



Teologjia islame dhe qeniet jashtëtokësore

Description

Faisal Abdullah

Burimi: *Faisal Abdullah*, "Classical Muslim thought and the theological implications and possibility of non-human intelligence." In *Islamic Theology and Extraterrestrial Life: New Frontiers in Science and Religion*, edited by Shoab Ahmed Malik and Jörg Matthias Determann (London and New York: I.B. Tauris, 2024), pp. 115-139.

Hyrje

Teksa qeniet njerëzore fillojnë mësymjet e tyre fillestare drejt hapësirës kozmike dhe përpjekjet tani po orientohen drejt shpresës për të gjurmuar shenja jete përtej Tokës, për besimtarët e feve universaliste janë ngritur çështje të rëndësishme, në dritën e një ekzistence të mundshme të jetës inteligjente diku tjetër në univers. A mundet që etika jonë fetare, vizioni ynë moral dhe kozmpologjia religjioze të përfshijnë një klasë të re qeniesh inteligjente jashtë planetit tonë, apo këto janë të kufizuara brenda përvojës njerëzore në tokë e për rrjedhojë, janë bindje të sfiduara nga ekzistenca e shkencëtarëve të rinj? Ky kapitull përpiqet të tregojë se si diskutime nga brenda trashëgimisë së pasur intelektuale islame mund të marrin në konsideratë ekzistencën e klasave të reja të qenieve inteligjente, duke u fokusuar para së gjithash te shembujt paramodernë, të pasqyruara në traditën klasike sunite. Mendimtarët myslimanë të së shkuarës jo vetëm që nuk mund të mos ta konceptonin ekzistencën e qenieve inteligjente jonjerëzore dhe përtejtokësore brenda krijimit të gjerë të Zotit, por një pjesë prej tyre u përfshinë edhe në diskutime teologjike dhe juridike që merrnin në konsideratë vlerën dhe rëndësinë e Islamit për entitetet jonjerëzore. Ky kapitull para së gjithash do të paraqesë një kozmologji islame të qiejve dhe Tokës mbështetur në idetë Kur'anore në traditën ekzegjetike islame, përpara se të thellohet në diskutimet juridike dhe teologjike që lidhen me rëndësinë e Islamit për qeniet inteligjente jonjerëzore. Kurse pjesa e fundit më së shumti do të merret me shkrimet e tre dijetarëve të respektuar të botës myslimane paramoderne, Abu El Hasan El Mavardi (vd. 1058), Takiudin El Subki (vd. 1355) dhe Xhelaludin El Sujuti (vd. 1505). Mavardi duket se ka qenë dijetari i parë mysliman që e ka marrë në konsideratë pyetjen nëse mesazhi i Profetit Muhamed mundet apo jo të shtrihet edhe ndaj qenieve

të tjera inteligjente të pranishme në “toka” të tjera, kurse Sujuti dhe Subki na ofrojnë disa argumente të gjera rreth çështjes se përse ky mesazh ishte universal dhe i zbatueshëm për engjëjt dhe xhindët që nuk ishin njerëzorë, argumente që teorikisht mund të diktojnë universalitetin e mesazhit të Profetit, i cili mund të shtrihet edhe drejt qenieve të tjera inteligjente jonjerëzore.

Pikëpamjet klasike rreth qiejve, tokës (tokave) dhe qenieve të tjera jashtëtokësore

Dikush që e lexon Kur’anin për herë të parë, e kupton menjëherë domethënien dhe rëndësinë që qiejt luajnë brenda kozmologjisë islame. Kur’ani është plot e përplot me ajete që qiejt i përmendin krahas dhe bashkëngjitur jetës sonë tokësore, duke përshkruar qeniet ambige të qiejve, ashtu si dhe ato të Tokës, që janë të devotshëm ndaj Zotit. Në mënyrë të përsëritur Kur’ani pohon se janë qiejt *dhe* Toka të cilët janë të përfshirë në sundimin,[1] diturinë[2] dhe bindjen ndaj urdhrave të Tij hyjnorë.[3] Kjo hapësirë është një vend të cilit i është dhënë një *qëllim* hyjnor, që meriton meditim tonë.[4] Nëse Zoti ka një marrëdhënie me mjedisin tonë tokësor për shkak të statusit të Tij hyjnor, e njëjta gjë vlen edhe për qiejt, sepse “Është Ai që është Zot në qiell dhe Zot në Tokë.”[5]

Në një tërësi ajetesh goditëse që konfirmojnë mesazhin islam të Profetit (që literalisht në gjuhën arabe do të thotë t’i nënshtrohesht Zotit), si e vetmja rrugë drejt shpëtimit dhe në cilësinë e fesë zanafillore falë së cilës vazhdohet mesazhi i të gjithë profetëve të mëparshëm, Kur’ani përdor derivime nga rrënja foljore e *islam*-it për të shenjuar se Islami është i zbatueshëm për “Këdo në qiej dhe në tokë,” krijesa të cilat që të gjitha duhet të përfshihen në nënshtrimin (*aslam*) ndaj Zotit: “A kërkojnë ata tjetër fe/udhë (*din*) të Zotit? Kushdo në qiej dhe në tokë i dorëzohet (arabisht: *aslam*) Zotit me hir a me pahir; ata që të gjithë do të rikthehen tek Ai... Nëse dikush zgjedh një fe/udhë (*din*) tjetër përveç dorëzimit (ndaj Zotit) (*islam*), nuk do t’i pranohet dhe në Botën tjetër do të jetë nga të humburit.”[6]

Idea se në qiej ekzistojnë qenie, siç sugjerohet nga gjuha ambige e “Kushdo në qiej” në ajetin e sipërpërmendur, është e pranishme edhe në ajete të tjera të Kur’anit, në të cilat gjithashtu përcillet kuptimi se këto qenie janë në përkushtim dhe devotshmëri të plotë ndaj Zotit dhe që do të sillen të gjitha bashkë në një tubim përfundimtar në Ditën e Gjykimit, njësoj siç do të jetë rasti i qenieve njerëzore në tokë: “Nga shenjat e Tij është krijimi i qiejve dhe i tokës dhe të gjitha gjallesave (dabbah) që Ai ka shpërndarë në to. Ai ka fuqinë t’i bashkojë që të gjitha kurdo që dëshiron.”[7] Dhe diku tjetër, Ai thotë: “Shtatë qiejt, toka dhe kushdo që ekziston në to e lavdërojnë Atë. Nuk ka asnjë krijesë të vetme që nuk merr pjesë në përlëvdimin e Tij, paçka se ju nuk e kuptoni këtë: Ai është Falësi, Mëshiruesi.”[8]

Ajetet Kur’anore që bëjnë referencë të drejtpërdrejtë për ekzistencën e qenieve apo krijesave në qiej siç u tregua në shembujt e mëparshëm, apo të tjerë që flasin për aftësinë e pakuptueshme krijuese të Zotit,[9] sundimin e Tij mbi *botë* apo *sfera ekzistence* (*‘alamin*) të papërkufizuara,[10] një aludim i mundshëm i ekzistencës së disa “tokave,”[11] aftësinë e Zotit për t’i zëvendësuar njerëzit me një “krijim të ri”[12] që tingëllon ambig dhe një ajet që lë të hapur mundësinë që Zoti ka krijuar edhe entitete të tjera, por që njeriun e ka lartësuar mbi to,[13] i kanë hapur shtegun mundësive imagjinare rreth aftësisë së pakufijshme krijuese të Zotit dhe mundësisë së ekzistencës së qenieve të tjera përtej kësaj bote. Për shembull, ndërkohë që referencat Kur’anore për qeniet në qiej në përgjithësi interpretoheshin brenda traditës së engjëjve, përmendja e drejtpërdrejtë në ajetin 42:29[14] e krijesave (*dabba*) të shpërndara *si nëpër* qiej ashtu dhe në Tokë, i zgjeronte këto mundësi, duke qenë se gjuha arabe me një krijesë nënkupton diçka që lëviz dhe ecën. Por ndërkohë që një lëvizje e tillë kishte kuptim në Tokë, e njëjta nuk mund të thuhej edhe për qiejt, ku engjëjt janë qeniet e vetme të mundshme, por që

për të cilët kjo fjalë nuk mund të përdorej. Disa ekzegjetë u orientuan drejt interpretimeve simbolike të ajetit, për të dalë në përfundimin se këto entitete nuk gjendeshin vetëm në Tokë, pavarësisht faktit se ajeti e tregon qartë se Zoti i ka shpërndarë *si* në qiej *ashtu dhe* në Tokë. Disa të tjerë argumentuan se fjala arabe i referohet lëvizjes në përgjithësi, e në këtë rast në të mund të përfshihen edhe engjëjt, të cilët gjithashtu janë në lëvizje. Por megjithatë, perifraximi i dukshëm i ajetit, kohët e fundit na ka shtyrë të pranojmë se në qiej mund të ketë entitete që ecin e që nuk janë domosdoshmërisht engjëj, siç tashmë është pohuar edhe nga Zamakhshariu[15] (vd. 1143), Raziu[16] (vd. 1210), Nasafi[17] (vd. 1310) dhe të tjerë.[18] Zamakhshariu shkruan: “Nuk është fort e pamundur që Zoti ka krijuar në qiej një qenie të gjallë (hajavan) që ecën njësoj si njeriu ecën në Tokë. I lavdëruar qoftë Zoti, i Cili krijon atë që ne dimë dhe atë që nuk dimë, nga lloje të ndryshme krijimi.”[19]

Diku tjetër kemi edhe një tjetër referencë Kur’anore, që flet për Shtëpinë e Vizituar (al-bayt al-ma’mur). [20] Në një **hadith të konsideruar hadith**, nga Profeti ajo është shpjeguar si një vend i shenjtë që ndodhet në qiellin më të lartë, ku 70.000 engjëj falen dhe luten çdo ditë[21] dhe që në transmetime të ndryshme përshkruhet edhe si një pasqyrë qiellore e Qabes tokësore, e vendosur në qiell pikërisht mbi të.[22] Kjo hapësirë e shenjtë në qiej ishte baza e ideve të përhapura rreth një Qabeje të shenjtë që ekziston në *secilin* nga shtatë qiejt, e vizituar dhe e adhuruar nga populli i atij qielli (*ahluha*), një referencë e mjegullt kjo që në këto krijesa mund të përfshihen edhe jo engjëjt.[23]

Ajetet që e përshkruajnë Zotin si Zot të “botëve” apo “sferave” (alamin), shpinin në spekulime dhe pikëpyetje se deri në sa “sfera” ekzistonin dhe çfarë përmbanin ato. Disa pikëpamje të hershme të myslimanëve diktonin se këto sfera ishin pjesë e Tokës sonë fizike, kurse sipas disa pikëpamjeve të tjera ishin më gjithëpërfshirëse. Për shembull, ndërkohë që Said ibn El Musejib (vd. 715) thuhet të ketë thënë se Zoti kishte një mijë sfera të tilla – gjashtëqind në det dhe katërqind në tokë – dy emra të tjerë të hershëm, Ueheb ibn Munabih (vd. 728) dhe Ebu Seid El Khudri (vd. 693), besonin se sfera të tilla ishin rreth 80.000 ose 40.000 dhe se tërësia e sferës më të afërt në të cilën banojnë njerëzit (*al-dunya*) përbënte vetëm *njërën* prej tyre.[24] Diku tjetër shohim se Ibn Abasi (vd. 687), kushëriri i Profetit dhe një ndër autoritetet më të hershme të ekzegjzës së Kur’anit, thuhet të ketë besuar se sfera e njerëzve dhe xhindëve përbënte vetëm një të njërën prej tyre, ajo e engjëjve përbënte një tjetër, kurse 70.000 të tjera ekzistonin përveç tyre, realitetin e të cilave e njihje vetëm Zoti.[25] Nuk ka dyshim se krijimi i Zotit ishte i pakuptueshëm dhe mundëj fare lehtë të përmbante lloje të ndryshme krijesash tërësisht të panjohura për ne, përfshirë edhe disa që mund të ecin si ne.[26]

Pranohej gjithashtu se teorikisht Zoti mund të krijonte qenie të krahasueshme me njerëzit apo edhe më të mëdha. Në ajetet Kur’anore si ato 35:15-17, Zoti flet për aftësinë e Tij për t’i zëvendësuar njerëzit me një krijim të ri. Zamakhshariu komenton se ajeti shenon aftësinë e Zotit për t’i zëvendësuar njerëzit me njerëz të tjerë, apo edhe me një klasë qenieje që nuk i përngjet formës njerëzore.[27] Fakhrudin El Razi përcjell pikëpamjen e disa dijetarëve mu’tezili se ajeti me shumë mundësi flet për aftësinë e Zotit për të krijuar qenie jonjerëzore dhe të ndryshme nga xhindët gjithashtu (si të ndryshme nga një klasë e njohur qeniesh), sepse një interpretim i tillë do të ishte tregues i fuqisë krijuese të Zotit dhe më në përputhje me mesazhin që ajeti përcjell. Është mëshira e Zotit që Ai nuk e zëvendëson grupin aktual të njerëzve me qenie të tjera, kur e ka plotësisht mundësinë për ta bërë diçka të tillë. Dhe vetë Raziu, lidhur me kontekstin e këtyre ajeteve shprehet se Zoti mund t’i zëvendësojë njerëzit me një krijim më të madh, më të plotë dhe më të mirë, që do ta adhuronte atë më mirë.[28] mundësia teorike pra, është plotësisht e mbërritshme.

Por ka edhe disa diskutime moderne që e konfirmojnë gjithashtu mundësinë e një jete tjetër inteligjente

krahas asaj njerëzore, në së paku një rast interesant, duke e marrë në konsideratë qoftë edhe formalisht pikëpyetjen nëse feja e sjellë nga Profeti shtrihej apo jo drejt bashkësive të qenieve jashtë sferës sonë tokësore. Ajeti në vijim ishte burimi i diskutimit lidhur me disa “toka” të mundshme që mund të përmbajnë qenie të tjera: “Zoti është Ai që krijoi shtatë qiejt dhe shtatë toka. Urdhrat e Tij zbresin prej tyre me qëllim që ju ta kuptoni se Ai ka fuqi mbi çdo gjë dhe se dituria e Tij përfshin gjithçka.”[\[29\]](#)

Fraza “dhe po aq toka” nga disa autoritete të fushës është interpretuar se Toka janë shtatë, njësoj sa edhe qiej. Dijetari dhe ekzegjeti andaluzian, Kurtubiu (vd. 1273), me gjasë duke e huazuar këtë qëndrim nga juristi i hershëm i shkollës Shafiite El Mavardi (vd. 1058), përmbodhi se shumica e dijetarëve gjykojnë se ka shtatë toka që ekzistojnë të mbishtresëzuara ngjitur me njëra-tjetrën, por të ndara nga një distancë e gjerë, dhe se në secilën Tokë ka qenie që e popullojnë (*sukkan*) atë, që janë pjesë nga krijimi i Zotit. Një tjetër qëndrim dikton se “tokat” janë shtresa-shtresa, ama janë të bashkuara mes tyre, nga të cilat toka jonë është ajo më lart nga të gjitha.[\[30\]](#) Një hadith profetik i konsideruar si autentik, thotë se ai që i merr një copë tokë dikujt padrejtësisht, në Ditën e Gjykimit do të ndëshkohet duke u zhytur apo duke u mbytur nga shtatë toka.[\[31\]](#) Ky transmetim është përdorur si argument se shtatë tokat që aludohen në këtë ajet janë të vendosura mbi njëra-tjetrën, një interpretim ky që është mbështetur edhe nga një tjetër transmetim akoma dhe më i drejtpërdrejtë, i cili gjithsesi, ndryshe nga transmetimi i parë, nuk gëzon të njëjtin standard autenticiteti, por tregon se toka në të cilën ne gjendemi ndodhet mbi shtatë shtresat e Tokës që është nën qiejt, të cilët nga njëri-tjetri janë të ndarë nga një distancë prej pesëqind vitesh.[\[32\]](#) Ndërkohë që koncepti i “tokave” të ndryshme që janë krijuar në shtresa ishte më i përhapuri dhe ai më në harmoni me disa transmetime të njohura profetike, ekzistonte gjithashtu edhe qëndrimi se këto shtatë “toka” përfaqësonin territore gjeografikisht të ndara (*akalim*) të së njëjtës sipërfaqe.[\[33\]](#)

Duke pasur parasysh se ekzistenca e mundshme e disa tokave u pranua në transmetimin e mësipërm, nuk ishte e habitshme të gjeje qëndrime se pranoin edhe ekzistencën e qenieve aktuale në këto toka, siç sapo e pamë tek përmbledhjet e Kurtubiut dhe Mavardit të mendimeve të dijetarëve rreth shtatë tokave.[\[34\]](#) Sipas dijetarit të hershëm mysliman Katada ibn Diama (vd. 736), lidhur me ajetin e cituar më lart, “në secilin prej qiejve dhe në çdo tokë ekzistojnë qenie të krijuara nga Zoti, urdhri i Tij dhe vullneti i Tij hyjnor.”[\[35\]](#) Ekzegjeti shafi nga Mosuli, El Kauashi (vd. 1281) gjykonte se ashtu siç kishte engjëj në secilin prej qiejve që e lavdëronin dhe e lartësonin Zotin, ashtu kishte edhe njerëz (*ahl*) në secilën nga tokat, ku secila kishte “karakteristikat dhe cilësitë e saj të mrekullueshme fizike,”[\[36\]](#) që duket se është përcjellje e një qëndrimi të artikuluar që në shekujt e parë të Islamit.[\[37\]](#) Në një transmetim profetik që nga dijetarët myslimanë të hadithit konsiderohet joautentik, por që gjithsesi ka qarkulluar në shumë vepra, Profeti përshkruan një tokë (*ard*) që duhet të ekzistojë diku “në perëndim,” kurse në një tjetër transmetim, “pas tokës suaj,” në të cilën qeniet përshkruhen si të përfshira në një adhurim të vazhdueshëm të Zotit, pa kryer asnjë mëkat ndaj Tij. Thuhet se Profeti këto qenie i përshkruan se nuk kanë dijeni rreth Djallit, e madje as rreth Adamit, sepse transmetimi thotë se ata nuk janë nga pasardhësit e tij, pra nënkuptohet që janë jonjerëzorë. Në një version të këtij transmetimi, këto qenie nuk kanë dijeni as rreth engjëjve (pohim që e hedh poshtë mundësinë të jenë engjëj, gjë që mund të mendohet ngase përshkruhen si krijesa që nuk mëkatojnë).[\[38\]](#) Dhe ndoshta në transmetimin më të njohur që flet për mundësinë e qenieve që ekzistojnë në këto “toka” të ndryshme, kushëriri i Profetit dhe interpretuesi më i famshëm i Kur’anit nga mesi i myslimanëve të hershëm, Ibn Abasi, përcillet të ketë thënë se në secilën nga këto toka ekzistojnë profetë njësoj si në tokën tonë: “Në secilën tokë, një profet si profeti juaj (Muhamedi), një Adam si Adami juaj, një Nuh si Nuhu juaj, një Abraham si Abrahami juaj, një Jezus si Jezusi juaj.”[\[39\]](#) Në një tjetër transmetim të fjalës së tij, “Në çdo

tokë, të barazvlefshmit e Abrahamit dhe kjo vlen gjithashtu për të gjitha krijesat e tokës,” kurse sipas një transmetimi tjetër, Ibn Abasi shprehet, “Në çdo qiell, një Abraham.”[40] Edhe pse vërtetësia e transmetimit më vonë u vu në pikëpyetje nga autoritetet e fushës, sipas arsytimit se pohimi në fjalë nuk mund të konfirmohet nga një fjalë e saktë e vetë Profetit,[41] por është një fjalë e komentuesit të hershëm të Kur’anit, Ibn Abasit, që nga ana tjetër gjithashtu është parë me njëfarë dyshimi,[42] ai sidoqoftë përcillte idenë e tokave të ndryshme të populluara me qenie dhe profetë, pohim i karakterizuar nga një shkallë e mjaftueshme besueshmërie, sa për t’u përfshirë në veprat e rëndësishme të komentimit të Kur’anit. Komentuesi osman sufi Ismail Haki (vd. 1715), duke mbrojtur interpretimin e Abdullah Ibn Abasit nga akuzat se mund të ketë rrjedhur nga burime të pasakta, sugjeron se idea e profetëve të shumëfishtë krahas atyre të njerëzve, ishte në fakt në përputhje me pikëpamjen e përhapur se në çdo qiell ekziston një Qabe që rrethohet dhe së cilës i bëjnë tavaf *njerëzit* e saj (siç e kemi përmendur më lart) dhe se kjo ishte e vërtetë për secilën tokë.[43] El Kauashi pohimin e Ibn Abasit e interpreton se ai tregon se në secilën tokë ka qenie të krijuara udhëheqësit e të cilave (*sadah*) përbushin rolin (*makam*) që profetët kanë përbushur për ne në Tokë.[44] Ky pohim ngre mundësinë se mesazhi profetik jo domosdoshmërisht është shtrirë në këto bashkësi të tjera qeniesh, sepse sipas kësaj logjike, ato duhet të kenë profetët e tyre. Lidhur me pjesën e ajetit “Urdhri i Tij zbrit nëpër to,” El Kauashi si një interpretim të mundshëm paraqet arsytimin se “Urdhri i Tij” që zbrit midis qiejve dhe tokave është Xhibrili që shkon nëpër to me frymëzimin hyjnor (*al-wahy*), duke filluar nga qielli i shtatë deri në Tokë (*al-ard al-sufla*).[45] Juristi i hershëm Ata ibn Abi Rabah (vd. 733) e interpretoi në mënyrë të ngjashme urdhrin në fjalë, si shpallje hyjnore të Zotit (*al-wahy*), që është dërguar “në të gjithë krijimin e Zotit, në çdo tokë e në çdo qiell.”[46] Shpallja e frymëzuar, *al-wahy*, është baza e shpalljes fetare dhe kështu ajo *mund* të përfshijë një paketë të ndarë urdhëresash fetare për këto lloj qeniesh alternative, edhe pse, ç’është më e rëndësishmja, këto interpretime nuk e nxjerrin në pah drejtpërsëdrejti këtë kuptim. Duke pasur natyrën e jashtëzakonshme të pohimeve të Ibn Abasit dhe statusit që ai gëzon në traditën islame, nuk është habi që atij i atribuohen disa pohime lidhur me ekzistencën e këtyre botëve të tjera. Në një ndër këto atribuime, e cila nuk përcillet me një zinxhir transmetimi (e për rrjedhojë është me origjinë të dyshimtë), Zamakhshariu nxjerr nga Ibn Abasi një përshkrim *aktual* të qenieve që banojnë në tokën e dytë, të cilët janë humanoidë të pamëkat me fytyrë dhe trup njerëzor, gojë që i ngjan asaj të qenit, këmbë dhe veshë si të lopës dhe flokë si të deles.[47] Dhe nëse dikush pyet nëse këto toka janë që të gjitha të barabarta në status apo jo, një transmetim i përcjellë nga Ebu Seid El Darimi (vd. 894) pohon se Ibn Abasi ka thënë se më e madhja prej tyre (*sejid el-aradin*) është ajo që banohet nga ne.[48] Kurse në traditën shiite,[49] Ibn Abasi paraqitet të ketë thënë se Zoti krijoi njëqind toka (‘alamin), në të cilat jetojnë qenie që nuk mëkatojnë kundër Zotit dhe që nuk janë në dijeni rreth Adamit dhe pasardhësve të tij (sepse edhe ato vetë, nuk janë njerëz), duke përdorur një gjuhë të ngjashme me transmetimin profetik të përmendur më herët.[50]

Mesazhi muhamedan dhe qeniet jashtëtokësore: Meditime zanafillore nga El Mavardi

Duke pasur parasysh kuptimin mbizotërues të përcjellë nga Kurtubiu, të Tokës si njëra nga shtatë tokat, në të cilat imagjinohet apo transmetohet të ekzistojnë qenie të tjera, një pyetje që lind natyrshëm është nëse mesazhi i Profetit ishte universalisht i aplikueshëm ndaj qenieve të tjera inteligjente apo jo, gjithmonë nëse myslimanët e tokës sonë do të kishin kontakt me to. Ndërkohë që universaliteti i Islamit për të gjithë krijimin e Zotit mbështetej në paradigmën Kur’anore të përmendur më lart, çfarë mund të themi për mundësinë që mesazhi i Islamit i shpallur nga Profeti është specifik për njerëzit e kësaj Toke? Kjo çështje është trajtuar së paku formalisht nga juristi dhe autoriteti i mirënjohur El Mavardi (vd. 1058), të cilin tashmë e kemi përmendur më herët, në veprën rreth komentimit të Kur’anit, kur trajton ajetin e sipërpërmendur. Duke pasur parasysh kufizimet fizike dhe pambërritshmërinë lehtësisht të

besueshme në hapësirën midis shtatë “shtresave” të tokës ashtu siç ato besohet se janë organizuar, ai komenton se thirrja fetare e Profetit duhet të jetë e kufizuar vetëm te njerëzit e kësaj Toke (pra Tokës sonë), pa u shtrirë në tokat e tjera, “edhe pse në to ekzistojnë krijesa inteligjente” (*man ja’kilu fiha min khalkin mumajizin*). Por ç’do të ndodhte sikur midis “tokave” të realizohej një kontakt? Mavardi e merr në konsideratë këtë skenar. Një transmetim (me gjasë i dyshimtë) që i atribuohet Ibn Abasit, shtatë “tokat” i përshkruan se ekzistojnë në të njëjtën sipërfaqe, por të ndara nga oqeanë, e për rrjedhojë të mundshme për t’u bashkuar mes tyre. Në këtë organizim alternativ që i ngjan ndarjes midis Botës së Vjetër dhe Botës së Re, Mavardi gjykon se nëse “tokat” e tjera (që në këtë kuptim janë toka të ndara mes tyre gjeografikisht) do të ishin të pambërritshme, atëherë thirrja e Islamit me gjasë nuk do të vlente edhe për qeniet që ekzistojnë në to, një shembull që i ngjan tokave të shtresëzuara dhe larg njëra-tjetrës. Por megjithatë, nëse gjeografitë e tjera *mund* të arrihen (si për shembull duke kaluar detin), ai paraqet dy zgjidhje të mundshme pa bërë një përzgjedhje të qartë mes tyre, duke pasur parasysh natyrën e re dhe spekulative të diskutimit, porë nga këndvështrimi i tij:

1. Njëra është që thirrja e Profetit mund të jetë e detyrueshme edhe për ato, nëse midis tokave arrihet bashkimi, sipas parimit se “ndarja përmes detit, nëse kalohet, nuk e shfuqizon detyrimin që është në fuqi” (la yamma’u min luzumi ma ‘amma hukmuhu).[\[51\]](#)
2. Zgjidhja e dytë që ai jep, është mundshmëria që “thirrja e Islamit nuk është e detyrueshme edhe për to, sepse nëse do të kishte qenë kështu, ato qenie do të ishin pajisur me një tekst të shpallur dhe të Dërguar (Profet) që do t’ua shpallte atë (bartte te ta mesazhin e Islamit).”[\[52\]](#)

Skenari i parë do të nënkuptonte se mesazhi islam duhet të bartet te qeniet inteligjente dhe mendjempërta të “tokave” të tjera. I dyti merr në konsideratë mundësinë se mesazhi i Profetit nuk ishte universal përtej tokës sonë, sepse nuk kemi asnjë argument që ai vlen edhe për qeniet e tyre.[\[53\]](#) Kjo pikëpamje e dytë *mund* të pajtohet me një pohim të artikuluar nga teoricieni dhe juristi i rëndësishëm **El Xhueji** (vd. 1085) i cili, në një qortim kundër një sekti hebre që pretendon se Profeti është dërguar nga Zoti vetëm tek arabët dhe jo popujt e tjerë, shprehej se mbështetur në transmetimet e gjera e të shumta nga vetë Profeti (*teuaturan minhu*), thirrja e tij fetare vlente për të gjithë ata që ekzistonin në sipërfaqen e tokës (*basit al-ard*). Por megjithatë, nuk është e qartë nëse Xhuejni kishte për qëllim që ta kufizonte literalisht universalitetin e mesazhit të Profetit në Tokën tonë, apo nëse fjala e tij “sipërfaqe e Tokës” ishte thjesht për ta ekzagjeruar universalitetin e tij, me qëllim theksimin e argumentimit të posaçëm se mesazhi i tij vlente si për arabët ashtu dhe për joarabët.[\[54\]](#)

Siç duhet të kuptohet, diskutimi spekulativ i Mavardit është i transferueshëm në rastin hipotetik të kontaktit me qeniet jashtëtokësore nga planetet e tjera, edhe pse mund të mos zbatohet ngushtësisht në konceptin e tokave të shtresëzuara, gjykime këto që vlejné si disa konsiderata fillestare për teologët myslimanë, përfshirë dhe mundësinë se mesazhi profetik mund të mos jetë i vlefshëm vetëm për qeniet e tokës sonë.[\[55\]](#) Me sa duket, Mavardi nuk e përmend transmetimin e Ibn Abasit rreth profetëve të botëve të tjera, e për rrjedhojë nuk i duhet të spekulojë mbi implikimet që mund të derivojnë nga kontakti që njerëzit mund të kenë me një bashkësi që mund të ketë profetët dhe ligjet e saj fetare, situatë që do të kërkonte shpjegimet përkatëse. Pasi paraqet këta pozicione të mundshëm, ai pohon se “Zoti është Ai që e njeh më mirë të vërtetën e (çështjes), përfshirë dhe atë që është e qartë dhe e paqartë nga krijimi i Tij.”[\[56\]](#) Duke pasur parasysh natyrën e paprecedent dhe disi spekulative të mundësive që ai diskuton, e ndoshta edhe sugjerimin problematik se mesazhi i Profetit nuk është i zbatueshëm mbi qeniet jashtë kësaj “toke,” nuk është e habitshme që Mavardi zgjedh të mos paraqesë një përgjigje aktuale dhe gjithë diskutimin rreth ajetit në fjalë e mbyll duke kërkuar ndjesë se u përfshi në çështje të dyshimta e të panjohura. Me rëndësi është të vihet në dukje se kur

shqyrton pjesën, “Urdhri i Tij zbret nëpër to,” ai ndalet te interpretimet e Ata ibn Abi Raba dhe El Kauashi që kemi përmendur më lart, që pohojnë se këtu me shumë gjasa është për qëllim shpallja hyjnore (*vahji*) – pra baza e shpalljes skriptuale – që zbret nëpër tokat e ndryshme. Maverdi dikton se nëse pranojmë që urdhri në ajet nënkupton shpalljen, atëherë ajo zbret vetëm nga qielli më i lartë i Tokës *soné* (dhe jo në tokat poshtë sonës), por nëse nënkupton vullnetin hyjnor të Zotit dhe paracaktimin e Tij, atëherë është një zbritje gjithëpërfshirëse, që nga Toka më e ulët deri në qiellin më të lartë.[\[57\]](#)

Përgjegjësia morale islame për qeniet inteligjente jonjerëzore

Komentet risi të Mavardit na shtojnë të marrim në konsideratë një tjetër diskutim në traditën islame, që do të na ndihmonte të shqyrtonim një kontakt potencial me një qenie inteligjente jonjerëzore. Koncepti i *teklif*-it apo “përgjegjësisë morale” ishte kuptuar si cilësia teknike që një qenie duhet të ketë për t’u konsideruar përgjegjëse për t’i besuar Zotit dhe ndjekur urdhëresat hyjnore të Tij, duke u përfshirë kështu te qeniet që janë subjekt i ndëshkimit dhe shpërblimit hyjnor. Në përgjithësi besohet se për të qenë moralisht përgjegjës (*mukallaf*), dikush duhet të gëzonte inteligjencën dhe mprehtësinë e duhur për të dalluar dhe kuptuar përgjegjësinë morale.[\[58\]](#) Është për këtë arsye që Maverdi e mori në konsideratë mundësinë e kontaktit me një qenie tjetër inteligjente dhe të mprehtë jonjerëzore, në dallim nga ato që nuk i kishin këto cilësi. Midis entiteteve të krijuara, gjerësisht besohet se qeniet moralisht përgjegjëse përfshinin vetëm engjëjt,[\[59\]](#) xhindët[\[60\]](#) dhe njerëzit, me kushtin që këta të fundit, që të cilësoheshin si të tillë, duhet të kishin arritur moshën e pjekurisë dhe të ishin mendërisht të shëndetshëm. Nga këtu përjashtohen qeniet e tjera të gjalla (hajavan) që besoheshin se nuk gëzonin një inteligjencë superiore dhe për pasojë, u mungonte përgjegjësia morale.[\[61\]](#) Ndërkohë që në këtë pikë kriteri për përjashtimin e qenieve të tjera ishte para së gjithash mungesa e inteligjencës superiore te to, disa të tjerë përcaktuan se të qenit kontraktualisht i ngarkuar me një kod moral nga Zoti i përkiste njeriut, që Kur’ani[\[62\]](#) e sugjeron se në origjinë kjo marrëdhënie ishte vendosur midis Zotit dhe njerëzve. Për shkak se kjo kërkesë shtesë nuk njihej të ishte e pranishme brenda kafshëve jonjerëzore, ky pozicion argumenton se edhe nëse një krijesë gëzonte një inteligjencë superiore, përgjegjësia morale (dhe përgjegjësia morale ndaj një ligji fetar) mund të mos binte mbi të.[\[63\]](#)

Siç e pamë në diskutimin e Mavardit, mundësitë shtesë të përfshira në kategorinë e qenieve *mukallaf* përveç njerëzve, xhindëve dhe engjëjve merreshin në konsideratë rast pas rasti, dhe këta shembuj mund të shërbejnë si shembuj analogë që mund të aplikohen edhe ndaj një qenieje inteligjente jashtëtokësore apo ndaj çfarëdo qenieje tjetër inteligjente jonjerëzore. Një ndër këta qëndrime, është një qëndrim i dokumentuar por i përqafuar nga pak aderues (të njohur me emra), që mbrojnë bindjen se krijesat jonjerëzore në fakt janë moralisht përgjegjëse (*mukallaf*), mbështetur në kuptimin e ajeteve si 6:38, që dikton se zogjtë dhe krijesat e Tokës janë *bashkësi* si ne;[\[64\]](#) si 35:24, në të cilin pohohet se në çdo *bashkësi* është dërguar një paralajmërues nga Zoti;[\[65\]](#) ajetet e Kur’anit që përshkruajnë një zog inteligjent dhe me sa duket moralisht përgjegjës të njohur me emrin pupëz, pjesë e këshillit të Profetit Sulejman;[\[66\]](#) dhe një hadith profetik[\[67\]](#) që duket se gjithashtu sugjeron njëfarë forme përgjegjësie morale edhe për kafshët.[\[68\]](#) Amër ibn Majmun (vd. 693-4), një mysliman i javëve të para, me sa duket në Jemen ka dëshmuar po ashtu një grup majmunësh të cilët ishin ndëshkuar me gurëzim (*rexhm*) nga majmunë të tjerë për marrëdhënie homoseksuale midis tyre, duke thënë: “Pashë me sytë e mi gurëzimin ndaj disa krijesave të tjera krahas bijve të Ademit (pra jonjerëz)!” Ky transmetim mund të nënkuptojë një pikëpamje të hershme të mbrojtur nga disa myslimanë, se ligjet hyjnore vlenin edhe

ndaj kafshëve jonjerëzore, edhe pse leximi që Amër ibn Majmun i bëri ngjarjes në fjalë u refuzua plotësisht nga autoritetet e mëvonshme myslimane: majmunët mund të jenë inteligjentë deri në njëfarë pike, por nuk janë si njerëzit dhe me siguri që nuk përfshihen në kategorinë e krijesave *mukallaf*, ndaj ai ishte qartësisht gabim në interpretimin e asaj që pa.^[69]

Si një shembull i fundit për diskutimin e brendshëm midis myslimanëve rreth marrjes në konsideratë të mundësisë së qenieve jonjerëzore si moralisht përgjegjëse, ishte dhe një diskutim tejet i përhapur midis juristëve të shkollës juridike Shafiite, rreth statusit fetar të krijesave inteligjente humanoide teorikisht të lindura nga prindër jonjerëzorë apo nga një prind njerëzor dhe një tjetër jonjerëzor. Shembujt e paraqitur përfshinin një krijesë inteligjente të ngjashme me njeriun dhe një kafshë ritualisht të papastër siç është derri. Këto interspecie u zgjodhën për shkak të marrëdhënieve që kishin me normat ligjore paraislame: nëse e drejta islame delen e konsideronte të lejuar për t'u ngrënë nëse therej në përputhje me rritualet përkatëse, peshkun të ngrenshëm në çdo rast dhe derrin ritualisht të pistë, atëherë si do të përshtateshin këto ligje ndaj një qenieje që gëzonte edhe karakteristika njerëzore?

Për qëllimet e diskutimit tonë, juristët që u përfshinë në këtë diskutim teorik në përgjithësi e pranuan që nëse një qenie është inteligjente dhe e aftë të prodhojë një të folur inteligjente, atëherë ajo duhet të trajtohet si moralisht përgjegjëse, në analogji me njerëzit, e për rrjedhojë përgjegjëse për të ndjekur mesazhin e Islamit. Kjo qenie mundet edhe t'u prijë myslimanëve (njerëz) në namaz. Por megjithatë, disa rregulla specifike sa i përket prejardhjes së tyre jonjerëzore dhe ngjashmërisë me delet, peshqit dhe derrat, janë diskutuar gjithashtu, gjë që autoritetet e përfshira në diskutim i ka shtyrë të përcaktojnë disa rregulla të posaçme për këto qenie.^[70] Nga të gjithë këta raste, shohim që nga njëra anë janë tre qeniet që janë pranuar qartazi si *mukallaf* – engjëjt, xhindët dhe njerëzit – por njëherazi myslimanët e parë duket se e kanë marrë në konsideratë mundësinë që ka edhe qenie të tjera që mund ta bartin statusin e të qenit të privilegjuara duke u quajtur moralisht përgjegjëse, e për rrjedhojë subjekt i një kodi moral apo ligjor, hapësirë në të cilën para së gjithash përfshihen ato qenie që gëzojnë një inteligjencë përgjithësisht të lartë dhe aftësinë për të kuptuar përgjegjësinë morale. Një qenie jashtëtokësore pra, jo medoemos duhet të ketë frikë se mos etiketohet si një qenie e karakterizuar nga një formë më e ulët jete, për shkak të mos qenit pjesë e paradigmës paraekzistuese të njerëzve-xhindëve-engjëjve të qenieve *mukallaf*, e për pasojë mund të jetë subjekt i një ligji dhe mesazhi fetar.

Argumentet e Subkit dhe Sujutit për rëndësinë universale të mesazhit muhamedan

Tani do t'i rikthehemi shkrimeve të Takidin El Subkit (vd. 1355) dhe Xhelaludin El Sujutit (vd. 1505), të cilët që të dy janë përfshirë në diskutimin rreth universalitetit të mesazhit të Profetit. Ndërkohë që Mavardi e la të hapur mundësinë që mesazhi i Profetit mund të kufizohet vetëm te qeniet tokësore, disa nga argumentet e Subkit dhe Sujutit mund të shërbejnë si njëfarë skice që universalitetin e mesazhit në fjalë ta shtrirë drejt të gjitha qenieve *mukallaf*, qofshin ato në Tokë apo diku tjetër. Midis tre qenieve gjerësisht të njohura si *mukallaf*, engjëjve, njerëzve dhe xhindëve, vetëm njerëzit dhe xhindët besohen gjerësisht se janë ngarkuar me mesazhin e Profetit dhe Sheriatin, apo ligjet hyjnore dhe sistemin moral që ai solli, kurse engjëjt besohet se i ndjekin dhe u binden urdhrave të Zotit drejtpërsëdrejti nga Ai.^[71] Kjo do të nënkuptonte se çdo entitet hipotetik që ishte *mukallaf*, jo domosdoshmërisht është i ngarkuar me pranimin e mesazhit apo *Sheriatit* të Profetit. Një ajet nga Kur'ani që pohon se Profeti është një paralajmërues për të gjitha botët (*al-alamîn*),^[72] mund ta

nënkuptoje këtë, por megjithatë nuk është lexuar kësisoj: siç e ka pohuar dhe Fakhrudin Razi, myslimanët kishin ujdin se Profeti *nuk* ishte dërguar për engjëjt, ndaj dhe kuptimi i ajetit kufizohej vetëm njerëzit dhe xhindët.[73] Ndërkohë që Razi besonte se në këtë pikë kishte ujdin, Sujuti vë në dukje se Takidin El Subki dhe një tjetër jurist i shkollës juridike shafiite, Sharafedin El Barizi (vd. 1338), mbronin mendimin e kundërt, se Profeti ishte dërguar edhe tek engjëjt, deri në pikën sa El Barizi argumentimin e tij e shtrinte duke thënë se mesazhi profetik vlente për të gjitha krijesat (përfshirë edhe ato që nuk ishin *mukallaf*), siç ishin dhe objektet e pajeta, mbështetur në disa transmetime rreth një hardhuce, shkëmbi apo peme që kishin dëshmuar statusin e Profetit.[74] Që engjëjt ngarkoheshin me mesazhin e Profetit ishte qëndrim edhe i Sujutit, madje argumentin në fjalë ai e sqaron gjerësisht e në detaje, në një traktat të veçantë të shkruar rreth kësaj teme, si qortim ndaj mendimit dominues të dijetarëve.[75]

Ndër provat e ndryshme që ai citon në mbështetje të qëndrimit të tij, përfshin një hadith në të cilin Profeti thotë se “ishte dërguar për të gjithë krijimin” (*ursiltu ila al-khalki kaffatan*),[76] një ajet që e kemi përmendur më lart, ku thuhet se ai është një paralajmërues për të gjitha botët dhe ajete të ngjashme me të.[77] një ajet shpallur Profetit që besohet se janë për qëllim engjëjt (që nënkupton se mesazhi i tij vlente edhe për ta),[78] një ajet në të cilin Profetit i thuhet se Kur’ani i është dhënë për ta paralajmëruar gjerësisht “këdo që ai mbërrin”[79] dhe transmetimet që sugjerojnë engjëjt të përfshirë në të njëjtin adhurim si ai i bashkësisë së myslimanëve, gjë që na shpie të mendojmë se në njëfarë mënyre edhe ata ishin ngarkuar me *Sheriatin* e Profetit (si për shembull, engjëjt që dihet se falen si besimtarët, e madje u bashkëngjiten atyre në namaz, siç vetë Profeti i udhëhoqi ata në Natën e Miraxhit). Sujuti gjithashtu përmend edhe transmetime të diskutueshme, që diktojnë se statusi i Profetit si i Dërguar i Zotit është shkruar nëpër qiej dhe në të gjithë Parajsën, se ai është i Dërguari i Zotit për të gjithë botët, duke shtuar madje se ai në të vërtetë është dërguar si i tillë edhe për banorët e Parajsës, siç janë për shembull Hyritë e Përjetshme të përmendura në Kur’an (Hur al-‘Ajn). Është interesante të theksohet se duke qenë se Hyritë e Përjetshme janë një klasë jonjerëzore qeniesh, që tradita islame i beson të jenë njëfarësoj inteligjente,[80] e duke qenë se aktualisht ekzistojnë në një Parajsë të Përjetshme diku jashtë Tokës sonë,[81] teknikisht do të klasifikoheshin si qenie jashtëtokësore dhe që, duke parë qëndrimin e Sujutit, përbëjnë një rast për të cilin tradita islame ka pranuar një entitet të shtuar jonjerëzor *mukallaf*, i ngarkuar me mesazhin e Profetit.

Ndërkohë që disa nga argumentat që ai liston janë specifike për engjëjt, shumë të tjerë janë mjaftueshëm të gjerë për të diktuar se mesazhi fetar shtrihet edhe në klasa të tjera qeniesh. Çfarë është e veçantë rreth traktatit të Sujutit është se ai përbënte një përpjekje të bërë nga një dijetar madhor i traditës diturore, që e shtrinte rëndësinë e mesazhit të Profetit drejt një klase të re qenieje, që nga shumica e dijetarëve myslimanë nuk konsiderohej si adresuese e mesazhit profetik, e duke vepruar kështu, ai mundësonte një skicë të një argumenti teologjik që mund të përdorej për të përfshirë edhe qenie të tjera inteligjente në rast se zbuloheshin të tilla. Madje jo vetëm kaq, por qëndrimi që ai përqafoi kishte edhe degëzime ligjore. Ai vëren se Subki ndërton një qëndrim juridik në shkollën *Shafiite* të jurisprudencës, përmes së cilës një mysliman mund të falej me xhemat edhe kur ishte i vetëm, nisur nga bindja se engjëjt do të ishin duke u falur pas tij, siç tregohet në transmetimet profetike.[82]

Shumë më herët se Sujuti, në një traktat të gjatë të shkruar në vitin 1338 si përgjigje e një pyetjeje që iu bë kur jetonte në Kajro, Takidin El Subki parashtron argumente rreth bindjes së pranuar islame se xhindët janë qenie të ngarkuara me mesazhin profetik dhe *Sheriatin*, njësoj si njerëzit.[83] Traktati është domethënës për qëllimet tona sepse ndërkohë që Subki rendit prova që janë specifike për xhindët,[84] ai gjithashtu paraqet edhe ato që janë mjaftueshëm të gjera për të përfshirë të gjitha

qeniet *mukallaf*, gjë që ai e pranon. Duke iu rikthyer ajetit 6:19 të përmendur më herët, në të cilin Profeti i thuhet se Kur'ani i ishte dhënë për të paralajmëruar këdo tek i cili ai mbërrin, ashtu si dhe natyrën ngjashmërisht të pakufizuar të urdhëresës së Zotit ndaj Profetit për të paralajmëruar.^[85] Subki sugjeron që nga pikëpamja hermeneutike, më e mira është që këto urdhëresa ngarkuar Profetit, nënkuptojnë që mesazhi i tij kishte për qëllim aq të adresuar sa ai do të mbërrinte, ngase në këtë mënyrë konfirmohet edhe aftësia e Profetit për ta përcjellë te kushdo mesazhin në fjalë, ashtu si dhe pohon statusin e tij si njeriu që shqetësohet dhe përkujdeset më shumë se kushdo për mbarëvajtjen e të gjithë krijimit të Zotit. Siç e pohon dhe Subki, ai nuk do të donte të linte askënd jashtë këtij paralajmërimi, qoftë sa i përket periudhës kohore, ashtu dhe vendndodhjes gjeografike. Kësisoj, ai shprehet se urdhri ndaj Profetit për të qenë një paralajmërues, zbatohet për të gjithë ata që mund të përfitojnë nga ky paralajmërim (e do të vlente edhe për bashkësitë *përpara* tij, nëse do të kishte qenë gjallë). Edhe në mesin e xhindëve kishte nga ata që kishin humbur dhe mashtruar veten, ndaj kishin nevojë për një paralajmërim, e për pasojë meritonin të quheshin *mukallaf*, që do të thotë se mund të paralajmëroheshin dhe të largoheshin nga humbja, mundësi që i përfshinte në grupin e qenieve që i përfshinte përkujdesi i Profetit.^[86] Siç tashmë mund të jetë e qartë, ky argument i gjerë mundet fare kollaj të aplikohet edhe ndaj qenieve të tjera inteligjente jonjerëzore.

Në dritën e kësaj kornize, Subki më pas bën një pohim të rëndësishëm lidhur me shumë ajete Kur'anore që përfshijnë urdhëresa, ndalesa dhe dispozita të ngjashme që u drejtohen besimtarëve (*al-mu'mininun*) apo jobesimtarëve (*al-kafirun*). Ai thotë se këto terma nuk duhet të lexohen se u drejtohen vetëm njerëzve, “por përkundrazi, ato vlejnë për të gjitha qeniet mukallaf, që përbëjnë kategori më të gjera se llojet e njerëzve apo xhindëve.”^[87] Më pas ai pohon se duke përdorur këtë logjikë, janë të shumtë ajetet e Kur'anit që nuk do të zbatoheshin vetëm ndaj xhindëve (dhe nëse mund të dalim vetë në përfundim, paçka se ai nuk e argumenton këtë, edhe të tjera *qenie mukallaf*). Këtij pohimi ai i bashkëngjiti një diskutim rreth hadithit të saktë të përmendur më herët, në të cilin Profeti deklaroi se ishte dërguar në të gjithë krijimin, si provë e vërtetimit të universalitetit të mesazhit të tij për klasën jonjerëzore të xhindëve.^[88] Duke cituar një incident në jetën e Profetit, ai paraqet një arsytim edhe më fin për ta zhvilluar edhe më tej qëndrimin e tij. Në shembullin në fjalë, Profeti ishte duke lexuar Kur'an, duke mos qenë në dijeni se recitimi i tij ishte duke u dëgjuar nga një grup xhindësh, të cilët as nuk i pa. Më pas ai u informua për këtë përmes shpalljes, se ata e kishin dëgjuar dhe pranuar mesazhin e tij, gjë që tregohet në ajetet e para të sures 72.^[89] Nga veçoritë e kësaj ngjarjeje Subki del në një përfundim interesant, se mesazhi i Profetit në të vërtetë ishte i detyrueshëm mbi të gjithë ata të cilëve u mbërrinte, pra që viheshin në kontakt me të, *qoftë ai vetë i vetëdijshëm apo jo për këtë*. Këtë qëndrim ai e parashtroi për të refuzuar argumentin hipotetik se Profeti duhej dashur ta kuptonte transmetimin e mesazhit të tij për të xhindët, nëse do të kishte qenë vërtet i dërguar edhe tek ata. Në rastin në fjalë, u konfirmua nga Kur'ani se përcjellja e mesazhit të tij u përmbush edhe pa qenë Profeti i vetëdijshëm, njësoj siç në mënyrë të ngjashme përcjellja e tij mbërrin ata njerëz që banojnë në të gjithë sipërfaqen e Tokës, pa qenë ai në kontakt me të gjithë ata në kuptimin fizik të fjalës.^[90] Edhe pse këto argumente ai nuk i përdor në traktatin e tij rreth shtrirjes së universalitetit të mesazhit të Profetit ndaj klasave të tjera *mukallaf* nga mesi i njerëzve dhe xhindëve në Tokë, duhet ta kemi të qartë që në teori, i njëjti argument mund të zbatohet mbi çdo qenie *mukallaf*, përfshirë dhe një qenie teorikisht inteligjente jashtëtokësore. Edhe nëse Profeti nuk kishte specifikisht për qëllim përhapjen e mesazhit në disa bashkësi të caktuara qeniesh, kjo nuk e pengon që ai të jetë i aplikueshëm për ta në momentin që ata vihen në kontakt me të (njësoj siç ndodhi me xhindët në shembullin në fjalë). Ngjashëm, statusi i tij si profet i dërguar në të gjithë krijimin, do ta hapte mesazhin e tij drejt një morie më të madhe qeniesh, përveç thjesht njerëzve dhe xhindëve.^[91]

Ligjet dhe *Sheriati* i Profetit gjithashtu besohet se mbi xhindët ngarkoheshin në njëfarë mase edhe për shkak se ata konsideroheshin si të adresuar të tij. Nëse do t'i zhvillonim më tej duke i zgjeruar argumentet e Subkit rreth universalitetit të misionit të tij mbi disa klasa të tjera qeniesh *mukallaf*, kjo do të thotë se këta ligje do të vlenin edhe për to. Por si do të bëhej aplikimi i këtij ligji fetar mbi xhindët^[92] dhe akoma më shumë, për një klasë të re qenieje? Duke pasur parasysh evidencat e aksesueshme tekstuale, Subki ishte i mendimit se xhindët ndiqnin të njëjtat ligje fetare si edhe njerëzit, që do të thotë, priteshin të kryenin të njëjtin pastrim ritual si ne, të faleshin po njësoj, e kështu me radhë. Rregullat e Kur'anit do të zbatoheshin mbi ta njësoj, me përjashtim të rasteve kur do të mungonte një analog. Njëherazi, a mund të themi se xhindët kanë ligje unike që Profeti ua ka hartuar posaçërisht? Ndërkohë që kjo besohet si e vërtetë mbështetur në një hadith të veçantë që dukej se sugjeronte se Profeti u lejonte atyre të hanin kocka, gjë që njerëzit nuk e bëjnë, Subki nuk besonte se perifrazimi i këtij transmetimi ishte fort i qartë në mbështetjen e këtij qëndrimi.^[93] Ishte një *mundësi*, por ai nuk besonte se kishte të dhëna të qarta tekstuale që vërtetonin se xhindët kishin një paketë të veçantë ligjesh. Ai merr gjithashtu në shqyrtim nëse është apo jo e mundur që xhindët mund të ndjekin ligje që i kanë përfutur që përpara Profetit, le të themi nga xhindë profetë,^[94] që ai pastaj ua ka konfirmuar dhe ua ka specifikuar të jenë posaçërisht për ta. Qëndrimi i vetë Subkit ishte që *Sheriati* i Profetit i ka abroguar të gjitha ligjet që ishin shpallur përpara tij dhe se asnjë *Sheriat* i ndonjë profeti tjetër nuk kishte gëzuar vazhdimësi.^[95] Por nëse ai jepte një gjykim që ishte në përputhje me ligjin e një profeti të mëparshëm, atëherë ai ligj automatikisht konsiderohej si pjesë e *Sheriatit* të tij, ndaj nuk kishim të bënim me ndonjë dallim.^[96] Ky rast, në veçanti, bart njëfarë rëndësie në ngjarjen e një lloj qenieje inteligjente, që ligji dhe mesazhi hyjnor i është dërguar në të shkuarën. A mundet *Sheriati* i Profetit të konfirmojë aspekte të këtyre ligjeve, veçanërisht të atyre që mund të jenë me rëndësi të posaçme për atë qenie, në një mënyrë që për njerëzit do të ishte e pakuptimtë? Ndërkohë që kjo nuk do të ishte në të njëjtën linjë me qëndrimin e vetë Subkit, disa teoricienë myslimanë të rëndësishëm ligjorë gjykonin se diçka e tillë ishte pjesë e plotësisë së *Sheriatit* të Profetit, që bartte ligje që vinin edhe nga ata të profetëve (gjithsesi njerëzorë) të tjerë, e kështu ata nuk konsideroheshin domosdoshmërisht të abrogueshëm, por në teori për juristët myslimanë mund të ishin *burim* i së drejtës apo ligjit islam.^[97] Kështu, duke i zhvilluar më tej argumentet e Subkit, *Sheriati* muhamedan mund të vlejë për t'u zbatuar edhe për qenie të reja *mukallaf*, në rastet kur ka një analoge të tyre (njësoj siç xhindët pritet të ndjekin të njëjtat rregulla me njerëzit). Por megjithatë, në rastet ligjore që ishin të veçanta për përvojën e tyre, nëse një qenie jashtëtokësore kishte akses në shpalljen dhe ligjin hyjnor të shpallur posaçërisht për të, ai ligj teorikisht mund të shërbente si burim i zgjerimit të rëndësisë së *Sheriatit* muhamedan, duke pasur parasysh qëndrimin e sipërpërmendur të dijetarëve.

Përfundime

Analiza e mësipërme shqyrtoi në mënyrë të përgjithshme disa nga diskutimet që janë pjesë e traditës klasike islame në fushën e ekzegjës, teologjisë dhe së drejtës. Këto diskutime demonstrojnë aftësinë e mendimit dituror klasik mysliman për të marrë në konsideratë klasa të tjera shtesë qeniesh inteligjente jonjerëzore, brenda kozmologjisë islame. Gjuha e ajeteve të veçanta specifike lë hapësirë për interpretime, ku universi i madh i Zotit mund të bartë shumë toka të tjera përveç sonës, e gjithashtu edhe qenie të tjera jashtëtokësore përveç nesh. Siç është pohuar në ajetet Kur'anore të cituara më lart, Islami, feja e dorëzimit ndaj Zotit Krijues, duhet zbatuar në Tokë dhe kudo tjetër.

Kurse sa i përket rëndësisë së mesazhit të shpallur *tokësor* të Islamit për klasat e reja të qenieve inteligjente kudo në univers, morëm në shqyrtim diskutime të myslimanëve paramodernë, të cilët janë

përpjekur të na japin përgjigjet e mundshme të çështjes në fjalë. Dijetari i shekullit të njëmbëdhjetë, Maverdi, e merrte në konsideratë si versionin që mesazhi muhamedan është i posaçëm për jetën në tokë, ashtu dhe variantin e universalitetit të tij të mundshëm. Sujuti dhe Subki gjithashtu, paraqesin argumente të gjera për universalitetin e mesazhit të Profetit, për klasat jonjerëzore të engjëjve dhe xhindëve, mbështetur në ajetet Kur'anore dhe traditën profetike dhe, duke argumentuar kësisoj, na tregoi se si mesazhi muhamedan mund të jetë i rëndësishëm edhe për jonjerëzit, gjithmonë brenda një perspektive teologjike islame.

[1] Kur'an 2:107.

[2] Kur'an 3:5.

[3] Kur'an 65:12 dhe 41:12.

[4] Kur'an 3:190-1, 12:105 dhe 21:16.

[5] Kur'an 43:84 dhe 6:3.

[6] Kur'an 3:81-5.

[7] Kur'an 42: 29.

[8] Kur'an 17:44. Shih gjithashtu Kur'an 19:93-6.

[9] Për shembull, Kur'an 16:8. Shih kapitullin e Muamer Khalajleh në këtë vëllim sa i përket këtij ajeti.

[10] Termi *'alam* që gjendet në shumë ajete të Kur'anit mund të nënkuptojë një sferë ekzistence dhe jo domosdoshmërisht nënkupton një univers apo botë *fizike*. Ai mund të përdoret, për shembull, për të thënë *'alam*-i i njerëzve apo *'alam*-i i xhindëve, që do të thotë, universi apo bota e njerëzve apo ajo e xhindëve por jo në kuptimin fizik të fjalës. Rreth shumë ajeteve që flasin për sfera të ndryshme ekzistence, shih Kur'an 1:2, 45:36 dhe 26:192.

[11] Kur'an 65:12, që u përmend edhe më sipër, por që këtu do të diskutohet shkurtimisht.

[12] Kur'an 35:15-17 dhe 14:19-20.

[13] Kur'an 17:70 dikton se njerëzit janë lartësuar mbi *shumë* krijime të Zotit, duke e lënë të hapur mundësinë se gjithsesi, nuk janë lartësuar në mënyrë ekskluzive: "Ne i kemi nderuar bijtë e Ademit dhe i kemi bartur në tokë dhe në det; Kemi krijuar për ta furnizim të mirë dhe i kemi lartësuar ata në mënyrë të veçantë *mbi shumë prej atyre që kemi krijuar.*"

Ky ajet është shqyrtuar në një diskutim shumë të famshëm të myslimanëve, që është ai rreth meritave të engjëjve dhe njerëzve dhe se cili prej tyre është më superior se tjetri. Siç shprehet juristi paramodern Ibn Hazm (vd. 1064), engjëjt ishin të vetmet qenie të cilat ajeti mund të aludonte si superiore ndaj njerëzve, sepse opsionet e tjera të *mundshme* ishin qartësisht më pak të favorizuara nga Zoti: xhindët (që si klasë konsiderohen inferiorë ndaj njerëzve), kafshët që e kanë të pamundur të riprodhojnë një të folur inteligjente dhe në fund jokafshët (pra bimët). Duke pasur parasysh se këto ishin të vetmet qenie që ekzistonin, superioriteti i mundshëm i njerëzve që aludohet në këtë ajet, *praktikisht* kufizohej tek engjëjt në diskursin mysliman paramodern, edhe pse një qenie "tjetër"

hipotetike inteligjente mund të përfshihet gjithashtu në këtë rol. Në fakt, shohim se disa nga argumentet e parashtruara në këta diskutime në mbështetje të superioritetit të engjëjve, në teori mund të zbatohen edhe mbi qenie të tjera. Nëse engjëjt konsideroheshin më lart sesa njerëzit për shkak të adhurimit të tyre më të madh ndaj Zotit, është gjithashtu e mundshme që një qenie tjetër mund ta adhurojë Zotin akoma dhe më besnikërisht sesa njerëzit. Në këta diskutime është me rëndësi të theksohet se paçka se engjëjt konsideroheshin superiorë ndaj njerëzve, Profeti, pra një njeri, konsiderohej qenia më e madhe nga të gjitha, edhe pse dijetari i vonë selefi Ibn Uthejmin e ka vënë në pikëpyetje këtë pohim, duke argumentuar se nuk kemi një tekst të drejtëpërdrejtë për këtë pretendim. Për një përmbledhje më të detajuar të debatit në fjalë, shih *al-Suyuti, Al-Haba'ik*, 203-40; *al-Halimi, Al-Minhaj*, 1:303-15; al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, 21:375; al-Maturidi, *Tafsir al-Maturidi*, 7:86-8; Ibn Hazm, *Al-Fasl*, 5:18. Për qëndrimet e Ibn Uthejminit, shih transkriptin nga cikli i tij i mësimave: *Liqa' al-Bab al-Maftuh*, Ligjërata 53.

[14] Shih referencën e mëparshme. Kur'an 16:49 mund të lexohet gjithashtu si referencë për krijesa që ekzistojnë në qiej njësoj si ato në tokë, edhe pse mënyra se si ajeti shprehet është më pak i drejtëpërdrejt se ajeti 42:29.

[15] Al-Zamakhshari, *Al-Kashshaf*, 5:225.

[16] Al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, 27:599.

[17] Al-Nasafi, *Madarik al-Tanzil*, 3:256.

[18] Shih kapitullin e Muhammad Montasseri, në këtë vëllim, që këtë ajet e trajton në dritën e disa veprave të tjera ekzegjetike. Siç ai e vë në dukje, Maki ibn Abi Talib (vd. 1045), që ka jetuar edhe më herët se Zamakhshariu, e konfirmon domethënien e dukshme të ajetit se Zoti ka shpërndarë krijesa si në tokë ashtu dhe në qiej, në kundërshtim me interpretimet joliterale të këtij ajeti që përpiqeshin që vendndodhjen e këtyre krijesave të kufizonin vetëm në tokë. Ai thujse e pranon se këto krijesa mund të jenë të një lloji për ne të panjohur, siç e tregon edhe ajeti 16:8, "Dhe Ai krijon atë çfarë ju nuk e dini." Abi Talib, *Al-Hidaya*, 10:6594-5; al-Andalusi, *Al-Bahr al-Muhit*, 9:338; al-Sharbini, *al-Siraj*, 3:542. Autori modern Sa'id Hawwa (vd. 1989), një antar drejtues i Vëllazërisë Myslimane në Siri, e përmend këtë ajet dhe interpretimet e tij në veprën e vet ekzegjetike, si pranimin që Kur'ani i bën jetës jashtëtokësore, që në një moment të caktuar duhet të zbulohet në një planet tjetër. Shih Hawwa, *Al-Asas*, 9:5105.

[19] Zamakhshariu, *Kashafi*, 5:225; Raziu sugjeron se mund të kemi një larmi të qenieve të gjalla. Shih al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, 27:599.

[20] Kur'an 52:4.

[21] Al-Bukhari, *Al-Jami al-Musnad al-Sahih*, 4:109 dhe 5:52; Ibn al-Hajjaj, *Sahih Muslim*, 1:145 dhe 149.

[22] Ibn Kathir, *Tafsir*, 7:428-9.

[23] Po aty, 7:428.

[24] Al-Tha'labi, *Al-Kashf*, 7:662-3.

[25] Ibn al-Wardi, *Kharidat al-'Aja'ib*, 421.

[26] Krijesa tokësore që besohej të kishin një ngjashmëri me njerëzit nuk ishte një ide e padëgjuar në antikitet, por koncepti i qenieve jo engjëjlore që ecnin nëpër qiej si njerëzit në tokë, gjendur në burimet myslimane, është për t'u nënvizuar. Lidhur me llojin e parë, Mesudi (vd. 956) përshkruan ekzistencën e bashkësive të ndryshme (*umam*) që besohet të kenë ekzistuar në Tokë përpara Adamit, prej të cilave disa përshkruhen me tipare humanoide dhe që me gjasa janë huazuar nga mitologjia dhe legjendat greke. Shih Mesudi, *Akhbar al-Zaman*, 32-3.

[27] El Zamakhshari, *El Kashshaf*, 1:574 dhe 2:547-8.

[28] El Razi, *Mafatih al-Ghayb*, 13:156, 26:230 dhe 28:63.

[29] Kur'an, 65:12.

[30] Kurtubi, *Al-Jami'*, 18:174-5; Maverdi, *Tafsir*, 6:36-7.

[31] Buhari, *Al-Jami 'al-Musnad al-Sahih*, 3:130; Ibn al-Haxhaxh, *Sahih Muslim*, 3:1230-2.

[32] Shih shënimet e botuesit Ahmad Muhamed Shakir lidhur me besueshmërinë e transmetuesve të këtij transmetimi, në *Musnad Ibn Hanbal*, 2:375-8. Shih gjithashtu komentet e Tirmidhiut në transmetimin e shënuar në Tirmidhi, *Al-Jami 'al-Kabir*, 5:256-7. Gjithashtu, shih Ibn Kethir, *Tafsir*, 7:7-8.

[33] Shih Ibn Kethir, *Tafsir*, 8:156; Kurtubi, *Al-Jami'*, 18:175.

[34] Dijetari sufi Osman Ismail Haki (vd. 1715) ka bërë një pohim të ngjashëm në veprën e tij ekzegjetike.

[35] El San'ani, *Tafsir*, 3:318; *Zamakhshariu*, *El Keshaf*, 4:561.

[36] Haki, *Ruh al-Bayan*, 10:43.

[37] Pikëpamja se këto toka përmbanin qenie me tipare dhe emra unikë përmendet edhe nga Ibn Tahir El Makdisi (vd. 966). Shih El Makdisi, *Al-Bad'*, 2:41-2.

[38] Shih kapitullin e Muamer Khalajleh, në këtë vëllim. Raporti i përmendur do të sugjeronte se qeniet e njohura si *Rawhaniyyun* janë të ndryshme nga engjëjt, paçka se *Rawhaniyyun*-ët diku tjetër besohen se bëjnë pjesë në klasën e engjëjve (sipas arsytimit se janë krijuar nga drita, gjë që sugjeron një ngjashmëri me engjëjt). Al-Asbahani, *Kitab al-'Azama*, 4:1428, 1440 dhe 1442; El Maverdi, *Tafsir*, 3:180-1; Ibn Kethir, *Tafsir*, 8:157. El Sam'ani, *Tafsir al-Qur'an*, 3:162; El Karmani, *Ghara'ib al-Tafsir*, 1:99. El Kurtubi, *Al-Jami'*, 10:80.

[39] Shih kapitullin e Hamza Karamali në këtë vëllim. Shih gjithashtu, *El Razi*, *Tafsir*, 10:3361.

[40] El Taberi, *Jami' al-Bayan*, 23:469. Sipas një thënieje domethënëse që i atribuohet Ibn Abasit lidhur me këtë ajet, ai shprehet se nëse do të na e thoshte komentit e tij, do t'i bënte njerëzit që të mohonin, sepse ata do ta refuzonin të besonin në vërtetësinë e tij. Me fjalë të tjera, komentit/tefsiri i këtij ajeti, do

të konsiderohej tejet polemik.

[41] Komentuesi i Kur'anit, Ibn Kethiri, gjykonte se nëse pohimi i Ibn Abasit është i vërtetë, atëherë duhet të ketë ardhur nga izrailiatet, që janë një dituri origjina e së cilës është e dyshimtë. Dijetari i hadithit, El Sakhau (vd. 1497), duke cituar qëndrimin e Ibn Kethirit, ka shtuar se një informacion i tillë duhet të refuzohet, nëse nuk buron nga goja e dikujt që është i pagabueshëm. Që do të thotë, kjo nuk është një fjalë e thënë nga Profeti, ndaj nuk duhet besuar e as duhet marrë si e mirëqenë. Komentuesi Osman sufi Ismail Haki e refuzon hedhjen poshtë që El Sakhau i bën fjalës së Ibn Abasit si diçka që vjen nga një dije e dyshimtë, duke e konfirmuar statusin e tij si komentuesi i parë i Kur'anit, një pohim ky për të cilin myslimanët kanë rënë gjerësisht dakord. Shih Ibn Kethir, *Al-Bidaya*, 1:22; El Sakhau, *Al-Maqasid al-Hasana*, 103; Haki, *Ruh al-Bayan*, 3:105.

[42] Sipas dijetarit të hadithit, El Bejhaki (vd. 1066), pavarësisht se transmetimi i përcjellë nga Ibn Abasi kishte një zinxhir të saktë transmetimi (një tregues i autenticitetit teknik të transmetimit, mbështetur te meritat e përcjellësve individual të tij), ai gjithsesi e konsideronte atë të çuditshëm (*shadhdh*) dhe shprehej se me aq sa ishte në dijeni ai, mungonin transmetime të tjera përforcuese që të ishin në përputhje me atë që përcillej nga Ibn Abasi. Me fjalë të tjera, ekzistonte vetëm një përcjellës i vetëm i transmetimit, gjë që hap shtegun e dyshimit nëse është vërtet fjalë e tij apo jo. Shih El Bejhaki, *Al-Asma'*, 2:267-8. Vini re se pohimi se një transmetim është i çuditshëm apo jepte përshtypjen e një anomalie nga një dijetar hadithi, mund të jetë gjithashtu tregues se transmetimi ka pasur një *kuptim* problematik, gjë që na shtyn të mendojmë për përcjelljen e tij jo të besueshme. El Dhehebi (vd. 1347), një tjetër njohës i shkëlqyer i hadithit, ka pohuar se transmetuesit e njëjës nga transmetimet ishin që të gjithë të besueshëm dhe se, sa i përket një transmetimi të vetëm, paçka se dy nga transmetuesit karakterizoheshin nga njëfarë lirshmërie në prirjen e tyre për të transmetuar hadithe në mënyrë të përpiktë, ata nuk ishin gjithsesi në nivelin se transmetimet e tyre meritojnë të refuzohen. Ai e pranonte natyrën sfiduese të një transmetimi të tillë, por megjithatë shprehej se veç kësaj një fjalë e tillë edhe të habit, duke shtuar se tek e fundit, kjo hyn tek ato çështje që njeriu duhet thjesht t'i besojë e të heshtë. El Dhehebi, *Al-Uluww*, 75; Abu Hajan El Andalusi (vd. 1344), në dukje tejet skeptik rreth origjinës së transmetimit, e ka gjykuar një shpikje të pastër dhe diçka që ka ardhur nga transmetimet e historianit të hershëm El Uakidi (vd.823), burimet e të cilit gjykohen si të kontestueshme, paçka se nuk është tamam e qartë nëse ai e ka përfshirë në veprat e tij këtë transmetim të Ibn Abasit apo jo. El Andalusi, *Al-Bahr al-Muhit*, 10:205.

[43] Ismail Haki po ashtu, idenë e “tokave” të shumëfishta e lidh me një konceptim interesant paramodern të një multiversi, duke përmendur shejhun osman sufi Mehmed Muhijdin Uftada (vd. 1580), që një herë i ka thënë dishepullit të tij, Aziz Mahmud Hudaji (vd. 1628) se ekzistojnë shumë universe ('*awalim*), në të cilët shumë Uftada dhe Hudajë janë duke folur me njëri-tjetrin në të njëjtin moment. Haki, *Ruh al-Bayan*, 3:105.

[44] El Kauashi, *Tafsir*, faqja 385.

[45] Po aty. Vini re që teksti i gjendur në dorëshkrim duket se ndryshon pak nga teksti nga i cili del citimi i Ismail Hakiut, gjetur në *Ruh*, 10:44. Referenca e Ismail Hakiut për tekstin e El Kauashit nuk e përfshin pjesën e parë.

[46] El Uakidi, *Al-Tafsir*, 21:522.

[47] El Zamakhshari, Rabi 'al-Abrar, 1:167. Përmendur gjithashtu edhe tek Hakiu, Ruh al-Bayan, 4:13.

[48] El Darimi, *Al-Radd*, 60.

[49] Shih kapitullin e Muhamed Montasserit në këtë vëllim, që merret gjerësisht me transmetimet shiite. Tradita shiite duket se ka ruajtur më shumë transmetime të drejtpërdrejta rreth ekzistencës së sferave dhe entiteteve inteligjente me gjasa jonjerëzore përtej kësaj bote. Pranimi që shiitet kanë ndaj disa antarëve të përzgjedhur të familjes së Profetit si përfutjes të dijes së fshehtë, është një faktor kontribues në përgjigjen ndaj pyetjes se përse transmetime të tilla janë ruajtur me më shumë saktësi në burimet shiite, në cilësinë e dijes së fshehtë (*'ilm al-ghayb*), që në traditën sunite shihen me dyshim kur bëhet fjalë për fjalë jo të thëna nga Profeti (nga ku del dhe skepticismi me të cilën shihet transmetimi i Ibn Abasit).

[50] Shih El Mexhlisi, *Bihar*, 54:322. Një tjetër transmetim shiit tregon Aliun që përshkruan një adhures jonjerëzor (laysu bi-ins), që kishte ekzistuar në tokë përpara Ademit. El Makki, *Samt*, 1:77.

[51] El Maverdi, *Tafsir*, 6:37.

[52] Po aty.

[53] Me sa unë di, kjo mundësi e dytë nuk u mor më kurrë në konsideratë pas zbulimit të Botës së Re.

[54] Fatkeqësisht e kam të pamundur ta gjej referencën origjinale, por vetëm dokumentimin e saj në veprën e Tekidin El Subkit, *Fatawa*, 2:610 dhe 621.

[55] Është interesante të vëmë re se komentet e Maverdit kryesisht janë për krijesat inteligjente dhe të mprehta që gjenden në rajonet gjeografikisht të largëta e të shkëputura dhe mund të aplikoheshin kësajsoj edhe mbi njerëzit që jetojnë në "botën e re," por asnjëherë nuk është përmendur për të kufizuar universalitetin e mesazhit fetar lidhur me zbulimin e Amerikave, gjithmonë për aq sa unë kam dijeni.

[56] El Maverdi, *Tafsir*, 6:36-7.

[57] Po aty. Kjo pjesë është tejet domethënëse dhe duhet shqyrtuar me themel; përcjellë gjithashtu te Kurtubi, *al-'Jami'*, 18:175-6; Nu'mani, *Al-Lubab*, 19:181; Haki, *Ruh al-Bayan*, 4:321.

[58] Shih kapitullin e David Jalajel në këtë vëllim.

[59] Një qëndrim që engjëjt nuk janë *mukallaf* i atribuohet një dijetari të mëdhëbit Hanbeli, i cili shprehej se ky ishte mendimi kryesor i dijetarëve, por Xhelaludin El Sujuti (vd. 1505) komentet e tij i interpreton se kanë për qëllim të përcjellin idenë se engjëjt nuk ngarkoheshin me zbatimin e *Sheriatit* të Profetit, siç ishte e vërtetë për njerëzit dhe xhindët, jo për shkak se nuk janë *mukallaf*, që në mendimin më të saktë të dijetarëve në të vërtetë ata janë, por përftohet nga fakti se ata marrin vetëm urdhra të cilëve u binden gjithmonë. Shih El Sujuti, *Al-Haba'ik*, 255-6.

[60] Badru Din El Shibli (vd. 1367) vëren se një përjashtim i vetëm i këtij kuptimi mund të ketë qenë lëvizja e hershme antropomorfiste e njohur si *Hashawiyya*, që pretendonte se xhindët nuk kanë vullnet të tillë dhe për rrjedhojë nuk shihen si mukallaf. Shih El Shibli, *Akam al-Marjan*, 5.

[61] Për shembull, El Bakilani, *Al-Taqrīb*, 1:236-8. Për një diskutim më të gjerë, shih faqet shtesë në fund të kësaj pjese. Kushti për një njeri për të qenë i rritur me qëllim që të përfshihet të qeniet moralisht përgjegjëse, mbështetet edhe në një hadith profetik.

[62] Kur'an, 7:172 nga komentatorët e Kur'anit besoj se bënte fjalë për një kontratë zanafillore midis njerëzve dhe Zotit përpara se ata të sillleshin në ekzistencë në formën e tyre fizike në tokë.

[63] El Taftazani, *Sharh al-Talëih*, 2:322.

[64] Kur'an, 6:38.

[65] Kur'an 35:24.

[66] Në ajetin 27:21 Sulejmani kërcënon të ndëshkojë një zog që ishte pjesë e këshillit mbretëror, nëse ai nuk i paraqiste një justifikim të denjë për mungesën që kishte bërë. Të meritosh një ndëshkim mund të kuptohet si provë e përgjegjësisë morale dhe fjalët e zogut në ajetet 22-26 demonstrojnë inteligjencë dhe aftësi për të kuptuar dhe dalluar realitetin e monoteizmit, pra *teuhidin*, që është themeli i besimit islam.

[67] Profeti pa dy dele që po haheshin mes tyre duke u përplasur fizikisht dhe tha se Zoti e di arsyen e këtij dyluftimi dhe se Ai do të gjykojë mes tyre. Shih Ibn Hanbel, *Musnad*, 35:345.

[68] Maverdi pohon se një grup ajetin 6:38 e interpreton se literalisht do të thotë që kafshët e egra të tokës dhe zogjtë janë si njerëzit, në kuptimin e të qenit moralisht përgjegjës. Këtë qëndrim ata e mbështesnin edhe në hadithin e dy deleve (që përmendëm në fusnotën e mësipërme). Diskutimi në fjalë gjendet në *Tefsirin* e Maverdit, 2:111-112. Sipas teologut të famshëm të shekullit të katërt, Ebu Mensur El Maturidi (vd. 944), ajetet lidhur me pupëzën në këshillin e Sulejmanit, së bashku me dy ajetet e përmendura më sipër (6:38 dhe 35:24), nga një grup mendimtarësh myslimanë janë lexuar se nënkuptojnë që kafshët mund të bartin njëfarë përgjegjësie morale, së paku për disa urdhëresa të caktuara. El Maturidi, *Tafsir*, 8:108-9; El Zarkashi, *Al-Burhan*, 2:179; al-Kirmani, *Ghara'ib al-Tafsir*, 1:358.

[69] Shih komentin e Ibn Haxher El Askalanit (vd. 1449) për këtë transmetim. Është argumentuar se majmunët mund të kenë hedhur gurë nisur nga xhelozia e brendshme ndaj kafshëve të konsideruara të padenja dhe jo nisur nga zbatimi i urdhëresës hyjnore, apo ndoshta ishin duke imituar një sjellje të parë në një grup majmunësh që në fakt ishin njerëz të transformuar (shih Kur'an, 2:65), apo mund të kenë qenë edhe xhindë në formën e majmunëve. Shihni gjithashtu edhe komentet e Ibn Haxherit lidhur me një transmetim tjetër rreth minjve që përcillet të kenë zbatuar ligjin biblik. Mundësia që ata mund të kenë qenë *vërtet mukallaf* apo të kenë zbatuar një dispozitë hyjnore siç sugjeron dhe Amër ibn Majmun, nuk është pranuar. Shih El Askalani, *Fat'h al-Bari*, 7:160.

[70] El Kalujbi dhe Umajra, *Hashiyata Qaluybi wa-'Umayra*, 1:79; El Ensari, *Al-Ghurar al-Bahiyya*, 1:40; El Hejtemi, El Shiruani dhe El Abadi, *Tuhaf al-Muhtaj*, 1:290-1. Shih komentet e El Abadis (vd. 1584) rreth çështjes nëse forma e jashtme njerëzore është apo jo e rëndësishme për statusin e një qenieje për t'u konsideruar si *mukallaf*.

[71] El Halimi, *al-Minhaj*, 1:303-4.

[72] Kur'an, 25:1.

[73] Si Sujuti ashtu dhe Askalani (shih referencat në fusnotën e ardhshme), pohimin e Razit e interpretonin si deklaratë të konsensusit të myslimanëve rreth çështjes në fjalë (*ixhma*), duke pasur parasysh se foljen nga e cila kjo fjalë vjen ai e përdor për ta përkthyer atë (*ajma'na*). Sidoqoftë, siç shprehet dhe Ibn Haxher El Hajtami (vd. 1567) Razi nuk duket se artikulon një deklaratë formale në cilësinë e një konsensusi teologjik, përmes përdorimit të kësaj foljeje, siç gjykojnë të tjerët. Shih *El Razi*, Asrar, 142; El Hajtami, *Al-Durr al-Mandub*, 59.

[74] Sujuti, *al-Haba'ik*, 256. Është për këtë arsye që Ibn Haxher El Askalani, në veprën e tij të posaçme rreth identifikimit të shokëve (sahabëve) të Profetit (që kuptohen të jenë ata që e pranuan mesazhin e Profetit, ndërruan jetë duke besuar në të dhe kaluan në shoqërinë e tij njëfarë periudhe), vëren se nëse do ta merrnim në konsideratë që engjëjt janë të ngarkuar me *Sheriatin* e Profetit, siç besonte Takidin Subki, atëherë edhe ata do të konsideroheshin shokë (sahabë) të tij. Shih El Askalani, *al-Isaba*, 1:158.

[75] Traktati i posaçëm, me titull *Tazyin al-Ara'ik fi Irsal al-Nabi Salla Allah 'alayhi wa Sallam ila al-Mala'ik* (Zbukurimi i poltronave të ngritura: Mbi Profetin, paqja dhe mëshira e Zotit qoftë mbi të, dërguar te engjëjt), përfshihet në versionin e botuar të veprës së Sujutit, *al-Hawi*, 2:168-77.

[76] Ibn El Haxhaxh, *Sahih Muslim*, 1:371.

[77] Për shembull, Kur'an, 21:107. Vini re se ka edhe disa ajete të tjera, si për shembull 6:90, 12:104, 38:87 dhe 81:27, që deklarojnë se mesazhi i Kur'anit ishte përkujtim për botët/sferat e ekzistencës.

[78] Shih Kur'an, 21:29, që besohet se është shpallur lidhur me engjëjt, duke u premtuar ndëshkim nëse pretendojnë hyjnitet.

[79] Kur'an, 6:19.

[80] Ibn Hazmi shprehet se të gjithë myslimanët janë të vetëdijshëm që *Hur al-'Ayn* janë qenie inteligjente, të afta për të prodhuar ligjërime superior. Me fjalë të tjera, duket se bartin karakteristika të një qenieje mukallaf. Shih Ibn Hazm, *al-Ihkam*, 7:81; Ibn Hazm, *al-Fasl*, 3:146.

[81] Disa nga komentatorët e hershëm të Kur'anit, Parajsën e Përrjetshme që i është premtuar besimtarëve, e kanë besuar se ekziston diku në qiell, siç e nënkupton ajeti 51:22, që përmend qiejt ku besimtarët do të marrin atë që u është premtuar. Shih interpretimet në veprën e Taberit, Jami 'al-Bayan, 22:421; ndoshta duke ndryshuar nga ky interpretim, ajeti 3:133 është marrë si provë që Parajsa ishte jashtë universit, duke qenë se përmasa e saj i përfshin qiejt dhe tokën tonë (edhe pse për çdo rast, është diku jashtë tokës sonë).

[82] Shih Sujuti, *al-Hawi*, 2:168-77. Për qëndrimin ligjor të Subkit, shih El Subki, *Qada al-Arab*, 340-3.

[83] Shih El Subki, *Fatawa*, 2:594-625. Për shkak të gjatësisë së përgjigjes së tij, ai asaj i kushton një traktat të veçantë, titulluar *al-Dalala 'ala Umum al-Risala* (Prova të universalitetit të Mesazhit).

[84] Disa nga këto prova përfshijnë ajete Kur'anore specifike për xhindët, si për shembull në situatën e treguar në suren 72, ku një grup xhindësh ishin bërë besimtarë, pasi e kishin dëgjuar dhe pranuar mesazhin e Profetit. Shih gjithashtu, Kur'an 55:31, kuptuar se bën fjalë për njerëzit dhe xhindët. Konsultohuni me traktatin e Subkit për prova të tjera edhe nga burimet e haditheve gjithashtu, po aty, 2:598-600.

[85] Kur'an, 74:2.

[86] El Subki, *Fatawa*, 2:596.

[87] Po aty.

[88] Buhariu, *Al-Jami' al-Musnad al-Sahih*, 1:95. Hadithi, që më lart është përmendur përcjellë në *Sahihun* e Muslim ibn El Haxhaxh, shpesh është ballafaquar me një transmetim tjetër, në të cilin Profeti thotë se ai është dërguar te të gjithë njerëzit (*al-Nas*). Megjithatë, Subki argumenton se këto dy transmetime nuk janë kontradiktore në kuptim, sepse në fakt janë pohime që Profeti i ka bërë në dy situata të ndryshme, duke pasur parasysh tekstin dhe zinxhirin e transmetimit. Ai i referohet këtij hadithi dhe ajeteve që flasin specifikisht për njerëzit (*al-Nas*) në veprën e *Fatawa*, 2:597-8 dhe 602-3.

[89] Për ngjarjen në fjalë, shih Ibn Haxhaxh, *Sahih Muslim*, 1:331. Ibn Abasi e transmeton ngjarjen dhe është ai që komenton se Profeti as i pa dhe as u lexoi Kur'an xhindëve (gjë që Subki e përmend lidhur pikërisht me këtë situatë, duke qenë se ai i sheh ata në të tjera situata). Siç e vë në dukje edhe Subki, versioni i gjetur në *Sahihun* e Buhariut nuk e përfshin këtë thënie të Ibn Abasit. Shih Buhariun, *Al-Jami' al-Musnad al-Sahih*, 1:154 dhe 6:160.

[90] El Subki, *Fatawa*, 2:598-600.

[91] Po aty, 610 dhe 621.

[92] Për një diskutim rreth disa prej ligjeve njerëzore që lidhen me xhindët, shih veprën që Bedrudin El Shibli (vd. 1367) i ka kushtuar kësaj teme, *Akam al-Marjan fi Ahkam al-Jann*. Disa diskutime juridike me rëndësi përfshijnë mundësinë e faljes së njerëzve pas një xhindi apo formimin e një grupi njerëzish që falen bashkë me xhindët (fq. 61-2), ndalimin e vrasjes së xhindëve dhe shpagesën e parave të gjakut në rast krimi (fq. 63-4), ashtu si dhe rregullat e martesës me një xhind (fq. 65-75). Ka edhe të tjera raste interesante që janë përmendur, siç është ai i ngjarjes së një gjykatësi mysliman të shekullit të tetë, që ka gjykuar mbi të drejtat rreth një pusi midis një xhindi dhe një njeriu (fq. 86). Rregullat që lidhen me marrëdhëniet midis interspecieve si rasti i njerëzve me xhindët, mund të bartin rëndësinë e tyre edhe në rastin e kontaktit me një qenie inteligjente jashtëtokësore.

[93] Shih aty, fq. 623 e në vijim. Besohej se xhindët kishin ruajtur disa ligje unike, mbështetur në një hadith në të cilin Profeti pyetej nga një grup xhindësh rreth ushqimit që duhej të hanin, pyetje së cilës Profeti iu përgjigj: "Për ju është çdo kockë e mishit që kur është therur është përmendur emri i Zotit. Në këtë rast, ajo do të jetë për ju plot me mish. Dhe vendgrumbullimi i kafshëve të njerëzve do të jetë hambar për kafshët tuaja." Për këtë arsye, Profeti u kërkoi shokëve të tij që të mos t'i përdornin kockat për t'u pastruar pas nevojës natyrore, "sepse ato janë ushqimi i vëllezërve tuaj." Shih Ibn Haxhaxh, *Sahih Muslim*, 1:332. Ndërkohë që shumëkush e ka kuptuar si një shembull të Profetit për të përcaktuar rregulla të ndara për xhindët (që lejonte pra ngrënien e kockave), Subki shprehet se teksti

nuk është mjaftueshëm i qartë për të dalë në këtë përfundim, duke qenë se transmetimi nuk përdor një gjuhë që demonstroi se Profeti dha një gjykim ligjor, sepse është gjithashtu e mundshme që ai ishte thjesht duke u lutur për ta në një moment nevojë nga ana e tyre (pra lutej që kockat pa mish të mbusheshin plot me mish për ta), apo ndonjë kuptim tjetër alternativ. Edhe pse nuk e mohon mundësinë se atyre iu dhanë disa ligje specifike e të posaçëm vetëm për ta, duke mos qenë qenie njerëzore. Shih El Subki, Fatawa, 2:600-1:609 dhe 617.

[94] Ky është konsideruar një qëndrim i ndjekur nga pak autoritete, parashtruar nga komentuesi i hershëm i Kur'anit, Dahaku (vd. 724), mbështetur mbi kuptimin e dukshëm të ajetit 6:130, paçka se i refuzuar nga të tjerët. Shih po aty, 2:609 dhe 618-19.

[95] Po aty, 2:601 dhe 608-9.

[96] Po aty, 2:609, 618-21 dhe 623. Shih gjithashtu diskutimet e tij analoge të parashtruar më vete diku tjetër, rreth një skenari hipotetik ku Profeti jeton në kohën e një profeti të mëparshëm dhe gjykon me ligjet që përkojnë me ligjet e tij. Po aty, 1:40-41.

[97] Abdullah, "Pre-Muhammadan Law," 12-84.

Date Created

08/05/2026

Author

erasmusi