



Zoti i Kuranit: Një teologji e emrave hyjnorë

Description

Tim Winter

Burimi: Tim Winter, "God the Speaker: The Many-named One", in *The Routledge Companion to the Qur'an*, ed. G. Archer, M.M. Dakake, D. Madigan (London and New York: Routledge, 2022), 45-57.

Dëgjuesit e parë të Kuranit ishin mekasit paganë të cilët Kurani përpiquej që t'i bënte të kishin turp e të pendoheshin duke u kundërvënë totemëve të tyre fisnorë monoteizmin e kthjellët e të thjeshtë, të mprehur nga kërcënimi me një apokalips të afërt. Kur u përforcua me referenca ndaj narrativave të komuniteteve fqinje judaike dhe të krishtera që tashmë ishin gjerësisht të njohura në mjedisin arabo-perëndimor, kjo polemikë me rrënjë lokale i dha artikullimit të ri shkrimor një cilësi, që, me kalimin e kohës, u vërtetuar si mjaft e suksesshme në tërheqjen në vatrën e fesë së re të popujve të "nyjes euroaziatike" të Azisë Jugperëndimore. Një rezultat kaq triumfues, i cili është shenjë e një doktrine me një fuqi dhe koherencë të jashtëzakonshme, vështirë se mund të ishte jetësuar sikur teologjia e Kuranit të mos transhendente preokupimet e saj fillestare lokale për të qëndruar në linjë me debatet ekzistuese në gjirin e monoteistëve. Ky tekst i shenjtë është pa dyshim një dokument i botës ekumenike të Lindjes së Mesme, kurse Zoti i tij është Zoti i të larmishmes, por të dallueshmes, "traditë abrahamike".^[1] Megjithatë, ne kemi për të sugjeruar se ndërkohë që trajtimi karakteristik që Kurani i bëntributeve hyjnore ka prirjen që të sjellë në kujtesë përkatësinë e tij në kulturën më të gjerë monoteiste; ai gjithashtu reagon fuqimisht ndaj origjinalit *Sitz im Leben* në rajonin arabik ku dominante ishin besimet vendase. Vetëm kur sjellim në kujtesë pikën e tij zanafillore, mund të rrokim daljen në pah të Zotit universal të Kuranit, stilin se si Kurani e emërton Atë në veçanti, dhe përshkrimin për cilësinë e teologjisë dhe misticizmit të mëvonshëm të Islamit dhe angazhimin me sistemet rivale.

Teksa sulmon fenë e arabëve perëndimore, Kurani duket se përlligj narrativën e gjerë të fqinjëve dhe rivalëve të tyre, dhe prandaj shfaqet si një ngadhënjim i fqinjëve ndaj tyre.^[2] Mirëpo, nuk pati thjesht

një adaptim apo kopjim të monoteizmave të rrënjës së Lindjes së Mesme, pasi ky tekst e ka të qenësishme edhe një polemikë të dytë. Teizmi abrahamik i Kuranit mori trajtë në një polemikë të dyfishtë, duke qenë se u sendërtua jo vetëm si një anti-tip ndaj idhujtarisë dhe animizmit arabik, por gjithashtu si një korrigjim i fuqishëm i gabimit judaik dhe atij të krishterë. Nuk ishin vetëm paganët mekas, por gjithashtu edhe besnikët bashkëkohës të Torahut dhe Ungjillit, që kishin devijuar nga *ur-monotheismus* i profetëve të lashtë dhe nga mësimet e tyre të universalëve moralë që transhendojnë klanin dhe bashkësinë. “Kokëfortësia” e pandreqshme njerëzore (*heua*) dhe një “harresë” fajtoresh (*nisjan*) e shkrimit të shenjtë dhe e shpalljes kishte mbjellë farën e besimeve keqduhëzuese lidhur me Zotin e Abrahamit.

Së këndejmi, Zoti i Kuranit paraqitet në një idiomë nostalgjike, si një Zot i kohëve sa s’mbahen mend i cili i qorton dhe i korrigjon në mënyrë ciklike shërbestarët e Tij gabimtarë duke iu dërguar atyre peygamberë, disa prej të cilëve bartin shkrime të shenjta. “Kurrë nuk kemi sjellë Ne para jush një të dërguar që Ne të mos i kemi shpallur atij se nuk ka zot përveç Meje, kështu që më adhuroni vetëm Mua” (K. 21:25). Nëse dëgjuesit nuk binden, atëherë Zoti mund t’i ndëshkojë ata, aq sa rendi i Tij moral në botë do të ruhet (K 17:15). Kjo është pjesë e *sunetit* të Tij, mënyrës se si Ai silltet me historinë.^[3] Kësodore, peygamberët dhe librat e tyre nuk shpërfaqin dogma domethënëse që kanë qenë të panjohura për breznitë e mëhershme, por thjesht i kujtojnë njerëzimit detyrën karshi Zotit që fillimisht është njohur nga Ademi. Zoti është i qartë, dhe e tillë është agjencia e tij udhëzuese apo ndëshkuese në Histori. Por “njeriu është krijuar i dobët” (K. 4:28), dhe djalli e tërheq atë në “pavëmendshmëri” (*gaflet*) dhe në nocione të rreme. Këto të fundit shpesh figurizohen në terma të “shkapërderdhjes” (*israf*, K. 40:34, 7:81)^[4] apo “teprimit, ekzagjerimit” (*gulu*, K. 4:171, 5:77), me të krishterët që joshen në një veneracion të ekzagjeruar dhe ndoshta idhujtar të Krishtit (K. 5:77), ndërkohë që judejtë janë kandisur në një përnderim në dukje të ngjashëm për një figurë që Kurani e njeh si Uzejri (K. 9:30).^[5] Është në natyrën njerëzore që të amplifikojë dhe elaborojë, por e vërteta mbetet e manifestuar (K. 17:81), dhe detyra e profecisë është që të rikthejë një teologji të balancuar dhe ekzistencë sociale të mbrojtur nga të gjitha ekstremet dhe kompleksifikimet: pra, “një udhë e drejtë”. Siguria monoteiste në vetvete është një dhunti e natyshme dhe i lindur, i krijuar tek njerëzit nga Zoti, ndërkohë që dyshimi, politeizmi, dhe apoteoza e peygamberëve janë aberracione të cilat e kanë korruptuar “natyrën” e vërtetë të njeriut dhe “të dhënë nga Zoti” (*fitra*, K. 30:30). Garancia e Kuranit se keqduhëzimi është rezultat i *heua*-së ka patur jehona të mëdha në historinë e mëvonshme të mendimit islam. Vetë “herezitë” filluan të përkufizoheshin si *ahuai* (“epshe”), shumësi i *heua*. Egoja mendohej se ishte rrënja e zakonshme e gabimit doktrinar, e jo obskuriteti hyjnor.

Përshkrimi që Kurani i bën hyjnisë së krishterë është i rrënjës pikërisht në këtë siguri. Ndërhyrjet ciklike të Zotit në histori i rikthejnë shërbestarët e tij drejt besimit të vërtetë e shpëtimtar. Ishte mëse e mjaftueshme që Jezusi (Isai) të ishte një profet, fjalët e para të të cilit rrëfyen pikërisht nënshtrimin e tij ndaj Zotit (K. 19:30). Njëlloj si Ademi, ai ishte i krijuar nga balta (K. 3:59). Ai ishte i dërguar i Zotit (K. 5:75) por s’ka dyshim se nuk ishte pasardhësi i tij (një koncept ky që duket se sjell në kujtesë paganizmin e vjetër arabik që i kishte mvëshur pasardhës Zotit, K. 16:57, 6:100). Më tutje, Zoti nuk mund të jetë “i treti nga tre” (K. 5:73), një frazë që ishte përdorur nga disa të krishterë siriakisht-folës për të përshkruar Krishtin dhe rolin e tij në Trinitet.^[6] Zoti “as nuk ka lindur kënd, as nuk është Ai i lindur, dhe as nuk ka të ngjashëm me Atë” (K. 112:2-3). E gjitha kjo paraqitet si vetvetiu e qartë, ndërkohë që ndërlikimet e kristologjisë shfaqen si stolisje të papranueshme që e zemërojnë Zotin e të cilat ushqejnë sektarizmin (K. 19:39), dhe të cilat e kanë larguar njerëzimin nga “feja e Abrahamit (Ibrahimit)”, i cili nuk ishte “as jude as i krishterë” (K. 3:67) por një njeri i nënshtruar ndaj Zotit dhe në terratisje nga gjithçka që mund të shmangë nga proklamimi i unitetit të Tij. Sërisht, pikërisht sikundërse

mekasit paganë e dinin instiktivisht, por kurrsesi nuk e pranonin, se predikimi i Kuranit ishte imponues, gjithashtu edhe kleri i krishterë do të përlohen kur të dëgjojnë Kuranin “për shkak të asaj që njohin nga e vërteta” (K. 5:83). Shkrimi i shenjtë, në rolin e tij si “shërues dhe mëshirë (rahmet)” (K. 17:82), jo vetëm që i korrigjon rrëfenjat biblike joetike dhe të ndërshtira, por ai po ashtu i ndihmon judejtë dhe të krishterët që të zbulojnë rishtazi doktrinën e vërtetë dhe plotësisht monoteiste të Perëndisë. Kurani është një dëlirësim i rishtë (K. 2:129) i besimit të vërtetë, si edhe kulmi i tij (K. 33:40).

Pason se Kurani nuk sendërton argumente formale për të faktuar ekzistencën e Zotit. Ai është mosbesues ndaj vetë idesë së mohimit, duke pyetur në mënyrë të përsëritur: “A nuk mendoni vallë?” (K. 21:67) dhe “A ka ndonjë zot krahas Zotit?” (K. 27:60).^[7] “A mund të ketë vallë dyshim lidhur me Zotin, Krijuesin e qiejve dhe të tokës?” (K. 14:10). Ai debaton dhe rrëfen ngjarje, por ka prirjen që ta paraqesë Zotin si fakt që lajmërohet në mënyrë kerigmatike, e jo si një pohim që duhet shokklatur me anë të arsyesimit. Ky Zot i vetëm është qartazi e vërteta madhore në raport me të cilën duhet interpretuar dhe gjykuar gjithçka tjetër.^[8] E megjithatë, ai e fton publikun e tij dyshues mekas që të kryejë përsiatje mbi “shenjat” (*ajetet*) e Zotit në rendin natyror, gjë nga e cila ata mund të konkludojnë, jo aq shumë ekzistencën e tij sesa, unitetin, plotfuqishmërinë, dhe natyrën morale të Tij. Ekzistencën e Tij ata e njohin tashmë: “Në qoftë se ti i pyet ata [paganët] se kush i krijoi qiejt e tokën, ata pa dyshim do të thonë: ‘Zoti!’” (K. 31:25). Kurani, kësodore, është një “përkujtues” (K. 65:10) dhe në një pasazh të mirënjohur lë të kuptohet se të gjithë shpirtat janë betuar për një besëlidhje dhe kanë dëshmuar për të qenit zot të Zotit përpara se të fillonte koha historike (K. 7:172), duke përforcuar idenë se njohja e Zotit tek qeniet njerëzore është e lindur. Por ata duhet t’i hapin zemrat e tyre ndaj shenjave të Tij në mënyrë që atyre t’iu kujtohet kjo dhe të pikasin faktet shpëtimtare lidhur me natyrën e Tij, agjensinë e Tij në kozmos, dhe jetën morale e rituale të cilën ata duhet ta adaptojnë në mënyrë që të jetojnë në “udhën e drejtë”.^[9] Sërish, Abrahami/Ibrahimi lëvdohet si pararendësi i këtij modeli të daljes në konkluzionin e natyrës hyjnore nëpërmjet shenjave natyrore (K. 6:74-83). Ai ishte *munib* (“pendestar”, K. 11:75), dhe, kështu, ai është tipi ideal i monoteistit të përlur, intuitiv, dhe i natyrshëm; një besimtar duhet të “ketë drojë nga i Gjithëmëshirshmi [ndonëse Ai është] i Padukshëm, dhe të sjellë një zemër pendestare, *munib*” (K. 50:33).^[10]

Ndonëse Krishterimi siriak favorizonte shpesh një këndvështrim gati gati sakramental të kozmosit,^[11] ideja se Zoti është i njohur nga shpallja e Tij e përgjithshme në natyrë theksohet me shumë më tepër këmbëngulje në K. se sa nga pjesa më e madhe e autorëve biblikë. Shpjegimi më i mundshëm i kësaj është se Kurani pasqyron mjedisin arab, ku një polemikë kundër animizmit, që strategjikisht përvetëson përndërimin për natyrën, lipsej që të ishte qendror për agjendën e tij. “Mos i bëni sexhde diellit e hënës, por Zotit i Cili i krijoi ato” (K. 41:37). Një zemër e shëndetshme dhe pendestare ka për të perceptuar se bota nuk është një fushëbetejë për demiurgët por një tërësi e harmonishme e krijuar për të glorifikuar Fomëdhënësin e saj: “Ju nuk do të shihni ndonjë të metë në krijimin e Mëshirëplotit” (K. 67:3). Tragjeditë, dukuritë natyrore, dhe variacionet e modeluara njerëzore, siç është gjinia, nuk janë rezultate të një fati të verbër që ndjek një teogoni të heronjve hyjnorë, dhe as nuk janë ato rezultat i lojës qiellore (K. 21:16). Përkundrazi, ato tregojnë në mënyrë të pagabueshme se kush është burimi i tyre: “Të gjitha janë të nënshtruara ndaj Tij” (K. 30:26). Falë këtij vizioni të kozmosit si një oratorio, botës natyrore, e sidomos botës së kafshëve, i jepet një konsideratë dukshëm e ngritur.^[12] Ndonëse çdo dukuri e krijuar ka integritetin e saj dhe çdonjëra sosh “e di lutjen e saj dhe lavdet që duhet të thurë” (K. 24:41), ajo gjithashtu e përkrah teologjinë natyrore duke e udhëzuar zemrën njerëzore drejt intuitës për Zotin. Zoti është i njohur dhe Atij i zihet besë jo aq nëpërmjet “besimit” se sa nëpërmjet një mirëbesimi të sigurtë (*iman*), vatra e të cilit tek qenia njerëzore është një dhunti intuitive e përshkruar në trajta të ndryshme.^[13] Lexueshmëria e attributeve hyjnore në kozmos ndihmohet nga mungesa e

një doktrine të Rënies së njeriut të ngjashme me atë të Agustinit (vd. 430): perceptimi njerëzor për praninë e Zotit dëmtohet jo nga një trashëgimi e mëkatit, por nga harresa:

Me të vërtetë, në krijimin e qiejve dhe të tokës, dhe në pasimin e natës dhe ditës, ka shenja për njerëz që perceptojnë. Ata të cilët e përkujtojnë Zotin në këmbë, ulur, dhe ndenjor në anë, dhe të cilët meditojnë mbi krijimin e qiellit dhe tokës.

(K. 3:190)

“Injoranca” (*xhahilije*) kryelartë dhe kryeneçe e arabëve të lashtë e kishte lexuar natyrën si një areal të kaosit që frymëzon frikë dhe mosbindje tragjike. Në kundërdallim, doktrina e re e shpallte atë si një teofani të rregullt që tregonte cilësinë më të domosdoshme të Zotit të saj: njëshmërinë. Të keqlexosh kozmosin do të thotë të dalësh në konkluzionin se burimi i tij është i shumëfishtë ose i ndarë, se pas pluralitetit të tij shtrihet një pluralitet i mëtejshëm. Ky është gabimi i pafalshëm i *shirk*-ut, “pajisja me ortak” i Zotit që është unikalisht i fuqishëm. Feja do të ishte “e kulluar dhe e sinqertë për Atë” (K. 98:5). Ndonëse Pejgamberi dhe të tjerë mund t’i luten Zotit për llogari të besimtarëve të tjerë (K. 9:102-3), ndërmjetësime të tilla hyjnë në fuqi vetëm nëpërmjet lejes dhe miratimit të Zotit (K. 19:87, 20:109). Të perceptosh me zemër të “shëndetshme” (K. 37:84) apo “pendestare” (K. 50:33) prodhon një “vetëdije për Zotin” (*takva*) që i përgjigjet shenjave për të “afirmuar unitetin” (*teuhidin*) e Zotit, tek i Cili të gjitha gjërat mbështeten dhe tek i Cili ato rikthehen. Shenjat tregojnë një kontingjencë radikale mbi këtë burim unitar, i cili vetëm ai është objektiv dhe përfundimtar. Kështu, njëri nga emrat e Zotit është “e Vërteta” apo “i Vërteti” (*el-Hakk*, K. 22:6, 24:25): “Gjithçka mbi tokë ka për t’u shuar, dhe mbetet vetëm fytyra e Zotit tënd” (K. 55:26–27). Një tjetër emër është *el-Kaujju*, “i Fuqishmi” (K. 11:66) sepse “Atij i nënshtrohet gjithë ç’ka në qiej e në tokë” (K. 3:83).

Kjo hyjni njihet me emrin e përveçëm *Allah*.^[14] Burimet theksojnë se Allahu kishte qenë tashmë krejtësisht i njohur si një hyjni sipërore dhe furnizues në gjirin e paganëve mekas. Bibliku *Elohim* dhe emrat e ndryshëm në siriakisht, ku spikat *Alaha*, dhe *Elahu* i aramaishtes biblike (me ndryshime dialektike në shqiptim), që ndoshta e kishin rrënjët në emrin e perëndisë së lartë të *kultit* të lashtë kananit, ishin pa dyshim emra me burim të njëjtë që rridhnin nga një grup bashkëtingëlloresh të njëjta, ndonëse emri kyç i Kuranit për hyjninë, me gjasë një ngjeshje i *el-ilah*, “Zoti” në trajtën e shquar,^[15] është pastërtisht në arabisht.^[16] Mirëpo, këtu, duket se përngjasimet etimologjike të familjes mbarojnë. Sikurse ne do të prisnim po të kemi parasysh zanafillën mekase të tekstit, emrat hyjnorë që do të ishin përdorur së brendshmi në diskutimin dhe adhurimin e judejve mungojnë krejtësisht. Emrat kryesorë në hebraisht për Zotin, ku më të spikaturit janë emri i përveçëm JHVH, *El Shaddai* (“Zoti Fuqiptotë”) dhe *Adonai* (“Perëndia im”), si edhe përdorimi i *HaShem* (“Emri”), i referohen të gjithë hyjnisë, por nuk kanë emra të përafërt Kuranorë që mund të jenë të dallueshëm. Krahas kësaj, terminologjia e siriakishtes që ishte e njohur në adhurimin e krishterë ka qenë kaq e ngjyrosur kristologjikisht saqë, përveç vetë *Alaha*-së, nuk duhet se ofron paralele domethënëse.^[17] Çështja e emërtimit të Zotit nga ana e Kuranit duket se është një çështje krejtësisht në arabisht.

Kurani është i ndërgjegjshëm për veten si lajmëtar i një doktrine të emrave hyjnorë që janë të jashtëzakonshëm për gamën dhe artikulimin e tyre. “Emrat më të bukur të Zotit” (*esma’ Allah el-husna*, krahaso me K. 7:180, 17:110, 20:8, 59:24), të cilët i japin trajtë teologjisë së librit, duket sërish se janë

kulluarazi arabisht,[18] sikurse do të pritej duke qenë se teksti e ka prejardhjen nga Arabia Perëndimore. Në disa pak raste, këto mund t'i bëjnë jehonë emrave të caktuar të hyjnive para-islame arabe. Për shembull, *el-Melik* ("Mbreti", K. 20:114) duket se sjell në kujtesë hyjinë themudike MaliK. [19] *El-Rahman* ("i Mëshirshmi") të sjell në kujtesë Rahmanan, perëndinë e lartë të Arabisë Jugore para-islamike,[20] dhe vetë Kurani këmbëngul se *Allahu* dhe *el-Rahman* janë po e njëjta hyjni (K. 17:110). Emri i hyjnisë arabo-veriore Rahim ("i Dhembshuri") adoptohet me sa duket nëpërmjet të njëjtës strategji, kështu që të dy mund të përdoren si epitete dhe jo si emra të përveçëm. Këto, megjithatë, përbëjnë vetëm disa pak raste, dhe është e qartë se pjesa më e madhe e emrave të perëndive të lashta arabe nuk u përvetësuan si përshkrues për Zotin. Tamam tamam, *Allah* vendoset shpesh mbi fushën e tyre të veprimit, kështu që përshkrimi që Kurani i bën botës natyrore në mënyrë implicite e mohon autoritetin e perëndive të fatit, dukurive yjore, vetëtimës, dhe kështu me radhë, duke e identifikuar *Allahun* si perëndi apo hyjni e këtyre tipareve natyrore.[21]

Duket se përhapja e emrave hyjnorë që luan një rol kaq të rëndësishëm në prozodinë e Kuranit është pjesë e një strategjie diskursive më të gjerë të përvetësimit dhe mohimit. Ndonëse duket se kanë mbijetuar disa pak shembuj të yshtjeve pagane, tekstet e mbijetuara që i atribuohen fallxhorëve paganë shfaqen në mënyrë tipike në formën e prozës dinamike me rimë të njohur si *saxh'*, një version i së cilës është gjithashtu një tipar i spikatur i diksionit Kuranor.[22] Në *saxh'*-in pagan dhe gjithashtu në disa poezi të mbijetuara që i atribuohen asaj periudhe, emrat e hyjnive shfaqen shpesh me një theks të befasishtëm në fundin e frazave apo në gjysmë vargje krejt më vete, me sa duket për theks të shtuar dhe me gjasë për të sjell në kujtesë praktikën e yshtjes dhe ato mantike, kurse Kurani i zëvendëson këto me emrin e Zotit të vet.[23] Orakulli i ri monoteist, i cili shprehimisht thotë se ia tejkalon murmurimave të fallxhorëve paganë (K. 10:38, 11:13), jo vetëm që deklaron një etiologji të natyrës nëpërmjet së cilës të gjitha dukuritë – që deri në atë çast janë trajtuar si objekte të gjalla të adhurimit apo hyjnzimit – tregohen si të gjeneruara nga Zoti dhe të nënshtruara ndaj Tij, por gjithashtu ai e zmbrafs parimin e perëndive të shumëfishta duke propozuar një Zot me një numër të madh "emrash më të bukur", që do të kremtohen në një këngëzim Kuranor që konkurren drejtpërdrejt me yshtjet e vjetra pagane. Një funksion kryesor i emrave, pra, është që ta tejkalojnë retorikisht atë panteon. Një rezultat ishte zëvendësimi në gjirin e arabëve i emrave teoforik paganë me alternativa monoteiste. Edhe betimet tanimë do të bëheshin vetëm me emrat e Zotit Një.

"Emrat më të bukur" janë të shpërndarë në mënyrë intensive përgjatë gjithë tekstit, sidomos në fund të ajeteve, ku ato shpesh shtojnë asonancë, ndoshta ofrojnë edhe mbështetje për kujtesën, dhe tregojnë tipikisht aspektet e Zotit që janë në diskutim në pasazhin në fjalë. Shpesh ato shërbejnë si përmbledhje të shkurtra duke treguar se një vargu të veçantë ajetesh mbi një temë të caktuar po i vjen fundi, veçanërisht atje ku ato përfshijnë dy emra që bëjnë rimë me njëri tjetrin. Atje ku një emër i dallueshëm përsëritet brenda një sekuence, ai mund të shërbejë për të shtuar kohezionin.[24] Herë herë, Kurani ofron lista më të gjata, të cilat bashkojnë cilësi të caktuara hyjnore në një trenodi (elegji) të lavdit. Në këto pasazhe, pluraliteti i shënjuar i emrave merret si një shenjë retorike e unitetit dhe plotfuqishmërisë së Zotit, për të cilat kundërshtarët e tekstit mburuanin kaq shumë dyshime.

Allahu, s'ka zot veç tij; Njohësi i të Fshehtës dhe i të Dukshmes, Ai është Bamirësi, Mëshirëploti!
Allahu, s'ka zot veç tij, Mbreti, i Shenjti, Paqedhënësi, Besëtari, Mbikëyqresë, i Plotfuqishmi,
Sundimtari, Madhështori. Lavdi Zotit, i dëlirë nga ç'i shoqërojnë. Allahu është Krijuesi, Zanafillësi,
Trajtëformuesi. Ai ka atributet më fisnike. I thurin Atij lavde ç'janë në qiej e në tokë. Ai është i

(K. 59: 22-24)

Emrat hyjnorë të renditur në përmbyllje të këtij pasazhi gati-gati akidor (kredo) e shpallin këtë hyjni si autor të kozmosit, dhe kjo është njëra nga cilësitë e Tij kyçe. Ai është “Krijuesi (*khalik*) i gjithçkaje” (K. 39:62). Ky krijim është, me sa duket, *ex nihilo*, prej hiçit, sepse Ai tha: “Bëhu! Dhe ajo u bë” (K. 6:73, 36:82).^[25] Ai është *el-Bari*, “Nismëtari” (K. 2:54, 59:24).^[26] Ai është “Formëdhënësi” (*Musau-uir*) i tyre. Ai nuk kishte nevojë që të krijonte, por megjithatë e bëri këtë për një arsye. Kjo arsye është qartazi antropocentrike. Bota është një përshfaqje e mëshirës dhe fuqisë së Zotit, por qëllimi që qëndron përfund saj është të përbëjë një skenë mbi të cilën njeriu duhet të veprojë. Zoti nuk e krijoi shkëlqimin e botës “për argëtim” (K. 21:16) apo “ashtu kot” (K. 38:27). Ai e bëri atë në mënyrë që t’iu ofronte krijesave një areal për agjensi morale dhe adhurim. “Ne nuk i krijuam njerëzit dhe xhinët vetëm se për të më adhuruar Mua” (K. 51:56) dhe “për t’ju sprovuar se cili prej jush është më i miri në vepra” (K. 67:2). Kështu, krijimi i Ademit ndodhi nëpërmjet një procesi unik. Zoti e bëri atë me dy duart e Tij (K. 38:75) dhe më pas fryu tek ai shpirtin e Tij (K. 15:29, 38:72). Krijimi është *ex nihilo*, prej hiçit, por konceptohet gjithashtu edhe si një proces i pareshtur, sepse vetë-mjaftueshmëria e Zotit e bën Atë *el-Hajj, el-Kajjum*, “i Gjalli, Gjithëmbajtësi”, të cilin nuk e kap kurrë kotja (K. 2:255). Ai krijoi *bi-l-Hakk*, “me Hak (me të Vërtetën)” (K. 6:73), duke nënkuptuar se Ai është themeli ku mbështetet vazhdimisht krijimi, dhe gjithashtu se krijimi zotëron një ontologji të rrënjësuar në realitetin e Tij. Kështu, Ai është *el-Khal’lak*, “Ai që Krijon Pareshtur” (K. 36:81) dhe ai i cili fillon dhe rikthen (K. 85:13). Ai i jep trajtë pareshtur qenieve njerëzore: “prej pluhurit, më pas një pikël fare, e më pas të dha trajtë ty si njeri” (K. 18:37), “në mitrat e nënave tuaja, si krijim mbas krijimi” (K. 39:6). Konceptimet pagane të origjinës kozmike dhe njerëzore janë shfuqizuar me gjithsej.

E njëjta ide e krijimit dhe zotërimit të vazhdueshëm buit në termin kyç *Rabb*, “Zot, Perëndi”, një fjalë që duket se shfaqet me një shpeshtësi të veçantë gjatë periudhës mekase. Sureja e parë e shpall Zotin si *Rabbi-l’alemin*, “Zoti i Botëve” (K. 1:1), si për të flakur tutje akuzat pagane se ka një kufizim hyjnor. Emri *el-Rabb*, “Zoti”, ndërkohë që është i pranishëm në literaturën e haditheve,^[27] mungon në K., ku Allahu është gjithnjë Zoti në një gjendje kontrukti të rasës gjinore me një mënyrë të shprehuri që përshkruan një aspekt të krijimit. Ai është “Zoti i Lindjes dhe i Perëndimit” (K. 26:28), “Zoti i shtatë qiejve” (K. 23:86), dhe “Zoti i Musait dhe Harunit” (K. 26:48). Ky term përfshin shpesh nocione të mirësisë dhe *noblesse oblige*, “fisnikëria ka obligime”, pasi rrënja bart kuptimin e të ushqyerit dhe të mbështeturit si edhe të zotërimit.^[28]

Zoti “shkruan” tekstet e shenjta, por shkruan gjithashtu edhe botën/dynjanë. Gjuha e vetë krijimit, dhe e agjensisë së vazhdueshme të Zotit është e shprehur shpesh në terma të të shkruarit, ndonëse ky funksion nuk shfaqet në listat kanonike të emrave të Tij apo në doracakët teologjike që i japin Zotit cilësinë e “të folurit” (*kelam*) por jo të të shkruarit. E megjithatë, bota është “shkruar” nga Zoti – ne pothuajse mund të themi “shkruar paraprakisht”, po të kemi parasysh gjendjen fuqimisht deterministe të tekstit. Zoti ka “shkruar” plleshmërinë apo shterpësinë e prindërve potencialë (K. 2:187), se judejtë do ta merrnin Tokën e Shenjtë (K. 5:21), se Ai dhe të dërguarit e Tij do të ngadhënjëjnë (K. 58:21). Ai “shkruan” besimin në zemra (K. 58:22) dhe ai gjithashtu urdhëron me shkrim që besimtarët të agjërojnë (K. 2:183) dhe të rrokin armët (K. 2:216, 4:77). Pikërisht sikurse një shenjë e superioritetit të

“Popullit të Librit” (*ehl el-kitab*) mbi paganët ka qenë pasja e librave ku qenë shkruar ligje dhe narrativa, duke iu dhënë kështu atyre një qëndrueshmëri dhe mundësinë e konsultimit të besueshëm, kështu gjithashtu edhe Zoti monoteist, ndryshe nga rivalët e Tij paganë, e “shkruan” historinë dhe botën, duke nënvizuar kësodore stabilitetin dhe qëllimin e tyre.

Ky “i shkruar”, pra, e bën universin një vatër për modelin dhe për rendin hyjnor. Krijimi është një kumt i disiplinuar i mbishkruar në *tabula rasa*-n e të mosqenit – vetë mrekullia e të shkruarit, një mrekulli rrallëherë e dëshmuar në pjesën më të madhe të Arabisë të shekullit të shtatë, fiksoi me autoritet format, dokumentoi ngjarje historike dhe vuri në jetë urdhëresa, atje ku deri më atëherë kishte patur relativitet dhe ekspediencë, apo oportunitet. Kështu edhe Zoti krijon botën, porosit rregulla me shkrim, dhe shkruan skenarin e historisë. Në këtë apostrofim të krijimit, në këtë dekretim deontologjik, dhe në këtë determinim të ngjarjeve, metafora e të shkruarit mbështet një sistem teologjik që thekson se pa agjensinë e Zotit, morali dhe lënda janë pamundësi. Ndërkohë që teksti i shenjtë e merr si të mirëqenë se udhëzimet e tij etike do të jenë të kuptueshme për arabët, ai duket se lë të kuptohet që ato janë të vlefshme thjesht për shkak se Zoti i ka shkruar ato. Jashtë terrenit hyjnor të vlerës, duket se nuk ekziston asnjë lloj vlere tjetër.

Nëpërmjet të njëjtit “të shkruar” Zoti shfaqet në mënyrë të nënkuptuar si autori i historisë së tashme dhe të ardhshme dhe i të shkruarës. Ky është Zoti si *el-Kadir* (“i Afti,” K. 17:99), *el-Kah’har* (“Mbizotëruesi”, K. 12:39), dhe *el-Xheb’bar* (“Shtrënguesi”, K. 59:23). Paganët dhe të tjerët e kishin keqkuptuar botën si një teodramë në të cilën Zoti ishte agjenti më i fuqishëm, dhe që një ditë mund të shërbente si gjykatësi i mbramë pa rivalë, por i cili konkurronte me agjensi të tjera, përfshirë edhe rebelët demoniakë dhe njerëzorë. Këta, në botën e Kuranit, vërtet nuk i binden Zotit. Në fakt, ata duket se e bëjnë këtë pareshtur. Por paraqitja që Kurani i bën ngjarjeve biblike ka prirjen që të eliminojë çdo gjurmë të gabimit hyjnor apo mungesë të parashikimit dhe rregullimit. Le të shqyrtojmë karrierën pikareske (apo të rrëmbyer) të Jusufit/Jozefit: “Zoti triumfoi në çështjen e tij” (K. 12:21). Armiqtë e tij mund të mendojnë se ata kanë qenë më të zgjuar se Ai, por kjo është vetëm një “kurth” (*kejd*) hyjnore. Kështu është edhe rasti me masakrimin që Faraoni iu bën të pafajshmëve; ai nuk arriti t’i bënte gjë Musait/Moisiut foshnjë që u la të pluskonte mbi Nil për t’u birësuar më pas në vetë shtëpinë e Faraonit pa qenë askush i ndërgegjshëm për këtë (K. 28:8). Planifikimi njerëzor që përpiket të shfrytëzojë atë që në dukje është pavëmendja e Zotit emërtohet si hile në këtë mënyrë, por ajo është në vend të gabuar, pasi kurthet e Tij triumfojnë gjithnjë (K. 40:37, 77:39, 86:16), ndërkohë që “kurthi i Djallit është e dobët” (K. 4:76). Është e qartë se asnjë strategjëmë njerëzore apo djallëzore nuk mund të fshijë atë që Zoti ka shkruar, “Mjedisin”.^[29] Zoti “i rrethon të gjitha gjërat” (K. 4:126), “rrethon jobesimtarët” (K. 2:19), dhe “rrethon atë çka ata veprojnë” (K. 3:120).

“Rrethimi” që Zoti i bën agjentëve njerëzorë në një univers “të shkruar” tregon një botëvështrim që, ndonëse jo mjaft fatalist, është padyshim një nënshtrim ndaj dekretit (*emr*) të Tij të cilit nuk i bëhet dot rezistencë, por që megjithatë nuk mund të njihet. Ai që ka *takva* e pranon këtë “*ashtu qenkësh shkruar*”: “Thuaj: “Asgjë nuk ka për të na pllakosur ne përveç asaj që Zoti ka shkruar për ne”” (K. 9:51). Besimtari e di se Zoti, pra, është *el-Mevla* (“Zotëria,” K. 9:51, 47:11), të cilit besimtari duhet t’ia japë besën. Emri i afërt *el-Vali* (“Miku,” K. 2:257, 4:45) ka implikimin shtesë e miqësisë dashamirëse dhe afërsisë. Më i zakonshëm është emri *el-Vekil*, i përkthyer si “Kujdestari”. “Ai është Krijuesi i gjithçkaje, kështu që adhurojeni Atë; ai është Kujdestar mbi gjithçka” (K. 6:102), dhe “i mjaftueshëm është Ai si Kujdestar” (K. 4:81). Ta marrësh Atë si Kujdestar mishëron virtytin kyç të “mirëbesimit” në provdencën hyjnore (*tev’vekul-in*) dhe tregon se njeriu e ka kuptuar mbizotërimin e Zotit në botë. Ai bëhet një virtyt mysliman kyç: “Nëse ata anojnë nga paqja, atëherë anoni dhe ju nga ajo, dhe kini mirëbesim te Zoti”

(K. 8:61). “Zoti ynë e përfshin gjithçka në dije; tek Ai ne kemi mirëbesim” (K. 7:89).

I njëjti “rrethim” thekson marrëdhënien e ngushtë dhe të mbivendosur që ekziston ndërmjet Zotit si i Fuqishëm dhe si “i Ditur” (*el-‘Alim*, gjithashtu edhe në trajtën me emfazë më të fortë *el-‘Al‘lam*, Dijeploti). Zoti “e di se çfarë ka para dhe pas tyre” (K 2:255); Ai “e di se çfarë veproni ju” (K. 6:60). Ndryshe nga hyjnitë pagane, Zoti i Kuranit është i pranishëm në krijim nëpërmjet një dijeje tërësore: “Ai është i Ditur për të gjitha gjërat” (K. 2:29). Bota natyrore që Ai ka shkruar është e nënshtruar ndaj fuqisë dhe dijes së Tij: “nuk ka gjethe që bie dhe Ai të mos ketë dijeni për të” (K. 6:59); dhe “nuk ka kokrrizë në terrin e tokës, dhe dhe as gjë të lagësht apo të thatë, që të mos jetë në një regjistër të qartë” (K. 6:59). Pikërisht sikurse realiteti i kozmosit dhe i urdhëresave të Zotit theksohet nga përdorimi i figurës së të shkruarit, kështu edhe të qenit absolut të dijes së Tij përshkruhet shpesh si dije sasiore. [30] Universi i Tij operon nëpërmjet një almanaku të fiksuar të njohur prej Tij: “dielli dhe hëna janë të përlllogaritura [në kurset e tyre]” (K. 55:5), gjë që iu lejon njerëzve të “dinë numërtimin e viteve, dhe përlllogaritjen” (K. 10:5). Edhe adhurimi gjithashtu, të cilin Kurani e lidh me ciklet ditore dhe mujore, duhet bërë në kohëra të përcaktuara qartë: “namazi (*salat*) është detyrim për besimtarët në kohët e përcaktuara” (K. 4:103). Pikërisht sikurse praktika e të shkruarit është e adaptuar si një imazh për përshkrimin e Kuranor të një kozmosi të rregullt të krijuar vetëm prej Zotit, kështu edhe elita tregtare mekase duket se ka ofruar një idiomë nëpërmjet së cilës sipërfaqja e papërcaktuar e krijimit mund të përvijohet si e administruar dhe e përlllogaritur me saktësi nga Krijuesi. Kjo jetësohet me forcë të veçantë ndaj veprimeve njerëzore, të cilat Zoti si “Llogaritësi” (*el-Hasib*) i përmbledh dhe i merr në shqyrtim, duke e çuar të gjithë njerëzimin mbarë në një llogaridhënie të mbrame (*hisab*), ku “cilido që ka bërë një të mirë sa një grimcë, ka për ta parë atë” (K. 99:7). “As pesha e një grimce në qiell apo në tokë nuk i shpëton Atij” (K. 34:3). Të shkruarit dhe të llogariturit gërshetohen në fjalën *kitab*, i cili është jo vetëm “regjistri” që Zoti ka për dekretet e Tij të gdhendura në botë dhe “vetë-përshfaqjen tekstuale” të Tij si Ligjëruesi, por gjithashtu, nga ana tjetër, “regjistrimi” i veprave njerëzore që do të shpaloset në Ditën e Mbrame: “Lexoni *kitab*in tuaj: mjafton kundër jush sot vetja juaj si llogaritëse (*hasib*)!” (K. 17:14).

[31]

Mund të duket e pagjasë që kjo këmbëngulje mbi një Zot krejtësisht të gjallë dhe të pranishëm, dekreti i të cilit është i shkruar paraprakisht dhe dija e të cilit është tashmë e kuantifikuar dhe e plotë, mund të lejojë afërsi me pjesën më të madhe të teologjive biblike për një hyjni personal, apo me person. Teodiceja, shkak-pasoja, dhe madje edhe realiteti ontologjik i botës mund të duken pothuajse iluzore kur merret seriozisht të absolutësia e përshkrimit Kuranor të veprimit të Zotit. Ky Zot duket se është i pranishëm rrënjësisht por jo personalisht, ndërkohë është gjithashtu edhe një Tjetër absolut: “asgjë nuk i përngjan shëmbëlltyrës së Tij” (K. 42:11) – pika fundore e luftës kundër antropomorfizmit të zjarrtë të të kaluarës pagane. Megjithatë, teksti i shenjtë gjithashtu predikon një Zot i cili vepron në histori dhe natyra e të cilit është shënueshëm morale, gjykuese, dhe e mëshirshme. Ndofta çuditërisht, ne në Kuran madje gjejmë aty këtu edhe antropomorfizma eksplicitë. Këto nuk janë aq të thellësisht apo të zgjeruara si ato të Zanafillës jahviste. Zoti i Kuranit pa dyshim nuk ecën në Eden “në freskinë e mbrëmjes” dhe as nuk pushon në ditën e shtatë të krijimit. [32] E megjithatë, Ai bën gjëra që tingëllojnë si veprime të njerëzve. Ai “i udhëheq njerëzit” (K. 7:L182), “vë në lojë” (K. 2:15), dhe madje edhe “harron” (K. 9:67). [33] Në Gjykim, Ai do të “vijë në aradhë me ëngjëjt” (K. 89:22). Ai ka fytyrë (K. 55:27), duar (K. 48:10), sy (K. 20:39), dhe fron, i cili në fundin e kohës do të mbartet nga tetë ëngjëj (K. 69:17). [34] Pjesa më e madhe e komentatorëve të mëvonshëm janë orvatur që t’i lexojnë në mënyrë figurative këto, ose të paktën në kontekstin esharit, “amodalisht”. Zoti me të vërtetë i zotëron këto tipare, por ne nuk mund të dimë se si. Përmasa e këtij figuracioni krijoi disa argumente emblematike që krijuan ndasi mes mutezilitëve, esharitëve të hershëm dhe të vonë, dhe hanbelitëve. Megjithatë,

përveç disa pak kryeneçëve nga gjiri i këtyre të fundit, së bashku me disa shiitë të hershëm dymbëdhjetësh, u ra dakord se këto antropomorfizma nuk duhen marrë literalisht. Vetë teksti duket se e nënkupton një gjë të tillë. Për shembull, duke i mveshur Zotit ndonjëherë dy por herë të tjera më shumë se sa dy “duar” (K. 36:71, 38:75), merr emfazë sugjerimi se ajo çka nënkuptohet me të vërtetë është fuqia e Tij. Teksti “dy duart e Tij janë të hapura” (K. 5:64), ndonëse paralelizon një figurë jahviste, përgjithësisht është rënë dakord se sinjalizon bujarinë e pamasë hyjnore dhe jo një gjest trupor. “Litari” i Zotit (K. 3:103) ka të ngjarë që i është referuar Kuranit.^[35] “Fytyra” e Zotit nuk mund të ishte trupore duke qenë se ajo ekziston “ngado që ju ktheheni” (K. 2:115). Zoti pa dyshim nuk ka formë, shtrirje apo hapësirë fizike, dhe problemi – i mbarsur me vështirësi dhe që ka krijuar ndasi – se Pejgamaberi e ka parë Zotin gjatë ngjitjes së tij qiellore (tradicionalisht e bashkëlidhur me K. 81:19–25) dhe problemi i vizionit të lumnueshëm i fytyrës së Tij në xhenet i përshkruar në hadithe të caktuar është zgjidhur ose nëpërmjet një gadishmërie mutezilite për t’i lexuar këto ngjarje si përvoja me orientim dhe pranim metaforik, ose nëpërmjet qëndrimit esharit për një natyrë hyjnore amodale.^[36] Pavarësisht se cili mund të ketë qenë qëllimi Kuranit, është domethënëse që ai nuk riprodhon asnjërin prej teofanive kryesore biblike dhe në fakt i qorton izraelitët se përse kërkuan ta shihnin Zotin (K. 4:153). Ndërkohë që tek Eksodi (jahvist), Zoti ia shpërfaq Vetën e Tij Moisiut (Eksodi 24:10–11), në Kuran Ai i thotë Musait se “ti nuk mund të më shohësh Mua”. Në vend të kësaj, Ai ia manifeston madhësitinë e Tij malit, i cili bëhet copë e çikë. Musai, i cili e rrok me vonesë natyrën dhe shkallën e kërkesës së tij, humb ndjenjat (K. 7:143).

Ndonëse është e qartë se antropomorfizmat fizikë nuk kanë qenë qëllim, tërheqjet e përsëritura të vëmendjes drejt seriozitetit dhe shqyrtimit moral që Zoti i bën akteve njerëzore ruan tensionin dinamik me metafizikën unitive që me sa duket është nënkuptuar nga këmbëngulja mbi pamundësinë e padijes apo pafuqisë hyjnore. Zoti i di dhe i dekreton të gjitha gjërat, por megjithatë ai tregon mëshirën e Tij duke dërguar peygamberë dhe libra për ta rikthyer njerëzimin në udhën e drejtë. Ndryshe nga perënditë ndonjëherë tekanjoze apo shpërthyesë të arabëve të lashtë, Zoti i Kuranit paraqitet si moralisht i paluhatshtëm, një aktor i rregullt mbi krijimin e Tij të rregullt dhe brenda tij. Ai mund të jetë i zemëruar, ndonëse kjo nuk pasqyrohet në emra, përveçse kur ne shohim ndër to *Dhu intikam*, “Hakmarrësi” (K. 3:4, 14:47). Ishte pikërisht mëria e Tij ajo që ndërseu përmbytjen e Nuhut dhe plagët e Egjiptit. Dita e Gjykimit do të jetë “Dita e Kërcënimit” (K. 50:20), “Dita e Tmerit më të Madh” (K. 21:103), dhe “Dita e Turpit” (K. 11:66), në të cilën një pjesë do të mallkohen (K. 2:159). E megjithatë, sikurse ka treguar Rosalind Gwynne, ndëshkimi i Zotit jepet që ta rikthejë njerëzimin tek e vërteta dhe “nuk është thjesht homologja negative e krijimit”.^[37] Recitimi nga ana e Tij e shkatërrimit që Ai i ka shkaktuar popujve të moçëm orvatet që të shtie drojën nga Zoti te tregtarët kurejshë që janë të mbujtur me mençuri tokësore, duke synuar kështu një efekt këshillues dhe parandalues, sepse Profeti është dërguar me “haber të mirë dhe një paralajmërim” (K. 25:56). Prirjen që të dominojë e ka e para, kështu që është durimi hyjnor, dhe jo mëria hyjnore, ajo që është përgjigja më e zakonshme ndaj kryeneçsisë njerëzore.^[38] Ç’është më domethënësja, “shfarosjet sakrale” (*herem*) të Biblës hebraike nuk gjenden në Kuran, dhe themeluesi i fesë, pavarësisht nga pjesëmarrja e tij në angazhime ushtarake, nuk do të jetë instrument i mërisë hyjnore në fundin e kohës. Në tërësi, tema e mërisë dhe dënimit vijon të jetë aty, por ajo dukshëm është bërë që të heshtë.

Në mënyra të tilla, alternimi i emrave çift në Kuran sendërton një perceptim të veprimit të Zotit, dhe, kështu, të botës, si një fushë dinamike ku ndërveprojnë të kundërtat. Mëshira dhe zemërimi alternohen në Kuran si pjesë e këtij dimorfizmi hyjnor. Por sërish, pjesa më e madhe e myslimanëve kanë thënë se parimi i parë është mbizotërues. Sikurse përcjell një hadith: “Mëshira Ime ia tejkalon mërisë Time”.^[39] Zoti “udhëzon shumëkënd” dhe “ia humb rrugën shumëkujt” (K. 2:26), por agjensia dominante

hyjnore kuptohej se është e dhembshur dhe provdenciale. Kjo gjë duket se aludohet nga vetë *besmeleja* – “Me emrin e Zotit, të Gjithëmëshirshmit, Mëshirëplotit” – shprehja që çel çdo sure, përveç njerës. [40] Zoti i Kuranit në modalitetin e Tij “personal” angazhohet me krijesat e Tij njerëzore kryesisht nëpërmjet më të shpeshtit të emrave, *el-Rahman*, “i Gjithëmëshirshmi”. “Thuaj: “Robtë e Mi (robtë e Zotit), shpërdorues të vetvetes! Mos i prisni shpresat nga mëshira e Zotit! Zoti i fal mëkatet, të gjitha. Ai është Falësi, Mëshirëploti.” (K. 39:53). Dhe “Zoti nuk fal t’i bëhet shok, por fal, veç kësaj, me dashjen e Vet. Kush i bën Zotit shok, ka sajuar një mëkat të madh” (K. 4:48). Mëshira e Tij “përfshin gjithçka” (K. 7:156). [41] Ka të ngjarë që këtu Kurani, siç ndodh shpesh, po vijon polemikën e tij restaurative, duke e kuptuar një pjesë të prirjes së tij si një orientim i rishtë i pararendësve të tij paganë, judej, dhe të krishterë drejt një pranimit të plotë të “mëshirës” (*rahmetit*) të Zotit. Mungesa e vënë tashmë në dukje e një doktrine të mëkatit origjinal ndoshta duhet kuptuar në këtë kontekst. Zoti nuk ka krijuar një botë që në thelb karakterizohet nga mëkati dhe vuajtja e pandreqshme. [42] Ndonëse koncepti i dashurisë së Zotit për besimtarët është prezent në Kuran, pasi “Ai i do ata dhe ata e duan Atë” (K. 5:54), [43] ai besohet se është më pak domethënës dhe më pak i thellë se sa koncepti i dhembshurisë, i të cili dashuria është një modalitet kyç. Sikurse e ka përshkruar teologu Ebu Hamid el-Gazaliu (vd. 1111) këtë *rahmet*.

Ai është i përsosur ashtu dhe gjithëpërfshirës ... i përsosur përderisa ai dëshiron të përmbushë nevojat e atyre që janë nevojtarë dhe vërtet i përmbush ato; dhe gjithëpërfshirës përderisa ai i përfshin si ata që e meritojnë ashtu dhe ata që nuk e meritojnë... i Dhembshuri është Ai i cili i do njerëzit, fillimisht duke i krijuar ata; së dyti, duke i udhëzuar ata për në besim dhe drejt mjeteve të shpëtimit; së treti, duke i bërë ata të lumtur në botën tjetër; dhe së katërti, duke iu falur atyre mundësinë që të sodisin Fytyrën e Tij të fisme. [44]

Madje edhe sprovat dhe ndëshkimet e Zotit, thotë në përfundim Gazaliu, janë shprehje e rahmetit. Një nënë është e mirë dhe një baba është rigoroz, por të dy shprehin mëshirë. [45] Profecia, pavarësisht nga aspekti i saj detyrimisht rigoroz, interpretohet gjithashtu si një shprehje e rahmetit hyjnor: vetë Muhamedi është “dërguar vetëm si rahmet për botët” (K. 21:107).

Ndonëse kjo mëshirë në njëfarë mënyre “përfshin gjithçka” (K. 7:156), drejtësia mbetet kontrapunkti i saj i domosdoshëm. Edhe këtu gjithashtu tensioni dinamik ndërmjet imanencës dhe transhëndencës e mbush kozmosin me një dialektikë konstante (e cila madje nga disa sufinj filloi të interpretohej në terma gjinie [46]). Zoti si “i Urti” (*el-Hakim*, K. 2:32) është rigoroz por i paanshëm. Ai e drejton botën materiale, por gjithashtu i mbishkruan ligjet morale dhe bën gjykime të përpikta në fundin e historisë. Tekembramja, Ai do të rri ulur si *el-Hakem*, (“Drejtësimbajtësi,” K. 6:114), dhe urtësia e Tij do të shpalojë për t’i dhënë fund pështjellimit njerëzor: “Sot Ne kemi hequr velin prej jush, kështu që shikimi juaj sot është i mprehtë” (K. 50:22). Më pas krijesat e Tij më në fund e perceptojnë plotësisht se sa me vend janë veprimet dhe ligjet e Tij. Parajsa dhe ferri do të manifestojnë në formë konkrete përsosmërinë e dijes dhe urtësisë së Tij dhe do të konfirmojnë peshën e rëndë të zgjedhjeve njerëzore. Kësodore, Ai është “Mbreti i Ditës së Gjykimit” (*meliki jeum el-din*, K. 1:3), kur aspektet e buta dhe të ashpra të Zotit më në fund dhe vendosmërisht kanë për t’u diferencuar.

Si për të konfirmuar që rahmeti është më i epërmi i virtyteve, është bash në këtë kontekst që Kurani jep një bazë semantike për idenë se etika njerëzore do të jetë emulacion i emrave hyjnorë. [47] “Le të

falën dhe të bëjnë durim... A nuk doni që Zoti t'ju falë? Me të vertetë, Zoti është Falës [*Gafur*] dhe i Mëshirshëm [*Rahim*]" (K. 24:22). "Shtrini mbi ata [prindërit] flatrën [mbrojtëse] të rahmetit dhe thoni: "Zoti im, tregohu i dhembshur me ata, pikërisht sikurse ata më rritën kur isha fëmijë"" (K. 17:25). Ky *imitatio Dei* u bë edhe më eksplicit në kanonin e haditheve: "Tregoni rahmet ndaj atyre që janë në tokë, dhe Ai i Cili është në qiell ka për të treguar rahmet ndaj jush."^[48] Për Kuranin dhe Hadithin, analogjia ndërmjet përsosmërisë njerëzore dhe përsosmërisë hyjnore është pa dyshim e çiltër, dhe me kohë, çiftimi eksplicit i mëshirës hyjnore dhe njerëzore u përvijua derisa ajo u bë, me njëfarë përzierje platonike, një doktrinë rrënjësore e etikës së virtytit, e ngulitur në emulacionin hyjnor.^[49]

Thelbësore për konceptin e rahmetit është *magfire*-ja, apo "falja", e Zotit. Me këtë koncept lidhen etimologjikisht jo pak por tre emra Kuranorë për Zotin: *el-Gafir*, *el-Gafur*, dhe *el-Gaffar*, ku dy të fundit trajtohen si forma emfazë të këtij modusi të spikatur të angazhimit hyjnor me botën e njeriut. Falja është e rrënjësore në dhembshuri, por ajo që i jep hov asaj është "kthimi" i Zotit dhe zbutja e Tij karshi robëve të Tij harrestarë. Ai është *el-Teuab*, "Ai që kthehet shpesh", apo "Pendësë-pranuesi" (K. 2:128, 4:64, 49:12, 110:3). Falja vjen lehtësisht, por sidomos kur njerëzit pendohen. Një besimtar mund të përjetojë gjithashtu *teube*-në, e kuptuar kjo si një rikthim pendestar drejt Zotit, i cili kthehet kah pendestarit. "Zoti kthehet [në *teube*] karshi cilitdo që Ai dëshiron; me të vërtetë, Zoti është Falës [*Gafur*], i Mëshirshëm [*Rahim*]" (K. 9:27). Sërish, emrat tregojnë një botë hyjnore dhe njerëzore të alternimit dhe vërshimit, që i jep trajtë një teleologjie dinamike të "rikthimit" (*ma'ad*).

Ne kemi parë se Kurani përkrah një doktrinë konsistente për një Zot të një karakteri mjaft të dallueshëm. Ndërkohë që përmbajtja e saj është e parëndësishme për trashëgimitë biblike dhe post-biblike (hagadike dhe siriake) ndonëse në vijimësi të pjesshme me to, ajo paraqet një repertor mjaft të gjerë të attributeve hyjnore rezonuese që reflektojnë matricën e saj polemizuese mekase që i jep asaj një pjesë të madhe të origjinalitetit të saj letrar dhe teologjik. Këto emra përkufizojnë me efikasitet universin mysliman. Ç'është më themeloria, ato e shpëtojnë polemikën anti-pagane të Kuranit që të mos bjerë në adhurimin e një monade të pashprehshme me fjalë, por në të njëjtën kohë ato priren që ta pengojnë lexuesin që të sendërtojë një imazh të saktë dhe të qëndrueshëm të hyjnisë vetmitare.^[50] Shpesh emrat paraqiten në çift, por në mënyrë jo të rregullt. Sinonime mund të shfaqen së bashku, por kjo qëndron edhe për antonimet ("Ai është i Pari dhe i Fundit, i Dukshmi dhe i Fshehuri," K. 57:3) ose emra marrëdhënies e të cilëve duket e paqartë. Vetë ligjëruesi hyjnor përmendet në vetën e parë, të dytë, apo të tretë njëjës ose në shumës (karakteristika e mirënjohur e quajtur *iltifat*, "kthimi i vëmendjes"), dhe kjo duket se destabilizon më tutje çdo konceptim statik lidhur me Zotin dhe me marrëdhënien e Tij me botën dhe lexuesin. Hyjnia e konceptuar apofatikusht (në terma të asaj çka Ai nuk është, sh.p.) të cilin "perceptimet nuk mund ta arrijnë" (K. 6:103) ekuilibrohet si brenda ashtu edhe përkundërt një bote që përbëhet dhe që shpalos një ndërveprim të lëvizshëm të emrave të Tij. Me emërtimin që i bën Zotit, Kurani ofron, kësaj, përgjigjen e tij ndaj njërës prej sfidave më serioze ndaj koherencës së monoteizmit: Problemit të marrëdhënies ndërmjet Atij Një dhe të Shumtëve dhe, së këndejmi, edhe statusit ontologjik të botës, e cila kishte lodhur grekët e lashtë poaq sa dhe fqinjët judaïke dhe të krishterë dhe pasaradhësit e tyre.

Kësaj dialektike parake ndërmjet unicitetit absolut të Zotit dhe pleromës (plotësisë) së vetë-shprehjes së Tij në emrat e Tij i shtohet një dinamikë e dytë që ekziston ndërmjet dy kategorive të gjera dhe lehtësisht të diferencuar të emrave, për afërsisht indikativë të transhëndencës dhe imanencës. Atyre që dëgjojnë Kuranin u bëhet ftesë që të konfirmojnë nënshtrimin e krijimit ndaj Zotit Një nëpërmjet kësaj game të gjerë të attributeve në një tekst, bukuria e të cilit thekson një vizion thelbësisht estetik të krijimit si Tjetri i Zotit, që në mënyrë të shumëfishta e lëvdon dhe e afirmon Atë. Ne kemi parë se disa prej

këtyre emrave hyjnorë ekzistojnë si përplotësues apo madje edhe si të kundërt. Mirëpo, të tjerë jo. Emrit *el-Karib* (“i Afërti”) nuk i jepet një i kundërt. “Dhe kur robërit e Mij më thërrasin Mua, atëherë Unë jam afër” (K. 2:186), dhe madje: “Ne jemi më pranë njeriut se sa damari i tij i qafës” (K. 50:16). “Fytyra” e Tij, e cila identifikohet nga ekzegjetët apo komentatorët me esencën e Tij, është “ngado që të ktheheni” (K. 2:115).^[51] Kaq e gjallë është kjo doktrinë e njëshmërisë së Zotit sa që Kurani nënkupton një Zot i cili është maksimalisht i pranishëm, duke qenë se realiteti ontologjik i gjithçkaje tjetër duhet të jetë i brishtë dhe i diskutueshëm në këtë “mjedis” të vezullimit absolut dhe të pandërprerë të cilësive të Tij. Kjo mund të na ndihmojë të shpjegojmë se përse Islami ka zhvilluar kaq shpesh misticizma me ndikim të gjerë që mund të dukeshin pothuajse monist në synim, ku spikat vetë ontologjia e Ibn Arabiut (vd. 1240) e evidencuar në mënyrë Kuranore.^[52] Sufitë kanë qenë të lidhur mjaft ngushtë me tekstin e shenjtë, kuptimi i thjeshtë i të cilit mund të duket se e shuan në tërësi Tjetërsinë Hyjnore dhe shndërron atë në një unitet kozmik në të cilin “diferencimi” (*fark*) ishte thjesht një pikëpamje njerëzore, një areal i imagjinatës, apo një modalitet i veçantë i diskursit hyjnor. Tekembramja, në qoftë se “Fytyra” hyjnore ishte në njëfarë kuptimi natyra apo esenca e Tij, si mund të lexohej ndryshe ajeti që këmbëngulte se “ngado që të ktheheni, atje është Fytyra e Zotit”? Kjo prani reale në kozmos dukej se i bënte të përkëmbyeshëm një shenjë dhe një Emër, kështu që bota nuk është asgjë tjetër përveç se tregues i hyjnores dhe vetë-referencë hyjnore.

Dhe ky spostim radikal ontologjik nuk ishte as një monopol mistik. Edhe teologët esharitë të *kelam*-it, ndërkohë që në pamje të parë ishin të fokusuar mbi transhendencën dhe jo mbi imanencën, gjithashtu mund të duken se kërkojnë realitetin ontologjik të botës me pozicionin e tyre akidor se Zoti nuk ishte as identik me cilësitë e Tij dhe as ndryshe nga ato. Fuqia e Zotit, e lëvdur nga teksti në përgënjeshttrim të pikëpamjeve pagane, dukej se e mohonte agjensinë njerëzore në tërësi: “Nuk ishte ti që gjuajte kur gjuajte; ishte Zoti që gjuajti” (K. 3:128). Pikëpamja pagane (dhe, në disa teologji, e krishterë) rreth botës si vetëm pjesërisht e nënshtruar ndaj Zotit, në Kuran duket se i hap rrugën një metafizike çuditërisht radikale se ka një përfshirje totale hyjnore në proceset e botës. Këtu Kurani vazhdon të shkruarit e palimpsestit të shkrimit të shenjtë në një mënyrë domethënëse të re. Shumëçka që ishte dallueshëm islame, jo më së paku Esharizmi dhe Sufizmi metafizik, do të rezultonin nga ky kapërcyell.

Kjo tendencë u paralelizua nga zhvillimi i një lloji të misticizmit të tekstit të shenjtë. Sikurse e kemiparë, teksti me ndërgjegje adapton të njëjtën fjalë, *ajat*, për vetë “shenjat” e tij, “ajetet” e shpalljes së posaçme në tekstin e shenjtë. Këtu esteticizmi metafizik i kozmologjisë së Kuranit dhe emërtimit Kuranor të Zotit u shndërruan në një ngazëllim të shenjtë të gjuhës arabe, e cila e parashtron tekstin e shenjtë si “sofra e shtruar e Zotit”.^[53] Duke ia tejkaluar yshtjeve të shamanëve arabë, *saxh*’-i i të cilëve kishte nxjerrë shpirtëra prej pemëve, gurëve, dhe imazheve, Kurani, herë ditiramb e herë himn, nuk e fton Zotin që të shfaqet, por më saktë e konfirmon dhe e paraqet praninë e Tij. Vetëdija e mprehtë e tekstit të shenjtë i lejon atij që të paraqesë një doktrinë të “shpalljes” (*vahj, tenzil*), e cila nënkupton se teksti është diçka “e Zotit”: si një libër i “zbritur”, Kurani duket se e sheh veten si një dukuri autoktone për një botë më të lartë, që zë fill errëtazi në një “Nënë të Librit” (K. 13:39), zbritur “në një natë të begatuar” (K. 44:3), e cila me sa duket ishte “Nata e Kadrit” apo “Nata e Fuqisë” (*lejlet el-kadr*, K.97:1). Në sytë e shumë myslimanëve, kjo “Kuranologji e lartë” dukej se e bënte tekstin diçka “të Zotit”, kështu që ai në njëfarë mënyre është ligjërimi i Tij kuintencial. Ta recitosh atë dhe veçanërisht tërezonosh me emrat e Tij do të thotë, pra, të përjetosh në mënyre enigmatike afërsinë e Tij. Sërisht, Sufizmi në shumë prej formave të tij të zhvilluara mori hov ose u lehtësua prej kësaj. Për Louis Massignon, këngëzimi Kuranor dhe shqiptimi i “emrave më të bukur”, i mundësuar nga doktrina e hershme e “pranisë reale” të Zotit në ligjërimin e Tij shkrimor, ofronte si liturgjinë ashtu dhe ontologjinë për misticizmin më të hershëm islam.^[54]

Kurani, pra, sendërton një Zot i cili brendashkruan nëpërmjet vetë cilësive të tij përplotësuese, por i cili duket se i transhendon ato, një Zot i cili është plotësisht Tjetër por i cili gjithashtu duket paradoksisht i hapur ndaj analogjive kuptimplota me gjërat e krijuara, i cili shkruan paraprakisht botën, por që gjithashtu thuhet se është i drejtë në gjykim, i cili është Hakmarrësi por gjithashtu edhe i Gjithëmëshirshmi. Kurani ofron “një rretë të të kundërtave binare të ndërthurura”, një “ekuilibër simetrik të antitezave”,^[55] një Zot i cili është Unë, Ti, Ai, dhe Ne; një një ngjeshje e nginjur e modaliteteve të mundura hyjnore në një tekst të shenjtë të vetëm, i cili e portretizon veten si një thirrje drejt kopshtit të Zotit, një “Strehë e Paqes” (*dar es-selam*), ku marrëdhënia e vërtetë ndërmjet agjensive të ndërthurura të attributeve të Tij do të shpaloset në mënyrë të plotë dhe përfundimtare.

Përktheu: Arjol Guni

^[1] Për Kuranin si në thelb një angazhim, dhe jo si një përmbysje dhe përvetim, i repertorit monoteist të Lindjes së Mesme, shiko Angelika Neuwirth, “Orientalism in Oriental Studies? Qur’anic Studies as a Case in Point,” *Journal of Qur’anic Studies* 9, no. 2 (2007): 115–127. Supozohet se teologët mysliman mund të zbulojnë se pozicionet e tyre tradicionale përforcohen nga një fushë studimore që identifikon vijimësi të gjera me precedentin siriak dhe aramaik; për ata, kjo do të tregonte të njëjtlershmin e një *preparatio evangelii*.

[2] Krishterimi i hershëm në njëfarë kuptimi realizoi diçka të ngjashme, ndonëse më pak totalizuese. Shën Pali kishte korigjuar ose refuzuar besimet e popullit të tij në një mënyrë që e bëri monoteizmin më të rroksëm për mentalitetin mbizotërues helen të botës mesdhetare.

[3] Rosalind Ward Gwynne, *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning in the Qur'an: God's Arguments* (London: Routledge, 2004), 28, 41; Kenneth Cragg, *The Mind of the Qur'an: Chapters in Reflection* (London: Allen and Unwin, 1973), 93–109.

[4] For *isr?f* shiko Toshihiko Izutsu, *Ethico-religious Concepts in the Qur'an* (Montreal: McGill-Queens University Press, 2002), 174–177 (Në pritje të botimit në gjuhën shqipe nga Qendra Studimore Fetare Erasmusi, sh.p.).

[5] Ndoshta një referencë për Metatronin, ëngjëllin krijues dhe “bir i Perëndisë”: Gordon Darnell Newby, *A History of the Jews of Arabia: From Ancient Times to Their Eclipse Under Islam* (Columbia: University of South Carolina Press, 1988), 59–61. Por shih gjithashtu edhe identifikimin më të vjetër (ndër studiuesit europianë) të ?Uzayr me Azazel, gjithashtu një nga *b'nai Elohim*: Paul Casanova, “Idris et ‘Ouzair’,” *Journal Asiatique* 205 (1924): 356–360.

[6] Sidney H. Griffith, “Syriacisms in the Arabic Qur'an: Who Were ‘Those Who Said Allah Is Third of Three’ according to *al-M??idah 73*?” në *A Word Fitly Spoken: Studies in Mediaeval Exegesis of the Hebrew Bible and the Qur'an*; Presented to Haggai Ben-Shammai, ed. Meir M. Bar-Asher et al. (Jerusalem: The Ben-Zvi Institute, 2007), 83–110.

[7] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis, MN: Bibliotheca Islamica, 1980), 11.

[8] *Ibid.*, 2.

[9] William Graham, “‘The Winds to Herald His Mercy’ and Other ‘Signs for Those of Certain Faith,’ Nature as Token of God’s Sovereignty and Grace in the Qur’an,” në *Faithful Imagining: Essays in Honor of Richard R. Niebuhr*, ed. Wayne Proudfoot, Sang Hyun Lee, and Albert Blackwell (Atlanta: Scholars Press, 1995), 19–38.

[10] Izutsu, 111.

[11] Seely J. Beggiani, *Early Syriac Theology with Special Reference to the Maronite Tradition* (Lanham, MD: University Press of America, 1983), 26–29, që përdor si burim kryesisht Efrem Sirianin (vd. 373), por gjuha dhe theksi janë rrënjësisht të dallueshëm nga ai i Kuranit. Një vijimësi e thjeshtë me tropin Kuranor të një kozmosi indikativ duket i përjashtuar nga theksi i gjallë kristologjik.

[12] Sarra Tlili, *Animals in the Qur'an* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

[13] Helmer Ringgren, “The Conception of Faith in the Koran,” *Oriens* 4 (1951): 1–20.

[14] Josef Van Ess, “Der Name Gottes im Islam,” në *Der Name Gottes*, ed. H. von Stietencron (Dusseldorf: Patmos, 1975), 156–175; Daniel Gimaret, *Les noms divins en Islam* (Paris: Cerf, 1988), 121–126.

[15] Për ngjeshjen, shiko Abu'l-Q?sim al-Zajj?j?, *Ishtiq?q asm?' All?h* (Najaf: Mat?ba?at al-Nu?m?n,

1394/1974), 27–29, me rasat analoge (*al-un?s* bëhet *al-n?s*, etj.).

[16] Ka argumente të forta kundër një etimologjie aramaike; shiko J. Blau, “Arabic Lexicographical Miscellanies,” *Journal of Semitic Studies* 17 (1972): 173–190, sidomos 175–177. *Elah* do të kishte qenë më i afërti në kontekstin oral të Islamit që po shfaqej; megjithatë, ai shfaqet shpesh biblikisht në konstrukte që nuk janë kurratore, siç janë *Elah Jisrael* (Ezekieli 5:1) apo *Elah elahin* (Danieli 2:47); ka vetëm disa pak përjashtime, siç është *Elah ahajati* (“Perëndia i etërve të mi, Danieli 2:23”), e cila paralelizon Kuranoren *ilah aba’ike* (“Zoti i etërve të tu,” K. 2:133). Përgjithësisht, *ilah* Kuranor përdoret në kontekste që theksojnë unitetin hyjnor.

[17] NT Peshita e përdor mjaft shpesh *MarJah*, kur përkthen tetragramatonin. Kjo nuk ka të njëjvlershëm islamik.

[18] *El-Samed* (K. 112:2) citohet ndonjëherë si një fjalë e huazuar, por jo është hedhur poshtë nga Walid A. Saleh, “The Etymological Fallacy and Qur’anic Studies: Muhammad, Paradise, and Late Antiquity,” në *The Qur’an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur’anic Milieu*, ed. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, dhe Michael Marx (Leiden: Brill, 2011), 649–698. Për *al-Barr*, një tjetër rast kontravers, shiko Zajj?j?, 347; Gimaret, *Noms*, 394.

[19] G. Rykmans, *Les religions arabes préislamiques* (Louvain: Publications Universitaires, 1951), 21.

[20] *Ibid.*, 23.

[21] “Bubullima i thur Atij lavde” (K. 13:13); “Ai është Zoti i Sirius” (Q 53:49), etj.

[22] Toufic Fahd, *La divination arabe: études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif d’Islam* (Leiden: Brill, 1966), 151–153, 161; për një përpjekje të çmuar për të nxjerr me inferencë tiparet e mundshme të *saxh?*-it pagan nga teksti Kuranor, shiko Devin J. Stewart, “Divine Epithets and the *Dibaçhius: Clausulae* and Qur’anic Rhythm,” *Journal of Qur’anic Studies* 15, no. 2 (2013): 22–64.

[23] Shiko shumë prej evidencave epigrafike të cituara nga Rykmans dhe gjithashtu, ç’është edhe më e çuditshme, versetin yshtës pagan të përvjellë nga Ibn el-Kelbi (ed. dhe përkth. Wahib Atallah), *Kit?b al-Asn?m* (Paris: C. Kincksieck, 1969), 23, 24, 26, 32, 33, 35, 47, etj. Me shkëputjet e tij ritmike, modelet e tij perkusive, dhe këngëzimet e përsëritura të një ‘motoje’ që mishëron emrat e hyjnive, kjo përkon mirë me analizën e këngëzimit të transit të propozuar nga Gilbert Rouget, *Music and Trance: A Theory of the Relations Between Music and Possession* (Chicago: University of Chicago Press, 1985), 78–83, 101. Emrat hyjnorë në fund të ajeteve Kuranore ‘abrogojnë’ qëndrimin dinamik, muzikor, dhe retorik që deri në atë kohë e kishin zënë perënditë arabe.

[24] Neal Robinson, *Discovering the Qur’an: A Contemporary Approach to a Veiled Text* (London: SCM, 1996), 200–201.

[25] Kjo duket e evidente nga kuptimi i qartë i tekstit, por shiko D.C. Peterson, “Does the Qur’an Teach Creation *ex nihilo*?” në *By Study and also by Faith: Essays in Honor of Hugh Nibley on the Oçasion of His Eightieth Birthday*, ed. John M. Lundquist and Stephen D. Ricks (Salt Lake City, UT: Shadow Mountain, 1990), 584–610.

[26] Për Gazaliun, ky është dimension i kreativitetit hyjnor që shfaqet më qartësisht për një prodhim *ex nihilo*

(Ab? H.?mid al-Ghaz?l?, *al-Maqs.ad al-asn? fi sharh. asm?’ All?h al-h.usn?*, ed. Fadlou A. Shehadi [Beirut: Dar El-Machreq, 1971], 80; përkth. David B. Burrell dhe Nazih Daher, *Al-Ghaz?l?: The Ninety-Nine Beautiful Names of God* [Cambridge: Islamic Texts Society, 1992], 68) dhe që ka të ngjarë të jetë arsyeja përse *kelam*-l e përdor shpesh këtë fjalë kur diskuton krijimin (*kelam*-l gjithashtu zhvilloi një zell për emrin jashtë-Kuranor *el-Sani*’).

[27] P.sh., Tirmidh?, *Thaw?b al-Qur’?n*, 25.

[28] Simonetta Calderini, “Lord,” *EQ* III, 229–231; Jacques Chelhod, “Note sur l’emploi du mot *rabb* dans le Coran,” *Arabica* 5 (1958): 159–167.

[29] John Kaltner, *Introducing the Qur’an for Today’s Readers* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2011), 47–48.

[30] Ai “numëron gjithçka” (Q 72:28). Në hadith, njëri nga emrat e tij kanonikë është përnjëmend *al-Muhs?*, “Përlllogaritësi” al-Ghaz?l?, *al-Maqs.ad al-asn?*, 142–143, përktheu Burrell dhe Daher, 128.

[31] Fjala *kit?b* ka edhe një gamë komplekse të përdorimeve të tjera; shiko Daniel A. Madigan, *The Qur’ân’s Self-image: Writing and Authority in Islam’s Scripture* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2001).

[32] Zanafilla 2:2, 3:8.

[33] Konteksti e bën gjithnjë të qartë se kjo është një harresë e qëllimshme, e bërë si një shpërblim reciprok për ata që e kanë harruar atë.

[34] G. Vitestam, “?Arsh and Kurs?. An Essay on the Throne Tradition in Islam,” në *Living Waters. Scandinavian Oriental Studies Presented to Dr. Frede Lokkegaard on his Seventy-fifth Birthday. January 27th 1990*, ed. E. Keck, S. Sondergaard, dhe E. Wulff (Copenhagen: Museum Tusculanum, 1990), 369–378.

[35] Daniel Gimaret, *Dieu à l’image de l’homme: les anthropomorphismes de la sunna et leur interpretation par les théologiens* (Paris: Cerf, 1997), 21–22.

[36] *Ibid.*, 165–174.

[37] Gwynne, *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning*, 28.

[38] Michael Sells, *Approaching the Qur’an: The Early Revelations* (Ashland, OR: White Cloud Press, 1999), 23.

[39] Bukh?r?, *Tawh.?d*, 13; Muslim, *Tawba*, 14.

[40] Naseer Ahmad dhe Muzaffar Iqbal, “Basmala,” *Integrated Encyclopedia of the Qur’an I* (2013): 330–357.

[41] Për el-Rahman, shiko J. Jomier, “Le nom divin al-Rah.m?n dans le Coran,” në *Mélanges Louis Massignon* (Damascus: Institut français de Damas, 1957), II, 361–381.

[42] Jacques Jomier, *The Great Themes of the Qur'an* (London: SCM, 1997), 32. Për një korrigjues ndaj përpjekjeve të fundit të krishtera për të minimizuar ashpërsinë e Perëndisë së Dhjatës së Re, shiko Paul Moser, *The Severity of God: Religion and Philosophy Reconceived* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

[43] Kaltner, *Introducing the Qur'an for Today's Readers*, 77 e më tutje.

[44] al-Ghazali, *al-Maqsad al-asn*, 65, përkth. Burrell and Daher, 53–54.

[45] Ibid., 56.

[46] Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought* (Albany: SUNY Press, 1992), 49–223.

[47] Kjo ide nuk është vetëm platonike por rishfaqet në mënyrë të përsëritur e të pavarur në mendimin judaik e të krishterë përpara Islamit, krahaso me Micheline Chaze, *Imitatio Dei dans le Targum et la Aggada* (Paris: Peeters, 2005).

[48] Abū Dāwūd, *Adab*, 58; Tirmidhi, *Birr*, 16.

[49] Shembull i spikatur i të cilit është *Maksad* i Gazaliut.

[50] Ingrid Mattson, *The Story of the Qur'an: Its History and Place in Muslim Life* (Malden, MA: Blackwell, 2008), 42.

[51] Krahaso me J.M.S. Baljon, "To Seek the Face of God in Koran and Hadith," *Acta Orientalia* 21 (1953): 254–266.

[52] Për Ibn Arabiun dhe Kuranin, shiko William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), 231–252.

[53] Hadith në Abū Dāwūd, *Fadl al-Qur'an*, 1.

[54] Louis Massignon (përkth. Benjamin Clark), *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1997), 73; për një burim të vonë shih F.E. Peters, *The Voice, the Word, the Books: The Sacred Scripture of the Jews, Christians and Muslims* (London: British Library, 2007), 256–258, 263–270.

[55] Anthony H. Johns, "Reflections on the Dynamics and Spirituality of *Surat al-Furqan*," in *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an*, ed. Issa J. Boullata (Richmond: Curzon, 2000), 188–227, sidomos 189–190.

Date Created

27/12/2021

Author

erasmusi