



Islami dhe fetë e tjera

Description

Ismail Faruqi

Përmbajtja

- METARELIGJIONI ISLAM
 - A. Judaizmi dhe Krishterimi
 - B. Fetë e tjera
 - C. Marrëdhënia e Islamit me të gjitha qeniet njerëzore
- METARELIGJIONI ISLAM NË HISTORI
 - A. Ymeti çifut
 - B. Ymeti i krishterë
 - C. Ymeti i feve të tjera
- PËRFUNDIM

Drejt një teorie islame të metareligjionit

Marrëdhënia e Islamit me fetë e tjera është vendosur nga Zoti në zbulesën e Tij, Kuranin. Për këtë arsye, asnjë mysliman nuk mund ta mohojë atë, duke qenë se Kurani për të përbën autoritetin themelor fetar. Myslimanët e shohin Kuranin si fjalën e vetë Zotit në mënyrë krejt të fjalëpërfjalshme, si zbulesën e përfundimtare hyjnore të vullnetit të Tij për të gjithë hapësirën e kohën, për mbarë njerëzimin^[1]. I vetmi diskutim i mundshëm për myslimanën është ai i ndryshueshmërisë në interpretim, por në këtë fushë, rrezja e ndryshimit është e kufizuar në dy drejtime. Së pari, vijueshmëria e praktikës myslimane ndër shekuj përbën një trashëgimi të pakundërshtueshme për kuptimet që u janë njohur vargjeve kuranore. Së dyti, metodologjia e ortodoksisë myslimane në interpretim qëndron në parimin se leksikografia, gramatika dhe sintaksa e gjuhës arabe, të cilat kanë mbetur të ngrira e në përdorim të përhershëm prej miliona njerëzish që nga kristalizimi i tyre në Kuran, nuk lënë pa zgjidhje asnjë çështje të diskutueshme. Këto fakte shpjegojnë universalitetin, me të cilin parimet kuranore janë kuptuar dhe janë zbatuar, pavarësisht nga mundësitë e dallimeve të gjera të kulturave, të gjuhëve, të racave e të

zakoneve shumëkombëtare që vihen re në botën myslimane, nga Maroku në Indonezi, nga Rusia në Ballkan e në zemrën e Afrikës.

Ndërsa për sa u përket jomyslimanëve, ata mund t'i kundërshtojnë parimet e Islamit. Sidoqoftë, ata duhet të dinë se Islami nuk i paraqet parimet e tij në mënyrë dogmatike, vetëm për ata që besojnë apo që dëshirojnë të besojnë. Ai e bën këtë në mënyrë të arsyeshme dhe kritike. Ai vjen te ne i armatosur me argumente logjike e koherente dhe pret prej nesh pranimin mbi baza racionale e, kështu, të domosdoshme. Nuk është legjitime për ne që të mos pajtohemi me bazën relativiste të shijes vetjake, apo me atë të përvojës subjektive.

Ne këshillojmë që të analizohet lidhja ideuese e Islamit në tri shkallë: në atë që u përket Judaizmit e Krishterimiti, në atë që u përket feve të tjera dhe në atë që i përket fesë në vetvete e, në këtë mënyrë, të gjitha qenieve njerëzore, pavarësisht nëse ata i përkasin apo jo një feje.

A. Judaizmi dhe Krishterimi

Islami u njeh këtyre dy feve një status të veçantë. Së pari, secila prej tyre është feja e Zotit. Themeluesit e tyre mbi dhé, Abrahami, Moisiu, Davidi, Jezusi, janë profetë të Zotit. Ajo që ata kanë përçuar – Torahu, Psalmet, Ungjilli – janë zbulesa prej Zotit. Të besuarit në këta profetë, në zbulesat që ata kanë sjellë, është pjesë përbërëse e vetë besimit të Islamit[2]. Mosbesimi ndaj tyre, madje edhe të bërit dallim ndaj tyre, përbën apostazë. “Zoti ynë dhe Zoti juaj është, në të vërtetë, Perëndia, Një dhe i Vetmi Zot.” Zoti i ka përshkruar Profetin Muhamed dhe ndjekësit e tij si “besimtarë në gjithë ç’është shpallur prej Zotit”; si “besimtarë në Zotin, në engjëjt e Tij, në zbulesat dhe në Profetët e Tij”; si njerëz që “nuk bëjnë dallim mes Profetëve të Zotit”.

Duke iu kundërvënë atyre çifutëve e të krishterëve që i kundërvihen këtij vetidentifikimi dhe mëtojnë një monopol përjashtues mbi profetët e sipërpërmendur, Kurani thotë:

“Ju mëtoni se Abrahami, Ismaeli, Isaku, Jakobi dhe fiset e tyre ishin çifutë a të krishterë (e Zoti pohon ndryshe). Mos vallë do të mëtoni në këto çështje dije më të madhe se ajo e Zotit?[3]” “Thuaj (o Muhamed): ne besojmë në Zotin, në atë që na është zbuluar neve prej tij, në atë që u është zbuluar Abrahamit, Ismaelit, Isakut, Jakobit e fiseve; në atë që i është përcjellë Moisiut, Jezusit e të gjithë profetëve prej Zotit të tyre.[4]” “Ne të kemi shpallur (zbulesën Tonë) ty (o Muhamed) sikurse bëmë me Noen dhe me profetët pas tij, Abrahamin, Ismaeli, Isakun, Jakobin, fiset dhe Jezusin, Jobin, Jonën, Aaronin, Solomonin dhe Davidin.[5]” “Është, në të vërtetë, Zoti, i Gjalli e i Përjetshmi, që të shpalli ty (o Muhamed) Librin (d.m.th. Kuranin) që ripohon zbulesat e mëparshme. Pasi është Ai që shpalli Torahun dhe Ungjillin si udhëzim të Tij për njerëzimin... që i shpalli Pslamet Davidit[6].” “Ata që gëzojnë besim (në këtë shkrim hyjnor), ata që ndjekin (shkrimet) e çifutëve, dhe sabiinët dhe të krishterët, të gjithë ata që besojnë në Zotin dhe në Ditën e Gjykimit e që kanë kryer vepra të mira, do të marrin shpërblimin që u përket prej Zotit. Ata nuk kanë arsye të kenë frikë e as do të njohin hidhërim[7].”

Respekti i veçantë, me të cilin Islami vlerëson Judaizmin dhe Krishterimin, themeluesit dhe shkrimet e tyre, nuk është, thjesht, shprehje mirësjelljeje, por pranim i të vërtetës fetare. Islami i sheh ata në botë jo si “pikëpamje të tjera” që i duhet t'i tolerojë, por si të qëndrueshme de jure, si fe të zbuluara vërtet prej Zotit. Për më tepër, statusi i tyre i ligjshëm nuk është as sociopolitik, as kulturor apo qytetëruar, por fetar. Islami është i vetmi që e trajton këtë çështje në këtë mënyrë. Asnjë fe në botë nuk e ka pohuar besimin në të vërtetën e feve të tjera si kusht të domosdoshëm për besimin dhe dëshminë e

vet.

Në pajtim me sa më sipër, Islami vijon këtë pranim të së vërtetës fetare të Judaizmit dhe të Krishterimit si përfundimin e vet logjik, që do të thotë, si vetidentifikim me to. Identiteti i Zotit, burimi i zbulesës në të trija fetë, çon domosdoshmërisht në identitetin e zbulesave dhe të feve. Islami nuk e sheh veten si të ardhur në skenën fetare exnihilo, por si një ripohim të së njëjtës të vërtetë, të paraqitur nga të gjithë profetët pararendës të Judaizmit dhe të Krishterimit. Ai i vlerëson ata të gjithë si myslimanë dhe zbulesat e tyre si një të vetme e të njëjtë me të vetën. Bashkë me hanifizmin, që ishte feja monoteiste dhe etike e Arabisë paraislame, Judaizmi, Krishterimi dhe Islami përbëjnë kristalizimet e një vetëdijeje të vetme e të njëjtë fetare, thelbi dhe zemra e së cilës janë një dhe të vetme[8]. Njësimi i kësaj vetëdijeje fetare mund të shihet lehtësisht prej historianëve që merren me qytetërimin e Lindjes së Afërme të lashtë[9]. Në letërsinë e atyre popujve të lashtë, në gjuhët e tyre (të quajtura së bashku “semitë”) dhe në mënyrën e përbashkët të të shprehurit të tyre artistik gjenden gjurmë të këtij njësimi, të mbështetur edhe nga gjeografia apo skena e tyre fizike.

Kjo njeshmëri e vetëdijes fetare në Lindjen e Mesme qëndron në pesë parime mbizotëruese që karakterizojnë letërsinë e njohura të këtij rajoni. Ato janë:

- Pabarazia ontike e Zotit, Krijuesit, me krijesat e Tij, ndryshe nga qëndrimet e egjiptianëve të lashtë, të indianëve apo të kinezëve, sipas të cilëve Zoti apo Absolutja janë, në thelb, vetë krijesat;
- Qëllimi i krijimit të njeriut nuk është as vetëmeditimi i Zotit, as kënaqësia e njeriut, por shërbimi i pakushtëzuar ndaj Zotit mbi tokën që është “prona” e Tij.
- Lidhja e Krijuesit me krijesën, apo vullneti i Zotit, është përmbajtja e zbulesës dhe është e shprehur përmes ligjit, detyrimeve dhe urdhëresave morale.
- Njeriu, si shërbëtor, është kujdestar e përdorues i pronës nën urdhërat e Zotit, i aftë ta shndërrojë atë, përmes veprimit të tij të efektshëm, në atë çka Zoti dëshiron që ajo të jetë.
- Bindja e njeriut dhe përmbushja e urdhëresave hyjnore sjell lumturi e kënaqësi dhe shkon në kundërshtim me vuajtjen e dënimit, duke i bashkuar, në këtë mënyrë, drejtësinë botërore dhe atë kozmike.

Njeshmëria e vetëdijes kulturore e fetare “semitë” nuk u cënohet nga ndërhyrja e egjiptianëve[10] në ditët e para të perandorisë së tyre (1465-1165 p.e.s.), as prej filistinëve të Kaftorit (Kretës?), as prej hititëve, kasitëve apo “njerëzve të maleve” (fiset ariane?), që u semitizuan e u asimilian të gjithë, pavarësisht nga pushtimet e tyre ushtarake[11]. Islami e ka marrë këtë për punë të kryer. Ai e ka quajtur traditën qendrore fetare të popujve semitë të susamit “hanifizëm” dhe e ka identifikuar veten me të. Fatkeqësisht, për dijetarët e hershëm myslimanë që kishin këtë konceptim gjatë kohës që ushtronin veprimtarinë e tyre, gjuha, historitë dhe letërsia e sjellë prej arkeologjisë dhe prej shkencave të tjera hulumtuese të Lindjes së Afërme të lashtë nuk ishin ende në zotërim. Kështu, ata u kapën edhe pas vogëlsirave më të imëta të traditës gojore, të cilat i sistematizuan për t'i sjellë deri në ditët tona nën titullin “Historia e profetëve”. Lidhur me materialet e tyre, na duhet të kujtojmë, sidoqoftë, se njohuritë e sakta (e Abrahamit, e Jul Cezarit, e Amr ibn el Asit[12] dhe e Napolenit për Sfinksin dhe për piramidat e Egjiptit, për shembull) ishin thajse zero.

Koncepti islam i “hanifit” nuk duhet të krahasohet me konceptin e “të krishterëve anonimë” të Karl Rahnerit. Termi “hanif” është një cilësim kuranor dhe jo një shpikje e ndonjë teologu të sotëm, të shqetësuar prej mëtimit përjashtues të kishës së tij në drjtim të hirit hyjnor. Ky koncept është përdorur

brenda sistemit ideues islam për katërbëdhjetë shekuj. Ata, të cilëve u njihet ky emërtim, janë shembullorë në besim e në madhësi, përfaqësuesit më të respektuar të jetës fetare dhe nuk shihen thjesht si ndjekës idealesh të përafërta fetare, që tolerohen por që, në fund të fundit, përçmohen. Nderimi prej Islamit i profetëve të lashtë dhe i pasuesve të tyre është i detyruar që të ruhet edhe nëse çifutët apo të krishterët ndalin apo pakësojnë besnikërinë ndaj tyre. “Më të denjë për Abrahamin janë ata që vërtet e ndjekin atë, ky Profet dhe ata që besojnë tek ai.[13]” Në Kuran, të krishterët janë vlerësuar lart për vetëkontrollin dhe përvullësinë e tyre dhe janë shpallur si më të afërm nga të gjithë besimtarët për myslimanët. “(O Muhamed), ty dhe besimtarëve do t’ju gjenden më të afërt në dashuri e miqësi ata që thonë, “Ne jemi të krishterë”, pasi shumë prej tyre janë murgj e priftërinj që janë vërtet të përvullur.[14]” Nëse, pas gjithë urdhëresave të marra prej profetëve dhe prej shkrimeve të tyre, çifutët dhe të krishterët këmbëngulin në kundërshtimin dhe në mohimin e Profetit dhe të ndjekësve të tij, Zoti u urdhëron të gjithë myslimanëve që t’u drejtohen çifutëve dhe të krishterëve me këto fjalë: “O ithtarë të Librit, ejani të bashkohemi rreth një parimi të drejtë e fisnik, të përbashkët për ne dhe për ju: që të gjithë ne të adhurojmë veç Zotin e t’i nënshtrohemi veç Atij, që të mos i shoqërojmë asgjë madhështisë së Tij dhe që të mos pranojmë njëri-tjetrin për zotër krahas Tij. Po nëse ata këmbëngulin në kundërshtinë e tyre, atëherë lajmëroi se Ne do të këmbëngulm në pohimin tonë.[15]”

Është e dukshme se Islami ka dhënë maksimumin e asaj që mund t’i jepet një tjetër feje. Ai ka njohur si të vërtetë profetët dhe themeluesit e feve të tjera, shkrimet dhe mësimet e tyre. Islami ka shpallur Zotin e vet dhe Zotin e feve të çifutëve e të të krishterëve si Një dhe të Vetëm. Ai u ka shpallur myslimanëve si mbështetës e miq në Zotin pjesëtarë të feve të tjera. Nëse edhe pas gjithë kësaj dallimet vazhdojnë, Islami nuk parashikon pasoja për to. Dallime të tilla nuk duhet të jenë thelbësore. Ato mund të zgjidhen me më shumë dije, vullnet të mirë e urtësi. Islami i trajton ato si grindje brendaj një familjeje të vetme fetare. Për sa kohë që ne pranojmë së bashku se vetëm Zoti është sundues ndaj secilit prej nesh, nuk mbetet asnjë dallim a mosmarrëveshje e pazgjidhshme. Ndryshimet tona fetare, kulturore, shoqërore, ekonomike e politike mund të formësohen të gjitha nën parimin se Hyjnia e vetme është Zoti dhe jo ndonjëri prej nesh, jo e shet tona, jo egoja jonë, jo paragjykimet tona.

B. Fetë e tjera

Islami mëson se dukuria e profetësisë është e përbotshme; se ajo ka ndodhur në të gjithë hapësirën dhe kohën. “Çdo njeri,” pohon Kurani, “është i përgjegjshëm për veprat e tij. Në Ditën e Gjyimit, Ne do të shfaqim regjistrimin e veprave të tilla dhe do t’i kërkojmë secilit që ta shohë, sepse vetëm ai është baza e marrjes në llogari. Për këdo që është i mirudhëzuar, kjo është në të mirë të tij; për këdo që gabon, kjo është në turp të tij. Nuk ka faj të shpague nga tjetërkush; dhe Ne nuk do të ndëshkojmë (d.m.th. Ne nuk do të gjykojmë) para se të kemi dërguar një profet.[16]” Fakti se Zoti nuk do të bëjë përgjegjës askënd derisa ligji i Tij të jetë përçarur, shpallur e bërë i njohur, vjen prej drejtësisë absolute të Zotit. Një përçim dhe/ose shpallje e tillë përbëjnë dukurinë e profetësisë. I njëjti parim vepronte në Lindjen e Afërme e të largët, ku shtetet i gdhendnin ligjet e tyre në gurë të lartë që ngriheshin kudo për t’u krijuar njerëzve mundësinë që t’i lexonin e t’i njihnin. Mosnjohja e ligjit hyjnor përbën vërtet një argument nëse përjashtohet shpërfillja e vetëdijshme e tyre; dhe kurdoherë ajo është një rrethanë lehtësuese. Duke qenë krejtësisht i drejtë, si dhe absolutisht i mëshirshëm e falës, Zoti, sipas Islamit, nuk la asnjë popull pa i dërguar profetë për t’i mësuar ligjin hyjnor. “Nuk ka asnjë popull,” saktëson Kurani, “që të mos i jetë dërguar një paralamëruar/profet.[17]” Disa prej këtyre profetëve janë të njohur gjerësisht; të tjerë jo. As mosnjohja e tyre prej çifutëve apo prej të krishterëve dhe as mosnjohja prej myslimanëve nuk përbën provë për mosekzistencën e tyre. “Ne kemi dërguar vërtet profetë para teje (o Muhamed). Për disa prej tyre Ne të kemi treguar. Për të tjerë jo.[18]” Kështu, mbarë njerëzimi, në të

shkuarën e në të tashmen, ka mundësi të përfitojë vlerat dhe lumturinë që siguron feja, si dhe të metat dhe mallkimin që pason për shkak të mohimit, duke pasur parasysh përbotshmërinë e profetësisë.

Në mënyrën se si Islami e koncepton, sistemi hyjnor përbën një drejtësi të përkryer. Përbotshmëria dhe barazia janë pjesë përbërëse të tij. Kështu, dukuria e profetësisë jo vetëm që duhet të jetë e kudondodshme në mbarë botën, por edhe përmbajtja e saj duhet të jetë krejtësisht e njëjtë. Ndaj edhe Islami mëson se profetët e të gjitha kohërave dhe të të gjitha vendeve kanë dhënë të njëjtat mësimë; se Zoti nuk ka bërë dallime mes profetëve të Tij. “Ne i kemi dërguar çdo popull një lajmëtar,” pohon Kurani, “për t’u mësuar njerëzve adhurimin dhe nënshtrimin që i përkasin veç Zotit; për t’u mësuar se e keqja duhet shmangur (dhe e mira duhet ndjekur).[\[19\]](#)” “Ne nuk kemi dërguar asnjë profet përveçse (për të përcjellë mesazhin) në gjuhën e popullit të vet, për ta bërë atë (përmbajtjen e mesazhit) qartësisht të kuptueshme për ta.[\[20\]](#)” Pas këtij pohimi, asnjë qenie njerëzore nuk ka mundësi të shfaqësohet duke thënë se nuk e ka njohur e nuk ka ditur gjë për Zotin dhe për detyrimin e bindjes ndaj ligjit të Tij. “(Ne u kemi dërguar çdo popull) profetë për t’u predikuar e për t’i paralamëruar, në mënyrë që njeriu të mos mund të ketë argument kundër gjykimit të Zotit (për veprat e secilit).[\[21\]](#)”

Islami, në këtë mënyrë, hedh themelet për një marrëdhënie me të gjithë popujt dhe jo vetëm me çifutët e të krishterët, profetët e të cilëve janë përmendur në Kuran. Duke qenë se edhe në të shkuarën popujt kanë marrë zbulesa hyjnore të njëjta me atë që përmban zbulesa e Islamit, i gjithë njerëzimi mund të respektohet njëllor prej myslimanëve në bazë të zbulesës, si dhe mund të pranohet njëllor i përgjegjshëm për të njohur e pranuar Zotin si të vetmin Perëndi që meriton ta adhurojmë, t’i nënshtrohemi e të tregojmë bindje ndaj ligjeve të vendosura prej Tij.

Nëse, sikurse Islami pohon, të gjithë profetët kanë përcjellë një mesazh të vetëm, cili është burimi i një shumëllojshmërie kaq të jashtëzakonshme të feve historike të njerëzimit? Kësaj pyetje islami i jep një përgjigje teorike dhe një praktike.

1) Islami mëton se mesazhet e të gjithë profetëve kishin një thelb të vetëm, të përbërë prej dy elementesh. I pari është tevhidi, pranimi se Zoti është Një dhe i Vetëm dhe se të gjitha adhurimet, lutjet e bindja i përkasin vetëm Atij. E dyta është morali, të cilin Kurani e përkufizon si nënshtrim ndaj Zotit, kryerje veprash të mira dhe shmangie e së keqes.

Çdo zbulesë ka marrë pamje në formën e një kodi sjelljeje, të zbatueshëm veçanërisht prej popullit përkatës dhe, në këtë mënyrë, të lidhur me gjendjen dhe rrethanat e tij historike. Ky partikularizim nuk e cenon thelbin e zbulesës. Nëse do ta cënonte, drejtësia e Zotit nuk do të ishte absolute dhe mëtimet për përbotshmëri e barazi nuk do të kishin bazë. Partikularizimi në ligjin hyjnor duhet të prekë, pra, mënyrën e adhurimit, por jo qëllimin e tij. Ky i fundit ka qenë kurdoherë mirësia, drejtësia, dashuria dhe bindja ndaj Zotit. Nëse mënyra apo forma janë cënuar, kjo ka ndodhur vetëm në ato fusha që nuk janë themelore dhe, për pasojë, të parëndësishme e rastësore. Ky parim ka vlerën e veçantë të bashkimit të njerëzimit, qoftë potencialisht, qoftë në realitet, rreth parimeve të përbashkëta të fesë e të moralit, si dhe të shfuqizimit të disa parimeve që përbëjnë bazë për diskutime, për relativizëm e subjektivizëm[\[22\]](#).

Ndaj edhe ka një bazë të ligjshme për një shumëllojshmëri fetare në histori. Në mëshriën e Tij, Zoti ka marrë parasysh siç duhet kushtet e veçanta të çdo populli. Ai u ka shpallur të gjithë popujve njëmesazh që, në thelb, është i njëjtë; por Ai ia ka përcjellë atë secilit prej tyre ligjin e Tij në një formëurdhëruese në përputhje me kushtet e tyre të veçanta, sipas shkallës së zhvillimit të tyre njerëzor. Dhene mund të mbërrijmë në përfundimin se dallime të tilla ekzistojnë vetëm në formë dhe nuk e prekinpërmbajtjen.

2) Shkaku i dytë i shumëllojshmërisë fetare nuk është aq dashamirës sa i pari. I pari, sikurse e pamë, është hyjnor, ndërsa i dyti është njerëzor. Të pranosh dhe të zbatosh vullnetin e Zotit, të përcjellë përmes zbulesës, nuk është kurdoherë diçka e mirëpritur prej njerëzve. Disa, për shkak të interesave të ngushta, mund të mos i pranojnë urdhëresat hyjnore e rrethana të shumta mund të nxisin një mospranim të tillë.

Së pari, zbulesa hyjnore ka mbështetur kurdoherë e kudo bamirësi e bujari, ndihmë të të pasurve ndaj të varfërve. Të pasurit jo gjithmonë pajtohen me një nevojë të tillë morale dhe mund t'i kundërvihen asaj.

Së dyti, zbulesa hyjnore është kurdoherë në mbështetje të një jete shoqërore të rregullt. Ajo këshillon bindje ndaj ligjit dhe vetëkontroll. Por ajo e bën këtë gjithmonë duke marrë parasysh një qeverisje të mirë, ku të sunderojë drejtësia, çka mund të mos u vijë gjithmonë përshtat qeverisësve e sundimtarëve që përpiqen të veprojnë sipas dëshirave të tyre. Pushteti i vullnetit të tyre mund t'i shtyjë ata kundër etikës shoqërore të zbulesës.

Së treti, zbulesa hyjnore i kujton kurdoherë njeriut që të vlerësojë vetveten sipas asaj që ka urdhëruar Zoti dhe ligji i Tij e jo sipas dëshirave të tij. Por njeriu është kryelartë dhe vetadhurimi për të përbën një joshje të vazhdueshme.

Së katërti, zbulesa u kërkon njerëzve që ata të disiplinojnë instinktet e tyre dhe të vënë nën kontroll shumë dëshira të brendshme. Ndërsa njerëzit janë të prirur për t'u vetëkënaqur. Orgjitë e kënaqjes së instinktit dhe nxitjet emocionale janë pjesë e jetës njerëzore. Shpesh, kjo prirje militon kundër zbulesës.

Së pesti, aty ku përmbajtja e zbulesës nuk kujtohet drejt e me përpikmëri, nuk mësohet e nuk pasohet publikisht e nga pjesëtarët më të rëndësishëm të shoqërisë, ekziston prirja që ajo të harrohet. Kur zbulesat përcillen nga njëri brez te tjetri, por mishërohen në zakonet publike e nuk zbatohen nga shoqëria, urdhëresat fetare mund të pësojnë dobësim, zhvendosje të theksit apo ndryshim.

Së fundi, kur zbulesa hyjnore zhvendoset përtej kufijve gjuhësorë, kombëtarë e kulturorë – madje edhe në brezat brenda të njëjtit popull, por në largësi të madhe kohore prej marrësve fillestarë të saj – ajo mund të ndryshojë shumë përmes interpretimit. Çdo rrethanë e tillë mund të sjellë një zvetënim të zbulesës fillestare.

Këto janë arsyet, për të cilat Zoti ka vendosur përsëritjen e dukursë së profetësisë, duke dërguar profetë për të ripërcjellë mesazhin hyjnor dhe për ta rikthyer atë në mendjet dhe në zemrat e njerëzve. Kjo ndërhyrje hyjnore në histori është një veprim i qartë i mëshirës e i mirësisë hyjnore. Ajo është e vazhdueshme, gjithmonë sipas kohës, e paparashikueshme. Atyre që pyesin se cila ishte urtësia dhe arsyeja për dërgimin e Muhamedit në atë kohë e vend që u dërgua, Kurani u përgjigjet: “Zoti e di më mirë se kur dhe ku i dërgon profetët për të përcjellë mesazhin e Tij[23].”

C. Marrëdhënia e Islamit me të gjitha qeniet njerëzore

Islami e ka lidhur vetveten, në mënyrë të barabartë, me të gjitha fetë e tjera, qofshin këto të njohura, historike apo të tjera. Në të vërtetë, edhe me afetarët dhe me ateistët e cilëso ngjyre, Islami e ka lidhur vetveten në një mënyrë konstruktive, me qëllimin e vetëm për t'i rikthyer ata në pjesë përbërëse të anëtarësisë së shoqërisë.

Kjo marrëdhënie përbën humanizmin e Islamit. Në rrënjët e tij qëndron shkaku i krijimit, arsyeja e ekzistencës së njeriut. Përmendja e parë e planit hyjnor për të krijuar njerëzimin shfaqet në bashkëbisedimin e Zotit me engjëjt: “Unë planifikoj të vendos në tokë një zëvendës.” Thanë engjëjt: “A do të vendosësh në tokë një qenie që do të bëjë të këqija e do të derdhë gjak? Ndërsa ne të lëvdojmë, të madhërojmë dhe të bindemi Ty.” U përgjigj Zoti: “Unë kam një tjetër synim që ju nuk e dini[24].” Është e qartë se engjëjt janë qenie të krijuara nga Zoti për të vepruar si të dërguar dhe/ose instrumente të Tij. Për nga natyra e tyre, ata e kanë të pamundur të veprojnë ndryshe nga ajo që i udhëzon Zoti e, në këtë mënyrë, nuk bijen kurrë në zvetënim e gabim. Zelli i tyre i madh për të kryer kurdoherë me saktësi urdhëresat e Zotit i dallon ata nga krijesa njerëzore që Zoti po përgatitej të vendoste në tokë.

Në një tjetër pjesë dramatike dhe tejet shprehëse, Kurani na bën të ditur: “Ne (Zoti) ua dhuruam amanetin qiellit e tokës e malit. Të trembur, ata nuk guxuan ta marrin atë përsipër. Por njeriu e mori përsipër.[25]” Në qiej, mbi tokë e në male, vullneti i Zotit përmbushet përmes detyrimit të ligjeve të natyrës. Për këtë arsye, mbarë krijimi, me përjashtim të rastit të njeriut, e ka të pamundur të përmbushë pikën më të lartë të vullnetit të Zotit, që është ligji moral. Vetëm njeriut i është dhënë një fuqi e tillë, pasi morali kërkon që përmbushja e tij të bëhet në kushtet e lirisë; që e kundërta apo alternativja, pra amoralja ose imoralja, të jetë brenda mundësive që të përmbushet, gjithashtu, nga i njëjti njeri në të njëjtën kohë e në të njëjtin drejtim. Është në natyrën e veprës morale që kjo e fundit të kryhet në kushtet kur individi do të kishte mundësi të vepronte edhe ndryshe. Pa këtë mundësi zgjedhjeje, morali nuk do të ishte moral. Nëse bëhet pa vetëdije apo nën shtrëngim, veprat morale kanë vlera dobiprurëse, por jo vlera morale.

Të jesh zëvendës i Zotit në tokë do të thotë që të jesh në gjendje ta shndërrosh krijimin, përfshirë edhe vetveten, sipas modeleve të urdhëruara prej Zotit. Kjo do të thotë përmbushje me bindje e urdhëresave të Tij, përfshirë të gjitha vlerat, të gjitha urdhëresat etike. Më të lartat e urdhëresave janë ato morale. Duke qenë se vetëm njeriu është i aftë të kryejë veprim moral, vetëm ai mund të mbartë “amanetin hyjnor”, të cilit iu shmangën “qielli, toka dhe mali”. Për këtë arsye, njeriu ka domethënie kozmike. Ai është e vetmja krijesë, nëpërmjet së cilës pjesa më e lartë e vullnetit hyjnor mund të përmbushet në hapësirë e kohë.

Për ta qartësuar arsyen e ekzistencës së njeriut, Kurani i drejtohet njerëzimit me një pyetje retorike: “Mos vallë mendoni se ne ju kemi krijuar më kot?[26]” Kurani, më tej, lëvdon “të zotët e mendjes” që pohojnë: “O Zot! Pa tjetër që Ti nuk e ke krijuar gjithë këtë më kot![27]” Ndërsa mohuesve të një qëllimi të tillë të krijimit, Kurani u kthehet me një ton theksues e madje sulmues: “Në të vërtetë, Ne nuk i krijuam më kot qiejt e tokën dhe gjithë ç’ka mes tyre. Kjo është veç hamendje e jobesimtarëve. Mjerë ata, se zjarri i pret![28]” Për sa i përket përmbajtjes së qëllimit hyjnor, Kurani pohon: “E Unë nuk i kam krijuar njerëzit dhe xhindët për tjetër qëllim, përveç se që të më adhurojnë Mua.[29]” Folja arabe “abede” ka kuptimet “adhuroj” dhe “shërbej”. Ajo përdoret në këtë kuptim të dyfishtë në të gjitha gjuhët

semite. Në Kuran, është dhënë një shtjellim i mëtejshëm përmes përgjigjesh më të veçantë, të dhëna ndaj disa pyetjeve mbi arsyet e krijimit të gjithësisë dhe të njeriut. “Është Ai që krijoi qiell e tokë... në mënyrë që ju (o njerëz) të mund të provoni vetveten në sytë e Tij përmes sjelljesh të denja.” “Dhe është Ai që ju bëri ju zëvendës të Tij në tokë... në mënyrë që ju të mund të jepni prova për veten tuaj e të tregoheni të dhenjë për gjithë atë që Ai ju ka dhuruar.[30]”

Në mënyrë që t'i mundësojë njeriut përmbushjen e arsyes së ekzistencës, Zoti e ka krijuar atë të aftë e “në më të mirën formë[31]”. Ai i ka dhuruar njeriut të gjitha pajimet e nevojshme për të arritur përmbushjen e urdhëresave hyjnore. Mbi të gjitha, “Zoti, që krijoi gjithçka në mënyrë të përsosur,... krijoi njeriun prej dheut... dhe e përsosi e i frymëtoi atij prej Shpirtit të Vet[32].” Ai i ka dhuruar me bujari atij “të dëgjuarit, të shikuarit dhe zemrën (aftësitë njohëse).” Mbi të gjitha, Zoti i ka dhënë njeriut mendjen, arsyen, të kuptuarit, me të cilët ai do të zbulojë dhe do të shfrytëzojë botën, në të cilën ai jeton. Ai ka krijuar botën dhe gjithë ç'ka në të – në të vërtetë, të gjithë krijimin, përfshirë edhe vetë njeriun – në mënyrë të epshme, që do të thotë, të aftë për të ndryshuar e për t'iu përshtatur shndërrimeve përmes veprimit të njeriut dhe të teknologjisë përkatëse për të përmbushur qëllimet njerëzore.

Në gjuhën fetare, Zoti e ka bërë natyrën “ndihmëse” të njeriut. Ai i ka garantuar njeriut një pozitë prej “zotëruesi” mbi natyrën. Ky është, gjithashtu, kuptimin i “kalifatit” apo “të qenit zëvendës” të njeriut në tokë. Kurani e thekson shumë këtë çështje: “Zoti (nën fuqinë e erërave) i ka nënshtruar anijet për ju... e po ashtu lumenjtë... diellin e hënën, ditën e natën[33].” “Ai i ka vënë detet në shërbimin tuaj... devetë e kopetë po ashtu... gjithçka që gjendet në tokë e në qiell.[34]” Zoti e ka vendosur njeriun në tokë saktësisht për ta “rindërtuar e shfrytëzuar atë si ta shohë të arsyeshme[35]” dhe, për këtë qëllim, e ka bërë atë “zotërues të tokës[36]”. Në mënyrë që të mundësojë këtë ndërtim e shfrytëzim të natyrës, Zoti ka rrënjësuar në të format e shfaqjes së Tij, të ashtuquajturat ligje të natyrës (sunen[37]), të cilat ne i njohim si të përhershme dhe të pandryshueshme vetëm përmes besimit tonë, sipas të cilit Zoti nuk është keqdashës, por bamirës ndaj krijësave të veta. Të lexosh shfaqjet e Zotit në natyrë a në krijim është njëllor e mundshme në natyrën psikike apo shoqërore[38], duke i hapur, kështu, thujse të gjitha fushat e krijimit, si dhe një pjesë të rëndësishme të synimit e të vullnetit hyjnor, për vëzhgim dhe njohje nga ana e njeriut[39].

Krahas gjithë këtyre, Zoti e ka shpallur vullnetin e Tij drejtpërdrejt dhe në mënyrë të menjëhershme përmes profetëve të Tij dhe u ka urdhëruar atyre që t'ia shpallin atë popujve të tyre në gjuhët përkatëse. Ai ka dërguar Profetin Muhamed me një version përfundimtar të zbulesës hyjnore, për të cilin ai e ka vendosur që të ruhet ndaj çdo cenimi e zvetënimi[40] dhe i cili është ruajtur i paprekur bashkë me gjuhën arabe në gramatikën, sintaksën, leksikografinë, etimologjinë, filologjinë e në të gjithë aparatin gjuhësor të nevojshëm për ta kuptuar atë saktësisht në mënyrën që është shpallur[41]. Sigurisht, kjo ka qenë një dhuratë bujare, një akt i pastër bamirësie e mëshire nga ana e Zotit të Madhëruar. Qëllimi i kësaj dhurate është që ta bëjë njohjen dhe përmbushjen e vullnetit hyjnor prej njeriut më të lehtë e më të mundshme[42].

Çdo qenie njerëzore, sikurse pohon Islami, ka mundësi të përfitojë prej këtyre mirësive. Rruga drejt lumturisë është e lirë dhe e hapur për këdo që pëlqen të ecë në të. Të gjithë janë, prej natyre, të pajisur më të gjitha këto të drejta e privilegje. Zoti ua ka garantuar ato të gjithëve, pa dallim. “Natyra”, “toka”, “qiejt” – që të gjitha këto i përkasin secilit prej nesh, çdo qenieje njerëzore.

Në të vërtetë, Zoti e ka bërë gjithë këtë e madje edhe më shumë se kaq. Ai e ka rrënjësuar fenë e Tij te

çdo qenie njerëzore që në lindje. Feja e vërtetë është e lindur, është një “religio naturalis”, me të cilën janë të pajisur të gjithë njerëzit. Përballë besimeve fetare plot shkëlqim të stisur, qëndron një fe e lindur, e pandashme nga natyra njerëzore. Kjo është feja fillestare, feja e Urit, e vetmja fe e vërtetë. Secili e zotëron atë nëse nuk çkulturohet, indoktrinohet, keqduhëzohet, zvetënohet apo zhbndet dhe, në këtë mënyrë, nis të mendojë ndryshe[43]. Ndaj edhe të gjithë njerëzit zotërojnë një aftësi, një “shqisë të gjashtë”, një “sensus communis”, me të cilin mund të konceptojnë Zotin si Zot. Rudolf Otoja (Rudolph Otto) e quan atë “ndjenja e numinozës[44]”, ndërsa fenomenologët e fesë e njohin si aftësinë e të perceptuarit të fetares si “fetare”, si “të shenjtë”, në mënyrë autonome dhe “sui generis”, pa reduksionizëm[45].

Së fundi, Islami nuk pranon asnjë ide të “rënies së njeriut”, asnjë koncept të “mëkatit fillestar”. Ai pohon se asnjë njeri nuk është në një gjendje të vështirë të lindur, prej së cilës i duhet të shkëputet. Sipas Islamit, njeriu është i pafajshëm. Ai është i lindur në pafajësi. Në të vërtetë, ai është i lindur më mijëra përsosje, me aftësi të të kuptuarit dhe me një ndjesi të lindur, me të cilën mundet të njohë Zotin. Në këtë, të gjithë njerëzit janë të barabartë, pasi kjo buron prej vetë ekzistencës së tyre, prej vetë të qenit krijesa të Zotit. Kjo përbën bazën për universalizmin islam.

Për sa i përket moralit dhe përkushtimit, karrierës së njeriut mbi tokë, Islami nuk nxit dallime mes qenieve njerëzore, nuk nxit ndarje të tyre në raca e kombe, në kasta e klasa. Të gjithë njerëzit, sipas tij, “lindën prej një çifti të vetëm”, ndërsa ndarja e tyre në popuj e fise përbën vetëm një konvencion të caktuar për njohje e pranim të ndërsjelljtë.[46] “Më fisniku ndër ju,” pohon Kurani, “është vetëm ai që është më i drejtë.”[47] Ndërsa Profeti shtonte, në predikimin e tij të lamtumirës: “Arabi nuk është më i mirë se joarabi dhe i bardhi nuk është më i mirë se jo i bardhi. Mirësia vërehet vetëm në përkushtim e në drejtësi.”[48]

Metareligjioni islam në histori

Nën këto urdhëresa, herë të shprehura qartë në “ipsissima verba” të Zotit dhe herë të nënkuptuara prej tyre, Profeti Muhamed shtjelloi dhe shpalli kushtetutën e shtetit të parë islam. Ai sapo kishte mbërritur në Medinë (korrik 622 e.s.) kur i bashkoi banorët e Medinës dhe të rrethinave të saj dhe shpalli bashkë me ta shtetin islam dhe kushtetutën e tij. Kjo ngjarje ishte e një rëndësie të dorës së parë për marrëdhënien e Islamit me fetë e tjera, si dhe të myslimanëve me jomyslimanët në të gjitha kohët dhe vendet. Katër vite pas vdekjes së Profetit në vitin 632, Omer ibn Hatabi, kalifi i dytë, urdhëroi që data e shpalljes së kësaj kushtetute, kaq e rëndësishme për Islamin si një lëvizje botërore, duhej vlerësuar si fillimi i historisë islame.

Kushtetuta ishte një marrëveshje, garantuesi i së cilës ishte Allahu, mes Profetit, myslimanëve dhe çifutëve. Ajo shfuqizonte sistemin fisnor të arabisë, nën të cilin arabët përkufizonin vetveten dhe përmes të cilit organizohej shoqëria. Që këtej e tutje, arabi do të përcaktohej nëpërmjet Islamit; jeta e tij vetjake dhe shoqërore do të qeverisej nga ligji islam, sheriati. Besnikëritë e vejtra fisnore u hodhën tej për t'i hapur rrugën një marrëveshjeje të re shoqërore që lidhi çdo mysliman me të gjithë myslimanët e tjerë përtej kufijve fisnore, për të formuar ymetin. Ymeti është një trupë organike, përbërësit e të cilit mbështesin dhe mbrojnë në mënyrë të ndërsjellë njeri-tjetrin. Përgjegjësitë e tyre vetjake, të ndërsjella e të përbashkëta janë të përcaktuara me ligj. Profeti do të ishte kreu politik dhe autoriteti juridik i tij; dhe ai e ushtroi këtë pushtet gjatë gjithë jetës së tij. Pas vdekjes së tij, kalifët (pasuesit) e tij ushtroan autoritet politik, ndërsa autoriteti juridik iu kalua krejtësisht alimëve (juristëve

apo dijetarëve fetarë) që kishin zhvilluar, që nga ajo kohë, një metodologji të caktuar për interpretimin, rinovimin dhe zgjerimin e shariatit.

A. Ymeti çifut

Krahas këtij ymeti të myslimanëve qëndronte ymeti i çifutëve. Besnikëritë e tyre fisnore në kuadrin e fiseve arabe të quajtura Evs dhe Hazrexh do të zëvendësoheshin nga marrëdhënia me Judaizmin. Në vend që shtetësia e tyre të ishte në varësi të klientelizmit të tyre ndaj këtij apo ati fisi arab, ajo tani do të ishte në varësi të fesë së tyre, Judaizimit. Jeta e tyre do të ndërtohej rreth institucioneve çifute dhe do të qeverisej prej Torahut, ligjit të tyre të shpallur hyjnisht. Autoriteti politik iu mvesh kreut të rabinëve, që njihej, gjithashtu, si Resh Galut, ndërsa autoriteti juridik mbeti në sistemin e gjykatave rabinike. Ai që qëndronte mbi të dy ymetet ishte një organizim i tretë, i quajtur, gjithashtu, ymet apo devlet-el-islamije (shteti islam, qeveria apo “shteti”), përbërësit e të cilit ishin të dy ymetet dhe arsyeja e ekzistencës së të cilit ishte mbrojtja e shtetit, drejtimi i punëve të tij të jashtme dhe zbatimi i misionit universal të Islamit. “Shteti” mund të rekrutonte ymetin e myslimanëve në shërbimet e tij, qoftë për paqe, qoftë për luftë, por nuk mund ta bënte këtë ndaj ymetit të çifutëve. Sidoqoftë, çifutët ishin të lirë që, në mënyrë vullnetare, të ofronin shërbimet e tyre nëse dëshironin. As ymeti i myslimanëve dhe as ai i çifutëve nuk ishin të lirë në ztgjedhjen dhe administrimin e një marrëdhënieje me një fuqi të huaj, aq më pak që të shpallnin luftë apo paqe me ndonjë shtet a komb tjetër të huaj. Kjo mbetej vetëm në juridiksionin e shtetit islam.

Çifutët që e pranonin me vullnet të lirë këtë marrëveshje me Profetin, statusi i të cilëve, në sajë të kësaj kushtetute, u ngrit nga vuajtja e varësisë fisnore në nivelin e qytetarisë së shtetit, më vonë e shkelën atë. Pasoja e rëndë e kësaj shkeljeje, në fillim, qe gjobitja e njërit grup, i pasuar nga dëbimi i një grupi tjetër që u gjet fajtor për një shkelje më të madhe e, së fundi, me ekzekutimin e një grupi të tretë që komplotoi me armikun për të shkatërruar shtetin islam dhe lëvizjen e Islamit. Megjithëse këto gjykime u bënë nga vetë Profeti në rastin e dy grupeve të para dhe nga një gjykatës i pranuar nga palët në rastin e grupit të tretë, myslimanët nuk i kuptuan ato si goditje të drejtpërdrejta ndaj çifutëve si të tillë, por vetëm kundër individëve fajtorë. Islami nuk njeh faj të deleguar. Kështu, kur shteti islam, më vonë, u zgjerua më tej dhe përfshiu Palestinën arabe, Jordaninë e Sirinë, Persinë dhe Egjiptin, ku jetonin çifutë të shumtë, ata u trajtuan automatikisht si përbërës të pafajshëm të ymetit çifut brenda shtetit islam. Kjo shpjegon harmoninë dhe bashkëpunimin që karakterizonte marrëdhëniet myslimano-çifute ndër shekujt që do të kalonin.

Për herë të parë në histori që nga pushtimi babilonas në vitin 586 p.e.s., si shtetas të shtetit islam, çifuti mund ta modelonte jetën e tij sipas Torahut dhe ta bënte këtë në mënyrë të ligjshme, i mbështetur nga ligje publike të shtetit ku ai banonte. Për herë të parë, një shtet joçifut vinte fuqinë e tij ekzekutive në shërbim të një gjykate rabinike. Për herë të parë, institucioni i shtetit merrte përgjegjësi për ruajtjen e Judaizmit dhe e shpallte veten të gatshëm për të përdorur fuqinë e tij për mbrojtjen e çifutërisë dhe të çifutëve kundër armiqve të tyre, qofshin këta çifutë ose joçifutë.

Pas shekujsh të gjatë të shtypjes e të përndjekjes greke, romake e bizantine (të krishterë), çifutët e Lindjes së Afërme, të Afrikës së Veriut, të Spanjës dhe të Persisë e shihnin shtetin islam si çlirimtar. Shumë prej tyre qenë të gatshëm t'u ndihmonin ushtrive të tij në veprimtaritë e tyre luftarake dhe bashkëvepruan me entuziazëm me shtetin dhe me administratën islame. Ky bashkëpunim u pasua nga shkrimi në kulturën arabe dhe islame, e cila prodhoi lulëzim të shkëlqyer të arteve, të letërsisë, të shkencave e të mjekësisë ndër çifutët. Ajo u solli begati e prestigj çifutëve, shumë prej të cilëve u bënë

ministra e këshilltarë të kalifëve. Në të vërtetë, Judaizmi dhe gjuha e tij hebraike zhvilluan “epokën e tyre të artë” nën mbrojtjen e Islamit. Hebraishtja fitoi, në këto kushte, tekstin e saj të parë gramatikor, Torahu jurisprudencën e tij më të zhvilluar, letërsia çifute poezinë e saj lirike dhe filozofia hebraike njohu aristotelianin e saj të parë, Musa bin Majmunin (apo Maimonidesin), trembëdhjetë këshillat e të cilit, të shprehura fillimisht në gjuhën arabe, përkufizuan kredon dhe identitetin çifut. Judaizmi zhvilloi edhe mendimtarin e tij të parë mistik, Ibn Gabirolin, mendimi “sufist” i të cilit u solli pajtim e paqe të brendshme çifutëve në mbarë Evropën. Në kohën e sundimit të Abdurrahmanit III në Kordovë, kryeministri çifut, Hasdai ben Shapirut, ia doli të realizonte ripajtimin mes monarkëve të krishterë, të cilët edhe Kisha Katolike nuk kishte mundur t’i sillte në një mendje. E gjithë kjo u bë e mundur për arsye të një parimi islam, mbi të cilin ngrihej e gjithë kjo. Ky parim ishte pranimi i Torahut si një zbulësë hyjnore dhe i Judaizmit si fe me prejardhje nga Zoti, e vërtetuar dhe e shpallur prej Kuranit.

B. Ymeti i krishterë

Pak pas çlirimit të Mekës prej forcave myslimane në vitin 630, të krishterët e Nexhranit dhe të Jemenit dërguan një delegacion prijësisht për të takuar Profetin në Medinë. Qëllimi i tyre ishte që të qartësonin pozitën e tyre kundrejt shtetit islam dhe atë të shtetit islam kundrejt tyre. Çlirimi i Mekës e kishte bërë shtetin islam një fuqi të rëndësishme në rajon. Delegatët ishin mysafirë të Profetit dhe ai i mori ata në shtëpinë e tij e i futi në xhami, u shpjegoi Islamit dhe u bëri thirrje që të ktheheshin në fenë dhe në kauzën e tij. Disa prej tyre u bënë menjëherë pjesë e ymetit islam e disa të tjerë jo. Ata vendosën të qëndrojnë të krishterë dhe t’i bashkohen shtetit islam si të krishterë. Profeti i njohu ata si një ymet i krishterë, krahas ymeteve çifute dhe myslimane, brenda shtetit islam. Ai dërgoi me ta njërin ndër shokët e tij, Muadh bin Xhebelin, për të përfaqësuar shtetin islam në mes tyre. Ata u kthyen në Islam në kohën e kalifit të dytë (2-14 pas Hixhretit / 634 – 646 e.s.), por ymeti i krishterë në shtetin islam vazhdoi të rritej me zgjerimin e kufijve të këtij shteti në veri e në perëndim. Në të vërtetë, për pjesën më të madhe të shekullit, shumica e qytetarëve të shtetit islam ishin të krishterë, që gëzonjin respekt, liri dhe një dinjësi të tillë që nuk e kishin gëzuar as në Romën e krishterë dhe as në Bizant. Që të dyja këto fuqi ishin treguar imperialiste e raciste dhe i kishin tiranizuar shtetasit e tyre pas kolonizimit të viseve në Lindjen e Afërme.

Një shpjegim objektiv për kthimin në Islam të të krishterëve të Lindjes së Afërme duhet të njihet e të lexohet nga të gjithë, veçanërisht nga ata që ende po shtjellojnë paragjykimet e kohës së Kryqëzatave, sipas të cilave Islami mes të krishterëve u përhap me shpatë. Të krishterët jetuan në paqe dhe përparuan për shekuj nën Islamit, si gjatë kohëve kur shteti islam pati sulltanë e kalifë të drejtë, ashtu edhe në kohët kur ai u sundua prej sundimtarësh tiranë. Nëse do të kishte qenë pjesë e dëshirave islame që të zhdukej prania e krishterë, kjo do të mund të ishte bërë pa shumë vështirësi^[49], por ishin pikërisht pranimi dhe nderimi i Islamit për Jezusin si Profet i Zotit dhe i Ungjillit të tij si zbulësë hyjnore që e ruajtën këtë prani. Kjo vlen edhe për Abisininë, një shtet fqinj i krishterë, që strehoi të shpërngulurit e parë myslimanë që i ikën zemërimit të Mekës. Ky shtet ruajti një marrëveshje paqeje e miqësie me shtetin islam në kohën e Profetit. Planet zgjeruese të shtetit islam nuk e përfshinë kurrë Abisininë pikërisht për këtë arsye.

C. Ymeti i feve të tjera

Inkursioni i Persisë në Arabi kishte lënë pas një numër të vogël arabësh të konvertuar në besimin zoroastrian. Pjesa më e madhe e tyre jetonin në zonën tampon të shkretëtirës mes Persisë dhe

Bizantit, si dhe në Shatt el Arab, rajonin e ulët të rrjedhjes së përbashkët të Tigris e të Eufratit, ku mbivendoseshin Arabia dhe Persia. I shquar ndër persët zoroastrianë në Arabi ishte Selman Farisiu, që u kthye në Islam përpara Hixhretit (shpërnguljes në Medinë) dhe u bë një ndër shokët më të spikatur të Profetit.

Sipas disa traditave, në “Vitin e Delegacioneve” (8-9/630-631), viti në të cilin fiset dhe viset e Arabisë dërguan delegacione në Medinë për të shprehur besnikërinë e tyre ndaj shtetit islam, ishte vetë Profeti ai që i njohu zoroastrianët si një tjetër ymet brenda shtetit islam. Shumë shpejt paskësaj, shteti islam mori Persinë dhe përfshiu në vetvete milionat e shtetasve të saj. Ata që u kthyen në Islam iu bashkuan ymetit të myslimanëve, ndërsa miliona të tjerëve, që vendosën të mbeten zoroastrianë, iu njohën të njëjtat të drejta e detyra që u njiheshin me kushtetutë edhe çifutëve. Profeti e kishte shtrirë, tashmë, zbatimin e këtyre parimeve edhe te të krishterët tetë vjet pas hyrjes në fuqi të kushtetutës. Ato u zbatuan edhe për zoroastrianët në vitin 636, pas marrjes së Persisë prej shokëve të Profetit, nëse jo më herët nga vetë Profeti.

Pas marrjes së Indisë nga Muhamed bin Kasimi më 91/711, myslimanët u përballën me fe të reja që nuk i kishin njohur më parë, si Budizmi dhe Hinduizmi. Të dy këto besime bashkekzistonin në Sind e në Panxhab, rajone këto të marra nën kontroll nga myslimanët dhe të bashkuara me shtetin islam. Muhamed bin Kasimi kërkoi mendimin e kalifit se si duhej t'i trajtonte hindusët dhe me budistët. Ata dukej se adhuronin idhuj dhe doktrinat e tyre qëndronin shumë larg Islamit. Për themeluesit e tyre myslimanët nuk kishin dëgjuar kurrë. Kalifi mblodhi këshillin e ulemasë dhe kërkoi që aty të vendosej mbi bazën e raportit të guvernatorit. Gjykimi ishte se për sa kohë që hindusët dhe budistët nuk luftojnë kundër shtetit islam dhe për sa kohë që paguajnë xhizjen apo taksën përkatëse, ata duhet të lihen të lirë të adhurojnë perënditë e tyre si të dëshirojnë, të mbajnë tempujt e tyre dhe ta jetojnë jetën e tyre sipas këshillave të besimit që kanë. Kështu, i njëjti status që u njëhej çifutëve dhe të krishterëve iu njoh edhe atyre^[50].

Kështu janë përcaktuar parimet e qeverisjes në Islam dhe ato të marrëdhënieve qeverisëse me fetë e tjera dhe me pjesëtarët e këtyre feve. Ato u zbatuan pasi shteti islam hyri në marrëdhënie me ata pjesëtarë, në një proces që ndodhi gjatë jetës së Profetit apo menjëherë pas saj. Kur sheriatu u kristalizua në formë urdhëruese, statusi, të drejtat dhe detyrimet e shtetasve myslimanë dhe jomyslimanë u përfshinë në të. Për katërmbëdhjetë shekuj në shumë vende, duke përjashtuar rastet e mbërritjes së vonuar të Islamit apo të imponimit të ligjit perëndimor nga administratorët kolonialistë, sheriatu qeverisi me sukses marrëdhëniet mes myslimanëve dhe jomyslimanëve. Ai krijoi një “modus vivendi” që u mundësoi jomyslimanëve të ruajnë vijimësinë e tyre – dhe, në këtë mënyrë, praninë e tyre të vazhdueshme në botën myslimane – si dhe të arrijnë lumturinë në mënyrën që është përcaktuar në besimet e tyre.

Atmosfera e shtetit islam ishte e mbushur me respekt e nderim ndaj fesë, përkushtimit dhe virtytit, ndryshe nga toleranca e kohëve të sotme në Perëndim, e lindur prej skepticizmit në lidhje me të vërtetën e mëtimeve fetare, si dhe prej cinizmit dhe moskokëçarjes për vlerat fetare. Sheriatu islam njihet ndryshe si “milet” apo “sistem i miletit” (që do të thotë “i bashkësive fetare”), apo “dhimet” ose “sistem dhimit” (që ka kuptimin e një marrëveshje paqeje, garantues apo “dhimmeh” i së cilës është vetë Zoti).

Nuk mohohet që sundues të ligj të kenë ekzistuar në botën myslimane sikurse edhe në çdo perandori tjetër. Aty ku ata ekzistuan, myslimanë e jomyslimanë vuajtën së bashku. Sidoqoftë, kurrë nuk ka

ndodhur në historinë islame që jomyslimanët të veçohen si objekt përndjekjesh e keqtrajtimi. Kushtetuta që i mbronte ata besohej prej myslimanëve që të ishte e frymëzuar prej Zotit. Profeti kishte paralajmëruar: “Nëse dikush shtyp një *dhimmi*, unë do të jem paditës i tij në Ditën e Gjykimit.” Asnjë fe apo sistem tjetër shoqëror nuk i ka trajtuar pakicat fetare në një dritë më të mirë, nuk i ka integruara ato nën rrymën e shumicës me dëmin më të vogël të mundshëm për secilën palë, apo nuk i ka trajtuar ato me drejtësinë apo ndershmërinë me të cilën janë trajtuar prej Islamit. Në të vërtetë, askush nuk ka mundur ta bëjë këtë. Islami ia doli mbanë të arrijë suksesin në një fushë, ku të gjitha fetë e tjera dështuan për shkak të teologjisë së tij unike, e cila e pranonte fenë e vërtetë të Zotit si të lindur te çdo njeri, si bazën e qëmotshme të të gjitha feve, të njëjta me Sabianizmin, me Juadizmin dhe me Krishterimin.

Është e qartë se shteti islam, duke mos qenë aspak një shtet kombëtar, përbën një rend botëror, në të cilin bashkësi të shumta fetare, kombëtare apo tejkombëtare bashkekzistojnë në paqe. Kjo “Pax Islamica” universale njihet ligjshmërinë e çdo bashkësie fetare dhe i garanton asaj të drejtën për të rregulluar jetën e vet në përputhje me besimin e vet fetar. Kjo qëndron më lart se koncepti i Kombeve të Bashkuara, për arsye se në vend të sovraniteti kombëtar si parim anëtarësie, ajo njihet parimin e identitetit fetar. Kushtetuta e saj është ligj hyjnor, i vlefshëm për të gjithë, dhe mund të këkohet në cilëndo gjykatë myslimane nga kushdo, qoftë ai një mysliman i thjeshtë apo një individ jomysliman ose drejtues i një bashkësie të madhe fetare.

Përfundim: Metodologjia kritike e Islamit

Le t’i rishohim, në përfundim, karakteristikat e metareligjionit sipas Islamit; ato karakteristika që e bëjnë atë racional dhe kritik.

1) Metareligjioni islam nuk dënon a priori asnjë fe. Në të vërtetë, ai i jep çdo feje përfitimin e dyshimit e më tepër se kaq. Metareligjioni islam pohon se çdo fe është e shpallur prej Zotit dhe e urdhëruar prej Tij, derisa të jepen prova historike përtej çdo dyshimi se elementet përbërëse të fesë në fjalë janë të stisur nga njeriu.

2) Metareligjioni islam e lidh pa vështirësi historinë fetare me burimin hyjnor mbi bazën se nuk ka popuj apo grupe, por Zoti u ka dërguar atyre nganjë profet t’u mësuar të njëjtin mësim mbi fenë, përkushtimin dhe mirësinë.

3) Metareligjioni islam u garanton pranim të lehtë të gjithë njerëzve në përpjekjet e tyre fetare për të formuluar e shprehur të vërtetën fetare, pasi ai pranon se të gjitha qeniet njerëzore kanë lindur të pajisura me gjithçka që u duhet për të njohur Zotin dhe vullnetin e Tij, si dhe ligjin moral për të dalluar të mirën nga e keqja.

4) Metareligjioni islam, me dhimbje, është i vetëdijshëm për dëshirat egoiste, paragjykimet dhe mangësitë njerëzore dhe për ndikimin e tyre oguruzi mbi atë që është shpallur e zbuluar si fe fillestare (din el fitreh) apo e vërtetë e parë. Kështu, ai u bën thirrje të gjithë njerëzve, veçanërisht ulemasë (të diturve) së çdo feje, që t’ia nënshtrojnë traditat e tyre fetare shqyrtimin kritik dhe të hedhin tej ato elemente që dalin të jenë shtesa, ndryshime e tjetërsime njerëzore. Në këtë detyrë të kritikës historike të të gjitha feve të historisë, të gjithë njerëzit janë vëllezër dhe duhet të bashkëpunojnë për të rikthyer të vërtetën e parë që qëndron në bazë të të gjitha feve.

5) Metareligjioni islam nderon arsyen njerëzor gjer në atë pikë, sa e barazon atë me zbulesën në kuptimin se asnjëra nuk mund ta rrëzojë tjetrën pa rrezikuar vetveten. Kjo është arsyeja se përse në metodologjinë islame asnjë kundërthënie apo mospërputhje me realitetin nuk mund të jetë përfundimtare apo vendimtare. Studiuesi islam i fesë është, për këtë arsye, kurdoherë tolerues, kurdoherë i hapur për prova, kurdoherë kritik.

6) Metareligjioni islam është humanist “par excellence” për faktin se ai pohon që të gjithë njerëzit janë të pafajshëm, të parënë apo të pacenuar në lindje, të aftë për të dalluar të mirën nga e keqja, të lirë për të zgjedhur sipas arsyes, ndërgjegjes apo dijes më të mirë dhe janë në mënyrë vetjake, pra, secili për vete, përgjegjës për veprat e tyre.

7) Metareligjioni islam është pohues ndaj botës dhe jetës, në faktin se ai pohon që krijimi, jeta dhe historia nuk ekzistojnë më kot, nuk janë vepër e një force të verbër apo e një perëndie mashtruese, por janë përshtatur e rregulluar për të hequr udhë drejt vlerave. Ai pranon parimin kritik se natyra është e paaftë të prodhojë vetë ndërgjegje kritike, por roli i njeriut është që të bëjë pikërisht këtë. Një perëndi mashtruese do të ishte në vetëkundërshti qesharake nëse do të krijonte njeriun dhe më pas do ta pajiste atë me aftësi kritike.

8) Së fundi, metareligjioni islam është një institucion, jo thjesht një teori, e provuar për katërmbëdhjetë shekuj zbatimi të vazhdueshëm, duke treguar sukses kundër goditjeve të tmerrshme. Vetëm ai, mes feve e ideologjive të botës, ka qenë aq i gjerë në thelb e në anën e jashtme, sa t’i sigurojë njerëzimit dhuratën e një shumësie ligjesh, me të cilat të mund të qeveriset jeta e njerëzve nën mbrojtjen e parimeve e të ligjeve të tij metareligjioze. Vetëm ai e pranon “de jure” një shumësi të tillë ligjesh si fetare e politike, ndërsa u bën thirrje pasuesve të tyre që, me urtësi e argumentim të ndershëm, të vlerësojnë në mënyrë të arsyeshme, rktike e të lirë se përse ata duhet të bashkohen nën flamurin e një feje që përbën të vetmin metareligjion.

Përktheu: Edvin Cami

[1] Në këtë pikë, studiuesit myslimanë janë në njëmendje. Atyre që nuk janë të mësuar me këtë traditë të lashtë mund t’u mjaftojë vetëm të bërit të ditur se gjendja e dëshpërimit dhe e kaosit hermeneutik, që ekziston në rastin e shkrimeve çifute, të krishtera, budiste, dhe të shkrimeve të tjera, nuk gjen aspak paralelele në Islam.

[2] Kurani 20:88, 29:46 dhe 42:15

[3] Kurani 2:140.

[4] Kurani 3:84.

[5] Kurani 3:24.

[6] Kurani 3:2-4.

[7] Kurani 5:69.

[8] Kurani 3:67 dhe 21:71-94

[9] Një analizë e vetëdijes fetare të Lindjes së Afërme mund të lesohet në veprën e këtij autori me titull “Atlas of tize Religions of tize World” (New York: The Macmillan Co., 1974), f. 3-34.

[10] Prova e Tal el Amarnasë (Akhetaten) tregon krejt të kundërtën. Guvernatorët kolonialistë në Palestinë komunikonin me faraonin jo në gjuhën egjiptiane, por në atë akadiane.

[11] Në lidhje me letrën, Sabatino Moscati (Moscati) shkruan: “Në ecurinë e ngritjes së vetvetes, popujt e rinj e përthithën plotësisht traditën e madhe kulturore që tashmë ekzistonte. Në këtë proces përthithjeje, Mesopotamia duket të mbizotërojë. Sikurse Roma në Mesjetë, pavarësisht nga rënia politike, Mesopotamia feston fitoren e kulturës së saj (mbi armiqtë).” The Face of the Ancient Orient (New York: Doubleday Anchor Books, 1962), f. 164.

[12] Kreu i pushtimit mysliman të Egjiptit më 19 H / 641 p.e.s. dhe guvernator i mëvonshëm.

[13] Kurani 3:68. Quran 3:68.

[14] Kurani 3:68. Quran 5:82.

[15] Kurani 3:63-64

[16] Kurani 17:13-15.

[17] Kurani 35:24.

[18] Kurani 40:78 dhe 4:163.

[19] Kurani 16:36.

[20] Kurani 14:4.

[21] Kurani 4:164.

[22] Duhet të shtohet këtu se Islami e njeh zbulësën e tij kryesisht si një zbulësë të thelbësore që mund të kthehet në formë të jashtme në të mirë të çdo gjendjeje historike. Kështu, thelbësorja apo forma urdhëruese e ligjit mundet të ndryshojë dhe, në fakt, ndryshon si në përmbajtje, ashtu edhe në zbatim, por jo në thelb. Disiplina e Usul fikhut ka përcaktuar dhe institucionalizuar një sistem për të qeverisur procesin e evolucionit të ligjit.

[23] Kurani 6:124.

[24] Kurani 2:30.

[25] Kurani 33:72.

[26] Kurani 23:116.

[27] Kurani 3:191.

[28] Kurani 38:27.

[29] Kurani 51:56.

[30] Ne nuk e kemi krijuar qiellin dhe tokën, veçse... që ju të provoni veten si më të përkushtuar në veprat tuaja... Gjithçka që gjendet në tokë dhe të gjitha zbulimet e kësaj bote Ne i kemi bërë me qëllim që njerëzit të tregohen më të denjë në veprat e tyre. (Kurani 11:7,6:165 dhe 18:7).

[31] Kurani 95:4.

[32] Kurani 32:7-8.

[33] Kurani 14:32-33.

[34] Kurani 16:14, 22:36-37, 22:65, 31:20, and 45:12. 60

[35] Kurani 11:61.

[36] Kurani 67:15.

[37] Kurani 30:30 dhe 48:23.

[38] Mbi pasigurinë filozofike të ligjeve të natyrës, shih: Clarence Irving Lewis, "Analysis of Knowledge and Valuation" (Lasalle, IL: Open Court Publishing Co., 1946) dhe George Santayana, "Skepticism and Animal Faith" (New York: Charles Scribners & Sons, 1923). Qëndrimi i tyre është se shkenca bashkëkohore është epistemologjikisht e njëjtë me atë që mëtohej prej Gazaliut (vdekur më 504/1111) në debatin e tij me filozofët (shih veprën e tij: "Tahafit al Falasifah or Refutation of the Philosophers", përkthyer në anglisht nga Sabih Kamali (Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1963).

[39] Kurani 51:21, 33:62 dhe 35:43.

[40] Kurani 15:9.

[41] Kurani 30:30.

[42] Kurani 3:19.

[43] Ky është thelbi i Hadithit, "Çdo neri është i lindur në fenë e natyrshme – d.m.th. si mysliman. Janë prindërit e tij që e bëjnë atë çifut, mexhusit apo të krishterë."

[44] Rudolph Otto, "The idea of the Holy" (New York: Oxford University Press, 1958).

[45] Mircea Eliade, "Patterns of Comparative Religion" (London: Sheed and Ward, Ltd., undated) dhe "The Sacred and the Profane" (New York: Harper and Row, 1961).

[46] Kurani 49:13.

[47] Po aty.

[48] Ishaq ibn Hisham, "Sirat Rasul Allah" (The Life of Muhammad), përkthyer në anglisht nga Alfred Guillaume (Oxford: Oxford University Press, 1946) Thomas Arnold, "The Preaching of Islam" (London: 1906; Lahore: Muhammad Ashraf Publications, 1961). Al Kufi, Shah-Namah, përkthyer në anglisht nga H. M. Elliott në "The History of India as Told by Its Own Historians" (London: 1867-77), vëll. 1, f. 184-97.

[49] Thomas Arnold, "The Preaching of Islam" (London: 1906; Lahore: Muhammad Ashraf Publications, 1961).

[50] Al Kufi, Shah-Namah, përkthyer në anglisht nga H. M. Elliott në "The History of India as Told by Its Own Historians" (London: 1867-77), vëll. 1, f. 184-97.

Date Created

11/10/2019

Author

ismail-faruqi