



Idhujt që mbajmë në zemër

Description

Rushain Abbasi

Në epokën tonë koncepti i idhujtarisë, ashtu si shumë terma të tjerë teologjikë, është katandisur në një arkaizëm të thjeshtë, dhe ndoshta kjo për një arsye të mirë. E përdorur shpesh si një mjet polemike për të bërë dallimin mes mikut dhe armikut, kjo ide ka shërbyer përgjatë shekujve për të minuar dhe jo për të çuar më tutje thirrjen kuranore “njihni njëri tjetrin” (49:13) – me fjalë të tjera, për të parë njerëzillëkun tek ata që vijojnë të jenë të huaj për ne (dhe, të cilët, në këtë mënyrë, funksionojnë si mjet nëpërmjet të cilit ne pohojmë egon tonë). Në kontekstin mysliman, na mjafton që të shohim tendencën në rritje në gjirin e praktikantëve myslimanë për të shkukur aktet e pretenduara të *shirkut* nga praktikatat popullore fetare, gjë kjo që ka frymëzuar deri dhe akte të neveritshme dhune në emër të pastërtisë monoteiste. Më pak i pranuar, por jo më pak tragjik, është roli i rëndësishëm që kategoria e idhujtarisë ka luajtur në formësimin e kuptimit të racalizuar që Perëndimi ka zhvilluar për fetë e botës që në modernitetin e hershëm, kuptim ky i cili në mënyra të shumta ka shtruar bazën ideologjike për hierarkinë koloniale që vijon të qeverisë botën tonë edhe sot e kësaj dite.^[1]

Për myslimanin modern që përballlet me këto fakte të rënda lind një pyetje ekzistenciale e rendit më të lartë: si duhet ta kuptojë dhe jetësojë besimtari një koncept që ka një të kaluar kaq të ndërlikuar, por që ka një rol qendror e të pamohueshëm në Kuran? Dhe kjo në një botë ku kategoritë fetare shihen si jashtë kontaktit me realitetet përreth nesh që ndryshojnë me shpejtësi. Më vendimtarja në këtë drejtim është shkëputja radikale, e vënë në dukje nga filozofi Shabbir Akhtar, ndërmjet botës kuranore në të cilën ekzistenca e një Krijuesi ishte praktikisht e padiskutueshme dhe epokës sekulare moderne, ekzistenca e së cilës është e ngritur mbi premisën e mitit të “vdekjes së Zotit”. “Si i bëjmë sot perënditë një,” pyet përmbledhtazi Akhtar, “kur nuk ka perëndi”?^[2]

Në gjirin e bashkësisë myslimane ka nga ata që marrin rrugën joshëse të refuzimit të legjitimitetit të

epokës moderne, duke e drejtuar gishtin te kontradiktat e saj si një mënyrë që përjashton deri dhe nevojën për t'i trajtuar këto preokupime nëpërmjet rishqyrtimit të gjuhës së Islamit. Ata do të thonin që pyetja e saktë këtu është se ku do të vendoset barra e provës: mbi Islamin apo mbi Perëndimin modern. Kjo do të bënte që teologët të mjaftoheshin me punën e thjeshtë të rikthimit të koncepteve klasike të idhujtarisë dhe, më pas, me të zbatuarit e tyre ndaj rrethanave të ndryshme ku ne e gjejmë veten – një përpjekje legjitime kjo, pa diskutim. Por të kufizosh mendimin bashkëkohor mysliman në një akt të thjeshtë të restaurimit do të thotë të pohosh padashur arrogancën kronologjike të vetë modernitetit, i cili, nga ana e tij, kërkon të na mbushë mendjen se tradita islame është një relike e pandryshueshme e të shkuarës dhe se realiteti ynë bashkëkohor (sado i mykur nga bataku i modernitetit të vonë) na vendos në një gjendje permanente të ndërgjegjes së rreme – duke e jetuar jetën tonë si lugetër pa qenë të vetëdijshëm për rënien tonë – përveç nëse e largojmë krejtësisht veten nga nënshtrimi ynë i vazhdueshëm.

Mirëpo, një qasje më e ekuilibruar, dhe, mund të themi, edhe profetike, do të dëgjonte me vëmendje optimizmin kuranor të paraqitur përmbledhtazi në kapitullin 93, *Orët e Para* (Sureja Duha), që na informon mbi faktin se Zoti nuk do ta braktisë kurrën e kurrës krijimin e Tij dhe as nuk do të na përbuzë duke na lënë që të kujdesemi vetë për veten tonë në një botë pa shpagim. Sikundërse profeti Salih i ka thënë popullit të Themudit në thirrjen e tij për të pranuar unitetin hyjnor: “Ai ju ka krijuar nga dheu dhe ju ka vendosur (të jetoni) mbi të” (11:61).

Ka shumë komentatorë që këtë frazë të fundit – *ista'marakum fiha* – e kanë marrë se do të thotë që Zoti na ka ngarkuar që ta zhvillojmë e ta shfrytëzojmë botën përreth nesh,^[3] por nisur nga kjo mund të nxirret gjithashtu në pah pranimi i nënkuptuar nga ana e Zotit se ne jemi të pandashëm nga toka, që, me sa duket, lë të kuptohet se duhet të ndihemi të ngulitur dhe jo të zhvendosur nga botët tona. Kjo nuk do të thotë se na bëhet thirrje që të jemi të kënaqur me gjendjen aktuale – xhanëm, e gjithë paradigma pejgamberike gëlon nga një pasion i pashtershëm për të krijuar një shoqëri më të drejtë dhe më etike. Por ky mision, ama, nuk përmbante një obsesion shkatërrimtar që të thyejmë vezën në mënyrë që të bëjmë omletën, po të përdorim proverbin që u bë famëkeq kur u shqiptua nga goja e Leninit. Tamam tamam, biografia e Pejgamberit tregon një njeri që është në prehe me botën përreth tij (madje edhe duke shpërfaqur edhe një hareje tipike arabe),^[4] si edhe një imagjinatë dhe potencialitet radikal për ta bërë botën një vend më të mirë nga ç'e kishte trashëguar ai.

Me të gjitha këto dua të them se gjuhët tona zhvillohen, dhe kështu duhet të ndodhë edhe me fjalorin tonë fetar, duke ruajtur gjithnjë angazhimin për të qenë relevant në kohë dhe hapësirë. Sikurse ka për t'ju treguar çdo historian i intelektualizmit islam, kjo pa dyshim do të ishte në linjë me traditën ditunore myslimane, e cila nuk ka reshtur së debatuar lidhur me kuptimin e koncepteve themeltare të kalifatit, të vetes, dhe madje edhe të Zotit në një botë që ka qenë përherë në ndryshim. Ajo që nënkupton kjo për teoricienët bashkëkohorë të religjionit është se, në refleksionet e tyre teologjike, ata si burim mund të përdorin moduse të analizës që janë shfaqur nga brenda kontekstit modern, pavarësisht se kanë qenë të huaja për traditat intelektuale klasike. Në rastin e idhujtarisë në Islam, në gjykimin tim, një angazhim kreativ me historicizmin dhe teorinë kulturore mund të na ndihmojë (ç'është më ironikja) në rehabilitimin e një koncepti teologjik që sot është periferik.

Pikë së pari, një qasje historike ndaj kësaj çështje do të thotë që koncepti i *shirkut* të betonohet brenda historisë më të gjerë të feve. Një parim themelor i volitshëm në këtë drejtim është që të pranohet se konteksti ka vlerën e vet – dhe se një koncept që lind nga një traditë e vetme mundet që, me kalimin e kohës, të marrë një domethënie krejtësisht të ndryshme.

Për ta ilustruar sa më qartë këtë pikë, mund të shohim shembullin e kuptimit të idhujtarisë në traditën judaike.^[5] Në Biblën hebraike (si edhe në Talmud), hasen konceptime qartazi antropomorfike të Zotit dhe të besëlidhjes së Tij me izraelitët e dëbuar. Në një botë të zhytur në marrëdhënie sociale të bazuara mbi lidhjet e besnikërisë (shumë e ndryshme nga kjo e jona sot), koncepti i idhujtarisë krahasohej me aktin e tradhëtisë bashkëshortore, apo kurvërisë, një shkelje kjo që do të evokonte mërinë e një perëndie xheloze. Brenda këtij konteksti, devotshmëria ndaj Zotit duket se është e ngulitur në një intuitë morale sa i përket asaj se si duhet ta sillemi me njëri tjetrin. Një implikim i rëndësishëm teologjik i këtij supozimi është se mëkati i idhujtarisë konceptualizohej në terma truporë dhe jo në terma kognitivë; idhujtaria, pra, shihej si një gabim në veprim dhe në mënyrë jetese, jo si gabim në të kuptuarit metafizik.

Maimonidi e përmbysi këtë mënyrë të të parit të gjërave (gjë që i dha famën që ka sot), me angazhimin e tij (njëlloj si homologët dhe kolegët e tij myslimanë) për të shmangur çdo formë antropomorfizmi që do të kompromentonte transhendencën hyjnore. Sipas gjykimit të tij, kredhje në idhujtari do të thotë të biesh *pré* e idesë së rrezikshme se gjuha njerëzore nëpërmjet së cilës Zoti e zbulon Vetën e Tij është një shprehje literale e realitetit të Tij. Ky zvogëlim i tjetërsisë së Perëndisë, argumentonte Maimonidi, çon në manifestime të ndryshme të idhujtarisë në këtë botë. Rrjedhimisht, ajo që filloi si një shënjesë nëpërmjet të cilit populli judaik e dallonte veten nga mjedisi i tij pagan (pra, aleanca e tyre antropomorfike me Perëndinë), më vonë u bë vetë baza për shkeljen e mundshme nga ana e tyre në raport me hyjnoren. Ajo që vlen për ne në gjithë këtë sa thamë është se konceptet kanë një ndryshueshmëri të qenësishme, përfshirë, jo më pak, edhe disa koncepte që vijnë nga teksti i shenjtë fetar.

Po aq i rëndësishëm është fakti se ky spektër i gjerë i qëndrimeve karshi idhujtarisë e përshkonte thellësisht kontekstin e antikitetit të vonë ku u shfaq Kurani. Në literaturën e hershme judaike, tekste si *Urtësia e Solomonit*, shkrimet e Filos dhe Jozefit, dhe narrativa *Jozefi dhe Aseneta* shpalosin gamën absolute të qasjeve që janë përvetësuar në raport me këtë pikëpyetje teologjike, të cilat luhateshin ndërmjet të kuptuarit të idhujtarisë si një keqparaqitje e Perëndisë dhe të polemizuarit e saj si një mënyrë e të dënuarit të sjelljeve specifike që cilësoheshin shkelje e traditës judaike.^[6] Kjo e dyta buronte nga një preokupim me shpalosjen se si idhujtaria hyn vjedhurazi e tinëzisht në jetën dhe gjuhën e përditshme, gjë që është ajo që frymëzoi autorët e një trakti talmudik të shekullit të tretë që të ravijëzonin normat që duhet të rregullojnë ndërveprimet midis judejve dhe paganëve.^[7]

Kjo qasje ndaj idhujtarisë u bë fort e përhapur në gjirin e bashkësisë së hershme të krishterë teksa ajo po fillonte të trajtonte dilemën e ngutshme se cilat aspekte të shoqërisë romake, siç ishin festat dhe garat e kuajve, ishin thjesht sekulare, e rrjedhimisht zakone legjitime, dhe cilat ishin të implikuara në mëkatën e idhujtarisë. Ati i hershëm i Kishës, Tertuliani, mbajti një linjë të ashpër në veprën e tij *De Idolatria* (e para e llojit të vet), një qëndrim ky që më vonë u sfidua nga pasuesi e tij afrikano-verior me ndikim më të madh, Agustini i Hipos, i cili parashtroi një teori të fortë të *saeculum* që theksonte kompleksitetin e pashmangshme ndërmjet qytetit tokësor dhe atij qiellor, dhe, rrjedhimisht, i dha dorë të lirë të krishterëve që t'i gëzoheshin begatisë që nënkuptonte të qenit qytetarë romakë.^[8]

Duke pasur parasysh atë që dimë në lidhje me angazhimin e thellë të Kuranit me mjedisin teologjik të antikitetit të vonë,^[9] çështja me të cilën ballafaqohemi tani është se ç'lloj ndërhyrje ka bërë teksti i shenjtë mysliman në këtë kontekst. Gjëja e parë që lipset të vëmë në dukje është se, ndonëse Kurani përdor terma të ndryshëm në lidhje me praktikën e idhujtarisë (fjala bie, *tagut*, *xhibt*, *esnam*, dhe *euthan*), termi parësor teologjik që ngërthen në vetvete të gjithë konceptin e adhurimit të perëndive të tjera përveç Zotit Një është ai i *shirkut*. Kjo shpërndanë linguistike nga konceptet e mëparshme të idhujtarisë nuk mund të rri dot pa na e ngacmuar kureshtjen.

Fjala e greqishtes së lashtë *eidololatria*, që përsëritet në disa vende në Dhjatën e Re (duke reflektuar mjedisin e saj pagan), përkthehet literalisht si “adhurim” (*latreia*) i një “shëmbëlltyrë” (*eidolon*), duke shtruar kështu themelet për kuptimin më të dukshëm të këtij termi. Bibla hebraike, në krahun tjetër, nuk përmban asnjë term specifik për të shënuar idhujtarinë, por i referohet asaj me “adhurimin” apo “ndjekjen e hyjnive të tjera” (*la-avod/la-lekhet elohim akheirim*), që nga ana tjetër sinjalizon theksin e sipërpërmendur mbi mosbesnikërinë ndaj Perëndisë së izraelitëve (tradita rabinike, në një frymë të ngjashme, standartizoi më vonë termin *avodah zarah*, që don të thotë adhurim i “të huajit” apo i “të çuditshmit”). Që kuptimet e larmishme të idhujtarisë që përmban literatura biblike (pra, kotësia e qenësishme e idhujve) i dha trajtë një pjese të diskursit kuranor, kjo është e pamohueshme, por risia kuranore e veshjes së konceptit të idhujtarisë në një term krejtësisht të ri është megjithatë për t'u mrekulluar dhe meriton një reflektim të mëtejshëm.

Rrënja *sh-r-k* do të thotë të hysh në ortakëri me dikë tjetër në një shitje ose në ndonjë punë tregtie, gjë që zë fill nga ideja se kur të prishen rripat (*shirak*) e sandaleve, ti i ndreq ato duke futur laqe lëkure (*eshreke*).^[10] Ideja e *ndërthurjes* së interesave të tua me ato të dikujt tjetër u zhvillua natyrshëm, dhe, nga ana tjetër, sensi i “ortakërisë” apo “partneritetit” u bë kuptimi mbizotërues i këtij termi. Kjo lë të kuptohet se problemi i idhujtarisë, sikurse paraqitet në Kuran, nuk ka të bëjë pikë së pari me shëmbëlltyrat apo me mosbesnikërinë në vetvete, por më saktë ka të bëjë me ndotjen (dhe kompromentimin) e njëjesisë hyjnore nëpërmjet *asocimit* të saj me qeniet e krijuara. Zbatimi teologjik i këtij termi kurrësi nuk ka dalë në Mekë nga hiçi, por duket se është shfaqur më herët në Arabinë Jugore, sikurse vërtetohet kjo nga një mbishkrim sabean që gjendet në Muezun Britanik, i cili (teksa përdor të njëjtën rrënjë) urdhëron që “të mos i bësh ortak një Perëndie që sjell gjëmën dhe është autor i begatisë”. Mekasit ishin të familjarizuar me këtë përdorim teologjik të termit dhe kjo vërtetohet nga vetë Kurani, i cili në disa momente të ndryshme (fjala bie, 6:148, 43:20) dokumenton kundër-argumentin – në dukje të zgjuar – të *mushrikun*-ëve se, sikur të kishte dashur Zoti, ata dhe stërgjyshërit e tyre nuk do të kishin rënë asnjëherë në *shirk*! Duke pasur parasysh këtë para-histori, ne tani mund t'i kthehemi çështjes se si Kurani e rikonstituon këtë koncept për qëllimet e tij.

Njëra prej vështirësive në përpjekjen për të fiksuar një konceptim të posaçëm kuranor të *shirkut* është

se ky term përdoret në të gjithë librin për të emërtuar manifestime të ndryshme të devotshmërisë së gabuar fetare, qoftë kjo, ndër të tjera, adhurim i gabuar i idhujve (si në narrativën mbi Ibrahimin), shndërrim i Mesias dhe prijësve të tjerë fetarë në zota (9:31), apo përdorim i ndërmjetësve si një mënyrë për t'u afruar me hyjnoren (39:3). Por kjo shumësi në vetvete mund të jetë fort e dobishme në qoftë se e shqyrtojmë atë në dritë të disa tipareve të tjera të diskursit kuranor mbi *shirkun*. Për shembull, kur përmenden ata individë që sendërgjojnë e shpikin rivalë ndaj Zotit apo i bëjnë shokë Atij, natyra e objektit të adhurimit të rremë shpeshherë lihet e paspecifikuar ose në anonim. [\[11\]](#) Në disa pak raste, Kurani madje vë në dukje një formë më subjektive të *shirkut* duke i kërkuar lexuesit që të reflektojnë mbi ata individë të cilët – sipas një përkthimi në gjuhën kineze – “e marrin natyrën e tyre për zot të tyre” (25:43, 45:23). [\[12\]](#)

Ajo që zbulon secila prej këtyre idiosinkrasive, apo veçanësive origjinale, është se qasja kuranore ndaj *shirkut*, ndonëse jo e reduktueshme në një ide të vetme, është së paku këmbëngulëse mbi zgjerimin e horizonteve të asaj që mund të përfshihet në kategorinë e “idhujtarisë”. Duke ia mvëshur këtë term veprimeve dhe grupeve të ndryshme, dhe në pamje të parë në një mënyrë jo konsistente, Kurani i lë lexuesit përshtypjen se *shirku* përdoret me qëllimin jo si një emërtim për një sistem specifik besimi apo zakon fetar, por më saktë përfaqëson tendencën e natyrshme njerëzore për të idhujtarizuar me të padrejtë gjërat përreth, dhe, rrjedhimisht, ai pengon takimin tonë të drejtpërdrejtë me Realitetin.

Një kuptim kaq abstrakt dhe filozofik i idhujtarisë mund të ngrejë dyshime si nga besimtarët ashtu dhe nga jobesimtarët, duke pasur parasysh natyrën jashtëzakonisht konkrete të Kuranit. Por ky është një kuptim i nxjerrë nga vetë teksti i shenjtë. S'ka dyshim se Kurani e përdor *shirkun* shpeshherë në një mënyrë të prekshme ndaj kundërshtarëve të tij të ndryshëm në mënyrë që të vizatojë një kufi të qartë ndërmjet monoteistit dhe idhujtarit (dhe, në këtë kuptim, shërben si një mjet polemizues i ngjashëm me pararendësit e tij). [\[13\]](#) Tekembramja, Kurani ka qenë një formë procesuale e revelatës, [\[14\]](#) një formë që i dha hov dhe drejtoi pa u ndalur një revolucion sociopolitik në Hixhaz. E megjithatë, edhe kur merren parasysh këto aspekte të diskursit kuranor mbi idhujtarinë, nga ky projekt gjithëpërfshirës i reformës fetare, i cili kishte për synim që të tejkalonte mangësitë e pararendësve të tij, është e pamundur që të mos abstragohet një konceptim më fundamental i idhujtarisë.

Kurani, pra, mund të thuhet se e ka universalizuar problemin e idhujtarisë duke ia zgjeruar konturet për të përfshirë një gamë të gjerë besimesh dhe veprimesh, ku të gjitha reflektojnë tendencën e keqduhëzuar njerëzore për të hyjnizuar diçka pa asnjë shkak të drejtë. Ka dijetarë të shumtë, fjala vjen, që kanë vënë në dukje se Kurani, për habi, na thotë fare pak mbi gjendjen e idhujtarisë mekase të asaj epoke (dhe ç'është e vërteta, referencat kuranore për idhujtarinë në vetvete janë të natyrës biblike). Ajo që nënkupton ky qëndrim, sikurse ka argumentuar gjerë e gjatë Patricia Crone, është se idhujtaritë e “njerëzve të kohës së Pejgamberit ishin konceptuale [në natyrë]. Ajo që ai shënjestron është një falsitet (*ifk*), diçka e pavërtetë mbi Zotin e konceptuar nga paganët: ai e sheh veten si thyerës të idhujve në kuptimin e zhdukjes së *besimeve* gabuara.” [\[15\]](#) Sigurisht, kjo nuk nënkupton se praktikatat mekase të idhujtarisë nuk ishin në ballë të kritikizimit të Profetit; kjo do të ishte thjesht mohim i të qartës. Por ajo që shpesh lihet pa u vënë re në diskutimet e kësaj çështjeje është se si prezantimi që Kurani i bën *shirkut* është i një natyre thellësisht filozofike.

Ky orientim teorik karshi idhujtarisë është përforcuar nga qasja dallueshëm diskursive e Kuranit ndaj këtij problemi. Në një rast (ndër të shumtët), Zoti, teksa i drejtohet arsyes njerëzore, e trajton me një qesëndi të fortë faktin se “ata kanë marrë zota krahas Tij të cilët as nuk krijojnë dhe as nuk janë krijuar, dhe të cilët nuk kanë asnjë kontroll mbi dëmin apo dobinë e tyre, dhe nuk kanë asnjë kontroll mbi

vdekjen, e as mbi jetën, e as mbi ringjalljen [e vet]” (25:3). Ndonëse këtu kanalizohen qartësisht nëntekste biblike (shiko Jeremia 2:11 dhe Isaia 44:10), Kurani shkon më tutje se sa pararendësit e tij skripturalë në fiksimin dhe argumentimin kundër “paarsyeshmërisë” së shumicës së tendencave tona religjioze. Dhe vërtet, thirrja kuranore për individualizëm moral (pra, ideja se ne jemi krejtësisht përgjegjës për aktet tona), në vend të mekanizmave të shpëtimit të përbashkët, shkon përtej gjithçkaje që gjejmë në Judaizmin e antikitetit të vonë (me theksin e tij paradigmatic mbi të qenit “populli i zgjedhur”) dhe Krishterimit (me kulturën e shenjtoreve.)^[16] Pra, lidhur me konceptin e idhujtarisë, çfarë iu kërkon saktësisht Kurani që të meditojnë atyre që e dëgjojnë atë?

Në gjurmët e asaj që thotë Crone, unë do të argumentoja se problemi themelor i idhujtarisë, sikurse përshkruhet në Kuran, është ai i *inkoherencës* së njerëzimit në afirmimin e njëjesisë dhe sovranitetit të Zotit. Paganët mekas nuk e mohanin se Zoti ishte krijuesi i vetëm; aberracioni qëndronte në paaftësinë e tyre për të ecur përpara bazuar mbi këtë pranim fundamental. Kjo është pikërisht arsyeja se përse ata, kur ballafaqoheshin me rreziqet e lundrimit në det, përmendnin Zotin, vetëm për t’iu rikthyer rishtazi idhujve të tyre sapo të vinin këmbën në breg. Toshihiko Izutsu i referohet kësaj si një formë e “monoteizmit të përkohshëm”,^[17] implikimet e të cilit paganët nuk i morën asnjëherë në shqyrtim.

Do të ishte e lehtë që ky problem të projektohej në një botë të largët nga kjo e jona – por a nuk jemi të gjithë ne të prirur ndaj këtij lloji të sjelljes në jetën tonë të përditshme? Shumëkush prej nesh i drejtohet Zotit në kohë nevojë, vetëm për t’iu rikthyer më pas mbështetjes dhe devotshmërisë sonë ndaj idhujve të ndryshëm në jetën tonë – qofshin ato karriera, gjërat që zotërojmë, apo madje dhe familjet tona. Kjo është një formë e devotshmërisë, po të përdorim gjuhën kuranore, që është “në zgrip” (*ala harfin*) (Kuran 22:11). Ndërkohë që, nga njëri krah, mesazhi i Islamit na fton që ta pranojmë kontrastin e mprehtë ndërmjet Zotit dhe gjithçkaje tjetër, ne, nga krah tjetër, – pothuajse njëlloj si *mushrikun*-ët – e shohim hyjninë si një spektër prioritetesh që pasqyron peripecitë e zemrave tona. Kjo mund të jetë ajo së cilës i është referuar Pejgamberi, paqja dhe mëshira e Zotit qofshin mbi të, kur ai foli për një formë idhujtarie kaq të hollë sa që ajo mund të krahasohet me një milingonë të zezë që ecën në një shkëmb të errët në një natë pus të stërrtë. Në dritë të këtij rreziku, do të bënim mirë ta mbanim vëth në vesh qortimin e Rabinit Abraham Joshua Heschel që thotë se: “Zoti nuk ka asnjë rëndësi nëse Ai nuk është i rëndësishëm sipëror, gjë kjo që nënkupton një siguri të thellë se është më mirë që të mposhtesh duke qenë me Atë se sa të ngadhënjesh pa qenë me Atë.”^[18]

Ky kuptim mund të jetë në fakt pjesë e pohimit kuranor se “Zoti nuk i ka dhënë asnjë njeriu dy zemra në kraharor” (33:4). Në komentin e tij mbi këtë ajet engimistik, mistiku pers Xhamiu e ka interpretuar këtë tekst si një mandat shpirtëror për të qenë “me një fytyrë dhe me një zemër në dashuri, duke i kthyer shpinën gjithçkaje tjetër përveç Tij dhe duke e kthyer fytyrën drejt Tij” dhe të mos “e ndash zemrën tënde në njëqind copa, ku secila copë endet kuturu mbas një qëllimi të vetin”.^[19]

Soren Kierkegaard-i i është referuar kësaj si problemi i “mendësisë së dyfishtë”, që do të thotë se një mendje e ndarë më dysh është një mendje që është e pazonja ta njohë realitetin hyjnor sikurse ai është në të vërtetë; së këndejmi ka ardhur edhe lutja dhe thirrja elegante e teologut danez ndaj njerëzimit:

Ati ynë që je në Qiell! E çfarë është njeriu pa Ty?!

Gjithçka që ai di, sado e madhe qoftë, nuk është vetëm se një grimcë, nëse ai nuk të njeh Ty!

Përpjekja e tij – qoftë edhe nëse kaplon botën mbarë – nuk është vetëm se punë gjysmake nëse nuk të njeh Ty:

Ti, i Cili je një gjë e vetme dhe i Cili je gjithçka!

Pra, i dhënç Ti intelektit urtësinë për të kuptuar atë gjë që është një;

zembrës, sinqeritetin për ta receptuar atë kuptim;

vullnetit, dëlirësinë që të dojë një gjë të vetme.

Në begati, i dhënç Ti këmbënguljen për të dashur një gjë të vetme;

në pësjtjellime, qetësinë për të dashur një gjë të vetme;

[dhe] në vuajtje, durimin për të dashur një gjë të vetme.[\[20\]](#)

Bazuar mbi këtë këndvështrim, mund të themi se vesi i idhujtarisë, nuk është thjesht i reduktueshëm në bashkëlidhjen e Zotit me qenie më të ulëta, por është në thelb një manifestim i një problemi më të thellë njerëzor: i problemit të vullnetit të krisur. Dhe që kjo të mos keqkuptohet si një ide që është e huaj për traditën islame, mund ta kthejmë vëmendjen tonë drejt fuqisë së fjalëve të fundit të kaptinës **“Tekvir” (Përmbysja)**: “për ata që duan të ecin në rrugë të drejtë, vullneti juaj është vullneti i Allahut, Zotit të të gjithë krijimit” (81:26-29).[\[21\]](#)

Ky formulim i idhujtarisë mund të duket se është i rëndësishëm vetëm për besimtarin, por kjo do të nënkupton pranimin naiv të mitit që thotë se ne modernët e kemi kapërcyer nevojën universale njerëzore për t’iu përkushtuar me zell dukurive që shtrihen përtej nesh. Ibn Tejmija, në krahun tjetër, ishte i pikëpamjes se feja në kuptimin e saj më të përgjithshëm sinjifikon përndërrimin njerëzor për një objekt me anë të njërit mjet apo një tjetri, gjë kjo që mund t’i zbatohet si marrëdhëniet njerëzore ashtu dhe atashimit tonë me sendet materiale.[\[22\]](#) Njerëzit modernë janë po aq të prirur ndaj kësaj shtyse instiktive: në fakt, objektet tona të venerimit duket se janë të pafunda. Sa për të cituar shembullin më të spikatur: një numër gjithnjë e më i madh prej nesh angazhohet në ritualin e përditshëm të të vëzhguarit të dorës së padukshme të tregut të aksioneve që ose i ushqen ose i këput ëndrrat tona, ndërkohë që një pjesë tjetër prej nesh përtyp në mënyrë pasive produktet përherë në ndryshim të “industrisë së kulturës” me shpresën se do të arrijë një farë lumturie të paqte. Po citojmë këtu David Foster Wallace që thotë: “Të mos adhurosh është e pamundur. Çdokush adhuron. E vetmja gjë që kemi ne në dorë është se çfarë të adhurojmë.”[\[23\]](#)

Cili është, pra, qëllimi i mbramë i fesë sonë në modernitet, dhe çfarë është idhujtaria? Bazuar mbi fjalën e urtë mistike që thotë se “kush njeh veten, njeh Zotin e tij”, mund të themi se epoka sekulare është e përkufizuar nga një kërkim i përhershëm për veten autentike (një sipërmarrje fisnike kjo, nëse ka ekzistuar ndonjëherë), por është e kapluar nga mbështetja gjithnjë e më e madhe mbi një botë

artificiale që e kemi sajuar me duart tona. Hannah Arendt i është referuar këtij aspekti të jetës njerëzore si “punë”, për të cilën ajo gjykonte se i korrespondonte “panatyrshmërisë së ekzistencës njerëzore”, pavarësisht se i shërbente qëllimit kyç duke ofruar “një mase përhershmërie dhe jetëgjatësie mbi kotësinë e jetës vdekatare dhe karakterin arratiak të kohës njerëzore.”^[24] Këtu nuk ka të ngjarë që të mos na vijë ndërmend diskursi kuranor, sidomos në shpalljet e hershme mekase, i cili sulmonte në mënyrë të përsëritur idhujtarët se angazhoheshin në rendjen pas pasurisë dhe sendeve si një mënyrë për të shmangur faktin se ishin vdekatarë. Me fjalë të tjera, është një fakt i padiskutueshëm i konditës tonë paradoksale njerëzore që ndërtojmë dhe buisim në një botë që lehtëson ekzistencën tonë kuptimplotë, por e cila gjithashtu shërben për të na penguar së depërtuari në kuptimin e saj më të thellë.

Ky kuptim, kurrsesi i kufizuar në imponimin e strukturave sociale dhe ekonomike, shtrihet fare mirë në fenomenin e vetë religjionit. Filozofi judaik Franz Rosenzweig ka thënë një herë në një mënyrë disi të kriptuar se: “Zotit i duhet ta zbulojë veten e Tij; Atij i duhet ta ngulisë fort fenë e tij (e cila është thjesht anti-fe) kundër *religionitis* të njeriut.”^[25] Sipas leximit të Leora Batnitzky, Rosenzweig nëpërmjet këtij fragmenti ka pasur për synim të vinte në dukje faktin se madje edhe feja mund të bëhet një formë e fshehtë e idhujtarisë duke e kufizuar lirinë e Zotit pikërisht në përpjekjen e saj për ta kuptuar Atë. Këtu, pra, gjendemi përpara një lufte jo ndërmjet arsyes dhe shpalljes, por, mjaft çuditërisht, ndërmjet *religionit* dhe shpalljes. Kjo mund të bëhet nëpërmjet prirjes “idhujtare” që refuzon antropomorfizmat biblikë në mënyrë që ato të përshtaten me standartet tona të arsyes (një akuzë kjo që Rosenzweig ia ka drejtuar Maimonidit), ose, më thellësisht, tendenca për ta bërë mbrojtjen dhe rrënjosjen e fesë qëllimin tonë më të lartë në jetë (Maxime Rodinson thotë se, në modernitet, myslimanët kanë filluar të adhurojnë më tepër Islamin se sa Zotin, sh.p.). Për të përdorur gjuhën e dy prej kritikëve më të mëdhenj socialë të botës, Marksit dhe Ma?arri-t, kjo në thelb është ta “fetishizosh” fenë dhe ta shndërrosh atë në një “mall pazarit” “dhuratat nusërore dhe prikën e së cilës, ata që duan, mund ta blejnë në dyqanin e llafollogjisë së teologut”.^[26] Fatkeqësisht, teksa jetojmë në epokën e shndërrimit në mall të Islamit, perspektiva e këtij kërcënimi vetëm sa është rritur në vazhden e ngulitjes dhe përhapjes së një shehadeti të ri mysliman (sikurse e ka ngërthyer përkryerazi në fjalë dijetari britanik Abdyl Hakim Murati): “Nuk ka islam tjetër përveç Islamit, dhe Muhamedi është i dërguari i Islamit.”^[27]

Megjithkëtë, po të shkojmë përtej kufijve të ngushtë të fesë, duket se njëri nga objektet klasike të idhujtarisë – përkatësisht, imazhi, apo shëmbëlltyra – e ka rishpikur veten në një maskim të ri dhe shumë më ogurzi. Ne jetojmë në një “shoqëri të spektaklit” – sikurse e ka shpjeguar teoricieni marksist francez Guy Debord – ku imazhet, apo shëmbëlltyrat, ndërmjetësojnë dhe pothuajse instrumentalizojnë marrëdhëniet tona sociale nga fillimi deri në fund. Në vend se të angazhohemi në veprimtari mirëfilltazi njerëzore, ne atashohemi në mënyrë pasive me “pseudo-nevojën që të ruajmë sundimin e ekonomisë autonome” dhe bëjmë, kësodore, një jetë të shkëputur nga realiteti.^[28] Kjo, thënë me fjalët e dhimbshme të Debord, sinjalizon “rënien e “të jesh” në “të kesh”, dhe rënien e “të kesh” në thjesht “të dukesh”.^[29] Me fjalë të tjera, ajo çka na mban larg nga ajo që është reale nuk është më akumulimi i posedimeve konkrete; më saktë, ne tani kënaqemi thjesht me paraqitjen e realitetit (le të përfytyrojmë tmerrin e Debord po të kishte dëgjuar marrëzinë e shitjes së imazheve unike digjitale, apo *Non-Fungible-Tokens*, kohët e fundit). Për t’iu referuar sërish parimit të idhujtarisë, mund të thuhet pa frikë se sot jetojmë në një dynja në të cilën e ndërmjetësojmë aksesin tonë për tek Realiteti (sido që zgjedhim ta përkufizojmë këtë të fundit) pikërisht nëpërmjet imazhit.

Këtu lipset të shtrojmë pyetjen se çfarë mund të njohim rreth veteve tona në një botë të dominuar nga dy shtysa binjake, njëra për të parë dhe tjetra për të na parë? Një shtegtim ekzistencial drejt Vetes apo

Realitetit i ndërmjetësuar krejtësisht nga objektet (pra, ajo që është vetë e krijuar dhe kontingjente) është pikërisht ajo për të cilën na ka tërhequr vërejtjen kohë pas kohe ideja e idhujtarisë, dhe ne do t'i bënim një shërbim të mirë vetes po ta dëgjonim mesazhin e saj të përjetshëm. Sepse sado që sot nuk bëjmë flijime në panteonet e perëndive dhe perëndeshave, Demi i Wall Street – skulptura që gjendet në lagjen e bursës së Nju Jorkut – ngrihet si një shenjë përkujtuese se nuk do të arrijmë kurrë të heqim nga vetja nxitjen për të bërë një viç të artë, sado që të përpiqemi.

Përktheu: Arjol Guni

Referenca

[1] Daniel Barbu, "Idolatry and the History of Religions," *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 82 (2016), 537–70.

[2] Shabbir Akhtar, *The Quran and the Secular Mind: A philosophy of Islam* (London: Routledge, 2008), 264.

[3] Ebu Bakr Ahmad b. Ali al-Xhesas, *Ahkam el-Kur'an*, ed. Abd al-Salam Mu'ammad Ali Shahin (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmijeh, 1994), 3:213; Al-Kija el-Harrasi, *Ahkam el-Kur'an* (Beirut: Dar el-Kutub el-Ilmijeh, 1984), 4:226. Ky opinion është cituar më vonë në Ebu Bakr b. al-'Arab?, *Ahkam el-Kur'an*, ed. Mu'ammad 'Abd al-Kadir 'A'a (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmijeh, 2003), 3:18; Ibn 'Adil, *el-Lubab fi 'ulm el-kitab*, ed. Adil A'med Abd el-Mauxhud and Ali Mu'ammad Muavad (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmijeh, 1998), 10:512.

[4] Ze'ev Maghen, "The Merry Men of Medina: Comedy and Humanity in the Early Days of Islam," *Der Islam* 83 no. 2 (2008): 277–340.

[5] Përshkrim im këtu mbështetet në leximin e frymëzuar të Moshe Halbertal dhe Avishai Margali të burimeve relevante në *Idolatry*, trans. Naomi Goldblum (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992).

[6] Për një pasqyrë të mirë të kësaj literature, shiko Richard Liong-Seng Phua, *Idolatry and Authority: A Study of 1Corinthians 8.1-11.1 in the Light of the Jewish Diaspora* (London: T&T Clark, 2005), 50–90.

[7] Jacob Neusner, *Abodah Zarah: A Preliminary Translation and Exposition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

[8] R. A. Markus, *The End of Ancient Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990) and *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

- [9] Shiko veprën monumentale nga Angelika Neuwirth, *The Qur'an and Late Antiquity: A Shared Heritage*, trans. Samuel Wilder (Oxford: Oxford University Press, 2019).
- [10] Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qurʾān* (Leiden: Brill, 2007), 185–86.
- [11] Ky vëzhgim është bërë nga Hawting në *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999), 50–51.
- [12] Ky përkthim gjendet në *The First Islamic Classic in Chinese: Wang Daiyu's Real Commentary on the True Teaching*, trans. Sachiko Murata (Albany: SUNY Press, 2017), 88.
- [13] Ky argument theksohet (ndoshta në një masë të tepruar) nga Hawting në *The Idea of Idolatry*.
- [14] Nicolai Sinai, "The Qur'an as Process" në *The Qurʾān in Context: Historical and Literary Investigations in to the Qurʾānic Milieu*, ed. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx, 407–41 (Leiden: Brill, 2010).
- [15] Patricia Crone, "The Religion of the Qurʾānic Pagans: God and the Lesser Deities," në *The Qurʾānic Pagans and Related Matters: Collected Studies in Three Volumes* (Leiden: Brill, 2016), 1:72.
- [16] Sinai, *The Qur'an: A Historical-Critical Introduction* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017), 164.
- [17] Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung* (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), 102.
- [18] Abraham Joshua Heschel, *Man is Not Alone: A Philosophy of Religion* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1951), 92.
- [19] Sachiko Murata, *Chinese Gleams of Sufi Light: Wang Tai-yü's Great Learning of the Pure and Real and Liu Chih's Displaying the Concealment of the Real Realm* (with a New Translation of Jāmī's *Lawḥi* from the Persian by William Chittick) (Albany: SUNY Press, 2000), 136.
- [20] Søren Kierkegaard, *Purity of Heart is to Will One Thing* (New York: HarperCollins, 1956), 218. E kam ndryshuar paksa përkthimin.
- [21] Këtu unë ndjek interpretimin që Michael Sells i ka bërë këtij ajeti në *Approaching the Qur'ān: The Early Revelations* (Ashland, OR: White Cloud Press, 2007, 2nd ed.), 50.
- [22] Për kuptimin e "fesë" të Ibn Tejmijes shiko Rushain Abbasi, "Islam and the Invention of Religion: A Study of Medieval Muslim Discourses on Dīn," *Studia Islamica* 116, no. 1 (2021): 66–67, <https://doi.org/10.1163/19585705-12341437>.
- [23] David Foster Wallace, *This is Water: Some Thoughts, Delivered on a Significant Occasion, About Living a Compassionate Life* (New York: Little, Brown, 2009), 101.
- [24] Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), 7–8.
- [25] Leora Batnitzky, *Idolatry and Representation: The Philosophy of Franz Rosenzweig Reconsidered*

(Princeton:Princeton University Press, 2000), 22. Interpretimi që unë i bëj komentit të Rosenzweig është frymëzuar nga leximi dhe përkthimi brilant që Batnitzky i ka bërë veprës së tij.

[26] Abu? al?Ala? ? al-Ma;arri?, *The Luzumiyat of Abu'l-Ala*, trans. Ameen Rihani (New York: James T. White, 1920),48.

[27] Abdal Hakim Murad, "Contentions 2," <http://masud.co.uk/ISLAM/ahm/contentions2.htm>.

[28] Guy Debord, *Society of the Spectacle* (Detroit: Black & Red, 1970), 26. (Ky libër gjendet edhe në gjuhën shqipe me përkthim të Astrit Canit, një botim i shtëpisë botuese Gaid Margot)

[29] Ibid, 7.

Date Created

05/04/2022

Author

erasmusi