



Nata e kadrit si kohë sakrale

Description

Arnold Yasin Mol^[1]

Burimi: Arnold Yasin Mol, *Laylat al-Qadr as Sacred Time: Sacred Cosmology in Sunn? Kal?m and Tafs?r*, in *Islamic Studies Today: Essays in Honor of Andrew Rippin*, ed. Majid Daneshgar and Walid Saleh (Leiden: Brill, 2017), 74-97

Në këtë analizë do të tregojmë se si tradita islame sendërton një kozmologji sakrale atje ku janë të përkufizuara një hapësirë sakrale dhe një kohë sakrale (këtu do të përdorim termin sakral/e për saktësi akademike dhe kuptimore, ndonjëherë edhe në rastet kur shqipja lyp përdorimin e termit “i/e shenjtë”, sh.p.). Në Islamin sunit ekzistojnë vetëm një numër i vogël hapësirash të shenjta, ku shumica i përkasin botës së padukshme (*alem el-gajb*) dhe nuk janë të qasshme nga njeriu i thjeshtë. Por kur ka një transferim ndërmjet botës së dukshme dhe asaj të padukshme atëherë krijohet një kohë që është e aksesueshme për të gjithë krijimin. Shembulli më i qartë i krijimit të kohës sakrale është Nata e Kadrit, e cila shihet si e tillë për shkak të zbritjes së Kuranit dhe kaderit (fatit, destinit). Por duke qenë se Kurani nuk e thotë shkoqur se kur është kjo natë, janë ndërtuar interpretime intertekstuale që kanë lejuar formimin e një gjykimi mbizotërues se ajo natë është gjatë muajit të Ramazanit. Pasiguria se kur është kjo natë u trupëzua në kohën sakrale të Natës së Kadrit, ku ta kërkoje këtë natë u bë po aq e rëndësishme sa edhe lutja dhe falja e namazit në të. Në analizën tonë, do të tregojmë se për traditën e ekzegjës islame të Kuranit, apo të komentimit, kjo nuk është thjesht një çështje e historicitetit (rasteve të shpalljes) dhe e kuptimit tekstual (çfarë dhe kujt i drejtohet), por pikë së pari pasqyron një kozmologji të shenjtë ku Kurani transferohet nga Krijuesi te krijimi, dhe më pas nga bota e padukshme në botën e dukshme. Analiza jonë do të diskutojë pozicionin e Kelamit sunit mbi idenë e shpalljes, paracaktimit, dhe kozmologjisë sakrale; do të trajtojmë diskutimet e shkencave kuranore (*‘ulum el-Kur’an*) mbi atë se kur dhe ku ka ekzistuar Kurani brenda kësaj kozmologjie. Në pjesën e dytë të

shkrimit do të paraqesim një përkthim dhe një analizë të ekzegjezës së Ebu Mansur el-Maturidiut (vd. 944 e.s.) të Sures Kadr (sureja 97). (Kjo pjesë e dytë do të botohet në artikullin që do të vijoj, shën i përk.)

1. Hyrje

1.1 Shpallja brenda kozmologjisë metafizike dhe fizike

Në literaturën fetare dhe akademike shpallja e Kuranit shihet kryesisht nga pikëpamja e historicitetit: kur dhe përse një tekst i caktuar është shpallur në histori. Në këtë mënyrë, teksti i shpallur shihet si një tekst fizik *brenda* kohës dhe *brenda* botës fizike. Për shkak të ekzistencës fizike të Kuranit brenda krijimit si edhe emërimit të tij si fjalë e Zotit (*Kelam Allah* K. 2:75, 9:6, 48:15), në Islamin e hershëm lindën diskutime mbi ontologjinë e krijuar apo të pakrijuar të Kuranit. Si ka mundësi që atributi hyjnor i ligjërimit ose fjalës (kelam) që ekziston jashtë krijimit dhe kohës të jetë i pranishëm brenda një instrumenti fizik dhe të lidhur me kohën siç është gjuha? Kjo ka paralele të shumta me diskutimet e krishtera mbi atë se si fjala e Perëndisë (*Logosi*, Gjoni 1:1) mund të manifestohet brenda Jezuit.^[2] Kurani gjithashtu tregon se Merjemja/Maria mori fjalën e Zotit (*bi-kelimetin minhu*, K. 3:45, 4:171), duke ofruar kësodore, në vartësi të asaj se cili interpretim ekzegjetik ndiqet, një Logos-Kristologji islame.

Disa dijetarë myslimanë e kanë kuptuar fjalën e Zotit në këtë ajet sikur ajo i referohet Isait/Jezusit, duke formuluar kësodore një Kristologji islame, por pjesa më e madhe e dijetarëve e kanë lidhur këtë fjalë me fjalën krijimore (*Bëhu!*, *kun*) në ajetin pasues, “Ai thotë: “Bëhu dhe ajo bëhet”” (*jekul lehu kun fejekun*, Kuran 3:47).^[3] Si rrjedhojë, për dijetarët myslimanë u bë e rëndësishme që ata të bënin një dallim ndërmjet atributit hyjnor të ligjërimit (fjalës) dhe manifestimit të tij në krijim.

Teologë të hershëm, si Mutezilitët, e shihnin atributin hyjnor të ligjërimit ose fjalës (*kelam* apo *kaul*) se i përket attributeve aktive (*sifat el-ef'al*) duke qenë se për ata ligjërimi është i lidhur me një audiencë.^[4] Për Mutezilitët, dhe Esharitë këto janë attribute aktive, jo-thelbësore, të lidhura me aktin krijues, (*sifat el-ef'al*), që përcaktojnë aktivitetet hyjnore që janë thelbësore për ekzistencën e krijimit. Ato janë jo thelbësore për Zotin dhe si rrjedhojë jo të pakoha – të përjetshme (*kadim*). Esharitë i cilësojnë ato si “nuk zhduken (*la jezel*)”. Ebu Mansur Maturidiu (vd. 944 e.s.) dhe shkolla e tij i shohin atributet aktive dhe esenciale se janë të dyja *kadim* (të përherëshme).^[5] Teologë të mëvonshëm nga shkolla esharite dhe ajo maturidite e shihnin ligjërimin hyjnor se i përkiste attributeve të esencës (*sifat el-dhat*)^[6] pasi Zoti mund të ketë një ligjërim të brendshëm (*kelam el-nefsije*) që nuk është i varur nga një publik i jashtëm jo-hyjnor. Por të trija shkollat binin dakord mbi diferencimin hermeneutik ndërmjet attributeve hyjnore dhe manifestimit të tyre faktik në krijim. Zoti dhe bota janë të pakrahasueshëm dhe nuk shkrihen kurrë tek njëri tjetri. Kur ligjërimi hyjnor konsiderohet se i përket attributeve esenciale, atëherë ai nuk ekziston nëpërmjet gërmave apo tingujve (*lejse min xhins el-huruf ue el-asuat*), ndërkohë që Kurani shprehet në gërma dhe tinguj që janë të krijuar (*makhluk*).^[7] Kurani është një shprehje (*'ubbir*) apo manifestim (*hidaje*) i ligjërimit hyjnor, por ky i fundit nuk është i mishëruar në tekstin fizik (*ghajri hal fiha*).^[8] Ai është i prodhuar (*mahduth*)^[9] apo i përçuar (*ikhbar*) në gërma dhe tinguj që e bëjnë atë të dallueshëm brenda krijimit.^[10]

Shpallja nuk e manifestoi veten fillimisht në gjuhën e Profetit Muhamed, por, sipas traditës myslimane, ka kaluar nëpër një proces të tërë përpara manifestimit të saj oral. Kurani është i shkruar mbi Pllakën e ruajtur (*el-Leuh el-Mahfudh*)^[11], mbi të cilën i gjithë krijimi, ontologjia (*vuxhud*), kapacitet (*imkanijje*) dhe aktet (*efe'ale*) janë të regjistruara, që do të thotë se aty gjendet përshkrimi i plotë i çdo paracaktimi (*kadr*) real dhe të mundshëm të gjithçkaje që do të krijohet ose mund të ishte krijuar. Hanefitë-Maturiditë theksojnë se ky përcaktim është i regjistruar si një përshkrim dhe jo si një dekret (*bi-l-Uasf ue la bi-l-Hukm*), ai shpreh dijen e përjetshme të Zotit për atë që është dhe që do të jetë, dhe nuk është një urdhërim për fatin e gjithçkaje (para-caktim), që do të eliminonte vullnetin e lirë nga krijimi. Besimet dhe aktet e zgjedhura me liri nga njerëzit përshkruhen, por nuk përcaktohen, nga Zoti.^[12]

Teologët myslimanë kanë pasur mendime të ndryshme në lidhje me *el-Leuh el-Mahfudh*, dhe përkatësisht nëse ai ka qenë njëri nga krijimet e para, apo ka qenë krijuar së bashku me krijimet që ai përshkruan (qiejt, toka, ëngjëjt, qeniet, etj...). Një hadith pejgamberik thotë se “lapsi” (*el-kalem*) ishte krijimi i parë, dhe se Pllaka ishte krijimi i dytë. Një tjetër transmetim thotë se Pllaka ishte krijimi i parë. Pllaka kuptohet nga disa si një metaforë (*jushebbahu*) për Fronin (*el-'arsh*) që në vetvete kuptohet gjithashtu si një metaforë (*mexhaze*) për dijen (*'ilm*) apo pushtetin (*sultan/mulk*) e Zotit. Të tjerë e shohin atë si një objekt fizik (*xhism*) që përmban shkrim real, por kanë gjykime të ndryshme lidhur me substancat nga e cila ajo është bërë (hadithet më popullore thonë se ajo është bërë nga perla (*durra*). Ka gjithashtu edhe pretendime se ka katër Pllaka: *leuh el-kada'* (pllaka e dekretit), *leuh el-Kadr* (pllaka e përcaktimit), *leuh el-nefs* (pllaka e frymës), dhe *leuh el-hejjula* (pllaka e lëndës parake). Këto përkojnë me intelektet dhe format më të larta në filozofinë islame.^[13] Është *el-Leuh el-Mahfudh*-i nga i cili fjala e Zotit si një atribut hyjnor transferohet në një shpallje që është e pranishme brenda krijimit,^[14] dhe rrjedhimisht merr një pozicion fizik brenda kozmologjisë islame që është e përkufizuar si një hapësirë *sakrale* nga tradita islame. Kozmologjia islame u trashëguua nga kozmologjia greko-indiano-perse, së cilës tradita islame i ka shtuar hapësira sakrale (shiko figurën 1 më poshtë).

Tradita islame ka sendërtuar versione të shumëfishta të *si*, *ku* dhe *kur* Kurani iu shpall Muhamedit. Xhelaludin Sujuti (vd. 1505 e.s.) përshkruan në enciklopedinë e tij të dijeve kuranore, *el-Itkan fi 'ulum el-Kur'an*

, tradita të shumëfishta të asaj se si Kurani është tranferuar nga *el-Leuh el-Mahfudh* drejt Muhamedit (në rendin e versionit më të pranuar deri te ai më pak i pranuari)

1) Natën e Kadrit Zoti e zbriti Kuranin në tërësinë e tij në qiellin më të ulët, atë të dynjasë, (*el-sema' el-dunja*), mbas së cilës gjë Ai e shpalli atë pjesë pjesë në një periudhë prej njëzet, njëzet e tre, apo njëzet e pesë vjetësh. Diferencat janë për shkak të dallimeve [në mendim] mbi atë se sa gjatë qëndroi [Pejgamberi] në Mekë mbas fillimit të thirrjes së tij.

2) Kurani zbriti në tërësinë e tij në Natën e Kadrit, dhe ishte ndërmjet sferave të yjeve. Më pas, Zoti ia shpalli atë të dërguarit të Tij pjesë pjesë.

3) Në një natë, Natën e Kadrit, Kurani zbriti drejt qiellit më të ulët, mbas së cilës gjë ai u shpall përgjatë një periudhe prej njëzet vjetësh.

4) Kurani u nda nga *Dhikri* dhe u vendos brenda Shtëpisë së Lavdisë (*Bejt el-'izze*) në qiellin më të ulët, mbas së cilës gjë Xhibrili ia shpalli atë Pejgamberit. *Dhikri* (el-Dhikr) literalisht, përkujtimi/qortimi, një term i zakonshëm i përdorur në Kuran për vetë Kuranin si shpallje (për shembull, 3:58, 6:69/90, 7:2/63, 15:6), dhe për shpalljet që iu janë shpallur të gjitha të dërguarve të mëparshëm ((16:43-44, 21:48/105), dhe në raport me Pllakën kuptohet se është tërësia e shpalljes si e shkruar mbi *el-Leuh el-Mahfudh*. *Bejt el-'izze*, një term jo-kuranor, që nga shumë komentatorë lidhet me shtëpinë e frekuentuar (*Bejt el-Ma'mur*) të përmendur në Kuran 52:4. Sipas traditës islame, kjo gjenden në qiellin më të ulët dhe është e ngjashme me Qabenë, ku ëngjëjt kryejnë ritualet e tyre të Haxhit. Të tjerë e shohin *Bejt el-'izze* si vendi ku shpallja kopjohet nga shkruesit fisnikë (el-Seferet el-Kerim el-Kitabejn), të përmendur në Kuran 80:15-16. *Bejdaviu* e vendos *Bejt el-Ma'murin* në sferën e katërt qiellore në qoftë se ajo kuptohet si Qabeja ëngjëllore, ose është Qabeja tokësore, ose është zemra e besimtarëve, dhe ai nuk përmend ndonjë lidhje me *Bejt el-'izze*. *Mauerdi* thotë se ajo është Qabeja qiellore, por gjithashtu se ajo është mbi shtatë qiejt. Të tjera opinione që ai citon thonë se ajo është Qabeja fillestare sikurse është ndërtuar nga profeti Adem, apo Qabeja aktuale. *Sujuti* thotë se ajo mund të jetë edhe në qiellin e tretë, të gjashtin, ose të shtatë. [\[15\]](#)

5) Iu dha Xhibrilit i cili e vendosi atë brenda *Bejt el-'izze*, mbas së cilës gjë ai e zbriti atë [në tokë] pjesë pjesë. [\[16\]](#)

Në versionet të ndryshme ka një pajtueshmëri mbi atë se *kur* u zbrit Kurani në qiellin më të poshtëm dhe prej atje te Muhamedi: kjo kohë është muaji i Ramazanit. Kjo përmendet edhe në Kuran, "Ramazani është muaji në të cilin u zbrit Kurani" (K. 2:185), dhe kjo është arsyeja përse ky muaj është i specifikuar për agjërim për çdo mysliman të rritur dhe të shëndetshëm. [\[17\]](#) Sipas traditave të

përmendura më sipër, bazuar në Kuran 97:1, ka gjithashtu edhe një natë specifike brenda muajit të Ramazanit në të cilin Kurani bëhet që të zbresë: Nata e Kadrit, nata e fuqisë apo e përcaktimit. Sujuti orvatet që të harmonizojë traditat konfliktuale të zbritjes së dyfishtë me opinionin e shumicës që thotë se ai ka zbritur gjatë Ramazanit: Kurani u zbrit në qiellin më të ulët gjatë Ramazanit (*tenzili* i parë), dhe gjithashtu iu shpall Muhamedit gjatë Ramazanit (*tenzili* i dytë). Ka madje edhe një traditë që pretendon se të gjitha shpalljet e mëhershme janë zbritur gjithashtu gjatë Ramazanit. Sujuti orvatet që të bëjë të njëjtën gjë për Natën e Kadrit, nëpërmjet së cilës zbritja kozmike, si edhe zbritja tokësore, shkrihen të dyja në një *kohë sakrale* të veçantë.^[18] Me transferimin nga *tenzili* i parë në *tenzilin* e dytë, Kurani u soll nga bota e padukshme (*'alem el-ghajb*) në botën e dukshme (*alem el-shehade*).^[19] Kjo kozmologji e shpalljes (shiko figurën 2 më poshtë) ofron një *hapësirë sakrale* që nuk është e aksesueshme për njeriun e zakonshëm pasi ajo i përket botës së padukshme, por ajo gjithashtu ofron një *kohë sakrale* që ekziston, pasi koha mbivendoset me botën e dukshme dhe të padukshme dhe mund të dëshmohet nga të dyja ato.^[20] Është pikërisht në këtë *kohë sakrale* në të cilën njerëzimi mund të kryejë akte që krijojnë të tyret *hapësira sakrale* mbi tokë.

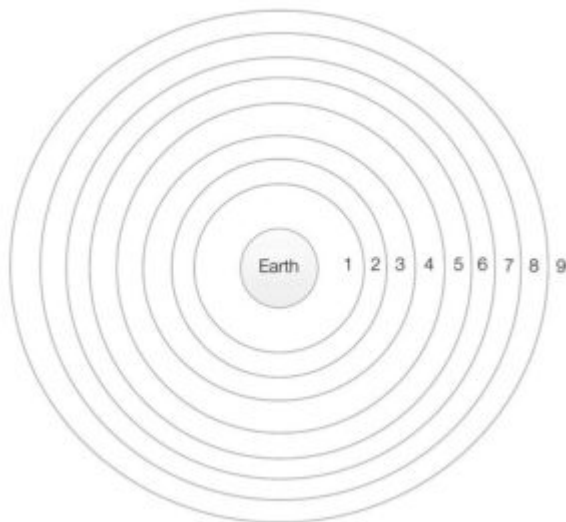


Figura 1. Kozmologjia klasike greke dhe islame

Të gjitha kozmologjitë dominante klasike janë gjeocentrike. Modele heliocentrike janë propozuar nga disa mendimtarë grekë, indianë, dhe islamikë, por ato nuk u bënë kurrë dominante për shkak të kuptimit klasik të lëvizjes dhe të kufizimeve të vëzhgimit atronomik me sy të lirë. Një shembull i propozimeve heliocentrike është nga Razi: “Universi në tërësi është i ndërtuar me njëmbëdhjetë sfera, pesë nga të cilat janë jashtë sferës diellore, dhe këto janë sferat e Marsit, Jupiterit, Saturnit, yjet e fiksuar, dhe sfera e jashtme e madhe. Pesë të tjera janë brenda sferës diellore, dhe këto janë Afërdita, Mërkuri, hëna, sferat e zjarrit, ajrit, ujit dhe tokës [pra, katër elementët]. Dhe teksa dielli është sulltani i trupave qiellorë, a nuk i shkon më për shtat atij që të jetë në qendër të universit?” [\[21\]](#)

Sfera	Aristoteli	Teologjia islame	Filozofia islame
1. Sfera e shtatë dhe më e ulët	Hëna, katër elementët	Hëna, katër elementët, <i>Bejt al-?izze/Bejt el-Ma?m?r</i>	Hëna, intelekti i dh, katër elementët, XI
2. Sfera e gjashtë qiellore	Mërkuri, eteri	Mërkuri	Mërkuri, eteri, intel nëntë
3. Sfera e pestë qiellore	Afërdita, eteri	Afërdita	Afërdita, eteri, intel
4. Sfera e katërt qiellore	Dielli, eteri	Dielli	Dielli, eteri, intelekt
5. Sfera e tretë qiellore	Marsi, eteri	Marsi	Marsi, eteri, intelekt gjashtë
6. Sfera e dytë qiellore	Jupiteri, eteri	Jupiteri	Jupiteri, eteri, intel pestë
7. Sfera e parë qiellore	Saturni, etheri	Saturni	Saturni, eteri, intel katërt

8. Sfera e yjeve	Zodiaku, yjet e fiksuar	Zodiaku, Yjet e fiksuar	Zodiaku, yjet e fiksuar intelekti i tretë
9. Sfera më e madhe jashtme	Sfera e lëvizësit parak/primitiv	Sfera e jashtme që lëviz gjithçka, qiellin më të lartë, <i>el-Leuh el-Mahfudh</i> , <i>el-?Arsh</i>	Sfera e jashtme që gjithçka, qielli më i lartë, intelekti i dytë, për të cilin sfera është intelekti i tretë që buron drejt e nga intelekti i dytë dhe nuk mishëron

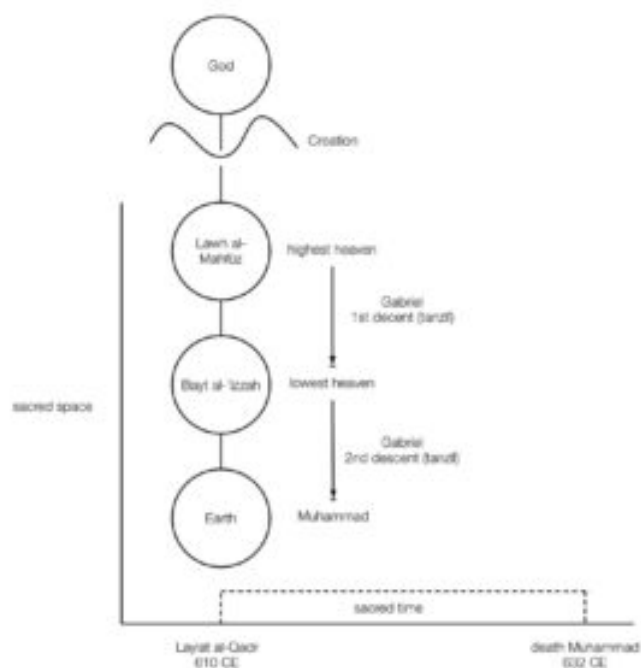


Figura 2. Kozmologjia e shpalljes

2. Koha dhe hapësira sakrale në Islam

Islami pranon se ka disa *hapësira sakrale* të cilat janë cilësuar vende të shenjta përpara ardhjes së Islamit, siç janë Jeruzalemi,[22] Meka[23], dhe varret e profetëve të njohur. Kurani gjithashtu i ka përcaktuar manastiret, kishat, sinagogat, dhe xhamitë si *hapësira sakrale* për shkak se në to “emri i Zotit përmendet në mënyrë të përsëritur” (K. 22:40).[24] Muaji i Ramazanit është quajtur si i tillë në kalendarët arabë përpara ardhjes së Islamit, dhe Kurani e integroi kalendarin e vjetër në fenë e re. E njëjta gjë është e vërtetë për muajt e shenjtë të caktuar për ritualet e Haxhit dhe arpushimet në atë muaj (Kuran 2:197, 9:2/36, dhe 5:2). Muajt e shenjtë të ritualeve të Haxhit dhe të Umres në traditën sunite janë Shevali, Dhul Kadeh dhe Dhul Hixheh. Muajt e shenjtë të Kuran 9:36 janë Dhul Kadeh, Dhul Hixheh, Muharremi, dhe Rexhebi. [25] Kanë ekzistuar disa kalendarë përpara islamit, kalendarë diellorë dhe hënorë, që janë aplikuar nga fise të ndryshme arabe. Por emrat e përmendur ishin tashmë të njohur. Me ardhjen e Islamit u ndërtua një kalendar i vetëm hënor.[26] Muaj që ekzistonin prej kohësh të cilët ishin përcaktuar si *kohë sakrale* përpara Islamit u integruan në të, të tjerë muaj që ekzistonin më parë të cilët nuk ishin të shenjtë më herët, u bënë *kohë sakrale* me ardhjen e fesë së re.

Sa i përket Natës së Kadrit, ky është një emër që i është dhënë nga Kurani një çasti specifik në kohë, e panjohur kjo përpara Islamit, dhe si rrjedhojë, është krijim i *kohës sakrale* nëpërmjet shpalljes, dhe është sakrale për shkak se i referohet vetë aktit të shpalljes.[27] Në konceptin e tij të *kohës sakrale* dhe *hapësirës sakrale*, Mircea Eliade e pozicionon sakralen, “transhendenten”, si të kundërtën e profanes, “sekulares”, duke e lidhur kështu sakralen me kozmogoninë, krijimin e botës. *Hapësirat sakrale* e lidhin krijuesin, kozmosin e krijuar, dhe botën e përditshme njerëzore nëpërmjet hapësirave rituale që përfaqësojnë këtë kozmogoni mbi tokë.[28] Ne e shohim këtë koncept në Islam me qielloren *Bejt el-Ma'mur* që është një kopje e Qabesë tokësore, e cila i bën bashkë njerëzit dhe engjëjt në një hapësirë dhe akt të vetëm ritual. *Kohët sakrale* tregojnë për momentin e krijimit, *illud tempus*, dhe nëpërmjet të qenit të pranishëm dhe të kryerit e një seti të përcaktuar aktesh brenda asaj kornize, atëherë bëhet i pranishëm vetë momenti i krijimit.[29] Është ky aspekt i lidhjes së kohës dhe krijimit nëpërmjet së cilës ne rikthehemi për tek atributi hyjnor i ligjërimit ose fjalës; në teologjinë biblike dhe kuranore, krijimi dhe shpallja janë e njëjta gjë, të dyja vijnë nga ligjërimi/fjala i Zotit.[30] Samer Akkach thekson se në Islam sakralja nuk pasqyrohet në profanen. Bota nuk e korrupton sakralen.[31] Sipas

një hadithi profetik të njohur, e gjitha toka është bërë xhami, duke e emërtuar kështu të gjithë tokën si hapësirë sakrale dhe, si rrjedhojë, si të pastër dhe të pa-korruptuar. Këtë e shohim edhe në thënien e hanefive se bota dhe gjithçka në natyrë është në thelbin e saj dobiprurëse (*nafa'a*), e lejuar (*mubah*), dhe e pastër (*tahareh*). [32] Sakralja islame ekziston pa një profane të domosdoshme. Në Islam, *koha* dhe *hapësira sakrale* rrallëherë emërtohen nëpërmjet termave si *mukaddes* (e shenjtë) apo *muharrem* (tabu, e praprekshme), por nëpërmjet *fada'il*, që do të thotë diçka me cilësi sipërore, e veçantë apo e virtytshme. [33] Këtë term e ndeshim edhe në komentaret mbi Suren 97 që diskuton se përse Nata e Kadrit është më e mirë se një mijë muaj. Ritualet e Ramazanit, për pjesën më të madhe, janë përcaktuar gjerë e gjatë në Kuran dhe në Sunetin pejgamberik, pa dallime të mëdha në gjykime në gjirin e shkollave sunitë të mendimit. [34] Por për kohën e saktë dhe për aktet e përcaktuara të Natës së Kadrit ka shumë tekste burimore dhe gjykime që bien ndesh me njëri tjetrin. A janë ato të lidhur me veçimin dhjetë ditor në xhami në ditët e fundit të Ramazanit (*i'tikaf*, K. 2:187), apo është ajo një *kohë sakrale* e veçantë? Dhe si mund të marrë pjesë një besimtar në këtë *kohë sakrale* kur nuk ka asnjë siguri lidhur me kohën e saj të saktë?

(Vijon)

Përktheu: Arjol Guni

[1] I jam mirënjohës supervizorit tim akademik Maurits Berger (Leiden University) për recensionin e artikullit, dhe sidomos Aisha Musa (Colgate University) për sugjerimet e saj të çmuara. Arnold Yasin Mol është studiues i studimeve islame në University of Leiden, lector në teologji islame dhe shkenca kuranore në Fahm Institute (www.fahminstituut.nl), dhe bashkëthemelues i Institutit të Islamit dhe të Drejtave të Njeriut (www.islamandhumanrights.institute). Ai mund të kontaktohet në këtë adresë: aymol@fahminstituut.nl.

[2] Për një paasqyrë të kristologjive-logos të ndryshme, shiko Mark Edwards, *Image, Word and God in the Early Christian Centuries* (UK: Ashgate Publishing, 2013).

[3] Shiko Fakhr al-Din el-Razi, *Tefsir Mefati? el-Ghajib* (Beirut: D?r ihja' el-Turath el-?Arab?, 1420 AH), 8:220-226, 11:270-272; Raghib al-I?fahani, *Tefsir el-Raghib el-I?fahani* (Rijad: D?r al-Vatan, 2003), 2:255-264, 4:238-239. Wolfson pretendon, pa referenca, se i gjithë diskutimi nëse Kurani është i krijuar apo jo shkaktohet nga ajeti 3:45. Nëse myslimanët do të besonin se fjala e Zotit është e përjetshme dhe e pakrijuar, kjo do të thotë se myslimanët duhet të pranojnë gjithashtu edhe konceptin e krishterë të Mishërimit (*hulul*). Sipas Wolfson, kjo është arsyeja përse Mutezilitët ngritën pretendimin se Kurani dhe ligjërimi hyjnor janë të krijuar. Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, USA: Harvard University Press, 1976), 308-318. Teologu dhe ekzegjeti mysliman Fakhr al-D?n al-R?z? (vd. 1209 e.s.) jep një argument të ngjashëm si Wolfson duke i krahasuar Hanbelitë-Hashevijeh (besnikët e teo-antropomorfizmit në gjirin e Hanbelive) me të krishterët pasi ata besonin se fjala e Zotit ishte e përjetshme dhe se ekzistonte me gërmat dhe tingujt, duke e bërë kështu Kuratin tokësor një

hipostazë (*uknum*) që është e mishëruar (*hal-le*) pikërisht sikurse është pozita e Jezusit në teologjinë e krishterë. Al-R???, 1:44.

[4] Për qëndrimet e Mutezilitëve, shiko: AHmad bin Hamad al-Khalili, *el-?ak el-Damigh* (Muskat: Maktabat al-Muskat, 2012), 159-174; El-Kadi ?Abd el-Xhebar, *Sharh el-Usul el-Khamsah* (Cairo: Maktabat Vehbeh, 2009), 529-562.

[5] Ab? Bakr ibn Husejn el-Bejheki, *el-I?tikad ve'l-Hidajeh il? Seb?l el-Rashad* (Beirut: D?r al-?Ufuk al-Xhedida, 1401 AH), 71-72; Ebu Mensur el-Maturidi, *Kitab el-Teuhid* (Beirut: Dar Sadir, 2010), 113-116; Abu al-Mu?in al-Nasaf?, *Ba?r el-Kelam jaxhthu f? ba?da al-Firak al-Islamijeh ve el-Radd ?alejha min el-Kitab ve el-Sunnah* (Beirut: Dar al-Kutub el-?Ilmijeh, 2005), 32-33.

[6] Atributet e esencës (*sifat el-dhat*) janë thelbësore për Zotin, pasi ato e diferencojnë Atë nga krijimi, dhe si rrjedhojë ato janë të përjetshme pakohësisht (*kadim*). Al-Bayhaq?, *ibid*.

[7] Komentari i Al-Taftazani mbi *?Aka?id el-Nesefi* në *Shar? al-?aka?id el-Nesef? ma?a ?ashijatahu Xhamu? al-Fara?id bi-inarat Shar? al-A?qa?id wa yalihima Shar? Mizan al-?Aqa?id* (Karachi: Maktabat al-Madina, 2012), 159. Shiko gjithashtu: ?Abdullah al-Bay?avi, *?auali? el-Enuar min Matali? el-Endhar* (Cairo: al-Maktabat al-Azharijeh li-l Turath, pa datë), 189; Mull? ?Ali? al-Kari, *Sharh Kitab el-Fiqh el-Akbar* (Beirut: Dar el-Kutub al-?Ilmijeh, 2007), 47-49; Abu al-Mu?in el-Nesef?, *ibid*, 60-61; Fakhr al-Din al-Razi, *ibid*, 1:43-45. Ligjërimi hyjnor si atribut është një (*uahide*), por kur shpallet bëhet i shumëfishtë nëpërmjet të cilit renditja hebraike (*mendhum*) është Teurati/Torah, dhe renditja në arabisht është Kurani. Mull? ?Ali al-Kari, 52.

[8] Al-Taftazani, *ibid*, 167.

[9] Që ai thotë: “Kurani është Kelam Allah teala [që] është e pakrijuar (*gajri makhluk*)”, dhe ai nuk thotë: “Kurani është i pakrijuar.” Al-Taftazani, *ibid*, 164. Kurani tregohet se është *hadith/muhdeth* (një rrëfim/ngjarje e prodhuar) në shumë ajete të Kuranit (K. 39:23, 45:6, 52:34, 56:81), duke lejuar kësisoj emërtimin e një të qenit e prodhuar (*huduth*) por jo të qenit i krijuar (*makhluk*). Shiko Sh?h ?Abd al-?Az?z al-Dahlaw? në librin e tij *Shar? M?z?n al-?Ak???d në Shar? al-?Aka???d al-Nasaf? ma?a ??shijatahu Xhamu? al-Far???d bi-in?rat Shar? al-A?ka???d ue yal?him? Shar? M?z?n al-?Aka???d* (Karachi: Maktabat al-Mad?nah, 2012), 165; Mull? ?Ali? al-K?r?, *ibid*, 48-49; Fakhr al-D?n al-R???, *ibid*, 1:43-44. 21:426, 30:782. Teologu maturidi Abu Mu???n al-Nasaf? (vd. 1113 e.s.) është gjithashtu kundër përdorimit të *huduth* si emërtim për Kuranin pasi *Ur-Kurani* ekziston brenda ligjëritimit hyjnor dhe rrjedhimisht është gjithashtu i përjetshëm (*kadim*). Shprehja jonë (*‘abareh*) për *Ur-Kuran* është një shprehje me gërma dhe tinguj, dhe përkujtimi i kësaj brenda zemrave tona nuk do të thotë se *Ur-Kurani* është i pranishëm brenda tyre. Kështu, për al-Nasaf? ne mund të përdorim *huduth* vetëm për shprehjen e *Ur-Kuranit*, por ai nuk e shpjegon asnjëherë në ç’mënyrë format e recituara dhe të shkruara të *Ur-Kuranit* mund të quhen me të vërtetë Kuran (sipas al-Nasaf? përdorimi i *hadith/muhdeth* në ajetet e përmendura më sipër iu referohen ëngjëllit Xhibril). Abu Mu???n al-Nasaf?, *ibid*, 63-69. Abu al-Mu???n al-Nasaf?, *Tab?irat al-Adilah f? U???l al-D?n* (Cairo: al-Maktabat al-Azharijah li-lTur?th, 2011), 1:66-69. Këto diskutime të hollësishme orvaten që të gjejnë mënyra se si mund të diskutohet Kurani tokësor pa e barazuar atë me Zotin dhe në të njëjtën kohë pa e ndarë atë nga origjina e tij hyjnore. Një diskutim i ngjashëm mund të shihet mbi të gjitha atributet hyjnore sikurse përmenden në Kuran, në gjuhë njerëzore, dhe në ç’mënyrë ato e përshkruajnë Zotin. Abu Mu???n al-Nasaf?, *ibid*, 70-71.

[10] Mbi zhvillimin e diskutimi mbi të qenit i krijuar apo i pakrijuar të Kuranit, shiko : Al-Taft?z?n?, *ibid*, 157-167; Wolfson, *ibid*, 235-273; Al-Khal?l?, *ibid*, 96-176.

[11] Kuran 85:21-22. Këto ajete mund të lexohen në dy mënyra: (1) "...një Kuran i lavdishëm, në një Pllakë të ruajtur mirë (*leuhin mahfudhin*)", ose (2) "...një Kuran i lavdishëm i ruajtur mirë (*Kur'anun mexhidun*) në një Pllakë (*leuhin mahfudhin*)". Në leximin (1) është Kurani dhe *kaderi* i të gjithë krijimit mbi Pllakë i mbrojtur nga ndërhyrja, ndryshimi, dhe prishja nga Djalli apo forca të tjera. Në leximin (2) është Kurani i mbrojtur në formën e tij të shpallur në tokë. *Leuh el-Mahfudhi* përgjithësisht shihet si i ngjashëm apo i lidhur me *Umm el-Kitab* (K. 3:7, 13:39, 43:4) dhe *Kitab Meknun* (K. 56:79). Shiko T?hir ibn ?Ashur, *Tefsir el-Tahrir ve el-Tenuir* (Tunis: D?r Sahn?n li-lNashir ue el-Teuz??, n.dt.), 12:255; Ma?mud el-Alusi, *Ru? el-Me??n? f? Tafs?r al-Kur??n el-?Adh?m wa al-Sab? al-Meth?n?* (Kajro: D?r al-?ad?th, 2005), 30:386.

[12] Mull? ?Al? al-K?r?, *ibid*, 74-75; Fakhr el-D?n el-R?z?, *ibid*, 9:379.

[13] Fakhr al-D?n al-R?z?, *ibid*, 19:52, 27:617-618; ?Abd All?h al-Bej??w?, *?aw?li? al-Enu?r min Mat?li? al-Andh?r* (Cairo: Maktabat al-Azharija li-l Tur?th, pa datë), 148-149; Al-M?tur?d?, *ibid*, 10:369-370, 490; T?hir ibn ??sh?r, *ibid*, 12:253-254; Al-Al?s?, *ibid*, 30:386; A.J. Wensinck, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development* (London: Frank Cass & Co, 1965), 148-149; Ibn Abi al-?lzz, *Sher? al-?Akida at-Ta?auja*, përktheu Mu?ammad Abdul?aqq An??r? (Riyadh: Imadat al-Ba?th al-?Ilmi, 2000), 209-210, 223-226; Ibn Kath?r al-Damashk?, *Tafs?r al-Kur??n al-?Adh?m* (Beirut: D?r al-Kutub al-?Ilmijah, 2004), 4: 463-464.

[14] Mbi *Leuh* është fjala e Zotit, Kurani dhe shpalljet e tjera, të përshkruara në format (*eshkal*) e fjalëve dhe tingujve. Mull? ?Al? al-Q?r?, *ibid*, 49. Muteziliu al-K??? ?Abd al-Xhebb?r (vd. 1025 e.s.) theksonte se ky Kuran i përshkruar është bërë, si rrjedhojë, një object fizik (*xhism*) dhe e vërteton atë si një krijim të zanafilluar (*hadeth*). Al-K??? ?Abd al-Jabb?r, *Mutash?buh al-Kur??n* (Kajro: Maktabat D?r al-Tur?th, pa datë), 685.

[15] ?Abd All?h al- Bay??u?, *Anu?r al-Tanz?l ua ?sr?r al-T??w?l* (Beirut: D?r ??dir, 2004), 2:1016; Ab? al-?asan al-M?uard? al-Ba?r?, *al-Nukat ua al-?Uj?n Tafs?r al-M?uard?* (Beirut: D?r al-Kutub al-?Ilmijah, pa datë), 5:377-378; Xhel?l al-D?n al-Suj???, *Tafs?r al-Xhel?lejn* (Damascus: D?r al-Jayl, 1995), 523; Ibn Kath?r al-Damashk?, *ibid*, 4: 218-219.

[16] Xhelal el-D?n al-Suj???, *al-Itk?n f? ?ul?m al-Kur??n* (Beirut: al-Maktabat al-?A?arija, 1997), 1:116-117.

[17] Agjërimi në muajin e Ramazanit i përket pesë shtyllave të Islamit sunit. Për një diskutim mbi kërkesat dhe argumentet se përse është detyrim për myslimanët e rritur dhe të shëndetshëm, shiko: Wahbah al-Zuhejl?, *al-Fiqh al-isl?miyyu wa adillatuhu* (Damascus: D?r al-Fikr, 2008), 2:509-510.

[18] Al-Suj???, *al-itk?n*, 1:117-121. Përkufizimet e *kohës sakrale* dhe *hapësirës sakrale* jepen më poshtë.

[19] Al-Al?s?, *ibid*, 30:523.

[20] Përrjashtimi është Pejgamberi Muhamed i cili gjatë Natës së Miraxhit (*lejlet el-Mi'raxh*) shkoi në

qiellin më të lartë, që pasqyron aktin e zbritjes së shpalljes në Natën e Kadrit.

[21] Fakhr al-D?n al-R?z?, *al-Ma??lib al-??liajah min al-?ilm al-il?hija* (Beirut: D?r al-Kit?b al-?Arab?, 1987), 4:9. Heliocentrizmi i periudhës pas Galileut u pranua dalëngadalë në botën myslimane, sidomos në gjirin e dijetarëve osmanë të cilët kishin qasje në përkthimet e veprave europiane, por gjeocentrizmi mbeti mbizotërues në mendimin arabo-islamik deri në shekujt e 18-19-të. Për shembull, dijetari nga Bagdadi Ma?m?d al-Al?s? (vd. 1853 e.s.) në komentarin e tij mbi K. 55:5 përmend se “filozofët bashkëkohorë [pra, filozofët e natyrës/shkencëtarët] pretendojnë se dielli nuk rrotullohet përreth qendrës [së sistemit diellor], dhe se hëna rrotullohet rreth tokës, dhe toka rreth diellit. [...] kështu ata pretendojnë se planetet e tjera lëvizin [përreth] diellit. Ata nuk kanë asnjë provë për thëniet e tyre.” Al-Al?s?, *ibid*, 27:131. Për kozmologjitë islamiko-teologjike, shiko ?Abd All?h al-Bay??w?, *?aw?li? al-Anw?r*, 138-141; Ma?m?d ?Abd al-Ra?man al-l?fah?n?, *Ma??l? al-Anw?r ?al? ?aw?li? al-Anw?r* (Riyad: D?r al-Kutb?, 2008), 120-125; Fakhr al-D?n al-R?z?, *Tafsir Maf?t?? al-Ghajn*, 4:154-161. Për kozmologjitë filozofike, shiko Ian Richard Netton, *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology* (Abingdon: Routledge, 1994), 115-117, 163-165, 228, 284; Damien Janos, *Method, Structure, and Development in al-F?r?b?’s Cosmology* (Leiden: Brill, 2012), 115-202; Jean-Claude Pecker, *Understanding the Heavens: Thirty Centuries of Astronomical Ideas from Ancient Thinking to Modern Cosmology* (Berlin: Springer Verlag, 2001), 79-83, 151-153.

[22] “Xhamia më e largët” (K. 17:1).

[23] “Shtëpia e parë” (K. 3:96), “shtëpia sakrale” (K. 14:37), “xhamia sakrale” (K. 2:143), “shtëpia e vjetër” (K. 22:29), dhe “shtëpia e Zotit” (K. 106:3) .

[24] Për çështjen nëse emri i Zotit është i përmendur me të njëjtën dinjitet monoteist në këto ngrehina fetare, shiko: T?hir ibn ??sh?r, *ibid*, 17:276-280..

[25] Al-Bej??v?, *Anu?r al-Tanz?l*, 1:116, 405..

[26] Gerhard Böwering, ‘The Concept of Time in Islam’ në *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 141, No. 1 (Mar., 1997), fq. 63-64.

[27] Që do të diskutohet më poshtë në analziën tonë të komentarit të Maturidiut të Sures 97.

[28] Mircea Eliade, *The Sacred and Profane: The Nature of Religion* (Neë York: Harvest Book), 44-65.

[29] Eliade, *ibid*, 80-81. Koha mund të ndahet në: (1) histori universale dhe personale, (2) rutinë e përditshme, (3) kohë sakrale që shtrihet përtej historisë normale dhe tek e cila njeriu dëshiron vazhdimisht (në mënyrë ciklike) që të kthehet apo që prezanton kohë të re (si viti i ri). Shiko Daniel Pals, *Eight Theories of Religion* (Cambridge: Oxford University Press, 2006), 213.

[30] Në Kuran natyra, mrekullitë, dhe vetë ajetet e Kuranit emërtohen me termin *ajat*, shenja, që tregojnë ekzistencën, plotfuqishmërinë, dhe urtësinë e Zotit, dhe të gjitha kanë ndodhur nëpërmjet fjalës së Tij (për shembull, K. 2:99/164 etj.). Termi biblik ‘*Owth*’ përdoret në mënyrë të ngjashme për natyrën, shenja të besëlidhjes, dhe mrekulli (për shembull, Zanafilla 1:14, 4:15, 9:12, 17:11, Eksodi 4:28 etj.). Termi kuranor ka të ngjarë të ketë rrjedhuar nga termi biblik nëpërmjet siriakishtes, dhe ka ruajtur domethënien e tij teologjike semite. Shiko Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur??n*

(Leiden: Brill publishers, 2007), 72-73. Në teologjinë sistematike perëndimore, krijimi (rendi i natyrës) emërtohet “revelatë e përgjithshme”, kurse shpallja verbale (si në shkrimin e shenjtë) emërtohet “revelatë e posaçme”. Shiko EQ (Leiden: Brill publishers, 2006), 5:2-11; Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qurʾān* (Leiden: Brill publishers, 2007), 72-73; Tariq Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 87-100; G.Johannes Botterweck and Helmer Ringgren (Ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament* (përkth. John T. Willis. Grand Rapids: Willem B. Eerdmans Publishing, 1997), 1:167-188; Gerald O’Collins, *Rethinking Fundamental Theology: Toward a New Fundamental Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 57-68.

[31] Samer Akkach, *Cosmology and Architecture in Premodern Islam: An Architectural Reading of Mystical Ideas* (Albany: State University of New York Press, 2005), 165.

[32] Për një diskutim të konceptit hanefi, shiko Arnold Yasin Mol, *Rational ethics and Natural Law in classical Islam: Examples from the Hanafi school* (2015), https://www.academia.edu/10939863/Rational_ethics_and_Natural_Law_in_classical_Islam_Examples_from_the_Hanafi_school.

[33] Akkach, *ibid*, 165-168.

[34] ʿAbd al-Rahman al-Xhazʿarī, *al-Fikh ʿalā al-Madhʿhib al-Arbʿah* (Cairo: Dār al-ʿAdab, 1994), 1:487-562.

Date Created

26/04/2022

Author

erasmusi