



Pluralizmi fetar: Një këndvështrim Islam

Description

Tim Winter (Abdyl Hakim Murad)

Kapitull i shkëputur nga: Tim Winter, "Realism and the Real: Islamic Theology and the Problem of Alternative Expressions of God", in *Between Heaven and Hell: Islam, Salvation, and the Fate of Others*, editor Mohammad Hassan Khalil, Oxford University Press: 2013, pp. 123-144

Parathënie

Ky kapitull do të argumentojë se pluralizmi fetar, i kuptuar si besimi që fetë e botës përfaqësojnë një pëlhurë të pretendimeve për të vërtetën që janë të ndryshme por njëlloj shpëtimtare, është i papajtueshëm me monoteizmin islam. Një tipar përkufizues dhe i domosdoshëm i besimit në Zotin Një është refuzimi i idesë se një shumësi objektsh të adhurimit, specifike për grupe të ndryshme njerëzore, ndërmjetësojnë midis adhuruesve individualë dhe Absolutit të pashprehshëm. Një ide e tillë problematike ka karakterizuar forma të shumta të paganizmit të lashtë, me të cilat monoteizmat, jo më pak Islami, janë në një tension të pashmangshëm. Megjithatë, këtu do të sugjerohet se këmbëngulja e Islamit se pretendimet konfliktuale mbi hyjnishmërinë, që nuk mund të jenë njëkohësisht të vërteta, nuk çon në një siguri triumfaliste se vetëm myslimanët do të jenë të shpëtuar, apo në një botëkuptim që e rrezikon etikën dhe nuk e përforcon atë.

Paradigma pagane

Një karakteristikë e rendit pagan në botën e lashtë ishte një lloj i henoteizmit apo politeizmit monarkian (grup i krishterë i shek. 2-3 që refuzonin trinitetin, sh.p.). Romakët dhe grekët shpesh besonin në një hyjni përfundimtare por ishin të sigurtë se kjo hyjni bëhej e qasshme për mendjet dhe zemrat njerëzore vetëm kur manifestohej në formën e një figure të veçantë kulturi. Hyjnia, që përbën realitetin përfundimtar, ishte përtej çdo dijeje apo shprehjeje linguistike njerëzore, por mirësia e tij garantonte se ai e pranonte karakterizimin e pjesshëm, por sërish të kënaqshëm, të natyrës së tij në personat e panteonit klasik. Kur romaku i edukuar ndeshte në gjirin e popujve të ndryshëm perëndi të panjohuraai nuk skandalizohej as nuk shtrëngohej që të flakte tutje perënditë e reja si trillime por zbatonte atë që

Tacitus e quante *interpretatio Romana*:[\[1\]](#) Kombe të ndryshme adhuronin personifikime të ndryshme të hyjisë/realitetit përfundimtar, dhe këto janë vërtet të shumtë, ndonëse të fundëm në numër.[\[2\]](#) Çezari, gjatë pushtimit të Galisë, nuk e dënoi panteonin gal por e mori si të mirëqenë se Tutatis, Taranis, dhe Belenos ishin thjesht emra lokalë për Mërkurin, Jupiterin, dhe Apollonin.[\[3\]](#) Duke qenë se asnjë metafizikë nuk mund të përmbledhë natyrën hyjnore (filozofët romakë kishin si tipar të njëjtë përbuzjen e dogmës), kultet lokale duheshin lënë në punë të tyre. Madje edhe atje ku adhurohej një perëndi lokale për të cilën nuk mund të identifikohesh një i njëvlershëm romak, zakoni romak e donte që të sajohej një term latin për të dhe të merrej si e mirëqenë se edhe ai, gjithashtu, ishte një emër që çonte drejt Absolutit. Prandaj, një perëndi kartagjenase, Baal Addir, u bë Mercurius Sailvanus, një hyjni ky i panjohur në Itali.[\[4\]](#)

Interpretatio Romana jo vetëm që u përshtatej filozofëve, por ishte edhe politikisht e dobishme për perandorët, nënshtetasit e të cilëve adhuronin një larmi mjaft të gjerë të hyjnive. Vizioni pagan romak ishte bërë pjesë e strukturës së shtetit kur perandori Komodus përcaktoi se të gjitha panteonet e ndryshme të perandorisë së tij duhet të bashkoheshin në mënyrë zyrtare si manifestime të hyjnisë sipërore: *Jupiter summus exsuperantissimus*. Perëndive të vjetra palatine iu shtuan zyrtarisht Isis, Serapis, dhe idhujt sirianë, dhe të tjerë pasuan në një mënyrë përgjithësisht tolerante dhe joproblematike.[\[5\]](#) Ky pluralizëm fetar ishte në shumë aspekte guri themeltar i Pax Romana-s.

Qasja pagane, që shfaqet që në kohën e Herodotit[\[6\]](#) dhe u mbrojt në një rrafsh teorik nga Plutarku[\[7\]](#) dhe më pas nga Plotini,[\[8\]](#) nga ana e filozofëve paganë ngrihej në qiell si një virtyt teksa ata bënë përpjekje që të bindnin perandorët për seriozitetin e kërcënimit të krishterë. Porfiri neoplatonist, në librin e tij *Filozofia nga Orakujt*, që daton aty rreth vitit 305 (e.s.), pohonte se filozofitë dhe kultet e ndryshme popullore takoheshin të gjitha në të njëjtin Absolut dhe ishin të gjitha mënyra të vlefshme për t'iu qasur Atij. Ai ishte në gjendje që të përfshinte Judaizmin si njëri nga "udhët drejt Atij"; dhe ai veçoi vetëm Krishterimin, për shkak të pretendimit mbi Jezusin, se thyen konsensusin e të gjitha udhëve të vërteta drejt Zotit, dhe se kërcënonte stabilitetin dhe harmoninë e botës.[\[9\]](#) Krishterimi e largoi njerëzimin nga besimi në unitetin e realitetit përfundimtar, dhe doktrina e tij për një shpëtimtar unik dhe universal ishte fyese dhe politikisht vdekjeprurëse.[\[10\]](#)

Aty nga fundi i shekullit të katërt, konflikti ndërmjet paganizmit klasik dhe kultit të ri të Krishterimit kishte arritur pikën në të cilën adhurimi pagan po shtypej në mënyrë të pandalshme. Romakët që ishin besnikë ndaj perëndive të vjetra e gjeten veten në mbrojtje të tolerimit në të gjithë perandorinë. Filozofi pagan Themistius, njëri nga mbrojtësit më urban dhe më të matur të pluralizmit të vjetër, i kërkoi me ngulm perandorit Jovian që të krenonte, dhe jo të shtypte, diversitetin fetar, me këto terma:

"Është sikur të gjithë garuesit në një garë të nxitojnë drejt të njëjtit Gjykatës por jo në të njëjtën udhë. Disa ndjekin një rrugë udhë, të tjerë një tjetër. Në këtë mënyrë, kuptohet se ndërkohë që ka vetëm një Gjykatës të vetëm, të fuqishëm dhe të vërtetë, nuk ka një rrugë të vetme që çon drejt tij, por njëra rrugë është më e vështirë për t'u përshkuar, një tjetër më e drejtpërdrejtë, njëra e thikët dhe tjetra e rrafshët. Megjithatë, të gjitha priren njëllor drejt të njëjtit qëllim dhe gara jonë dhe zelli ynë nuk lindin nga asnjë arsye tjetër përveç asaj që ne jo të gjithë udhëtojmë përmes të njëjtës udhë... Mos qoftë kurrë burim pakënaqësie për Perëndinë fakti që një harmoni e tillë ekziston në gjirin e njerëzve... Krijuesi i Universit gjithashtu është i kënaqur me një diversitet të tillë."[\[11\]](#)

Në Romë, një delegacion paganësh, i prirë nga prefekti kryesor Simaku, i bëri formalisht kërkesë perandorit të ri të krishterë Valentinianit II që të vazhdonte të toleronte praktikën e besimeve të lashta

të qytetit. Simaku e parashtrio argumentin e tij si më poshtë:

“Gjithësekush ka zakonet e veta, praktikat e veta fetare; mendja hyjnore u ka caktuar qyteteve të ndryshme fe të ndryshme, që ato të jenë rojtaret e tyre. Çdo njeriu në lindje i jepet një shpirt i veçantë; në të njëjtën mënyrë, çdo populli i jepet gjenialiteti i tij i veçantë për t’u përkujdesur për fatin e tij... Në qoftë se një fragment i gjatë kohe i jep vlefshmëri riteve fetare, ne duhet ta mbajmë fenë përgjatë gjithë këtyre shekujve, ne pa diskutim duhet të ndjekim etërit tanë... Është e arsyeshme që çfarëdo që të adhurojë secili prej nesh, ajo duhet cilësuar në të vërtetë e njëjta gjë. Ne kundrojmë të njëjtët yje, qielli na kaplon të gjithëve ne, i njëjti univers na rrethon. Përse paska rëndësi se cilin sistem praktik adoptojmë në kërkimin tonë për të vërtetën? Ne nuk mund të mbërrijmë nëpërmjet një xhadeje të vetme në një të fshehtë kaq madhështore.”[\[12\]](#) “

Për Simakun, pluralizmi ishte si fetarisht koherent ashtu edhe socialisht i dobishëm. Një perandori e larmishme mund dhe duhet ta adhurojë Qenien Sipërore nëpërmjet ndërmjetësimit të besimeve të ndryshme dhe një diversiteti të gjerë të perëndive dhe perëndeshave. Por kërkesa e tij u kundërshtua nga teologu i madh i krishterë, Shën Ambrozi, i cili i shkroi perandorit për ta paralajmëruar kundër shtrirjes së tolerimit bazuar mbi argumente të tilla të çuditshme. Ishte e qartë se flijimet pagane ishin të kota, dhe se perënditë e tyre ishin të rreme. “Shpëtimi nuk është i sigurtë,” shkruajti ai, “në qoftë se kushdo nuk adhuron me vërtetësi Perëndinë e vërtetë, domethënë Perëndinë e të krishterëve, nën pushtetin e të Cilit është gjithçka: sepse vetëm Ai është Perëndia i vërtetë, i Cili duhet të adhurohet nga thellësia e zemrës.” Sa i përket idesë pagane se mund të kenë rrugë të shumta për tek e vërteta, kjo thjesht dëshmonte mungesën e qartësisë nga ana e tyre në lidhje me atë të vërtetë, një rrjedhojë kjo e mungesës së shpalljes hyjnore dhe shkrimit të shenjtë. Ambrozi e përmbyllte letrën e tij duke deklaruar se “ajo që ju e kërkoni nëpërmjet aluzioneve të vagullta, ne e kemi gjetur nëpërmjet urtësisë reale dhe të vërtetës së Perëndisë.”[\[13\]](#)

Abrogimi (*naskh*)

Islami u shfaq në skenë kur krishterizimi i perandorisë kishte përfunduar në tërësi. Teologët myslimanë, duke meditar mbi joshjen e paganizmit që Zoti tashmë e kishte çrrënjësuar, mund të hidhnin vështrimin pas me një sens mjaft të përpiktë të logjikës së botës së lashtë. Për Fahrudin Razin (vdekur në vitin 1209):

“Disa njerëz pohojnë se njerëzimi nuk është kompetent për të adhuruar Hyjninë Sipërore, dhe se më e shumta që mund të synohet është që njerëzit të adhurojnë një ëngjëll. Teksa ëngjëjt janë adhuruesit e Hyjnisë Sipërore, çdo njeri përvetëson dhe adhuron një idhull me besimin se ky është një i ngjashëm (*mithal*) i atij ëngjëlli që drejton punët e qytetit të tij.”[\[14\]](#)”

Por ajo gjendje e stërlashtë e punëve kishte arritur tanimë vendosmërisht në fundin e udhës së saj. Teologët e pranuan refuzimin monoteist të pluralizmit pagan si një lajtmotiv qendror të shkrimeve të shenjta islame, që vazhduan përpjekjen çifute dhe të krishterë, kësaj here kundër **epigones trashëgimtarëve** lokalë të botës pagane (Lati ishte identifikuar në qarqet e helenizuara me Athinanë, ndërkohë që Uzza ishte forma arabe e Afërditës).[\[15\]](#) Për Kuranin, shpallja ka shpërfaqur të vërteta themeltare, dhe Zoti ka “ka dërguar të Dërguarin e Tij me

udhërrëfimin (Kuranin) dhe fenë e së vërtetës, për ta lartësuar atë mbi të gjitha fetë” (9:33); hyjnitë e mëhershme lokale dhe patrone ishin falsitete të thjeshta, mbetjet e kalbëzuara, ndoshta, të një përnderimi dikur më të vlefshëm për një profet apo një ëngjëll, lutjet e të cilëve Zoti i kishte dëgjuar.

Mbërritja e Islamit theksoi me vendosmëri përjashtimin monoteist të një pluraliteti të të vërtetave; për Ibn Kajim el-Xheuzijen (vdekur në vitin 1350), “rrugët drejt Zjarrit të Xhehenemit [të Ferrit] janë të shumta, por rruga drejt Xhenetit [parajse] është një.”^[16] Kurani i ka kërkuar bartësit të tij që të proklamojë: “Kjo është udha ime, e drejtë; pra, ndiqeni atë, dhe mos ndiqni udhët [e tjera], që ato të mos ju largojnë ju nga udha e Tij” (6:153); udha e drejtë gjendet duke iu përgjigjur pozitivisht Profetit të epokës.^[17]

Perënditë pagane nuk ishin të vetmet shënjestra të ndërhyrjes së re të Zotit. Ngjarjet kryesore simbolike të misionit të Profetit tregojnë se ai e refuzoi klerin e krishterë, të cilët nuk janë përfaqësues të herezive minore, por shfaqen si udhëheqës të kishave kalkedoniane të linjës kryesore. Shembulli i parë është shkëmbimi i Profetit me Peshkopin e Nexhranit, i cili ishte marrë së tepërmi në mbrojtje nga Kisha e Madhe në Konstandinopojë. Përshkrimet e gjata në literaturën e *sira-s* (jetëshkrimet të Profetit) të takimit në xhaminë e Profetit janë sendërtuar përreth një vargu citimesh kuranore, të përdorura nga Profeti për të hedhur poshtë doktrinën e priftërinjve një e nga një, duke i thirrur ata në Islam, derisa ai “i zhveshi ata nga argumenti i tyre”. Vendimtare ishte përdorimi që Profeti i bëri ajetit të Kuranit 3:59: “Ngjashmëria e Jezusit me Zotin është si ngjashmëria e Ademit. Ai e krijoi atë nga dheu, e më pas Ai i tha atij: “Bëhu!” Dhe ai u bë.”^[18] Jezusi, njëllë si Ademi, nuk është asgjë tjetër por vetëm një krijesë.

Një tjetër moment ikonik në misionin e Profetit me të krishterët erdhi kur ai u dërgoi letra sundimtarëve bashkëkohorë, duke i thirrur ata në Islam. Më e mirënjohura prej këtyre letrave iu dërgua Perandorit Heraklit. Sipas grumbulluesit të haditheve, Buhariut (vdekur në vitin 870), mesazhi ishte si vijon:

“Me emrin e Zotit, Mëshirëplotit, Mëshiruesit. Nga Muhamedi, robi dhe i dërguari i Zotit, Heraklitit, Perandor i Bizantit. Paqja qoftë mbi atë që ndjek udhëzimin! Le të vijojmë: Unë ju ftoj me thirrjen e Islamit: bëhu mysliman dhe do të shpëtosh, dhe Zoti ka për të të dhënë dyfish shpërblim. Por në qoftë se ti kthen shpinën, atëherë mëkati i fshatarësisë ka për të rënë mbi shpinën tënde.”^[19]

Bëhet fjalë për një thirrje monoteiste arketip. Teologjia e Profetit është themeltare: pretendimet e tij janë të vërteta. Feja e krishterë, këtu në formën e saj ortodokse kalkedoniane, ndryshon nga pretendimet e tij të vërteta dhe duhet të rrëzohet, dhe vetë perandori dhe grigja e tij duhet t’i bashkohet Islamit në mënyrë që gjejnë shpëtimin. Ai do ta ketë “dyfish shpërblim”, duke qenë se ai do të shpërblehet si për konvertimin e ndjekësve të tij ashtu dhe për atë të tijin;^[20] në qoftë se ai nuk do të pranojë Islamin, atëherë ai dhe ata që e ndjekin atë do të bëjnë mëkat. Krishterimi ortodoks, sikundër pohojnë komentuesit, ka pësuar deformime në raport me mësimet zanafillore të Jezusit, dhe Zoti ka sjellë diçka të re që e zëvendëson atë.

I njëjti hadith më tutje vijon duke thënë se, me të marrë këtë mesazh, perandori dhe shpura e tij, duke iu druajtur humbjes së pushtetit dhe prestigjit të tyre, u kapluan nga zemërimi dhe kthyen shpinën; perandori pers Kosro, i cili mori një letër të ngjashme, e grisi atë dhe e bëri copash në tërbim e sipër.^[21] Për myslimanët e mëvonshëm, një egoizëm dhe tërbim i tillë shpjegojnë armiqësinë e drejtuar kah Islami nga përfaqësues të traditave të mëhershme, të cilët nuhasin se Zoti ka folur kundër tyre, por janë zemërngutësia dhe krenaria ato që i pengojnë ata që të nënshtrohen. Më poshtë është një fragment nga neoplatonisti mysliman el-‘Amiri (vdekur në vitin 992), trashëgimtar i Porfirit, por një mohues i paepur i pluralizmit:

“Teksa feja e Islamit, e shprehur me bukurinë dhe elegancën më të skajshme, abrogon të gjitha fetë e tjera dhe sfidon të gjitha autoritetet e tjera, zemrat mbushen me inat kundër saj pasi ajo ka rrënuar

fronet e dijetarëve të të dy librave [të Krishterimit dhe Judaizmit], dhe fronet e mbretërve dhe sundimtarëve. Vështirë se mund të quhet befasuese që armiqtë e saj janë kaq të shumtë dhe se sulmet e tyre delirante janë kaq të bollshme.[\[22\]](#)”

Kurani dhe Profeti i tij e thonë qartë se arsyeja për një sistem fetar të ri pejgamberik është korruptimi i parardhësve të tyre. Kritika që ata i bëjnë Judaizmit dhe Krishterimit presupozon se versionet e sotme të këtyre besimeve do të kishin qenë të papranueshme për themeluesit e tyre, dhe komunitetet e këtyre të fundit. Në veçanti, hadithet e përcjella nga Buhariu dhe Muslimi (vdekur në vitin 875), që përshkruajnë Ardhjen e Dytë, e paraqesin Jezusin si një thyerës të kryqeve dhe një ekzekutor të dërrit, [\[23\]](#) duke treguar sheshazi zemërimin e tij ndaj risive të futura në gjirin e të krishterëve mbas kohës sa ai ishte mbi tokë. Një shenjë e kohëve të fundit do të jetë se myslimanët do të ndjekin zakonet (*sunen*) e çifutëve dhe të të krishterëve;[\[24\]](#) një shenjë se ata e kanë shtrembëruar mesazhin e tyre do të jetë interpretimi (*te'uil*) i pajustificuar nga ana e tyre e shkrimit të tyre të shenjtë, një shtrembërim hermeneutik i teksteve që do të lejojë praktika të korrupuara financiare, huadhënien e parave me interes, dhe homoseksualitetin.[\[25\]](#)

Hadithe të tjera e marrin si të mirëqenë këtë kritikë duke u kërkuar myslimanëve që të mos gabojnë sikundër kanë bërë disa besimtarë të mëhershëm. Ata kishin lëvduar themeluesit e tyre në mënyrë kaq ekstravagante sa që i kishin ngritur ata në statusin e mbinjeriut: “Mos më lëvdoni me tepri, sikundër bënë të krishterët me Jezusin, të birin e Merjemes [Marisë]; sepse unë jam vetëm rob dhe i dërguar i Zotit.”[\[26\]](#) Në përgjithësi, Sunizmi klasik ishte i qartë se “Kurani na vë në dijeni se Torah [Teurati] dhe Ungjilli u shtrembëruan dhe u ndryshuan mbasi iu shpallën atyre.”[\[27\]](#) Pikërisht për këtë arsye Pejgamberi do të përpiqet që të garantojë se i gjithë njerëzimi e pranon unitetin e Zotit dhe vetë pejgamberinë e tij.[\[28\]](#)

Për Islamin sunit është një çështje konsensusi (*ixhmaje*) që feja e Profetit abrogon, apo shfuqizon, ato fe të pararendësve të tij. Ky mësim është bazuar mbi hadithe të shumta që së bashku arritën statusin e *teuatur*, pra të vërtetuar nëpërmjet zinxhirëve të shumëfishtë paralelë të transmetimit që zënë fill tek Profeti.

“[Abrogimi] është i vërtetuar nga ixhmaja [konsensusi] dhe *nass*-i [shkrimi i shenjtë]. Ymeti [bashkësia e besimtarëve] ka rënë plotësisht dakord [*katibeten*] se ligji i Muhamedit (paqja dhe mëshira e Allahut qofshin mbi të) ka shfuqizuar ligjet e atyre të cilët erdhën përpara tij, ose krejtësisht, ose në ato çështje në të cilat ky ligj ndryshon nga ai i atyre.[\[29\]](#)”

Shumëçka nga pjesa që i kushtohet problematikave të pejgamberisë (*nubuuat*) në manualët e teologjisë klasike, apo kelamit, merret me mohimet e krishtera dhe çifute të abrogimit (*naskh*) që Islami i ka bërë feve të mëparshme. Manualët shënojnë se ndërkohë që të krishterët e pranojnë mundësinë e abrogimit (duke qenë se feja e tyre ngre pretendimin se ka abroguar Judaizmin), çifutët e mohojnë që ligjet e Zotit, si të parashtruara në Torah, mund të abrogohen apo ndryshohen ndonjëherë, duke qenë se autori i tyre hyjnor nuk mund të ndryshojë mendjen e Tij asnjëherë.[\[30\]](#) Megjithatë, sikundër thuhet në Kuran, “Zoti fshin dhe vendos çfarëdo që Ai dëshiron” (13:39); me ndryshimin e kohërave, interesat e robërve të Tij ndryshuan, dhe në këtë mënyrë ligjet fetare (si të kundërvëna ndaj doktrinave) mund të ndreqen nga një episod i ri i pejgamberisë, “si në rastin e agjërimit, që Zoti e ka urdhëruar tani që të jetë vetëm në orët e ditës, dhe jo natën.”[\[31\]](#) Abrogimi i përngjan vendimit të një mjeku për të zëvendësuar një kurë me një tjetër, në rastin e një pacienti të cilit i ka ndryshuar gjendja.[\[32\]](#) Një pjesë e energjisë i është kushtuar pretendimit të një sekti mesianik çifut, Isavijët, të cilët besonin se

Muhamedi ishte profet vetëm për arabët, dhe jo për çifutët.^[33]

Islami klasik, me ndasi mbi disa çështje kyçe, ishte kësodore habitshëm unik në këmbënguljen e tij që jo vetëm paganizmi, por edhe monoteizmat e mëhershëm gjithashtu, ishin mbetje të shtrembëruara të një mësimi burimor të kulluar dhe për rrjedhojë u zëvendësuan nga shpallja e re e Islamit. Ky unanimitet vështirë se mund të thuhet që është tronditës, përderisa çdo afirmim i vlefshmërisë së vazhdimësisë së Judaizmit dhe Krishterimit do të kishte hedhur poshtë arsyen e ekzistencës së Kuranit dhe të qytetërimit që u ngrit i sigurt mbi themelet e tij. Thënë ndryshe, në qoftë se traditat e mëhershme nuk ishin të korruptuara, Profeti thjesht do t'i ishte bashkuar Judaizmit apo Krishterimit dhe pa dyshim nuk do t'i kishte shkruar ato letra që ai ia dërgoi Heraklitit dhe **Kosros**; në mënyrë të ngjashme, në qoftë se Islami kishte ardhur thjesht për të refuzuar margjinat heretike të feve të mëparshme, atëherë Kurani nuk do ta kishte paraqitur kumtin e tij si një fe e re. Nuk është krejt irelevante që ato margjina heretike ishin prej kohësh në zvetënim, falë një persekutimi të vrullshëm perandorak, dhe vendet ku ato ruanin një ekzistencë në hije, si në rastin e simpatisë së vazhdueshme për arianizmin në gjirin e fiseve gjermanike, ishin larg nga qendra e veprimtarive të Islamit.

“Emrat e Thelbit” (*esma' el-dhat*)

Në këtë seksion ne eksplorojmë në mënyrë më të hollësishme logjikën e teologjisë islame në këndvështrimin e saj historik rreth versioneve të tjera të besimit, duke i kushtuar një vëmendje të veçantë refuzimit të supozimit kryesor pagan se gjuha në lidhje me natyrën hyjnore jep informacione pastërtisht relative, dhe prandaj është efektivisht nominaliste, apo formale.

Një doktrinë ka për qëllim që të jetë një përshkrim i mënyrës se si gjërat janë në realitet, në një univers në të cilin entitetet karakterizohen nga cilësi të përcaktuara^[34] nga të cilët mund të propozohen analogji sistematike. Çfarëdo vështirësish që mund të jenë të qenësishme në përdorimin e gjuhës njerëzore kur ofron predikime në lidhje me hyjnoren, një fe boshtore (axial religion) duhet të ketë një set formal të presupozimeve në lidhje me sferën jomateriale që ajo e konsideron si të vërtetë. Si përfundim, për të qenë vetvetja, një fe e tillë duhet t'i konsiderojë pohimet që janë qartazi në kundërshtim me ato të sajat si të gënjeshtërt.

Ky themeltarizëm (foundationalism), pa dyshim i marrë si i mirëqenë në Kuran, është një maksimë e metafizikës formale të Islamit, *ilm ul-kelamit* (lëmisë së kelamit). Të qenët qendror e kësaj disipline për akademizmin sunit normativ, pra, të pjesës më të madhe të sunizmit, nuk mund të vihet aspak në diskutim, pavarësisht nga përpjekjet e herëpashershme për të paraqitur fideizmin hanbelit si teologjia bazë e Sunizmit.^[35] Esharizmi dhe Maturidizmi janë sistemet më gjerësisht të ndjekura të fesë myslimane dhe presupozojnë se doktrinat e tyre themelore rreth Zotit, profetologjia dhe eskatologjia e tyre përfaqësojnë përshkrime ekskluzivisht të vërteta të faktit metafizik dhe të ardhshëm historik. Këtu, teologjia islame ndjek logjikën evidente të vetë monoteizmit, që nëpërmjet narrativave biblike dhe kuranore paraqesin historinë e shpëtimit si një konflikt ndërmjet përshkrimeve të vërteta dhe të rreme të hyjnisë dhe të të bërit të njeriut. Një aksiomë e kelamit thotë se pretendimet në lidhje me realitetin janë ose të vërteta ose të rreme sipas kushteve të vetë këtyre pretendimeve.

Kategoria e doktrinave të vërteta (*hakk*) është shpjeguar nga teologët e kelamit: një shembull do të ishte pohimi se “Zoti është i Pakrijuar”. Doktrina të tjera merren se janë krejtësisht të rreme (*batil*), si me pretendimin se imazhet e Afërditës apo Hubalit janë paraqitje të vërteta të një fuqie demiurgjike, adhurimi i të cilës është frytdhënës. Është domethënëse që asnjë teolog mysliman ende nuk ka propozuar një pluralizëm të plotë, domethënë, një pluralizëm që përfaqëson vlefshmërinë e paganizmit

klasik apo arab si një përshkrim alternativ apo aspekt teofanik i “Reales”. Pluralizmi ka qenë, në një kontekst islam, vetëm selektiv.[36] Me gjasë, ai do të zgjedhë të qëndrojë me Ambrozin kundër Simakut dhe pluralizmit humanist të Romës së lashtë.

Një pluralizëm i tillë, sado i pjesshëm, do të pretendojë sërish se këmbëngulja e kelamit që cilësitë e Zotit siç njihen në Islam janë objektivisht të vërteta është vetëm një perspektivë e pjesshme dhe denominacionale. Kurani nuk ka përcaktuar asgjë më shumë se sa një tjetër prej personave të shumtë hyjnor, vijon më tutje ky pretendim. Reali (*el-Hakk*) transhendon çdo predikat, i cili, i paaftë për të ndarë në absolutësinë e Realit, duhet të jetë relativ dhe kontingjent, dhe prandaj duhet të lejojë mundësinë e predikatëve këmbëngulje të vlefshme. Këtu, pluralistët myslimanë shpesh i janë afruar Kantianizmit të John Hick-ut, i cili propozon se e gjithë e folmja për hyjnoren përbën një set të projekteve pastërtisht njerëzore mbi numenin (në filozofinë Kantiane, numeni përcakton gjënë ashtu siç është në vetvete, si e dallueshme nga gjëja e cila njihet përmes shqisave shën. i përk.).[37]

Fatkeqësisht për përkrahësit e një përqasjeje të tillë, numeni i Kantit nuk është *Haku* islam. Debatet më të hershme myslimane mbi cilësitë hyjnore janë mbajtur ndërmjet muteziliteve, të cilët refuzonin që të pranonin se ato mund të ishin diçka më tepër se sa aspekte apo mënyra të jetës hyjnore, dhe mendimtarëve eshari dhe maturidi, që ishin në ngjitje e sipër, të cilët reagueshin fuqimisht kundër idesë shpesh të njohur si *te'til*: mohimi i realitetit të predikatëve hyjnorë. Perspektiva rezultuese sunite ishte paradoksi i dukshëm e i mirënjohur se Zoti nuk është identik me atributet e tij, por nuk është as i ndryshëm prej tyre (*lejse bi-ghajr eu bi-'ajn el-dhat*).[38] Kjo, nga ana tjetër, lindi nga këmbëngulja kuranore se, ndonëse “asgjë nuk i përngjan Atij” (42:11), Ai mund të përshkruhet me emra që përçojnë sensin real tek lexuesit e shkrimit të shenjtë; fundja fundit, i njëjti ajet vijon, “dhe Ai është Ai i dëgjon të gjitha dhe i sheh të gjitha” Afirmimi tjetër i kremtuar i shkrimit të shenjtë përtë pashprehshmërinë hyjnore, “Perceptimet (*ebzar*) nuk mund ta arrijnë Atë” (6:103), përfundon me të njëjtin afirmim të të njëjtëve emrave hyjnorë. Këtu lidhësa “dhe” këtu duket se pa dyshim shërben si një cilësim: “megjithatë”.

Një dallim i ndërlidhur midis Mutezilizmit dhe Sunizmit ka të bëjë me natyrën e gjuhës fetare. Për Mutezilite, veçanërisht ata të shkollës së Basrës, dhe për Kerramite, cilësitë me anë të të cilave përshkruhet Zoti mund të rrjedhohen mjaftueshëm nga analogjia me predikatët e entiteteve të krijuara. Duke perceptuar pushtetin njerëzor (*kudra*) dhe duke e njohur atë si një përsosmëri, ne mund t'i mveshim pushtet natyrës hyjnore; dhe kështu edhe me cilësitë e tjera të përsosmërisë. Në fakt, ne jemi të obliguar që ta bëjmë diçka të tillë.[39] Mbi këtë këndvështrim epistemikisht optimist, arsyeja një cilësitë e hyjnore në mënyrë të mjaftueshme dhe me saktësi. Mendja mund të përcaktojë cili prej mbiemrave gjuhësisht i rrënjësuar në lidhje me gjërat e krijuara (*muhdathat*) mund të zbatohet në mënyrë të përshtatshme ndaj burimit të tyre; prandaj, për Kadiun Abdylxhebar (vd. 1025), një njeri është i detyruar që të pohojë se Zoti është “Njohës” (*'arif*), por mund të pikasë në mënyrë të vlefshme papërshtatshmërinë e të quajturit të Tij “Kuptues” (*fehîm*). Mutezilite e angazhuar të Basrës madje mund të përdorin edhe gjykimin e tyre për të refuzuar emrat e Zotit të vërtetuar shprehimisht në Kuran, siç është *Metin* (i Vendosuri), ose *Uekil* (Kujdestari).[40] Preokupimet mutezilite me semantikën arabe kanë pasur prirjen që të lehtësonin këtë besim epistemologjik në vetvete.

Sfondi i këtij diskutimi ishte vetë argumenti i hershëm mbi origjinën e gjuhës (*mebda' el-lugha*). Kurani (2:31) kishte përcaktuar se Zoti “i ka mësuar Ademit të gjithë emrat,”[41] dhe kjo gjerësisht pohojë se tregonte që e gjithë gjuha njerëzore ishte e njohur nga Ademi, kështu që shënjeshtër gjuhësor ishin autentikisht, dhe jo konvencionalisht apo spekulativisht, të lidhur me objektet dhe konceptet që ata

shënjonin. Shumë muezilitë të mëvonshëm e kontestuan këtë interpretim, por pjesa më e madhe e esharive e mbajtën atë. Gjuha me të vërtetë shënjon, sepse ajo është një pjesë integrale e totalitetit të krijimit si i përcaktuar nga Zoti.[42]

Pozicioni sunit, dhe në veçanti pozicioni mazhoritar i Esharizmit,[43] pohonte se predikatët hyjnorë “janë të marra nga shpallja” (*makhudhe min el-teufik*), që mund të iniciojë dijen tonë rreth Zotit ose mund të na japë ne leje (*idhn*) (sipas Xhurvejnit) që të përdorim predikatë të caktuar hyjnorë:[44] dhe ata thanë se “Zotit nuk mund t’i aplikohet asnjë emër që është i nxjerrë nëpërmjet analogjisë. Të vetmet emra që mund të aplikohen ndaj Zotit janë ato të dhëna nëpërmjet shpalljes në Kuran, Sunetin e pastër, apo të cilat janë subjekte të konsensusit (ixhmasë) së bashkësisë.”[45] Megjithatë, për Ebu Hamid Gazaliun (vd. 1111), emrat që zbatohen ndaj cilësive jo thelbësore për esencën hyjnore mund të përcaktohen në mënyrë legjitime nga mendja njerëzore me anë të analogjisë, ndonëse cilësitë e essencës hyjnore (dhatijeh) mund të përcaktohen vetëm nëpërmjet shpalljes. Kjo është e dallueshme nga predikati që zbatohet ndaj entiteteve të krijuara që sunitë të shumtë pohonin se mund të përcaktohej në mënyrë të vlefshme nga analogjia dhe arsyeja. Emrat e Profetit përbënin një rebus të mëtejshëm; por madje edhe këtu, esharizmi i vonë kishte prirjen që të dilte në përfundimin se emrat e tij, gjithashtu, ishin të njohur vetëm nëpërmjet shpalljes (*teufik*), dhe nuk mund të ishin thjesht të shpikur (*uad’*).[46]

Një dallim të mëtejshëm përbënte besimi eshari se emrat thelbësorë të Zotit janë të përjetshëm (*kadime*); sërish, kjo pohohej kundër besimit muezili se emrat erdhën në ekzistencë me kohën (*hadithe*).[47] Shprehjet e përdorura për atributet mund të jenë kontingjente, por vetë predikatët mund të përshkruheshin gjithnjë me fjalë të tilla; prandaj, predikatët nuk i nënshtrohen statusit kontingjent të fjalëve. Ky realizëm i thjeshtë eshari u kontestua nga Muezilizmi, dhe rrjedhimisht nga Shiizmi Dymbëdhjetësh (ithna asheri), që prirej të ndiqte Abdylxhebarin në të mohuarit e çdo lidhjeje natyrore midis shënjesit dhe të shënjuarit; Sheh el-Mufidi nuk mund të bëjë asgjë më shumë përveç se të thotë se “ato janë të lidhur nga qëllimi (*kasd*) i atij që emërton.”[48]

Implikimet e realizmit sunit për relevancën e dikotomisë kantiane numen/fenomen janë me ndikim të gjerë. Importimi i metafizikës post-skolastike të Kantit në një kontekst islam, mbi supozimin se numeni i pashprehshëm është ajo çka Kurani nënkupton kur thotë se “asgjë nuk i përngjan Atij”, lë shteg që një gamë e alternativave të fuqishme ndaj doktrinës sunite klasike të bëhet e ngulitur. Për qëllimet tona, njëra nga më domethënëset është ajo se zëvendësimi i besimit sunit që “ose kështu –ose ashtu” nuk bën punë *in divinis*, apo “në gjërat hyjnore”, por se cilësitë “nuk janë identike me Thelbin, dhe nuk janë të dallueshme prej tij,” me një dikotomi më të thjeshtë që supozon vlefshmërinë e një ligji të moskontradiktës të zbatuar nga “vetëm arsyeja”, është reduktimi i predikatëve hyjnorë ndaj një statusi pastërisht kontingjent ontologjik dhe epistemik. Sapo teologët pranojnë se predikatët hyjnorë e cilësojnë ekskluzivisht hyjninë fenomenale, hapet rruga ndaj të trajtuarit të tyre si rrjedhoja pastërtisht kontingjente të *uad’*-it. Mbi një pikëpamje të tillë radikale, do të jetë e vështirë që të shmanget një rënie në nominalizëm të plotë, duke qenë se emrat hyjnorë janë lënë në bashkërrjedhje, dhe nuk mund të thuhet se përfaqësojnë universale të vërtetë. Ky, sigurisht, ishte pikërisht pozicioni i arritur nga Kanti.

Esharizmi, megjithatë, nuk është ky. Një aksiomë e ortodoksisë klasike sunite thotë se Reali mund të cilësohet me vërtetësi nga emra që marrin pjesë në pandryshueshmërinë e hyjnore dhe jo në rrjedhën e krijimit. Nga këndej ka dalë dhe kategoria *esma’ el-dhat* (emrat e thelbit). Kjo praktikë është e mbushur me paradoks, që kontestohet në tekstet kryesore të metafizikës islame,[49] por ajo që ka rëndësi për argumentin tonë është se ajo ekziston dhe ka një këmbëngulje mbi atë. Për më tepër, ajo

mundësohet nga mohimi se emërtimi që ne i bëjmë Zotit është në të vërtetë emërtimi *ynë*; ne përdorim, ekskluzivisht, emra që njihen se janë të vërtetë jo nëpërmjet proceseve të mangëta dhe kontingjente të negociimit njerëzor me objekte të tjera në krijim, por nëpërmjet konfirmimit hyjnor. Në veçanti, cilësitë e diturisë, pushtetit, dhe vullnetit, të cilat janë predikatët qendrorë të hyjnisë “personale” (d.m.th. person, sh.p.) të monoteizmit, afirmohen si cilësi autentike të Realit, në sajë të faktit se Reali i ka shpërfaqur këto cilësi në shpallje. Ato janë cilësitë e Zotit pavarësisht se çfarë mund të thonë për to mendimtarët njerëzorë. Fakti se shkrimi i shenjtë që i zbulon ato merr pjesë në përjetësinë e Zotit e fuqizon edhe më tutje këtë pozicion.

Në qoftë se Islami, për të qenë vetvetja, këmbëngulë se Reali ka cilësi të caktuara që janë të qenësishme, atëherë pluralizmi që këmbëngulë se cilësitë monoteiste hyjnore janë thjesht deduktime njerëzore të projektuara mbi numenin do të bjerë. Kështu, ideja se “besime të ndryshme përbëjnë mënyra të ndryshme të të përjetuarit, konceptuarit dhe jetuarit në marrëdhënie me një Realitet përfundimtar hyjnor që transhendon të gjitha vizionet tona të larmishme rreth tij”^[50] nuk mund të sanksionohet nga Sunizmi i rrymës kryesore. Në një kontekst mutezili, ku emrat hyjnorë vendosen nga arsyeja njerëzore dhe analogjia, cilësitë e Zotit duhet të jenë të nënshtrueshme ndaj përkufizimit të rishmë pasi perceptimet dhe përvoja e botës e subjekteve njerëzore ndryshon. Siç pyesin teologët, “Po në lidhje me dikë që jeton në një zonë ku ai sheh vetëm njerëz me ngjyrë, apo është i rrethuar nga një liqen në të cilin ai mësohet vetëm me ujë të freskët: a duhet të dalë ai nga kjo në përfundimin se ekziston vetëm ujë i freskët apo ekzistojnë vetëm njerëz me ngjyrë?”^[51] Të përkufizosh Zotin nëpërmjet analogjisë dhe një arsyeje të supozuar të kulluar do të thotë të imponosh kulturën tonë mbi Atë; Esharizmi ka qenë gjithnjë i vetëdijshëm për mënyrën në të cilën Mutezilizmi e kufizoi Zotin në atë që mund të pohohet nëpërmjet analogjisë me një krijim të fundëm dhe fundësisht të hasur.

Teologjia këmbëngul mbi absolutësinë unitive të *el-Hakk*, por ajo gjithashtu shpërfaq nevojën për të afirmuar cilësitë e Realit që janë më tepër se sa thjesht mënyra njerëzish të përjetuara të operimit të Realit karshi “objektit” që është krijimi. Një doktrinë e tillë duhet përgënjeshtuar nga pluralistët. Le të citojmë një shembull të vetëm, të një rëndësie vendimtare për Sunizmin: doktrina se Kurani nuk është i krijuar. Kjo doktrinë synon që të përshkruajë një aspekt të hyjnore në terma të komunikimit, i cili aspekt, madje edhe në leximet jo-hanbelite, është i pandashëm nga predikatët specifikë: Kurani është i cilësuar nga përjetësia, nga cilësia e autorësisë hyjnore, nga cilësia e drejtpërdrejtshmërisë fillestare e një konteksti të veçantë historik, dhe nga një marrëdhënie e synuar apo faktike me gjuhën arabe.^[52] Të adoptuarit e një mohimi mutezili apo të shiitëve ithna asheri^[53] të rrojtjes së përjetshme të fjalës së Zotit e zgjeron hendekun ndërmjet Reales dhe kontingjentes, duke lejuar një gamë potencialisht të pafundme të interpretimeve alternative të hyjnishmërisë, duke përfshirë këtu, pashmangshmërisht, dekonstrukcionet postmoderne të vetë idesë së transhëndencës (hallka lidhëse ndërmjet një relativizmi të tillë radikal dhe *te'til*-it mutezili është bërë e qartë nga Muhammad Arkoun).^[54]

Pluralizmi, pra, nuk mund të pranojë se ortodoksia e Islamit është e vërtetë. Ai ka të ngjarë që të jetë ngjashmërisht jotolerant ndaj pretendimeve të çdo monoteizmi për të vërtetën. Jo vetëm që ai detyrimisht duhet të mohojë formulimet sunitë në lidhje me realitetin objektiv të cilësive hyjnore (duke qenë se këto e bëjnë të rreme tezën pluraliste nëpërmjet përplasjes me traditat e tjera, veçanërisht ato të Indisë); ai duhet jo më pak që të bëjë të rreme me këmbëngulje përkufizimet e krishtera të linjës kryesore për jetën e brendshme të Perëndisë. Për të krishterët, Perëndia është tre persona, që bashkëjetojnë përjetësisht nëpërmjet lidhjeve të dashurisë absolute e të ndërsjellë. Të jesh i krishterë do të thotë ta pohosh këtë si një përshkrim të vërtetë të hyjnishmërisë. Për shkak se pluralisti pohon që Realja është përtej çdo atribumi të diferencimit të brendshëm (më e pakta e të cilave në “persona”),

pluralisti duhet të pohojë se teologjia e krishterë, njëlloj si teologjia myslimane, nuk është relativisht e gabuar por është absolutisht e gabuar.

Trajtimi i mësipërm ka bërë përpjekje që të demonstrojë se ortodoksia e pranuar me konsensus të gjithëmbarshtëm në Islam (dhe Krishterim), që rrjedh natyrshëm nga revolta monoteiste kundër paganizmit, është rrënjësisht e papajtueshme me besimin pluralist se doktrinat nuk janë faktike. Megjithatë, duket e domosdoshme, në vijim të strategjisë së lëvdur nga Gazaliu (në veprën e tij *Tehafut el-felasife*), që ky argument të çohet më tutje. Me raste, pluralistët mund të pretendojnë se nuk bien ndesh me ortodoksinë, por, në njëfarë kuptimi, e “transhendojnë” atë. Ortodoksia, madje edhe ajo e llojit pabesueshmërisht të ndërlikuar, aq e dashur për esharitë e vonë dhe maturiditë, shihet si një diskurs populist, e ndërtuar mbi garancinë fëmijërore se gjuha poetike e shkrimit të shenjtë jep në njëfarë kuptimi një përshkrim të besueshëm të Absolutes. Megjithatë, Absolutja, pavarësisht nga dëshmia e shkrimeve të shenjta, është impersonale dhe për rrjedhojë, monoteizmat duhen parë tekembramja si sendërtime pastërtisht njerëzore. Këtu, pluralistët modernë i përngajnë filozofëve paganë të antikitetit, të cilët ishin ngjashëm indulgjentë karshi besimeve specifike të kulteve të ndryshme, duke pohuar se ato të gjitha, ose pothuajse të gjitha, tregonin Atë që është Një.

Megjithatë, nuk është e qartë se pozicioni pluralist e përcakton siç duhet pëpërshkrueshmërinë e Reales. Madje edhe më e rralla *via negativa* (*tarik el-nafj*) do t’u lejojë vetëm më të shtëvë prej pluralistëve që të afirmojnë disa të vërteta të dorës së parë në lidhje me *Hakk*-un që supozohet si i panjohshëm. Ai që supozohet se është i pacilësuar, pohojnë shumica e gjerë e pluralistëve, është vërtet i cilësuar nga një numër domethënës i predikatëve. Pak syresh nuk pajtohen se Ai është Një, dhe se Ai është i Mirë. Tejet platonike deri këtu. Por duke evoluar një besim që fetë e botës përfaqësojnë forma sociale dhe kulturi “të miratuara” apo “të vërtetuara” nga Reali, të njëjtit terren të qenies i jepen në mënyrë karakteristike më tepër cilësi antropomorfike se sa ç’do të kishte lejuar Platoni. Për shumë pluralistë, Reali ka “përcaktuar” fetë, ose të paktën “i ka pranuar” ato; krahas kësaj, për shkak se fetë e botës merren të gjitha se janë soteriologjikisht efikase, duke i ngritur subjektet njerëzore nga qendërsia ndaj vetes drejt qendrësisë ndaj Realitetit, është e vështirë që t’i iket predikatëve të mëtejshëm: ky Real ka projektuar një kozmos në të cilin veprimet dhe qëllimet vlerësohen në mënyrë morale. Reali është gjithashtu në gjendje në njëfarë sensi që të refuzojë adhurimin dhe formën e jetës të “feve të rreme” të caktuara, ose së paku të distancohet prej tyre, siç ishte kulti i flijimit i aztekëve apo “Krishterimi gjerman” i epokës naziste.

Përgjigjja më e mbrojtshme pluraliste ka të ngjarë të jetë se Reali nuk duhet të antropomorfizohet në këtë mënyrë, me përjashtim si një lloj i metaforës populuarizuese. Një mënyrë e caktuar e të vështuarit të Budizmit, për shembull, mund të pranojë si “mjete shpëtimtare” (*upaja*) përfaqëson antropomorfike ndaj përfundimitarit (Amidizmi do të na jepte shembullin më të qartë) por sërish do të këmbëngulte se Qenia e kulluar nuk mund të ketë vullnet; se timoni i vlerësimit dhe rilindjes morale nuk “përcaktohet” nga një ndërgjegje, por është thjesht pjesë e strukturës së realitetit teleologjia më e gjerë e së cilës duhet të mbesë e paeksploruar. Pluralizmi mund të mbrojë një fideizëm të tillë, por në qoftë se e bën këtë, ai nuk do t’i shpëtojë me lehtësi akuzës se në përcaktimin e tij për të zhvilluar një metafizikë që do të afirmojë efikasitetin radikal soteriologjik dhe simbolik të të gjitha feve të botës, ai ka propozuar një doktrinë që në mënyrë substanciale parapëlqen tipet pagane, apo madje edhe indiane, të besimit mbi ato monoteiste.^[55] Nga të gjitha versionet fetare, monoteizmi duket më jokomodi ndaj hipotezës pluraliste; për të mbajtur besimin në dobishmërinë e tij ndaj pluralistëve, ai duhet t’i nënshtrohet një “interpretimi” më ekstrem se sa paganizmi klasik ose fetë e Indisë. Në fakt, shtypa e tij më qartësisht udhëzuese me gjasë ka nevojë që të shkatërrohet në një mënyrë që nuk është nevoja t’i aplikohet

shumë traditave indiane dhe pagane.

Për të siguruar këtë dekonstrukcion radikal të Kuranit dhe ortodoksisë myslimane, pluralistët shpesh kërkojnë që t'u kthehen traditave të hermeneutikës sufite (*te'uil*), që ato i kuptojnë si mënyra autorizuese të ortodoksisë "transhduese". Kuptimi i qartë i shkrimit të shenjtë duket se i kundërvihet pluralizmit, dhe kështu bëjnë edhe ortodoksia dhe *ixhmaja*. Për të anashkaluar këtë, një elitë e metafizikanëve të vërtetë duhet të propozojë një thellim ezoterik të Kuranit që, ndonëse indulgjent karshi thjeshtësive të ortodoksisë që është të paktën e mjaftueshme për shpëtim, kërkon që të relativizojë të gjitha deklaratimet e shpalljes në lidhje me natyrën hyjnore për sa kohë që këto mund të krijojnë antinomi me sensin evident të traditave rivale. Ismailizmi, pavarësisht nga besimi i tij historik në vlefshmërinë unike të udhëzimit të Imamit (*te'lim*), ka përdorur ndonjëherë në mënyrë paradoksale por efikase vetë *te'uil*-in e tij ezoterik për të gjeneruar një formë të pluralizmit fetar.^[56] Në një kontekst më Sunit, sistemi i Muhjiudin ibn Arabiut (vd. 1240) është propozuar si një bazë e mundshme për një relativizim të Islamit që mund të lejojë afirmimin e traditave të tjera, duke qenë se të gjitha format dhe objektet fetare të adhurimit janë, në një kuptim, materializime të cilësive hyjnore. Megjithatë, këndvështrimet e Ibn Arabiut mbi fetë e tjera, përfshirë paganizmin dhe Krishterimin, nuk janë aq akomoduese sa ç'do të dëshironin disa lexime.^[57] Teksa akuzon të krishterët për mosbesim (*kufri*), ai dënon idenë se Jezusi përfaqëson një mishërim hyjnor (*hulul*) dhe jo një manifestim (*texhel-li*) të cilësive hyjnore, kritikë kjo që është marrë dhe është përpunuar më tutje nga komentatorët; krahas kësaj, atij i duket e papranueshme që vetëmanifestimi i Zotit duhet të jetë i kufizuar vetëm në një enitet.^[58] Eëilliam Chittick ofron interpretimin e mëposhtëm të kësaj:

"Në qoftë se thënie e Shehut mbi fetë e tjera ndonjëherë dështojnë që të pranojnë vlefshmërinë e tyre në kohën e tij, një arsye për këtë mund të jetë se, njëlloj si pjesa më e madhe e myslimanëve të tjerë që jetonin në trojet perëndimore islame, ai kishte kontakt të paktë të vërtetë me të krishterët apo çifutët në mjedisin e tij.^[59]"

Sido që të jetë e vërteta rreth kësaj, ngurrimi i Ibn Arabiut për të pranuar vlefshmërinë e feve jo-myslimane ishte ndoshta i ndikuar nga Sufiu Ibn Berrexhani, i cili ishte i njohur për kundërvënien e tij ndaj idesë se çifutët dhe të krishterët mund të shpëtohen;^[60] dhe kjo u pasqyrua nga njëri prej komentatorëve më të mirënjohur të tij, Abdylkerim el-Xhili (vd. 1428), i cili ishte në gjendje që të akuzonte të krishterët për një gabim të rëndë metafizik.^[61] Mbi të gjitha, ideja se shkolla e Ibn Arabiut lëvdonte një pluralizëm fetar të një lloji të pranueshëm në Europën e vonë moderne duket se injoron si natyrën e fesë në botën mesjetare ashtu dhe mësimet specifike të vetë Shehut. Por madje edhe sikur një lexim pluralist i disa pasazheve tek Ibn Arabiu të cilësohej i lejueshëm, kjo nuk do të arrinte në më shumë se një moment të vetëm në diskursin e tij lojçak, në të cilin premisa të kundërta, që shfaqen shkurtimisht në mesin e përcaktimeve të pakufishme, përplasen në përjetësi.

Doktrina e ndërmjetësimit: Revolucioni kopernikan i Islamit

Për sunitët mesjetarë, dukej se *te'til*-i mutezilit jo vetëm që mohonte realitetin e "atributeve thelbësore" të dijes, pushtetit, dhe vullnetit të Zotit; ai sfidonte çdo atribum të dhembshurisë (*rahmetit*) ndaj Zotit. Pavarësisht nga theksi kuranor se "Zoti e ka shkruar *rahmetin* mbi veten e Tij" (6:12), një deklaratim ky specifikisht i lidhur me gjykimin e mbramë, vendosmëria mutezilite për ta trajtuar Zotin si një Real abstrakt, një "makinë e drejtësisë kozmike"^[62] e drejtuar nga një "drejtësi" fund e krye e abstraguar për të dhënë një shpërblim dhe ndëshkim të kalibuar me saktësi, duket më afër me idetë indiane se sa me hyjninë personale të përcaktuar nga shkrimet e shenjta monoteiste. Një kontekst i tillë, që dukej se

e zhvishte Realin nga çdo predikat i vërtetë, ishte dhé shterpë për çdo teologji që kërkonte të afirmonte shpëtimin e gjynahqarëve apo ofron shpresë për ata që kanë doktrina plot me gabime.

Ndoshta aspekti më emblematic i kësaj ishte mohimi i vazhdueshëm mitezili i mundësisë që Profeti mund të ndërmjetësojë për gjynahqarët apo jobesimtarët. Ndërmjetësimi (*shefa'ati*), për mendimtarë të tillë, mund të nënkuptojë, ndoshta, se ata që janë tashmë në Parajsë do të përjetojnë një ngritje në gradën e tyre, por nuk ishte e mundur për një Zot të drejtësisë që të falte ata që kishin kryer shkelje të rënda ndaj madhësisë së Tij.[\[63\]](#)

Për sunitët, korpusi i gjerë i haditheve që përshkruajnë ndërmjetësimin e Profetit e përjashtojnë me qartësi këtë soteriologji të ftohtë dhe impersonale. Hyjnia esharite dhe maturidite ishte absolutisht i drejtë, por drejtësia e Tij mund të transhendohej, apo kapërcehej, nga dhembshuria, apo rahmeti, i Tij pa u pakësuar nga kjo. U kuptua se, në këtë rast, do të kishte një justifikim të vogël për çdo lutje për falje, ndonëse Kurani ka porositur lexuesit e tij që të luten për këtë (3:135, 27:46, 8:33). Ndërmjetësimi i Profetit gjatë Gjykimit të Mbramë është, pra, thjesht shprehja e përsosur e praktikës së lutjes në emër të të tjerëve dhe përbën një aspekt të natyrës së tij si “një mëshirë, apo rahmet, për botërat” (21:107); dhe vërtet, ky mendohej se ishte “Vendqëndrimi i Lëvdueshëm” (*el-mekam el-mahmud*) që i është premtuar atij në shkrimin e shenjtë (17:79).[\[64\]](#) Kjo shfaqej shpesh në kontekstin e marrëveshjes së hershme sunitë se askush me një grimcë monoteizmi në zemrën e tij në kohën e vdekjes së tij nuk mund të qëndrojë përjetësisht në Zjarr, dhe një ekzegjezë e pasur u zhvillua në interpretimin e haditheve që dukeshin se flisnin për fundin e ndëshkimit të Xhehenemit (Ferrit), “shiu në fund të Ferrit.”[\[65\]](#) Për ortodoksinë, rahmeti ka fjalën e fundit.

Hadithet që përshkruanin Ndërmjetësimin ishin të ndërlikuara, dhe nevojitej një kiuja e konsiderueshme për të renditur sekuencën e saktë të ngjarjeve të parashikuara. Doktrinat e propozuara ishin mjaft të numërta, por vetëm tre besime tipikisht cilësoheshin “të domosdoshme” (*vaxhib*): se Profeti do të ndërmjetësojë, se Zoti do të pranonte ndërmjetësimin e tij, dhe se ndërmjetësimi i tij do të ishte përpara dhe përmbi ndërmjetësimin të të gjithë ndërmjetësuesve të tjerë pejgamberikë apo ëngjëllorë.[\[66\]](#) Përtej kësaj, u eksplorua gjithashtu edhe një gamë e besimeve sekondare. Pati një dakordësi të përgjithshme se Profeti do të ndërmjetësojë jo një herë të vetme, por në një varg rastesh. Prej tyre u përshkruan dy në veçanti: i pari ishte Ndërmjetësimi i Përgjithshëm (*el-shefa'a el-'amme*), që do të përfaqëonte të gjithë njerëzimin përpara se të jepej gjykimi. Me këtë lutje Profeti shpëton ata të begatuarit dhe ata të mallkuarit, pa dallim, nga mundimi i pritjes për të mësuar fatin e tyre të mbramë, në një kontekst të përshkruar plot gjallëri si një kontekst i lakuriqësisë dhe i një nxehtësie të madhe. Një hadith i mirënjohur e përshkruan njerëzimin teksa lëviz nga njëri profet te profeti tjetër, duke filluar me Ademin, e duke vazhduar me Nuhun, Ibrahimin, Musain, dhe Isain (Adami, Noeu, Abrahami, Moisiu, dhe Jezusi), por njerëzimi zbulon se vetëm Pejgamberi Muhamed është në gjendje që të lutet për ata:

Unë dal përpara Arshit (Fronit), dhe bie në sexhde përpara Zotit tim. Mandej Zoti frymëzon tek unë lavde të tilla dhe një lartësim të madh të tillë të Tij sa që nuk e ka patur askush përpara meje, dhe thuhet: “O Muhamed! Ngrije kokën! Kërko, dhe do të plotësohet; lutu për ndërmjetësim dhe kjo do të të jepet ty.”[\[67\]](#)

Nëpërmjet këtij Ndërmjetësimi të Përgjithshëm, sipas një tjetër hadithi, “unë kam për të ndërmjetësuar për pjesën më të madhe të asaj që është mbi faqen e dheut.”[\[68\]](#)

Në këto hadithe, ajo që të trondit është pranëvënja e përsëritur e epërsisë ontologjike të Profetit dhe

rolit të tij historik si “vula” e peygamberëve (Kuran 33:40), me të drejtën e tij të privilegjuar të ndërmjetësimit në Gjykim. Siç është përmbledhur nga Shihabudin Ahmed el-Khafaxhi (vd. 1659), Profeti

“gëzon privilegjin e të qenit i parë në të gjitha gjërat: ai ishte i pari që morri peygamberinë në Botën e Shpirtrave (*‘alem el-ervah*) dhe ka për të qenë i pari që ka për të ndërmjetësuar, i pari që do të hapë portën e Xhenetit dhe i pari që ka për të hyrë në të, dhe i pari që ka për të kaluar Urën e Siratit [pra, ura drejt Xhenetit] me bashkësinë e tij.[69]”

Në një tekst, Profeti paraqitet se ka thënë: “Mua më është dhënë Ndërmjetësimi; dhe, ndërkohë që çdo Profet [përpara meje] u dërgua vetëm tek populli i tij, unë jam dërguar për të gjithë njerëzimin.”[70] Literatura qartazi i paraqet fuqitë unike ndërmjetësuese të Profetit si një rrjedhojë dhe shenjë e afirmimit të tij të njëkohëshëm të themeluesve të hershëm fetarë, dhe e parësisë së tij ndaj tyre. Për shkak të statusit të tij si “i pari i krijimit”, dhe si “vula e peygamberisë”, ai ka për të ndërmjetësuar për pjesëtarët e bashkësive të tyre si edhe për ata të bashkësisë së tij; duke qenë se ai është përpara Ademit, gjithë njerëzimi është për të *ummet el-da’ua*, apo ymeti i daveitit, bashkësia që ai thërret dhe e cila është në mënyrë të nënkuptuar dhe përfundimtare grigja e tij. Siç do të tregonte ky besim, hadithi, duke përshkruar se si njerëzimi do të nxitojë drejt profetëve të tjerë përpara tij, tregon qartësisht se ky Ndërmjetësim i Përgjithshëm do të përfshijë edhe jo-muslimanët. I gjithë njerëzimi, sipas Muhamed ibn Ahmed el-Kurtubiut (vd. 1273), në këtë kohë do të njohë Profetin me anë të frymëzimit hyjnor; “vendqëndrimi i lëvdueshëm” meritohet vetëm nga ai që do të lëvdohet nga të gjithë popujt. Në atë kohë, madje edhe bashkësitë jobesimtare do të shohin këtë qëndrim të tij unik me Zotin e tij dhe shqetësimin e tij vetëmohues për të ndërmjetësuar përballë mërisë hyjnore. Isa, Musai, dhe të tjera kishin qenë të pazotë për të ndërmjetësuar për grigjat e tyre; por Muhamedi i lutet Zotit për ata. Në fund, ata shohin se është pikërisht nëpërmjet tij, i cili nga pikëpamja kuranore është “rahmet, apo mëshirë, për botërat” (21:107), që Zoti më në fund ka shfaqur rahmetin e Tij.[71]

Krahas të diskutuarit të këtij Ndërmjetësimi të Përgjithshëm, pjesa më e madhe e dijetarëve identifikuan gjithashtu edhe një Ndërmjetësim të Posaçëm (*el-shefa’a el-khassa*), që i referohej ngjarjeve të ndryshme të përcjella në literaturën e hadithit përmes të cilit Profeti, pas Gjykimit, “e trazon Ferrin” duke iu lutur sërish Zotit, kësaj here për faljen e monoteistëve gjynahqarë të cilët janë dënuar. Ky ishte ndërmjetësimi që i përshtjellonte kaq shumë mutezilitët.[72]

Ndonëse shumë prej këtyre haditheve konsideroheshin si krejtësisht kanonikë, apo sahih, vëllimi i tyre dhe përhapja e versioneve të tyre i shtrëngonte dijetarët që të praninin se ata ishin të hapur ndaj interpretimeve të mospërputhura apo madje edhe kontradiktore.[73] Shekujt e diskutimit sunit u fokusuan mbi atë se sa prej këtyre episodeve të ndërmjetësimit profetik mund të shpresoheshin, dhe për cilat kategori të njerëzimit saktësisht; dhe aty nga shekulli i dymbëdhjetë, një set i interpretimeve rivale ishte bërë mjaft standard.[74] Pati gjithashtu edhe debate mbi mundësinë që të tjerë gjithashtu mund të ushtronin ndërmjetësimin; përfundimi ishte zakonisht në pohore: profetë të tjerë, ëngjëj, dhe shokët e nderuar të Profetit Muhamed mund t’i luteshin Zotit në emër të gjynahqarëve të cilët kishin hyrë në Zjarr.[75] Vetëm Muhamedi ushtron Ndërmjetësimin e Përgjithshëm, por shumë të tjerë do të ndërmjetësojnë për ndjekësit e tyre pas hyrjes së gjynahqarëve në Xhehenem (Ferr).[76]

Pati pikëpamje të ndryshme mbi masën në të cilën monoteistët jo-muslimanë mund të inkorporoheshin në ndërmjetësimet e vetë Profetit, duke përdorur si model një grup hadithesh që thonin: “Ndërmjetësimi im është për cilindo që dëshmon se nuk ka asnjë hyjni tjetër përveç Zotit,”[77] si edhe

hadithin që premtonte se “cilido që ka në zemër një grimcë besimi do t’i qëndrojë larg Xhehenemit.”^[78] Ndërmjetësimi zbatohet ndaj atyre që pohuan njëshmërinë e Zotit, duke shqiptuar pjesën e parë të shehadetit (la ilahe il-la Allah);^[79] dhe idhujtari (*mushrik*) nuk mund të përfitojë nga ndërmjetësimi, sikundër tregohet në një hadith në të cilin Ibrahimit i ndalohet që të ndërmjetësojë për të atin e tij.^[80] Shpresa e Pejgamberit se ungji i tij Ebu Talibi do të përfitonte nga ndërmjetësimi i tij thuhet se është shpjeguar nga fakti se Ebu Talibi, ndonëse jo mysliman, ishte një monoteist i cili u kishte kthyer shpinën idhujve të popullit të tij; këmbyerazi, rasti i tij ishte i veçantë, një përjashtim për një rregull që përndryshe ishte universal.^[81]

Megjithatë, përveç idhujtarëve, hadithet sikundër interpretohen nga teologët tregojnë se besimtarët jo-myslimanë në njëshmërinë e Zotit mund të shpëtohen nga Xhehenemi (Ferri) falë lutjeve të ndërmjetësuesve të ndryshëm për ta.^[82] Gjithashtu duket se ka evidenca që lënë të kuptohet se Profeti mund të ndërmjetësojë për mëkatarët e feve të mëparshme të cilët kanë vdekur përpara Islamit.^[83] Njëra pikëpamje pohonte se ndërmjetësimi i Profetit i kërkuar nga ithtarët e feve të mëparshme i zbatohet lutjes së tij ndaj Zotit në kohën e përcaktimit (*fasl el-kada*), dërgimi i disave në Parajsë dhe i të tjerëve në Zjarr.^[84] El-Murteza el-Zabidi (vd. 1791) pohonte se është “e mundur” (*juhtemel*) që ndërmjetësimi i Profetit do të përfshijë jo-myslimanët në Xhehenem, pikërisht sikundër ndërmjetësimi i tij i ka ndihmuar ata gjatë Gjykimit.^[85] Në një frymë të ngjashme, një thënie që i mvishet Ibn Abasit sugjeronte se ndërmjetësimi kryesor i Profetit, dhe Vendndalesa e tij e Lëvdueshme, i referohej ndërmjetësimit të tij për jobesimtarët të cilët kishin hyrë në Xhehenem:

“Kur njerëzia e Xhehenemit do të kenë hyrë në Xhehenem, dhe njerëzia e Xhenetit do të kenë hyrë në Xhenet... të parët do t’i thërrasin Zotit të tyre dhe do t’i luten Atij, dhe kjo do të dëgjohet nga njerëzia e Xhenetit. Kështu që ata i kërkojnë Ademit, dhe më pas të tjerëve, që të ndërmjetësojnë për ata; megjithatë, çdonjëri prej tyre u kërkon atyre ndjesë, derisa ata mbërrijnë tek Muhamedi, paqja dhe mëshira e Zotit qofshin mbi të, i cili ndërmjetëson për ata. Kjo është Vendndalesa e Lëvdueshme.”^[86]

Sërish, fakti se këta mëkatarë i afrohen profetëve të tjerë përpara Muhamedit duket e tregon që ata janë jo-myslimanë të cilët kërkojnë ndërmjetësimin e Profetit në emër të bashkëfetarëve të tyre që janë në Xhehenem.

Ndërmjetësimi i Profetit për jo-myslimanët, ndërkohë që interpretohet në mënyra të ndryshme në literaturë, ka kuptim më plotësisht si shprehje e universalitetit të tij. Doktrina e parësisë/epërsisë së Muhamedit, e nënkuptuar në ngjarjen e Ngjitjes në qiell (*miraxhit*), e pranuar në hadith, dhe e zhvilluar veçanërisht në literaturën e sufizmit, e paraqet Profetin jo vetëm si një njeri i parë, që pasqyron plotësisht cilësitë e Zotit, por gjithashtu si entiteti i parë që u krijua (ai ishte profet “kur Ademi ishte ndërmjet trupit dhe shpirtit”^[87]). Nga drita e tij, apo nuri i tij, rend drita, apo nuri i të gjithë profetëve të ardhshëm.

Çdo mrekulli që prunë pejgamberët fisnikë

Qe e tyrja vetëm falë nurit të tij

Sepse ai është dielli i virtytit e ata janë planetet

Njerëzisë ata, ndër hije, ua shpalosin rrezet e tij ^[88]

Ky është, ndoshta, “revolucionin kopernikan” i Islamit. Në vend të një universi të feve ku themeluesit e

vetëm një ose disapak sosh ishin marrësit e udhëzimit hyjnor plotësisht shpëtues, teologjia islame ka propozuar një histori ciklike dhe universale që e sendërton Profetin si dielli, dhe themeluesit e feve të tjera si trupa të tjerë qiellorë, të cilët, njëlloj si planetet, sillen rrotull tij. Nuri pejgamberik, apo drita pejgamberike (*el-nur el-Muhamedije*), e cila është baza e dritës së tyre, nuk është e vetë atij por është pasqyrim i lavdisë hyjnore: Profeti është manifestimi përfundimtar dhe më gjithëpërfshirës i të gjithë emrave hyjnorë. Një gjë është e sigurtë, nënkuptimet e plota të kësaj nuk u parashtruan shprehimisht në teologjinë e kelamit, aq më pak një doktrinë e ndërmjetësimit të plotë muhamedan për monoteistët jobesimtarë nuk u bë e qartë në doktrinën formale; por nënkuptimi nuk mund të thuhet se mungon. Është burim dhe ngushëllim i mbramë i njerëzimit që, në Ditën e Gjykimit, ai do të thotë: “Unë jam zotëria i bijve të Ademit, dhe unë nuk mburrem!”^[89]

Konkluzion

Në monoteizëm, e vërteta ka vlerë. Ajo shpërfaqet, dhe nuk sendërtohet, dhe në këtë mënyrë ajo është në konkurrencë me vërtetësitë rivale që janë vetëm të pretenduara. “Në qoftë se ortodoksia është e vërtetë,” sikundër vrojton një çifut tradicional, “atëherë jo-ortodoksia është e rreme. Pluralizmi dhe relativizmi janë koncepte që nuk kanë asnjë vend në një fe të shpalljes.”^[90]

Duke sfiduar relativizmin e antikëve, monoteizmat i dhanë hov një zhvendosjeje revolucionare epistemologjike duke pretenduar se mund të bëheshin deklarime të vërteta në lidhje me realitetin përfundimtar, dhe se kjo kishte implikime të thella për pranueshmërinë njerëzore në Qiell dhe për fatin e një njeriu në amshim. Kjo garanci mbizotëroi derisa Kanti lëshoi sulmin e tij mbi metafizikën tradicionale, kur, në njërin nga rikthimet e shumta të pjeshme në praktikën e antikitetit, pezimizmi i vjetër epistemologjik dhe një pluralizëm rezultues fetar ishin dalëngadalë në gjendje që të ripohonin veten. Mbi këtë model kantian, fokusi është tipikisht jo mbi metafizikën, por mbi “imperativët” etikë; rezultati shpesh, si me sistemin e Paul Knitter, është një “soteriologji performative”.^[91] Duke vepruar në përputhje me parime të caktuara që cilësohen se janë universalë moralë, ne tregojmë orientimin tonë të vërtetë drejt Realit, dhe kjo është e mjaftueshme për të na lejuar që të përshkruajmë fetë që na ndihmojnë ta bëjmë këtë si ndërmjetësuese të shpëtimit. Shtysa etike që fton shumë mendimtarë modernë që të sfidojnë soteriologjitë e vjetra përforcohet, kësodore, nga fokusi post-metafizik dhe pragmatik mbi rezultatet etike.

Shtysa bashkëkohore drejt pluralizmit shpesh merr trajtë nga një kritikë e monteizmit që e sheh atë si joetik në mënyrë të pareduktueshme, për shkak se ai është përçarës dhe konfliktual. Regina Schëartz ka qenë një mbrojtëse veçanërisht me ndikim e kësaj pikëpamjeje. Monoteizmi zëvendësoi kultet relativisht paqësore/të moderuara, dhe pluriforme të botës së lashtë me një Zot xheloz; dhe ajo e sheh Judaizmin si iniciatori i këtij shndërrimi dikotomizues dhe të dhunshëm. Në qoftë se populli yt është i zgjedhuri, atëherë Xhentilët (pra johebrenjtë) duhet të refuzohen.: “Tjetri kundrejt të cilëve identiteti i Izraelit është farkëtuar janë të pështirë, të ndyrë, të papastër.”^[92] Duke dalë nga Egjipti, me perënditë e tij të shumta, në një tokë të premtuar dhe të pushtuar me mizori, Izraeli përuroi një tip të ri të identitetit kolektiv. Atje ku paganizmi farkëtonte identitetet nëpërmjet analogjisë, Judaizmi krijoi identitetin e tij nëpërmjet refuzimit,^[93] duke shpikur “një partikularizëm kaq të helmët saqë ai i redukton të gjitha perënditë e tjera në idhuj dhe kaq i dhunshëm saqë i redukton të gjithë adhuruesit e tjerë në kryerës të diçkaje të neveritshme.”^[94] Shtypja e krishterë e botës më të gjerë pagane ishte kulmi i kësaj logjike: në Izraelin e Ri, *extra ecclesiam nulla salus* (jashtë kishës nuk ka shpëtim, lat.).

Schëartz e sheh monoteizmin si instiktivisht alergjik ndaj dallimit dhe ambiguitetit. Për atë, legjenda e

Kullës së Babelit është ikonike: divergjencia e gjuhëve njerëzve, dhe së këndejmi edhe e kulturave, është e sendërtuar në mënyrë biblike si një ndëshkim dhe një shenjë jetëgjatë e pakënaqësisë hyjnore:

“Në këtë mit të jashtëzakonshëm, ndarja e njerëzve në popuj nuk është në interesin e tyre, por në interesin e ruajtjes së pushtetit të një hyjnie tiran dhe të kërcënuar që mbron me xhelozë zotërimin e tij. Ne mjaft mirë mund të shtrojmë pyetjen se si i ka shpëtuar kjo nga sytë palës ngadhënjimtare monoteiste? Ose më mirë, kur mund të reshtim së perceptuari atë si ngadhënjimtare, dhe në vend të kësaj të mbajmë parasysh ndjesinë e profetit: “Le të ecë çdo njeri, secili në emër të perëndisë së tij.” [sic][\[95\]](#)”

Kur i kthehemi Islamit, vërejmë se aspekte të rëndësishme të kësaj polemike nuk gjejmë zbatim. Ndërkohë që vështirë se është më pak këmbëngulëse mbi të vërtetën unike të një Zoti xheloz, rryma ismailite e angazhimit abrahamik çuditërisht ngre në qiell dhe madje edhe sakralizon diversitetin. Vetë legjenda e Kullës së Babelit mungon nga narrativat e ndëshkimit në Kuran, që propozon diferencat në gjuhët dhe ngjyrat njerëzore jo si një mallkim por si shenja të fuqisë kreative dashamirëse të Zotit (30:22).

Sa i përket diversitetit fetar, garancia e Islamit se i abrogon fetë e mëparshme fillimisht duket se e vendos atë qartazi në krah të Krishtimit në qëndrimin e tij tradicional karshi versioneve të mëparshme të besimit. Megjithatë, kjo nuk na çon askund. Ndërkohë që Krishterimi historik tipikisht e ka konsideruar anëtarësinë në kishë si një kusht për shpëtim, Islami ka pohuar një teologji zëvendësimi jokategorike të rrënjësuar në një besim në një lloj të profecisë ciklike, që zgjeron fushën e veprimit të nënkuptuar të providencës hyjnore që nga fillimi i kohës për të përfshirë ngjarjet themeluese të të gjithë popujve. “Secilit popull i është dërguar një udhërrëfyes,” thotë Kurani (14:7), dhe “nuk ka pasur kurrë një komb në gjirin e të cilëve nuk ka kaluar një paralajmërues” (35:24): doktrina e sjellë nga secili prej tyre ishte domosdoshmërisht e njëjtë, duke qenë se Zoti nuk ndryshon; por ligjet e tyre shpesh kanë qenë të ndryshme. Me kalimin e kohës, komunitetet humbën pjesë të mesazhit origjinal monoteist, ose të gjithë atë (5:13), dhe forma të idhujtarisë dhe vesit ngritën kryet, duke e bërë përfundimisht të domosdoshme dërgimin e një profeti të ri.[\[96\]](#) Profeti Muhamed i përmbyll këto cikle më të vogla, si i vetmi profet i cili është “i dërguar për të gjithë njerëzimit”; i gjithë njerëzimi është në parim i detyruar (*mukel-lef*) të ndjekë urdhëresat që ai sjellë, sapo mesazhi i tij të jetë përçar.[\[97\]](#)

Siç tregojnë hadithet, Profeti, si “mëshira (rahmeti) i botëve”, zbulon natyrën dhe qëllimin e Zotit në një mënyrë që afirmon rishtazi dhe rikapitullon shpëtimin dikur të ofruar nga versionet e mëparshme të fesë. Doktrina e Ndërmjetësimit e paraqet këtë me qartësi. Ai lutet në emër të të tjerëve madje edhe në qoftë se ata nuk janë të fesë së tij, dhe kjo falë misionit të tij universal dhe përfaqësimit të tij të veçantë të *rahmetit* të Zotit. Kësodore, pjesëtarët e traditave të abroguara mund të shpresojnë për shpëtim. Kjo, e ndërthurur me këmbënguljen gazaliane se jobesimtarët që nuk kanë refuzuar me ndërgjegje thirrjen Islame mund të shpëtohen kështu që “pjesa më e madhe e të krishterëve të Bizantit dhe e turqve të kësaj epoke do të kaplohen nga mëshira e Zotit,”[\[98\]](#) i lejoi teologjisë esharite që të pajtonte predikatin primar të mëshirës së Zotit me drejtësinë e Tij. Mutezilizmi theksoi vetëm këtë të fundit, dhe një relativizëm i caktuar antinomian sot mund të theksojë të parën në një mënyrë të pabalancuar që mohon drejtësinë dhe logjikën e monoteizmit; por këtu Sunizmi e rrënjës veten si një rrugë e mesme që duket se nuk ka një nevojë urgjente për ndreqje ezoterike (*batini*) apo liberale.

Këtu duhet paraqitur një argument tjetër në lidhje me etikën. Duke refuzuar zhvendosjen kantiane me logjikën e saj thellësisht sekularizuese, metafizika islame nuk pretendon vetëm që të paraqesë të

vërteta reale dhe themeltare në lidhje me Zotin dhe botën; ajo e lejon Tjetrin fetar që të pretendojë të bëjë të njëjtën gjë. Modeli neopagan i një game të gjerë të maskave të konkretizuara mbi Realin mund të kërkojë që të promovojë respekt në mesin e feve duke i mohuar çdonjërës prej tyre superior propositional or soteriological status, por ai gjithashtu i hap udhën një cinizmi hjumian (David Hjum, filozof, sh.p.) sa i përket asaj në qoftë se ndonjëra prej tyre është në fakt e vërtetë. Nuk është e vështirë që kjo të shihet si një lloj i deizmit, i cili ndërkohë që orvatet të respektojë fetë, në praktikë i denigron ato duke i siguruar ato se pretendimet e tyre nuk mund të jenë të vërteta në bazë të vetë konceptualizimeve të tyre mbi kushtet e vetë atyre. Ka të ngjarë që të jetë më e respektueshme që të lejohet një jo-mysliman që të pretendojë një të vërtetë themeltare për doktrinat e tij apo të saj, madje edhe në qoftë ai apo ajo gjykohet se është i gjykuar gjerësisht në mënyrë të gabuar, se sa të refuzohet që të konsiderohen ata mbi vetë kushtet e tyre. Tjetrit nuk i duhet mohuar e drejta për të ofruar pretendime rreth së vërtetës si objekte të vlerësimit serioz, dhe jo si thjesht shprehje relative dhe fenomenale të një të Parrëfyeshmi. Përndryshe, nuk mund të ketë asnjë debat serioz apo ndonjë angazhim tjetër konceptual me Tjetrin fetar, me përjashtim të rastit kur për sa kohë që ky debat prezumohet se ka si qëllim të tij zbulimin e një të vërtete që i tregon të gjitha fetë si konstrukte njerëzore, si analogji të vëna në kurth nga gjuha njerëzore dhe korniza e saj kulturore (*uad'*).

Si një teologji zeitgeist, e frymës së kohës, që reagon ndaj shqetësimit bashkëkohor në lidhje me pretendimet realiste për të vërtetën, pluralizmi është në mënyrë karakteristike modern në pretendimin se afirmon diversitetin ndërkohë që në praktikë e shemb atë. Teksa deklaron që çliron fetë parokiale, apo dritëshkurtra, nga një këndvështrim i verbër dhe i pjesshëm i Reales, pluralizmi shpesh ruan një determinim fshehurazi imperialist për t'i bërë të gjitha fetë që të konformohen sipas një model iluminist të metafizikës dhe etikës. I pozicionuar kundër spektrit të feve të botës, ai, në disa prej shprehjeve të tij, mund të jetë më pak i kundërshtueshëm ndaj mundësive të caktuara indiane dhe pagane. Megjithatë, një sistem i tillë, i cili nuk mund të konservojë me vërtetësi integritetin e Tjetrit në dallimin e tij, mbetet Eurocentrik dhe del se është një diskurs subaltern, shkatërrimtar i fesë dhe etikës së vërtetë, dhe prandaj ka pak të ngjarë që të prodhojë çlirim të vërtetë.^[99]

Përktheu: Arjol Guni

Referenca

- [1] Tacitus, *Germany*, përktheu Herbert W. Benario (Warminster: Aris and Phillips, 1999), 54 (XLIII:3).
- [2] Për *interpretatio Romana*, shiko Alain Cadotte, *La Romanisation des Dieux: L'interpretatio romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire* (Leiden: Brill, 2007).
- [3] Julius Gaius Caesar, përktheu H. Edwards, *The Gallic War* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986), 6, 17–18.
- [4] Alain Cadotte, *La Romanisation des Dieux: L'interpretatio romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire* (Leiden: Brill, 2007), xiii.
- [5] Robert M. Berchman, *Porphyry against the Christians* (Leiden: Brill, 2005), 92; Eric Orlin, *Foreign Cults in Rome: Creating a Roman Empire* (New York: Oxford University Press, 2010).

- [6] *Herodotus*, vëll. II, përktheu A.D. Godley (London: Heinemann; and Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963), 3:37–38.
- [7] Plutarku pohonte se panteoni egjiptian, po të studiohej me kujdes, tregonte se egjiptianët adhuronin të njëjtët perëndi si grekët. R.M. Jones, *The Platonism of Plutarch* (New York and London: Garland, 1980), 23–25.
- [8] Heinrich Dörrie, *Platonica Minora* (Munich: Wilhelm Fink, 1976), 390–405.
- [9] Robert M. Berchman, *Porphyry against the Christians* (Leiden: Brill, 2005).
- [10] Ibid., 10, 14. Shiko gjithashtu R.I. Wilkes, “Pagan Criticism of Christianity: Greek Religion and Christian Faith,” në *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition*, ed. W. L. Schoedel and R. L. Wilkes (Paris: Beauchesne, 1979), 117–134.
- [11] Themistius, *Oration 5*, cituar në Peter Heather and David Moncur, *Politics, Philosophy and Empire in the Fourth Century* (Liverpool: Liverpool University Press, 2001), 168.
- [12] Cituar në R. Barrow, *Prefect and Emperor: The Relations of Symmachus A.D. 384* (Oxford: Clarendon Press, 1973), 39–41.
- [13] Brian Croke and Jill Harries, *Religious Conflict in Fourth-Century Rome: A Documentary Study* (Sydney: Sydney University Press, 1982), 42.
- [14] Fakhr al-D?n al-R?z?, *Ma’?lim u??? al-d?n* (Beirut: D?r al-Kit?b al-‘Arab?, 1984), 81.
- [15] Glen Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996), 20.
- [16] Ibn Qayyim al-Jawziyya, *???d? al-arw?? il? bil?d al-afr??* (Cairo: al-Madan?, 1978), 72.
- [17] Ibid.
- [18] Alfred Guillaume, *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Is???q’s S?rat Ras?l All?h* (Oxford: Oxford University Press, 1955), 276.
- [19] Ky version i hadithit shfaqet në *?a??? al-Bukh?r?* (në “Bad’ al-wa’y”). “Fshatarë” përkthehet *ar?siyy?n*, që sipas Ibn Haxher gjithashtu mund të ketë kuptimin e princë, të shtypurit, apo grumbulluesit e taksave. Ibn ?ajar al-‘Asqal?n?, *Fat? al-b?r? shar? ?a??? al-Bukh?r?* (Cairo: Mu???af? al-B?b? al-?alab?, 1959), 1:42–43.
- [20] Ibid., 1:42.
- [21] Ibid., 1:49 (*?a??? al-Bukh?r?*, “Kit?b al-‘ilm”).
- [22] Ab? al-?asan al-‘?mir?, *al-I’?m bi-man?qib al-Isl?m*, ed. A?mad ‘Abd al-?am?d Ghur?b (Cairo: D?r al-Kit?b al-‘Arab?, 1967), 194. Tema e zilisë dhe e një dëshire për të ruajtur pozicione lidershipe si motive që pengojnë Popullin e Librit nga të pranuarit e Islamit është e theksuar gjerësisht; shiko, për shembull, Ism?’?l Bursaë?, *R?? al-bay?n f? tafs?r al-Qur’?n* (Istanbul: Eser Kitabevi, 1970), 1:179.

[23] Këto hadithe gjenden në *ʔaʔʔʔ al-Bukhʔrʔ* (në “Kitʔb al-maʔʔlim”) dhe *ʔaʔʔʔ Muslim* (në “Kitʔb al-ʔmʔn”); krahaso me *Mishkat al-Masabih*, përktheu James Robson (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1981), 2:1159.

[24] Muʔammad ibn Abʔ Jamra, *Bahjat al-nufʔs wa-taʔallʔhʔ bi-maʔrifat mʔ lahʔ wa-mʔ ʔalayhʔ* (Beirut: Dʔr al-Jʔl, 1972), 4:51–52.

[25] Ibid., 4:52.

[26] Ky hadith gjendet në *ʔaʔʔʔ al-Bukhʔrʔ* (në “Kitʔb aʔʔdʔth al-anbiyʔ”).

[27] Muʔammad ibn Abʔ Jamra, *Bahjat al-nufʔs wa-taʔallʔhʔ bi-maʔrifat mʔ lahʔ wa-mʔ ʔalayhʔ* (Beirut: Dʔr al-Jʔl, 1972), 1:131; shiko komentaret mbi Kuran. 2:79, përfshirë Nʔʔir al-Dʔn Muʔammad al-Bayʔʔwʔ, *Anwʔr al-tanzʔl wa-asrʔr al-taʔwʔl* (Istanbul: al-Maʔbaʔa al-ʔUthmʔniyya, 1911), 16–17. Më tutje shiko Hava Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 20.

[28] Për këtë hadith të famshëm, shiko Muʔammad ibn Abʔ Jamra, *Bahjat al-nufʔs wa-taʔallʔhʔ bi-maʔrifat mʔ lahʔ wa-mʔ ʔalayhʔ* (Beirut: Dʔr al-Jʔl, 1972), 3:132.

[29] Abʔ ʔʔmid al-Ghazʔlʔ, *al-Mustaʔfʔ min ʔilm al-uʔʔl* (Bʔlʔq: al-Amʔriyya, [1904]), 1:111.

[30] Sayf al-Dʔn al-ʔmidʔ, *Ghʔyat al-marʔm min ʔilm al-kalʔm* (Cairo: Lajnat lʔyʔʔ al-Turʔth al-ʔArabʔ, 1971), 341; Krahaso me lbrʔhʔm al-Bayjʔrʔ, *Tuʔfat al-murʔd sharʔ Jawharat altawʔʔd* (Beirut: Dʔr al-Kutub al-ʔlmiyya, 1983), 137.

[31] Sayf al-Dʔn al-ʔmidʔ, *Ghʔyat al-marʔm min ʔilm al-kalʔm* (Cairo: Lajnat lʔyʔʔ al-Turʔth al-ʔArabʔ, 1971), 358.

[32] Ismʔʔl Bursawʔ, *Rʔʔ al-bayʔn fʔ tafsʔr al-Qurʔʔn* (Istanbul: Eser Kitabevi, 1970), 1:201.

[33] Sayf al-Dʔn al-ʔmidʔ, *Ghʔyat al-marʔm min ʔilm al-kalʔm* (Cairo: Lajnat lʔyʔʔ al-Turʔth al-ʔArabʔ, 1971), 359; Për Isavijen, shiko Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran* (Albany: State University of Neë York Press, 1988), 75–76.

[34] Kjo është premisa kyçe e kelamit *hakaik el-eshja thabite* (Masʔd ibn ʔumar al-Taftʔzʔnʔ, *Sharʔ al-ʔaqʔʔid al-nasafiyya* [Istanbul: lqdʔm, (1908)], 19).

[35] Khaled El-Rouayheb, “From Ibn ʔajar al-Haytamʔ (d. 1566) to Khayr al-Dʔn al-Alʔsʔ (d. 1899): Changing views of Ibn Taymiyya among Non-ʔanbalʔ Sunnʔ Scholars,” in *Ibn Taymiyya and His Times*, ed. Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (Karachi: Oxford University Press, 2010), 269–318.

[36] Gjë që është arsyeja përse “universalizmi” është madje edhe më pak i dobishëm si përshkrim, duke nënkuptuar një vleftësim të të gjitha formave fetare.

[37] Më së fundi, në përmbledhjen e tij të kundërpërgjigjeve ndaj kritikëve të tij: John Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, botimi i dytë. (Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, 2010).

[38] Ibr?h?m al-Bayj?r?, *Tu?fat al-mur?d shar? Jawharat al-taw??d* (Beirut: D?r al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1983), 79; e njëjta doktrinë gjendet në mesin e Maturidive: ‘Al?’ al-D?n al- Usmand?, *Lub?b al-kal?m*, ed. M. Sait Özervarl? (Istanbul: Türkiye Diyanet Vakf?, 2005), 85–88.

[39] Daniel Gimaret, *Les noms divins en Islam: exégèse lexicographique et théologique* (Paris: Cerf, 1988), 40.

[40] Ibid., 41.

[41] Al-?abar?, *The Commentary on the Qur’an*, vol. 1, Përktheu J. Cooper (Oxford: Oxford University Press, 1987), 228–230.

[42] Bernard Weiss, “Medieval Muslim Discussions on the Origin of Language,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 124 (1974): 33–41.

[43] Ndër disidentët eshari ishte dhe, më i rëndësishmi, Muhamed ibn el-Tajib el-Bakilani (vd. 1013); krahaso me Ibr?h?m al-Bayj?r?, *Tu?fat al-mur?d shar? Jawharat al-taw??d* (Beirut: D?r al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1983), 89.

[44] Im?m al-?aramayn al-Juwayn? (vd. 1085) *Irsh?d*, cituar në Daniel Gimaret, *Les noms divins en Islam: exégèse lexicographique et théologique* (Paris: Cerf, 1988), 39.

[45] ‘Abd al-Q?hir al-Baghd?d?, *U??l al-d?n* (Istanbul: Madrasat al-Il?hiyy?t, 1928), 116.

[46] Ibr?h?m al-Bayj?r?, *Tu?fat al-mur?d shar? Jawharat al-taw??d* (Beirut: D?r al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1983), 16–17. Arsyeja duket se ka qenë statusi i virtyeteve të Profetit si shmbëlltyra të predikatëve të Zotit.

[47] Ibr?h?m al-Bayj?r?, *Tu?fat al-mur?d shar? Jawharat al-taw??d* (Beirut: D?r al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1983), 87.

[48] Martin J. McDermott, *The Theology of al-Shaykh al-Mufid (d. 413/1022)* (Beirut: Dar El-Machreq, 1978), 135–136.

[49] Trajtimi ndoshta më i kënaqshëm i këtij paradoksi klasik eshari jepet në Mu?y? al-D?n Ibn ‘Arab?, *Insh?’ al-daw?’ir*, në *Kleinere Schriften des Ibn al-‘Arabi*, ed. H.S. Nyberg (Leiden: Brill, 1919).

[50] John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (Basingstoke: Macmillan, 1989), 236.

[51] Tilman Nagel, *The History of Islamic Theology from Muhammad to the Present* (Princeton: Markus Wiener, 2000), 155, 156.

[52] Wilferd Madelung, “The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Qur’?n,” në *Orientalia Hispanica sive studia F.M. Pareja octogenario dicata*, ed. J. M. Barral (Leiden: Brill, 1974), 504–525.

[53] Martin J. McDermott, *The Theology of al-Shaykh al-Mufid (d. 413/1022)* (Beirut: Dar El-Machreq,

1978), 135.

[54] Richard C. Martin dhe Mark R. Woodward me Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol* (Oxford: Oneöworld, 1997), 204–206.

[55] Ndonëse paganizmi klasik u asgjësua nga monoteizmi, politeizmi vijoi të lulëzonte gjetiu. Në mënyrë më të spikatur, në Indi, një grup traditash fetare që gjithashtu mund të emërtohen henoteiste, i drejtonin adhuruesit drejt Brahmanit abstrakt nëpërmjet një pluraliteti të gjerë të personave. *Rg Veda* (1.164.46) pohon “E Vërteta është Një, ndonëse të urtët e njohin atë në mënyra të ndryshme”; ndërkohë që në *Bhagavad Gita* (4.11) Krishna thotë , “Unë i pranoj njerëzit siç ata vijnë tek unë. Të gjitha udhët të çojnë tek Unë.” Krahaso gjithashtu me doktrinën e Xhainizmit të *anek?ntav?da-së*, “jo-absolutizmi,” që është natyrshëm i ngjashëm me pluralizmat modernë, njëlloj siç monoteizmi semit është i huaj për to. Agustín Pánikar, *El Jainismo: Historia, sociedad, filosofía y práctica* (Barcelona: Kairós, 2001), 368–372.

[56] Alyssa Gabbay, *Islamic Tolerance: Amir Khusraw and Pluralism* (London: Routledge, 2010).

[57] Nasr Hamid Abu Zayd, *H?kadh? takallama Ibn 'Arab?* (Cairo: al-Hay'a al-Mi?riyya al-'?mma li-l-Kit?b, 2002), 126–159.

[58] 'Abd al-Razz?q al-Q?sh?n?, *Shar? Fu??? al-?ikam* (Cairo: Mu??af? al-B?b? al-?alab?, 1966), 216; dhe shiko të gjithë *Fa??* of 's?. Shiko gjithashtu denoncimin që Ibn Arabiu i ka bërë ideve të krishtera të përmbushjes hyjnore në *al-Fut???? al-Makkiyya* (Cairo: B?l?q, [1877]), 4:499 (*wa-ll?hi m? walada al-Ra?m?n min walad*, etj.). Krahaso me Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1969), 27, 84, 275–276, 313, ku Corbin përshkruan doktrinat *theosis* të Ibn Arabiut si një refuzim fund e krye i parimeve teologjike të Palit, apo Palinizmit.

[59] William Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arab? and the Problem of Religious Diversity* (Albany: State University of Neë York Press, 1994), 125. Fakti nëse shehu i udhëtuar dhe kahmot kureshtar ishte kaq injorant për besimin dhe askezën lokale të krishterë dhe çifute mund të vihet me të drejtë në dyshim.

[60] Mu?ammad ibn A?mad al-Qur?ub?, *al-Tadhkira f? a?w?l al-mawt? wa-um?r al-?khira* (Cairo: al-Quds?, [1933]), 323.

[61] 'Abd al-Kar?m al-J?l?, *al-N?dir?t al-'ayniyya*, ed. Y?suf Zayd?n (Cairo: D?r al-Am?n, 1999), 118–119; shiko gjithashtu komentet e el-Nabulusit mbi pikëpamjen e el-Xhilit në të njëjtin vëllim, fq. 196; krahaso me Reynold Alleyne Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 139–140, i cili e përshkruan el-Xhilin se ka akuzuar të krishterët për politeizëm.

[62] Khalid Blankinship, “The Early Creed,” in *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, ed. Tim Winter (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 50.

[63] Ya?y? ibn Sharaf al-Nawaw?, *al-Minh?j f? shar? ?a??? Muslim ibn al-?ajj?j* (Cairo: al-Ma?ba'a al-Mi?riyya, 1929), 3:35.

[64] Për identifikimin, shiko Ya?y? ibn Sharaf al-Nawaw?, *al-Minh?j f? shar? ?a??? Muslim ibn al-?ajj?j* (Cairo: al-Ma?ba'a al-Mi?riyya, 1929), 3:57; pikëpamje të tjera renditen nga Mu?ammad ibn A?mad al-

Qur'ub?, *al-Tadhkira f? a?w?l al-mawt? wa-um?r al-?khira* (Cairo: al-Quds?, [1933]), 247–248.

[65] Ya?y? ibn Sharaf al-Nawaw?, *al-Minh?j f? shar? ?a??? Muslim ibn al-?ajj?j* (Cairo: al-Ma?ba'a al-Mi?riyya, 1929), 3:36–37; A?mad ibn al-?usayn al-Bayhaq?, *al-Ba'th wa-l-nush?r* (Beirut: Markaz al-Khadam?t wa-l-Ab??th al-Thaq?fiyya, 1986), 103. Për një mbrojtje të detajuar të doktrinës së jopërjetësisë së ndëshkimit të Xhehenemit shiko Ibn Qayyim al-Jaëziyya, *??d? al-arw?? il? bil?d al-afr??* (Cairo: al-Madan?, 1978), 344–379.

[66] 'Abd al-Sal?m ibn Ibr?h?m, *Irsh?d al-mur?d shar? Jawharat al-taw??d*, botuar në margjinat e *??shiyat al-am?r 'al? shar? 'Abd al-Sal?m 'al? al-jawhara f? 'ilm al-kal?m* (Cairo: Mu?ammad 'Al? ?ubay?, 1953), 146.

[67] Ky hadith gjendet në *?a??? al-Bukh?r?* (në “Kit?b a??d?th al-anbiy?”); Ab? ??mid al-Ghaz?l?, *The Remembrance of Death and the Afterlife*, përktheu T. J. Winter (Cambridge: Islamic Texts Society, 1989), 214 (Versioni në shqip i këtij libri *Përkujtimi i Vdekjes dhe Amshimit*, përktheu nga ang. Arjol Guni (Tiranë: Erasmusi, ende i pabotuar).)

[68] A?mad ibn Mu?ammad ibn ?anbal, *al-Musnad* (Cairo: al-Maymaniyya, [1896]), 5:347; cf. Shih?b al-D?n A?mad al-Khaf?j?, *Nas?m al-riy?? f? shar? Shif?' al-Q???? 'ly??* (Beirut: D?r al-Kutub al-'Ilmiyya, 2001), 3:220; Ab? ??mid al-Ghaz?l?, *The Remembrance of Death and the Afterlife*, përktheu T. J. Winter (Cambridge: Islamic Texts Society, 1989), 212. (Versioni në shqip i këtij libri *Përkujtimi i Vdekjes dhe Amshimit*, përktheu nga ang. Arjol Guni (Tiranë: Erasmusi, ende i pabotuar).)

[69] Shih?b al-D?n A?mad al-Khaf?j?, *Nas?m al-riy?? f? shar? Shif?' al-Q???? 'ly??* (Beirut: D?r al-Kutub al-'Ilmiyya, 2001), 3:217. Për *?ir??*, shiko Ab? ??mid al-Ghaz?l?, *The Remembrance of Death and the Afterlife*, trans. T. J. Winter (Cambridge: Islamic Texts Society, 1989), 205. (Versioni në shqip i këtij libri *Përkujtimi i Vdekjes dhe Amshimit*, përktheu nga ang. Arjol Guni (Tiranë: Erasmusi, ende i pabotuar).)

[70] Ky hadith gjendet në *?a??? al-Bukh?r?* (në “Kit?b al-tayammum”); *?a??? Muslim* (në

“Kit?b al-mas?jid”); Ab? ??mid al-Ghaz?l?, *The Remembrance of Death and the Afterlife*, përktheu T. J. Winter (Cambridge: Islamic Texts Society, 1989), 211. (Versioni në shqip i këtij libri *Përkujtimi i Vdekjes dhe Amshimit*, përktheu nga ang. Arjol Guni (Tiranë: Erasmusi, ende i pabotuar).)

[71] Mu?ammad ibn A?mad al-Qur'ub?, *al-Tadhkira f? a?w?l al-mawt? wa-um?r al-?khira* (Cairo: al-Quds?, [1933]), 245, 247. Vëreni, megjithatë, se sipas një hadithi të transmetuar nga Tirmidhiu (në *Sunenin* e tij, në “Kit?b ?ifat al-qiy?ma”); krahaso me Ab? ??mid al-Ghaz?l?, *The Remembrance of Death and the Afterlife*, përktheu T. J. Winter [Cambridge: Islamic Texts Society, 1989], 219 (Versioni në shqip i këtij libri *Përkujtimi i Vdekjes dhe Amshimit*, përktheu nga ang. Arjol Guni (Tiranë: Erasmusi, ende i pabotuar).); Mu?ammad ibn A?mad al-Qur'ub?, *al-Tadhkira f? a?w?l al-mawt? wa-um?r al-?khira* [Cairo: al-Quds?, (1933)], 308), çdo profet do të ketë një hauz (*?aw?*), ku të shpëtuarit nga komuniteti i tij do të mblidhen përpara shtegimit të mbramë për në Xhenet; Profeti Muhamed këtu nuk është unik, por thotë: “Shpresoj të kem numrin më të madh të njerëzve në hauzin tim.”

[72] Pikëpamjet e mutezilive janë përmbledhur në Mu?ammad ibn al-?ayyib al-B?qill?n?, *al-Tamh?d* (Beirut: Maktabat al-Tur?th al-'Arab?, 1987), 427–429.

[73] Krahaso me Shih?b al-D?n A?mad al-Khaf?j?, *Nas?m al-riy?? f? shar? Shif?’ al-Q???* ‘Iy?? (Beirut: D?r al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2001), 3:220.

[74] Diskutimet propozonin që këto përfshinin (1) ndërmjetësimin e Profetit për ata që do të hynin në Parajsë pa u bërë llogaritë, (2) ata që kishin aq gjynahe sa të meritonin Ferrin (Xhehenemin) por që u mbrojtën nga hyrja në të, (3) një ngritje në gradë për disa nga të begatuarit që hyjnë në Parajsë, etj... Ibr?h?m al-Bayj?r?, *Tu?fat al-mur?d shar? Jawharat al-taw??d* (Beirut: D?r al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1983), 187; al-Murta?? al-Zab?d?, *It??f als?da al-muttaq?n bi-shar? asr?r I?y?’ ‘ul?m al-d?n* (Cairo: al-Am?riyya, [1894]), 10:494–495.

[75] Ibr?h?m al-Bayj?r?, *Tu?fat al-mur?d shar? Jawharat al-taw??d* (Beirut: D?r al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1983), 187; A?mad ibn al-?usayn al-Bayhaq?, *al-Ba’th wa-l-nush?r* (Beirut: Markaz al-Khadam?t wa-l-Ab??th al-Thaq?fiyya, 1986), 56; Ab? ??mid al-Ghaz?l?, *The Remembrance of Death and the Afterlife*, përktheu T. J. Winter (Cambridge: Islamic Texts Society, 1989), 215. (Versioni në shqip i këtij libri *Përkujtimi i Vdekjes dhe Amshimit*, përktheu nga ang. Arjol Guni (Tiranë: Erasmusi, ende i pabotuar).)

[76] Mu?ammad ibn A?mad al-Qur?ub?, *al-Tadhkira f? a?w?l al-mawt? wa-um?r al-?khira* (Cairo: al-Quds?, [1933]), 249, 343.

[77] Shih?b al-D?n A?mad al-Khaf?j?, *Nas?m al-riy?? f? shar? Shif?’ al-Q???* ‘Iy?? (Beirut: D?r al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2001), 3:200–201.

[78] Ibid., 3:200.

[79] A?mad ibn al-?usayn al-Bayhaq?, *al-Ba’th wa-l-nush?r* (Beirut: Markaz al-Khadam?t wa-l-Ab??th al-Thaq?fiyya, 1986), 55; Mu?ammad ibn A?mad al-Qur?ub?, *al-Tadhkira f? a?w?l al-mawt? wa-um?r al-?khira* (Cairo: al-Quds?, [1933]), 347.

[80] Ky hadith gjendet në *?a???* *al-Bukh?r?* (në “Kit?b a??d?th al-anbiy?”); A?mad ibn al-?usayn al-Bayhaq?, *al-Ba’th ëa-l-nush?r* (Beirut: Markaz al-Khadam?t ëa-l-Ab??th al-Thaq?fiyya, 1986), 98.

[81] *?a???* *Muslim* (“Kit?b al-?m?n”); krahaso me A?mad ibn al-?usayn al-Bayhaq?, *al-Ba’th wa-l-nush?r* (Beirut: Markaz al-Khadam?t ëa-l-Ab??th al-Thaq?fiyya, 1986), 59, 61; ‘Abd al-Sal?m ibn Ibr?h?m, *Irsh?d al-mur?d shar? Jaëharat al-taë??d*, botuar në margjinat e *??shiyat al-am?r ‘al? shar? ‘Abd al-Sal?m ‘al? al-jawhara f? ‘ilm al-kal?m* (Cairo: Mu?ammad ‘Al? ?ubay?, 1953), 146; Ya?y? ibn Sharaf al-Naëaë?, *al-Minh?j f? shar? ?a???* *Muslim ibn al-?ajj?j* (Cairo: al-Ma?ba’a al-Mi?riyya, 1929), 1:214–216. Megjithatë, Kurtubiu pohon se Profeti e ktheu në jetë Ebu Talibin, kështu që ai të besonte (Mu?ammad ibn A?mad al-Qur?ub?, *al-Tadhkira f? a?w?l al-mawt? wa-um?r al-?khira* [Cairo: al-Quds?, (1933)], 15).

[82] Mu?ammad ibn A?mad al-Qur?ub?, *al-Tadhkira f? a?w?l al-mawt? wa-um?r al-?khira* (Cairo: al-Quds?, [1933]), 343.

[83] Shih?b al-D?n A?mad al-Khaf?j?, *Nas?m al-riy?? f? shar? Shif?’ al-Q???* ‘Iy?? (Beirut: D?r al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2001), 3:201.

[84] Ibid., 3:199, 200.

[85] Al-Murta?? al-Zab?d?, *It??f al-s?da al-muttaq?n bi-shar? asr?r l?y?* 'ul?m al-d?n (Cairo: al-Am?riyya, [1894]), 10:495.

[86] 'Iy?? ibn M?s?, *al-Shif?' bi-ta'r?f ?uq?q al-Mu??af?* (Damascus: D?r al-Waf?', [1972]), 1:422–423.

[87] Ky hadith gjendet në *Sunan al-Tirmidh?* (në "Kit?b al-man?qib"); A?mad ibn Mu?ammad ibn ?anbal, *al-Musnad* (Cairo: al-Maymaniyya, [1896]), 4:66. Shiko gjithashtu interpretimin e Kuran 26:218–219 ("Ai ju sheh kur ju jeni në këmbë, dhe kur ju ktheheni në gjirin e atyre që bëjnë sexhde"): "Kjo nënkupton ngjitjen tënde nëpër radhët e paraardhësve tuaj, Adamit, Nuhut dhe Ibrahimit, derisa Ai të bëri ty profet." Al-??kim al-N?s?b?r?, *al-Mustadrak 'al? al-?a???ayn* (Hyderabad: D?'irat al-Ma'?rif al-'Uthm?niyya [1915–1924]), 2:338; shiko gjithashtu edhe transmetimin autentik në 'Al? ibn Ab? Bakr al-Haytham?, *Majma' al-zaw?'id wa-manba' al-faw?'id* (Cairo: Maktabat al-Quds?, [1933–1934]), 7:86 dhe 8:214.

[88] Sharaf al-D?n al-B????r?, përktheu Abdal Hakim Murad, *The Mantle Adorned* (Cambridge: Quilliam Press, 2009), 69. Për më tepër mbi konceptimet e Sufizmit në lidhje me parësinë ontologjike të Profetit, shiko Michel Chodkieëicz, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arab?* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), 60–73.

[89] Ky hadith gjendet në *?a?? Muslim* (në "Kit?b al-fa??'il"); Shih?b al-D?n A?mad al-Khaf?j?, *Nas?m al-riy?? f? shar? Shif?' al-Q??? 'Iy??* (Beirut: D?r al-Kutub al-'Ilmiyya, 2001), 3:217–218.

[90] Jonathan Sacks (ed.), *Orthodoxy Confronts Modernity* (Hoboken, NJ: K'tav, në bashkëpunim me Kolegjin e Judejve, Londër, 1991), 13, citon J. David Bleich.

[91] Paul Knitter, *Jesus and the Other Names: Christian Mission and Global Responsibility* (Oxford: Oneöorld, 1996).

[92] Regina Schwartz, *The Curse of Cain* (Chicago: University of Chicago Press, 1997), 18.

[93] Ibid., 19.

[94] Ibid., 33.

[95] Ibid., 38.

[96] Krahaso me Tim Winter, "The Last Trump Card: Islam and the Supersession of Other Faiths," *Studies in Interreligious Dialogue* 9 (1999): 133–155.

[97] Ibr?h?m al-Bayj?r?, *Tu?fat al-mur?d shar? Jawharat al-taw??d* (Beirut: D?r al-Kutub al-'Ilmiyya, 1983), 135–136; Fakhr al-D?n al-R??z?, *Ma?'lim u??l al-d?n* (Beirut: D?r al-Kit?b al-'Arab?, 1984), 111.

[98] Sherman A. Jackson, *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam: Ab? ??mid al-Ghaz?l?'s Fay?al al-Tafriqa* (Karachi: Oxford University Press, 2002), 126. Turqit në kohën e tij për pjesën më të madhe duhet të kenë qenë budistë ose nestorianë.

[99] Gavin D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions* (Maryknoll, NY: Orbis, 1990), ix.

Date Created

19/05/2019

Author

erasmusi