



Marrëdhëniet e të krishterëve dhe të myslimanëve sot

Description

Norman Daniel

Fragment i shkëputur nga libri i Norman Daniel-it me titull: *Islam and the West: The Making of an Image*, (Oneworld Publications; Reprint edition 2009).

Qëndrimi i besimtarëve të krishterë ndaj Islamit në shekullin e tashëm ka një interes të veçantë për shkak të rolit që paraardhësit e tyre mesjetarë luajtën në formimin e opinionit: ai është vazhdimi i vërtetë i gjithë asaj që kemi thënë. Fatkeqësisht, qëndrimi më pak kundërshtues ndaj Islamit që u ndoq nga lëvizja romantike nuk u pranua prej disa të krishterëve të përkushtuar, neveria e të cilëve ndaj Islamit dukej të rritej teksa shekulli përparonte drejt apogjeut të perandorisë, së paku në Francë e në Angli. Të krishterët anglezë ishin në tërësi më të paragjykuarit dhe e shfaqnin më qartësisht e në mënyrën më të paepur ndikimin e një tradite mesjetare të pazbutur. Zakonisht, kritikët mesjetarë të Islamit kishin marrë në mbrojtje në rastin më të keq të mirën që u ishte dashur t'ia pranonin Islamit, ndërsa rishfaqja moderne e çdo lëshimi të krishterë të këtij lloji erdhi shumë vonë, aq sa vështirë se mund të dëshmohej përpara shekullit XX. “Zoti i myslimanëve është Zoti ynë”, shkruan Çarls Gordon (Charles Gordon), por shumë pak prej atyre që e kthyen atë në një idhull pas vdekjes, ishin në njëmendje me të në lidhje me qëndrimin e tij publik të pazakontë.^[1]

Mendimi i krishterë nuk iu përshtat vështrimit pragmatist të kolonializmit në zgjerim, së paku në lobin misionar, që i ngazëllehej poshtërimin të Islamit përmes epërsisë teknologjike dhe ishte i bindur se triumfi i kolonializmit ishte përligjja e Krishterimit. Lexuesit e zakonshëm të krishterë mund të kenë reaguar pa paragjykim ndaj rrëfimeve dashamirëse për Islamin që shfaqeshin herë pas here, por po të hidhet një sy në “Martyrdom of Man” shkruar nga Wynwood Reade, e ndoshta edhe në shkrimet e E. W. Blyden-it, zezakut amerikan që rizbuloi Afrikën, mund të kuptohet se pse misionarët ndiheshin të rivalizuar. Islami po bënte përparime të mëdha në Afrikë, sepse ai përhapej prej tregtarësh që jetonin një jetë të kuptueshme për popujt afrikanë dhe shpesh ishin edhe vetë afrikanë. Me përjashtim serioz të tregtarëve të skllëvërve, ata paraqisnin një fytyrë shumë më dashamirës për bujqit e varfër të kontinentit sesa misionarët e pasur evropianë që vinin prej një klase e race sunduese.

Ekspansioni kolonial ishte sfondi i të gjitha marrëdhënieve me botën islame në shekullin XIX dhe ai u shtri në të dy skajet e pragmatizmit administrativ dhe të fanatizmit misionar. Ndaj këtij të fundit, Islami ishte “antagonisti i madh”. Një koleksion letrash nga Sir William Muir, themelues i studimeve islame në

Edinburg, që u botuan në vitin 1897 nën titullin e përgjithshëm “The Mahomedan Controversy” (Polemika muhamedane), përfshijnë vërejtjen që shpejt do të dilte mode, se “Muhamedanizmi është ndoshta antagonisti i vetëm i hapur dhe i frikshëm i krishterimit”. Kjo thuhej pa vështrim largpamës as të Islamit modern, as të antagonistëve të mëvonshëm të Krishterimit, por edhe për kohën e vet kjo thënie ishte diçka e pamend. Canon Gairdner-i i Kairos mendonte se “Islami dhe Krishtërimi janë të papërputhshëm, ata janë të ndryshëm në karakter, në shtrirje dhe në simpati”. “Muhamedanizmi... shkatërroi tokën”, thoshte Karl Krumm, një tjetër misionar në Afrikën Perëndimore e Lindore, që shtronte edhe pyetjen: “a mund të jetë profeti i rremë zot i tokës sonë të errësirës?”^[2] Vepra “Life of Muhammad” (Jeta e Muhamedit) e Muir-it na çudit sot teksa na shfaqet aspak më dashamirëse ndaj Islamit sesa vepra e pararendësve të tij mesjetarë. Sikurse Vensan dë Bove (Vincent de Beauvais), ai gjithashtu qarkullonte një përkthim të shkurtuar të të “Risales” së pseudo-Kindit dhe njëlloj si kluniakët e përdorte atë për qëllime misionare. Mund të shohim pak gjë më të mirë sesa autorët mesjetarë në kohën kur vetë gjyshërit tanë flisnin me të njëjtën egërsi krejt të pazbutur krahasuar edhe me më të këqijtë prej tyre.

Në mos për ta vlerësuar Islamin, së paku në diçka prej kritikës së tyre shoqërore, ata ishin në kontakt me kohën e vet, veçanërisht në lidhje me pozitën e gruas. Lëvizja e tyre ndoshta mbërriti majën në Konferencën Botërore Misionare (World Missionary Conference) në Edinburg më 1910. Kishte një kërkesë të gjerë që qeveria të mos qëndronte asnjënjë. Madje kishte edhe një thirrje drejtuar misionarëve që të merrnin pjesë në qeveri. Nëse dikush do t’ua kishte vënë veshin atyre, por askush nuk e bëri, do të kishte ndodhur një katastrofë e papërfytyrueshme koloniale. Kur pak pas kësaj, S. M. Zwemer përhapi një studim disi dashamirës për Islamin në qarqet misionare, kjo që shenjë e një ekumenizmi të ri. Në frëngjisht, Henri Lammens ishte një studiues shumë më origjinal se Muir-i, me njohuri të vlefshme historike, por edhe ai nuk ishte më pak armiqësor ndaj Islamit. Gjer në këtë pikë, të krishterët si të tillë, për turp të vet, nuk kishin kurrfarë idesh të reja për të ofruar, përveç nëse pranojmë studiues të tillë të hershëm të historisë së marrëdhënieve kristiano-myslimane si Asin Palacios (Asin y Palacios).

Këndvështrimi pragmatist i përvetësuar prej administratorëve kolonialë francezë e anglezë, që ishin vetë më së shumti të krishterë praktikues dhe që nuk donin të trazonin myslihanët, nuk mund të merret si i krishterë në origjinë për nga frymëzimi. Kjo ishte vetëm çështje e shmangies së ngacmimit apo të zemërimit të një publiku myslihan. Institucionet e shteteve latine në Kryqëzata bënë kompromis më së shumti në po këtë mënyrë praktike. Bonaparti në Egjipt synoi më tepër, duke dashur të shfrytëzojë dashamirësinë ndaj Islamit në stil romantik, çka pararendësve të tij mesjetarë as që mund t’u shkonte ndonjëherë në mend, por ata do t’i kishin kuptuar sunduesit kolonialë britanik në Indi e në Sudan që u qëndronin trysnive misionare. Administratorët francezë, në tërësi, duken të kenë gjetur mjete për të shfrytëzuar misionet për përforcimin e sundimit kolonial. Në të dyja vendet, ideja e një “misioni qytetërues” të krishterë u përforcua në vijim të shekullit XIX.

Pushtimi i Sudanit në vitet e fundit të shekullit i detyrohej goxha mbështetjes së lobit misionar, por megjithatë Kitchener dhe pas tij edhe Wingate, i përjashtuan me vendosmëri misionarët prej veriut mysliman. Kleriku axhami anglikan (më vonë ipeshkëv) Gwynne, edhe nëpërmjet masonerisë dhe zellit për të luajtur skuosh dhe golf, arriti ca më tepër se nderim në bashkësinë britanike; me mendjemprehtësi, ai druante se sundimi perandorak do të zhdukej për mungesë të “strukturës morale” dhe interesohej në mënyrë naive për Jezuin e Islamit, “nebiyesu”, me sa duket duke e qëmtuar informacionin e vet rishtas. Të krishterët besimtarë dinin pak gjë për arritjet mesjetare, frytet e të cilave trashëgonin.[3]

E megjithatë, më shumë se një shekull më herët, ideja e një motivimi veçan të krishterë për tolerancë ishte shfaqur në ditët e para të Revolucionit në Francë. Abati Hanri Baptist Greguar (Abbé Henri Baptiste Grégoire), jo aq për atë pak gjë që ishte në gjendje të thoshte për Islamit, por duke ndërthurur besimin fetar dhe atë revolucionar, kumtoi një qasje tërësisht të re. Si një revolucionar që fliste gjuhën e politikës bashkëkohore, si një besimtar katolik që kundërshtonte të fajësonte për apostazi përpara Konventës kolegët e tij me reputacion të keq, me mbrojtjen e tij për të drejtat e barabarta për çifutët, i pararendi revolucionit. Ai lëvdonte osmanët për tolerancën e tyre, ishte një antikolonialist i deklaruar dhe “l’ami des noirs” (miku i të zinjve), “constant défenseur des leur droits” (mbrojtës i përhershëm i të drejtave të tyre), duke u paraprirë shokëve të tij revolucionarë. Një i krishterë, madje jansenist, besim prej të cilit shpërthente një dashamirësi e zjarrtë për kundrejt rasteve jo të krishtera apo fetarisht asnjëkohëse të kohës, ishte shenjë e hershme e një zhvillimi kritik për marrëdhënien e ardhshme të Krishterimit me Islamit. Do të ishte anakronizëm të kërkohej ndonjë precedent për një pluralizëm të tillë të pasionuar në periudhën mesjetare.[4]

Kur doli në dritë botimi i parë i këtij libri, përpjekjet për fillime të reja të një të kuptuari veçan të krishterë të Islamit dukej të premtonte një epokë komunikimi të bollshëm e ndoshta edhe të ndërsjellë. Një ndër shenjat e para të një kërkimi të ri për të kuptuar ishte një libër i vogël i shkruar nga [Jean] Abd el Jalil (“Aspects intérieurs de l’Islam”, 1949), që, për sa mëtonte modestisht të bënte, nuk është kapërcyer asnjëherë. Autori ishte një i krishterë i konvertuar e fetar dhe ai e vështron shpirtëroren myslimane për të parë se çfarë ajo mund t’u mësojë të krishterëve. Një citim nga Pascal përmbledh atë çka ai beson se duhet të jetë rregulla e gjithë këtij diskutimi: “Agréer avant de démonstrer.” Një vepër thellësisht origjinale nga Youakim Moubarac, “Abraham dans le Coran”, 1958) është revolucionare në trajtimin që autori i bën Kuranit, duke njohur, respektuar dhe përdorur në mënyrë kritike qëllimin fetar të tekstit dhe duke kërkuar në figurën e Patriarkut një pikëtakim të përbashkët për myslimanët dhe të krishterët. Ai ishte një pararendës i të gjithë atyre që kanë theksuar që atëherë karakterin e përbashkët të fesë abrahamike, myslimane, të krishterë e çifute. Vullneti i tij i mirë vazhdoi të shfaqej në veprën e tij “Pentalogie islamo-chrétienne”. Të tjerë të krishterë lindorë frankofonë kanë shkruar veçanërisht për Jezuin dhe Marinë e Kuranit. Ç’është më e rëndësishmja, Koncili i Vatikanit [Vatican Council II] ka pranuar se myslimanët marrin pjesë në “besimin e Abrahamit” dhe “me ne [adore] të vetmin Zot, mëshiruesin, gjykuesin e ardhshëm të njerëzve në ditën e fundit.”[5]

Disa autorë kanë bërë të përmbushet një premtim i hershëm. Në anglisht, Kenneth (tani Ipeshkëv) Cragg u ka mësuar të krishterëve të mësojnë vetë fenë e tyre prej Kuranit. Shkrimet e tij përbëjnë ndoshta analizën më të thellë të Islamit në anglisht dhe përfshijnë “The Event of the Qur’an” dhe “The Mind of the Qur’an”; edhe dy vepra të tjera përmbledhin për një publik më të stërholluar marrëdhëniet thelbësore të dy feve: “Muhammad and the Christian” dhe “Jesus and the Muslim”. Kjo e fundit ka të bëjë si me vendin formal të Mesisë në Islam, ashtu edhe me qëndrimet praktike të myslimanëve sot. Cragg ka pasur më pak ndikim të menjëhershëm nga ç’besoj se do të ketë pasur së fundi, pjesërisht ndoshta për arsye se ai, në atë që thoshte, nuk do të bënte kurrë kompromis për hir të leximit të lehtë.

Besimtari i krishterë që nuk e ruan në lexim atë çka nuk është aspak në çdo rast një temë e lehtë, do të humbasë mundësinë më të mirë për të mësuar prej Islamit apo edhe rreth Islamit.

Në Francë, Jacques Jomier ka përmbushur diçka të të njëjtit funksioni si Cragg-u në Angli. Si një dijetar që nuk ishte më pak i përpiktë, ai është disi më pak i ashpër e i pakompromis me lexuesit e vet. Të bësh krahasimin me autorin francez dhe katolik, Louis Gardet, do të thotë të zhvendosesh në një fushë të ndryshme të studimit dhe në një stil të ndryshëm të vlerësimit të Islamit. Gardet është njëlloj i interesuar për ta paraqitur të vërtetën, por ka një ndryshim në atë çka theksohet, si një qëllim për të mësuar rreth Islamit dhe jo për të mësuar Krishterimin prej tij. Nuk është kurrësi poshtëruese për një të krishterë të madh dhe shërbëtor besnik të ekumenizmit në lidhje me Islamin, të thuhet se qasja e tij është më e veçantë, sepse është më historike sesa ajo e Cragg-ut; ose për t'u marrë, në hije të zbehta të kuptimit, më shumë me myslimanët sesa me Islamin.

Grandet-ja, në “La Cité Musulmane”, ishte edhe një pionier i qasjes sociologjike që, shumë kohë përpara ngritjes së “republikave islamike”, njohu pamundësinë e ndarjes së fesë së shoqërisë islame nga feja personale e myslimanëve. Kjo ngjan si një ndryshim i konceptit të studiuesve mesjetarë se Islami ishte antishoqëror dhe veçanërisht i kundërt me të mirën e shtetit. Te Gardet-ja hasim të krishterë të përkushtuar, dituria e të cilit nuk cenohet dhe është e pavarur prej besnikërisë së tij të njohur, por të padukshme fetare.

Me mikun e ngushtë dhe kolegun e tij, dominikanin egjiptian dhe eksponentin e përhershëm të dialogut, G. C. Anawati, Gardet-ja shkroi “Introduction à la théologie musulmane”, që ishte një klasik i vërtetë tridhjetë vite të shkuara, dhe që të dy vijuan gjatë gjithë jetës studime të mëtejshme të frytshme. “Introduction” ishte një vepër themelore që tregonte paralelin e afërt në zhvillimin e dy botëve të studiuesve të Krishterimit mesjetar dhe të Islamit. Dallimet mes dy botëve shfaqen si dallime të lëndës, shpesh në paralel, ndërsa ngjashmëritë në metodologji spikasin. Mendimtarët e të dyja feve, së paku në këtë periudhë, kishin shqetësime teologjike të ndryshme, por gjithsesi të ndërlidhura, që ata i shtjellonin në mënyra të njëjta. Kjo nuk do të ishte e kuptueshme në kohën kur ngjashmëritë merreshin për të mirëqena pa u pohuar. Ne nuk e vërejmë ajrin që thithim gjersa ta kuptojmë se i është bërë aq i ndotur sa s'durohet.

Ka pasur një përparim të konsiderueshëm në një studim të tillë, jo vetëm për vetë Islamin, por edhe për historinë e marrëdhënieve mes dy feve, jo vetëm si bashkësi, por si besime dhe këtu kontributi i krishterë i drejtpërdrejtë gjen shprehje me këndvështrimet e veta. Anawati shkroi një libër të ngjeshur, por gjithëpërfshirës mbi burimet në arabisht të historisë së polemikës mes të krishterëve dhe myslimanëve: “Polémique, apologie et dialogue islamo-chrétiens”. Ai e shtjelloi polemikën vetë në një mënyrë saktësisht joevazive, por kjo ishte tejet e urtë për t'u lidhur me “dialogun” me të cilin autori kishte aq shumë përvojë personale. Vija ndarëse mes të dyjave është shumë e hollë dhe përcaktohet më shumë prej tonit dhe qëllimit sesa prej kategorizimeve arbitrare.

William Montgomery Watt, një prift prej Kishës Episkopale të Skocisë, është autori i shumë librave mbi të dyja fetë. Ai u bë fillimisht i njohur me punimet e tij të shkëlqyera “Muhammad at Mecca” dhe “Muhammad at Medina”, të cilat, pavarësisht se nuk e revolucionarizojnë vlerësimin e krishterë për Profetin, e ndryshojnë theksin, ashtu që lexuesi, përmes qasjes historiko-antropologjike, tërhiqet dhe lejohet në njëfarë mase që të pranojë vetëdijen myslimane për Profetin. Watt-i nuk ka [has never avoided] kurrë polemikë dhe vepra e tij “Islam and Christianity Today” paraqet konceptin e të vërtetave “ikonike” si të pranueshme në mënyrë të gjithësishtme. Kështu, udhëtimi i magjistarëve nuk kishte ndodhur, por ai nënkuptonte diçka të vërtetë, domethënë që feja është për krejt botën; po kështu edhe ngritja prej Abrahamit e Shtëpisë së Zotit në Mekë. Ky mendim mesjetarëve do t'u kishte ngjarë si

përmbysje e të vërtetave kokëposhtë. Nëse nenet e besimit apo rrëfimet e Shkrimit janë vetëm mbijetesë e të menduarit “imagjinues apo perceptues”, i afrohemi pohimi se nëse heqim mjaftueshëm në secilën anë, 0 do të jetë e barabartë me 0. Një veleti e tillë mendore merr parasysh studimet moderne, por ajo nuk do të kishte qenë e mundur në Mesjetë.

Anawati dhe Gardet-ja këqyrën, gjithashtu, së bashku përvojën e përbashkët mistike të të dyja feve. Nismëtari i madh i mendimit se të krishterët dhe myslimanët e kanë të përbashkët këtë përvojë fetare ishte Loius Massignon, një prej themeluesve të studimeve në të kuptuarit e krishterë. Ndikimi i tij, si shkrimtar e si mësues, ka qenë i përhapur gjerësisht, veçanërisht në qasjet franceze ndaj Islamit. Studimi i tij thellësisht origjinal i El Halaxhit është kundërshtuar nga disa myslimanë si keqkuptim i një figure më shumë politike sesa fetare, por kjo nuk ia ul vlerën pretendimit të tij kryesor. Konvertimi i tij në Krishterim nën ndikimin e El Halaxhit përkujtohet, apo përkujtohej, mbi një pllakë në katedralen katolike të Bagdadit. Massignon-i qe një njeri i spikatur, që ngjalli besnikëri të fuqishme mes përkrahësish; por edhe temat e tij nuk kanë thujse fare ndonjë paralel në përvojën mesjetare.

Një përpjekje kaq e konsiderueshme prej këso mendjesh të klasit të parë, jo shumë kohë më herët nuk përbente një premtim të lumtur për të ardhmen në krahasim me atë çka do të justifikonin ngjarjet e mëvonshme. Për shkak të urrejtjes për Islamin, të trashëguar prej të krishterëve nga e shkuara e tyre, dukej sikur për ta ia vlente të merrej një nismë. Vërejmë se kjo nuk ishte krejtësisht zhgënjyese, por megjithatë ndodhi shumëçka për t'ia ulur rëndësinë. Askush në atë kohë nuk parashikonte një përgjigje të zemëruar apo përbuzëse ndaj gjithçkaje perëndimore prej myslimanëve në një shkallë të gjerë.

Ka një hapësirë ku ekziston një mundësi e mjaftueshme dialogu. Ekziston vullneti i mirë dhe interes në një publik të vëmendshëm në të dyja palët, por ky nuk është një takim fesh. Ky është një vlerësim i ndërsjellë i kulturave, sepse kryesisht në fushën e studimit kulturor e sociologjik, ku është me rëndësi besnikëria vetjake fetare, intelektualët gjejnë një truall të përbashkët. Kjo u ilustrua në rrjedhën e dialogut euro-arab, të organizuar prej Ligës Arabe dhe Komunitetit Evropian, të organizuar në Hamburg më 1985. Disa besimtarë morën pjesë nga të dyja palët, por takimi ishte edhe një nderim për nocionin e shekullaritetit. Disa studime të krishtera shtrihen në tema shekulare; Régis Morelon prej Institutit Dominikan të Studimeve Orientale (Institut dominicain d'études orientales) në Kairo është specialist në astronominë mesjetare arabe.

Në përgjithësi, është e vërtetë se myslimanët kanë qenë më pak të interesuar sesa autorët e krishterë për aspekte thjesht fetare të bashkëbisedimit ekumenik, ndoshta sepse ata jetojnë ose në vende të ndërtuara mbi baza të gjera e të qëndrueshme me miratimin e një shoqërie të tërë, ku nuk ndihen nën trysinë e kurrfarë nevoje për të kërkuar miq nga jashtë, ose tjetërkund si pakica, ku ndihen të rreshtuar për betejë kundrejt një bote të huaj. Disa myslimanë pranojnë po aq pak truall të përbashkët sa ç'pranonin të krishterët në Mesjetë dhe denoncojnë historinë e gjatë të agresionit të krishterë (Kryqëzatat dhe kolonializmin) ashtu sikurse mesjetarët denonconin agresionet arabe dhe vitet e hershme të Hixhretit.

Veçantitë i përbëjnë njerëz të veçantë. Përpara botimit të parë të këtij libri, Cragg-u kishte përkthyer në anglisht nën titullin “City of Wrong” (përkthyer në frëngjisht si “La Cité Inique”), një vepër të spikatur të shkruar nga Kamil Husein (Kamel Hussein), që na tregon historinë e kryqëzimit në këndvështrimin mysliman, ndaj edhe flet thjesht rreth qëllimit për të kryqëzuar; megjithatë, ky rrëfim, që mohon një nen qendror të besimit të krishterë, është thellësisht dhe çuditërisht dashamirës ndaj idesë së krishterë. Autori i tij nuk bënte pjesë në rrymën qendrore të mendimit aktual mysliman, por ai duket të theksojë një rrugë ku të dyja fetë mund të takohen, edhe aty ku ato kundërshtohen me njëra-tjetrën në mënyrën më të thellë, dhe nëse ekumenizmi mund të ketë vërtet një të ardhme, kjo është rruga në të cilën ai

mund të qëndrojë.

Popujt arabë besojnë se kolonializmi ishte burimi i mjerimit të tyre, por pavarësia formale nga pushteti kolonial u ndihmoi atyre shumë pak; nga ana e tij, nacionalizmi pati sukses në të sfiduarit e Perëndimit, por ai gjithsesi nuk bëri mjaftueshëm; dhe forca e ekstremistëve tani qëndron në thirrjen e tyre të dëshpëruar për një refuzim të plotë të kulturës perëndimore, së fundi të identifikuar si fajtori i vërtetë e i përhershëm dhe mjeti i një korrupsioni e pabesie të huaj, jo vetëm kundrejt Islamit, por edhe kundrejt traditave të shoqërisë islame. Kjo është ndërlikuar nga një besim i disa prej myslimanëve, shumë prej Vëllazërisë Myslimane (Ihvan el Muslimin) dhe “a forteriori” prej “grupeve” që janë ngritur mbi qëndrime të skajshme e me ndikim vdekjeprurës, se qëndrimi agresiv u imponohet atre në vetëmbrojtje prej asaj që ata, pa bërë kurrfarë dallimi, e quajnë bota “e krishterë” (çka ajo nuk është prej kohësh) e “kryqtarëve”. Ata duken të paaftë të pranojnë se Perëndimi nuk është i krishterë, apo se shoqëria evropiane dhe amerikane dhe politika e tyre është krejtësisht e shekullarizuar. Të thuash se Perëndimi nuk është më i krishterë, as kolektivisht e as në shumicë të qytetarëve të vet, është e pakuptimtë në botën arabe, ku ajo çka ne trashëgojmë përcakton besnikërinë dhe identitetin tonë kolektiv dhe ajo çka ne mendojmë mat vetëm besnikërinë tonë individuale ndaj asaj trashëgimie.

Ata kuptojnë mjaft për të ditur se armiku i tyre kryesor është “shekullarizimi”, apo myslimani “i pafe” ose dikush që nuk e pranon konceptin e tyre të Islamit “të vërtetë” dhe të patëmetë. “Faraoni” Enver Sadat ishte arketipi i kësaj. “Të krishterët” në mitologjinë e tyre kanë një vend, në të cilin nuk tolerohen fort deri në atë shkallë sa ç’e kërkon çdo lexim i ndjeshëm i Kuranit. Këtë ata e shfajësojnë në terma të luftës së shenjtë, që qenkësh vetëm në përgjigje të “Kryqëzatës” së mëparshme dhe ata vërtet ushqejnë frikë (dhe më duhet të shtoj edhe urrejtje) ndaj “kryqtarëve”. Nga ana intelektuale, interpretimi i tyre historik, megjithëse përbën një përmbysje të pikëpamjes perëndimore të pranueshme për një lexues të krishterë, nuk pi ujë, por ata kanë gjithsesi njëfarë justifikimi. Ideja mund të nxirret fort mirë prej koncepteve evropiane për historinë. Mburra e misionarëve të shekullit XIX ishte, siç e kemi parë, epërsia e tyre e krishterë dhe koloniale, çka shkaktonte një neveri të hidhur. Në vitin 1917, hyrja e Allenby-it në Jerusalem u pa gjerësisht në Britani si një fitore përmbyllëse e Kryqëzatave, një prej gafave klasike të historisë, por kjo i jep një ngjyrim e kuptim të mirë zemërimit mysliman ndaj “kryqtarëve” modernë. Nëse kolonializmi është një lloj Kryqëzate, të gjitha traditat dhe zakonet perëndimore janë “të krishtera” dhe çdo autor “i krishterë” mund të quhet me të drejtë “kryqtar”.

Kundërshtimi i rigjallëruar islam i gjithçkaje perëndimore është kritik për marrëdhëniet me të krishterët dhe priret të ringjallë frikën e vjetër kundrejt Islamit ndër evropianët paskolonialë. Profesor Jacques Ellul, një studiues i spikatur, beson në kërcënimin ushtarak të Islamit ndaj Perëndimit, megjithëse as Irani, as Iraku, as grupet libaneze, as kolonel Gadafi nuk mund të bëjnë luftë pa armë të prodhuara në Perëndim. Ai më shkruante, “il est stupéfiant que vous ignorez ce qui se trouve à toutes les pages du Coran, « vérité absolue qui doit être répandue dans le monde entier » et si, en fait, le monde n’est pas musulman, en droit, il devrait l’être.” Kjo sigurisht që vlen edhe për Krishterimin. Sipas tij, ndryshimi është se Islami përhapet vetëm me forcë – “répandu... exclusivement par la guerre et la violence.” Kjo me siguri mund të ishte shkruar në Mesjetë.

Ellul-i është protestant, por këtu edhe një konceptim veçanërisht katolik dhe frankofon, pjesërisht për shkak të angazhimit ish-kolonial të Francës ndaj kishës maronite në Liban dhe pjesërisht për shkak të një traditë më të vjetër e më të gjerë të ndërhyrjes për të mbrojtur të krishterët. Të krishterët lindorë tani janë gjithashtu më pak pranë myslimanëve. Shumë maronitë kishin neveri ndaj njërit prej patriarkëve të tyre që tregoi një vlerësim ekumenik për Islamin dhe u bënë qëndresë lëvizjeve të një tjetër patriarku ndaj paqes konfesionale. Kjo prirje për kthim prapa në marrëdhëniet myslimano-të krishtera ka ndodhur aty ku urrejtja ka qenë endemike. Megjithatë, marrëdhëniet edhe në Egjipt nuk

janë aq të mira sa ç'ishin në ditët e hershme të Vafdit.

Anawati ka botuar vendimin juridik të kryemyftiut egjiptian mbi statutin e grupit “Hijra w'al takfir” nën titullin “Une résurgence du kharijisme au XXe siècle: l'obligation absente”. Shejhu dënon qëndrimin ekstrem islam të mbështetur në autorin mesjetar Ibn Tejmije dhe në atë modern Sejid Kutb dhe kështu mund të mëtojë një respektim revolucionar. Megjithatë, sikurse në të gjitha rastet e herezisë, për heretikët janë ortodoksët ata që janë heretikët. Nga ana historike, gjykimi i shejhut është sigurisht i saktë, por ne nuk mund të parashikojmë të ardhmen; dhe çka ajo mund të dënojë, mund të jetë ortodoksia e së ardhmes. Së paku studiuesit e krishterë po ecin në këto hapa.

Ekstremistët janë të vetëm në përdorimin e dhunës, por jo në ndjesitë e tyre të tjera dhe për këtë kemi një shembull të shkëlqyer. Mahmud Shakir, një historian i zoti egjiptian, me një regjistër të gjatë dijesh serioze, në vitin 1987 nxori botimin e dytë të tij të poetit El Mutenebbi, me një hyrje të gjatë në të cilën ai rishikonte gjendjen e historiografisë islame. Qëllimi i tij është të korrigjojë këndvështrimin e gabuar të historisë perëndimore. Për ta përmbledhur trashë: askush që nuk ka lindur arab nuk mund të japë ndihmesën e tij në historinë arabe dhe askush përveç myslimanit nuk mund të thotë diçka të dobishme për Islamin. Pasi u mposhtën në jug prej ushtrish myslimane në kohën e lindjes së Islamit, priftërinj të krishterë dhe krerë feudalë u tërhoqën në veri dhe banda murgjish jehuan në Evropën Veriore për të rekrutuar ushtarë barbarë; por ngazëllimi fillestar i kryqtarëve të suksesshëm shpejt u kthye në dëshpërim. E po kësaj domethënieje ishte rënia e Kostandinopojës, duke krijuar turp, terror, zemërim e smirë dhe priftërinjtë e murgjit i shumëfishuan përpjekjet e tyre për të përgatitur një luftë të re e më mizore (kjo është, ndoshta, një kapërcim tek kolonializmi). Kronologjia na lejon të kapërcejmë në shekuj e çështje. Akuini qenkësh thjesht një zbatues i filozofëve arabë, por nuk ka kurrfarë gjurme që të tregojë se Shakiri ka parë tekstet origjinale perëndimore. Ai rishkruan historinë evropiane në kontekstin e një reagimi të vazhdueshëm ndaj ndikimit islam nga ana e klerit, rëndësinë e të cilit ai e zmadhon. Dhe atij do t'i duhej goxha më tepër studim tejet i hollësishëm i Perëndimit nga sa ai duket të ketë bërë, për të mundur t'u bëjë ndonjë përshtypje të diturve perëndimore. Kjo është për të ardhur keq, sepse shumë prej asaj që ai thotë, në të vërtetë, do të mund të diskutohej prej dikujt me të njëjtat njohuri të hollësishme rreth burimeve aktuale që ai vetë ka prej lëndës në arabisht. Ai me siguri do të thoshte se edhe sikur të ishte e vërtetë që ai e shtrembëron historinë evropiane, kjo do të ishte vetëm ajo çka historianët e pamarrëvesh perëndimore kanë bërë me Islamin.[6]

Një tjetër dukuri është e kundërta e Ellul-it – konvertimi i intelektualëve të shquar perëndimorë. Për këtë, shembulli më i mirë është sërish një francez, Rauger Garaudy. Unë vetë isha në Kairo në kohën e vizitës së Garaudy-t me rastin e njëmijë vjetorit të El Ez'herit dhe ajo vizitë ishte treguese e mundësive të së ardhmes. Ai u dënua për herezi elementare prej shehut konservator të Ez'herit, çka lë të kuptohet se fryma evropiane nuk shoqërohet mirë me Islamin ashtu siç e njohim ne atë. A mund ta ndryshojë Islami frymën e Evropës apo Evropa frymën e Islamit? Ky nuk është një spekulim i pakuptimtë retorik; përplasja me shpirtin liberal është më e thellë sesa përplasja me Krishterimin.

Ky libër kishte të bënte me marrëdhëniet ndërmjet dy kulturave, asaj arabe dhe asaj evropiane. Në tridhjetë vitet e shkuara në Evropë dhe në Amerikën e Veriut cilësia e të kuptuarit të arsimuar në përgjithësi dhe e të shkruarit prej autorëve që nuk janë veçan të krishterë, apo që nuk shkruajnë veçan si të krishterë, është rritur shumë dhe tani niveli i popullarizimit intelektual është ngritur shumë. Ky libër kishte të bënte, gjithashtu, me marrëdhëniet ndërmjet dy besimeve. Autorë të krishterë, veprën e të cilëve e kam përmendur, janë mes atyre që kanë shfaqur disa mundësi të mirëkuptimit.[7] Ka pasur komunikim të vërtetë në një shkallë të vogël e kryesisht individuale, por, pavarësisht disa grumbullimeve të rëndësishme, dialogu efikas në planin fetar ka qenë i kufizuar. Një numër i rëndësishëm takimesh janë organizuar mes myslimanëve dhe të krishterëve dhe këto kanë treguar së

paku vlerën e dëshirës së mirë dhe të mirëkuptimit të ndërsjellë. Autorët për të cilët kam folur në këtë kapitull janë thjesht ata që, sipas mendimit tim, ilustrojnë pika me interes të veçantë në pikëvështrimin e këtij libri.

Drejtori i Institutit Dominikan të Studimeve Orientale (Institut d'études orientales) në Kairo pyeti një shejh të ardhur si vizitor nga El Ez'heri se çfarë mendonte për një libër të një autori të njohur të krishterë. Shejhu iu përgjigj se libri ishte i mirë, por se asnjë i krishterë nuk mund të shtjellonte një temë islame siç do të bënte një mysliman (ndoshta duke nënkuptuar një "të lindur mysliman"). Kjo qëndron në zemër të problemit. Njohuria perëndimore për Islamin kapërceu në përpjekje prej një bote të mosbesimit e të mospërfilljes përmes një ecurie të vetëkorrigjimit, por gjithsesi që e shtrënguar të mbetet e papërsosur për arsye se ky proces nuk vinte nga brenda. Shkrimet e të Murat Beut (Murad Bey), të konvertuarit të shekullit XVI, duken të kenë hedhur rrënjë në botën islame, por bota osmane ishte për vete e re në Islam. Anasjelltas, rasti i Rushdiut lë të kuptohet se është më e lehtë të përvetësosh mosbesimin sesa besimin e rrënjësuar në kulturën arabe. Autori i krishterë Mubarek (Moubarac) është në mëdyshje të thellë prej problemesh të arabitetit (arabité), por në këtë fazë mund të jetë më e lehtë për një të krishterë sesa për një mysliman që të dallojë besimet e përbashkëta të të dyja feve dhe ndoshta më e lehtë për njerëzit e thjeshtë sesa për intelektualët e secilit besim.

Indiferenca dhe pragmatizmi nuk janë zgjidhje. E njëjta marrëdhënie themelore mes të dyja feve mbijeton si ngaherë. Më pajtuesit të vëzhguesve i duhet të pranojë se ka dallime të pazbutshme mes doktrinash të panegociueshme. Kredot e krishtera dhe Kurani janë thjesht në mospërputhje dhe nuk ka kurrfarë mundësie të pajtimit të përmbajtjes së të dyja besimeve, teksa secili prej tyre është përjashtues, për sa kohë që ata ruajnë identitetet e tyre. Nëse njëri prej tyre nuk e bën këtë, problemi nuk zgjidhet, por fshihet. A ka ndonjë të ardhme në diskutimin e mëtejshëm?

Një rrugë e veçantë në të cilën mund të përfitohet prej studimeve të reja është që të shihen çështjet islame nga pikëvështrimi islam. Kjo është e mundur përmes mjeteve të studimit modern dhe gjithashtu thjesht përmes të bashkëbiseduarit me sinqeritet, me maturi me myslimanët; por forca për të qenë i matur dhe për të shkëmbyer informacion të ndërsjellë është diçka që duket ta kemi fituar vetëm kohët e fundit; më herët biseda kishte për qëllim të çonte në polemikë dhe jo në informacion të ndërsjellë. Me këtë lëndë të re, i krishteri mundet tani të ketë sërish qasje ndaj problemeve që kanë qenë të ndezura prej bashkëfetarëve të tij për një kohë kaq të gjatë. Së pari, është jetëshkrimi i Muhamedit dhe veçanërisht profetësia dhe ngjarjet e veçanta të jetës së tij. Është thelbësore për të krishterët që ta shohin Muhamedin si një figurë e shenjtë; ta shohin atë, pra, siç e shohin myslimanët. Në atë rast, ata do të bëhen përmes ndjenjës së empatisë pjesë e lutjeve dhe e përkushtimit të të tjerëve. Ky është një rast i pezullimit të mosbesimit. Nëse nuk veprojnë kështu, atëherë ata duhet të veçohen prej të kuptuarit të Islamit, duke u veçuar prej myslimanëve. Kjo nuk do të thotë që ata duhet të pohojnë apo të mendojnë se Muhamedi ishte i shenjtë në kuptimin e shenjtërisë me të cilën ata janë mësuar në kulturën e tyre. Ata duhet të zëvendësojnë perceptimet për myslimanët. Ata mund të mos e pranojnë si të vërtetë se Zoti foli përmes Muhamedit, ose jo në mënyrën siç e besojnë këtë myslimanët, por mund t'i shohin gjërat siç i shohin ata. Kjo është ajo çka dashamirësia dhe mirëkuptimi kërkojnë. Nëse ekziston kjo qasje dashamirësi, bëhet menjëherë e mundur të hyhet në gjendjen shpirtërore të myslimanëve e të kuptohet ajo në shumë epoka: Shokët e parë të Profetit, njerëzit e epokës së artë të abasidëve, burrat e Perandorisë Osmane, Myslimanët e sotëm. Por nëse një huazim i tillë shpirtëror e mendor nuk ndodh, kurrfarë zhvillimi i mëtejshëm nuk është i mundur.

Shpresa e vetme është në pajtimin e besimtarëve të të dy besimeve në mënyrë personale. Ne mundemi së paku të përpiqemi dhe ta bëjmë këtë në të dyja planet që kemi vërejtur. Në anën teorike, ne mund të veçojmë perceptime të lume të teologjisë së mirë që myslimanët shprehin dhe mendojnë.

Ne kemi nisur ta shohim këtë. Të krishterët munden, nëse dëshirojnë, të shohin vetëm një ripohim të asaj çka ata tashmë besojnë, por çdo theksim i ri e bën diçka më të qartë; dhe myslimanët munden, ndoshta, të mësojnë në të njëjtën mënyrë prej të krishterëve (Në nivelin praktik, të krishterët perëndimorë mund të mësojnë nënshtrimin e tyre te Zoti dhe thelbin e pranisë së Tij, që zakonisht e kanë të përbashkët të krishterët lindorë).

E gjithë kjo është plotësisht brenda autoritetit të besimit të krishterë dhe sigurisht në përkim me Koncilin II të Vatikanit dhe me lëvizjet me ndikim në kishat protestante. Nuk ka asnjë arsye se pse shekullaristët perëndimorë që nuk kanë ndonjë interes për ndonjë zgjidhje fetare të mos afrohen për të gjetur të njëjtën vlerë në të jetuarit pranë një “shoqërie alternative” të vërtetë. Myslimanët mund të arrijnë të ndihen më të sigurt prej kërcënimit perëndimor. Pas shekujsh konflikti, gjërat nuk mund të shkojnë në çast në vendet e veta. Njerëzit nuk janë të qetë nëse nuk mendojnë njëlloj, së paku për gjithçka që ata e gjykojnë vërtet të rëndësishme. Kur nuk ia dalin të bien në njëmendje, atëherë thonë të lodhur se do të bien në njëmendje për të ndryshuar nga njëri-tjetri. Kjo nuk ka nevojë të jetë aq negative sa ç’tingëllon; nëse ata mund të bien në njëmendje për të mos qenë në njëmendje, lumturisht e me qëllimin pozitiv për të kuptuar, për të pëlqyer e admiruar, ata mund ta përmbysin nxitjen universale për të bërë gjithsecilin të mendoj si ata. Nëse kjo duket e pagjasë që të ndodhë, ata munden së paku të vazhdojnë të përpiqen.

Përktheu: Edvin Cami

Reference

[1] Gordon, shih punimin tim “Bishop Gwynne and General Gordon”.

[2] Gairdner, “Reproach”, f. 121, 171, 177 dhe Krum, “From Hausland to Egypt”, f. 266.

[3] Daniel, vend. cit.

[4] Grégoire: krahaso “Histoire” IV, f. 400, 406; Carnot, f. 323.

[5] Vatican II. Constitution on the Church: Lumen Gentium 16.

[6] Shih gjithashtu Wahba, Magdi.

[7] Ky nuk është një rrëfim shterues i qasjes moderne të krishterë. Në radhë të parë, unë nuk kam synuar të gjurmoj prejardhjen e tij dhe kam lënë jashtë çdo diskutim gjithëpërfshirës të prirjeve të shekullit XIX. Fillesat e një qasjeje të re kanë ardhur më herët nga ç’e mendojmë ne ndonjëherë. Për shembull, C. Foster, më 1829, shkruante: “Të jesh i padrejtë ndaj mëtimeve të drejta të cilitdo sistemi tjetër do të thotë, në të vërtetë, të jesh fajtor për padrejtësi të rëndë ndaj meritave të patejkalueshme të Ungjillit”. Ai kuptonte se “i krishteri nuk ka kurrfarë baze të arsyeshme prej dyshimit apo frikës nga kundërshtimi për të bërë drejtësinë më të plotë ndaj dukurive të Muhamedanizmit”. Ai shihte një “dobi të dyfishtë, duke vepruar në bashkërendim”; aty ku Krishterimi operon drejtpërdrejt për ta bërë Zotin të njohur, Islami “formëson rrjedhën e gjërave në mënyrë të tërthortë” me të njëjtin qëllim. Ai është një përgatitje për të vërtetën e plot, “të shuguruar” (ordained) në premtimin e dyfishtë për Abrahamin: “përmes përputhjes, në tërësinë e kohës, të Ismaelit me Isakun, të Muhamedanizmit me Krishterimin, e gjithë bota një ditë do të derdhet një ditë në grigjën e bariut të vërtetë, Zotit dhe Shpëtimtarit tonë të vetëm, Jezu Krishtit”. Na vjen mprehtësisht ndër mend Gulielmi i Tripolit (Iart, kapitulli IV, seksioni 2); por nuk është në asnjë mënyrë përvojë misionare ajo, sipas së cilës Islami përgatit shpirtin e individit për konvertim, ndërsa Fosteri mund të ketë menduar më shumë për botën si një e tërë. Për çdo rast, ai

ngre pyetje që ende presin një përgjigje.

Në radhë të dytë, kam lënë jashtë shumë prej historisë së shekullit të tashëm. Nuk e kam diskutuar punën e grupeve të ndryshme të studimit dhe konferencat që janë mbledhur në vitet e fundit, si prej katolikëve, ashtu edhe prej protestantëve. Nuk e kam diskutuar punën shumë të shëndoshë, në mos konservative, të bërë prej grupeve protestante përpara Luftës së Parë (shih Zwemer, Hooper dhe Speer) apo punën në bashkërendim (dhe ende në vijim) të botimit amerikan, "Muslim World". Në këtë traditë, janë trashëgues Kenon Kreg (Canon Cragg) dhe grupi i tij, që unë vetëm sa i kam përmendur. Po kështu, kam lënë jashtë diskutimit autorë në palën katolike, në dy skajet e opinionit. Ka pasur libra të helmët antimuslimanë, të botuar me pseudonime (shih Al-Ghalwiry dhe Zakarias); ka pasur, gjithashtu, një përpjekje për të ngritur teorinë e një ekonomike të veçantë të shpëtimit për Islamin, në zëvendësim për Izraelin (shih Ledit); kjo shkon më tutje sesa opinioni ortodoks ka për të pasur ndonjëherë të ngjarë të shkojë. Shih edhe Hayek, Basetti-Sani, Khoury, Kraemer dhe Padwick.

Date Created

24/12/2016

Author

erasmusi