



Teologjia: Ndërmjet tolerancës dhe ekskluzivitetit

Description

Sherman Jackson

Përktheu: Arjol Guni

Burimi: Sherman Jackson, "Introduction", në Abu Hamid al-Ghazali, "On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam" (Oxford: Oxford University Press, 2002), 3-16.

Teologjia, fjalë për fjalë *logos* (të arsyetuarit, diskursi) mbi *theos*-in (Zotin apo hyjninë), është veprimtaria e të reflektuarit mbi Zotin, apo të menduarit sistematikisht në lidhje me të, pra, mbi dhe në lidhje me natyrën e Tij, cilësitë e Tij, dhe marrëdhëniet e Tij me njerëzimin dhe universin.^[1] Në kuptimin më të gjerë, teologjia mund të quhet degë e filozofisë,^[2] dhe në këtë kapacitet nuk ka përse të asociohet me ndonjë fe apo shpallje të veçantë. Megjithatë, në kuptimin e saj më të zakonshëm e të kufizuar, teologjia i referohet përpjekjeve të pjesëtarëve të një feje të shpallur për të kuptuar dhe shpjeguar atë çka shkrimi i shenjtë thotë në lidhje me Zotin dhe të Padukshmen. Rezultati i kësaj përpjekjeje është gjithmonë një set doktrinash apo dogmash, të cilat, të marra së bashku, emërtohen gjithashtu si 'teologji' dhe, në formën e tyre të distiluar, përbëjnë kredot fetare, apo atë së cilës myslimanët zakonisht i referohen me termin *akide*.^[3] Në mënyrë tipike, njëra këdo apo një tjetër do të ketë sukses në marrjen e miratimit të atyre që janë të mveshur me, apo që e marrin si të mirëqenë, të drejtën për të përkufizuar ortodoksinë teologjike (nga greqishtja, *orthos*, e drejtë, korrekte, dhe *doxa*, opinion, doktrinë). Kur kjo ndodh, të gjitha doktrinat e tjera teologjike gjykohen si herezi, dhe ata që ushtrojnë këto pikëpamje të parregullta etiketohen si heretikë.^[4] Megjithatë, herezia, në kontekstin e Islamit klasik, nuk ishte në çdo rast sinonim me mosbesimin apo apostazinë, daljen nga feja. Dhe vërtet, në traditën e tij më të mirë, Islami, njëlloj si Katolicizmi, e pranonte, *mutatis mutandis*, dallimin ndërmjet *herezisë formale*, pra, këmbënguljes së vullnetshme mbi gabimin, dhe *herezisë materiale*, apo pohimit të doktrinave heretike ndonëse ai që e kryente nuk bënte gabim.^[5] Herezia, me fjalë të tjera, mund të tregonte jo një por disa kategori të deviancës teologjike, që nga Mosbesimi (*kufri*) i hapur deri te risia (*bidati*) e pasanksionuar (ndonëse jo e mallkuar) e deri te gabimet dhe keqkuptimet e ndershme. Fakti nëse një doktrinë do të futej në një të njërën apo tjetrën prej këtyre kategorive do të varej nga ajo se sa i gjerë apo i ngushtë ishte kriteri për përcaktimin e ortodoksisë dhe sa objektivisht zbatohet ai. Një kriter më i ngushtë do ta bënte më të lehtë që të shtohet numri i doktrinave të

emërtuara si herezi; një kriter më i gjerë dhe më i nuancuar do të rezultonte si në një numër më të vogël herezish ashtu dhe në një numër më të vogël të atyre që vendosen jashtë cakut të fesë. Më të këqijat nga të gjitha do të ishin ato kritere të motivuara politikisht, ideologjikisht apo personalisht, kufijtë e përkufizuar keq dhe gjithnjë në ndryshim të të cilave do ta bënin konceptin e ortodoksisë që të ekspozohet si sinonim me terrorin.^[6] Sepse, mbi kritere të tilla, kufijtë e tolerancës teologjike do të shtriheshin vetëm deri aty sa ç'diktonte dobia politike, ideologjike, apo ajo personale.

Në krahun tjetër, pavarësisht nga ndjeshmëritë moderne liberale, toleranca teologjike, apo aftësia për të akomoduar interpretime të shumëfishta teologjike, nuk është as shqetësimi kryesor dhe as shqetësimi i vetëm i teologjisë apo ortodoksisë. Dhe ata që ia arrijnë që ta përcaktojnë teologjinë e tyre si ortodokse, nuk janë të vetëm në dhënien e gjykimeve të ashpra (apo madje edhe që bëjnë thirrje për sanksione) kundër bashkëfetarëve të tyre. Heretikët shpesh janë njëlloj të rreptë në gjykimet e tyre, po aq të shpejtë në bërjen e thirrjes për sanksione kundër kundërshtarëve të tyre, dhe madje edhe më të bindur për superioritetin e këndvështrimeve të tyre teologjike.^[7] Tendanca tipike për gjykim dhe qortim nënvizon atë që teologët tipikisht e perceptojnë se është njëri nga objektivat më të rëndësishëm të teologjisë në tërësi, gjegjësisht, të mbrojtë fenë nga ato që perceptohen se janë ide dhe interpretime të rrezikshme dhe shkatërrimtare të cilat kërcënojnë të shtrembërojnë kuptimin e vërtetë të shpalljes, të minojnë efikasitetin e saj fetar, dhe të shkatërrojnë joshjen për zemrat dhe mendjet përtej rrethit ekzistues të besimtarëve. Nga kjo perspektivë, një funksion madhor i teologjisë shtrihet në përdorimin e saj si një kategori e përjashtimit, pra, si një ravijëzuese ndërmjet atyre që ngrejnë pretendime të vërteta dhe të rreme për fenë. Në këtë kapacitet, shtypa e saj është vendosmërisht në drejtimin e kritereve më të ngushta dhe jo më të gjera për ortodoksinë; sepse sa më i gjerë të jetë kriteri, aq më e cënueshme do të jetë bashkësia nga ndikimet e atyre që i kanë ndjesitë e tyre të vërteta jo në të njëjtin hap me shpalljen. Dhe, duke pasur parasysh zgjedhjen ndërmjet asaj nëse duhet t'u jepet heretikëve një akomodim më i madh apo të mbrohet bashkësia nga kërcënimi i perceptuar i viruseve interpretative, traditat teologjike natyrshëm do të priren drejt kësaj të fundit.

Ky libër që keni në dorë [kujtojmë artikulli është parathënia e përkthimit të veprës së Gazaliut *Fejsal*, sh.p.] është një studim dhe një përkthim i një kriteri për të përcaktuar ortodoksinë teologjike në Islam, kriter ky që është hartuar nga njëri prej teologëve më të shquar të historisë myslimane, *Huxhet el-Islam* (Argumenti i Islamit), Ebu Hamid el-Gazaliu (vd. 505/1111). Kjo vepër, e titulluar *Fejsal el-tefrika bejn el-islam ue el-zendeka* (Kriteri vendimtar për të dalluar Islamin nga Mosbesimi i Fshehur) është me gjasë e para dhe deri më sot vepra më e matur dhe më sistematike e llojit të saj në historinë e Islamit. E shkruar gjatë pesë apo gjashtë viteve të fundit të jetës së Gazaliut, ajo pasqyron shqetësimet dhe frustrimet e një njeriu që ishte thellësisht i trazuar nga efektet dobësuese si të intolerancës teologjike ashtu dhe të *laissez-faire* (dorës së lirë) teologjike. Ndërkohë që intoleranca teologjike minonte aftësinë e bashkësisë për të akomoduar dallimet teologjike, *laissez-faire* teologjike e ngatërronte tolerancën me indiferencën dhe e ekspozonte bashkësinë ndaj makinacioneve të atyre që shkrinin deizmin racional me Islamin, gjë që vetëm sa maskonte kundërvënien e tyre ndaj fesë së Muhamedit.^[8]

Ndërkohë që unë e kam karakterizuar veprën *Fejsal* si një përpjekje për të themeluar ortodoksinë teologjike, duhet theksuar se synimi i Gazaliut nuk është absolutisht që t'i japë këtë status ekskluziv ndonjë teologjie të veçantë apo ndonjë dijetari të teologjisë. Më saktë, misioni i Gazaliut është që të përkufizojë kufijtë brenda të cilëve teologjia konkurruese mund të bashkëjetojnë në pranim të ndërsjellë të njëra tjetrës, pra, si 'ortodokse', në sensin e të qenit të pranueshme teologjikisht. Synimi i Gazaliut, me fjalë të tjera, nuk është që të përcaktojë se cila ndër shkollat teologjike është "e drejta", por më saktë që të tregojë marrëzinë dhe pandershmërinë e praktikës së të dënuarit të një doktrine si

herezi thjesht për shkak se ajo është në kundërshtim me teologjinë e dikujt. Krahas kësaj, ai këmbëngul se, madje edhe atje ku një doktrinë me të drejtë mund të cilësohet si e “gabuar” apo heretike, kjo jo domosdoshmërisht përbën Mosbesim.

Përfundimisht, argumenti i Gazaliut kundër ekstremistëve teologjikë – në gjirin e të cilëve janë si Tradicionalistët ashtu dhe Racionalistët – është se ata dështojnë (apo refuzojnë) që të pranojnë se doktrinën e tyre janë të bazuara mbi presupozime interpretative që janë të përcaktuara historikisht. Ky dështim nga ana e tyre rezulton në një fshirje të dallimit ndërmjet *interpretimit* dhe *shpalljes*. Praktikisht, ekstremistët teologjikë i konsiderojnë doktrinën e tyre se janë të pandërmjetësuar nëpërmjet proceseve të gabueshme dhe pashmangshmërisht sekulare të mendimit njerëzor. Si të tilla, doktrinën e tyre asimilohen në arealin transhental të shpalljes. Mbi këtë shkrim nuk ekziston praktikisht asnjë dallim ndërmjet një besimi parësor dhe një besimi dytësor. Më saktë, ekstremistët teologjikë pohojnë se të jesh kundër *çdonjërës* prej doktrinave të tyre do të thotë jesh kundër vetë shpalljes, prej nga lind edhe akuza e kudoshtrirë për Mosbesim ndaj kundërshtarëve të tyre.

Kundër kësaj prirjeje, Gazaliu këmbëngul se të vetmet doktrina teologjike shkelja e të cilave mund të shërbejë si një bazë për të akuzuar një person për Mosbesim (kufër) janë: 1) fundamentet (*usul*), pra, besimi në Zot, peygamberia e Muhamedit, dhe Amshimi (*Ahireti*); dhe 2) doktrinën dytësore që janë të mbështetura nga konsensusi unanimit (*ixhmaja*) ose që janë përcjellur me autoritetin e Profetit nëpërmjet transmetimeve të shumfishta (*teatur*)^[9]. Tekfundit, këto ishin doktrina që mund të thuhej praktikisht se ishin “transhendente”, duke qenë se ato gëzonin praninë universale ose transmetim të patëmetë, nga i cili mund të dilej në përfundimin se ato ishin të pacënueshme nga specifikat historike të çdo grupi apo individit. Megjithatë, madje edhe sa u përket këtyre doktrinave, Gazaliu do të këmbëngulte se akuza për Mosbesim mund të ishte e qëndrueshme vetëm kundër atyre që thonin se Profeti kishte kryer gënjeshtria në mësimdhënien e këtyre besimeve. Ky kusht, duke pasur parasysh shkrimin që ekstremistët i bënin interpretimit me shpalljen dhe këmbënguljen e tyre të mëpasme se cilido që i kundërvihet doktrinave të tyre praktikisht e akuzonte Profetin si gënjeshtar, do të përbënte boshtin e *Fejsal* dhe do të zinte pjesën më të madhe të kësaj veprë, teksa Gazaliu përpiqet që të tregojë se si literalizmi ashtu si dhe figurativizmi janë rrafsh të ndryshme, por njëllor të vlefshme, të të vërtetës që i atribuohet thëniesve (peygamberike) dhe se trashëgimitë e ndryshme historike prodhojnë presupozime të ndryshme interpretative, të cilat, nga ana tjetër, përcaktojnë shkallën e të vërtetës literale apo figurative që i atribuohet një thëniesje. Në fund, argumenti i Gazaliut është se, në varësi të presupozimeve interpretative të një personi të caktuar, interpretimet literale ashtu dhe ato jo-literale mund të jenë të përligjura. Në këtë mënyrë, as përkrahësit e interpretimeve literale as ata të interpretimeve jo-literale nuk duhet të akuzohen automatikisht se kanë sulmuar Profetin me akuzën për prodhim të gënjeshtërave.

Sa u përket atyre të cilët Gazaliu i akuzon për *laissez-faire* teologjike (të cilëve që këtu e më poshtë unë u referohem si krypto-të pafe) këta ishin filozofët neoplatonistë ‘myslimanë’ (*el-felasife*), të cilët janë faktikisht më i vogli i shqetësimeve të Gazaliut dhe përdoren kryesisht për të treguar limitet e tolerancës teologjike në Islam. Ndërkohë që Gazaliu i trajton tejet shkurt doktrinën faktike të krypto-të pafeve, gjykimi i tyre nga ana e tij si Jobesimtarë, pavarësisht se ai pranon se disa prej tyre besojnë në Zot, është jashtëzakonisht i rëndësishëm për atë që kjo gjë shpalos në lidhje me mënyrën e kufizuar në të cilën ai përkufizon *kufirin* dhe përdorimin e tij si një kategori të përjashtimit. *Kufiri*, sipas Gazaliut, është pastërtisht një çështje e të refuzuarit të vërtetësisë së Profetit Muhamed. Përtej kësaj, *kufiri* nuk shpalos, në vetvete dhe nga vetvetja, asgjë në lidhje me konstituimin moral apo fetar të një personi.^[10] Mbi këtë të kuptuar, tendenca moderne myslimane për të përdorur ‘*kafirin*, (Qafirin, Jobesimtarin)’ si

një ravijëzues moral, etnik, kulturor apo madje edhe qytetërimor shpërfaqet se është një shpërdorim i dukshëm i kategorisë në fjalë. Në të njëjtën kohë, dhe pikërisht për këtë arsye, kundër-përpjekja për të flakur tutje njëherë e mirë termin *qafir* nga leksiku mysliman mund të shihet se është një shtrembërim i panevojshëm. Sepse, në përkufizimin e Gazaliut, një *qafir* (në kapacitetin e *qafirrit*) nuk është as imoral, jofetar, as i përjashtuar nga marrja e njohjes – në këtë botë – për të mirën që ai apo ajo kryen. Në këtë mënyrë, është krejtësisht e panevojshme që të mohohet se një person është *qafir* thjesht në mënyrë që të jetë në gjendje që të ruajë statusin e tij apo të saj si qenie njerëzore që zotëron fe apo cilësi të tjera të lëndueshme.^[11]

Unë kam për të diskutuar më hollësisht si Gazaliun ashtu dhe veprën *Fejsal* në kontekstet më imediate të Bagdadit dhe Nishapurit të shekullit të 5h/11 (e.s.) në Pjesën e Dytë të kësaj parathënieje (kujtojmë se artikulli është pjesa e parë e parathënies së përkthimit të veprës *Fejsal*, sh.p.). Si një hyrje paraprake e këtij diskutimi, fillimisht unë do të doja të sendërtoja kornizën më të gjerë konceptuale brenda së cilës duhen kuptuar perceptimi i Gazaliut dhe mënyra e tij e të ecurit më tutje. Konturet kryesore të kësaj kornize evoluojnë nga një shqyrtim më nga afër i marrëdhënies ndërmjet teologjisë dhe historisë në Islam. Kjo do të nënkuptojë një vështrim më nga afër të kuptimit dhe zbatimit të konstrukteve të tilla kyçe si teologjia, feja, racionalizmi, tradicionalizmi, ortodoksia, dhe herezia. Kjo do të na ndihmojë që të ndjekim linjën e argumenteve të Gazaliut dhe që të masim më plotësisht forcën shprehëse që fshihet pas fjalëve të tij. Kjo gjithashtu do ta bëjë vigjilent lexuesin për supozimet dhe presupozimet që qëndrojnë përfund kuptimit që unë kam për veprën *Fejsal* dhe që i japin trajtë përkthimit që i kam bërë tekstit.

1. TEOLOGJIA MIDIS FESË DHE HISTORISË

Orientalisti i spikatur Ignaz Goldziher ka vërejtur se “Profetët nuk janë teologë”.^[12] Ky formulim tingëllon veçanërisht i vërtetë në kontekstin e Islamit, sepse, bazuar mbi përshkrimin kuranor, vetë pretendimi i pejgamberisë është pashmangshmërisht i lidhur me pohimin se thëniet e pretenduesit janë prerazi jo rezultat i ndonjë “të menduari” apo “reflektimi” nga ana e tij.^[13] Vetëm kjo është e mjaftueshme për të bindur disa njerëz se teologjia në vetvete është një sipërmarrje e huaj e transplantuar, në keqbesim, mbi fytyrën e Islamit. Por puna nuk është kaq e thjeshtë. Sepse, ndërkohë që Profeti mund të mos ketë qenë teolog, ai gjithashtu nuk ka qenë as jurist^[14] e as gramatikan. E megjithatë ligji (*fikhu*), jurisprudenca (*usul fikhu*), dhe gramatika e arabishtes janë të gjitha universalisht të njohura si veprimtari legjitime islame (madje edhe esenciale). Megjithatë, ajo që sugjeron thënia e Goldziher-it është se, ndryshe nga të dhënat dhe udhëzimi që iu shpall Profetit nga përtej historisë, teologjia zhvillohet brenda kontekstit të historisë njerëzore, dhe gjerësisht për arsye historike dhe jo pastërtisht fetare. Dhe vërtet, në vetvete dhe nga vetvetja, feja mund të jetë, dhe shpesh është, ateologjike apo madje edhe anti-teologjike.^[15] Sepse, po të flasim drejt, feja (pra, në sensin e saj origjinal^[16]) është pastërtisht një çështje e të mbajturit në këmbë të angazhimit të ndërgjegjshëm për një grup ritualesh dhe detyrimesh bazuar mbi pranimin se një njeri i detyrohet një fuqie (apo fuqive) hyjnore apo të mbinatyreshme jashtë vetes së tij.^[17] Në këtë mënyrë, arabët para Islamit (dhe breznitë e para të myslimanëve do të argumentonin disa) mund të kishin fe pa pasur asnjë teologji korresponduese. Në mënyrë të ngjashme, sipas Joseph R. Washington Jr., feja zezake apo afro-amerikane në Shtetet e Bashkuara, ajo që ai e cilëson “Feja e Pestë”,^[18] ishte një fe që dështoi të zhvillonte një teologji.^[19]

Me përkufizim, feja nuk mund të bëjë pa idenë e Zotit (ose të paktën pa idenë e ndonjë “fuqie (apo fuqive) hyjnore apo të mbinatyreshme jashtë vetes”). Si e tillë, të kesh fe do të thotë të kesh besim në

Zot, dhe së këndejmi besim në lidhje me Zotin. Por kjo nuk është e njëjta gjë me angazhimin në teologji. Sepse teologjia përmban një angazhim ndaj një procesi të veçantë nëpërmjet të cilit arrihen dhe mbështeten besimet në lidhje me Zotin. Është përsomërisht e mundur, në krahun tjetër, që të arrihen dhe të mbështeten besimet në lidhje me Zotin pavarësisht nga ky proces. Kjo ngre një argument të rëndësishëm në lidhje me termin e sipërpërmendur, *akide*.^[20] Sepse *akide* (nga folja e arabishtes *'a-ka-de*, të lidhësh, të mbash), tregon vetëm atë që një njeri e mban si të vërtetë, jo procesin nëpërmjet të cilit një njeri mbërrin në besimin në fjalë apo me anë të të cilit e mbështet atë. Me fjalë të tjera, fakti se një njeri ka një *akide* nuk nënkupton aspak se një njeri është i angazhuar në veprimtarinë e teologjisë. Një njeri thjesht nuk ka nevojë që të ketë teologji për të patur një *akide*. Krahas kësaj, në masën që një njeri pranon pohimin se shpallja vjen nga përtej historisë, ai njeri gjithashtu duhet të pranojë mundësinë se akidja mund të jetë transhendentale. (Dhe vërtet, një mysliman do të këmbëngulte se akidja e Profetit ishte transhendentale). Teologjia, në krahun tjetër, duke qenë se është e bazuar në mendimin njerëzor, nuk mund të jetë kurrë transhendentale.

Megjithatë, të thuash se teologjia nuk mund të jetë kurrë transhendente nuk është aspak si të thuash se ajo nuk mund të ketë kurrë të drejtë apo se ajo nuk mund ta rrokë kurrë të vërtetën. Fundja fundit, një njeri mund të mbërrijë në të njëjtat konkluzione me teologjinë që ai arrin pa të. Por përtej synimit të thjeshtë të të arriturit tek e vërteta, pjesë e të gjithë argumentit të teologjisë është që të jetë në gjendje të dijë dhe të vërtetojë faktin se një njeri ka mbërritur tek e vërteta, që është arsyeja përse kaq shumë teologë myslimanë kanë qenë tradicionalisht armiqësorë karshi praktikës së *taklidit* teologjik, pra, pranimit me mirëbesim. Tekefundit, teologjia, megjithatë, mund ta arrijë këtë qëllim të të diturit dhe të të vërtetuarit të mbërritjes së saj tek e vërteta nëpërmjet një procesi të vazhdueshëm të verifikimit. Kjo do të thotë se teologu arrin sigurinë vetëm nëpërmjet përvojës së të verifikuarit të konkluzioneve të tij teologjike dhe të pararendësit të tij. E megjithatë, teologu është i kufizuar në këtë drejtim nga fakti se përvoja e tij, si një qenie e fundme, është në vetvete e kufizuar. Dhe vërtet, një njeri e imagjionon kollaj se në ç'mënyrë domethënëse mund të përmirësohen verifikimet e tij nga njëqind vite të tjera jetë. Zoti, në krahun tjetër, si i Pafundmi (*el-Eu-uel*, *el-Akhir*), flet nga perspektiva e "përvojës" së pafundme (ndoshta kjo është domethënia e vërteta pas cilësisë së Tij, *el-Khabir*). Kësodore, në kundërdallim me spekulimet e formësuara të teologut, thëniet e Zotit verifikohen në mënyrë efektive nëpërmjet një pafundësie të përvojës, përtej së cilës çdo verifikim shtesë bëhet i tepërt. Siç kemi për të parë, ky dallim ndërmjet teologjisë dhe rrokjes jo-teologjike të të vërtetës është themelor për botëkuptimin e Gazaliut dhe është i shprehur në një larmi mënyrash dhe në një numër rrafshesh. Në fakt, në këndvështrimin e tij, një pjesë e rëndësishme e të gjithë problemit me intolerancën teologjike fillon me mosgadishmërinë (apo paaftësinë) e teologëve për të pranuar limitet e sipërmarrjes së tyre, si rezultat i së cilës ata kërkojnë të imponojnë nëpërmjet arsyesimit formal abstrakt atë që mund të përcaktohet vetëm nëpërmjet verifikimit kumulativ, i së cilës gjë përjasja e tyre është një zëvendësues i varfër dhe joadekuat.^[21]

Duke iu rikthyer argumentit tonë fillestar, nuk ekziston asnjë marrëdhënie thelbësore apo madje edhe e domosdoshme ndërmjet teologjisë dhe fesë. Shtysa e vërtetë që qëndron pas teologjisë shfaqet nga përvoja konkrete historike një komuniteti. Në rastin e Islamit, historia i ka dhënë trajtë zhvillimit të teologjisë në të paktën tri mënyra: 1) ajo ofroi shtysën fillestare; 2) përkufizoi çështjet; dhe 3) la trashëgim metodën.^[22] Këto faktorë, për të huazuar kështu shprehjen e të ndjerit Fazlur Rahman, ishin si bashkëkohëse ashtu dhe bashkësubstanciale. Metoda e përdorur nuk mund të ndahej nga shtysa që pruri në ekzistencë diskursin teologjik, që, nga ana e tij, nuk mund të ndahej nga problematikat që e përkufizuan atë diskurs. Megjithatë, në kontekstin aktual, metodologjia shfaqet si shqetësimi parësor, për shkak se madje edhe kur palët konkurruese janë pajtuar mbi problematika

specifike (për shembull, zbulimi i frymëzuar shpirtëror [keshf], apo të qenët i krijuar i Kuranit), ato kanë qëndruar të ndara dhe të destinuara që të konfliktohen mbi baza metodologjike. Në këtë mënyrë, çështjet e tolerancës teologjike pashmangshmërisht zbresin në mundësinë e pranimit të ndërsjelltë në gjirin e metodologjive konkurruese. Megjithatë, një pranim i tillë do të kërkonte kohë që të vinte për sa kohë që prejardhja e këtyre metodave konkurruese do të mbeste e mbështjellë në një retorikë të transhëndencës dhe teologjia do të paraqitej ose si një zgjatim i shpalljes ose si një formë e thjeshtë e ekzegjezës së shkrimit të shenjtë, apo komentit kuranor (*tefsirit*).^[23]

Megjithatë, dy fakte – që Gazaliu i pranon të dy – sugjerojnë një rrugëdalje nga ky rebus. I pari i këtyre është se teologjia dhe ekzegjeza (tefsiri) janë dy sipërmarrje të ndryshme. Funkzioni thelbësor i ekzegjezës (nga greqishtja e lashtë, “të nxjerrësh jashtë”^[24]) është të shpjegojë kuptimin e një teksti, pak a shumë siç bën një fjalor në rastin e fjalëve individuale. Teologjia, në krahun tjetër, orvatet që të justifikojë apo pajtojë kuptimin mbi bazën e ndonjë kriteri para-ekzistues apo të përsëjashtëm, në procesin e të cilit ajo i nënshtrohet rënies në *eisegjezë*, pra, në të lexuarit e kuptimit në brendësi të një teksti. Një shembull i këtij dallimi ndërmjet teologjisë dhe ekzegjezës pasqyrohet në veprën e hershme *tefsir* të Muhamed ibn Xherir el-Taberiu (vd. 310/922). Aty, kur trajton pasazhin kuranor 89:22, *ue xha’e rabbuke ue el-meleku saffan saffan ...* (dhe Zoti yt dhe ëngjëjt vijnë, resht pas reshti), Taberiu shpjegon kuptimin e këtij ajeti në një mënyrë të thjeshtë fjalori, duke i kufizuar shtesat e tij në disa pak hollësi që rrethojnë ngjarjen e ardhjes së Zotit. Ai nuk bën asnjë përpjekje që ta pajtojë këtë me ndonjë kriter të parakonceptuar, siç është shmangia e antropomorfizmit apo detyra për të kaluar ajetet problematike pa u përpjekur që t’u mvëshë ndonjë kuptim konkret atyre (*imrahuha kema xha’et*).^[25] E njëjta qasje themelore përsëritet në rastin e foljes *isteua*, e cila ishte në qendër të polemikës në lidhje me qëndrimin e Zotit mbi Fron (*isteua ‘ale el-‘arsh*). Këtu, megjithatë, Taberiu vë në dukje se ka pasur një polemikë, dhe mbas një digresioni të shkurtër që ka patur për qëllim që të përcaktojë mënyrën e duhur të shpjegimit të tij të thjeshtë, ai ndalet dhe thotë: “Sikur të mos ishte për përçmimin që unë kam ndaj mbushjes së këtij libri gjerë e gjatë me çështje që nuk i përkasin këtij zhanri, unë do të vija në dukje falsitetin e çdo thënieje që bie ndesh me këndvështrimin e Popullit të së Vërtetës.”^[26] Me fjalë të tjera, sipas Taberiu, ekzegjeza, apo *tefsiri*, është, rigorozisht, një zhanër që merret me *shpjegimin* e shkrimit të shenjtë, jo me justifikimin apo përputhjen e tij me kritere më të gjera.

Në krahun tjetër, cilido që është i familjarizuar me shkrimet teologjike të bashkëkohësve dhe gati-bashkëkohësve të Taberiu, që nga racionalistët si Eshariu (vd. 325h/936)^[27] dhe Maturidiu (vd. 333h/944)^[28] e deri te tradicionalistët si Ibn Hanbeli (vd. 241h/855)^[29] dhe el-Darimi (vd. 230h/893)^[30], e di se këto vepra i kanë trajtuar në mënyrë karakteristike ajetet si ky në mënyra që i pajtojnë ato me disa parime teologjike të dorës së parë. Sa për një shembull, në veprën e tij *el-Radd ‘ale el-zenadika ue el-xhehmije*, trajtimi nga ana e Imam Ahmed Ibn Hanbelit i ajeteve të qëndrimit të Zotit mbi Fron, për shembull, *el-rahman ‘ale el-‘arsh isteua*, është i bazuar në kundërvënien e tij ndaj pozicionit xhehmit me pasojën se Zoti është në gjitha vendet dhe jo i kufizuar nga ndonjë vendndodhje e veçantë apo mbi Fron. “Shpjegimi” i tij përfshin disa argumente dhe analogji nëpërmjet të cilave ai argumenton se Zoti nuk është kudo dhe se dija që Zoti ka për të gjitha gjërat nuk e ka si domosdoshmëri që Ai të ekzistojë në gjitha vendet. Tipike e mënyrës së tij e të ecurit më tutje është sa vijon:

“Në qoftë se dëshiron që të dish se xhehmiu shpik gënjeshtër kundër Zotit kur ai pretendon se Zoti është kudo dhe se Ai nuk është në një vend me përjashtim të vendeve të tjera, bëjini atij këtë pyetje: “A nuk ka ekzistuar Zoti vallë kur nuk kishte asgjë tjetër?” Ai do të thotë: “Po!” Atëherë, thuajini atij: “Kur Ai krijoi gjërat, a i krijoi Ai ato brenda Vetes së Tij apo jashtë Vetes së Tij?” Këtu ne na duhet që të përzgjedhim njërën nga tre përgjigjet. Në qoftë se ai pretendon se Zoti i krijoi gjërat brenda Vetes së

Tij, ky është mosbesim (*kufri*), duke qenë se kjo nënkupton që xhinët dhe njerëzit dhe shejtanët (*shejatin*) janë në veten e Zotit. Në qoftë se ai thotë, 'Ai i krijoi ato jashtë Vetes së Tij dhe më pas hyri brenda tyre', kjo është gjithashtu mosbesim, duke qenë se ajo nënkupton se (ndër ato vende ku) Ai hyri (përfshihet edhe hyrja) në vende të shkretuara, të ndyta dhe të neveritshme. Në qoftë se ai thotë se 'Ai i krijoi ato jashtë Vetes së Tij dhe nuk hyri brenda tyre', kjo përbën një tërheqje të plotë nga qëndrimi tij. Dhe ky është qëndrimi i Popullit të Sunetit, apo Trashëgimisë Pejgamberike (ehli suneh ue xehma'ah).[31]"

Përgjatë argumentit të tij, Imam Ahmedi përmend jo pak por plot njëzet e dy ajete nga Kurani, ku efekti kumulativ i të cilave është që të krijohet përshtypja se ai është angazhuar në asgjë më tepër se sa thjesht *tefsir*. Megjithatë, për këdo që ndjek diskutimin e tij nga fillimi deri në fund, bëhet e qartë se këto ajete "shpjegohen" në dritë të një parimi kryesor me pasojën se Zoti nuk është kudo dhe, pavarësisht se çfarë mundësisht linguistike të këtyre ajeteve mund të ekzistojnë, ato nuk mund të lejohen kurrë që të nënkuptojnë se Ai është kudo.[32] Sigurisht, njëllor si çdo teolog, Imam Ahmedi do të këmbëngulte se ky "parim kryesor" ishte në vetvete i derivuar nga shpallja. Por në mungesë të një konsensusi unanim (*ixhmaje*) për të mbështetur këtë derivim, autoriteti i tij mund të ngrihej vetëm mbi pretendimin (ose të nënkuptuar ose të shprehur qartë) se ai ishte rezultat i drejtpërdrejtë dhe i pashmangshëm i një metode që, në vetvete, ishte e urdhëruar nga shpallja. Megjithatë, kjo parashtron një grup krejt tjetër vështirësish dhe na çon në të dytin nga dy faktet e përmendur më sipër.

Ndërkohë që shkrimi i shenjtë mund të jetë objekt i të menduarit të teologëve, shkrimi i shenjtë nuk urdhëron ndonjë metodë apo modalitet të veçantë për këtë të menduar. Kurani nuk është një libër i logjikës, dhe as manual mbi arsyetimin formal apo mendimin sistematik. Ajo që është e sigurtë është se Kurani tregon disa kushte paraprake për të marrë udhëzimin e tij apo për të përfituar nga udhëzimi i tij, për shembull, përunjësia, të qenit i ndërgjegjshëm për Zotin, dhe një vullnet për të përdorur mendjen tënde. Në disa vende, ai madje i modelon argumentet racionale kundër refuzuesve të të vërtetës. Por, ndërkohë që Kurani e nxit publikun e tij që të "mendojnë" (*tefekkur*), "meditojnë" (*tedebbur*), dhe të "arsyetojnë" (*akl*), ai asnjëherë nuk u thotë atyre se si të bëjnë secilën prej këtyre.[33] Dhe vërtet, pavarësisht nga vlerësimi pozitiv që i bën arsyes dhe pavarësisht nga porositet e tij të shpeshta dhe të forta për të përdorur dhuntitë njerëzore, Kurani nuk e paraqet veten si një doracak i arsyetimit formal. E njëjta gjë është e vërtetë për Trashëgiminë Pejgamberike, apo Sunetin. Inferenca e natyrshme këtu, apo konkluzioni i arritur mbi bazën e evidencave dhe arsyetimit, që duhet nxjerrë nga kjo është se Zoti nuk na tregon se si të marrim frymë apo si të flegjmë: ne e dimë tanimë si të mendojmë; sepse të menduarit është po aq i qenësishëm për natyrën njerëzore sa ç'janë edhe frymëmarrja apo të fjeturit. Mbi këtë kuptim, myslimanët e hershëm zbatonin natyrshëm ndaj Kuranit të njëjtën metodë dhe standard të të menduarit që ata përdornin për çdo përpjekje tjetër serioze. Ata do të mendonin mbi Kuranin në të njëjtën mënyrë sikundër mendonin seriozisht për gjithçka tjetër. Dhe këtë ata e bënin, pavarësisht nga përjashtimet e pashmangshme, me zellin dhe sinqeritetin e të konvertuarve të rinj në një besim të ri. Fillimisht, kjo do të çonte në nivele mospajtueshmërie pak më tepër se normale dhe të administrueshme. Megjithatë, problemet e vërteta do të lindnin teksa Islami lëvizte nga izolimi i tij në Arabi për t'u ngulitur në gjirin e banorëve të botës së Antikitetit të Vonë, ku gjeografia, historia, dhe tradita i kishin pajisur individët dhe bashkësitë e ndryshme me më tepër mënyra, si dhe me qasje rrënjësisht të ndryshme ndaj, të të menduarit. Këto cilësi të ndryshme do të çonin, nga ana tjetër, drejt qëndrimeve dhe qasjeve të ndryshme karshi teologjisë. Ky ishte fillimi dhe burimi më i rëndësishëm i mospajtimit teologjik në Islam, një vlerësim i plotë i të cilit vetëm sa është errësuar nga retorika e transhendencës e teologëve, apo kelamistëve, myslimanëve.

E megjithatë, qasja tipike perëndimore, që krenohet me aftësinë e saj për të vështruar përtej pretendimeve dhe atribuimeve të teologëve myslimanë, nuk është se ka shkuar më përpara. Më saktë, edhe ajo gjithashtu ka pasur prirjen që të pengojë dhe jo të promovojë një të kuptuar të saktë të impaktit të këtyre cilësive diferenciale historike.

Është dije e përgjithshme se ndikimi i teologjisë së krishterë, i traditave zoroastriane perse dhe atyre manikeane, dhe i filozofisë indiane, dhe veçanërisht asaj greke, mbi diskursin teologjik mysliman ishte si themelor ashtu dhe jetëgjatë.^[34] Megjithatë, akademikët perëndimorë tradicionalisht e kanë portretizuar këtë ndikim si një shembull të huazimit ndër-qytetërimor. Në të njëjtën kohë, myslimanët thuhet se e kanë mohuar ose e kanë minimizuar këtë ndikim, bazuar mbi angazhimin e tyre ideologjik ndaj premisë se “Islami është i vetëmjaftueshëm dhe se në Kuran dhe Hadith ai përmban të gjithë të vërtetën fetare dhe morale që i nevojitet gjithë njerëzimit mbarë deri në ngrysjen e kohës.”^[35] Në rrethana të zakonshme, frika nga vetëkriminalizimi mund t’i vërë fre çdo reagimi ndaj një këndvështrimi të tillë. Por përshkrime të tilla maskojnë një argument të rëndësishëm që ka një peshë të drejtpërdrejtë mbi të kuptuarit tonë të natyrës dhe shkaqeve të mospajtimit teologjik në Islam – dhe kësaj edhe mbi kërkesat dhe mundësitë e tolerancës fetare në Islam. E thënë thjesht, nocioni i “huazimit” mysliman është i bazuar mbi një bigëzim artificial të botës së Antikitetit të Vonë dhe Islamit të hershëm në greke dhe perse (të huaja), në njërin krah, dhe arabo-muslimane (autoktone), në krahun tjetër, ndjekur nga supozimi se çdo element i të parës që gjendet tek e dyta duhet të jetë pasojë e huazimit ndër-qytetërimor. Kjo tablo, megjithatë, bëhet paksa më e ndërlikuar kur marrim parasysh se shumica dërrmuese e myslimanëve të hershëm – si edhe ata që do të bëheshin më vonë arabë – kishin qenë ‘grekë’, mazdakitë, manikeanë, të krishterë, dhe zoroastrianë. R. Bulliet bën një përpjekje të madhe për të konfirmuar këtë në librin e tij *Conversion to Islam in the Medieval Period* (Konvertimi në Islam në Periudhën Mesjetare)^[36], dhe kjo po vërehet me një shpeshësi e qartësi gjithnjë e më të madhe nga historianë të antikitetit të vonë, si për shembull, P. Brown, G. W. Bowersock, dhe O. Grabar në vëllimin e kohëve të fundit të edituar prej tyre, *Late Antiquity* (Antikiteti i Vonë).^[37] Në fakt, në po të njëjtin vëllim, historiani i Islamit Hugh Kennedy shkruan:

“Nga të gjitha linjat ndarëse të sendërtuara midis disiplinave akademike në traditën intelektuale perëndimore, kufiri midis studimeve klasike dhe studimeve islame është vërtetuar se është ndër më të qëndrueshmit dhe më të padepërtueshmit... Ndërkohë që antikiteti i vonë mund të shihet si pjesë e historisë më të gjerë të qytetërimit perëndimor, historia e botës islame nuk mund të shihet si e tillë. E megjithatë, një reflektim menjëherë do të sugjeronte se ndryshimet nuk kanë qenë aq të befta dhe dramatike, sidomos në nivelin e strukturave të jetës së përditshme, dhe se *islamja ishte po aq shumë, dhe po aq pak, një vazhdimësi e antikitetit të vonë* sa ç’ishte dhe Bota e Krishterë perëndimore.”^[38]

Mbi këtë të kuptuar, nocioni se myslimanët e hershëm kanë “huazuar” nga helenizmi (dhe tradita të tjera) do të ishte i ngjashëm me nocionin se myslimanët amerikanë “huazojnë” nga traditat e kapitalizmit, demokracisë, apo Fesë Afro-Amerikane. Më tepër se sa një huazim i ndërgjegjshëm, ky ndikim do të shikohej më saktësisht si një mbajtje e pandërgjegjshme (ose në disa raste, e ndërgjegjshme) e ideve dhe koncepteve që supozoheshin se ishin poaq të drejta në Islam sa ç’ishin edhe në rendin e vjetër. Argumenti im këtu nuk është që të mohoj apo të minimizoj ekzistencën e elementëve grekë dhe të tjerë në diskursin teologjik mysliman, apo madje edhe se myslimanët (e mëvonshëm) mund të mos kenë patur dëshirë që ta pranojnë një gjë të tillë. Më saktë, argumenti im është që të sfidoj nocionin se ky ‘huazim’ ishte pasojë e një zgjedhjeje të ndërgjegjshme përballë alternativave të tjera të njohura, dhe me sa duket islame, që nën “joshjen e mendimit grek”,^[39]

muslimanët shkuan deri aty sa të importonin ide dhe koncepte nga Deti Egje. Në qoftë se retorika e transhendencës e kelamistëve muslimanë ka shërbyer për të errësuar rolin e trashëgimive të ndryshme të sjella nga konvertuarit e hershëm, tendenca perëndimore për të raciaizuar (rrugës drejt përvetësimit) të grekëve (ndërkohë që minimizon impaktin e traditave të tjera) ka qenë jo më pak çorientuese.

Përhapja e Islamit jashtë Gadishullit Arabik solli në gjirin e perandorisë muslimane një laryshi popujsh, kulturash, traditash intelektuale e fetare. Në periudhën e hershme, nuk ekzistonte një gjë e tillë e quajtur “mendim islam”, apo *usul el-fikh*, kelam, dhe *usul el-din* që më vonë do të emërtoheshin si të tilla. Si i tillë, konvertimi në Islam nuk i obligonte individët që të konvertoheshin në ndonjë traditë të veçantë të të menduarit. Më saktë, ata që konvertoheshin do të vinin në Islam me synimin për të “menduar” mbi të dhënat e shpalljes në mënyrën më të mirë që ata njihnin, qoftë ajo mënyrë e bazuar në një traditë greke, manikeane, apo autoktone arabe. Në vazhden e periudhës formuese, një pjesë e këtyre traditave do të ishin në gjendje që ta mbanin veten në këmbë si legjitime ndërkohë që të tjera do të refuzoheshin si të huaja apo madje edhe si anti-etike në raport me Islamin. Në analizë të fundit, megjithatë, të gjitha ato do të kishin një tipar të përbashkët: ato ishin të gjitha të determinuara historikisht, përfundimisht të jashtme në raport me shpalljen.^[40] Të pranuarit e këtij fakti do të dukej se është *sine qua non*, apo kushti i padiskutueshëm, për suksesin e çdo feje që bart pretendime universaliste. Megjithatë, është interesante që të shohësh se kaq shumë njerëz që mbrojnë pretendimet universaliste të Islamit janë të paafte apo të pagatshëm që të pranojnë këtë fakt. Nga ana e tij, Gazaliu jo vetëm që do të përqafojë këtë realitet, por madje vepra e tij *Fejsal* do të përbente një përpjekje për të sendërtuar një kriter për ortodoksinë të bazuar drejtpërdrejt mbi të.^[41]

Referenca

[1] Shiko, për shembull, *The Oxford Dictionary of World Religions*, ed. J. Bowker, (Oxford and New York: Oxford University Press, 1997), 970.

[2] Shiko, për shembull, *An Encyclopedia of Religion*, ed. V. Fern, (New York: Philosophical Library, Inc., 1945), 782.

[3] Shiko A. J. Wensinck, *The Muslim Creed* (Cambridge: Cambridge University Press, 1932), 1-2.

[4] Termi herezi vjen nga fjala greke *hairesis*, pra, zgjedhje, zgjidhje, kurs veprimi. Në kontekstin e saj të hershëm të krishterë ajo nisi t’u zbatohet pikëpamjeve që binin ndesh me mësimet dhe autoritetin e Kishës, duke përfutur kësisoj kuptimin e zgjedhjes së gabuar apo zgjedhjes së paautorizuar. Shiko J.B. Henderson, *The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish and Early Christian Patterns*, (Albany: State University of New York Press, 1998), 16-17. Shtjellimi që Henderson jep për Islamin bazohet krejtësisht mbi literaturë të dorës së dytë.

[5] Shiko *Oxford Dictionary*, 423. Mbi këtë dallim në Islam, shiko pikëpamjet e Gazaliut dhe Ibn Tejmijes më poshtë, fq. 54.

[6] Shiko, për shembull, A. Azmeh, ‘Orthodoxy and Hanbalite Fideism,’ *Arabica*, vol. 35, no. 3 (November 1988); 253-67, ku thuhet se ortodoksia dhe herezia kanë të bëjnë më tepër me autoritetin se sa ç’kanë të bëjnë me substancën. Unë përgjithësisht jam dakord me Azmeh, por vetëm në qoftë se me autoritet ai nënkupton aftësinë për të renditur miratimin apo bindjen mbi besimin se figura e autoritetit ka të drejtën që t’i bindesh. Ka një kuptim, megjithatë, në të cilin Azmeh duket se e përdor

autoritetin në sensin e aftësisë për të bërë të detyrueshëm dhënien e pëlqimit (kuptimi im për pushtetin). Me këtë unë nuk pajtohem. Sepse ndërkohë që ka shembuj në historinë myslimane ku pushteti u orvat që t'i bënte të drejta (si në rastin e famëkeqes *Mihna* [Inkuizionit] apo përhapja e Kredos Kadrije të bashkëlidhur me Kalifin Abasid Kadir Bil-lah), ka shumë kundërshembuj gjithashtu për ta mbrojtur këtë si tendencë të përgjithshme. Për shembull, sunitë që kanë jetuar nën sundimin fatimid si rregull nuk patën mbi krye politika të sanksionuara zyrtarisht për t'i shtrënguar ata që të pranonin Ismailizmin Fatimid si ortodoks dhe Sunizmin, bashkë me Shiizmin imami, si heterodoks. Dhe as shiitët që kanë jetuar nën sundimin sunit, si rregull, nuk janë shtrënguar që ta shpallin sunizmin si ortodoks dhe pikëpamjen e tyre shiite si heterodokse. Mbi dallimin e bërtë këtu ndërmjet pushtetit dhe autoritetit, shiko artikullin e shkëlqyer nga G. Makdisi, 'Authority in the Islamic Community' në *'La notion d'autorité au moyenage: Islam, Byzanc, Oçident,'* ed. D. Sourdel dhe J. Sourdel-Thomine (Paris: Universitaires de France, 1982), 117-26.

[7] Teologu mutezili el-Kadi Abdylxhebar (vd. 415/1024), për shembull, kur shkruante rreth dy shekuj mbas përmbyesjes mutezilitë në *Mihna*, hartoi një libër të tërë të titulluar

The Superiority of Mu 'tazilism and the Classes of Mu 'tazilites (Superioriteti i Mutezilitëve dhe Klasat e Mutezilitëve), ku ata që refuzonin interpretimet figurative të të dhënave të tilla të shkrimit të shenjtë si ajo që tregonte qëndrimin e Zotit mbi Fron (*al-isteua 'ale el- 'arsh*) or apo 'ardhjen' e Tij (*mafi' .. ue xha'e rabbuke*) ishin kritikuar si antropomorfistët cilët ishin 'me të këqij se ata që adhuronin idhujt'. shiko, *Fadl el-i'tizal ue tabakat el-mu'tezile*, ed. Fu'ad Sejjid (Tunis: el-Dar el-Tunisijeli el-Neshr, 1393/1974), 152.

[8] Mbi përdorimin që unë i bëj termit deizëm, shiko më poshtë fq. 58-9.

[9] Për një shpjegim të *teuatur*, shiko diskutimin tim më poshtë, fq. 47-8.

[10] Për përkufizimin e fesë mbi të cilin unë mbështetem, shiko më poshtë, fq. 8-9.

[11] Për shembuj të ngurtë si të tendencës për të abuzuar me *kufirin* dhe për ta hequr atë nga leksiku mysliman, shiko F. Esack, *Qur 'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford: OneWorld Press, 1997).

[12] *Introduction to Islamic Theology and Laë*, përktheu A. Hamori dhe R. Hamori (Princeton: Princeton University Press, 1981), 67.

[13] Shiko për shembull, F. Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), 80-105.

[14] Kjo nuk është që të pretendohet, sipas mënyrës së Goldziher dhe të tjerëve, se Profeti nuk ishte ligjdhënës dhe nuk kishte asnjë autoritet ligjor. Thjesht vihet në dukje dallimi ndërmjet parashtrimit të rregullave ligjore, në njërin krah, dhe angazhimit në interpretimin sistematik të kuptimit, fushës së veprimit, dhe zbatimit të atyre rregullave, në krahun tjetër. Kongresi amerikan, për shembull, është si një autoritet ligjor ashtu si edhe një trup ligjdhënës, dhe një njeriu nuk i duhet një diplomë për juridik që të bëhet anëtar i Kongresit.

[15] Shiko, për shembull, W. Kaufmann, *The Faith of a Heretic* (New York: Doubledayand Company, Inc., 1961), 142. Gjithashtu shiko, ibid, 143: "Teologjia nuk lëviz malet; më saktë, ajo lëviz njerëzit; ajo

është diçka me të cilën shumica e njerëzve pajtohen, diçka që ata nuk e marrin seriozisht, diçka që mirësjellja i thotë një njeriu që ta respektojë – dhe të mos mendojë për atë.”

[16] Mbi përdorimet e ndryshme moderne të termit fe, shiko, R.T. Mçutcheon, ‘The Category “Religion” in Recent Publications: A Critical Survey,’ *Numen*, vol. 42, no. 3 (1995): 284-309.

[17] Shiko, për shembull, *Patterns of Religion*, ed. R. Schmidt et al. (Belmont, CA: Wadsworth Publishing Co., 1999), 4-5. Ndërkohë, *Oxford Dictionary*, xv, thotë: ‘Termi latin *religio* i referohet frikës nga Zoti apo hyjnitë, dhe (shumë më vonë) ceremonive dhe riteve që u drejtoheshin perëndive. Por këtë e bën nëpërmjet referencës gjithashtu ndaj mënyrës skrupuloze dhe shpesh tejet të ankthshme në të cilën kryhen ritualet.’ Një vëmendje më e madhe ndaj përkufizimeve të tilla themelore mund të shërbejë për të kontrolluar tendencën në gjirin e disave për të ekzagjeruar shkallën e autorizimit për t’iu referuar Islamit si një fe, duke preferuar që në vend të kësaj të flasin për të si “një mënyrë jetese”. Sepse përkufizime të tilla si ai që sapo është cituar sugjerojnë se çështja e vërtetë nuk është feja kundër jetës, por më saktë se sa e gjerë apo e ngushtë është fusha e veprimit të ritualeve dhe obligimeve në një fe. Në disa fe, kjo fushë veprimi mund të jetë e ngushtë, ndërkohë që në tjera, si në Islam (apo Judaizëm), mund të jetë jashtëzakonisht e gjerë.

[18] *Black Religion : The Negro and Christianity in the United States* (New York: University Press of America, 1984), 30 e më tutje. Sipas Washington, pesë fetë në Amerikë ishin Secularizmi, Judaizmi, Protestantizmi, Katolicizmi, dhe Feja e Zezakëve. Kur ai po e shkruante këtë në vitet 1960 (botimi i parë i *Black Religion* u botua nga Beacon Press në vitin 1966), Islami nuk ishte bërë në sytë e Washington një fe e vërtetë amerikane.

[19] Ky ishte një kritikizëm nga Washington, jo thjesht një vëzhgim. ‘Teologjia zezake,’ që bëri debutimin e saj në fundin e viteve 60 dhe fillimin e viteve 70 (ku figura udhëheqëse është pa diskutim James Cone, pasuar nga J. Deotis Roberts) supozoj se i përgjigjej nevojës së Fesë Zezake për një teologjike. Mbi këtë argument, shiko, *Black Theology*, ed. J. Cone and G. Wilmore, 2 vols. (New York: Orbis Press, 1993), 1: 453-4.

[20] Shiko, më sipër, fq. 3.

[21] Shiko kritikën e tij ndaj kelamit më poshtë, fq. 59-64, sidomos ku ai flet për teologët që e mbajnë kelamin si të vetmen udhë drejt të vërtetës dhe për ata që nuk e kanë zotëruar këtë shkencë si me besim të mangët. Shiko, gjithashtu, fq. 62-4 më poshtë, mbi dallimin ndërmjet diturisë dhe kuptimit të të vërtetës.

[22] Mbi këtë argument, shiko, Wensinck, op.cit., 1-2 dhe 248 e më tutje.

[23] Në periudhën e hershëm, pra, të paktën deri në kohën e Taberit, i cili vdiq në vitin 310/922, termi *te’u’il* përdorej si një sinonim për *tafsir*, pra, ekzegjezë e thjeshtë. Më vonë, ai do të përdorej më ekskluzivisht për t’iu referuar interpretimit figurativ apo metaforik.

[24] Shiko, *Oxford Dictionary*, 329.

[25] Abi Ja’far Muhammad b. Jarir al-Tabari, *Jami’ al-bayan ‘an ta’wilal-Qur’an* 2nd ed., 30 vols. (Cairo: Muhammad Mahmud al-Halabi, 1388/1968), 30: 184-8.

[26] *Xhami'*, 1: 192. Në *Xhami'*, 8: 205, në trajtimin e shfaqjes së parë të frazës *isteua 'ale el- 'arsh*, Taberiu tregon se ajo ishte burim i polemikës dhe se ai e kishte shpjeguar kuptimin e saj në një diskutim të mëhershëm. Hera e parë që folja *isteua* shfaqet në Kuran është në 2:29, nga ku unë kam marrë materialin aktual.

[27] Shiko, për shembull, veprën e tij *Usul ehl el-sunna ue el-Xhema'a* (gjithashtu e njohur si *Risalet ehl el-thaghr*) ed. M. S. al-Xhulejnd (Kajro: pa shtëpi botuese, 1987) 73-5.

[28] Shiko, për shembull, veprën e tij *Kitab el-teuhid*, ed. F. Kholeif (Beirut: Dar El-Mashrek, 1986), 67-77.

[29] Shiko, për shembull, veprën e tij *al-Radd 'ale el-zenadika ue el-xhehmije* (Kajro: Daral-Selefija, 1399/ 1979).

[30] Shiko, për shembull, veprën e tij *al-Radd 'ale el-xhehmija*, ed. G.Vitesam (Leiden: E.J. Brill, 1960), 13-29.

[31] *al-Radd 'ale el-zenadika*, 50-1 (por shiko 48-53 për të gjithë shpjegimin).

[32] Është interesante se, përgjatë gjithë argumentit të tij, Imam Ahmedi nuk përmend as edhe një hadith të vetëm! Gjithashtu, me rrezikun që nuk po thuhet asgjë e re, cdo vepër racionaliste do të nxirrte në pah argumentin tim në lidhje me dallimin midis teologjisë dhe ekzegjzës me qartësi të barabartë në mos më të madhe se sa ç'bën vepra *Radd* e Imam Ahmedit.

[33] Ç'është më interesantja, askush tjetër me përjashtim të vetë Gazaliut nuk do të përpiquej që të hidhte poshtë (apo të maskonte) këtë fakt në veprën e tij *el-Kisas el-mustakim*, ku ai është përpjekur që të tregojë se logjika aristoteliane është përdorur dhe është lëvduar në Kuran.

[34] Shiko, për shembull, M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1970); M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden: Harrasowitz Press, 1963-6); W.M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973); M.Cook, *Early Muslim Dogma* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981); G. Hourani, 'Islamic and non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism,' *International Journal of Middle East Studies* 7 (1976): 59-87.

[35] W.M.Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985), 37. Ky është një botim i rishikuar dhe i zgjeruar i të njëjtës vepër botuar në vitin 1962. Gjetiu, Watt vë në dukje, rastësisht se kjo këmbëngulje mbi vetëmjaftueshmërinë përballë evidencave kapluese për të kundërtën ishte gjithashtu karakteristikë e Krishterimit mesjetar dhe modern të hershëm, që minimizonte detyrimin që i kishte Islamit dhe ekzagjeronte vartësinë e tij nga Greqia dhe Roma e lashtë. Shiko veprën e tij, *The Influence of Islam on Medieval Europe* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972), 84.

[36] *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979).

[37] (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), vii-xiii.

[38] 'Islam,' *Late Antiquity* , 219. Kursivet janë të miat.

[39] Watt , *Islamic Philosophy*, 37.

[40] Sigurisht, përkrahësit e tradicionalizmit mund të argumentojnë se tradita autoktone arabe e Arabisë së shekullit të shtatë e.s., në kapacitetin e saj si sfondi ideor kundër të cilit shpallja përftoi kuptimin që ajo kishte për Profetin dhe Shokët e tij, ishte pjesë e asaj që W. Graham i referohet si “ngjarje zbulesë”, i së cilës Kurani ishte elementi përbërës kryesor por jo i vetmi. Me fjalë të tjera, akti i Zotit në përzgjedhjen e këtij sfondi si konteksti në të cilin të shpallte vullnetin e Tij i jep atij statusin e “shpalljes” (“sh” e vogël, në kundërdallim, e “Sh” e madhe në Shpallje, përfshirë Kuranin, dhe, rrjedhimisht, Sunetin, Trashëgiminë Pejgmaberi). Për të shqyrtuar këtë pretendim, megjithatë, shiko diskutimin tim mbi traditën dhe Tradicionalizmin më poshtë, fq. 24-9 . Mbi konceptin e Graham të ngjarjes zbulesë, shiko veprën e tij *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam* (The Hague: Mouton Publishers , 1977), 9-13.

[41] Shiko veçanërisht diskutimin e tij më poshtë në fq. 49-55.

Date Created

19/10/2020

Author

sherman-jackson