

ميجرلانا محررنا، الللا مسب

**TRANSCENDENCA HYJNORE
DHE SHPREHJA E SAJ**

Autori: **Ismail Faruki**

Përktheu **Edvin Cami**
Redaktoi **Rezart Beka**

Titulli i origjinalit:

I. Faruqi – *Divine Transcendence and Its Expression*

Botime **Erasmus**

Tiranë: **2006**

Ky artikull është botuar në: Henry O. Thompson (bot.), "The Global Congress of the World's Religions (Proceedings of 1980-82 Conference), (Uashington, DK: Kongresi Global i Fëve Botërore, 1982), f. 267-316.

Zanafilla dhe zhvillimi i hershëm i mendimit të transcendencës hyjnore

Doktrina më e hershme e shënuar e "logosit" është ajo e paraqitur nga teologjia memfite.¹ Ajo shpall se Perëndia Ptah mendoi në mendjen (zemrën) e tij gjithçka në krijim dhe më pas e shqiptoi mendimin e Tij. Akti i shqiptimit, i të shprehurit të mendimit të brendshëm në fjalë të jashtme, është akti krijues që shkaktoi ekzistencën e vërtetë të gjithçkaje. Të shprehurit në fjalë ishte një materializim krijues i gjërave, përfshirë krijimin e perëndive të tjera. Zanafilla e botës dhe e gjithçkaje në të ishte një zhvillim nga mendimi hyjnor në fjalën hyjnore dhe "çdo fjalë hyjnore erdhi në ekzistencë nëpërmjet asaj që u mendua nga mendja (zemra) e u urdhërua nga gjuha."² Teologjia memfite, në përputhje me urtësinë e vjetër fetare egjiptiane, e shihte Ptahun si fuqinë në të gjitha gjërat. Të menduarit dhe të urdhëruarit e tij ishin jo vetëm fillesa e ekzistencës së gjithçkaje, por po ashtu mbështetja dhe burimi i jetës, rritja dhe energjia e saj. Pavarësisht nga kjo, ajo kundërshtohej – e kështu nuk ishte popullore e nuk mbijetoi – për arsye se e shihte Zotin (lëvduar e lartësuar qoftë Ai!) në një aspekt prioritar ndaj krijimit të Tij. Me fjalë të tjera, teologjia memfite u kundërshtua për arsye të farës së transcendencës që përmbante. Në njëfarë mënyre, ajo e mënjanonte Zotin nga krijesat e Tij, megjithëse Ai vazhdonte të vepronte në to. Egjiptiani dëshironte ta shihte Zotin në krijim dhe jo përtej tij. Zoti, në këndvështrimin e tij, jetonte në natyrë. Egjiptiani i lashtë e kundërshtonte çdo pohim që e largonte atë nga afria e Zotit. Për këtë arsye, ai e shihte hierofaninë e Zotit në natyrë si themelore. Atij nuk i duhej ta mendonte Zotin; ai e konceptonte Atë drejtpërdrejt në dukuritë e natyrës. Ngado që kthehej, ai mund t'i thoshte vetes: "Ja ku është Zoti." Me këtë epshmëri të Zotit, mendja e egjiptianit nuk mund t'ia lejonte vetes që të ishte abstrakte për karakterin e Zotit. *Amon-Re* ishte i pakarakter, i panjohur. "Asnjë perëndi nuk e njeh formën e tij të vërtetë... Asnjë dëshmitar nuk i ka lindur atij. Ai është tepër i mistershëm për të zbuluar lavdinë e tij, tepër i madh për t'i bërë pyetje, tepër i fuqishëm për t'u bërë i njohur."³ Kjo i mundësonte egjiptianit që ta shihte karakterin e Zotit si vërtetë të hyjnishëm, d.m.th. si të mistershëm e të panjohshëm. Ai vërente, por nuk e mendonte Zotin; dhe ai e njihte Atë, Zotin, por jo karakterin e tij.

Konceptimi i Zotit dallonte në mënyrë rrënjësore në Mesopotami. Atje, tradita e kishte vendosur qysh herët si paraprijës ndaj krijimit të Tij. Si krijues e formësues i këtij krijimi, Ai qëndronte përtej tij, përpara tij, si ontologjikisht, ashtu edhe në shpirtëzimin efikas të Tij. Mesopotami e shihte Zotin në dukuritë e natyrës; por, ndryshe nga egjiptiani, ai e shihte hierofaninë vetëm si shfaqje rastësore të Zotit dhe jo si themelore.

Natyrë ishte për të një transportues (sikurse mund thuajse të thuhej shprehimisht) i fuqisë hyjnore, që nuk identifikohet kurrë me të; p.sh., Inanna dhe pipëza e saj, Enlil dhe rrufeja e tij etj.. Perëndia apo perëndesha nuk ishte kurrë as pipëza e as rrufeja, megjithëse të gjitha pipëzat e të gjitha rrufetë ishin hierofani të tyre. Po kështu, çdo perëndi kishte fushën e vet, përtej së cilës nuk shkonte. E megjithatë, mbretëria e tij nuk barazohej kurrë në mënyrë të shtershme me të. Qenia e tij hyjnore ishte e ndryshme dhe e ndarë nga dukuria natyrore, megjithëse e lidhur në mënyrë të pashkëputshme me të.

Si egjiptianët, ashtu edhe mesopotamët ndiheshin të rrethuar prej Zotit në çdo anë, për arsye se natyra i rrethonte ata. Sidoqoftë, ndërsa egjiptiani e *perceptonte* praninë hyjnore *drejtpërdrejt* në natyrë, mesopotami e *zbulonte* praninë hyjnore *me ndërmjetësim* nga natyra, d.m.th. ai e shihte dukurinë natyrore si një tregues që ai e lidhte me hyjnore nëpërmjet një akti mendimi. Për egjiptianin, Zoti ishte *në* natyrë dhe *i* natyrës, logjikisht i barasvlershëm me të, apo i shkëmbyeshëm me të, dhe natyra ishte ontologjikisht themelore për të hyjnishmen. Për mesopotamin, Zoti ishte *në* natyrë, por kurrsesi i barasvlershëm apo i shkëmbyeshëm me të. T'i hiqje natyrën realitetit, për egjiptianin do të thoshte që t'i kishte hequr asaj Zotin; për mesopotamin do të thoshte t'i bëje pasojat e saj të përcjellueshme, por kurrsesi të kishte prekur Zotin.

Vullneti apo urdhri i Zotit ishte për egjiptianin i lexueshëm në natyrë, ashtu sikurse natyra hyjnore ishte e perceptueshme drejtpërdrejt. Për këta arsye, morali pranohej si shkenca e natyrës dhe normat e tij quheshin “mësime”. Për herë të parë, hulumtimi moral përkoi në mënyrë absolute me hulumtimin shkencor. “Urdhri i Zotit” ishte vetë dukuria e natyrës. Natyra ishte shumëllojshmëri; por shumëllojshmëria e saj ishte thjesht një gjuhë e të shprehurit të Zotit. Ajo ishte e larmishme, ndërsa natyra Hyjnore ishte një dhe e njëjtë, një njëshmëri që qëndronte në themel të gjithë kësaj. Duke qenë se në rastin e mesopotamit gjerat nuk qëndronin kështu, ai përpiqej ta kuptonte Zotin duke e karakterizuar Atë me aq sa mundej përmes vëzhgimit të ndikimeve të Zotit. Karakterizime të tilla vetërregulloheshin natyrshëm në grupe dhe prodhonin në kahun e duhur një panteon karakteresh të ndryshme, secili prej të cilëve perceptohej si zotërues i një grupi të ndryshëm atributesh apo karakteristikash. Marduku, më i madhi zot i zotërve, kishte pesëdhjetë emra, të gjithë të shprehur si karakteristika të tij, dhe mund të adhurohej përmes recitimit të këtyre emrave. Të tjerë zotur kishin më pak karakteristika. Mesa duket, karakterizimet e zotit, që janë mbledhur pas vëzhgimit të veprimeve të Zotit në natyrë dhe që më pas kishin formësuar një personalitet hyjnor, zëvendësojnë dukuritë e dhëna drejtpërdrejt të natyrës në Egjipt. Shkëputja e karakterizimeve nga natyra është puna e imagjinatës.

Revolucioni apolonas në Greqi, që u ngrit prej riteve të pjellorisë dhe të plotësimit të panteonit të perëndive e të perëndeshave në ndërveprim dramatik me njëri-tjetrin, ishte diçka më shumë sesa një vepër e tillë e imagjinatës. Poetika e tij qëndron në përbërësin e idealizimit, që e dallonte atë prej përgjithësimeve empirike të shkencës. Idealizimi është rirregullimi dhe përforcimi i karakteristikave të vërejtura në dukuritë hierofanike të natyrës. Si në Mesopotami, ashtu edhe në Greqi, transcendenca hyjnore qëndron e shkëputur nga dukuritë natyrore, që do të thotë, në të vështruarit e Zotit si paraprijës ndaj natyrës; si dhe në të aftësuarit e përfytyrimit për ta perceptuar Atë nëpërmjet një leximi të tillë karakteri. Në Greqi, një hap shtesë u ndërmor për të përforcuar dhe rirregulluar karakterizimet, për t'i harmonizuar apo ballafaquar ato në perëndi të ndryshme. Greqia kishte qëndruar më pranë Egjiptit sesa Mesopotamisë duke ia nënshtruar natyrës

idealizimin e perëndive. Mitbërësit apolonas e kanë ndjekur shumë nga afër natyrën në idealizimin e tyre. Si pasojë, perënditë e tyre u kthyen në personifikime të elementeve të natyrës, të ngritur në shkallën *n* dhe të rirregulluar në mënyrë të tillë që të shfaqnin individualizimin e tyre.

Në dallim me këtë, Mesopotamia idealizonte në kah të kundërt. Në lidhje me dallimin ontologjik prej natyrës e paraprijës ndaj saj, idealizimi i saj (d.m.th. përforcimi dhe rirregullimi) langohej tutje natyrës. Si pasojë, perënditë e tyre ktheheshin në transcendues të elementeve hierofanike të natyrës dhe prireshin drejt tjetërsimit të plotë prej natyrës. Imagjinatës këtu i duhej të punonte më shumë sesa në Greqi, pikërisht për arsye të kësaj pozite të përforcuar prej natyrës. Dukuritë e natyrës humbnin jo vetëm cilësinë përbërëse që gëzonin në Egjipt, por po ashtu edhe cilësinë si tregues të hyjnisë. Ato bëheshin mbështetëse për imagjinatën, e cila mbartte peshën më të madhe të perceptimit të hyjnore. Dukuria apo elementi i natyrës, si një mbështetës për imagjinatën, gëzon një cilësi përkujtuuese, pastërtia e së cilës është e përpjesshme drejtpërdrejt me transcendimin e perëndisë në fjalë. Në rastin e Mardukut, Perëndisë së Babilonit, përpjekja semite për transcendim arriti kulmin e saj paraabrahamik për aq sa na japin shkak burimet historike që të besojmë. Perënditë e lidhura me natyrën, në epikën akadiane të krijimit, *Ennuma elish*, u kthyen thjesht në zbatues, në shërbëtorë apo drejtues lokalë për Mardukun, zotin e zotave, që u zgjodh në këtë post nga kuvendi i lashtë i perëndive.⁴ Marduku nuk shihet si i lidhur me ndonjë element të veçantë të natyrës. Ai është krijuesi i gjithçkaje dhe kështu është i shoqërueshëm vetëm me “tërësinë” e krijimit. Karakterizimi i tij është më i pasuri i të gjithë zotave: “Me pesëdhjetë emrat e tij ai do të lëvdohet.” Ai është sunduesi absolut: në dorën e tij është “pallaka e fateve”. Vullneti i tij është ligji i qiellit dhe i tokës; Hamurabi, si dhe mbretër të tjerë, janë vetëm zbatues të ligjit. Ata mund të shpërblejnë të bindurit dhe të ndëshkojnë dhunuesit; por vendimi për shfajësimin dhe ndëshkimin përfundimtar i përket vetëm Mardukut.⁵

Transcendenca hyjnore në periudhën paraislame

Mesopotamia dhe Arabia

Feja në Lindjen e Afërme është parë kurdoherë e lidhur me shtetin. Në të vërtetë, feja atje ka prodhuar kurdoherë arsyen e ekzistencës (*raison d'être*) së shtetit. Ky tipar i jetës fetare i detyrohet faktit se e gjithë feja e Lindjes së Afërme është pohuese e jetës dhe e orientuar kah bota. Kjo do të thotë të bësh e të ribësh historinë, të riformësosh për të përsosur natyrën e për t'i mundësuar njeriut që të rrisë në maksimum shfrytëzimin e saj. Kjo lidhje me historinë ka qenë burimi i prishjes në fe. Jeta njerëzore, me të gjitha dëshirat, dallimet e arsyet e saj, me njëmijenjë relativitetit e saj, përbën një joshje të vazhdueshme për ta tjetërsuar fenë në mënyrë që t'i shkojë për shtat një njeriu apo një grupi të veçantë të interesuar. Kështu, feja është lëkundur mes pastërtisë dhe prishjes, një fazë, në të cilën zëri i profetësisë flet qartë atë që urdhëron Zoti dhe një tjetër fazë, në të cilën zërat e të interesuarve interpretojnë apo fusin duart në zbulësën e hershme për t'i dhënë përparësi çështjes së tyre.

Shtetet e lashta në Mesopotami e në Dijar el Sham (Siria e Madhe) u ngritën e ranë me shpejtësi njëri pas tjetrit. Ishte e natyrshme që kanunet, përkufizimet dhe urdhëresat e fesë të ndryshonin, gjithashtu, pavarësisht nga baza e përhershme e parimeve të përbashkëta për të gjithë. Por veçanërisht që nga mesi i mijëvjeçarit të dytë p.e.s., kur trualli nisi të pushtohej prej josemitëve nga veriu, verilindja dhe veriperëndimi, që i përkisnin një pikëpamjeje rrënjësisht të ndryshme për botën, shtytja drejt një lidhjeje më të afërt të hyjnisë me natyrën u rrit. Emrat e gjinitë e perëndive dhe elementet natyrore përbërëse të hierofanive të tyre qarkullonin mes tyre, por interesi për to vijoi gjatë, pavarësisht nga ndryshimet. Për shembull, qytetet dhe fshatrat e Kanaanit e të Fenikisë gjenin përmeshje të kënaqësisë fetare në adhurimin e hyjnive (Eli, Baali, Jami, Moti, Ashtari, Eshmuni, Milkomi, Milkuarti etj.) që ishin të lidhura ngushtë me dukuritë natyrore, veçanërisht me ato të pjellorisë. Sidoqoftë, ata ishin të interesuar për këto perëndi si forca hyjnore gjeneruese dhe jo si individë, duke sjellë, në këtë mënyrë, një gjendje të ngjashme me atë të Egjiptit. Ata shfaqnin besnikërinë e tyre ndaj perëndive transcendentë duke njohur, krahas zotave të veçantë, Baalin, Perëndinë e Qiellit, Zotin e Fuqishëm të të gjithë zotave të shenjtë. Sipas një shembulli tjetër, në Arabi, masat gjenin përmeshjen e kënaqësisë fetare me hyjnitë e tyre fisnore, të cilat mund t'i njohim sot përmes letërsisë arabe paraislame; por ata u shtonin këtyre dy nivele të tjera hyjnish: perënditë dhe perëndeshat e Mekës dhe mbi këto, Allahun, Zotin dhe Krijuesin e gjithçkaje, që nuk kishte kurrësi ndonjë shëmbëlltje, lidhje fisnore apo lidhje hierofanike.

Në Arabi, na shfaqet edhe një tjetër fakt. Kjo është prania e hanifëve, të cilët tradita i përshkruan si monoteistë të rreptë, që hidhnin poshtë politeizmin arab, kalonin një jetë në dëlirësi e në drejtësi dhe që qëndronin mbi besnikëritë fisnore. Hanifët ishin mbartësit e më të mirës në traditën semite. Ata ruanin të gjallë konceptin e transcencës, të pranuar prej profetëve dhe prej pasuesve të tyre të hershëm; dhe duket se ata e kishin zhvilluar më tej atë. Mohimi i perëndive fisnore e mekase dhe neveria e tyre ndaj figurave i dallon ata si transcencialistë të shkallës së parë. Ata duhet të jenë mjeti, nëpërmjet të cilit tradita apo transcendenca semite ishte përcjellë e përjetësuar.

Hebrenjtë dhe pasardhësit e tyre

Studiuesit biblikë janë në njëmendje se përpara Daljes nuk ka prova që perëndia që adhuronin hebrenjtë të ishte transcendent. Dëshmitë e mbijetuara në të gjitha versionet e tekstit biblik janë të shumta. Aq shumë pjesë flasin për Zotin në shumës, “Elohim”, sa që një tekst burimor mendohet të jetë përfshirë në shkrim, sipas të cilit Zoti ishte vërtet shumës. Këta “Elohim” martoheshin me bijat e njerëzve dhe lindnin pasardhës (Zanafilla 6: 2, 4). Në një tjetër pasazh, Zoti përmendet si një shpirt, të cilin Jakovi e pa “ballë përballë”, u kacafyt me të dhe thujse e mundi plotësisht (Zanafilla 32: 24-30). Në një pasazh të tretë (Zanafilla 31: 30-6), Labani zotëronte perënditë që gruaja e Jakovit, Rakela, fshehu nën rrobat e saj kur pronari i tyre erdhi në tendën e saj për t'i kërkuar. Mbreti i hebrenjve shpallet të jetë “bir i Zotit” (Psalmet 2: 7; 89; 26; II Samueli 7: 14; I Kronikat 17: 13 etj.) dhe hebrenjtë, “bijtë e Zotit” në kuptim të vërtetë (Ozea 1: 10; Isaia 9: 6; 63: 14-16; etj.). Është i pashmangshëm përfundimi se mendja hebraike në atë kohë bënte vërtet një lidhje gjenealogjike mes popullit dhe zotit “të tyre”, që nuk zhvlerësohet

as nga “një kurvërim” i tyre pas zotave të tjerë (Ozea 2: 2-13). Në Deuteronomin 9: 5-6, lexojmë se Zoti u dhuron përkrahje hebrenjve pavarësisht nga imoraliteti dhe kryeneçësia, për arsye se ata janë “Populli i Tij” dhe Ai është i shtrënguar prej premtimit të Vet që t’i përkrahë ata përherë. Është e qartë se një perëndi i tillë nuk është Zoti transcendent, i njohur më vonë.

E vërteta se hebrenjtë ishin të kënaqur të kishin një zot jotranscendent provohet nga fakti se për aq larg sa shkon vetëdija e tyre – e në këtë mënyrë historia e tyre – hebrenjtë ishin, në njëfarë mase, etnocentristë.⁶ Kjo e veçantë mund të ketë gjetur më së miri shprehjen në konceptin e tyre për Zotin si “ati i tyre” dhe për vetveten si “të zgjedhurit e të pëlqyerit e tij”. Si pasojë, natyra e një hyjnie të tillë duhej konceptuar në shprehje jotranscendentaliste. Në kundërshtim ndaj kësaj pikëpamjeje, studiues biblikë vërejnë se Dalja dëshmoi një kapërcim të madh drejt transcendencës. Ata shpjegojnë se ky zhvillim u mbështet nga tre ndikime. Së pari, nën trysninë për vetërianalizim që sjell humbja dërrmuese, hebrenjtë mund të kenë dëgjuar një pikëpamje të pastër transcendentale të hyjnisë, të mësuar prej hanifëve të Mesopotamisë. Së dyti, ata mund të kenë dëgjuar pikëpamjet popullore transcendentale të masave mesopotame semite e siriane, si dhe të pjesëtarëve e të mbështetësve të fesë zoroastriane. Së treti, statusi i tyre si një element në një rend të ri botëror që po lindte përmes një mbreti *goj* (Kiri) dhe një populli *gojim* (persët), mund të kenë bërë që ata të zgjerojnë pushtetin – e kështu, natyrën – e perëndisë atë. Këto ndikime mund të kenë shkaktuar që Deutero-Isaia të reformojë konceptin e vjetër hebre për Zotin.⁷

Nën ndikimin e Krishterimit e të Islamit, që vazhdon ende në ditët tona, Judaizmi bëri hapa të tjerë të mëdhenj drejt transcendencës hyjnore. Rabinët e Palestinës e të Irakut në shekujt e parë të Krishterimit e të Botës Islame, veçanërisht në Spanjë, në Afrikën e Veriut e në Egjipt, kanë shkruar traktate, në të cilët Zoti është po aq transcendent sa ç’e ka konceptuar atë trashëgimia më e mirë e krishterë dhe islame. Në këtë vështrim, shkrimet e Musa ibn Mejmunit (*Mūsā ibn Maymūn*, 1135 – 1204), të Moze Mendelszonit (*Moses Mendelssohn*, 1729 – 86), të Ibn Gabirolit (1021 – 58), të Ibn Kamunës (*Ibn Kammūnah*) dhe të Ibn Zekerijas (*Ibn Zakariyyā*) spikasin ndër më të mirat që njerëzimi ka prodhuar ndonjëherë. Në skenën bashkëkohore, Abraham Hesheli (*Abraham Heschel*, 1907 – 72), Leopold Cunc (*Leopold Zunz*, 1794 – 1886) dhe Solomon Shtajnhajm (*Solomon Steinheim*, 1789 – 1866) kanë vijuar traditën mesjetare, duke e paraqitur transcendencën hyjnore në një gjuhë të kuptueshme për njeriun bashkëkohor.

Sidoqoftë, dyshimi themelor që preku transcendencën hyjnore në Judaizëm mbetet. Ky dyshim ka dy shkaqe. Së pari, vazhdimi nga ana e çifutëve i të respektuarit si një zbulesë hyjnore për një shkrim, i cili është e hapur ndaj kritikës së sipërpërmendur. Së dyti, doktrina e tyre e zgjedhjes, e cila, nga ana biologjike dhe për nga mohimi i rëndësisë së fesë e të moralit, është krejtësisht joetike e, në të vërtetë, raciste. Pjesëtarët e Judaizmit të reformuar e kanë braktisur në pjesën më të madhe pikëpamjen e zbulesës së fjalëpërfjalshme në çdo pjesë të shkrimit. Duke pranuar vlefshmërinë kritikës biblike, ata pohojnë se Dhiata e Vjetër është regjistrim i pikëpamjeve njerëzore për realitetin, të cilat kanë domethënie për çifutët në një mënyrë më të afërt sesa këshillat apo rrëfimet e njerëzve të tjerë të urtë në histori. Duke qenë njerëzore dhe historike, tekstet e Torahut, të Psalmeve dhe të Profetëve nuk u shmangen relativitetit të historisë dhe duhen pranuar si të tilla. Kjo nuk i ka bindur çifutët e reformuar se edhe zgjedhja natyrore duhet t’i nënshtrohet po kështu relativitetit historik dhe se është e padenjë për çifutët e sotëm. Në

të vërtetë, hedhja poshtë prej tyre e statusit hyjnor të shkrimit ishte përfundim i dyshimit të tyre për të mbinatyrshmen dhe për shndërrimin e Judaizmit në një identitet etnokulturor. Ky etnocentrizëm lë pas një derë të hapur për të pasur lidhje me një prototip shoqëror që mbahet si “zoti” apo “ati” i entitetit etnik. Kjo shpjegon vazhdimin e përdorimit të gjuhës së ashpër, dyshuese, kritike e madje mosrespektuese në të drejtuarit ndaj Zotit. Rabinët e kohëve të shkuara e kishin bërë këtë; e megjithatë, askush nuk kishte guxuar të përdorte gjuhën sharëse të bashkëbisedimeve të Eli Vizelit (Eli Wiesel) me Zotin. Holokausti i Hitlerit ishte sigurisht tronditës e tragjik, por asnjë tragjedi, e çfarëdo lloji qoftë, nuk i shfajëson kritikën e Vizelit dhe të kolegëve të tij ndaj Zotit. Se Zoti paskësh vdekur, se Ai ia paskësh lënë krijimin e Tij Shejtanit, se Ai paskësh humbur kujdesin dhe providencën e tij hyjnore, nuk mund të shqiptohen kurrë nga një njeri që e beson Zotin të jetë Zot. Sido që të jetë, dënimi i ngjarjes tragjike nuk nënkupton në asnjë mënyrë mohimin e saj si një vendim të Zotit që duhet pranuar si i tillë.

Në të vërtetë, ndihmesa e Isaia ishte identifikimi i Jahvesë me Zotin e Babilonit, Perëndinë e fuqishëm të qiellit e të tokës, që thotë për Vetën e Tij: “Unë jam Zoti; e nuk ka askënd tjetër, nuk ka asnjë tjetër perëndi veç meje” (Isaia 45: 5-6, 14, 18; 46: 9; 47: 10). Një “rritje” e tillë e hyjnisë hebraike bashkoi më së miri transcendentalizmin babilonas dhe pers me konceptin hebraik të hyjnisë. Sidoqoftë, zoti i Isaia mbeti përsëri i lidhur këmbë e duar me “popullin e tij” njëlloj si më parë; dhe ai tani vërviti fuqitë e tij të reja kundër armiqve të atij populli. Nëse ai mbronte apo forconte ndonjë *gojim* në këtë proces, e bënte këtë vetëm me synimin për t’i përdorur ata si kukulla në shërbim të qilimit të përhershëm: mirëqenies së popullit të vet. Etnocentrizmi i muosur prej Isaia i mohonte atij mundësinë e ngritjes së çështjeve etike të transcendentalizmit. Në vend që të ishte Profeti i transcendentalizmit çifut, Isaia vetëm sa ia përshtati perëndinë etnocentriste kërkesave të transcendentalizmit që sillte epoka dhe gjendja e re. Puna e tij e parandaloi triumfin e plotë të transcendentalizmit mes hebrejve dhe i prapësoi ata prej akulturimit të plotë, ndaj të cilit i kishte ekspozuar Dalja. Entuziazmi etik i Mesopotamisë, që bëri që homologu tokësor i shtetit kozmik të mos kishte kufij e kështu të përfshinte mbarë njerëzimin, ishte i pakuptueshëm. “Të gjithë njerëzit në të katër anët e dheut” janë qytetarë të pajisur me të njëjtat të drejta e detyrime kundrejt “Zotit të vendeve”, “qenies së parë të të gjitha vendeve”.⁸ Mendime të tilla duhet të kenë mbetur plotësisht të errëta për Isaian.

Të krishterët

Historia e hershme e doktrinës së krishterë zbulon tre burime të ndara ndikimi: Judaizmin, Helenizmin dhe fetë e fshehta.

2. Burimi çifut

Jezusi lindi si çifut dhe ndjekësit e tij të parë qenë çifutë. Ai dhe ata pranonin shkrimet e shenjta çifute si shkrime hyjnore dhe identifikoheshin me traditën fetare të çifutëve. Sigurisht, Jezusi mësoi dy doktrina të reja për Judaizmin, të cilat triumfuan në kohën e tij: universalizmin dhe internalizmin. Të parën, Jezusi ia kundërvuri etnocentrizmit, për të cilin ai mendonte se kishte kalbëzuar kockën dhe palcën e fesë së

Zotit. Dëgjuesve të tij të përzier, çifutëve e gojimëve, ai iu drejtua me fjalët: “Të gjithë ju jeni vëllezër... Mos quani asnjë *njeri* atin tuaj mbi dhe, se një është ati juaj që rri në qiell. As mos quani kënd zotëri, se një është zotëria juaj” (Mateu 23: 8-10). Nuk duhet të ketë diskriminim ndërmjet njerëzve e natyrisht as mes çifutëve e gojimëve në bazë të prejardhjes së çifutëve nga Abrahami. Jezusi e mohonte jo vetëm mendimin se çifutët ishin bij të Zotit, por mohonte edhe që prejardhja të kishte ndonjë vlerë. Pohimi se të afërmit të Jezusit për nga fisi u njihej ndonjë e drejtë përparësie mbi njerëzit e tjerë qoftë edhe në lidhje me çështjet e përditshme e zemëronte Jezusin dhe e bënte të përgjigjej: “Kush janë nëna ime dhe kush janë vëllezërit e mi? Ja nëna ime dhe vëllezërit e mi! Se kushdo që kryen vullnetin e Zotit, ai është im vëlla, ajo është ime motër, ajo është ime më.” (Mateu 12: 48-50; Marku 3: 33-5) “Zoti mund t’i nxjerrë Abrahamit bij edhe prej këtyre gurëve.” (Mateu 3: 9) Zoti, pohonte ai, është i mirë me të gjithë, pa dallim (Mateu 5: 44-5); dhe ky mesazh i ri u duhet përcjellë “të gjitha kombeve” (Mateu 28: 19), pasi të gjithë ata janë të barabartë në të merituarit e kësaj zbuluese të re. Etnocentrizmi çifut shihej prej Jezusit si “mbyllje të mbretërisë së qiellit ndaj 8so8fëve” dhe kjo, bashkë me traditën çifute të të vetëquajturit bij të Zotit dhe të të cilësuarit të Zotit si “atin e tyre”, atij i dukej e urryer dhe e palejueshme. Zoti jo vetëm që nuk ishte ati i tyre, por, në të vërtetë, ati i tyre ishte djalli, dëshirat e të cilit ata “do të çojnë në vend” (Gjoni 8: 44, 47). Në të vërtetë, çifutët, veçanërisht krerët e tyre, skribët e farisenjtë, interpretues e mbrojtës të traditës së tyre fetare, ishin aq të dënuar në vështrimin e Jezusit, saqë ai i ngushëllonte kështu ndjekësit e tij: “Unë ju them, nëse drejtësia juaj nuk e kapërcen drejtësinë e skribëve e të farisenjve, ju nuk kurrësi nuk do të hyni në mbretërinë e qiellit” (Mateu 5: 10). Kushti i parë i transcendencës hyjnore, pra universalizmi, pohohej, kështu, nga Jezusi në kundërshtim të drejtpërdrejtë me etnocentrizmin çifut.⁹

Duke qenë se Jezusi e trashëgoi mendimin e tij për Zotin prej traditës çifute, të cilën ai e shihte si normative, por në nevojë për korigjim, është e arsyeshme të pohohet se për Jezusin kishte vetëm një Zot, që është Perëndi i të gjithë njerëzve. “Askush nuk është i mirë veç njerit, që është Zoti”, thoshte ai (Mateu 19: 17; Marku 10: 18; Luka 18: 19). Në të vërtetë, Jezusi e pastroi Hyjninë prej çdo lidhjeje me çifutët përveç asaj se Ai ishte Krijuesi i tyre, si dhe Krijues i të gjithë njerëzve të tjerë. Kjo qe një reformë e madhe që nisi Jezusi, duke i ftuar çifutët përsëri në traditën e 8so8fëve (të Mesopotamisë), në monoteizmin semit të formës më të mirë, apo në pohimin e një Perëndie si Krijues e Zot absolut e transcendent. Mbetet të arsyetohet se Jezusi tregonte kujdes për reformën e tij dhe se shmangte çdo përpjekje për të dobësuar apo ngatërruar transcendencën e Zotit. Kundrejt një përkujdesjeje të tillë, ungjillorët i atribuonin Jezusit mendime kundërthënëse që binin në kundërshtim me transcendencën hyjnore. Megjithëse atribuime të tilla pasqyronin mendimin e ungjillorit si atribuues dhe jo të Jezusit, teologët e krishterë më vonë i përmendën këto mendime si prova të doktrinës së trinisë.

Mëtohet se Jezusi e quajti veten apo lejoi që të quhej “biri i njeriut”, “biri i Zotit”, “Krishti” dhe “Zoti”. Kjo mendohet se përbën provën që Jezusi e pranonte veten si të denjë për t’u adhuruar, si një person të dytë të trinisë. “Bir i njeriut” apo “*bar-nash/bar-Adam*”, në botën aramaike të Jezusit, nuk do të thoshte asgjë më shumë sesa një njeri i sjellshëm e fisnik, apo thjesht një krijesë njerëzore. Ky kuptim i kësaj shprehjeje ruhet edhe sot në hebraisht, në aramaisht e në arabisht. Në Dhiatën e Vjetër, fjala është përdorur në Librin e Danielit (7: 9-14) dhe “Shëmbëlltyrat e Enokut” (37-71) në të njëjtën mënyrë, duke shprehur përsosmëri morale. Edhe në ungjijtë sinoptikë, fjala nuk duket të

ketë tjetër kuptim. Vetë kushtimi i fjalës prej bashkëkohësve çifutë të Jezusit për të gjithë çifutët parandalon *a fortiori* çdo mundësi për ta kuptuar atë si diçka metafizikisht të ndryshme nga njeriu. Në të vërtetë, në Ungjillin e Markut, duke qenë se Jezusi nuk u quajt me këtë emër përveçse pas pagëzimit, pra pas vendimit të tij për t'ia kushtuar jetën shërbimit ndaj Zotit, fjala duhet të ketë pasur të njëjtin kuptimin me Markun.¹⁰ Vetëm në Ungjillin e Gjonit dhe në Letrat e Palit “birësia” bëhet diçka e mistershme dhe metafizike.¹¹ Ky fakt përbën provë për burimin e huaj grek të kuptimit të ri që iu imponua fjalës hebraike/aramaie. Sidoqoftë, Jezusi vetë e quante veten “bir i njeriut” e kurrë “bir i Zotit”. Në Ungjillin e Gjonit, edhe ky koncept, pra, “bir i Zotit”, pësoi një tjetër shndërrim rrënjësor si i pari. Ai u kthye në “i vetmi bir i lindur i Zotit” (Gjoni 1: 14, 18; 3:16, 18).

Fjala “Kristos” (Krisht), apo “i vajosur”, kishte kuptimin e mbretit apo të priftit që mendohej se do të rehabilitonte çifutët dhe do të rindëronte mbretërinë davidiane. Megjithëse si njeri ai është mjet i ndërhyrjes së Zotit në rrjedhën e historisë, Kristos-i është krejtësisht njeri. Përndryshe, Isaia nuk do t'ia kishte atribuuar kurrë këtë titull Kirit, për të cilin askush, as shtetasit e tij, nuk e merrte për tjetër gjë, përveçse për një njeri. Në atë kohë, ndërsa shpresa isaiane për rehabilitim dështoi dhe të kthyerit nuk ia dolën të rindërontin mbretërinë e Davidit, ndikimi zoroastrian i mesianizmit eskatologjik nisi të injektonte në këtë term një aludim eskatologjik e, kështu, të mistershëm. Mesia u kthye në një njeri të çfarëdo epoke që do të vinte, por duke mbetur ende tepër njerëzor. Nuk është çudi që për Jezusin, një emër i tillë ishte i tepruar. Ai jo vetëm që nuk e pranoi atë, por i këshilloj dishepujt kundër përdorimit të tij (Mateu 16: 20).

Një argument i tretë që përdorin hyjnizuesit e vonshëm të Jezusit nxirret nga shprehja e tij, “Unë dhe ati im jemi një” (Gjoni 10: 30). Fakti se kjo shprehje gjendet vetëm te Gjoni hedh dyshime mbi burimin. Sidoqoftë, edhe nëse pohojmë vërtetësinë e tij, për çfarë mund ta ketë pasur fjalën Jezusi duke e pohuar atë? Jezusi e kishte përkufizuar birësinë ndaj Zotit si pohim të vullnetit të Tij, si bindje ndaj urdhëresave të Tij. “Kushdo që do të zbatojë vullnetin e Zotit”, thoshte ai, “është im vëlla, është ime motër, është ime më.” (Mateu 12: 48-50; Marku 3: 33-5) Për pasojë, njëshmëria me Zotin duhet të jetë një bashkim shpirtëror, baza e të cilit është drejtësia apo virtyti, zbatimi i vullnetit të Zotit. Natyrisht që ekziston një kuptim, në të cilin një i dashuruar mund të thotë, “Unë dhe e dashura ime janë një”, pa e pasur aspak fjalën për ndonjë njëshmëri ontologjike, për humbje të personalitetit apo për shkrirje të individualitetit. Të dashurosh apo t'i bindesh një njeriu plotësisht apo të ndjekësh udhëzimet e tij, në mënyrë që ta bësh vullnetin tënd krejtësisht të harmonishëm me të tijin, është vërtetë e mundur e madje e shpeshtë në përvojën njerëzore kudo. Po kjo është e vërtetë në rastin e marrëdhënies mësues-nxënës e, në përgjithësi, për çdo marrëdhënie mes një mjeshtri e një pasuesi. Këtu, njohja e një njeriu nga një tjetër mund të arrijë një shkallë të tillë plotësie që të përlligjë mëtimin e njëshmërisë. Duke qenë se çifutët e kishin fajësuar Jezusin për shkelje të urdhëresës së Atit, ishte e natyreshme që ai të mbrohej duke këmbëngulur se nuk kishte asnjë mospajtim mes tij dhe Zotit, që do të thotë, mes asaj që ai thotë ose bën dhe asaj që Zoti dëshiron apo urdhëron që ai të bëjë. Që një njëshmëri e tillë të kuptohet në mënyrë ontologjike, do të thotë që të keqkuptohet një kuptim shpirtëror si të ishte i fjalëpërfjalshëm, që të perceptohet një koncept material në vend të një koncepti poetik; shkurt, kjo përbën provën se përfytyrimi poetik i dëgjuesit nuk ka vepruar.

I njëjti keqkuptim është karakteristik për përdorimin nga ana e të krishterëve të fjalëve “Kurie”, “O Kurios”, “Mar”, “Mari”, “Maran”. Këto fjalë kanë kuptimin “zotëri” apo “zot” dhe janë të bashkëlidhur me pjesëz dëftore ose me përemrin pronor “im” apo “ynë”. Në qoftë se është i përdorur prej Jezusit në përmendje të vetvetes, apo prej dëgjuesve të tij, fjala shpreh marrëdhënien e tij me një lajmëtar të dërguar prej tij, detyra të cilit është që të çojë në vend vullnetin e dërguesit. Në këtë kuptim, çdo lajmëtar-dërgues është një “Kurios” apo një zotëri. I tillë është rasti te Mateu 21: 2-3 dhe te Marku 11: 2-3, kur Jezusi dërgoi një dishepull në një fshat për të marrë një kërriç. Në të gjitha rastet e tjera, kur fjala është përdorur prej dishepujve të Jezusit, ajo është një thirrje që përmban respekt dhe nderim, por jo hyznizim, pasi ajo mund të përdoret dhe zakonisht përdoret për t’iu drejtuar çdo njeriu të nderuar. Nëse Pali e të tjerë njerëz me mendje të helenizuara e keqkuptonin fjalën sikur të kishte kuptimin “Zot”, kjo është çështje e tyre dhe jo e Jezusit. Nëse mbi këtë bazë, Krishterimi pretendon se “kulti i Zotit Jezus ishte pjesë e qenësishme e Krishterimit që prej fillimit” dhe se “formulimi i mundshëm i një doktrine të qartë të hyznisë së Zotit tonë si Bir i mishëruar i Perëndisë u bë i nevojshëm prej faktit se kjo siguronte justifikimin e vetëm përfundimtar intelektual të një kulti të tillë”,¹² pohimi është se ajo çka disa dishepuj menduan për Jezusin, saktë apo gabim qoftë, është themelore për Krishterimin dhe se kjo është *Isso facto* e vërtetë për Jezusin.

Një tjetër keqkuptim flagrant i materiales në vend të shpirtërores dhe, kështu, i të fjalëpërfjalshmes në vend të poetikes, shprehet në diskutimin mes Sinedrit dhe Jezusit. Duke synuar ta nxjerrë Jezusin me çdo kusht të fajshëm, Sinedri thirri një dëshmitar për të dëshmuar se Jezusi kishte pretenduar se mund ta shkatërronte tempullin e ta rindërtonte atë në tri ditë. Sigurisht, Jezusi mund ta kryente këtë akt të madh në kuptim shpirtëror, pikërisht sipas shprehjes: “Unë do të ndërtoj një tjetër (tempull) të ndërtuar pa duar.”¹³ Është e qartë se nuk ka asgjë blasfemuese në një shprehje të tillë, nëse “tempulli” merret në kuptimin e marrëdhënies njerëzore të adhurimit, të përkushtimit, të bindjes e të shërbimit ndaj Zotit.

Ne mund të mbërrijmë, prej këtij diskutimi, në përfundimin se Judaizmi nuk ishte një burim që vepronte kundër transcendencës hyjnore për aq sa ka lidhje me Krishterimin. Fushat ku Judaizmi vetë e vinte në rrezik transcendencën (d.m.th. “Elohim” si një grup qenieshyjnore që lidheshin në martesë me njerëzit, etnocentrizmi përjashtues dhe zgjedhja raciste) nuk e dëmtuan mendimin e krishterë, i cili u zhvillua në një drejtim të kundërt me atë të Judaizmit. Tradita çifute, thjesht, siguronte fjalët, të cilat Krishterimi i vinte në përdorim, por jo përpara se ta tjetërsonte kuptimin e tyre çifut dhe t’u vishte atyre një domethënie të re joçifute.

2. Burimi gnostik

Për tri shekuj para Jezusit, në Palestinë dhe në të gjithë botën e Lindjes së Afërme kishte vërshuar helenizmi, një ideologji e pikëpamje që i kishte rrënjët e saj të lashta në fenë egjiptiane, si dhe në kundërpërgjigjen e krahinave ndaj natyralizmit grek e romak. Ajo u kristalizua në kohën e Plotinit (205-70 e.s.) dhe ushtroi një ndikim të jashtëzakonshëm mbi popujt e Mesdheut Lindor, mes të cilëve kishte lindur Krishterimi.

Teza qendrore e gnosticizmit, e përbashkët për të gjitha shkollat që ai lindi, është se thelbi i gjithçkaje që është, është shpirti: se prej shpirtit erdhi në qenie gjithçka, se drejt

shpirtit është e prirur e përfundimisht aty do të kthehet, ndërsa lënda dhe individualizimi janë veç një shmangie dhe sëmundje; se në qendër të të gjithë qenies është një shpirt absolut, që është absolutisht një dhe i përjetshëm. Gnosticizmi është në njëmendje me panteizmin dhe qëndron shpesh në bazë të çdo kozmologjie që pohon njëshmërinë e të gjithë qenies, por hyjnia apo absolutja që ai pohon është e kundërta e gjithçkaje empirike, relative apo vetjake. Është pikërisht kjo ajo që i dha gnosticizmit përshtatshmërinë e tij me Judaizmin, me Krishterimin dhe me Islamin, si dhe me fe të tjera të lashtësisë që mbizotëronin në pellgun e Mesdheut. Ai është përgjegjës për krahasimin e përhapur të shpirtit me dritën dhe për lidhjen e të dyjave në gjithë atë që i përket hyjnisë dhe kategorisë qiellore.

Si një burim i teologjisë së krishterë, gnosticizmi solli idenë se Zoti është i gjithi shpirt, se Ai është Krijuesi i gjithë asaj që është *ex nihilo* dhe se krijimi ndodhi përmes rrjedhjesh, më kryesorja e të cilave është ajo e logosit, bota, që është aq thellësisht shpirtërore e hyjnore sa Zoti. Vargjet hapëse të ungjillit të Gjonit¹⁴ shprehin gnosticizëm të pastër; e të tilla janë edhe ato të Kredos së Nicesë.¹⁵

Fjalët e Kredos së Nicesë ishin vetë fjalët e përdorura prej gnostikëve, për të cilët Jezusi ishte “Fjala” apo “Logosi i parë” apo inteligjenca e rrjedhur prej Zotit. Një logos i tillë do të ishte, në mënyrë të natyrshme, i bashkëpërjetshëm me Zotin, Absolut, duke qenë se rrjedhja prej Zotit është vetë jeta dhe veprimtaria e Zotit dhe është, kështu, e bashkëpërjetshme me Të. Inteligjenca e parë, gjithashtu, është “e lindur, jo e bërë” në kuptimin e rrjedhjes, jo e krijuar si sendet e botës. Ajo është shpirt prej po të njëjtit shpirt si Zoti dhe kështu, ajo dhe Zoti janë njëlëndore, që do të thotë, prej të njëjtës lëndë që është edhe shpirti absolut i hyjnisë. Për Logosin, është sigurisht e vërtetë të thuhet se ai është “Drita e Dritës”, “Zot i vërtetë prej Zoti të vërtetë” dhe “i një lëndë me Atin”. As mendimet, as fjalori i gnosticizmit nuk i kundërvihet në ndonjë mënyrë transcendencës. Përkundrazi, mospërfillja me të cilën gnosticizmi e trajton lëndën dhe gjithçka materiale apo të krijuar dhe këmbëngulja e tij për shpirtin absolut që është një e përtej gjithë krijimit, e bën atë një forcë vepruese jo kundër transcendencës, por në të mirë të transcendencës. Në të vërtetë, gjithë sistemi i rrjedhjeve të Ennead-it, të logoi-ve që vijjnë në radhë njëra pas tjetrës ndërsa ruajnë substancialitetin e tyre, qe skicuar për të zgjidhur problemin e lëndës dhe të shumësisë (d.m.th., të krijimit) duke rrjedhur prej shpirtit dhe prej njëshmërisë (d.m.th., Zotit). Çështja ku gnosticizmi iu afrua më shumë jotranscendencës është shoqërimi dhe lidhja që ai i bëri Zotit, shpirtit dhe logoi-ve me dritën dhe dritat e qiellit. Por nuk duhet harruar se në shekullin e tyre të mëhershëm, dielli nuk ishte thjesht një sferë gazesh të nxehta dhe as hëna nuk ishte një masë e ftohtë shkëmbi të zi e pluhuri. Ata ishin drita qiellore, në të cilat shpirti i njeriut nuk ndalej kurrë së enduri e së mrekulluari. “Drita” është magjepsja e vetëdijes njerëzore dhe jo valët e energjisë së fizikanit. Duke e identifikuar Jezusin me Logosin, gnosticizmi u përpoq të përvetësonte lëvizjen e re të krishterë, ndërsa ruante të paprekur nocionin e tij të transcendencës. Për këtë arsye, të gjithë të krishterët gnostikë u kapën fort e me këmbëngulje pas pjesës së sipërpërmendur të Kredos së Nicesë dhe e davaritën Jezusin historik të krijuar, bashkë me kryqëzimin dhe me gjithë veprimtarinë e tij tokësore si të kishte qenë një “fantazmë”.

Parimi i docetistëve, “Nëse ka vuajtur, ai nuk ka qenë Zot; nëse ka qenë Zot, ai nuk ka vuajtur”,¹⁶ është një përmbledhje e përkryer e qëndrimit gnostik përballë kërcënimit që paraqisnin të krishterët për transcendencën. E tillë është shprehja e

famshme e Ariusit (250-336 e.s.): “Perëndi përherë, Bir përherë; në të njëjtën kohë Ati, në të njëjtën kohë Biri; Biri bashkekziston me Perëndinë, i palindur (në kuptimin “i krijuar”); ai është përherë i lindur teksa lind (në kuptimin e rrjedhjes); as me mendim, as në ndonjë çast të kohës nuk i paraprin Perëndia Birit; Perëndi përherë, Bir përherë; Biri ekziston nga Perëndia Vetë.”¹⁷ Saturinini e përpunoi bukur qëndrimin. Duke i identifikuar logoi-të edhe me engjëjt, me virtytet apo cilësitë e shpirtit, ai tha: “Ka një Atë, kryekëput të panjohur (d.m.th., transcendent) që bëri Engjëjt, Kryeengjëjt, Virtytet dhe Fuqistë... Shpëtimtari... është i palindur, jotrupor dhe pa formë... Ai u duk si njeri vetëm në pamje.”¹⁸

Në mënyrë më të qartë, Bazilidi tha: “Mendja (logosi) lindi së pari prej Atit të Palindur, më pas Arsyeya prej Mendjes, prej Arsyes – Maturia, prej Maturisë – Urtësia dhe Fuqia... I Palinduri e i Paemri Atë dërgoi të Parëlindurin e tij, Mendjen – dhe ky është ai që ata e quajnë Krisht – për çlirimin e atyre që besojnë në të nga ata që bënë botën... Dhe ai iu shfaq kombeve të tyre si një njeri mbi tokë... ku ai nuk vuajti, por njëfarë Simon, një kireneas, u ngarkua të mbartte kryqin në vend të tij; dhe Simoni u kryqëzua në padituri e gabim, duke qenë i shpërfytyruar prej tij që njerëzit të mendonin se ai ishte Jezusi... Ndaj nëse ndonjëri pranonin të kryqëzuarin, ai mbetet ende një skllav e i nënshtruar ndaj fuqisë së atyre që bënë trupat e tanë; por ai që e mohon atë, është i çliruar prej tyre dhe pranon renditjen e Atit të Palindur.”¹⁹ Në të vërtetë, gnosticizmi ishte një luftë e dëshpëruar për të shpëtuar transcendencën prej njëfarë rrënimi nga forca të përkushtuara. Kush dhe çfarë ishin këto forca antitranscendencë? Për nga natyra, gnosticizmi ishte një pikëpamje që i drejtohej mendjes së hollë. Ai kërkonte një mençuri të aftë për të kapur doktrinën e tij abstrakte. Është e dukshme se ai nuk ishte një fe për masat. Metafizika e tij ishte tepër shpirtërore dhe e lartë për mendjen e plebenjve. Këta të fundit mund të kuptonin e të kënaqeshin vetëm në konkretin, në materialin. Nëse materialja kishte një anë shpirtërore që e fisnikëronte dhe e bënte me të respektueshme, aq më mirë. Por një ideal i tillë nuk mund të humbasë kontaktin me botën materiale pa humbur edhe joshjen e tij. Gnosticizmi i krishterë ishte, kështu, heretizuar e i mposhtur prej atyre që ishin të paafte të ngriheshin në sferat e larta që ai paraqiste. Këta këmbëngulnin në një Jezu Krisht të vërtetë, historik, konkret e njeërzor, që ata e shpallnin bashkë me logosin hyjnor, të përjetshëm e shpirtëror. Pak u hynte atyre në punë se Jezusi i krijuar e njeërzor i jepte një goditje vdekjeprurëse transcendencës së logosit hyjnor.

3. Misteri i burimit të feve

Burimi i tretë i Krishterimit ishin fetë e mistershme të lashtësisë. Këto fre u ngritën mbi gërmadhat e feve greke e mesopotame, të cilat, në vitet e tyre të fundit, u përziën përkatësisht me fenë primitive romake dhe me manikeizmin e mitraizmin. Njëfarë ndikimi përmes kulteve të Isisit e të Osirisit iu shtua, gjithashtu, kësaj skene, duke shfaqur një larmi të gjerë kultesh e pikëpamjesh mbi botën.

Elementet e përbashkëta thujse të të gjitha këto kulte e pikëpamje përbënin një pasqyrim të përkeqësimit të përgjithshëm të rendit botëror dhe të shteteve perandorake që e kishin kontrolluar atë gjerë në atë kohë. Një skepticizëm i përgjithshëm moral e fetar mbizotëronte në atmosferë ndërsa skena publike ishte e goditur nga korrupsioni, kulti i vetvetes, hedonizmi dhe politika e forcës, ndërsa masat ishin të zhytura në varfëri,

sëmundje e mjerim dhe përdoreshin si mish për top prej gjeneralëve e demagogëve. Kultet i përçanin masat, ndërsa ato kujdeseshin për të plotësuar nevojat e tyre themelore në kohën kur kishte trokitur ora e vdekjes së qytetërimeve. Së pari, ishte nevoja për një perëndi që të merrte përsipër barrën e asaj ekzistence njerëzore, të cilën individit as mund ta mbartte e as mund ta përballonte vetë. Dhe një perëndi i tillë, siç u dukej atyre, do ta përmbushte detyrën e tij më së miri duke pësuar një vdekje shlyese. Vetëm në këtë mënyrë mund të çliroheshin ata prej asaj ndjenje dërrmuese të fajit që brente ndërgjegjen dhe shpirtrat e tyre. Së dyti, ishte nevoja për një jetë të pasur, të shprehur me rite të pjellorisë që synonin t'i siguronin njeriut premtimin e fëmijëve, të të korrave dhe të gjësë së gjallë. Së treti, ishte nevoja e rikthimit të shoqërisë në një lumturi të shkuar, e cila ishte humbur në epokën e rënies. Plani eskatologjik e mbushte imagjinatën me dëshirat e masave që u ishte hequr e rrëmbyer shumëçka dhe e kënaqte disi etjen e tyre për të parë e njohur drejtësi, kujdes, dashuri e mirëqenie.

Kultet e Osirisit, të Adonit e të Mitrës dukej se u përgjigjeshin më së miri të gjitha këtyre nevojave njëherësh. Ato ishin të gjitha kulte rituale që i paraqisnin adhuruesit pastrim shpirtëror vetjak përmes pjesëmarrjes në vdekjen e perëndisë, të zbatuar në mënyrë simbolike përmes flijimit të një demi a dhie, si dhe duke pirë gjakun e tij apo një zëvendësues (pak lëng, bukë, qumësht, mjaltë ose verë). Pjesëmarrja vijonte, po ashtu, në ringjalljen e perëndisë, e cila e ngazëllente adhuruesin duke i siguruar prodhime të mira në vjeshtë, shtim të bagëtive dhe ringjallje të natyrës në pranverë. Nisja në fe zbatohet përmes një pagëzimi në ujë, të kryer prej priftërinjve të kultit, të quajtur “etër”. Të gjitha këto rite kaluan në Krishterim me aq pak ndryshim, saqë, në kohën kur Krishtërimin iu desh të konkurronte me këto kulte për shpirtrat e nejrëzve, Tertulianit (afro 160 – afro 220) i dukej se “vetë djalli kishte frymëzuar një parodi të riteve të Krishterimit”.

Mbi të gjitha, kultet e mistershme të botës së lashtë i kishin siguruar njeriut një perëndi të arritshëm e të prekshëm. Zoti individualizohet aq sa të bëhet njeri, i lindur në mënyrë hierofanike prej një demi, dhie a derri, i therur fizikisht, i konsumuar fizikisht apo simbolikisht përmes mjetesh zëvendësuese, i identifikuar me forcat e natyrës, i vdekur me dimrin e i ringjallur me pranverën. Ritet, me parimin e tyre *ex opere operato*, i jepnin adhuruesit një rezultat të sigurt. Pastrimi shpirtëror që ato shkaktonin ishte real dhe ndihej sa herë që besimi ishte zemërciltër dhe nevoja vetë ishte, gjithashtu, reale. Miti Miti nuk çmitizohet, d.m.th. nuk shihet si mit, por në të besohej në mënyrë të fjalëpërfjalshme, d.m.th., besohej të ishte i vërtetë dhe konkret. Për shkak të riteve të ndërlikuara (*dromena*), të cilat shpesh zgjasnin disa ditë dhe përfshinin të larët, të rruarit, të ngrënit, të fjeturit, ushtrimet energjike, si dhe orgjitë, gjuha e përdorur në lidhje me ritet ishte e mundur të merrej si në mënyrë të fjalëpërfjalshme, ashtu edhe metaforike. Kur ithari mitraist sillej, më në fund, përpara zotave të vet, mundet të thoshte: “Unë jam endacak si ti, jam yll si ti.” Ndërsa orfisti thoshte: “Unë jam bir i tokës dhe i Qiellit ndriçues. Edhe unë jam bërë perëndi.”²⁰ Apuleu²¹ tregon për pjesëmarrjen e tij në ritet e Isisit: “Unë iu qasa pikërisht dyerve të vdekjes dhe hodha futa njëren këmbë në prag të Porserpinës, por megjithatë m’u lejua të kthehem përsëri, i mahnitur prej gjithë elementeve. Në mesnatë, pashë diellin të shkëlqente sikur të ishte mesditë. Hyra në praninë e perëndive të nëntokës dhe të perëndive të mbitokës, qëndrova pranë tyre dhe i adhurova ato.” Pasi rroi kryet, agjëroi dhe u vetëpërmbyt për dhjetë ditë, ai u pranua “në orgjitë e netëve të zotit të madh” dhe u bë “i ndriçuari i tij (*principalis dei nocturnos orgiis in lustratus*).” Luci, më pas, rrëfen: “Tani ai (d.m.th., zoti) denjoi të më drejtohej

personalisht, me gojën e tij hyjnore.”²² Në çdo kuptim, përvoja ishte si empirike, ashtu edhe shpirtërore.

Kjo qëndron shumë larg Zotit transcendent e të njësuar të fesë semite, adhurimi dhe përkushtimi ndaj të Cilit është një ushtrim krejtësisht shpirtëror, i zbatuar pa ndonjë rit, pa *dromena* vepruese, gjuha e të cilave është e menjëhershme dhe e drejtpërdrejtë. Gjuha e ritit semit mund të mbartë një metaforë apo shëmbëlltyrë, por ajo nuk tregon kurrë një realitet apo fakt empirik dhe nuk i lejon përfytyrimin më shumë hapësirë sesa është e nevojshme për të vënë në punë imagjinatën poetike. Natyrisht, aspekti i transcendencës së kësaj feje do të duhej të ndryshonte nëse do të pranohej feja. Mendja e mësuar me praktikën rituale fetare nuk përshtatet lehtë me atë lloj abstraksioni që kërkon riti i Zotit transcendent. Dhe është saktësisht kjo vetëdije e parakuptuar prej këtyre feve të mistershme, e cila vijoi më tej në Krishterim, ndërsa udhëtoi prej Lindjes semite për në Perëndimin helenik.²³ Ritet, bashkë me nevojat njerëzore që përmbushnin, përbënë shtresën themelore: mbi të gjitha, pagëzimi apo riti *praefatus deum veniam*,²⁴ si dhe Eukaristia, përmes të cilave adhuruesi merr pjesë në vdekjen dhe në ringjalljen e zotit. Zoti dëshirohet i vdekur dhe i rilindur, duke pasur domethënien e një *natalis sacrorum*-i të vërtetë apo të një rilindjeje fetare për të.

Emrat e personaliteteve ishin një fasadë që ndryshonte pa e prekur thelbin e riteve apo doktrinën që qëndronte në bazë të tyre. Jezusi i kryqëzuar u ngjiti në vendin e perëndisë së flijuar dhe doktrinës iu bënë korrigjimet e nevojshme për ideologjinë e re fetare. Ishte etika dhe jo doktrina teologjike ajo që ndryshoi rrënjësisht nga hedonizmi tejet lëshues në asketizëm e vetëmënjanim të ashpër. Pikërisht këtu kishte ndodhur revolucioni. Pohimi i jetës dhe i botës u kthyen në mohim të jetës dhe të botës. Mirëpo këtu, në fushën e domosdoshmërisë morale, çështja e transcendencës hyjnore mbeti pa ndonjë peshë. Në të vërtetë, ajo që Krishterimi kishte trashëguar prej Judaizmit u shtrembërua për t’iu përshtatur ndjenjave helenike: përshtatjet e shkrimeve hebraike mbi hyjninë, të hartuara për një mendje semite, u zhveshën nga poezia dhe u morën fjalë për fjalë për të mbështetur elementet doktrinare të Krishterimit.

Asgjë nuk e pasqyron më shumë këtë të vërtetë sesa përdorimi që teologët e krishterë i kanë bërë shkrimin hebraik për të justifikuar konceptin e trinitisë dhe për të vendosur, kështu, hyjninë e Jezusit. Libri “De Trinitate” sjell prova se praktikisht çdo citim që Shën Agustini (v. 604) mori nga shkrimi hebre në mbështetje të trinitisë keqkuptohej prej mendjes helenike. Si një i krishterë grek, Agustini nuk ia doli të kuptonte mënyrën semite të të folurit për Zotin.²⁵ Mënyra e Agustinit për të argumentuar trinitinë nuk ishte veçse fjalëpërfjalshmëria unike e një mendjeje jopoetike. Ajo ka karakterizuar historinë e teologjisë së krishterë deri në ditët tona. Përpara Agustinit, Tertuliani kërkonte të zbulonte trinitinë prej shumësit “ne” [Zanafilla 3: 22];²⁶ gjashtëmbëdhjetë shekuj më vonë, Karl Barth (1886 – 1968) na thotë se forma e shumësit në të njëjtin pasazh përbën provë se Zoti është një trini dhe se njëri person, Ati, u këshillua me dy të tjerët, Birin dhe Shpirtin e Shenjtë, dhe së bashku vendosën ta bëjnë njeriun në ngjashmëri të Tyre/Tij.²⁷ Përemrat në shumës, të përdorur nga Zoti (Zanafilla 3: 22; 11: 7; Isaia 6: 8 etj.) janë një pengesë për mendjen perëndimore të Barth-it, që është kaq literalist, sa të pohojë mashkulloren dhe femëroren në Hyjni për shkak të pohimit të Zanafillës në të njëjtin pasazh, “mashkull e femër i krijoi Ai ata”, pasuar nga pjesa: “Dhe Zoti krijoi njeriun në ngjashmëri të Tij, në ngjashmëri të Zotit e krijoi Ai atë.” (Zanafilla 1: 27)

Mendimi i Barth-it zhvendoset nga njeriu te Zoti dhe përbën një rast flagrant të antropomorfizmit. “A ka gjë më të qartë”, argumenton ai në mbështetje të mendimit të vet, “sesa, prej këtij treguesi të qartë, të arrish në përfundimin se shëmbëllimi dhe ngjashmëria e të qenit i krijuar prej Zotit do të thotë... ballafaqim dhe përballje... të mashkullit e të femrës; e më pas të vazhdosh të pyesësh... në çfarë konsiston origjinali dhe prototipi i ekzistencës hyjnore të Krijuesit?”²⁸ Është tepër e vrazhdë, për të mos thënë më tepër, që të shprehësh mendimin se, edhe duke pranuar që natyra e Zotit të jetë trinitare, marrëdhënia mes personave hyjnorë të trinitisë është ajo e “të lindurit” dhe e të “bërit fëmijë”.²⁹

Çështja nuk është e kufizuar vetëm në këto shprehje kyçe të Dhiatës së Vjetër, të cilat të krishterët i kanë përmendur si provë për trinitinë. Ajo shkon deri në ato shprehje të Dhiatës së re, të cilat i janë atribuar Jezusit dhe që hamendësohet se tregojnë mendimin e tij për vetveten. “Unë dhe Ati im jemi një”, “Unë jam rruga”, “Kushdo që më ka parë mua, ka parë Atin”, “Ti e thua atë”, tha ai në përgjigje të pyetjes “A je ti Mesia?” etj. janë interpretuar të gjitha në mënyrë të fjalëpërfjalshme prej të krishterëve. Të njëjtat fjalë, të marra në origjinalin e tyre në gjuhën aramaike, të cilën e fliste Jezusi, e kështu, nën kategorizimet e një mentaliteti semit, nuk do të sillnin dot provën që kërkon i krishteri. Të gjitha këto më bëjnë përshtypje mua si shprehje të zakonshme të një mënyre të foluri që mund të dëgjohet edhe sot në arabisht njëqind herë në ditë në cilindo pazar fshati. Askush nuk do t’i merrte ato në kuptimin që kanë mëtuar teologët e krishterë helenikë. Ky vëzhgim qëndron për ato shprehje të Dhiatës së Re që i përkasin natyrës së Jezusit dhe që u atribuohen dishepujve, si të drejtuarit e tyre me fjalën “zot” dhe të kërkuarit e faljes së mëkateve të tyre në prani të tij etj..

Teologët bashkëkohorë, në merak për t’u folur bashkëkohësve, por duke mbetur brenda rrymës kryesore të mendimit të krishterë, vazhdojnë të pohojnë të njëjtën tezë, pavarësisht se me fjalë të ndryshme. Ata, të udhëhequr prej Paul Tillich (1886 – 1965) dhe, përgjithësisht, të ndikuar nga Immanuel Kant (1724 – 1804), duan të ruajnë si transcendencën, ashtu edhe realitetin historik (empirik, natyror, njerëzor) të Jezusit. Kështu, ata pohojnë në mënyrë arbitrare se Zoti transcendent, si “parimi brahman”³⁰ apo në “absolutja filozofike”,³¹ është përgjithmonë e panjohur dhe i panjohshëm, përveç rastit nëse konkretizohet në ndonjë objekt të natyrës apo të historisë.³² Tillich thotë se një “element konkret në idenë e Zotit nuk mund të shkatërrohet”³³ dhe ndërsa politeizmi, si pohim i një konkreteje hyjnore, do të priret kurdoherë drejt transcendencës, nuk mund të ekzistojë monoteizëm absolut.³⁴ Aty ku shpallet monoteizëm absolut, Zoti, si “monark” absolut mbi morinë e fuqive, të engjëjve etj., “gjithmonë do të jetë i kërcënuar prej revolucionit apo prej sulmit të jashtëm” si çdo “monarki absolute” tjetër mbi tokë; apo, si në rastin e “monoteizmit mistik”, në të cilin “përfundimtarja transcendon gjithçka”, Perëndia mbetet si abstrakt (Zoti = X) dhe etja dhe kërkimi i njeriut për hyjnoren empirike vazhdon. “Ky mohim kaq rrënjësor i elementit konkret në idenë e Zotit”, shkruan ai, “nuk është në gjendje të shtypë kërkimin për konkretësinë”.³⁵ Dhe për t’i hapur rrugën hyjnizimit të Jezusit, Tillich shkon më tej duke kundërshtuar vetveten dhe duke pohuar se logjikisht “monoteizmi mistik nuk i përjashton fuqitë hyjnore, në të cilën përfundimtarja trupëzon përkohësisht vetveten.”³⁶ Është e dukshme se Tillich këtu ka hequr dorë prej qëndrimit filozofik dhe ka kundërshtuar përkufizimet e tij të mëhershme për monoteizmin absolut. Në mënyrë që të favorizojë ato që dikton dogma e krishterë, ai i lejoi vetes t’i lërë pa mbrojtje pohimet e tij mbi Zotin dhe njeriun. Në fakt, nuk shtë e

vërtetë se transcendenca e ka të pamundur të shtypë kërkimin për konkretin, ashtu sikurse nuk është e vërtetë se ndershmeria dhe dëlirësia e kanë të pamundur të shtypin dëshirën për tradhti bashkëshortore. Prania e dëshirës së brendshme për gra të tjera nuk e kthen tradhtinë bashkëshortore në virtyt. Veç kësaj, dëshira nuk është e thënë që të jetë përherë dhe domosdoshmërisht e pranishme. Tillich ka pasuar të ndriçuarit hindusë, të cilët bënin lëshime ndaj paganizmit dhe politeizmit më të vrazhdë, “pasi masat popullore nuk janë në gjendje ta dallojnë përfundimtarin në pastërti e abstraksion prej gjithçkaje konkrete, (sikurse) ka treguar historia... në Indi e në Evropë”.³⁷

Duke vendosur, kështu, si Tertuliani, Ireneu (afro 130 – afro 200) dhe Agustini, se Krishterimi duhet t’i ketë të dyja, edhe Zotin transcendent që trashëgoi prej Judaizmit e Helenizmit, edhe Zotin konkret, atij i duhej të bënte kapërcime akrobatike për të shpjeguar se si që të dyja këto mund të mbahen në ndërgjegje dhe të shprehen në mendim. Për këtë, u bë e nevojshme një domethënie e re për mite dhe simbole; duke qenë se këto ishin të vetmet mjete me natyrë të ndryshueshme në mënyrë të mjaftueshme për të pajtuar paradoksin.³⁸ Miti, simbolet dhe shëmbëlltyrat pretendohet se janë “gjuha e vërtetë e fesë... ku Zoti është aktori kryesor dhe ku historia është simbolikisht e vërtetë, d.m.th., do të duket sikur është e vërtetë (nëse pikëpamja është ajo e) fesë me të cilën dikush pajtohet.”³⁹ Zoti pretendohet se është i pranishëm në brendësi të miteve e të simboleve, si kuptimi i tyre në nivel dytësor. Por këtu nuk kemi të bëjmë thjesht me një referencë ideore që përmban domethënia e termave mitike. Referenca është ontologjike. “Jezusi”, “Fjala e Zotit”, nuk është thjesht një cilësi e Zotit transcendent që ka kuptimin e dashurisë, të mëshirës e të kujdesit; sepse “kur Fjala bëhet mish, miti bëhet histori”.⁴⁰

Është e qartë se mendimi i krishterë nuk e ka hedhur ende tej lidhjen e tij me fetë e mistershme. Ajo që ai ka përvetësuar prej Judaizmit është një figurizim historik, një kontekst, sikurse do të thoshin historianët e feve. Ajo që ai ka përvetësuar prej Helenizmit është një superstrukturë kozmetike, e cila i jep atij shkëlqim e ceremonialitet. Në fund të esencës së tij, në bërthamën e përmbajtjes së tij fetare, ai mbetet besnik ndaj feve të mistershme me zotin e tyre të brendshëm që shpërndan mananë e tij të shenjtërisë e të shpëtimit nëpërmjet pastrimit shpirtëror që vjen prej pjesëmarrjes në rite. Këtu, transcendenca është një nocion dekorues, i pashprehur dhe i pashprehshëm, përveçse kur mëton mënyrën e konkretes. Këtu, sikurse thotë Miles (1907 – 91), shprehja e duhur fetare është “heshtje e kufizuar prej shëmbëlltyrës” dhe miteve.⁴¹ Këtu, së fundi, miti është i rremë nëse merret fjalë për fjalë, i vërtetë nga ana ideore nëse merret figurativisht, i vërtetë nga ana empirike nëse merret si simbol i Zotit të brendshëm, të pranishëm brenda mitit; çka përbën një paradoks të trefishtë!

Duke qenë se kjo ishte gjendja e “transcendencës së Zotit” në Krishterim, gjuha që e shprehte atë ishte po aq e pahijshme. Megjithëse të krishterët nuk ndaleshin kurrë së pohuari se Zoti është transcendent, ata flisnin për Të si për një njeri të vërtetë që eci mbi tokë dhe bëri gjithçka që bëjnë njerëzit, përfshirë vuajtjen dhe agoninë e vdekjes. Sigurisht, sipas tyre, Jezusi qe edhe njeri, edhe Zot. Ata nuk mbajtën kurrë një qëndrim të pajtueshëm në lidhje me anën njerëzore apo hyjnore të Jezusit pa u hedhur në akuza për apostazi dhe herezi. Kjo është arsyeja, për të cilën gjuha e tyre është përherë ngatërruese në rastin më të mirë. Kur zihet ngushtë, çdo i krishterë shtrëngohet të pohojë se Zoti i tij është edhe transcendent, edhe imanent. Por pretendimi i tij për transcendencë është *iso facto* i pathemeltë. Për të pohuar të kundërtën, duhet hequr dorë prej ligjeve të logjikës. Mirëpo Krishterimi ishte i përgatitur për të kaluar edhe në këto shtigje. Ai ngriti

“paradoksin” mbi të vërtetën e vetëkuptueshme dhe i njohu asaj statusin e një parimi epistemologjik. Nën një parim të tillë, gjithçka mund të pohohet dhe diskutimi bëhet i kotë. Së fundi, i krishteri nuk mund të mëtojë se Trinia është një mënyrë e të folurit rreth Zotit; sepse, nëse Trinia zbulon natyrën e Zotit më mirë sesa njëshmëria, një shumësi më e madhe do ta bënte edhe më mirë këtë punë. Sidoqoftë, ta zbresësh “Trininë e Shenjtë” në një status *in percipi* është heretike, pasi mohon *una substantia* si doktrinë metafizike.

Transcendenca hyjnore në Islam

Aftësia njerëzore për të kuptuar

Pika e parë për t’u mbajtur në mendje është se Islami nuk bën lëshim ndaj asnjë dallimi mes njerëzve në lidhje me aftësinë e tyre për të kuptuar transcendencën e Zotit. Transcendenca hyjnore është punë e gjithkujt; dhe në Islam ajo është çështje themelore e të gjithë fesë dhe e të gjithë antropologjisë. Ndryshe nga hindutë dhe nga Paul Tillich, të cilët, duke e ruajtur transcendencën vetëm për elitën intelektuale, i hapin rrugën politeizmit dhe praktikave pagane, islami i vlerëson të gjithë njerëzit në mënyrë të natyrshme – e kështu, medoemos – të pajisur me një *fitreh*, d.m.th., një *sensus communis* të lindur, përmes të cilit të mund të kuptojnë se Zoti ekziston, se Ai është Një dhe Ai është transcendent. “Ndaj qëndro fort në *fenë e vërtetë*, si një *hanif*, e ajo është dhurata e natyrshme që u është dhuruar të gjithë njerëzve. S’ka ndryshim të asaj natyrshmërie në krijimin e Zotit. Ajo është feja e denjë.” (Kurani 30: 30)

Nuk ekziston shfajësim për mohimin e transcendencës apo për cenimin e saj. Njerëzimit i janë siguruar dy rrugë për njohjen e Zotit transcendent. Së pari, Zoti, me mëshirën e dashamirësinë e Tij, ka dërguar zbulesë hyjnore te çdo popull mbi tokë për t’u mësuar atyre se Zoti transcendent ekziston dhe se ata i detyrohen Atij adhurim dhe bindje. “Nuk ka asnjë popull, të cilit Ne të mos i kemi dërguar një paralajmërues...” (Kurani 35: 24; 25: 51). “Nuk kemi dërguar asnjë lajmëtar, përveçse për t’i qartësuar mesazhin Tonë popullit të tij në gjuhën e vet” (Kurani 14: 4). “Ne nuk kemi dërguar asnjë lajmëtar pa i urdhëruar atij se askush nuk duhet të adhurohet përveç Zotit dhe se e liga duhet hedhur tej” (Kurani 16: 36).

Së dyti, edhe në rastet kur zbulesa është shtrembëruar e prishur aq sa të mos njihet më, ekziston një rrugë universale, një *sensus communis*, e hapur për të gjithë njerëzit. Çdo ushtrim i kësaj aftësie, nëse bëhet me çiltërsi e ndershmëri, çon në njohjen e Zotit transcendent, pasi, sikurse sqaron Kurani, çdo njeri është i pajisur me aftësinë për të njohur Allahun. Kjo është e drejtë e lindur e secilit. Për të shpjeguar e sqaruar këtë çështje në hollësi, mendimtarët islamë kanë stisur historinë e Haj ibn Jakzanit (I Gjalli, Bir i të Zgjuarit), që u rrit në një vend shkretinor, i veçuar prej njerëzve e prej traditës dhe që, dalëngadalë, u vetudhëzua, përmes përpjekjes intelektuale, nga realizmi naiv, në të vërtetën shkencore e më pas në arsyen natyrore e në zbulimin e Zotit transcendent.⁴²

Ai *sensus communis* që njihet nga Islami është i ndryshëm prej ndjenjës së të shenjtës, të përmendur nga Rudolph Otto (1869–1937) dhe nga historianët e feve. Ndjenja, përmes së cilës njerëzit dallojnë cilësinë e shenjtë apo të mbinatyrshme të realitetit, natyrisht që pranohet. Islami, në fjalë të tjera, është në njëmendje me përkufizimin e njeriut nga ana e tyre si *homo religiosus*; por ai i shton kësaj ndjenjën e

transcendencës hyjnore dhe pohon se pa të, realiteti i shenjtë, i shpallur në fe, nuk do të ishte i plotë. Ajo mund të jetë pluraliste si në politeizëm dhe/apo natyraliste, si në fetë egjiptiane dhe të misterhme, por jo e plotë. Plotësimi kërkon *tevhid*, d.m.th. njësim dhe transcendencë të hyjnisë. Siç e shpreh Kurani, “Nëse Zoti do të kishte partnerë, ata do të kishin ndërlyftuar për fronin e Tij. Lëvduar qoftë Ai! Krejt larg është prej asaj që ata mëtojnë... Nëse do të kishte më shumë se një Zot në qiej e në tokë, rregulli në gjithësi do të ishte shkatërruar.” (Kurani 17: 42-3; 21: 22) Vlerësimi i bërë nga Tillich është i vërtetë, por vetëm aty ku qenie të tjera shpallen si hyjnore. Aty ku vetëm Zoti është hyjnor dhe ku të gjitha qeniet e tjera, përfshirë engjëjt, djajtë, shpirtrat, njerëzit dhe të gjitha qeniet, janë krijesa të Zotit, nuk mund të ketë kërcënim ndaj pozitës dhe autoritetit të Tij. Për këtë arsye, vetëm një Zot transcendent mund të përmbushë idenë e arsyes që e quajmë Zot. Çështja e plotësisë nuk mund të mbetet me perëndi të ndërmjetëm apo të shumtë. Vetëm një Zot mund të jetë i plotë e përfundimtar. Nëse Ai ekziston, Ai duhet të jetë transcendent, që do të thotë, përtej gjithçkaje tjetër. Përndryshe, nuk mund të shpallet përsosmëria e tij.

Kjo përbën pohimin e parë të kredos islame, sipas së cilës “Nuk ka zot veç Zotit”, të cilën myslimani e kupton si mohim të ekzistencës së zotave të tjerë. Kjo është, në të njëjtën mënyrë, një mohim i ekzistencës së çfarëdo partneri të Zotit në sundimin dhe në gjykimin e gjithësisë nga ana e Tij, si dhe një mohim të mundësisë që ndonjë krijesë të përfaqësojë, të personifikojë apo të shprehë në çfarëdo lloj mënyre qenien hyjnore. Kurani thotë, në lidhje me Zotin, se “Ai është Krijuesi i qiellit dhe i tokës, që krijon duke e urdhëruar krijesën që të jetë dhe ajo është... Ai është Një Zot, i Përkryer...” (Kurani 2: 117, 163). Nuk ka tjetër Zot veç Tij, i përjetshëm, kurdoherë i gjallë.” (Kurani 3: 2) “Qoftë Ai i lëvduar *përtej* çdo përshkrimi!” (Kurani 6:100) “...mendja nuk mund ta perceptojë Atë.” (Kurani 6: 103) “... lëvduar qoftë Ai, i Përsosuri, që i kapërcen të gjitha mëtimet e rrëfimet rreth Tij!” (Kurani 17: 43) Në përmbushje të kësaj pikëpamjeje, myslimanët kanë qenë gjithmonë shumë të kujdesshëm për të mos shoqëruar në asnjë mënyrë të mundshme asnjë figurë a send me praninë e hyjnore apo me vetëdijen e tyre për hyjnoren dhe në të shprehurit e në të shkruarit e vet për hyjnoren kurrë nuk kanë përdorur tjetër, përveç gjuhës së Kuranit, fjalëve e shprehjeve të cilat, sipas tyre, Zoti i ka përdorur për Vetveten në zbulesën kuranore.

Transcendenca në gjuhë u ruajt prej myslimanëve në mbarë globin pavarësisht nga të folurit e të gjitha llojeve të gjuhëve e të dialekteve që u përkisnin të gjitha llojeve të sfoneve etnike e kulturore. Ky ishte objektivi i deklarimeve kuranore: “Ne (Zoti) e kemi shpallur këtë në një Kuran [recitim] në arabisht.” (Kurani 12: 2; 20: 113) “... Ne e kemi zbritur atë (zbulesën) në një gjykim në arabisht.” (Kurani 13: 39) “...Ne e kemi reveluar atë në gjuhën arabe.” (Kurani 39: 28; 41: 3; 42: 7; 43: 3) “...jemi Ne që e zbritëm Kurandin; Ne që do ta mbrojmë atë; Ne që do ta mbledhim atë; Ne që do ta sqarojmë atë.” (Kurani 75: 16-17). Duke respektuar këto deklarime, myslimanët e kanë vlerësuar vetëm origjinalin në arabisht si Kuran dhe i kanë parë përkthimet, thjesht, si ndihmesë për të kuptuar tekstin. Namazi (*Salât*), apo riti i institucionalizuar i adhurimit, ka ruajtur formën që iu dha Profetit përmes udhëzimeve hyjnore. Për më tepër, Kurani e pasuroi dalëngadalë vetëdijen e të konvertuarve joarabë dhe siguroi kategoritë, nën të cilat do të mund të shqyrtoheshin çështjet fetare dhe do të mund të provoheshin ndjenjat fetare. Çdo e folur për Zotin prej myslimanëve u kthye krejtësisht në të folur për Kuranit, duke

treguar kujdes të veçantë për kategoritë e arabishtes së Kuranit, për termat e tij arabe, për format dhe shprehjet e tij letrare arabe.

Si e shprehte Kurani transcendentin? Ai sillte 99 apo më tepër emra për Zotin, që shprehnin pushtetin e Tij mbi botën dhe providencën e Tij në të; por ai theksonte, mbi të gjitha, se “Asgjë nuk është si Ai” (Kurani 42: 11). Gjithçka që i përkiste mbretërisë së Tij apo që kishte lidhje me të, si botët e Tij, koha e Tij, drita e Tij etj., Kurani i përshkruante si diçka, ndaj të cilës nuk mund të zbatohen kategori empirike. “Nëse të gjitha pemët do të ishin pena e të gjitha detet do të ishin bojë për të regjistruar fjalën e Zotit”, pohonte ai, “ato do të shteronin përpara se fjala e Zotit të shteronte.” (Kurani 18: 109) “Një ditë te Zoti është si njëmijë vjet të njeriut.” (Kurani 22: 47) “Drita e Zotit është ajo e qiellit dhe e tokës. Shëmbëlltyra e saj është drita e një llambe, qelqi i së cilës është një yll qiellor, vaji i të cilit është prej një druri ulliri të bekuar që nuk i përket as Lindjes e as Perëndimit, që ndriçon pa e prekur flaka...” (Kurani 24: 35). Kështu, gjuha empirike, si figurat dhe rrëfimet nga bota, janë përdorur, por me mohimin e padyshimtë se ato zbatohen ndaj Zotit *simpliciter*.

Aftësia njerëzore për të keqkuptuar

Duke pranuar se njerëzit janë të gjithë të pajisur me aftësinë për të njohur Zotin transcendent, Islami nuk pretendon se të gjithë ata duhet të kenë arritur, në të vërtetë, një njohje të tillë. Sipas fjalëve të një hadithi (tradite) të Profetit (paqja dhe bekimet qofshin mbi të!), “Çdo njeri lind si mysliman (në kuptimin e natyrës, apo të asaj *Sollensnotwendigkeit* për të njohur Allahun), por janë prindërit e tij (apo edukimi, tradita dhe kultura) që e judaizojnë ose e kristianizojnë atë.” Shmangia prej këtij monoteizmi fillestar është punë e kulturës dhe e historisë. Burimet e kësaj janë pasioni dhe kultura; e para, kur interesi i nxitur ndaj një pikëpamjeje e ngre atë në statusin e dogmës, të një sendi përtej çdo diskutimi; dhe e dyta, kur energjia e studentit, e pasuesit apo e kërkuesit dështon në nevojën e epokës për të kapur të vërtetën që nuk gjendet në kategoritë e kulturës së tij. E para del në pah nga përgjigja e Herakliut (500 e.s.) ndaj të dërguarit të Profetit, që e ftoi atë të pranonte Islamin.⁴³ E dyta, në problemet që mendimi i hershëm islam kishte hasur me parashtrimin e attributeve hyjnore.

Çifutët, të krishterët dhe zoroastrianët, që hynë në Islam në ditët e tij të hershme, sollën me vete kategoritë mendore të kulturave të tyre të trashëguara. Shumica e tyre nuk fliste arabisht. Natyrisht, mendja e tyre, e mësuar të mendonte në terma të rrjedhjes hyjnore, të partikularizmit dhe të konkretësisë, nuk ishte krejt e gatshme të përvetësonte idenë radikale të transcendentës hyjnore. Ata e kuptonin Allahun në mënyrën e vetme që ishin mësuar, d.m.th., në mënyrë antropomorfe. Ata u quajtën “*mushabbihah*”.⁴⁴ Ata i merrnin përshkrimet kuranore për Zotin fjalë për fjalë dhe binin në honin pyetjeve pa përgjigje në lidhje me natyrën hyjnore. Nëse Zoti, sikurse thotë Kurani, u ka folur Profetëve dhe engjëjve, atëherë ai duhet të ketë gojë e gjuhë! E nëse Ai sheh e dëgjon, atëherë duhet të ketë sy e veshë! E nëse Ai ka qëndruar i ulur mbi fron apo ka zbritur prej tij, atëherë ai duhet të ketë një trup dhe një qëndrim trupor. El Shehristaniu (vdekur më 1153 e.s.), pas El Eshariut (vdekur më 935 e.s.), na tregon se mushabihatë (antropomorfistët), e pikërisht Mudari, Kuhmusi, Ahmed el Huxhejmiu, Hisham ibn el Hakami, Muhamed ibn Isa, Daud el Xhevaribiu dhe pasuesit e tyre pohonin se me Zotin

mund të bisedoje e madje dhe ta përqafoje; se Ai viziton njerëzit dhe vizitohet prej tyre; se Ai ka organe jetësore të ngjashme e të pangjashme me ato të qenieve njerëzore; se Ai ka flokë etj.. Ata, madje, i atribuonin në mënyrë të rreme edhe Profetit thënie për të pohuar pretendimet e tyre. El Shehristaniu tregonte kujdes për t'u bërë të ditur lexuesve të tij se shumica e këtyre pretendimeve ishin marrë prej mësimëve të çifutëve (karaitët) dhe prej hadithesh të veçuar, të lidhur me çështjen e krijimit të Adamit në ngjashmëri të Zotit, me pendimin e Zotit për Përmbytjen, me zhvillimin e një dhembje syri tek Ai dhe me shpëtimin nga kjo dhembje me ndihmën e engjëjve etj..

Mutezilitët ishin ata që e kuptuan të parët kërcënimin që antropomorfizmi përbënte për Islamin. Me entuziazmin e tyre, ata goditën herë në shenjë e herë jashtë objektivit njëkohësisht. Ata thoshin se atributet hyjnore ishin të një natyre të shëmbëlltyrave letrare, të cilat duhen interpretuar në mënyrë alegorike dhe duhet nxjerrë kuptimi i tyre abstrakt. Sipas tyre, të folurit e Zotit është një mënyrë alegorike për të thënë se zbulesa i është përcjellë njeriut; se Ai shikon e dëgjon, do të thotë se Ai zotëron dituri; se Ai qëndron i ulur mbi fron, do të thotë se Ai zotëron fuqi e pushtet etj.. Kjo ishte e mjaftueshme për të hedhur poshtë antropomorfizmin dhe për ta nxjerrë atë jashtë traditës islame një herë e përgjithmonë, por ajo krijoi rrezikun e tatilit (*ta'til*), d.m.th., të neutralizimit të attributeve apo të “ndalimit të funksionimit të tyre si attribute”.⁴⁵

Interpretimi alegorik është i mbështetur në parimin se fjalët kanë një kuptim të dyfishtë: një që është i pranuar në mënyrë konvencionale e që ka kuptimin e një sendi, të një cilësie, të një ngjarjeje a të një gjendjeje, me të cilën dëgjuesit apo lexuesit janë të njohur tradicionalisht dhe universalisht; dhe tjetri, se që nuk është konvencionalisht i njohur apo i gjindshëm në leksikografinë e gjuhës, por që është përcaktuar nga autori. Duke vepruar kështu, autori krijon një kuptim të ri dhe e bën fjalën bartëse të tij. Ky kuptim i ri mund të jetë krejt i ndryshëm nga ai konvencional. Në të vërtetë, ai mund të jetë edhe krejt e kundërta. Ai është kurdoherë artificial, i pandashëm nga konteksti, në të cilin është bërë, i kuptueshëm vetëm për autorin apo për njeriun që është i njohur [\[Fjala në tekstin e fotokopjuar nuk merret vesh. Të krahasohet me origjinalin!\]](#) me të. Të flasësh, të shkruash apo të interpretosh në mënyrë alegorike është tejet e rrezikshme, për arsye se ajo nuk ka rregulla të përkufizuara qartë. Pasi fjalët e një gjuhe të jenë lëkundur e të kenë humbur kuptimet që u bashkëngjiten atyre nga ana leksikografike, asgjë nuk mund të ndalë askënd që t'u veshë atyre çfarëdolloj kuptimi tjetër. Ekzegjeza, apo të lexuarit e kuptimeve në fjalët që nuk lidhen me to nga ana leksikografike, shkatërron çdo tekst që prek. Ajo rivlerëson vlerat, tjetëron kategoritë dhe shpërfytyron kuptimet. Kuptimet greke të fjalëve të Homerit (shekulli VIII p.e.s.) u hodhën poshtë në favor të interpretimit alegorik. Kaosi ideologjik shpërtheu dhe shmangia e një procesi skepticizmi të përgjithshëm u bë e pamundur. E njëjta gjë ndodhi me shkrimin hebraik kur Filoni (shekulli II p.e.s.) i Aleksandrisë imponoi mbi tekstin një shtrat të tërë e krejt të ri kuptimesh përmes të njëjtës metodë, duke i shtrënguar rabinët që të kapen pas çdo germe me konservatorizmin më të ashpër për të shpëtuar besimin prej rrënimit të plotë dhe duke u mundësuar çifutëve që të zhvillohen në fenë e tyre me një ndërgjegje të mirë. Interpretimi ekzegjetik i Filonit ishte vetë procesi që ndihmoi shartimin e ideologjisë së re të krishterë në trungun e Judaizmit dhe të shkrimit të tij. Kurani dhe veçanërisht doktrina islame për Zotin ishin të hapura ndaj të njëjtave rreziqe dhe duheshin ruajtur. Në një tjetër përmasë, interpretimi alegorik i attributeve kuranore të Zotit krijonte mundësinë e një procesi abstragimi që, si në rastin e Hinduizmit dhe të atij që Tillich e quante

“monoteizëm mistik”, nuk mund të ndalet derisa të mbërrijë në =X, apo Absoluten e Zbrazur të filozofëve dhe heshtjen e tyre. Një =X i tillë nuk mund të kënaqë kurrë ndërgjegjen fetare për një Zot transcendent, aktiv, të gjallë, vetjak dhe veprues.

Kështu, doktrina mutezilite që vetëm një hap i ndërmjetëm në zhvillimin e mendimit islam dhe El Eshariu nisi punën për t’i dhënë fund të huajës së tyre. Ai nisi karrierën si një ndër pjesëtarët e mutezilitëve, por shpejt i kuptoi rreziqet e qëndrimit të tyre, i braktisi radhët e tyre dhe iu kundërvu pretendimeve të tyre. Ai thoshte se atributet hyjnore janë të vërteta siç janë në Kuran, për arsye se ato janë fjala e Zotit për Vetveten, duke i kundërvënë, kështu, tatilit mendimin e përgjithshëm praktik mbi termat e Kuranit e të besimit se fjalë të tilla janë prej Zotit. Kjo nuk ka pse të çojë automatikisht në antropomorfizëm. Analiza e El Eshariut tregonte se antropomorfizmi rridhte jo prej pohimit të kuptimit të përgjithshëm të termave kuranore, por prej përpjekjes për t’u dhënë përgjigje empirike pyetjeve që kërkojnë “të shpjegojnë se si e cilësojnë atributet Zotin”. Kështu, arsyetonte ai, nëse shmangej kjo çështje që i përket si-së së pohimit apo të atribuimit, antropomorfizmi do të përjashtohej. Kështu, zbulimi i madh është të shpallësh pyetjen “si” në lidhje me atributet hyjnore të pavlefshme dhe të palejueshme. “Atributet hyjnore”, argumentonte ai, “nuk janë as Ai, as jo-Ai”. “As Ai”, mohon antropomorfizmin; dhe “as jo-Ai” mohon tatilin.

Teshbihi (antropomorfizmi) është i rremë; dhe i tillë është edhe tatili (neutralizimi i attributeve përmes interpretimit të tyre alegorik). I pari është kundërshtues ndaj transcendencës; i dyti ndaj faktit të pohimit të Kuranit për atributet e Zotit, që është i barasvlershëm me mohimin e vetë zbulesës. Zgjidhja e dilemës, arsyetonte El Eshariu, qëndron, *së pari*, në pranimin e tekstit të reveluar ashtu siç është, d.m.th., si një tekst, kuptimi i të cilit është i lidhur drejtpërdrejt me leksikografinë e termave të tij; dhe *së dyti*, në hedhjen poshtë si të palejueshme të pyetjes “Si është i pohueshëm (predikabël) kuptimi i përgjithshëm ndaj qenies transcendentë”. Këtë proces ai e quante “*bilâ kejfe*” (pa “si”).

Audienca e El Eshariut e kuptoi atë në mënyrë të përkryer dhe e miratoi, e sigurt se të kapurit e atributit “*bilâ kejfe*” jo vetëm që ishte e mundur, por ishte edhe e sigurt prej rreziqeve të dyfishta të antropomorfizmit dhe të interpretimit alegorik. I pari është i pashmangshëm nëse pyetja si e pohimit të atributit ngrihet në pritje të një përgjigje të ngjashme me atë të analizimit të lidhjes së kryefjalës me kallëzuesin në botën empirike. Duke qenë se kryefjala është transcendentë, pyetja është e pavlefshme. Në bazë të këtij parimi qëndronte të kuptuarit se kuptimi leksikografik i atributit duhej ruajtur, por jo në një fuqi sugjestive. Të pohuarit e atributit hyjnor pa “si” e arrin këtë në një masë të madhe. Sidoqoftë, qëllimi i kuptimit leksikografik është që të paracakttojë objektin përfundimtar të të kuptuarit. Kuptimi leksikografik na jep elemente pozitive brenda drejtimit të rrezes së të kuptuarit dhe nuk siguron mure apo brigje për të kanalizuar zhvillimin e tij në mënyrë të tillë që të mos ketë përzierje me ecuri domethëniesh të ndërhuara prej fjalësh të tjera. Si funksionet e tij përfshirëse, ashtu edhe ato përjashtuese janë të nevojshëm dhe të frytshëm. Mirëpo sapo vihet në rrugën e saj të paracaktuar, imagjinata mund të vijojë ose duke u ndalur në objektin përfundimtar në natyrë, ose duke vazhduar *ad infinitum*, nën kërkesën e një ideje të arsyes, në kuptimin kantian të termit. Udhë apo rrezja e kuptimit nuk çon në hon të thellë apo në heshtje, por në diçka pozitive, megjithëse jo prej natyre. Një intuitë e realitetit transcendent është e mundur saktësisht në pikën ku imagjinata është “rrezatuar” në një udhë, ecën në udhën e vetë aq sa mundet,

derisa mbërrin në të kuptuarit se udha është e pafund dhe se ajo nuk mund të mbështetet më gjatë. Për këtë arsye, mendja percepton pamundësinë e parashikimit empirik, ndërsa të kuptuarit është ende i ankoruar në kuptimin leksikografik të termit. Për intuitën, realiteti transcendent është një intuitë e pafundësisë, e fituar në vetë çastin e ndërgjegjes kur imagjinata shpall pafuqinë e saj për të prodhuar të njëjtën gjë. Kuptimi leksikografik i termit shërben si një spirancë, ndërsa imagjinata fluturon në kërkim të një modaliteti të zbatueshëm të kuptimit në fjalë, një modalitet që është *ex hypothesi* i pamundur të arrihet. Në të vërtetë, Kurani e krahason fjalën e Zotit me një “pemë, rrënjët e së cilës janë të ngulura fort në tokë, por degët e së cilës janë të pafundme e të paarritshme gjer në qiejt e lartë” (Kurani 14: 24).

Shprehja e transcendencës hyjnore në artet pamore

Lashtësia greko-romake ka njohur parimin e hyjnizimit përmes idealizimit. Në këtë proces, konkretja (një qenie njerëzore apo objekt në natyrë) ndahej prej shembullit apo konkretizimit të vet individual me qëllim të përfundimit të cilësive të saj. Kur këto cilësi kishin arritur shkallën më të fundit të mundshme, objekti paraqitej si ai që natyra duhej ta prodhonte dhe dëshironte ta prodhonte, por që nuk ia kishte dalë ta prodhonte përmes ngurrimit dhe njëmijenjë përpjekjeve të saj. Në këto përpjekje, ajo mund të kishte pasur vetëm sukses të pjesshëm. Arti është më i aftë se natyra; në të, artisti mund të prodhojë, por kurdoherë dështonte ta bënte këtë. Vepra e artit, për këtë arsye, nuk është një imitim i natyrës, siç pretendonte Platoni (afro 428 – afro 348 p.e.s.); as nuk është kjo një përgjithësim empirik prej asaj që është e dhënë në natyrë. Është *a priori*, e kështu, transcendent apo hyjnore, duke qenë se është produkt i një procesi idealizimi të zbatuar deri në shkallën më të plotë e përfundimtare. Perënditë e Greqisë së Lashtë nuk ishin realitete transcendent, as krejtësisht e ontologjikisht tjetër gjë përveçse natyrë. Ata ishin prodhim i të njëjtit proces idealizimi, të zbatuar prej gjenisë njerëzore. Ata ishin njerëzorë, të gjithë tepër njerëzorë, qejflinj, ngurrues, urretës, dashurues, komplotues e kundërkomplotues kundër njëri-tjetrit, përfaqësues të çdo aspekti të personalitetit njerëzor, të çdo force të natyrës, prej të cilës ata ishin idealizimi përfundimtar. Kur skulptori i paraqiste ata në mermer apo poeti në vetëzbulimin e tij dramatik, çdo njeri që kuptonte gjuhën belbëzuese të natyrës do të thërriste: “Po, pikërisht kjo është ajo që natyra ka dashur të thotë! “Ky është natyralizëm dhe lashtësia klasike ishte shembulli më i mirë i tij. Ndaj edhe është mashtruese e çorientuese të flasësh për transcendencë në lashtësinë greko-romake. Do të ishte më mirë të flitej për imanencë. Imanenca kërkon natyroren, konkretën dhe empirikën, për arsye se ajo është një përmasë e kësaj. Ajo nuk e shmang konkretën, për arsye se është një idealizim i natyrores; dhe pa natyroren, ajo nuk mund të arrihet. Kjo është edhe arsyeja pse arti i Greqisë dhe i Romës është figurativ; dhe interpretimi i figurave të caktuara në art, apo portretizimi, është në nivelin më të lartë.

Evropa e rigjeti trashëgiminë e saj të lashtësisë dhe u rivu në zotërim të saj pas një mijëvjeçari, në kohën e Rilindjes. Gjatë atyre njëmijë vjetëve, Krishterimi u përpoq nën një estetikë të trazuar, të errët, e cila gërshetonte elementet e trashëgimisë greke me disa elemente të asaj semite. Rrjedhimi qe Bizanti, arti i të cilit kurrë nuk u ngrit përtej atij të ilustrimit. Pika më e fortë e artit bizantin, pra, ikona, ishte jonatyraliste në formë (e kështu, pra, semite, në ndjekje të trashëgimisë çifute) dhe natyraliste në kontekst për

arsye të ideve diskurseve që ajo shprehte në figura apo drejtpërdrejt në titujt që u caktoheshin figurave prej artistit. Elementi semit u shkund tej prej artistëve të Rilindjes, që prodhuan imazhe të Jezusit, të Marias, të Atit e të shenjtorëve në përputhje me kuptimet e krishtera që u njiheshin atyre, drejtpërdrejt përmes vetë figurave, në stilin e Greqisë së Lashtë.

Megjithëse autoritetet e Krishterimit, në fillim, e dënuan natyralizëm si kthim në paganizëm, ata u pajtuan me të, më në fund, për arsye të lidhjes së hyjnisë me natyrën implicite në mishërim. Që nga ajo kohë, arti i Krishterimit ka qenë kryesisht figurativ dhe idealizues. Duket se kjo u pa si kënaqshme pasi transcendenca në mendjen e të krishterit nuk shtronte kurrë kërkesa që arti figurativ të mund të mos i përmbushte.

Puna qëndronte ndryshe me mendjen e myslimanit, që pranonte transcendençën absolute të Hyjnisë. Kjo nuk mund të pajtohej në asnjë mënyrë me imanencën e zbutur që toleronte shprehjen e hyjnisë në figura pasi Zoti nuk ishte “tjetër” veç të natyrshmes, përveç idealizimit të tij final. Realiteti final, për të cilin myslimani merakoset, prej të cilit mundohet, vullnetin e të cilit ai është në gjithmonë në kërkim për ta gjetur, urdhrin të të cilit ai mundohet kurdoherë që t’i bindet dhe përmendjen e të cilit e ka kurdoherë në buzë nga mëngjesi gjer në mbrëmje, në thujse çdo fjali, është një realitet transcendent, thelbi dhe përkufizimi i të cilit është se ai është tjetër nga krejt krijimi. Duke qenë se ky realitet qëndron në anën tjetër të krijimit, ai është “krejtësisht tjetër” dhe i papasqyrueshëm prej asgjëje në krijim. Por ndryshe nga ç’kanë bërë çifutët, që, pikërisht për këtë arsye, kanë hequr dorë krejtësisht prej përpjekjes për estetikë, duke mëtuar se transcendenca hyjnore nuk lejon hapësirë për arte pamore, artisti mysliman i pranonte artet pamore dhe u njihte atyre si detyrë të parë të shpallurit se natyra nuk është një mjet artistik.

Si stilizimi, ashtu edhe idealizimi e tjetërsojnë të natyrshmen dhe konkretin. Po nëse idealizimi tjetërson aq sa për ta bërë sendin më të natyrshëm, më përfaqësues të gjinisë së vet, stilizimi e tjetërson aq sa ta mohojnë konkretin bashkë me gjininë e vet. Stilizimi e shndërron natyrën në një mënyrë të tillë, sa të mohojë natyrshmërinë e saj. Figura e stilizuar vetëm sugjeron atë që i përket figura. E njëjta është e vërtetë për figurat njerëzore e të kafshëve, për hardhinë, gjethen e lulen në artet e Islamit. Stilizimi i tyre është mënyra e artistit mysliman për t’i thënë jo natyrës, shembullit të saj konkret dhe formës së saj ideale. Ideja se asgjë në natyrë nuk përbën një mjet të përshtatshëm për shprehje artistike, që është qëllimi i dukshëm i të gjithë artit pamor islam, është i barasvlershëm me pjesën e parë të dëshmisë së besimit, në të cilën pohohet se nuk ka zot përveç Zotit. Ashtu sikurse teologjia islame na ka treguar se asgjë, absolutisht asgjë në natyrë nuk është Zot, apo hyjnore në ndonjë mënyrë (i gjithë krijimi është krijimi dhe, si i tillë, është profan) ashtu edhe artisti mysliman, në të shprehurit e tij estetik, na tregon se asgjë në natyrë nuk mund të përbëjë një shprehje të hyjnisë.

Sa më shumë që artisti mysliman është përsosur në stilizim, aq më shumë ka feksur në të mendimi se transcendenca e Perëndisë kërkonte më shumë sesa stilizim nëse ajo duhej të shprehej me sukses në estetikë. Kështu, ai zbuloi se tërësia e natyrës mund të mohohet *en bloc* nëse ai e braktiste stilizimin e objekteve natyrore dhe u rikthehej figurave gjeometrike. Këto janë krejt e kundërta e natyrës si e nënshtruar ndaj ndijimit. Në të vërtetë, ato qëndrojnë në një përfundim logjik të procesit të stilizimit, ku stilizimi i vreshtit, i kërcellit, i gjethes dhe i lules arrin qëllimin e tij përfundimtar. Të ngresh figurën gjeometrike në mjet të vetëm të arteve pamore është një vendim krejtësisht në përputhje me dëshminë “*La ilahe il-la Allah*”. Në tërësinë e krijimit nuk asgjë që të jetë

Allah apo që të jetë pjesë e Allahut apo që, në çfarëdo mënyre, të jetë e shoqëruar me Allahun.

Si qenie transcendente, Allahu nuk i nënshtrohet kurrë ndijimit dhe, në këtë mënyrë, nuk mund të bëhet kurrë objekt i një intuited ndjesore. Për artistin, puna e të cilit është që të paraqesë një intuited ndjesore të subjektit, Zoti është një rast absolutisht i pamundur. Ndërgjegjja myslimane drithërohet ndaj çdo mendimi për paraqitjen ndjesore të Zotit. Pikërisht në këtë pamundësi dëshpëruese të artistit mysliman erdhi edhe zbulimi i madh. Duke pranuar se transcendeca e largonte Allahun përtej çdo përfaqësimi apo shprehjeje estetike, a është e njëjta dukuri e vërtetë edhe papërfaqësueshmërinë apo pashprehshmërinë e Tij estetike? Përgjigja është mohore. Zoti është vërtetë i pashprehshëm, por nuk është e tillë pashprehshmëria e Tij. Kjo pashprehshmëri u kthye në objekt të shprehjes estetike, si dhe në objekt të pavetëdijshëm të artistit mysliman. Stilizimi dhe baza e tij, figura gjeometrike, përbënin mjetin, të shprehurit e pashprehshmërisë së Zotit përbënin qëllimin. Gjenisë artistike të myslimanit i mbetej të krijonte skicën që, pasi të zbatohet ndaj mjetit, të mbërrinte qëllimin e saj.

Kjo u përmbush përpara fundit të shekullit të parë islam, kur zejtarët ishin ende në pjesën më të madhe të krishterë që kishin lënë Krishterimin, por ende të përkushtuar ndaj formave artistike të Bizantit. Në pallatet e emevinjve të Jordanisë, në Kubenë e Shkëmbit në Jerusalem, si dhe në Xhaminë Emevije të Damaskut, të cilat datojnë nga gjysma e dytë e shekullit të parë Hixhri, ka tregues të shumtë që tregojnë se zejtarët ishin bizantinë në zejtarinë e tyre, por islamë në një pjesë të punës së tyre. Gjithashtu, ata, ose *maître de travail*-i i tyre, duhet të jenë nxitur prej vlerësimeve fetaro-estetike të ndryshme nga ato që nxitën Bizantin.

Arti krahinor bizantin dhe romak e kishte njohur si stilizimin, ashtu edhe figurën gjeometrike, por kompozimit të tyre u mungonte vrulli. Ai ishte statik. Artisti mysliman zhvilloi një kompozim, në të cilin vëzhguesi ndihej i detyruar të zhvendosej nga një lule, kërcell a figurë në një tjetër, për arsye se pasuesja ishte në proces të formimit (d.m.th. të të qenit e vërejtur) pikërisht në çastin kur segmentet e të pasuarës po shtyheshin në vetëdije. E thënë ndryshe, kompozimi ishte i tillë, që ishte e pamundur të perceptoje plotësisht figurën e parë pa përfshirë një pjesë të figurës së dytë, të krijojë një konceptim të plotë të së dytës pa përfshirë një të tretë e kështu me radhë. Kjo krijonte vegimin e një *élan*-i apo të një vrulli për të shkuar përherë e më tutje prej pikës, në të cilën binte fillimisht shikimi. Përsëritja dhe simetria atëherë u zbuluan për të përforcuar këtë vrull duke i mundësuar atij që të shpërndahej në të gjitha drejtimet. Figura fraksionale, që bëhej e nevojshme prej sasisë së pamjaftueshme të hapësirës materiale, siguronte një shtytje për imagjinatën që të rikrijonte fraksionet që mungonin përtej *objet d'art*-it material. Ndërthurja e stilizimit, e moszhvillimit, e joorganikes, e fraksioneve që nxisin imagjinatën të prodhojë plotësuesit, simetrinë dhe momentin e tyre që gjeneron përsëritje – të gjitha e shtrëngonin përfytyrimin e shikuesit të vëmendshëm që të riprodhonte gjithnjë e më shumë pamje në të njëjtin ritëm *ad infinitum*. Natyra jozhvilluese, joorganike e pamjeve diktonin që prodhimi apo vazhdimi i skicës në imagjinatë të ishte i pafund, pasi nuk ka asnjë pikë, në të cilën ajo të mund të përfundonte logjikisht. *Objet d'art*-i, kështu, bëhej një fushë e pamjes, e prerë në mënyrë arbitrare prej kufijve të saj materialë nga një fushë e pafund; dhe, sikurse fusha e pamjes së një mikroskopi, dhuronte një perceptim të shtrirjes së pafund përtej saj.

Shtirirja e përtëjshme dhe vazhdimi i modelit në të janë një ide e arsyes që ushtron trysni mbi përfytyrimin për ta prodhuar atë për vetëdijen. Sigurisht, nën efektin e të dhënës në fushëpamje dhe të vrullit që ajo ka gjeneruar, përfytyrimi e përmbush me aftësi urdhrin dhe fillon prodhimin. Nëse ai përfytyrim është i fuqishëm, do të mbahet për një kohë të konsiderueshme dhe në hapësirë të konsiderueshme, por, për nga natyra, ai nuk mund ta përmbushë atë që pritet prej tij, që do të thotë, vijimësinë e pafund. Ndaj edhe, herët a vonë, atij do t'i duhet të kuptojë se detyra e tij është e pamundur, se përpjekja e tij është e pashpresë, pasi e pafundmja është diçka që nuk mund të bëhet kurrë objekti i një intuente ndjesore, qoftë kjo edhe në përfytyrim. Në këto kushte, përpjekja e përfytyrimit rrëzohet dhe vetëdija fiton përmes rrëzimit një intuitë të shkakut të rrëzimit, të pamundësisë për të përmbushur synimin e përpjekjes. Një intuitë e tillë është intuente e pafundësisë dhe pafundësia është përbërësi thelbësor i transcendentës.

Objet d'art-i në Islam është estetikisht, d.m.th., nga pikëpamja e bukurisë, kompozimi që ai mbart. Kompozimi është quajtur “arabeskë” (Arabesque). Është skicimi, si dhe parimet estetike, mbi të cilat vetë kompozimi është ndërtuar. Arabeska nuk është vetëm një zbukurim në një sipërfaqe të rrafshët, por parimi i mishëruar në një sipërfaqe të islamizuar, në ballinën e ndërtesës islame, në dyshe-menë e saj, në kompozimin dhe në ngjyrën e qilimit, në faqen e stolitur të dorëshkrimit, në përshtatjen ritmike dhe tonike të një pjese të muzikës islame, në përshtatjen e lulëzimit dhe/ose të pemëve plot lule në kopsht, të krojeve të akuakulturës që lindin e rrjedhin. Arabeska është quajtur “dekorim” prej historianëve të artit lindor. Si e tillë, ajo është parë si një flakërim hedonik i ngjyrës, një përsëritje monotone, një kompozim i zbrazët për të mbushur sipërfaqet, apo, së fundi, si një teknikë kompensuese për të kapërcyer frikën e nënndërgjegjshme të zbrazëtisë së shkretë. Kur këta “dijetarë” shtojnë edhe anën teologjike, argumentojnë se gjenia myslimane u dha e tëra pas stolisjes me arabeska për arsye se Islami ndalonte riprodhimin e figurave. Ata nuk kanë as kohë dhe as energji për të pyetur se pse Islami e ndaloi paraqitjen figurative. Në të vërtetë, arabeska nuk është aspak dekorim. Ajo nuk është sipërfaqësore ndaj *objet d'art*-it, por është thelbi dhe bërthama e tij. Në të vërtetë, të mbulosh çfarëdo objekti me arabeskë, do të thotë ta transsubstancializosh atë; aq shumë, sa që arti i arabeskës, i të ashtuquajturit “dekorim”, është, në të vërtetë, arti i transsubstancializimit. Nën ndikimin e arabeskës, *objet d'art*-i humb materialitetin, konkretësinë, patejdukshmërinë, individualitetin e tij, kufijtë e vetë qenies dhe të real-ekzistencës së tij, edhe nëse do të kishim të bënim me ndërtesën më të rëndë, më të madhe dhe më të ngurtë. Ajo bëhet një erë-dritë, e tejdukshme, perde fluturuese e kompozimit dhe e ritmit, që shërben si një pistë, mbi të cilën përfytyrimi ngrihet dhe nis fluturimin e vet – një fluturim, i cili përfundon në katastrofë për përfytyrimin, por në ndjesinë më të madhe e më të thellë të transcendentës së mundshme për njeriun.

Të shprehurit e transcendentës në letërsinë artistike

Tani mund të shtrohet pyetja, që nga e morën myslimanët orientimin për një revolucion të tillë në të shprehurit e realitetit transcendent? Mos vallë që ky zhvillim i

tyre në artet pamore thjesht një rastësi gjeniale? Si mundi t'i shkojë përshtat zbulimi i arabeskës vlerave të Islamit në lëmenj të tjerë? Nëse arabeska u bë parimi mbizotërues i punimit të tekstit, të metalit, të qelqit, të drurit, i arkitekturës, i hortikulturës dhe i akuakulturës, i ilustrimit dhe i stolisjes së dorëshkrimit, deri edhe i muzikës dhe i të kënduarit, sigurisht që rrënjët e saj duhet të shkojnë shumë më thellë në traditë sesa ç'tregon zbulimi i saj në artet pamore. Ku gjenden ato rrënjë dhe cili është burimi i tyre?

Të gjitha këto pyetje e gjejnë përgjigjen e tyre përfundimtare në dukurinë e Kuranit, si zbulesa që e mbështeti tërësinë e mëtimit e vet për prejardhjen hyjnore mbi përmbushjen absolute të madhësisë letrare nga ana e saj. Kurani, duke shprehur vetëdije të plotë për cilësinë e tij sublime, e sfidoi audiencën e vet për të prodhuar një të barabartë me të (Kurani 10: 38; 28: 49); duke shprehur vetëdije të plotë për paaftësinë që audienca e tij ta bënte këtë, ai e uli sfidën në dhjetë sure apo kapituj (Kurani 11: 13), më pas në një kapitull (Kurani 2: 23), më pas në pak vargje (Kurani 52: 33). Duke e lartësuar veten krenarisht mbi këtë audiencë, ai e thumboi atë duke shpallur paaftësinë e saj edhe nëse njerëzimi dhe xhinët i viheshin së bashku me vendosmëri punës për ta kryer detyrën në fjalë (Kurani 17: 88). Armiqtë e Islamit ngarkuan më të aftët ndërmjet njëri-tjetrit për t'u përballur me këtë sfidë, por ata qenë të parët që i fajësuan garuesit si të dështuar kur këta të fundit paraqitën për vlerësim prodhimet e tyre.

Shumë kohë përpara Profetit, arabët e kishin përsosur artin e tyre letrar dhe kishin arritur shkëlqim të veçantë në të. Aftësia e tyre për të prodhuar vepra me vlera të mëdha letrare ishte pa krahasim në çfarëdo kulture tjetër. Historia nuk njeh tjetër popull, tek i cili fjala dhe bukuria e saj të kishte po kaq rëndësi. Për arabët, bota ishte çështje jete dhe vdekjeje, harrese dhe përjetësie, lufte dhe paqeje, virtyti dhe vesi, fisnikërie dhe rëndomësie.

"*Ixhaz*" është emri që i është dhënë dukurisë së Kuranit për t'i sfiduar të gjithë njerëzit në të gjitha kohërat, por veçanërisht bashkëkohësit arabë të Profetit, për të prodhuar një vepër që të ishte e barabartë me të në bukuri e përsosmëri. Ai përmban dy elemente: i pari është karakteri prej natyre i Kuranit, i cili, kur perceptohet prej mendjes së aftë për ta perceptuar atë, prodhon ndjenjën e mahnitjes, të të qenit i prekur, të të ndierit të vlerave më të larta e më të thella, shkurt, të përballjes së realitetit përfundimtar me të gjitha përvojat shoqëruese për një përballje të tillë. E dyta është të kuptuarit e dallimit që ndan njeriun, perceptuesin, nga Zoti, i perceptuari, një tregues i të cilit është paaftësia e njeriut për të prodhuar diçka të ngjashme me Kuranin. E para është prej natyre për Kuranin; e dyta, për njeriun. Arabët të dytës i thonë thjesht "*ixhaz*", dukuri apo ngjarje e të mrekullueshmes; por të parën e quajnë "*vuxhuh el ixhaz*" apo aspekte të mrekullisë së Kuranit.

Ixhazi, si ngjarje, ka ndodhur mes arabëve besimtarë e jobesimtarë gjatë kohës së Muhamedit, si dhe mes myslimanëve në të gjitha epokat dhe është një fakt i pamohueshëm i historisë. Sfidat e Kuranit ndaj jobesimtarëve dhe dështimi i tyre për t'u përballur me këtë sfidë është regjistruar në Kuran me shije (*takrî*). Sidoqoftë, *ixhazi* nuk është një ngjarje e historisë. Sfidat e Kuranit, si dhe suksesi i saj, nuk njohin kohë. Prova për këtë është forca e Kuranit për të konvertuar njerëzit në Islam, për t'i bindur ata menjëherë për prejardhjen e tij hyjnore. Nuk ka njeri që të lexojë atë që myslimanët kanë shkruar në lidhje me përvojën e tyre me Kuranin, apo që vëzhgon ndikimin e Kuranit mbi ndërgjegjen, jetën dhe mendimet e tyre, dhe të mund të shmangë përfundimin se Kurani ka një karakter të tillë.

Vetëm Kurani është parë prej arabëve si i denjë në mënyrë të mjaftueshme për të qenë hyjnor. Gjykimi i tyre, si një gjykim prej njohësi të mirë, i pranuar prej të diturve, gofshin këta dashamirës apo dashakeqë, ka qenë se cilësia e Kuranit është e denjë për Zotin transcendent dhe është shprehëse e vullneti të Tij. Ndryshe nga profetët e hershëm, profetësia dhe zbulesat e të cilëve u ngritën përmes thyerjesh të ligjeve të natyrës (d.m.th. përmes kapërcimit të fuqive epistemike të vetëdijes njerëzore), Kurani ua paraqiste “mrekullinë” e tij vetë atyre fuqive që ishin të afta ta kuptonin atë dhe i ftonte ato që ta vlerësonin dhe ta pohonin me kujdes këtë mrekulli apo prejardhjen e tij hyjnore. Thirrja e tij i drejtohej të menduarit apo arsytimit. Ndërsa zbulesat e tjera e “shtrëngonin” ndërgjegjen përmes thyerjeve të ligjit të natyrës nga ana e tyre, Kurani e bindte atë përmes përmbushjes së asaj çka arsyeja më së tepërmi priste të përmbushej. Kjo është arsyeja se pse natyra e mrekullueshme e Kuranit u bë temë e studimit dhe e analizës më të thellë e më të gjerë. Një mrekulli fizike si e Moisiut apo e Jezusit thjesht i trondiste shikuesit. Një mrekulli e tyre ishte, për nga natyra e saj, përtej arsytimit dhe përtej diskutimit.

Në mënyrë të spikatshme, Kurani duhet të ketë një apo më shumë cilësi përbërëse, të cilat, nëse perceptohen prej atij që ka aftësinë t’i perceptojë, janë treguese të transcencës. Myslimanët i vunë vetes detyrën e identifikimit dhe të analizimit të këtyre cilësive.

Elementi i parë është natyra joevoluese e prozës kuranore. Kjo është cilësia që i huton të gjithë lexuesit perëndimorë, pasi Kurani nuk kas as fillim, as fund. Renditja e sureve apo e sureve të tij nuk është as kronologjike, as sistematike. Kur një mysli man dëshiron të recitojë Kuranin, ai lexon “*mâ tejassera*”, d.m.th., atë pjesë të tekstit që “i vjen më lehtë për mbarë”. Ai mund të jetë duke lexuar në cilindo varg që dëshiron dhe mund të ndalet në cilindo varg tjetër. Cilado që të jetë zgjedhja e tij, recitimi është kurdoherë i përsosur. Pavarësisht nëse lexuesi është mysli man, i krishterë, çifut, hindu apo budist, ateist apo agnostik, nëse ai është një njeri që ka njohuri të arabishtes, recitimi është kurdoherë sublim. Fillimi është kurdoherë po aq i ëmbël dhe i përkryer sa edhe mesi apo fundi. Ky karakter joevolues e bën tekstin kuranor një fushë pamjeje, të cilën Zoti e ka shkëputur prej vullnetit të Tij hyjnor. Ta njohësh atë, do të thotë ta perceptosh si të tillë, d.m.th., si janë mjet për të arritur lëmin e pafund, shprehje e të cilës është, sepse vetëm e mbinatyrshmja, apo hyjnorja, është po aq e mirë në cilëndo pjesë sa edhe në tërësinë e pafund.

Ky aspekt i sublimes letrare në Islam, që do të thotë, joevoluimi, është edhe i kudogjendshëm, edhe i domosdoshëm. Drama, e kundërta e joevoluimit, është përjashtuar krejtësisht, për arsye se ajo është, në formën e saj ideale, shprehje e hyjnisë politeiste konkrete dhe natyrore. Joevoluimi karakterizonte poezinë dhe prozën arabe që nga fillimet, deri në shekullin në fjalë. Poezia më e mirë arabe është ajo që, në të lexuar, është e bukur para dhe pas, për arsye se çdonjëri prej vargjeve të saj është i plotë, autonom dhe i bukur në vetvete dhe prej vetvetes.

Aspekti i dytë i mrekullisë së Kuranit është vrulli. Ai mund të analizohet në një faktor letrar dhe në një faktor muzikal, të cilët punojnë së bashku dhe përforcojnë njeri-tjetrin. Sa më shumë që të lexosh, aq më shumë dëshiron të lexosh. Çdo pasazh i recituar bën të lindë brenda lexuesit dhe dëgjuesve një nxitje të përfytyrimit për të vazhduar recitimin *ad infinitum*. Çdo pasazh është një pistë nisjeje, nga e cila imagjinata merr vrull e nisët për të fluturuar në hapësirën e pafund, perceptimi i së cilës shkaktohet nga pasazhi

në fjalë. Nuk është fjala për krijim vargësh të reja, por rikrijim në imagjinatë, të ndihmuar prej kujtesës së vargjeve tashmë të recituara. I njëjti proces ndodh kur poetët e zotë mbledhen në *musha'arah*, një tubim për recitim poezish, në të cilin çdo pjesëmarrës reciton poezi të së njëjtës metrikë e rimë si ajo që reciton pararendësi i tij. Nganjëherë, poezia që recitohet është klasike dhe e njohur për të gjithë; nganjëherë ajo thuret në mënyrë të improvizuar për atë rast. Në secilin prej këtyre rasteve, recitimet janë aq të bukura e aq prekëse, sa që i nxisin dëgjuesit që e çmojnë atë që të kënaqen me krijimin poetik të improvizuar duke vërejtur të njëjtën metrikë, rimë e mënyrë. Ajo çka është e jashtëzakonshme në këto tubime është se ato ndodhin krejt rëndom, jo vetëm mes popujve arabishtfolës, por edhe mes popujve që flasin persisht, urdisht, turqisht e malajzisht, ndërgjegjja poetike dhe estetike e të cilëve është mbrujtur prej Islamit.

Aspekti i tretë është belagati (*belagah*) apo elokuenca, në krye të së cilës vjen “*badī*”, apo sublimja letrare. Ky aspekt është një funksion i bukurisë së krijimit poetik, i mjeshtërisë artistike të rrjedhës së vargut, të përshtatjes së saktë të fjalëve, të hijeshisë së interpretimit. Nga njëra anë, fjalët e fjalitë, figurat dhe të ligjëruarit, kuptimet që ato sjellin, si dhe krijimi i të gjitha këtyre, të marra së bashku në një përkim të plotë; dhe nga ana tjetër, sendet, ngjarjet apo gjendjet që ato skicojnë, kuptimet që përcjellin, të gjitha këto janë të pafundme në numër, në shumëllojshmëri e në lidhje. E megjithatë, ka vetëm një interpretim të tyre që përshtatet me “*muktedâ el hâl*” (realitetin e kërkuar). Kur kjo masë është në pikën më të lartë, pasazhi njihet si “*badī*”. Është pikërisht ky ideal që Kurani e ka përmbushur në çdo varg. Çdo ndryshim i tij do të ishte një ndryshim për keq. Disa njerëz gjenialë kanë arritur të realizojnë një masë të vogël të kësaj cilësie sipërore, por vetëm në përshkrimin nga ana e tyre të atij realiteti, në të cilin ka qenë i kufizuar gjenia e tyre. Arabët kanë njohur Imru el Kajsin si një poet që i afrohej kësaj kategorie, por vetëm kur kalëronte në luftë; El Nebigah el Dubjaniun, por vetëm kur shprehej për frikën; Zuhejr ibn Ebi Selmanë, por vetëm kur shprehte dëshirat e ëndjet. Kurani i ka përmbushur të njëjtat norma sublimë në çdo çështje që ka prekur. Çdo fjalë në varg është një xhevahir; dhe e tillë është çdo sure. Kurani nuk ka asnjë copëz metali të zbukuruar me pak perla; Ai është i tëri veç prej perlash!

Badia krijuese e Kuranit është e ndërthurur me badinë ideore, d.m.th., me më të lartin, më fisnikun mendim fetar, etik, shoqëror e vetjak, për të bërë një njëshmëri të pandashme. Në Kuran, forma është sublimë; përmbajtja është sublimë; dhe si forma, ashtu edhe përmbajtja janë të ndërkyçura me njëra-tjetrën në mënyrë të tillë që ndarja e tyre është e pamundur pa shkatërrimin e natyrës sublimë të së tërës. Në cilësinë sublimë që është karakteristike për të, asgjë nuk është e arritshme pa tjetrën. Rrjedhimi i ndërthurjes së tyre në Kuran janë joshja dhe lebetitja e papërmbajtshme. Asnjë krijim letrar në historinë njerëzore nuk ka prekur kurrë kaq thellë, kaq fuqishëm, për një kohë kaq të gjatë, kaq shumë breza burrash e grash sa ç’ka bërë Kurani. Asgjë nuk ka rrënuar dhe/ose rindërtuar kaq shumë jetë! Edhe presbiteriani H. A. R. Gibb pranonte se ndiente tokën t’i dridhej nën këmbë ndërsa recitonte vargjet e sures “Tërmeti”. Sublimja në Kuran nuk është statike, por dinamike. Askush nuk mund t’i qëndrojë joshjes, tmerrit apo trallisjes së saj.

I gjithë mëtimi për *ixhaz* nga ana e Kuranit do të ishte i kotë nëse pushteti i tij mbi mendjet dhe zemrat e njerëzve do të ishte zbehës, duke e fshirë apo hipnotizuar vetëdijen në kuptimin e pushtimit të saj duke i zvogëluar fuqinë e perceptimit, fuqinë intelektuale. Krejt e kundërta është e vërtetë. Kurani e lartëson vetëdijen dhe e rrit atë për të shfaqur

qartë fuqinë kritike perceptive, arsyetuese, intelektuale dhe empirike në maksimumin e mundshëm. Puna e saj vihet në jetë në dritën e diellit, me një realizëm të patejkalueshëm.

Më lart pamë se atributet hyjnore nuk duhen interpretuar në mënyrë alegorike; se ato duhen pohuar ashtu siç janë, “*bilâ kejfe*”, pa lejuar aspak antropomorfizëm. E njëjta vlen për Kuranin në tërësinë për të cilën atributet janë veçse një pjesë. Nëse ai nxit intuitën e transcendentës pa antropomorfizëm, e megjithatë pa interpretim alegorik, ai e bën këtë përmes cilësisë së ixhazit të tij. Gjuha e Kuranit prek përmes ndjelljes së figurave poetike si një poezi; por ndryshe nga poezia njerëzore, Kurani prek përmes formës dhe përmbajtjes, teksa të dyja këto tregojnë së bashku transcendencë. Forma e bën këtë përmes kategorive estetike të joevoluimit, të vrullit dhe të belogatit, ndërsa përmbajtja duke përcjellë një brendi që është vetë transcendentë e kështu, e pafund, absolute, *sui generis* dhe prekëse. Në praninë e tij, njeriu e humbet vetëpërmbajtjen dhe ekuilibrin e tij, sepse ai, nëse kupton, ka vendosur kontakt me burimin e të gjithë qenies, të gjithë lëvizjes, me transcendenten *tremendum et fascinosum*. Intuita e transcendentës përmes letërsisë artistike (*belle-lettres*) nuk është thjesht ëndërrimtare, por dinamike. Pasi realiteti transcendent që letërsia artistike thekson është normativ, ftues, prekës, urdhërues dhe ndalues. Pikërisht nën ndikimin e transcendentës, të shprehur në sublimen letrare, vetëdija semite e pa vetveten si mbartëse të misionit hyjnor, si qerthull i historisë njerëzore dhe si përmbushje e fatit të pashmangshëm.

Ruajtja e zbulesës letrare prej ndryshimit të gjuhës dhe të kulturës

Ruajtja e plotë e gjuhës arabe me të gjitha kategoritë e kuptimit të rrënjësura në të dhe përdorimi i saj i vazhdueshëm prej miliona njerëzve deri në ditët tona shmangu pjesën më të madhe të problemeve hermeneutike në ballafaqimin e lexuesit bashkëkohor me zbulesën katërmëdhjetëshekullore. Zbatimi i udhëzimeve kuranore ndaj çështjeve përherë të ndryshueshme të jetës do të jetë kurdoherë i ri; e kështu do të jetë edhe përkthimi i parimeve të tij të përgjithshme në ligjvënien urdhëruese konkrete që i drejtohet punëve e problemeve bashkëkohore. Kjo është pranuar gjithmonë prej jurisprudencës islame. Mirëpo domethënia e termave të zbulesës, kategoritë, nën të cilat këto domethënie duhen kuptuar, janë sigurisht të perceptueshme sot njëlloj siç ishin për Profetin dhe për bashkëkohësit e tij katërmëdhjetë shekuj më parë. Të vonshmit dhe jo të hershmit janë problemi i të shprehurit të transcendentës. Të kuptuarit e domethënieve të kuranit në mënyrën si i kuptonte ato Profeti është përbën pranimin e zbatimit apo të moszbatimit të këtyre domethënieve ndaj problemeve bashkëkohore.

Aftësia e çdo studiuesi për të kuptuar zbulesën sot saktësisht siç kuptohej në ditën e shpalljes së saj përbën vërtet një “mrekulli” të historisë së ideve. Ajo nuk mund të shpjegohet prej dallimit të funksioneve “zbuluese” dhe “krijuese” të gjuhës. Funkcioni i parë këshillon një nivel ekzotik të kuptimit që u zbulohet veç rishtarëve me mjete të ekzegjesës; ndërsa i fundit ka të bëjë me një rol sajues, prodhimi i të cilit nuk dallohet prej trajtave të trillit të pastër. Për më tepër, funksioni “krijues” nuk është i imunizuar ndaj ngarkesave të relativizimit e të subjektivizimit, të cilat i bëjnë të pamundura mëtimet e tij në emër të Islamit apo të cilësdo feje si të tillë dhe i trajton të gjitha pretendimet si personale dhe të vjetruara. Dialogu ndërjetar sjell pak gjë të mirë nëse e gjithë ajo që ai mund të synojë të jetë është një dialog mes njerëzish dhe jo mes fesh.

Nuk është e rëndësishme se gjuha ndryshon dhe, si e tillë, nuk mbetet kurrë e njëjtë. Arabishtja nuk ka ndryshuar, megjithëse repertori i fjalëve bazë është zgjeruar pak për të përballuar zhvillimet e reja. Thelbi i gjuhës, që përbëhet nga struktura e saj gramatikore, zgjedhimi i foljeve e lakimi i emrave, kategoritë për rrëfimin e fakteve e të mendimeve, si dhe format e bukurisë së saj letrare, nuk ka ndryshuar aspak. Pretendimi heraklitian se gjithçka ndryshon dhe nuk është kurrë e njëjta është i gabuar, për arsye se duhet të ketë diçka të përhershme nëse ndryshimi duhet të jetë vërtetë ndryshim dhe jo “kanal shkarkimi i rrjedhës” së skeptikut. Shumë më të saktë në përkufizimin e gjuhës ishin gjuhëtarët myslimanë, që njihnin në gjuhë vetëm një funksion, që është ai pastërtisht përkruar. Në mënyrë karakteristike, ata e përkufizonin gojëtarinë si “saktësi përkruar”. Terreni i leksikografisë, kështu, bëhej për ta i shenjtë; “Zoti Vetë i mësoi Adamit emrat e gjërave” (Kurani 2: 31); dhe ata prodhuan me zell për gjuhën arabe të Kuranit fjalorët leksikografikë më të plotë të çdo gjuhe. Krijueshmërinë atë e drejtonin te mendja njerëzore, të cilës ajo me të drejtë i përket, si aftësinë për të zbuluar e vënë në dritën e plotë të vetëdijes disa anë të realitetit që i shkasin atij që është më pak krijuar e më pak i aftë, por që kapen prej gjenit. Sa më i saktë të jetë një realitet i tillë i perceptuar, aq më shprehës dhe i bukur, aq më didaktik e udhëzues është ai. Gjuha (në rastin tonë, arabishtja) mbetet, kështu, një disiplinë e rregullt dhe publike, e hapur ndaj kontrollimit, e aftë për gjykim të saktë dhe shtrënguese për këdo që ka mençurinë e nevojshme për t’i thënë autorit apo kritikut të mirë: “Po! Pikërisht kështu është!” Ishte e natyrshme që zbulesa islame do ta bënte gjithë këtë, sepse pa këtë, duke pasur parasysh shtrembërimet e pësuarat prej zbulesave të Moisiut, të Zoroastrit, të Budës e të Jezusit ndërsa gjuhët e tyre humbnin, harroheshin apo “ndryshonin”, edhe vetë Zoti transcendent do të ishte një nxënës i gjorë në historinë e feve.

Shënime

¹ H. Frankfort, “Kingship and the Gods” (Chicago: University of Chicago Press, 1962), kapitulli II, f. 24 – 35; James Pritchard, “Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament” (Princeton: Princeton University Press, 1955), f. 5.

² H. Frankfort, “Ancient Egyptian Religion” (New York: Harper Torch Books, 1961), f. 20, 23 – 4.

³ Alan H. Gardiner, “Hymn to Amon from a Leiden Papyrus”, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache*, XL22 (1905), f. 25, cituar në: H. Frankfort, “Ancient Egyptian Religion”, vep. cit., f. 26 – 7.

⁴ Pritchard, “Ancient Near Eastern Texts”, vep. cit., f. 60-72.

⁵ Marduku “vërtet është Zoti, krijuesi i gjithçkaje... urdhëresat e gojës së tij ne i kemi lartësuar mbi të gjitha perënditë... Vërtet, ai është zoti i të gjitha perëndive të qiellit e të tokës; mbreti, nën udhëzimin e të cilit zotat lart e poshtë do të tremben... do të ketë dridhje e lëkundje në banimet e tyre... Vërtet, ai është drita e perëndive, princi i

fuqishëm... Është ai që i riktheu të gjithë zotat e rrënuar si të ishin krijimi i vetë atij, i ktheu në jetë zotat e vdekur” (Pritchard, vep. Cit. F. 69 – 70).

⁶ Martin Buber me të drejtë mëton se fryma hebraike e ndarjes së identitetit është patriarkale dhe jo siç ka thënë Frojdi, prodhim i ngjarjes së Daljes. Shih veprën e tij “Moses and Monotheism”, përkthyer në anglisht nga K. Jones (New York: A. A. Knopf, 1939).

⁷ John Bright, “A History of Israel” (London: SCM Press, 1960), f. 336.

⁸ Pritchard, vep. Cit. f. 57 – 8.

⁹ Një numër pohimesh të atribuara Jezusit nga ungjillorët e kundërshtojnë këtë përfundim, por nuk është e vështirë të tregohet se këto pohime shkojnë kundër personalitetit të Jezusit dhe, për këtë arsye, duhet të kenë qenë shtesa të bëra prej ungjillorëve për të kënaqur tensionet, ndaj të cilave ishin të nënshtruara kishat. Të tilla janë pohimet që shpallin shërbesën e Jezusit të drejtuar vetëm ndaj çifutëve (Mateu 5: 17-19; 10: 6; 15: 24) e madje edhe ndaj të humburve mes tyre (p.sh., Luka 15: 4, 6); ndaj atyre që e bëjnë mesazhin e Jezusit të nënshtruar ndaj legalizimit çifut (“Gjersa qielli e toka të kalojnë, asnjë germë apo asnjë presje nuk do të hiqet në asnjë mënyrë prej ligjit, por e gjitha do të përmbushet” – Mateu 5: 18; atyre që e bëjnë Jezusin të pajtohet me etnocentrizmin çifut, si “këtë ditë i erdhi kësaj shtëpie [të Zakeut] shpëtimi, sepse edhe ky është bir i Abrahamit.” – Luka 19: 9).

¹⁰ F. J. Foakes – Jackson dhe Krisopp Lake, “The Beginnings of Christianity” (London: Macmillan Press, 1920), pjesa I, vëll. I, f. 398.

¹¹ Po aty, f. 403.

¹² A. E. J. Rawlinson, “The New Testament Doctrine of the Christ” (London: Longmans, 1926), f. 236-7.

¹³ Marku 14: 58. Kjo s’ka pse të përjashtojë mundëinë që Zoti të bëjë një tjetër mrekulli – krahas ringjalljes së të vdekurve, shërimit të të sëmurëve dhe rikthimit të shikimit ndaj të verbrit, të cilat Jezusi i bëri nëpërmjet fuqisë së Zotit në përlijje të profetësisë – kësaj radhe për të rindërtuar tempullin material në tri ditë.

¹⁴ “Në fillim ishte Fjala, dhe Fjala ishte me Zotin, dhe Fjala ishte Zot. E njëjta ishte në fillim me Zotin.”

¹⁵ “Ne besojmë... në një Zot Jezu Krisht, të Vetmin bir të lindur të Zotit, të Lindur të Atit përpara të gjitha kohëve, Dritë prej Dritës, Zot i vërtetë prej Zoti të vërtetë, i lindur jo i bërë, i një lënde me Atin, përmes të Cilit të gjitha gjërat u bënë...” (Henry Bettenson, “Documents of the Christian Church” (London: Oxford University Press, 1943), f. 36 – 7.

¹⁶ Bettenson, vep. cit., f. 50.

¹⁷ Eusebius, “Historia Ecclesiastica”, I, v., cituar në: Bettenson, vep. cit., f. 55.

¹⁸ Irenaeus, “Against Heresies”, I, xxiv, 1,2, siç është cilësuar në Bettenson, vep. cit. f. 50.

¹⁹ Irenaeus, vep. cit., I, xxiv, 3-5, cituar në: Bettenson, vep. cit., f. 51 – 52.

²⁰ Gilbert Murray, “Five Stages of Greek Religion” (New York: Doubleday, 1951), f. 142 – 3.

²¹ “Metamorphoses”, xi, 19 ff, cituar nga: M. J. Vermaseren, “Hellenistic Religions”, në: C. Jones Bleeker dhe George Widengren, “Historia Religionum” (Leiden: E. J. Brill, 1969), vël. I, f. 522 – 3.

²² Po aty.

²³ Shih për hollësi vërtetuese: Edwin Hatch, “The Influence of Greek Ideas and Usages Upon the Christian Church” (London: Williams and Norgate, 1890).

²⁴ “Vdekshi si vdes ai; dhe jetofshi si jeton ai!”

²⁵ Zanafilla 1: 26, “Ta bëjmë njeriun në shëmbëllimin tonë”, provon, sipas Shën Agustinit, se në Zotin gjendet shumësia dhe njerëzorja, pasi, siç argumenton ai, nëse “ta bëjmë” nuk shpreh trininë, Zoti do të kishte përdorur formën e njëjësit; dhe, nëse ngjashmëria me njeriun, d.m.th., njerëzorja, nuk do të gjendje tek Ai, Ai sigurisht që nuk do të mund ta kishte krijuar njeriun në shëmbëllimin e Tij (“De Trinitate”, në “The Fathers of the Church”, Washington: The Catholic University of America Press, 1963, vëll. 45, f. 20). Në Provarbat 8: 25, lexojmë: “Përpara se të viheshin në vend malet... linda unë” dhe në Proverbat 8: 22: “Zoti më kishte mua që në fillim të udhës së tij.” Me shprehje të tilla, një mendje gnostike semite këndonte përjetësinë e urtësisë duke i lejuar asaj të flasë në vetën e parë. Autori ynë i mori ato për t’ia kaluar Jezusit, që ai, në mënyrë gnostike, e identifikonte me Fjalën, Urtësinë apo logosin. Por në mënyrë që të shfaqësonte nocionin e krishterë të Jezusit si person i krijuar dhe Zot, ai u atribuonte këtyre dy shprehjeve kuptime të ndara dhe sipas dëshirës (“De Trinitate”, f. 36). Përgjigja e Adamit ndaj Zotit pas mosbindjes së treguar të Zanafilla 3: 8 duhet vërejtur, gjithashtu: “Dëgjova zërin tënd dhe u fsheha prej fytyrës tënde për arsye se jam lakuriq.” Ky pasazh përbën provën se “Zoti, Ati... u shfaq... nëpërmjet një krijese të ndryshueshme e të dukshme të nënshtruar ndaj Tij,” dhe kështu vërtetohet se thelbi hyjnor mund të mishërohet në një qenie njerëzore (po aty, f. 71). Mënyra lidhore e urdhëresës hyjnore “Të jetë drita” (Zanafilla 1: 3) tregon për Augustinin se kishte një tjetër njeri, të cilit Zoti mund t’i jetë drejtuar me këto fjalë. Duket se mendja e tij është e paaftë të konceptojë një akt krijues të Zotit, të paraprirë nga një shqiptim hyjnor shprehës i vullnetit hyjnor. Dhe duke qenë se ka “vërtetuar” se bashkëbiseduesi është një qenie me dy natyra, njëra prej të cilave është njerëzore dhe ka një “fytyrë”, ai i kthehet Zanafillës 3: 8 për të pohuar se “fytyra” që Adami po i fshihej ishte ajo e Jezu Krishtit (po aty, f. 71-2). Turbullira gramatikore e Zanafillës 18 është interpretuar në mënyrë arbitrare prej rabinëve, sikur t’u jetë drejtuar një herë Zotit dhe një herë tre engjëjve të dërguar prej Tij: “Një herë për të lajmëruar lajmin e mirë të lindjes së Isakut; një herë të dytë për të shkatërruar Sodomën dhe një herë të tretë për të shpëtuar Lotin. “Një engjëll nuk dërgohet kurrë më shumë se me një porosi për çdo herë” – Midrash” (“Pentateuch and Haftorahs”, London: Soncino Press, 1958, f. 63, shënimi 2) Kjo është marrë prej Agustinit si provë për trininë. “Duke qenë se u panë tre njerëz dhe asnjëri prej tyre nuk tha të is the më i madh se të tjerët në formë, në moshë apo në fuqi, përse ne nuk besojmë?”, pyet Agustini në mënyrë retorike, “se barazia e Trinisë është lënë të kuptohet këtu nëpërmjet krijesës së dukshme, ndërsa thelbi i njëjtë e i vetëm përmes tre njerëzve? Për çfarë e ka ai fjalën kur u thotë atyre: “Jo, im

Zot” dhe jo “Jo, im Zota...?”” (po aty, f. 75-7) Së fundi, Agustini realizon një *tour de force* refuzues me Daljen 33: 23. Në përgjigje ndaj kërkesës së Moisiut që t’i lejohej të shihte fytyrën e Zotit, Zoti premton ta mbulojë Moisiun kur Ai të kalojë, në mënyrë që ai të mund të mos e shohë dot Zotin, por më pas ta zbulojë atë pasi Ai të kalojë “dhe pastaj ti do të shohësh pjesët e mia të mbrapse...” “pjesët e mbrapse” apo “posteriora”, mëton Agustini, “kuptohen zakonisht dhe jo pa arsye se paraqesin personin e Zotit tonë Jezu Krisht. Kështu, pjesët e mbrapse pranohen të jenë mishi i Tij, në të cilin Ai lindi prej Virgjëreshës dhe u ngrit përsëri.” (po aty, f. 84-5)

²⁶ “Against Praxeas”, xii-xiii, “Ante-Nicene Fathers”, vëll. III, f. 607 e më tej.

²⁷ “Church Dogmatics”, përkthyer në anglisht nga G. W. Bromley dhe T. E. Torrence (London: T. & T. Clark, 1960), III, pjesa I, f. 191 e më tej.

²⁸ Karl Barth, “Church Dogmatics”, vep. cit., f. 195.

²⁹ Po aty.

³⁰ Paul Tillich, “Systematic Theology” (Chicago: University of Chicago Press, 1951), vëll. I, f. 226.

³¹ Po aty, f. 229.

³² Po aty, f. 225 – 6.

³³ Po aty, f. 225.

³⁴ Po aty.

³⁵ Po aty, f. 226.

³⁶ Po aty.

³⁷ Po aty.

³⁸ Po aty. Po aty, f. 80 – 1; 91 – 2.

³⁹ Charles P. Price, “The Principles of Christian Faith and Practice” (New Delhi: Islam and the Modern Age Society, 1977), f. 72 – 3.

⁴⁰ Po aty.

⁴¹ T. R. Miles, “Religion and the Scientific Outlook” (London: Allen & Unwin, 1959), f. 161 – 4, cituar në: Price, vep. cit., f. 74.

42

43

44

45