimanëve dhe libra të tjerë themelorë me bujari shpirtërore e më pas përpiqen të shprehin një kuptim të Islamit, në mënyrë që myslimanët mund ta njohin si të saktë e të thellë.”*[2]

Tepër e ngushtë është rruga përmes së cilës ecën teologu kur dëshiron të paraqesë me fjalët e tij Tjetrin, – veçanërisht Tjetrin më domethënës për të në këtë botë,- në vend se të përdor termave të një teologjie të feve apo të një skeme të historisë së shpëtimit të cilat ai i ka më të afërta.

Sidoqoftë mirësjellja ndaj të huajve, si një virtut abrahamik, ka të bëjë me respektin ndaj tyre në termat e tyre, por duke qëndruar pa kompromis i kapur fort pas besëlidhjes tënde absolute me Zotin. Për të krishterët dhe myslimanët, kjo nënkupton ortodoksi bashkëvepruese, madje mision dhe bujari.

## Mundësia e kuptimit

Pa dyshim, ata që mbështesin këtë metodë, konservatorizmi dhe njëkohësisht bujaria e të cilëve i vendos ata kaq larg kohëve tona, mund të kundërshtojnë duke iu referuar paaftësisë për të argumentuar një thelb apo qendër në secilën traditë fetare. Ndoshta më shumë se çdo fe tjetër, Islami dhe Krishterimi janë fe shumëkulturore dhe shumëzërëshe. Doktrinat jo vetëm që dallojnë dukshëm në çdo grupim besimi, por edhe kuptimi i doktrineve në dukje të ngjashme mund të dallojë jashtëzakonisht nën trysinë e nevojave kulturore. Për të krishterët, kjo është një nga kuptimet e Rrëshajave, ku Shpirti ofroi një pasuri të pafund gjuhësh, duke i dhënë fund mallkimit të Babelit; ndërsa për myslimanët përbën një nga kremtimet e “ndryshimit të gjuhëve e të ngjyrave tuaja”, e cila ka qenë gjithnjë një shenjë e hirit dhe e mirësisë hyjnore ndaj njerëzimit. Të përballur me këtë shumësi luhatjesh, sa shpresë ekziston që të krishterët të ndërtojnë një “teologji të unifikuar të Islamit”? Ose, a mundet një mysliman të ofrojë një shpjegim sistematik të “besimit të krishterë”? Një projekt i tillë do të kërkojë jo vetëm garancinë për të drejtën e teologëve që të përmbledhin thelbin e traditës së tij apo të tjetrit, por edhe sigurinë se kuptimi nga ana e teologëve të fesë tjetër ka arritur të rrokë realitetin e saj të përhershëm.

Nëse mendohemi thellë për këtë çështje, ndoshta duhet ta braktisim që në fillim këtë sipërmarrje, por përsëri ne kemi nevojë të ngutshme për teologë që të kuptojnë fenë e të tjerëve. Gjendja jonë është e ndryshme nga paradoksi i përkthimit: ai vazhdon me ritme të shpejta sepse është i nevojshëm; pavarësisht se përkthyesve, në ditët tona u mësohen teori gjuhësore që e mohojnë thelbësisht mundësinë e përkthimit.

Derridaja, në lidhje me këtë, është shprehur: “*Për mua, përkthimi ndërmjet gjuhëve dhe gjinive është thelbësisht e njëjta gjë: të dyja shumë të thjeshta dhe njëkohësisht të pamundura*” [3]. Robert Payne, kryetar i Komitetit të Përkthimit të Shoqërisë US PEN, ka arritur deri aty sa të shkruajë një ese me titullin shkurtues “Mbi pamundësinë e përkthimit” (*On the Impossibility of Translation*). Ai pohon: “*Gjuhët botërore u përngajnë rrjeteve pafundësisht të ndërlikuara, strukturat thelbësore të të cilave vështirë se përputhen me njëra-tjetrën*”. Megjithatë, ai ruan ende disa shpresa kur shton: “*Sa herë që qëllon të përkthejmë në mënyrë të saktë, kjo është thjesht një rastësi, në kuptimin e rastësisë së pastër. Puna e përkthyesit është të lëvizë i sigurt ndërmjet këtyre rastësive, ai nuk mund ta bëjë këtë përmes logjikës dhe ndihmës e saj*.” [4]

Në mënyrë të ngjashme si me përkthyesin, edhe teologu që del jashtë rrjetit të kuptimeve tij, është i mbërthyer nga një ndrydhje që i tendos dhe ndoshta i thërrmon rregullat më të rrepta të disiplinës së tij. Atij i duhet të lëvizë qëndrueshëm në mes të rastësive. Mosrespektimi ku është fundosur në ditët tona shkenca e “krahasimit të feve”, të paktën sipas hamendjes sime, vjen pjesërisht si pasojë e ndjesisë se vepra më e mirë në këtë fushë mund të jetë maksimalisht intuitive dhe josistematike. Sidoqoftë, nuk ka asnjë arsye për të menduar se kjo prirje do të vazhdojë pafundësisht kështu. Çfarë do të themi nëse, – thjesht për të krijuar një mundësi, – një rrëfim universalizues i prodhimit njerëzor të kuptimeve arrin të bëhet mbizotërues, në kurriz të postmodernizmit apo të skepticizmit radikal të atyre si puna e Rorty-it, i

cili arrin deri aty sa të mos i lejojë shkencës të drejtën për të përshkruar realitetin? Epistemologji të ndryshme, tërheqëse në kohën e tyre, kanë ardhur e shkuar dhe pa dyshim që do të vazhdojnë të bëjnë të njëjtën gjë. Megjithatë, nëse i lëmë mënjanë teoritë dhe i referohemi intuitës sonë (diçka në të cilën postmodernistët vështirë se mund të na pengojnë), ne hasim përvojën e qartë se përkthimi është i mundur. Në rastin tim, unë i besoj ende kujtesës për përvojën time të parë të përkthimit të Kuranit, bërë nga Pickthall-i, të cilin unë e kam lexuar kur isha jomysliman. Kur u bëra mysliiman dhe kur më pas nisa të zotëroj gjuhën arabe, nuk zbulova një fe të huaj e të ndryshme nga ajo që mendoja se kisha zbuluar që në fillim. Përvoja e re ishte, pa dyshim, më e gjallë dhe e fortë dhe ajo që Pickthall-i e ka cilësuar si simfonia e paimitueshme e tekstit tashmë u bë qartësisht më e dallueshme për mua, por unë nuk mund të them se këndvështrimi tim për mësimet kuranore i është dashur të presë migrimin tim fetar dhe gjuhësor.

Sidoqoftë, ne nuk kemi të drejtën teologjike që të presim deri sa teoricienët ta marrin parasysht edhe këtë mundësi. Nuk është vetëm gjendja e sotme e botës që kërkon dialogun ndërjetar, por kjo është një kërkesë, gjithashtu, edhe e shkrimeve tona të shenjta. Bashkësia pauline e lexonte Septuagintën njëherësh si shkrimin e shenjtë të një besëlidhjeje të mëparshme, tashmë tërësisht të tejkaluar, si dhe si shkrimin e vetë bashkësisë. Kurani, po ashtu, angazhohet gjallërisht me shkrimet hebreo-të krishtera, të cilat ai njëherësh i konfirmon dhe i kundërshton.[5] Për sa kohë traditat tona janë me orientim shkrimor, ne nuk mund të qëndrojmë moskokëçarës ndaj kërkesës së tyre për t'u përpjekur të kuptojmë versionet alternative të besimit.

Ku duhet, atëherë, ta përqendrojmë këtë vlerësim? Motivet e fetarëve fatkeqësisht janë shpesh të qarta tek temat në të cilën ata përqendrohen. Në kohët tona, falë shushuritjes së frikshme dhe të pamëshirshme të ekstremizmit fetar, të krishterët shpesh dëshirojnë t'i pyesin mysliimanët për xhihadin përpara se t'i pyesin, për shembull, për mënyrën se si ata e dallojnë thelbin hyjnor nga atributet e Tij. Në mënyrë të ngjashme, shtypi mysliiman është i mbushur me shpjegime se si politika e jashtme amerikane kërkon ta projektojë veten në profecitë biblike, gjoja qendrore për këndvështrimin e stafit të Shtëpisë së Bardhë[6]. Xhihadi dhe kryqëzatat, terma të përdorura dhe të shpërdoruara nga të dyja palët, janë duke tërhequr vëmendjen larg çështjeve më të rëndësishme.

Natyrisht, ky vel politik nuk është domosdoshmërisht simetrik. Jeta e dy themeluesve, siç regjistrohet nga kronikanët përkatës dhe ungjillorët, ndryshojnë rrënjësisht në politikën e tyre. Jezui paraqitet si një pacifist që kërkonte ta shndërronte dhunën e kohës së tij në dashuri, ndërsa pafundësia e tij hyjnore ishte e mjaftueshme të thithte tutje gabimet mesa duket të pafundme të botës. Ndërsa Muhamedi paraqitet gjithnjë si një profet luftëtar sipas modelit të Dhiatës së Vjetër, i cili e ka kapur tiraninë prej brirësh dhe e ka përplasur përdhe. Nga kjo ka zënë fill një radhë polemikash me të vonshme, por pafundësisht vitale. Pikërisht këtu, dëshiroj ta përqendroj vëmendjen në ligjërimin tim të sotëm, duke nxjerrë në pah së paku një pikëtakimi shpesh të nënvlerësuar, të cilën do ta zbulojmë nëse ndjekim parimin e disponimit, në mënyrë që tjetri të jetë tërësisht vetvetja.

## Islami si semitizëm: një polaritet i panevojshëm

Le ta fillojmë analizën tonë duke e nisur me krahun e krishterë, më saktësisht me Kenneth Cragg-un, meqenëse ai këmbëngul shumë në këtë dysi. “Vendimi i Muhamedit,- shkruan ai, – përbën thelbin e Islamit. Ai është vendimi për formimin e bashkësisë, për qëndresë, për fitore të jashtme, për paqe dhe sundim. Vendimi i Kryqit, jo më pak i ndërgjegjshëm, jo më pak i rëndësishëm, jo më pak gjithëpërfshirës, është e kundërta e këtij vendimi.”[7]

Për Cragg-un, prirja e vërtetë fetare është e drejtuar së brendshmi ndaj zemrës mëkatare, një vend ky ku asnjë ndreqje shoqërore nuk mund të arrijë. Profeti, me nënshtrimin e tij luftarak kundrejt armiqve idhujtarë, përfaqëson një rikthim për të ardhur keq drejt një modeli të një feje shoqërore të hasur në Dhiatën e Vjetër. Kjo lloj feje ekziston nën shenjë e asaj që Cragg-u e ka quajtur “semitizëm”. Përfundimtarisht, shtrëngues dhe ligjor, semitizmi zotohet të marrë përsipër detyrën prej sizifi të ndryshimit të botës duke ndryshuar strukturat dhe politikat e saj.[8]

Islami, në mënyrë krejt katastrofike, ka riqepur perden e Tempullit dhe është përpjekur të ringjallë trupin e tij të vdekur, duke mos dashur të shohë se Tempulli ka nisur një jetë të re dhe të vërtetë si trup i Krishtit. Kështu që semitizmi i dytë është, në këndvështrimin e Cragg-it, po aq i rëndë sa i pari, ndoshta edhe më i keq, meqenëse atij i mungon fryma profetizuese e Izraelit. Ai është nekrofilik, ligjet e tij përbëjnë një relik të kalbur të një legalizmi tashmë kategorikisht të tejkaluar.[9]

Xhamia e Jerusalemit, sipërfaqësisht qyteti i përmbushjes nën Ismailin, është në të vërtetë, rrugica pa krye më e madhe në histori, realizimi i ëndrrës së çmendur të Julian Apostatit për ta kthyer kohën prapa në gjendjen para shëlbimit. Domethënia e Krishtit për historinë e shenjtë e kthen këtë në një përpjekje për të ringjallur eshtrat e vdekura të Ligjit, meqenëse gjithçka është ribërë përmes spiritualizmit të një besëlidhjeje krejt të ndryshme nga ajo e mëparshmja; e cila shfaqej krejtësisht e zbrazët dhe e lidhur me mundim pas ritualit.

Në polemikën e tij kundër “semitizmit” Cragg-u nuk është i vetmi që i rikthehet imazhit të hershëm të marrëdhënieve ndërmjet Islamit dhe Krishterimit thjesht si një ilustrim i dysisë ndërmjet ligjit dhe hirit. [10] Ekzistojnë edhe konservatorë të tjerë që janë kundër çdo lloj paraqitjeje të përfytyrimit të Jezuit si një çlirues politik duke argumentuar se kjo gjë e rijudaizon atë dhe nuk merr parasysh mendimin depërtues dhe qendror të Palit në lidhje me pamundësinë e shëlbimit të kësaj bote.[11] Zëra të tillë, fuqia e të cilëve mund të na bëjë të mendojmë për “alternativën marcionite”, duken se janë të ngulitura në prirjen antihebraike, e cila disave mund t’u duket e tejkaluar, por që pa dyshim do të vazhdojë të ketë rol në të ardhmen.

Myslimanët nuk e kanë shkëmbyer këtë dysi. Për ta, Jezui është në tërësi një korrigjim i pritshmërive të Dhiatës së Vjetër, mesianikisht i pranuar. Sidoqoftë, Kurani nuk i lejon atij elementët e papritshmërisë që i përshkruajnë Cragg-u e ndoshta edhe Pali. Hebrenjtë nuk janë mashtruar kur janë udhëzuar të presin shpëtimtarin që do t’i qëndrojë besnik ligjit dhe Zoti nuk ua ka fshehur atyre – si paralajmërues të thjeshtë e tipa proleptikë – plotësinë e natyrës së Tij, meqenëse ajo vazhdon të shpallet në terma tërësisht monoteiste. Jezui mysli-man është shumë më pak befasues në karakterin e tij johebraik sesa Krishti i Palit. Megjithatë, le t’i qëndrojmë besnikë zotimit tonë për të nderuar kuptimin vetjak të çdo tradite. Dialogu ndërmjet Muhamedit dhe Jezuit mysli-man nuk do të prodhojë dot atë që ne dëshirojmë. Por pohimi ynë fillestar se edhe në rrymën qendrore të çdo tradite, “kuptimet e pranuar” ndryshojnë nga njeri-tjetri, mund të na ndihmojë ne të kundërshtojmë dysinë në të cilën këmbëngulin Cragg-u dhe shumë të krishterë të tjerë. Le të marrim, p.sh., qasjen standarde mysli-mane siç është shprehur në shkrimet e Muhamed Abduhut, i cili e shihte krishterimin si një përpjekje për t’u arratisur nga realiteti,

një fe e orientuar vetëm ndaj botës tjetër, e painteresuar për qëndresën kundër dhunës së mizorëve.[12] Ai mendonte se *erosi* dhe *polisi* janë të huaja për Krishterimin, i cili është i kufizuar nga një ideal njerëzor që ka dështuar të jetë një shembull praktik si për *erosin*, ashtu edhe për *polisin*. [13] Semitizmi i Joseph Soloveitchik-ut shtron të njëjtën akuzë: “Nuk ka asgjë më shkatërruese fizikisht dhe shpirtërisht sesa të shmangim vëmendjen tonë nga kjo botë.” [14]

Gjithsesi, në ditët tona ky polarizim ka filluar të vihet në dyshim. Bijlefeld-i shkruante:” ... se ka shenja shpresëdhënëse për ngritjen e një kuptimi të ndërsjellë ndërmjet myslimanëve dhe të krishterëve, veçanërisht në sferën e etikës shoqërore. Lajmet për veprimtarinë e të krishterëve në Amerikën Latine dhe në pjesë të tjera të botës i ka bërë një numër të madh myslimanësh të ndërgjegjshëm për faktin se ekzistojnë të krishterë që e shohin përfshirjen e tyre në luftën shoqërore, ekonomike dhe politike si një pjesë përbërëse të zotimit në besimin e tyre.”[15]

Shabir Akhtar, në librin e tij shpesh të bezdisshëm në lidhje me Cragg-un, është një prej atyre teologëve myslimanë që kanë argumentuar se “dëshmimi pasiv dhe në vuajtje” i atij lloji që është kaq i huaj për ndërgjegjen e myslimanit nuk është i vetmi përfundim besnik i mesazhit të Ungjijve.” [16]

Në të vërtetë, përdorimi i figurshëm i një teologjie çlirimi të mbështetur në Ungjill, duke përfshirë edhe miratimin e dhunës, tashmë nuk është i pazakontë dhe përdoret rregullisht nga të krishterët dhe myslimanët që dëshirojnë ta reduktojnë, për të mos thënë fshirë krejtësisht, dallimin Muhamed-Jezu. Keith Ward-i dhe Asghar Ali Engineer-i janë vetëm dy prej shembujve domethënës në lidhje me këtë çështje.[17]

Vërejtjet ndaj Krishterimit, të ngritura nga Muhamed Abduhu, të cilat vazhduan me Ebu Zehranë, Suat Yildirim-in, Akhtar-in dhe të tjerë[18] [18], sipas së cilave ai krijon një dualizëm në botë duke ia kushtuar shpirtin Zotit dhe duke lejuar mbretërinë e Cezarit që të mbretërojë trupin dhe shoqërinë, janë bërë një temë e dashur në polemikën myslimane bashkëkohore. Është me vend të vërejmë se autorët klasikë myslimanë, si p.sh. El Karafi, Ibn Kajimi, Et-Tufi, duken të pashqetësuar nga pacifizmi i ungjijve. Islami i hershëm, natyrisht, ka ofruar shumë raste të vlefshmërisë së zgjedhjes së paqes gjatë përballjes me tiraninë. Zgjedhjet e kundërta të Hasanit dhe të Hysenit janë të njohura dhe të respektuara si mes besimtarëve sunitë, ashtu edhe mes atyre shiitë. Madje edhe vetë Profeti, gjatë periudhës së Medinës, herë ka zgjedhur armëpushimin, herë luftën, ndërsa në marrjen përfundimtare të Mekës ai zgjodhi pajtimin dhe amnistinë. Ashtu sikurse edhe ungjijtë nuk janë krejtësisht pacifistë, madje duket se ata përmbajnë shumë gjurmë të qëndrimeve zelote, të tilla si pastrimi i Tempullit[19]; po ashtu edhe jeta e Profetit Muhamed nuk është lexuar asnjëherë si një narrativë monotematike konfliktesh dhe pushtimesh.

Në Judaizmin bashkëkohor, tensioni ndërmjet këtyre dy mundësive, pacifistes dhe ushtarakes, apolitikes dhe politikes, ka qenë në vëmendjen e teologëve të ndërgjegjshëm. Të përballur me tmerrin e një bote post-Shoah dhe me dykuptimësitë e Sionit, a duhet interpretuar modeli i Moisiut – jo suneti i myslimanëve, por gjithsesi jo më pak vendimtar – nën termat e kundërshtimit, të dallimit apo të luftës?

Të dyja mundësitë, si ajo e Krishtit, ashtu edhe ajo e Muhamedit, mund të gjenden në Biblën hebraike dhe ka shumë të ngjarë që këto mundësi ta kenë prejardhjen që në fillimin e formimit të saj. Soloveitchik-u, në librin e tij “The Lonely Man of Faith”, mediton mbi dy Adamët e ndryshëm të përvijuar në dy librat e parë të Zanafillës. Adami i parë, pohon ai, është kategorik, i shqetësuar për popullimin dhe mbretërimin e tokës, si dhe në vendosjen e drejtësisë së Zotit në tokë. Adami i dytë është i kredhur në vetvete, mistik, i nënshtruar ndaj fatit dhe natyrës. Soloveitchik-u e identifikon veten me Adamin e dytë, veçanërisht nën dritën e pamundësisë së jashtme për të shpenguar botën moderne; por këmbëngul se Adami i parë është, po ashtu, një opsion i vlefshëm. Që bota të shërohet,

pohon ai, të dy Adamët duhet të jenë funksionalë.[20]

Pak myslimanë dhe të krishterë do të ndiheshin të qetë nga një opsion i tillë. Ai ka gjetur zbatim ndaj traditave tona, mesianikisht të ndryshme, dhe sugjeron një përplotësim ndërmjet dy besimeve, me Ungjillin si shëruesin e zemrave dhe Kuranin që lufton padrejtësitë e botës. Kjo do të nënkuptonte një nevojë të ndërsjellë dhe papërsosmëri të të dyja feve të marra veçmas, gjë që teologët e shohin si të papranueshme.[21] Të krishterët, joliberalët ndërmjet tyre, mund të duan të këmbëngulin se tradita e tyre mund ta përfshijë një qytetërim të drejtë, kurse myslimanët nuk e kanë pranuar asnjëherë pohimin e atij lloji orientalizmi, sipas të cilit Kurani nuk është mjaftueshmërisht shpirtëror.

Përkundrazi, të dyja fetë i shohin themeluesit e tyre si kthim i natyrës njerëzore në plotërinë e saj. Krishti e ka shkatërruar krejtësisht mëkatin fillestar, ndërsa Muhamedi është *"insanul kamil"* (qenia njerëzore e përsosur). Sado joshëse të duket zgjidhja e dy Adamëve shtruar nga Soloveitchik-u, e dy prototipave, ne përsëri duhet të kthehemi tek angazhimi ynë fillestar për të gjetur pikëtakimet ndërmjet Jezusit dhe Muhamedit në integritetin e dy traditave përkatëse (Islamit dhe Krishterimit) dhe jo përmes sugjerimeve radikale se misionet e tyre janë plotësuese të njëra-tjetrës apo të besueshme në mënyrë të ndërsjellë.

Ndoshta nevojitet që të depërtojmë më imtësisht në zemër të kësaj çështjeje. Zhvillimet teologjike të dhjetëvjeçarëve të fundit, siç e kemi parë, e kanë ngushtuar hendekun e hamendësuar ndërmjet "Muhamedit dhe Jezusit". Në vitet 1960, teologjia e çlirimit (liberation theology) dhe lulëzimi i interesit për sufizmin, dukej se i kishte sjellë modelet ideale të feve drejt një bashkëbisedimi premtues. Libri i fundit i Hans Küng-ut rreth Islamit, i cili e identifikon fenë Islame si njëkohësisht mistike dhe çliruese, ka qenë një prej rezultateve interesante të këtij trendi të kohëve tona.[22] E të njëjtës natyrë është edhe eseja e fundit e Leonardo Boff-it, qëndrimi kryesor i së cilës është ftesa ndaj të krishterëve për të vlerësuar fenë e profetëve si një frymëzim për luftëtarët e lirisë, një shenjë providenciale për të ushtruar qëndresë ndaj hegjemonisë së fundamentalizmit amerikan.[23] Qëndrueshmëria e kësaj lloji konvergjence varet, në një masë të madhe, nga e ardhmja e kritikës së lartë (*higher criticism*). Përfaqësuesit më në zë të të ashtuquajturës periudha e tretë për kërkimin e Jezuit historik (*Third Quest for the historical Jesus*), përfshirë këtu edhe Robert Eisenman-in dhe James Tabor-in, nuk ngurrojnë të vënë në dukje ngjashmëritë që shfaq Jezui i tyre me përshkrimin kuranor, si dhe unitetin thelbësor të teologjisë së Jezuit me atë kuranore. Për Hans Küng-un, ebionitët përbëjnë një opsion apostullor të shpërfillur, por ende të vlefshëm. Për mendimtarë të tillë, ebionitët janë përfaqësuesit e vërtetë të kishës së hershme dhe rehabilitimi i tyre jo vetëm që do të shërojë plasaritjet historike të Kishës me hebrenjtë, por gjithashtu edhe me Islamin. Le të sjellim si shembull mendimin e profesor Tabor-it, publikuar në vitin 2007

*"Krishterimi që ne njohim nga burimi Q, nga letra e Jakobit, nga Didakeja dhe nga disa burime të mbijetuara hebreo-kristiane, paraqet një version të Jezuit që mund t'i bashkojë, në vend që t'i ndajë, Judaizmin, Krishterimin dhe Islamin. Së paku, kuptimet e shpallura përmes kuptimit të dinastisë së Jezuit mund të hapin dyer të gjera dhe të reja për dialogun ndërmjet tri traditave të mëdha, të cilat në të kaluarën e kanë konsideruar këndvështrimin e tyre për Jezuin si thellësisht kontradiktor, aq sa të mbyllnin çdo diskutim të mundshëm"* [24]

Ndërsa Jeffrey Bütz shprehet:

*“Është më shumë se intrigues fakti që koncepti i myslimanëve për Jezuin shkon shumë në përputhje me ortodoksinë e parë të krishterë, me konceptimin fillestar hebreo-kristian për Jezuin.” [25]*

## **T'i marrësh njëmendësisht shkrimet: përtej ungjijve sinoptikë dhe sirës**

Tek konvergjenat e reja të sugjeruara nga studiuesit e Dhiatës së Re shihet qartësisht shpresë për të ardhmen. Mendoj se ky opsion është lënë pas dore në debatin bashkëkohor ndërmjet Islamit dhe Krishterimit. Sidoqoftë, unë propozoj të zbulojmë një rrugë të paksa ndryshme dhe më pak të rrahur. Kjo fillon me atë që mund ta quajmë profetologjia me spektër të plotë (*full-spectrum prophetology*). Me këtë dua të them se rryma klasike teologjike duhet të merret si normative dhe se episodet eskatologjike dhe të devotshmërisë që gjenden të regjistruara në dy shkrimet e shenjta duhen inkorporuar në ikonat që ne kemi pikturuar për të dy themeluesit, në një mënyrë që, veçanërisht në ditët tona, duket se është shpërfillur e madje mohuar. Pohimi im është se autorët myslimanë dhe të krishterë, pothuajse në mënyrë të barabartë, kanë marginalizuar dimensione të ndryshme të besimit të tyre historik dhe shkrimor për hir të asaj që ata e kanë perceptuar si më relevante; dhe se në veçanti humbja e dimensioneve eskatologjike dhe kiliastike, në mënyrë të pasaktë ka prodhuar imazhet tona për Jezuin dhe Muhamedin në atë formë që të shpijnë në një polaritet të panevojshëm ndërmjet dy figurave.

Për t'i qëndruar besnik kërkimit tonë, le të fillojmë me besimin e përbashkët të të dyja feve se themeluesit e tyre janë imazhi i përsosur i Zotit. Teksti i Zanafillës (1:26), i përdorur në Dhiatën e Re si dhe në reflektimet e mëvonshme të krishtera, e pasqyrojnë Adamin të krijuar sipas imazhit të Perëndisë. Jezui, i lindur pa njollën e mëkatit fillestar, e ka rikthyer përsosmërinë e Adamit. Në Islam, hadithi i mirënjohur sipas së cilit “Zoti e krijoi Ademin sipas shëmbëlltyrës së tij”[26] është përvetësuar nga teologët, veçanërisht nga mistikët, si baza e doktrinës së qenies së përsosur, paradigma shembullore e së cilës është Muhamedi. Pavarësisht gjithë dallimeve në përmbajtje e theksim, teologët myslimanë dhe të krishterë mund të pajtohen në faktin se modelet e figurave përkatëse janë pasqyra që shfaqin hyjnoren dhe se angazhimi i tyre me mjedisin tokësor që rrethon, në një farë mënyre, ka bërë të mundur pasqyrimin e cilësive hyjnore.[27] Sidoqoftë, para se të vazhdojmë më tej, nuk duhet të harrojmë qëndrimet e ndryshme të temës “*imago dei*” në të dyja kulturat.

Le t'u hedhim shkurtimisht një sy edhe shenjave të jashtme etike të shpëtimit. Krishterimi urdhëron një *imitatio* global jo të hollësishëm; ky është kuptimi i transcendencës dhe i konsumimit të njëhershëm të Ligjit.[28] Islami, nga ana tjetër, ka propozuar emulacionin e traditës profetike (suneti), e cila zotëron një aspekt të jashtëm (exterior) si dhe një të brendshëm (interior). Duke braktisur në liri të plotë modelin e tij në favor të modelit profetik, myslimani e vendos vetveten në përputhje me përsosmërinë, e cila, nga ana e saj, është një pasqyrim për transcendencën. Në këtë pikë, Islami është shumë i afërt me atë që Soloveitchik-u e ka quajtur “njeriu halakik” (halakhic man); njeri ky, i cili, përmes ritualit, jeton në marrëdhënie të drejtë me trupin, me tokën, me të tjerët, si dhe me shpirtin si të tillë.[29] Këtu, siç është e pritshme në këto raste, hasim një papajtueshmëri ndërmjet dy strategjive të ndryshme të përshtatjes me qielloren, ndonëse sërish, kjo nuk duhet parë thjesht si një çështje e ligjit kundër hirit,

por përkundrazi, si një dallim në intuitën lidhur me integrimin dhe bashkëpjesmarrjen e vërtetë ndërmjet dy sferave.

Nëse hasëm një mospajtim formal *halakik*, çfarë mund të themi për procesin e brendshëm të modelit hyjnor, të shpallur në të dyja imazhet? Së pari, siç e thamë edhe më lart, të dyja traditat parapëlqejnë të flasin për rikthimin e imazhit fillestar të Adamit, duke i atribuuar paradoksalisht statusin paraadamik dy shembujve eskatologjikë dhe përfundimtarë (Jezuit dhe Muhamedit). Krishti, natyrisht, është fjala që ishte që “në fillim”[30], ndërsa hadithet e sakta na njoftojnë se profeti Muhamed e ka përkthyer të qenit e tij të përcaktuar si profet “ndërsa Ademi ishte në gjendjen ndërmjet ujit dhe baltës”[31]. Gjatë zbulesës në Malin Hira, suneti i krijuar për t’u ndjekur erdhi në ekzistencë. Në të dyja kulturat, tema shkrimore e *imitatio*-s është errësuar nga përsiatjet neoplatonike, zakonisht të rrënjësura në kozmogoninë e Eneadave . Në filozofinë neoplatonike, intelektin ka buruar nga i Vetmi, si imazhi i Tij, duke soditur prejardhjen e tij, ngjashmërinë e tij të përsosur; gjatë procesit ai ka shkaktuar ekzistencën e hipostazës së tretë, psikës, e kështu me radhë, derisa është prodhuar modeli i njohur imanent neoplatonik. Në secilën fazë, shkalla ontologjike është imazhi dhe përsosmëria e pararendësit të tij, një *imitatio* i ngjashmërisë së tij dhe kjo ruan tatëpjetën dinamike të sistemit. Në nivelin më të ulët të materies, qeniet njerëzore karakterizohen nga një dëshirë e zjarrtë për të shëruar vetveten përmes përputhjes me imazhin e plotë të shpirtit të lartë, prej aty tek imazhi i të Vetmit.[32]

Kjo mënyrë neoplatonike e të menduarit, natyrisht, shfaq vështirësitë e saj të mprehta si për Islamin, ashtu edhe për Krishterimin. Sidoqoftë, qëllimi i madh i filozofisë, e cila merr formën e përsosjes personale dhe që e bën shpirtin perceptues të intelektualëve të larta ka qenë me shumë ndikim dhe qëndron në zemër të tomizmit, të avicenizmit, si dhe të shumë teologjive mistike që pasuan. Momenti i rëndësishëm, përmes të cilit ky model ka ndikuar në monoteizëm, është shumë i ndërlikuar dhe rezistent ndaj një shqyrtimi të thjeshtë. Megjithatë, do të ishte mirë ta qartësonim mendimin tonë në lidhje me këtë *imitatio* ontologjike, duke përmendur shkurtimisht mendimin e një apo dy teologëve për secilin krah; të cilët e kanë vlerësuar si të rëndësishme një tematikë të tillë.

I pari prej tyre është mendimi i Akuinit; ashtu siç gjendet i shprehur në shënimet e tij rreth emrave hyjnorë të Shën Denisit. Duke huazuar herë pas here nga Avicena, Akuini (dhe tradita masive që e pasoi atë) pohonte se qenia e përsosur qëndron në majë të hierarkisë domosdoshmërisht të shkallëzuar, shkallëzimi dhe larmia e së cilës pasqyron vullnetin e ndërgjegjshëm personal të Zotit për t'u manifestuar. Sa më e mirë të jetë një krijesë, aq më shumë e pasqyron dhe e shfaq ajo mirësinë e Zotit, pra e imiton Atë[33] [33]. Kështu që, siç shprehet edhe Akuini, “sa më shumë që një gjë i qaset ngjashmërisë hyjnore, aq më e përsosur është ajo.”[34] Forma më e përkryer në botën materiale është trupi, meqenëse ai është lokusi i shpirtit, i cili, nga ana e tij, është më i ulët në hierarkinë e substancave shpirtërore, por që sidoqoftë është i lidhur thelbësisht me natyrën hyjnore. Në këtë mënyrë, shenjtoret janë në kufi midis fizikes dhe metafizikes dhe si të tillë, përfshijnë në një mënyrë unike në krijim një imazh të cilësive hyjnore, prej të cilave Akuini përmend qenien, jetën dhe dijen[35]. Në fakt, humaniteti teomorfik nuk është i tillë vetëm falë intelektit, siç mendonte Agustini; “përsosja njerëzore nuk është thjesht njohëse, ajo është thellësisht me origjinë ontologjike.”[36] *Entelehia* dhe çdo substancë është realisht e pranishme brenda tij, kështu që ai është një përsëritje, një analogji, e çdo aspekti të jetës hyjnore, një eksperiencë e cila, po ashtu, është me e pasura e shkallëve inferiore të ekzistencës. Me një frymë të vërtetë plotiniane, çdo formë inferiore dëshiron cilësitë e formave superiore, duke prodhuar një rrjet dhe hierarki bukurie që në botën nënhenore kulmon te qenia njerëzore, e cila, nga ana e saj, e zotëron këtë pozitë falë virtutit të dëshirës për të qenë në përputhje me përsosmërinë e Zotit. Ajo që e bën rrëfimin e Akuinit të përputhshëm me Zanafillën është, natyrisht, këmbëngulja se si emanimi, ashtu edhe kthimi përmes *imitatio*-s janë të drejtuara nga një vullnet i ndërgjegjshëm dhe personal.

Ky kuptim madhështor i *imago*-s është vënë në dyshim nga teologjia e kohëve të sotme, veçanërisht nga ata që dëshirojnë të flasin për Zotin duke u nisur nga njeriu, në vend të të kundërtës. Një shqyrtim i shkurtër do të na tregojë se Karl Barth-i ka pak lidhje me reflektimet platonike mesjetare. Në një përsiatje të gjatë fillestare mbi tekstin e Zanafillës 1:26, ai e kritikon opinionin e Akuinit në lidhje me *analogia entis*-in, duke e konsideruar atë një “shpikje të Antikrishtit”; një *bidat*, siç do të thoshim ne. Qenia njerëzore *nuk* është një shenjë për Zotin, përkundrazi, vetëm Jezusi është qenia e përsosur njerëzore, “njeriu i vërtetë” i cili është shenjë dhe tregon për Zotin.[37] Të krishterëve u kërkohet të jetojnë në shoqërinë e tij, ku, të pajtuar me Krishtin, ai ose ajo ofron “imazhin e një qenieje njerëzore të pazakontë.”[38]

Sidoqoftë, në mënyra të tjera, Barth-i duket se le një rrugë të hapur për të folur për temën e *imago dei*-t, e cila përputhet me përkufizimin e myslimanëve për *imago*-n. Duke u shkëputur nga mendimi i reformatoreve, Barth-i, së paku në shkrimet e tij të fundit, nuk e pranon faktin se Rënia solli si pasojë humbjen e *imago dei*-t. Imazhi fillestar i Zotit nuk mund të priset. Ne të gjithë mbajmë, paçka mëkatit, një *Gottebenbildlichkeit* që merr formën e shpresës për Krijuesin, veçanërisht për qenien hyjnore-njerëzore, që është imazhi i vërtetë ndaj të cilit format tona duhet të përputhen.[39] Ky mendim e ndihmoi Barth-in të shmanget përtej traditës së filluar nga Ireneu, e cila e kufizonte kuptimin e *imago dei*-t në parimin se “ashtu si Zoti edhe njeriu është racional”; traditë e cila shumë mendimtarë bashkëkohorë janë të prirur t'i rikthehen. Në këtë pikë, Barth-i është bashkuar me Paul Tillich-un që, ndonëse e pranon përputhshmërinë e parimit racional si e para e tri tezave në lidhje me *imago dei*-in, shton se “njeriu është imazhi i Zotit, sepse në të elementet ontologjike janë plotësuar dhe bashkuar në bazën e të qenit krijesë, njëloj siç janë plotësuar dhe bashkuar te Zoti si baza krijuese”[40].

Nëse u kthehemi mendimtarëve myslimanë, dihet se Gazaliu ka qenë një prej përfaqësuesve më në zë të asaj që vetë Profeti e ka quajtur “*el-tekhaluk bi ahlak Allah*” (të përvetësosh veçoritë karakteriale të Zotit). [41] Në librin e tij rreth emrave dhe cilësive të Zotit, Gazaliu i bashkëngjiti secilit prej emrave dhe

cilësive të Zotit komente të caktuara lidhur me mënyrën se si mund të përputhin geniet njerëzore veten e tyre me përsosmërinë hyjnore përmes përvetësimit të këtyre emrave dhe cilësive. Përmes njohjes sëtributeve të Zotit, ne arrijmë t'i duam ato. Duke i dashur, ne jemi automatikisht të karakterizuar në njëfarë mënyrë prej tyre.[42] Njësoj si me Dionisusin dhe Akuinin, kjo sjell një hierarki përsosmërie të përcaktuar nga shkallëzime fisnikërie dhe afrie. Kur qenia njerëzore stoliset me emrat dhe cilësitë hyjnore, atëherë ai ose ajo arrin të njohë Zotin dhe bëhet një faktor e mjet për hyjninë në këtë botë, sikurse i ka thënë Zoti Profetit në Kuran: “Kur godite, nuk ishte ti që hodhe (heshtën), por Zoti hodhi” (8:17).[43] Gazaliu i referohet kësaj dukurie me emrin “ta'alluh”, që fjalë për fjalë do të thotë “*theosis*.”[44]

Gazaliu, në rrugëtimin e tij përmes nëntëdhjetë e nëntë emrave hyjnorë, pranon se “pjesëmarrja” e njeriut në to dallon thelbësisht nga mënyra se si këto cilësi qëndrojnë te vetë Zoti. Sidoqoftë, për sa kohë që ato janë cilësi të përsosmërisë, secila prej tyre ushtron kërkesën e saj ndaj nesh. Emri kryesor, “Err-Rrahman” (I Gjithëmëshirshmi), dhe emri tjetër i ndërruar, “Err-Rrahim” (Mëshirëploti), kërkojnë prej nesh që t'i udhëzojmë me butësi njerëzit jashtë atyre situatave që shkaktojnë zemërimin hyjnor dhe të tregohemi të dhembshur me të varfrit e të dobëtit. Në mënyrë të ngjashme, kur Zoti e ka quajtur Vetveten “El Uedud” (Dashuruesi), njerëzit nën hijen e rrugës së shenjtërisë, falë dashurisë, duhet të parapëlqejnë të tjerët ndaj vetes së tyre. Kjo tregohet edhe në një hadith profetik, ku thuhet: “Qëndroni bashkë me ata që ju shmangin, jepuni atyre që ju kundërshtojnë dhe falini ata që bëjnë padrejtësi.”[45]

*Theosis*-ina bën ne të gjithëve imazhe të përsosura të dashurisë dhe të altruizmit hyjnor. Gazaliu e ka vazhduar planin e tij gjatë gjithë librit, madje edhe me emra të tillë si El Baith (Ringjallësi i të vdekurve). Ky emër, pa dyshim, është një cilësi pastërtisht hyjnore, kështu që, në këtë rast duhet përdorur një qasje metaforike: çdokush që lartëson dikë, siç shprehet Gazaliu, nga padituria në dije në të vërtetë, e ka krijuar atë sërish dhe e ka ngjallur atë drejt një jete më të bekuar[46]. Gazaliu nuk është ndaluar vetëm tek emrat bujarë të Zotit, por ka pohuar se njeriu është *theosis* edhe për emrat e madhështisë dhe të mërisë hyjnore, siç është p.sh. edhe emri El Muksi (I Drejti). Këtu Gazaliu këmbëngul se njerëzit duhet të ndjekin shembullin. Vendosja e drejtësisë, shton ai, duhet ndarë krejtësisht nga interesat vetjake. Me fjalët e tij, “njerëzit të cilët kanë pjesëmarrjen më të madhe në këtë emër hyjnor janë ata që këmbëngulin në radhë të parë për drejtësi nga vetja për të tjerët, më pas nga njeri-tjetri, por ndalojnë nga të kërkuarit e drejtësisë nga dikush tjetër për vetet e tyre.” [47]

Kjo të sjell ndërmend përpjekjen e çinteresuar të Profetit, i cili i solli drejtësi njerëzve për hir të tyre, dhe jo për veten e tij.

Një prej teologëve bashkëkohorë që kanë reflektuar mbi temën e *imago dei*-t është edhe Yahya Michot-i. Duke huazuar nga Ibn Tejmija, por duke kundërshtuar interpretimet vehabite, Michot-i përfaqëson kthimin e ideve të moderuara hanbelite dhe pothuajse në një frymë me Barth-in, kërkon të mbrojë transcendencën hyjnore ndaj reduktimit të mundshëm të nënkuptuar në hadithin e krijimit të Adem-it. Për Michot-in, Profeti është qenia e përsosur (*el-Insan el-Kamil*) jo falë ndonjë përputhjeje ontologjike me cilësitë hyjnore, por “sepse ai është shndërruar, në jetën e tij të përditshme dhe në udhëheqjen e tij profetike ndaj bashkësisë, në një lloj Kurani të gjallë, duke siguruar realizimin dhe zbatimin e plotë të etikës kuranore. Hadithi që flet për *imago dei*-n duhet interpretuar metaforikisht: asnjë lloj qenieje njerëzore nuk mund të jetë imazh i hyjnores, por mund të jetë një “kanal për teofaninë”, në kuptimin që qëllimet e etikës hyjnore janë shërbyer plotësisht dhe të manifestuara tek ai që përmbush vullnetin hyjnor.”[48]

Ndonëse Barth-i dhe Michot-ja, që të dy përfaqësues të interpretimit bashkëkohor të shkrimeve kundër kuptimit neoplatonik, kanë idenë se mundësia që njeriu të reflektojë natyrën hyjnore në një farë mënyrë është e bllokuar, përsëri parimi i *ta'alluh*-it në të dyja traditat është ende një rrugë e vlefshme për t'u shkelur dhe vijuar për arsye se një kuptim i tillë duket se është i rrënjësor në tekstet e rëndësishme fetare. Pa dyshim, doktrina e mishërimit i ndan të dyja traditat nga Islami, i cili mëton se *finitum non capax infinitiv*, maksimë kjo që e bën çdo *hulul* (qëndrim) të hyjnores të njerëzorja paradoksale në mënyrë të patolerueshme.

Gazaliu, pasi kritikon qartësisht ato që i sheh si teprime të të krishterëve, këmbëngul se ajo që përvetëson njerëzimi nga atributet hyjnore “nuk është një ngjashmëri e përsosur”, sepse t'i atribuosh plotësisht një njeriu dije absolute apo plotfuqishmëri do të thotë ta hyjnizosh atë.[49] Siç është shprehur edhe Khallaf-i, “të përvetësosh cilësitë e Zotit i ngjan ndezjes së një pishtari duke marrë flakë prej një zjarri: ajo që merret nuk është zjarri vetë.”[50] Në rastin e Krishterimit, përkundrazi, Krishti është vetë *Bild*-i i Zotit, i krishteri i përsosur nuk është asgjë më tepër se *Ebenbild*-i i tij, “një përputhshmëri e pangjashmërisë”. Kjo kristologji e lartë shashtisëse na siguron se së paku në doktrinën themelore Islami ndryshon krejtësisht nga Krishterimi. Krishti është *sui generis*, ndërsa sipas Islamit kanë ekzistuar një shumësi shembujsh të përsosur, ndonëse ato nuk janë hyjnorë.

Po ashtu hasim edhe të tjera mospajtime. Ndoshta Islami është më i përshtatshëm sesa Krishterimi për sistemin neoplatonik, meqenëse tek ai nuk gjendet parimi i mishërimit unik apo aspekti trini i realitetit përfundimtar.[51] Ndoshta kjo shpjegon faktin se përse misticizmi shpesh dukej më i spikatur në kulturën Islame sesa në Perëndimin latin (vërtetimi i këtij pohimi do të na dërgonte shumë larg shqyrtimit tonë). Është e qartë se diskutimi qendror në secilën fe ka pranuar idenë e ngjashmërisë së njeriut me Zotin si dinamika themelore në dallimin dhe hierarkinë e qenieve.[52] Mbi të gjitha, të dyja fetë njëzëri pranojnë se themeluesit e tyre përkatës janë paradigmaticë. Si të tillë, është aksiomatike që të dy ata të reflektojnë gamën e plotë për të mos thënë plotësinë e cilësive hyjnore, cilësitë e madhështisë dhe të mërisë, të bukurisë dhe të mëshirës, si dhe *mysterium tremendum et fascinans*, apo me fjalët e Ibn Ataullahut “dorën e djathtë dhe të majtë të Tij”. [53]

Në këtë pikë, dëshiroj t'i kthehem shqyrtimit të profetologjisë me spektër të plotë, të cilën e premtova më parë. Dialogu ndërjetar i ditëve tona, sipas mendimit tim, shpesh është i kufizuar, nga ajo që mund ta quajmë qasja racionale dhe shekullare e jetëve të Muhamedit dhe të Jezuit. Në rastin e Muhamedit, ne lexojmë *sira*-n, por jo *shemal*-et dhe as materialin e gjerë shkrimor të mëvonshëm në lidhje me rolin eskatologjik të Profetit.[54] Në këtë mënyrë, pasi figura e Profetit varfërohet, qoftë nga myslimanët apo të krishterët, ai krahasohet me një Krisht që, po ashtu, është zhveshur nga lavdia e tij eskatologjike. Ajo që na mbetet pas kësaj është sira kundër sinoptikëve, e në këtë pikë ne detyrohemi të pranojmë

diagnozën e Cragg-ut për një “kontrast të pakalueshëm” ndërmjet Jezuit dhe Muhamedit.

Çdo të ndodhte nëse, pa hequr dorë nga detyrat tona historike dhe kritike, do ta merrnim pak më seriozisht ikonografinë e plotë normative, jo vetëm atë të kohëve paramoderne por edhe atë të shumë besimtarëve konservatorë të kohëve tona? Le të sjellim ndërmend se çfarë është parashikuar të përmbushin Muhamedi dhe Jezui në *eschaton*.

Le ta fillojmë me Profetin Muhamed. Të krishterët, të përqendruar, siç janë, vetëm në rrëfimet e sirës (biografisë së Profetit) mund të mos e kuptojmë menjëherë përse tekstet fetare e quajnë atë *Habib Allah* (i dashuri i Zotit).[55] Krejt roli i tij eskatologjik, gjithsesi, është të manifestojë faljen dhe mëshirën e Zotit dhe të paraqesë parimin se “Mëshira e Zotit e ka tejkaluar zemërimin e Tij.” [56] Disa nga hadithet më të mirënjohura e paraqesin njerëzimin në Ditën e Gjykimit si të tmerruar nga drejtësia dhe zemërimi hyjnor, duke shkuar nga njëri profet tek tjetri dhe duke u kërkuar atyre ndërmjetësim. Profeti Muhamed, “zotëria i bijve të Ademit”, do të jetë duke qëndruar në të djathtë të dorës së Zotit, i veshur me një rrobë qiellore. Për më pas, ai pohon: “Unë do të shkoj para Fronit (Arshit) hyjnor dhe do të përkulem në sexhde përballë Zotit tim. Atëherë Zoti do të më frymëzojë mua me lutje dhe lavdërime të tilla për Të, me të cilat askush para meje nuk është frymëzuar më parë, dhe do të më thuhet: “O Muhamed! Ngrije kokën! Kërko dhe do të të jepet; lutu për ndërmjetësim dhe do të të mundësohet.” Kështu, unë do të ngre kryet dhe do të them: “O bashkësia ime! O bashkësia ime!” Dhe do të më thuhet: “O Muhamed! Silli në portën e djathtë të Parajsës ata njerëz prej bashkësisë tënde, për të cilët nuk do të jetë nevoja të merren në llogari. Portat e tjera do të jenë për të tjerët.” [57] Porta drejt së cilës ai i sjell mëkataret shfaqet shumë e gjerë, “aq sa ç’është largësia ndërmjet [...] Mekës dhe Bostrasë” në Siri.

Një tjetër hadith na bën me dije se një ditë dishepujt e Profetit ishin duke diskutuar rreth emrave të shumtë që gjendeshin në Kuran për profetët; pas kësaj, Profeti u tha atyre: “Dëgjova bisedat dhe mahnitjen tuaj me faktin se Abrahami ka qenë miku i Zotit e kjo është e vërtetë; se Musai ka qenë i afërt me Zotin e kështu është; se Isai ka qenë shpirti dhe fjala e Zotit e kështu është; se Ademi është përzgjedhur nga Zoti e kështu është. Unë jam i dashuri i Zotit e për këtë nuk mburrem. Unë do të mbaj flamurin e lavdisë në Ditën e Ringjalljes e për këtë nuk mburrem. Unë do të jem i pari që do të ndërmjetësojë dhe i pari që do t’i pranohet ndërmjetësimi në Ditën e Ringjalljes e për këtë nuk mburrem. Unë do të jem i pari që do të lëkund unazat e dyerve të Parajsës dhe Zoti do ta hapë derën e saj për mua; do të hyj aty me besimtarët e skamur e për këtë nuk mburrem.”[58]

Baza e fortë shkrimore, duke tejkaluar debatet me mutezilitët, të cilët nuk e pranonin konceptin e ndërmjetësimit, e ka bërë konceptin e mëshirës së Profetit në Ditën e Gjykimit një parim besimi, doktrinën kryesore të esharizmit, të maturidizmit dhe të hanbelizmit. Jo pa qëllim përhapja e motivit të “mëshirës së Muhamedit” në letërsinë mistike myslimane ka qenë më gjithëpërfshirëse se kaq. P.sh., a mund të ketë ndonjë turk që nuk i njeh vargjet e famshme të Sulejman Çelebiut:

Përsëritet për ty! O Bilbil i tendës së bukurisë!

Përsëritet për ty! O i Dashuri i Zotit të fuqisë!

Përschendetje për ty! O Mëshirë për mbarë botët!

Përschendetje për ty! O mbrojtës i njerëzve të dobët!

Përschendetje për ty! O i lkur prej kombit kryelartë!

Përschendetje për ty! O Ndhmues i të skamurve! [59][59]

Për këtë çështje mund të flitet gjatë, por koha nuk na e lejon. E ndërsjella e kësaj gjendet në Bibël dhe përvojat e pasura të literaturës mistike të krishterë të mëvonshme. Ndonëse profecitë për ashpërsinë e Jezuit në fund të kohërave janë, pa dyshim, të pranishme tek ungjijtë dhe te Pali[60], sidoqoftë është libri i Zbulesës ai që shërben si një kundërpeshë për përqendrimin e ungjijve vetëm në butësinë e Jezuit. Te libri i Zbulesës, parimi i kthimit me forcë është përligjur fuqishëm: hakmarrja e Zotit, që në vizionin e Dhiatës së Re shpaloset ndonjëherë aty-këtu, do të jetë skena mbizotëruese në ditën e apokalipsit[61]. Tema e hakmarrjes hyjnore, e përsëritur shpesh në Dhiatën e Vjetër të Zbulesës, shfaqet në pikën e saj kulmore, jo thjesht si një “rikthim” në Judaizëm, por si manifestimi përfundimtar i dënimit hyjnor ndaj tiranëve dhe jobesimtarëve[62].

Muhamed Abduhu, Shabir Ahtari dhe myslimanë që këmbëngulin në pamjaftueshmërinë e portretit të përsosmërisë së Jezuit në ungjij, nuk i referohen asnjëherë librit të Zbulesës, as statusit normativ të doktrinės së ashpërsisë së Jezuit kur ai do të kthehet të gjykojë, të ndëshkojë dhe të ushtrojë cilësinë e tij të plotë hyjnore të *Pantocrator*-it. Në këtë mënyrë, një polaritet i panevojshëm ka rezultuar të jetë i dëmshëm po aq sa edhe imazhi i të krishterëve për Muhamedin, në të cilin mbizotëron parimi i ashpërsisë.

Nëse e lexojmë librin e Zbulesës në kontekstin tonë, bëhet i nevojshëm një numër i caktuar filtrimesh. Prirjet drejt trilleve popullore për “profecitë biblike” janë përqendruar te dhuna e tekstit të Zbulesës dhe kanë anashkaluar prirjet e hershme që pëlqenin interpretimin alegorik të këtij libri. Le të marrim, p.sh., novelën e Hal Lindsey-t me titull “*Blood Moon*”, skena kulmore e së cilës, vendosur pas një sulmi bërthamor të Izraelit ndaj kryeqyteteve arabe, rrëfen shfaqjen e Jezuit për t’u përballur me ushtrinë palestineze që është duke marshuar drejt Jerusalemit. E përballur me rrezet vdekjeprurëse që rrezatojnë sytë e Jezuit, “brenda disa sekondave, mishi i tyre shkrihet dhe ndërsa ata qëndrojnë ende në këmbë, sytë u pëlcasin brenda zgavrave dhe gjuhët u kalben në gojë.”[63]

Në vëzhgimin e Lindsey-t, Jezusi është shndërruar në një lloj Arnold Shvracenegeri, në Jezus terminator, dhe kjo pa dyshim bie ndesh me Muhamedin që, siç e përmendëm më lart, do të lutet në Ditën e Gjykimit për falje ndaj kombeve. Lexuesi i vëmendshëm do të vërejë se dy shembujt (Muhamedi dhe Jezusi) kanë ndërruar krejtësisht rolet e tyre. Sidoqoftë, propozimi ynë për “profetologji në spektër të plotë” nuk duhet të përfundojë në këtë simetri frikësuese.

Si mundet ashpërsia e Jezuit të Zbulesës t’i shërbejë në mënyrë konstruktive shpresave tona për një përputhje ndërmjet dy figurave?

Do të ishte me interes ta fillonim me reflektimin se libri i Zbulesës është libër me karakter islamik. Ekzistojnë teologë si John Wansbrough, të cilët dëshirojnë të fshijnë çdo kufi ndërmjet shkrimit të shenjtë mysliman dhe botës së gjerë e të ethshme të apokaliptizmit judeo-kristian. Njësoj si Kurani, edhe libri i Zbulesës është një profeci (1:3, 22:7, 10, 18-19, 19:10) dhënë profetit nga një engjëll

madhështor (22:16). Ai është thellësisht semit me huazimet e tij të shumta nga shëmbëlltyrat e miteve jashtëkanonike dhe të atyre judaïke.[64] Ai është i mbushur me paralajmërime, kërcënime dhe qortime ndaj zvetënimit seksual dhe sidomos ndaj shpërdorimeve tregtare.[65] Ai duket se propozon shpëtimin përmes veprave më tepër se përmes hirit. Krishti i tij nuk është qartësisht hyjnor, por ngjan më shumë me një engjëll që inspekton vendin e ndëshkimit në emër të Atit.

Kisha e hershme, veçanërisht Ireneu dhe Laktanti, e kanë interpretuar librin e Zbulesës në mënyrë të fjalëpërfjalshme. Madje edhe sqarimet e të ashtuquajturit “Tyconian” në lidhje me këtë çështje, përmes idesë së Agustinit, se mijëvjeçari në këtë libër është vetë Kisha, nuk e anashkalon fokusin e tekstit që e sheh Jezuin si instrument të mërisë dhe të gjykimit hyjnor.[66] Kthimi i Jezuit për herë të dytë është në mënyrë të padyshimtë vendosje e dhunshme e kërkesës së llogarisë. Siç e ka shprehur edhe Paul Spilsbury, “qengji nuk mund të ndahet nga tema e mërisë hyjnore”[67] dhe ata që kanë adhuruar Bishën do të “torturohen me zjarr e squfur në praninë e engjëjve të shenjtë dhe të Qengjit”[68]. Lindsey nuk është shumë larg leximit të zakonshëm “mishor” të këtij teksti nga reformatorët protestantë, ashtu siç gjendet ai i shprehur në shkrimet e luterianëve, të kalvinistëve dhe të anabaptistëve. Në mënyrë të ndërlikuar, kthimi i ekzegjezës apostolike, të bërë nga reformatorët protestantë, mund të çojë në veprim politik dhe në përdorimin e pasazheve të Zbulesës, të cilat flasin për Jezuin luftarak si tekste prove për teoritë e luftës së drejtë: liderët husitë, p.sh., mund të pohojnë se “është i mallkuar çdo besimtar që e frenon shpatën e tij kundër gjakut të kundërshtarëve të Krishtit.” [69]

Kritikë të ndryshëm që nga Agustini deri te Keneth Cragg-u pa dyshim që do ta konsideronin këtë xhihad evangjelist si një keqlexim të tekstit, një tolerim keqinformues të qëllimit të saktë semitik të Zbulesës (Bousset-ja i ka quajtur këta protestantë “të judaizuar”)[70]. Ne nuk do të japim gjykim lidhur me këtë çështje, por vetëm do të shënojmë faktin se, pavarësisht kritikës së Cragg-ut rreth “Semitizmit”, akuza për judaizim nuk konsiderohet si diçka e patolerueshme në teologjinë moderne të krishterë.

Qëllimi im është thjesht të vë në dukje se ky përfundim semitik i Biblës nuk duhet parë si një lloj Kurani i hershëm, një ripërsëritje e vajtueshme e një marrëdhënieje tashmë të abroguar me hyjninë. Përkundrazi, ndoshta prania e tij është fatlume; një shenjë që edhe pasi Pali dhe ungjillorët thanë ç’kishin për të thënë, Zoti i drejtësisë, kaq i pranishëm në Biblën hebraïke, e ruan ende rolin e tij. Konteksti, pa dyshim, është përndjekja romake ndaj Kishës në Azinë e Vogël. Cezari do të shkatërrohet përfundimisht, me skeptrin e hekurt dhe me ndëshkimet e lëshuara nga Qengji. Në këtë libër, Jezui, që në ungjij mishëron vetëm bukurinë hyjnore (*xhema*l), tregon përsosmërinë e tij të plotë teomorfike duke shtuar edhe cilësitë e *xhela*l-it (ndëshkimin dhe drejtësinë hyjnore).

Duke u kthyer pas nga ky tog i pavetëdijshëm përgjithësimesh lidhur me misionin eskatologjik të Jezuit dhe të Muhamedit, ne mund të sugjerojmë përfundimin se pasi t'i kemi dhënë hakun *sitz im leben* -it, do të zbulojmë se Muhamedi dhe Jezui nuk janë dy ikona të dikotomisë ligj-shpirt e as përfaqësojnë në mënyrë të çekuilibruar dorën e djathtë dhe të majtë të Zotit. I përballur me fuqinë dërmuese të Romës, Jezui e pa ndryshimin e njerëzve që e rrethonin te mjetet paqësore. Edhe Islami, po ashtu, urdhëron të njëjtën zgjidhje në situata të njëjta.[71] Në ditët e fundit, kur do të shohim ballë për ballë ose, siç shprehet Kurani, "*besarukel jevmul hadid*" ("vështirimi yt këtë ditë është i mbrehtë" – 50:22), natyra e plotë teomorfike e këtyre dy qenieve njerëzore (Muhamedi dhe Jezui) do të bëhet botërisht e qartë. Meqenëse Zoti është si Dashuri, ashtu edhe Mëri, kështu janë edhe të dërguarit e Tij, dhe dy figurat kiliastike për nga karakteri e shfaqin këtë më së miri.

Sidoqoftë, në fund triumfon mëshira. Krishti, duke trupëzuar plotësinë hyjnore, duhet të përfaqësojë si mërinë, ashtu edhe mëshirën, por mëshira është mbizotëruese. Ibn Arabiu këmbëngulte se mëria rrjedh prej mëshirës dhe është e varur prej saj. Zoti ka thënë: "Mëshira ime ka përfshirë gjithçka" (7:156, 40:7), ndërsa mëria përfaqëson përsosmërinë e urdhrit hyjnorë në disa kushte dhe qenie specifike.[72] Me Muhamedin, pohon Sakhaviu, salavatet e Zotit drejtuar Profetit ndërmjetësues (Muhamedit), ashtu siç përmendet në Kuran, janë premtimi i përhershëm: "I Shenjtë! I Shenjtë! Mëshira ime ia kalon mërisë sime!"[73]

(Artikulli është pjesë e shkëputur nga libri "Besimi, arsyeja dhe shpallja: pikëtakimet e reja", Shtëpia botuese Erasmusi, 2014. Fillimisht artikulli është publikuar në *The Muslim World Volume 99, Issue 1, Article first published online: 6 JAN 2009*)

#### Referenca

[1]Bukhari, ualaja, 23; Muslim, –man, 145.

[2]Mark Swanson, "'Thinking Through' Islam', in *Word and World* 22 (2002), p.270.

[3]Cituar në: *Translations, Works, Words, Old, New* (Binghamton: National Resource Centre,1984), f. 7.

[4]Robert Payne, 'On the Impossibility of Translation', *The World of Translation* (New York:PEN, 1986), f. 363.

[5]Jane Dammen McAuliffe, *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

[6]Shih: Donald Wagner and Hassan Haddad, *All in the Name of the Bible* (Brattleboro VT: Amana, 1985); Waleed Aly, *People Like Us: How arrogance is dividing Islam and the West* (Sydney: Picador, 2007); Aftab Ahmad Malik (ed.), *With God on Our Side: Politics and Theology of the War on Terrorism* (London: Amal, 2006); «ule Akbulut Albayrak, *H?ristiyan Fundamentalizmi* (Istanbul: Etkile»im, 2007).

[7]Kenneth Cragg, *The Call of the Minaret* (New York, Oxford University Press, 1956), 93.

[8]Kenneth Cragg, *Semitism: The Whence and the Where. 'How Dear Are your Counsels'* (Brighton and Portland: Sussex Academic Press, 2005).

[9]Për konceptin e Cragg-ut mbi ndrydhjen që sjell Ligji, shih:*Semitism*, 77; si edhe librin e tij *Muhammad and the Christian: a question of response* (London: Darton, Longman and Todd, 1984), 125-6, ku përkufizimi i tij për "Semitizmin" e lejon atë ta kufizojë profecinë në "edukim" dhe "urdhërim".

Një kundërshtim i fuqishëm i identifikimit të judaizmit me “legalizimin” mund të gjendet në: E. P. Sanders, ‘Jesus, Ancient Judaism, and Modern Christianity: the quest continues’, in Paula Fredriksen and Adele Reinhartz (eds.), *Jesus, Judaism and Christian Anti-Judaism: Reading the New Testament after the Holocaust* (Louisville and London: Westminster John Knox Press, 2002), f. 31-55.

[10]Një shembull i mirë i kësaj prirjeje nënmarcionite është edhe Risto Jukko, *Trinity in Unity in Christian-Muslim relations* (Leiden: Brill, 2007), f. 165: “Shpalla në Islam është kryesisht një kod ligjor përmes, të cilit Zoti urdhëron e kontrollojnë të gjitha çështjet njerëzore. Islami, pikësëpari, kërkon bindje dhe veprim fetar e jo analiza teologjike”. Fakti që referencat e dhëna për këtë pohim vijnë të gjitha nga burime jomyslimane është një tjetër shenjë e qasjes tradicionale të autorit. Shih, gjithashtu, f. 159, ku zbulesa përshkruhet njëherësh si “personale dhe literale”, koncept ky që sërish ringjall një temë të hershme të polemikës së krishterë kundër Judaizmit.

[11]Për një kritikë të Cragg-ut ndaj teologjisë së çlirimit (liberation theology), shih: Kenneth Cragg, *The Lively Credentials of God* (London: SPCK, 1995), 15; për një tjetër përkrahës jo pak të rëndësishëm shih: John L. Allen Jr., *Cardinal Ratzinger: the Vatican's enforcer of the faith* (London: Continuum, 2005), f. 131-74.

[12]Muhammad Abduh, *al-Islam ue el-nesranije mea ilm ue el-medenije* (Cairo: Dar al-Manar, 1373AH), f. 24-5 (el-ehl el-thalith).

[13]Për Krishterimin dhe erosin shih: Frithjof Schuon, *Christianity/Islam: Essays in Esoteric Ecumenicism* (Bloomington: World Wisdom, 1985), f. 112-3.

[14]Joseph B. Soloveitchik, *Halakhic Man* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 5743/1983), 41; shih, gjithashtu: f. 43 dhe 93.

[15]Willem A. Bijlefeld, ‘Christian-Muslim Relations: A Burdensome Past, a Challenging Future’, in *Word and World* 16 (1996), f. 127.

[16]Shabbir Akhtar, *The Final Imperative: an Islamic Theology of Liberation* (London: Bellew, 1991), f. 9-15

[17]Keith Ward, ‘Muhammad from a Christian Perspective’, in Norman Solomon, Richard Harries and Tim Winter (eds.), *Abraham's Children: Jews, Christians and Muslims in Conversation* (London and New York: T&T Clark, 2005), f. 124-31; për kritikën e tij ndaj Cragg-ut, shih f. 130; Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam* (Delhi: Sterling, 1990). As akuza për veçim nga jeta politike e Krishterimit nuk është aq e përshtatshme sa ç’kanë përfytyruar shumë myslimanë. Nuk është i parëndësishëm fakti se perandori Konstantin është nderuar tej mase në Kishën lindore si shenjtor dhe si “apostulli i trembëdhjetë” (Charles Matson Odahl, *Constantine and the Christian Empire* [London and New York: Routledge, 2004], f. 268-84).

[18]Muhammad Abu Zahra, *Muhadarat fi'l-Nasranija* (Cairo: Matba'at el-'ulum, 1942); Suat Y?ld?r?m, *Mevcut Kaynaklara Göre H?ristiyanl?k* (Istanbul: I?»k, 2005), f. 24-5.

[19]S.G.F. Brandon, *Jesus and the Zealots* (Manchester: Manchester University Press,1967), f. 331-6; për një diskutim të shkurtër shih: Oscar Cullman, *Jesus and the revolutionaries* (New York: Harper and Row, 1970), 31-50. Cragg (*Semitism*, 66). Autori trajton incidentin e pastrimit të Tempullit duke pohuar se qëllimi i Jezuit ka qenë të tërheqë vëmendjen e zelotëve ndaj veprimit të tij “vetëm që në mënyrë më dramatike ta refuzojë atë. Ai është shembulli i dhënë prej tij për atë që ai nuk do të bënte.”

[20]Joseph Soloveitchik, *The Lonely Man of Faith* (New York: Doubleday, 1992).

[21]Shih, gjithashtu, këndvështrimin e shprehur nga Khalid Muhammad Khalid, *Maeen ala'l-Tarik: Muhammad ua'l- Masih* (Cairo: Dar al-Kutub el-haditha, 1958), f. 182, në të cilin Jezui, i identifikuar me Mëshirën dhe Muhamedi i identifikuar me Drejtësinë, janë cituar si dy “krahë të paqes”. Nuk është e qartë se si Khalid mendon ta ndërthurë teologjikisht këtë tipologji.

[22]Hans Küng, *Islam: Past, Present, Future* (Oxford: Oneworld, 2007), f. 32-45.

[23]Leonardo Boff, *Fundamentalism, Terrorism and the Future of Humanity* (London: SPCK, 2006), f. 43-4.

[24]James D. Tabor, *The Jesus Dynasty: The Hidden History of Jesus, His Royal Family, and the Birth of Christianity* (New York: Simon and Schuster, 2007), f. 287-8.

[25]Jeffrey J. Bütz, *The Brother of Jesus and the Lost Teachings of Christianity* (Rochester VT: Inner Traditions, 2005), f. 186. Shih, gjithashtu: Robert Eisenman, *James the Brother of Jesus: Recovering the True History of Early Christianity* (London: Faber and Faber, 1997), f. 3, 164-5 and passim; gjithashtu: Heikki Räisänen, ‘The Portrait of Jesus in the Qur’an: reflections of a Biblical scholar’, *Muslim World* 70 (1980), f. 127: “Disa shtresa të Dhiatës së Re mbartin ngjashmëri të mëdha me portretin kuranor të Jezusit.”

[26]Bukhari, Isti’dhan, 1; Muslim, Birr, 115. Për këtë hadith shih: Daniel Gimaret, *Dieu à l’image de l’homme: les anthropomorphismes de la sunna et leur interpretation par les théologiens* (Paris: Cerf,1997), f. 128-135.

[27]Në kontekst të kelamit, ky hadith është interpretuar në këtë mënyrë nga Rraziu dhe të tjerë; shih: Gimaret, f. 131-2; po ashtu, ky hadith është përvetësuar gjerësisht edhe nga sufite.

[28]Edhe sepse objekti i *imitatio*-s, vetë Krishti, shfaq një “prirje drejt thjeshtëzimeve idealiste të kontingjencave tokësore”. (Schuon, 100).

[29]Soloveitchik, *Halakhic Man*.

[30]Shih, gjithashtu: Kolosonianëve 1:15: Krishti ishte “i parëlinduri i gjithë krijimit”; Zbulesa 3:14: Krishti ishte “fillimi i krijimit”.

[31]Bukhari, Adab, 119; Muslim, Fada’il el-Sahaba, 28.

[32]Plotinus, *Enneads*, V, 2, 1; VI, 3, 7; V, 3, 8.

- [33]Fran O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas* (Leiden: E.J. Brill, 1992), f. 262.
- [34]In O'Rourke, f. 263.
- [35]O'Rourke, f. 265, 266, 267.
- [36]O'Rourke, f. 269.
- [37]Wolf Krötke, 'Karl Barth's anthropology,' in John Webster (ed.), *The Cambridge Companion to Karl Barth* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 159-79; f. 167.
- [38]Poaty, f. 174.
- [39]Karl Barth, *Church Dogmatics*, tr. J.W. Edwards et al., III/i (Edinburgh: T. and T. Clark, 1958), f. 190-1.
- [40]Paul Tillich, *Systematic Theology* (London: Nisbet, 1953), I, f. 288.
- [41]David B. Burrell and Nazih Daher (trs.), *Al-Ghazali, The Ninety-Nine Beautiful Names of God, al-Maqsad al-asna fi sherh esma' Allah el-husna* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1992), f. 149.
- [42]Ghazali, *Ninety-Nine Names*, f. 31.
- [43]Ghazali, *Ninety-Nine Names*, f. 47
- [44]Ghazali, *Ninety-Nine Names*, f. 52
- [45]Cited in Ghazali, *Ninety-Nine Names*, f. 119
- [46]Ghazali, *Ninety-Nine Names*, f. 123
- [47]Ghazali, *Ninety-Nine Names*, f. 142
- [48]Yahya Michot, 'The Image of God in Humanity from a Muslim Perspective', in *Abraham's Children*, f. 163-74.
- [49]Ghazali, *Ninety-Nine Names*, f. 151
- [50]Ahmad ibn Muhammad al-Khafaji, ed. Muammad Abd al-Kadir Ata, *Nasim al-riyad fi sherh Shifa' al-Qadi Ijad* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmija, 1421/2001), I, 167.
- [51]Niçja, si i antikrishterë, kishte arsye të tjera për të konsideruar Profetin arab si një "Platon arab": Ian Almond, *The New Orientalists: Postmodern Representations of Islam from Foucault to Baudrillard* (London: I.B. Tauris, 2007), f. 18-9.

[52]Dikush mund të shtojë se litanitë të tilla si “*Christe eleison*” dhe lutja e Jezusit janë të ngjashme me “lutjet mbi profetin Muhamed”, e cila nuk është një lutje për të, meqenëse përsosmëria e tij e bën këtë të pamundur, por ajo është, siç pohon dhe hadithi, një mjet, përmes së cilës ne përftojmë *salat*-et e vetë Zotit, që është mëshirë (Rraziu dhe Amidiu) ose falje (Urmavi, Bejdavi, Karafi). Shih Muhammad ibn Abd El-Rahman El-Sakhawi, *al-kaul al-Badis fi es-salat ala habib el-shafii* (Beirut: Mu’assasat al-Rayyan, 1422/2002), 51-2, 83.

[53]Ibn Ata’ Allah al-Iskandari, tr. Scott Kugle, *The Book of Illumination. Kitab al-Tanwir fi Isqat al-Tadbir* (Louisville KY: Fons Vitae, 2005), f. 19-20; krahaso: Kurani 38:75. Krahaso, gjithashtu edhe pyetjen retorike të Blake-ut ndaj Tyger-it: “A të bëri ty Ai që bëri qengjin?” Për përdorimin e figurshëm të “dy duarve”, shih: Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought* (Albany NY: State University of New York Press, 1992), f. 81-116.

[54]Islami i Kung-ut ka kufizimet e tij; por kjo është e pranishme, gjithashtu, edhe në biografitë bashkëkohore për Profetin, të shkruar nga myslimanët. Një shembull përfaqësues i këtij lloji mund të jetë: *Life of Muhammad* by Muammad Husayn Haykal (1888-1956), tr. I. al-Faruqi (London: Shorouk, 1983).

[55]Tirmidhi, Manaqib, 1; Ebu Davud, Mukdima, 8; cf. Ebu Hamid el-Ghazali, tr. T.J. Winter, *The Remembrance of Death and the Afterlife* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1989), f. 216.

[56]Bukhari, Tawhid, 15; Muslim, Tawba, 14.

[57]Ghazali, *Remembrance of Death*, f. 214.

[58]Tirmidhi, Manaqib, 1, cited in Ghazali, *Remembrance of Death*, f. 216.

[59]E.J.W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry* (London: Luzac, 1900), vol.I, f. 246.

[60]Për shembull, Mateu 25:31-6; 2 Selanikasve 2:4.

[61]Duke përmbledhur kuptimin e tij për hakmarrjen ashtu siç shfaqet ai në Dhiatën e Re, H.G.L. Peels pohon: “Në vënien në jetë të hakmarrjes aktuale, Zoti do të përdorë qeverinë [...]” (Rom 13:4). I njëjti mendim i hakmarrjes “zyrtare-juridike” vërehet te 1 Pjetri 2:14. “Hakmarrja e Zotit mund të shfaqet në aktualitet (krahaso: Luka 21:22), por ajo është në veçanti çështje e së ardhmes.” (H.G.L. Peels, *The Vengeance of God: the meaning of the root NQM and the function of the NQM-Texts in the context of divine revelation in the Old Testament* [Leiden: Brill, 1995], f. 310.)

[62]Peels, 312: “Libri i fundit i Biblës nuk është një “prapakthim” në Judaizëm, por një përfundim i fuqishëm i predikimit të Dhiatës së Vjetër e të Dhiatës së Re [...] shpallja e Dhiatës së Re qëndron në të njëjtën linjë si tema e hakmarrjes në Dhiatën e Vjetër”. Shih, gjithashtu: T. Longman, ‘The Divine Warrior: The New Testament Use of an Old Testament Motif,’ *Westminster Theological Journal* 44 (1982), 290-307; S.H. Travis, *Christ and the Judgment of God: Divine Retribution in the New Testament* (Basingstoke: Marshall Pickering, 1986).

[63]Hal Lindsey, *Blood Moon* (Palos Verdes, CA: Western Front, 1996), f. 330.

[64]Frederick David Mazzaferri, *The Genre of the Book of Revelation from a Source-Critical Perspective* (Berlin: De Gruyter, 1989), f. 39-46, 52.

[65]Mazzaferri, f. 189; idioma e ka burimin në Koran 18:3.

[66]Për evoluimin e hershëm, shih: Bernard McGinn, *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages* (New York: Columbia University Press, 1979), f. 27.

[67]Paul Spilsbury, 'The Apocalypse', 136-146 of Markus Bockmuehl and James Carleton Paget (eds), *Redemption and Resistance: The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity* (London and New York: T.&T. Clark, 2007), f. 141.

[68]Zbulesa 14:10.

[69]McGinn, *Visions*, f. 267.

[70]Bernard McGinn, 'Wrestling with the Millennium: Early Modern Catholic Exegesis of Apocalypse 20', in Abbas Amanat and Magnus Bernhardsson (eds.), *Imagining the End: Visions of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America* (London: I.B. Tauris, 2002), f. 166.

[71]Shih: Ward, 130; also Schuon, 92-3.

[72]William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn 'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany NY: State University of New York Press, 1989), 21, 23. Për më tepër, *imitatio*-ja drejtohet përmes parimit të dashurisë, pasi shenjtori përfton përsosmëritë e Zotit prej dashurisë për Të, ndërsa Ai, më pas, e do shenjtorin për arsye të pranisë së këtyre përsosmërive (Chittick, 284-5).

[73]Sakhawi, 52. Për këtë temë bashkuese, shih: Willem Bijlefeld, 'Eschatology: Some Muslim and Christian Data,' *Islam and Christian-Muslim Relations* 15 (2004), f. 54.

#### **Date Created**

15/03/2015

#### **Author**

erasmusi