

ESENCA E ISLAMIT*

I. RËNDËSIA E TEVHIDIT

Nuk ka dyshim se esenca e qytetërimit islam është Islami, apo se esenca e Islamit është *tevhidi*, që është akti i pohimit se All-llahu xh.sh. është Një, Krijues absolut dhe transcendent, Zot dhe Mjeshtër i çdo gjëje që ekziston.

Këto dy premisa fundamentale janë më se të qarta, nuk janë lëndë dyshimi për ata që i kanë takuar qytetërimit islam apo për ata që kanë participuar në të. Vetëm tani kohëve të fundit, misionarët, orientalistët dhe armiqtë e tjerë të Islamit kanë hedhur farën e dyshimit mbi to, mirëpo, për ne muslimanët ato mbeten të vetëqarta (vetëdukshme). Islami, kultura islame dhe qytetërimi islam kanë një esencë njohjeje, gjegjësisht *tevhidin*,¹ që mund të analizohet e të përshkruhet. Analiza e *tevhidit* si esencë, pra si parim i parë determinues i Islamit, i kulturës dhe qytetërimit të tij, përbëjnë lëndën e diskutimit të kësaj kaptine.

Tevhidi është ai që qytetërimit islam ia jep identitetin e vet, që i lidh së bashku të gjitha elementet përbërëse të tij dhe që, në këtë mënyrë, përmes tyre krijon një trup integral dhe organik të cilin ne e quajmë qytetërim. Gjatë lidhjes dhe bashkimit të këtyre elementeve, esenca e Islamit - në këtë rast, *tevhidi* - atyre ua jep formën dhe karakterin e vet. Ai i riformon ato në mënyrë që t'i harmonizojë e t'i solidarizojë me elementet e tjera. Pa mos i ndryshuar fare natyrat e tyre, kjo esencë i transformon elementet që e përbëjnë një qytetërim duke ua dhënë atyre karakterin e ri si përbërës të këtij qytetërimi. Shkalla e qytetërimit mund të lëvizë nga më e cekëta drejt më radikales. Ai mund të jetë i cekët kur e prek formën e tyre, ndërsa radikal kur e prek funksionin e tyre; sepse ky i fundit është ai që e krijon lidhjen e tyre me esencën. Kjo është arsyeja përse muslimanët e kanë zhvilluar shkencën e *ilmu't-tevhidit* dhe pse ia kanë nënrenditur asaj disiplinën e logjikës, të epistemologjisë, të metafizikës e të etikës.

All-llahu xh. sh. thotë "Unë nuk i krijova xhinët dhe njerëzit për tjetër pos që të më adhurojnë"... Dhe ne dërguam në çdo popull të dërguar që tu thonë: 'Adhuroni vetëm All-llahun dhe largojuni djajve (adhurimit të tyre)!... Dhe Zoti yt ka dhënë urdhër të prerë që të mos adhuroni tjetër pos Tij... Adhurojeni All-llahun e mos i shoqëroni Atij asnjë send!... Thuaj 'Ejani t'ju lexoj atë që me të vërtetë ju ndaloj Zoti juaj: të mos i shoqëroni Atij asnjë send...!'"²

Këto ajete kur'anore qartë na bëjnë me dije se vetë qëllimi i krijimit të njeriut është të shërbyerit vetëm Zotit. Vetëm Zoti meriton të adhurohet, vetëm Ai meriton t'i shërbehet. Arritja e "fytyrës", gjegjësisht e hirësisë së Tij, duhet të jetë caku i dëshirave dhe i të gjitha aktiviteteve njerëzore. Kjo është gjithë esenca e mesazhit të Pejgamberit tonë, Muhammedit

* Ky artikull përbën kapitullin e dytë të librit të autorit *Tevhidi – Implikimet e tij për mendimin dhe jetën*, Logos-A, Shkup 2006, f. 51-75.

¹ Ismail Raxhi el-Faruki, "Xheveheru'l-Hadāreh el-Islāmijeh", *El-Muslimu'l-Mu'āsir*, vëll. 7, nr. 27, 1401/1981, 1-27. Ky artikull është botuar bashkë me "Critical Response" dhe "Response to the Response" në *El-Islām ve'l-Hadāreh*, Rijad: W. A. M. Y. Publications, 1401/1981, vëll. 2, 583-668.

² Edh-Dharijat:56; en-Nahl:36; el-Isra':23; en-Nisa':36; el-En'am:151.

a.s., të cilën ai e shpreh përmes fjalëve të Zotit: "Ejani t'ju lexoj atë që me të vërtetë ju ndaloj Zoti juaj: të mos i shoqëroni Atij asnjë send..."³ Se *tevhidi* është urdhri më i lartë dhe më i rëndësishëm i Zotit shihet nga fakti që Zoti premtion faljen e të gjitha mëkateve pos shkeljes së *tevhidit*. "S'ka dyshim se All-llahu nuk falë (mëkatin) t'i përshkruhet Atij shok (idhujtarinë), e përpos këtij (mëkati) i falë kujt do. Kush i përshkruan All-llahut shok, ai ka trilluar një mëkat të madh".⁴

Është më se e qartë se asnjë urdhër në Islam nuk mund të qëndrojë pa *tevhidin*. Në momentin kur të shkelet *tevhidi*, vetë feja, obligimi i njeriut për t'i shërbyer Zotit, plotësimi i urdhrave të Tij dhe shmangja nga ndalesat e Tij, të gjitha këto, do të binin në ujë. Sepse, të shkelësh *tevhidin* do të thotë të dyshosh në njëjësinë dhe vetëmsinë e All-llahut xh.sh. si Zot. E, të veprosh kështu do të thotë të pohosh se ka edhe qenie të tjera që mund ta ndajnë zotësinë e Tij. Kurse kjo s'mund të ndodhë pa mos dyshuar në obligueshmërinë e urdhrave të All-llahut xh.sh.. Ngase, sikur të ishte i mundshëm ekzistimi i dy e më shumë zotave, atëherë do të ishte logjikisht e pashmangshme që njëri prej tyre të kërkonte një lidhje individuale me krijesën apo robërit e tij; që ndonjëri do të mendohej të ngrihej mbi tjetrin në konkurrencën reciproke.⁵ Zotat e këtillë nuk do t'i sillnin kurrfarë dobie njeriut përderisa njëri prej tyre nuk i mund dhe nuk i nënshtron të tjerët, sepse vetëm atëherë ai do të ishte qenia "e lartë" të cilën e kërkon përkufizimi i konceptit "Zot". Vetëm një burim "i lartë" mund të jetë e mira finale, autoriteti final, parimi final. Përndryshe, autoriteti i një zoti të nënshtruar, i një zoti pranë të cilit mund të ketë edhe zota të tjerë, përgjithmonë do të mbetet i hapur për diskutim dhe dyshim. Kjo është arsyeja përse All-llahu xh.sh. thotë në Kur'an: "Sikur të kishte në to (në qiej e në tokë) zota pos All-llahut, ato të dyja do të shkatërroheshin. Larg asaj që i përshkruajnë është All-llahu, Zot i Arshit".⁶ Natyra nuk mund t'u nënshtrohet dy mjeshtëreve; ajo nuk mund të veprojë në mënyrë të rregullt dhe të jetë kozmosi që është, sikur të kishte dy e më tepër burime autoriteti, dy e më tepër lëvizës finale.

Pa *tevhidin*, pra, nuk mund të ketë as Islam. Pa të, së këndejmi, jo vetëm që do të dyshohej në *sunnetin* e Pejgamberit tonë a.s. dhe do të shembej (luhatej) karakteri imperativ i atij *sunneti*, por me këtë do të binte në ujë edhe vetë institucioni i pejgamberisë. I njëjti dyshim, që ka të bëjë me shumësinë e zotave, do të mund të zbatohet edhe mbi mesazhet e tyre. Prandaj, përqafimi i *tevhidit* dhe qëndrimi besnik ndaj tij, përbën gurëthemelin e mbarë devotshmërisë, të mbarë jetës fetare dhe të mbarë virtytit. Natyrisht, All-llahu xh.sh. dhe Pejgamberi i Tij a.s., lojalitetin ndaj *tevhidit* e kanë ngritur në statusin më të lartë dhe e kanë konsideruar atë si shkaktar të meritave dhe shpërblimeve më të mëdha. Ai thotë: "Ata që besuan dhe besimin e tyre nuk e ngatërruan me besim të kotë, atyre u takon të jenë të sigurt dhe ata janë në rrugë të drejtë."⁷ Po kështu, transmetohet nga 'Ubade bin Samiti që Pejgamberi a.s. të ketë thënë: "Kushdo që dëshmon se s'ka Zot tjetër pos All-llahut, që është i vetëm, i pashok dhe se Muhammedi është rob dhe i dërguar i Tij, se Isai (Jezusi) është rob dhe i dërguar i Tij, është urdhër dhe pjesë e shpirtit të Tij në Merjemen, se Xhenneti dhe Xhehennemi janë të vërtetë, për hir të gjithë kësaj, All-llahu atë do ta fusë në Xhennet". Ky *hadith* transmetohet në të dy *Sahihet* të cilët gjithashtu e regjistrojnë transmetimin e Itbanit lidhur me thënien e Pejgamberit a.s.: "All-llahu nuk do të lejojë të hidhen në Xhehennem ata që

³ El-En'am:151.

⁴ En-Nisa':48.

⁵ "All-llahu nuk ka djalë dhe me Të nuk ka ndonjë tjetër zot! Sepse, çdo zot, do të merrte me vete atë që e ka krijuar dhe do të dominonin njëri ndaj tjetrit. Qoftë lavdëruar All-llahu nga ajo që ata thonë për Të!" (el-Mu'minun : 91).

⁶ El-Enbija':22.

⁷ El-En'am:82.

dëshmojnë se 's'ka zot tjetër pos All-llahut' duke kërkuar me këtë vetëm kënaqësinë dhe hirësinë e All-llahut". Po kështu, nga Ebu Seid el-Hudrij transmetohet që Pejgamberi a.s. të ketë thënë: "Kur Musai (Moses) e lut All-llahun që t'ia mësojë një dua (lutje) për ta recituar atë sa herë që t'i kujtohet e t'i drejtohet Atij, All-llahu i përgjigjet: "Thuaj, o Musa, që s'ka zot tjetër pos All-llahut". Musai i thotë: "O Zot, po këto fjalë i thonë të gjithë robërit e Tu?!". All-llahu i thotë: "O Musa, sikur shtatë qiejt dhe ç'ka në to bashkë me shtatë shtresa të tokës me çka ka në to, të mateshin me fjalën 's'ka zot tjetër pos All-llahut', kjo e fundit do të peshonte më rëndë se ato të parat". Tirmidhiu transmeton nga Enesi i cili e ka dëgjuar Pejgamberin a.s. duke thënë: "All-llahu ka thënë: 'O njeri! Nëse vjen tek unë me bagazh të botës përplot mëkate duke dëshmuar se nuk më shoqëron Mua asnjë send, atëherë Unë do të të vij me bagazhe të tilla përplot mëshirë dhe falje?".⁸

Për këtë arsye, nuk është për çudi pse muslimani përkufizohet sipas besnikërisë ndaj *tevhidit*, sipas rrëfimit të *shehādetit*, sipas njohjes së njëjëtisë dhe transcendencës absolute të All-llahut xh.sh. si parimin final të të gjitha krijesave, të gjitha qenieve e jetës, të të gjitha feve.

II. TRANSCENDENCA HYJNORE NË HEBRAIZËM DHE NË KRISHTERIZËM

Duke qenë se është feja më e re botërore dhe se ka po të njëjtat rrënjë semite prej të cilave më parë ishin paraqitur Hebraizmi dhe Krishterizmi, Islami e kishte të domosdoshme të lidhej me këto fe. Ato i trajton ashtu siç e trajton vetveten. Ato dhe ai përbëjnë momentet suksesive të vetëdijes semite në marshin e saj të gjatë si bartëse e një misioni hyjnor në tokë dhe, që këtej, edhe si vorbull i historisë njerëzore. Derisa Islami, në këtë mënyrë, e ka identifikuar vetveten me Hebraizmin dhe Krishterizmin, në to ka gjetur edhe gabime dhe ka kërkuar që t'i korrigjojë manifestimet e tyre historike. Gabimin më të rëndë ndaj vetëdijes semite dhe, që këndej, më të pafalshmin në sytë e Zotit (Kur'ani, 4:47,155) Islami e ka identifikuar si keqkuptim të transcendencës së Zotit. Fajtor për këtë, pohon Ai, janë vetë Hebraizmi dhe Krishterimi; jo në format e tyre të para, në shpalljet që ata i kanë pranuar prej Zotit, por në format e tyre historike, në tekstet që ata i kanë konsideruar si të shenjta dhe në shprehjet e besimit të tyre për t'i mësuar e udhëzuar njerëzit.

A. KRITIKA E ISLAMIT NDAJ HEBRAIZMIT

Islami e fajëson Hebraizmin për mënyrën se si ai, në mbarë Tevratin (Torah) për Zotin flet në shumës *Elohim*; për pohimin se *Elohim* është martuar me të bijat e njerëzve (Zanafilla 6:2-4); se Jakubi (Jakob) dhe gruaja e tij kanë vjedhur "zotat" e Labanosë, ngase këta të dy i madhëronin ato (Zanafilla 31:32); se Zoti është një hije të cilin Jakobi e ka parë "ballë për ballë" dhe me të cilin ai ka dalë në mundje dhe gati sa nuk e ka fituar (Zanafilla 32:24-30); se Zoti ka qenë ati i mbretërve hebraikë (Psalmet 2:7; 89:26; 2 i Samuelit 7:14; 1 i Kronikave

⁸ Cituar sipas Shejh Muhammed bin Abdulvehhab në librin e tij *Kitābu't-Tehvid (Monoteizmi Islam)* të përkthyer në gjuhën shqipe nga Bujar Hoxha, Biblioteka "Mehmed Akif Ersoji", 1992, Shkup, fq. 10-11.

17:13, etj.); se Zoti ka qenë ati i kombit të tyre në kuptimin e vertet (Osea 1:10; Isaia 9:6; 63:14-16); i cili nuk gjymtohet dhe nuk e humb validitetin as edhe pas “kurvërisë” së tyre me zotat e tjerë (Osea 2:2-13). Islami e fajëson Hebraizmin edhe për lidhjen me të cilën ai pohon se e lidh Zotin me “Popullin e Tij”. Kjo e ka detyruar Atë që atyre t’u garantojë disa përparësi përkundër amoralitetit, vrazhdësisë dhe kokëfortësisë së tyre (Ligji i Përtërirë 9:5-6). Një Zot “i lidhur”, në çfardo kuptimi dhe shkalle qoftë, nuk është Zoti transcendent i vetëdijes semite.

B. KUNDËRVAJTJA E KRISHTERIZMIT

Kundërvajtja e Krishterimit lidhur me transcendencën e Zotit ka qenë akoma më e madhe. Islami e kundërshton Krishterimin për përhapjen e konceptit jotranscendent të “atësisë së mbretërve hebraikë” të Zotit edhe mbi Jezusin duke i dhënë atij, përkundër rëndësisë morale që i ka dhënë ai përmbushjes së urdhresave të Zotit, konotacionin ontologjik çtranscendentalizues të unitetit të substancës midis Zotit dhe Jezusit.⁹ Në të vërtetë, Katolicizmi krishter vetveten e përkufizon sipas këtij identiteti “substancial” të Jezusit me Zotin, për t’i ikur shumësisë së “personaliteteve”, karaktereve dhe vetëdijeve të tyre. Është e qartë se burimi i kësaj shtëmëngjeje të re nga transcendenca e qenies hyjnore brenda rrymës semite nuk ka qenë trashëgimia hebraike e Krishterimit. Ajo, Krishterimit ia ka dhënë konceptet, por jo edhe konotacionet e tyre. As gnosticizmi nuk ka qenë burimi i kësaj lajthitjeje, argumenti i të cilëve (“Nëse ai vuan, nuk është Zot; nëse është Zot, nuk vuan”) është hedhur kundër vëllezërve të tyre të krishterë për ta mbrojtur transcendencën.¹⁰ Burimi mbase duhet të jetë ndikimi josemit i “feve mistere”. Ky është burimi prej ku Krishterimi e ka derivuar “Zotin e përvojatur”, i cili shpëton (veten dhe të tjerët) duke vdekur e duke u ringjallur dhe *mana* (mirësia) e të cilit bartet te sakramenti i të menduarit të të kunguarit.¹¹

Ky ndikim antitranscendence mbi Krishterimin në periudhën e formimit të tij, ka qenë pjesërisht përgjegjës për suksesin e tij ndër popujt josemitë të cilët s’ishin të njohur me konceptin e Zotit si “tërësisht tjetër”. Ai ishte po aq përgjegjës edhe për keqinterpretimin e koncepteve të pastra hebraike dhe aramite që ishin në qarkullim e sipër ndër bashkëkohanikët e Jezusit. *Barnash* apo *bar-Adam* nënkuptonte një person të edukuar mirë e të virtytshëm. Mirëpo, në kohën e shën Palit ai e fiton një dimension metafizik misterioz. Çdo një njeri i drejtë mund të pohojë atë që e ka pohuar Jezusi, gjegjësisht të thotë “Unë dhe ati (Zoti) im jemi një”, në kuptimin e përkushtueshmërisë së plotë ndaj vullnetit të Zotit. Megjithëkëtë, të krishterët e kanë marrë këtë sikur Jezusi të ketë pohuar status hyjnor. Përderisa *Kurie*, *D. Kurios*, *Mar Mari* dhe *Marani* ndër semitët kanë qenë njerëz që çdokush ka mund t’i besojë autoritetit të tyre, të krishterët, këtë që i është përshkruar Jezusit nga dishepujt e tij semitë, e kanë marrë si dëshmi për të pohuar se ai është Zot. Përfundimisht, teologët e krishterë, duke i konsideruar të gjitha këto elemnte si të sigurta e të vërteta, i janë rrekur kërkimit të shkrimeve hebraike për të shënuar dhe dëshmuar shumësinë e hyjnive. Me një pagdhenduri intelektuale tipike Augustini, Tertulliani e të tjerë menduan se kishin gjetur një provë për të dëshmuar personat në hyjni nga përremri në shumës i përdorur te Zanafilla “Ta bëjmë njeriun sipas shëmbëlltyrës sonë dhe në ngjasim me ne?” (Zanafilla 1:26). Ky ka mbetur si një “argument” i krishter deri në ditët tona i mbrojtur nga mendimtarë të

⁹ H. Bettenson, *Documents of the Christian Church*, Londër: Oxford University Press, 1956, f. 61, 68-69.

¹⁰ I formuluar në këtë trajtë ky argument njihet si “Silogjizmi arian”. Shih, Bettenson, po aty, f. 56.

¹¹ G. Murray, *Five Stages of Greek Religion*, Garden City, Nju York: Doubleday, 1995, f. 156-157

rëndësishëm siç është Karl Barthe. Në të vërtetë, Karli pa kurrfarë turpi ka pohuar se mashkullia dhe femëria janë pjesë të brendshme të natyrës hyjnore, sepse në Zanafillë, menjëherë pas deklarimit të lartpërmendur, thuhet: “Ai krijoi mashkullin e femrën” (Zanafilla 1:27). Meqë deklarata e parë mbaron me fjalën “shëmbëlltysë”, mendon ai, deklarata e dytë duhet të jetë një ndajshesë e saj dhe, së këndejmi, duhet të indikojë mashkullsinë dhe femërinë si pjesë përbërëse të shëmbëlltysës hyjnore!¹² Të krishterët aq shumë i janë përkushtuar jotranscendencës hyjnore saqë ajo u është bërë *idée fixe*, që Paul Tillichit ia ka mundësuar të deklarojë *sub specie aeternitatis* se Zoti transcendent është i panjohur dhe s’mund të njihet përdërisa nuk konkretizohet në ndonjë objekt të natyrës dhe të historisë.¹³

Pasi kjo ishte gjendja e “transcendencës së Zotit” në Krishterizëm, edhe gjuha që e shprehte këtë ishte po aq e papërshtatshme. Edhe pse të krishterët asnjëherë s’kanë pushuar së pohuari se Zoti është transcendent, ata për Të flisnin si për një njeri të vërtetë i cili ec mbi tokë dhe i cili bën çdo gjë që bëjnë njerëzit, përfshirë me këtë rast edhe vuajtjet e agonisë së vdekjes. Natyrisht, sipas tyre, Jezusi ka qenë edhe njeri edhe Zot. Ata asnjëherë nuk kanë mbajtur një qëndrim konsekuent lidhur me karakterin njerëzor apo hyjnor të Jezusit përkundër akuzimit për apostazi dhe herezi. Kjo është arsyeja pse, në rastin më të mirë, gjuha dhe terminologjia e tyre është gjithmonë konfuze. Çdo i krishter, kur bie ngushtë pranon se Zoti i tij është edhe transcendent dhe imanent. Mirëpo, pohimi i tij lidhur me transcendencën *ipso facto* është i pabazë. Për ta thënë të kundërtën, duhet të heqësh dorë prej ligjeve e rregullave të logjikës. Mirëpo, Krishterimi ishte i gatshëm që këtë ta çonte deri në fund. Ai, paradoksin e nxori mbi të vërtetën e vetëdukshme dhe ia veshi statusin e një parimi epistemologjik. Por, nën një parim të këtillë mund të pohohet çdo gjë, kurse diskutimet lidhur me të pastaj bëhen të kota e të tepërta. I krishteri s’mund të thotë se trinia është një mënyrë për të folur për Zotin, sepse sikur trinia ta zbulonte më mirë natyrën e Zotit sesa njëjësia, atëherë një shumësi më e madhe këtë do ta kryente më së miri. Sido që të jetë, ta reduktosh “Trininë e shenjtë” në një status të *in percipi*-t është punë heretike sikur ta mohosh *una substantia*-n si doktrinë metafizike.

III. TRANSCENDENCA HYJNORE NË ISLAM

Eziston një dallim i madh që e ndanë Islamin prej Hebraizmit dhe Krishterimit sa i përket kësaj çështjeje.

Islami, transcendencën e Zotit e konsideron si çështje që i takon çdokujt. Ai pohon se Zoti të gjithë njerëzit i ka krijuar të aftë për ta njohur Atë në transcendencën e Tij. Kjo është një dhuratë që nga lindja, një *fitrah* (*sensus communis*, gjendje e natyrës në të cilën lind çdo njeri), që është e përbashkët për mbarë njerëzimin.¹⁴ Natyra e saj është një aftësi me të cilën njerëzit

¹² Karl Barth, *Church Dogmatics*, përkth. në angl. G. W. Bromley dhe T. F. Torrence, Londër: T. & T. Clark, 1960, III, pjesa I, f. 190 e më tej.

¹³ Paul Tillich, *Systematic Theology*, Çikago: University of Chicago Press, 1957, vëll. 2, f. 40.

¹⁴ Rudolph Otto i është ofruar mjaft qëndrimin të Islamit kur ka pohuar se të gjithë njerëzit janë të pajisur me një aftësi - të cilën ai e quan **sensus communis**, që është një shprehje e huazuar nga Immanuel Kanti - e cila atyre ua mundëson ta perceptojnë të Shenjtën në misteriozitetin e genies së Saj numinoze (frikërespektive) si dhe në fuqinë dhe në lutjen apo fascinimin lëvizës të Saj. Shih veprën e tij *The Idea of the Holy*, Nju Jork: Oxford University Press, 1958, kapt. 5.

e njohin lartësinë, njëjësinë dhe transcendencën hyjnore. Prandaj, Islami nuk toleron kurrfarë diskriminimi *à la hindoue* midis njerëzve që mund ta mendojnë Absoluten në transcendencën e Saj dhe atyre që Atë mund ta perceptojnë vetëm përmes zotave apo idhujve të tjerë. Meqë njohja e transcendencës hyjnore është diçka e lindur te njeriu dhe, që këtej, e domosdoshme, Islami të gjitha devijimet dhe shtëmëngiet nga kjo normë ia atribuon natyrës dhe historisë. Harresa, dembelia mentale, pasioni dhe e drejta e fituar, shpjegon Islami, janë shkaktarë të atij devijimi dhe kjo përcillet nga një brez në tjetrin.

Kjo është deklarata e parë e besimit Islam sipas së cilës “nuk ka zot tjetër përveç All-llahut”, të cilën muslimani e kupton si mohim të çfarëdo shoqërimi me Zotin në udhëheqjen dhe gjykimin e Tij me gjithësinë, si dhe si mohim i mundësisë që ndonjëra prej krijesave ta përfaqësojë, ta personifikojë apo në një farë mënyre ta shprehë Qenien hyjnore.

Kur’ani për Zotin thotë se “Ai është Shpikës (Dhënës, Krijues) i qiejve e i tokës (pa kurrfarë modeli të mëparshëm) e kur dëshiron diçka, Ai vetëm i thotë:”Bëhu!”, e ajo bëhet ... Zoti juaj (që meriton adhurim) është Një, All-llahu, nuk ka Zot pos Atij që është mëshirëplotë, gjithnjë mëshiron” (el-Bekare:117,163); “All-llahu është Një e nuk ka të adhuruar (Zot) pos Tij, është i përjetshëm, mbikëqyrës”(Alu Imran:2); “Larg (shpifjeve) qoftë madhëria e Tij e lartë!”(el-En’am:100); “Të parët (shikimi i njerëzve) nuk mund ta arrijë Atë, e Ai i arrinë ato (el-En’am:103);“I pa të meta është Ai. Lartësia e Tij është e madhe nga ajo që thonë ata”(el-Isra’:43). Gjatë realizimit të këtij botëkuptimi, muslimanët gjithmonë kanë patur kujdes që në asnjë mënyrë të mundshme të mos i përshkruajnë Zotit apo vetëdijes së tyre për Zotin çfarëdo një imazh apo send të caktuar. Ata, edhe gjatë shkrimeve apo bisedave rreth Zotit janë kujdesur ta përdorin vetëm gjuhën, termat dhe shprehjet kur’anore të cilat, sipas tyre, Zoti i ka përdorur për vete në shpalljen kur’anore.

A. TRANSCENDENCA NË ART

Shoqërimit të sendeve dhe të imazheve shqisore me Zotin, muslimanët i kanë ikur maksimalisht në çdo kohë dhe vend. Asnjë xhami e muslimanëve nuk përmban ndonjë pamje që do të nënkuptonte përngjasim apo shoqërim me Zotin. Xhamitë gjithmonë kanë qenë dhe janë ndërtesa të zbrazëta. Muret dhe tavani i saj ka të ngjarë të jenë dekoruar ose me ndonjë ajet kur’anor ose me arabeska abstrakte. Këto të fundit janë dizajne të formuara prej kërceljeve, gjetheve dhe luleve të stilizuara, të çnatyruara kujdesshëm dhe të përsëritura në mënyrë simetrike për të larguar çdo një sugjerim lidhur me natyrën e krijuar si mjet që shpreh Zotin. Arabeska gjithashtu mund të përbëhet edhe prej figurash geometrike të cilat përmes vetë natyrës së tyre geometrike paralajmërojnë mohimin e natyrës si shprehëse të hyjnore. Arabeska për nga natyra ka qenë e përhapur për të sugjeruar një fushë të pafund të vizionit të cilit ndërthurja e figurave të saj i ka zgjuar imagjinatën *ad infinitum*. Ajo ka lindur një “ide të arsyeshme” - vazhdimësinë e pafund të vetvetes – dhe ka kërkuar nga imagjinata që të krijojë një vazhdimësi përtej planit të caktuar të murit , të pllakës, të ballinës apo të dyshemesë. Sa herë që imagjinata nuk ia ka dalë ta prodhojë vazhdimësinë e pafund, është kërkuar që këtë ta bëjë arabeska; dhe, në vijim, ajo subjektit i ka dhënë një intuitë estetike të pafundësisë, një aspekt të transcendencës.

Të gjitha artet e Islamit janë zhvilluar gjatë përmbushjes së transcendencës hyjnore e cila vepron si parim suprem i estetikës. Të gjitha artet islame e kanë zhvilluar stilizimin si një

çnatyrim; të gjitha kanë qenë jozhvilluese dhe jofigurative dhe të gjitha e kanë bërë më të mirën për t'i shndërruar forcat natyrore të gravitetit e të kohezionit, të elementeve natyrore të materies, të hapësirës e dritës, të ujit e ngjyrës, të melodisë e ritmit, të fizionomisë e perceptimit – shkurt thënë, të çdo gjëje natyrore e të krijuar - në modele notuese, pezulluese që sugjerojnë pëfundësinë. Sa e kam të njohur unë, në artin e bukur të Islamit transcendenca nuk njih ndonjë përjashtim që meriton të merret parasysh.¹⁵

B. TRANSCENDENCA NË GJUHË

Edhe transcendenca në gjuhë është ruajtur mjaft mirë nga muslimanët e mbarë rruzullit tokësor, të cilët i flasin të gjitha llojet e gjuhëve e dialekteve dhe të cilët u përkasin të gjitha llojeve të prejardhjeve (backgroundeve) etnike e kulturore. Ky ka qenë edhe synimi i diktateve kur'anore: "Ne e zbritëm atë Kur'an arabisht" (Jusuf:2; Taha:113); "Dhe Ne ashtu e kemi shpallur atë (Kur'anin) urtësi në gjuhën arabe" (er-Ra'd:37); "Ne e kemi shpallur atë në gjuhën arabe"(ez-Zumer:28; Fussilet:3; esh-Shura:7; ez-Zuhruf:3); "Atë (Kur'anin) mos e shqipto me gjuhë për ta shpejtuar! Ne kemi detyrë tubimin dhe leximin e tij, e kur e lexojmë, ti përcille leximin e tij! E pastaj, është detyrë e jona ta shkoqisim" (el-Kijame:16-19). Të bindur ndaj këtyre diktateve, muslimanët vetëm arabishten origjinale e kanë konsideruar si Kur'an, kurse përkthimet në gjuhë të tjera i kanë konsideruar thjeshtë si ndihmesë për ta kuptuar atë, e jo si tekst i mirëfilltë. Përdorimi i Kur'anit në liturgji (*ibadete*) mund të bëhet vetëm në gjuhën arabe. Namazi, si adhurim i institucionalizuar, e ka ruajtur formën që ia ka dhënë Pejgamberi a.s. në bazë të instruksioneve hyjnore. Për më tepër, Kur'ani gradualisht e ka formuar vetëdijen e të konvertuarve që nuk e flisnin gjuhën arabe dhe i ka furnizuar kategoritë në të cilat do të mund të shoshiteshin çështjet fetare dhe do të mund të shpreheshin ndjenjat fetare. Për muslimanët, të cilët me përkushtim i kanë ruajtur kategoritë, termat, format dhe shprehjet letrare arabe të Kur'anit, çdo një fjalë e Zotit ekskluzivisht është konsideruar si fjalë e Kur'anit.

Si e ka shprehur Kur'ani transcencën? Ai për Zotin ka dhënë 99 e më tepër emra që shprehin sundimin dhe providencën e Tij, por me theks të veçantë se "Asgjë nuk është sikur Ai" (esh-Shura:11). Çdo gjë që i takon mbretërisë së Tij apo që është identifikuar me Të, si: fjalët e Tij, koha e Tij, drita e Tij etj. – të gjitha këto Kur'ani i përshkruan si sende të cilat nuk mund të zbatohen kategoritë empirike. "Sikur të gjithë lisat në tokë të ishin lapsa, kurse detit t'i shtoheshin edhe shtatë dete" (Lukman:27), thotë Kur'ani, "më parë do të shterej deti (si ngjyrë) sesa fjalët e Zotit tim" (el-Kehf:109); "Dhe vetëm një ditë te Zoti është sa njëmijë vjet sipas llogarisë suaj" (el-Haxh:47); "All-llahu është dritë e qiejve dhe e tokës! Shembulli i dritës së Tij është si një gropë (zgavër) e thellë në të cilën është një kandil; kandili është një qelq; e qelqi është sikur një yll i fildishtë i ndezur me drurin e bekuar të ullirit, as i lindjes as i perendimit, vaji i të cilëve bën dritë pothuajse edhe pa e prekur zjarri; dritë përmbi dritë! ..." (en-Nur:35). Sipas kësaj, është përdorur gjuha empirike - figurat dhe relacionet e kësaj bote; mirëpo me një mohim të qartë se ato mund të zbatohen në Zotin në mënyrë literale.

Me kalimin e kohës, disa muslimanë që s'e flitnin dot arabishten ranë në gabimin e antropomorfizmit kur deshën të arrijnë një afërsi më të ngushtë me mësimet kur'anore. Për këta musliman të rinj, që vinin nga fe ku Zoti përgjithësisht përfaqësohej në mënyrë

¹⁵ Ismail R. el-Faruki, "Islam and Art", *Studia Islamica*, fash. xxxvii, 81- 109.

antropomorlike, ishte vështirë t'i flaknin tej shprehitë e tyre antropomorlike që i kishin në tru. Mu'tezilet u paraqitën për ta mbrojtur transcendencën dhe pretendonin se atributet e Zotit duhej të merreshin në mënyrë alegorike (figurative) e jo të fjalëpërfjalshme. Mu'tezilet me entuziazëm pohonin se besimdrejtët as edhe në Xhennet nuk do të mund ta shohin Zotin. Ajeti kur'anor që e premtonte këtë (el-Kijame:22-23) duhej të interpretohej në mënyrë figurative me qëllim që të abrogohej kuptimi i qartë leksikografik i fjalës. Masat muslimane kishin dronë se çfarëdo një përligjeje e interpretimit figurativ pashmangshëm do ta reduktonte fjalën si të tillë bashkë me kuptimet e saj leksikografike; se po të ngrihej një herë farkimi leksikografik i fjalës, asgjë nuk do të mund t'i ruante kuptimet e saj dhe nuk do të mund t'i pengonte të mos i merrte lumi në mënyrë të padrejtë. Këtu qëndron edhe vetë rreziku që e patën përjetuar më parë Hebraizmi dhe Krishterizmi nën presionin e Helenizmit, kur si rezultat, të dyja këto fe patën përjetuar transformime radikale.¹⁶

Bara për artikulumin e kësaj droje i ra el-Esh'ariut (vdiq më 322 h. / 935 m.), i cili karrierën e tij e filloi si anëtar i Mu'tezileve e më pas u ngrit kundër tyre. Atributi i Zotit nuk është as Zot as jo-Zot. *Et-Teshbihi* (antropomorfizmi) dhe *et-Ta'tili* (neutralizimi i attributeve përmes interpretimit figurativ të tyre) ishte, sipas tij, një hap i gabueshëm. I pari është në kundërshtim me transcendencën, kurse i dyti me faktin se vetë Kur'ani i përshkruan atributet e Zotit, gjë që është e barabartë me mohimin e vetë shpalljes. Zgjidhja e dilemës, mendon ai, do të ishte, së pari, në pranimin e tekstit të shpalluar ashtu siç është, pra ashtu siç është farkuar njëherë kuptimi i tij leksikografik; dhe së dyti, në refuzimin e pyetjes "Si mund kuptimi i mendjes së shëndoshë t'i atribuohet qenies transcendentë?" si jo të ligjshme. Këtë proces ai e quan *bilā kejf* (pa "si?").¹⁷

Është e qartë se el-Esh'ariu ka dashur të thotë se antropomorfizmi është i paevitueshëm në qoftë se pyetja lidhur me mënyrën e përshkrimit të atributit shtrohet për të pritur një përgjigje të ngjashme me atë që e analizon relacionin e kallëzuesit me kryefjalën në botën empirike. Meqë kryefjala dhe kallëzuesi janë transcendentë, parashtrimi i vetë pyetjes është i pavend. Po kështu, është e qartë se el-Esha'riu ka menduar që po qe se kuptimi leksikografik i kallëzuesit njëherë pranohet dhe kuptohet e pastaj mohohet, atëherë kjo për mendjen (arsyen) do të shërbejë si një dërrasë kërcimi (trampolinë) për të krijuar një modalitet të ri për përshkrimin në fjalë, ndryshe nga ai empirik. Mirëpo, është e vërtetë se nuk është i mundshëm kurrnjë lloj modaliteti i ri. Prandaj, mendja mund ta perceptojë pamundësinë e përshkrimit empirik dersia të kuptuarit është akoma i farkuar në kuptimin leksikografik të fjalës. Sipas kësaj, imagjinata është e shtërnguar të prodhojë modalitetin e nevojshëm sapo të vërtetohen të dyja: edhe mohimi i përshkrimit empirik edhe transcendeca. Në këtë situatë jo të sigurt, fitohet një intuitë e transcendencës që nuk dallon dot prej asaj të pafundësisë e të së pashprehurës në mënyrë shqisore, të shkaktuar nga arabeska. Kuptimi leksikografik i fjalës shërben si spirancë, ndërkohë që imagjinata lundron në kërkim të një modaliteti të zbatueshëm të kuptimit në fjalë, të një modaliteti që s'gjendet dot. Në të vërtetë, Kur'ani fjalën e Zotit e përngjason me "një pemë të mirë, rrënja e së cilës është e ngulitur fort, kurse degët i ka kah qielli" (Ibrahim:24).

¹⁶ Shih debatin e autorit me Maurice Wiles, profesor i teologjisë në Universitetin e Oksfordit, lidhur me shprehjen e transcendencës hyjnore në gjuhë, në "World Faiths", *Journal of the World Congress of Faiths*, nr. 107, pranverë, 1979, 2-19.

¹⁷ Ebu'l-Hasan el-Esh'ari, *Mekālātu'l-Islāmijjīn*, Kajro: Mektebeh en-Nahdah el-Misrijjeh, 1371/1954), vëll. I, f. 224-229. Po kështu, diskutimin lidhur me mendimin e el-Esh'ariut mbi atributet e Zotit, shih në veprën e Muhammed Abdulkerim esh-Shehristaniut, *el-Milel ven-Nihal*, Kajro: El-Ez'her Press, 1328/1910, f. 149 e tutje.

C. RUAJTJA E GJUHËS ARABE

Ruajtja e tërësishme e gjuhës arabe me të gjitha kategoritë e të kuptuarit që i përmban ajo dhe me përdorimin e vazhdueshëm të saj nga miliona njerëz deri në ditën e sotme, i ka eliminuar shumicën e problemeve hermeneutike me të cilat ndeshet lexuesi modern i shpalljes së vjetër katërmbëdhjetë shekullore. Zbatimi i direktivave kur'anore në kushtet vazhdimisht të ndryshueshme të jetës si dhe përkthimi i parimeve të përgjithshme të tij në një legjislacion normativ konkret që do t'u përgjigjet detyrave dhe problemeve bashkëkohore, do të jenë gjithmonë të reja. Jurisprudenca islame e ka njohur këtë përgjithmonë. Mirëpo, kuptimi i fjalëve të shpalljes, kategoritë nën të cilat do të mësohen këto kuptime, edhe sot janë vërtetë të realizueshme mu ashtu siç kanë qenë edhe për Pejgamberin a.s. dhe bashkëkohorët e tij katërmbëdhjetë shekuj më parë. Çështja e të shprehurit të transcendencës qëndron në këtë të dytën, e jo në të parën. T'i kuptosh domethëniet e Kur'anit ashtu siç i ka kuptuar Pejgamberi a.s., do të thotë të supozosh zbatimin apo moszbatimin e atyre domethënieve në problemet bashkëkohore.

Aftësia e cilit do një studenti për ta kuptuar sot shpalljen mu ashtu siç është kuptuar në ditët kur është shpallur, në të vërtetë, paraqet një "mrekulli" të historisë dhe ideve. Kjo nuk mund të shpjegohet me ndarjen e funksioneve të gjuhës në "diskluzive / sqaruese" dhe "kreative". Funkcioni i parë nënkupton një nivel ezoterik të kuptimit që e njohin vetëm ata të udhëzuarit në të dhe nëpërmjet ekzegjzës; kurse i dyti nënkupton një rol sajues, prodhimi i të cilit nuk dallohet dot qartë prej konstrukteve të fikcionit të pastër. Për më tepër, funksioni "kreativ" nuk është imun ndaj sulmeve dhe akuzave të relativizmit e të subjektivizmit, të cilat e bëjnë të pamundshëm çdo pohim në emër të Krishterizmit e të Islamit si të tillë dhe të cilët të gjitha pohimet i trajtojnë si personale dhe të vjetëruara. Dialogu islamo-krishter do të ofrojë përnjëmend shumë pak në qoftë se tenton të jetë një dialog mes dy personash e jo mes dy fesh.

Nuk është i domosdoshëm konstatimi sipas të cilit gjuha ndërron dhe asnjëherë nuk mbetet si është. Gjuha arabe nuk ka ndërruar edhe pse repertori i rrënjëve të fjalëve të saj është zgjeruar pak sa për t'u përgjigjur zhvillimeve të reja. Vetë thelbi i gjuhës - struktura gramatikore, zgjedhimi i foljeve dhe lakimi i emrave, kategoritë për lidhjen e fakteve me idetë si dhe format e bukuri së letrare - nuk ka ndryshuar fare. Pohimi i Heraklitit për atë se çdo gjë ndryshon dhe se s'mbetet si është gjithmonë, është një rezonim i gabueshëm, sepse doemos duhet të ketë diçka permanente në qoftë se ndryshimi është ndryshim e jo "rrjedhë e të shumëfishtë", që është ide e skeptikëve. Shumë më të sigurt e më precizë në përkufizimin e gjuhës kanë qenë linguistët muslimanë, të cilët gjuhës i kanë njohur një dhe vetëm një funksion të vetëm, gjegjësisht atë pastër deskriptiv. Është karakteristike se ata elokuencën (gojëtarinë) e kanë përkufizuar si "saktësi deskriptive". Kështu, terreni i leksikografisë për ta u bë i shenjtë - "E Ai (Zoti) ia mësoi Ademit të gjithë emrat (e sendeve)..." (el-Bekare:31) - , kurse për gjuhën arabe të Kur'anit ata me përkushtim hartuan fjalorët më të plotë leksikografikë që mund të paramendohen. Ata, kreativitetin ia përshkruan mendjes njerëzore, asaj që edhe pikërisht i takon; kurse, për të kërkuar saktësi më të madhe, ata e mbrojtën atë si aftësi për t'i zbuluar e vënë nën dritën e plotë të vetëdijes aspektet e realitetit të cilat s'i kuptojnë dot ata më të paafit dhe më pak kreativët, por që s'u ikin dot gjenive. Sa më i saktë të jetë përshkrimi i realitetit i kuptuar në këtë mënyrë, aq më elokuent dhe më i bukur, si dhe aq më didaktik e më informativ do të jetë ai. Sipas kësaj, gjuha - me këtë rast ajo arabe - mbetet

një disiplinë e rregulluar dhe publike, e hapur për inspektim, e aftë për gjykime të sakta dhe bindëse për çdokë që ka inteligjencë të nevojshme që autorit apo kritikut të mirë t'i thotë "Po! Pikërisht ashtu është!". Prandaj, ishte e natyrshme që shpallja islame ta bënte krejt këtë. Sepse pa këtë, duke i patur parasysh transformimet që i përjetuan shpalljet e Musait, të Zoroastrës, të Budës e të Isait, me ç'rast i humbën, i harruan dhe i përdhosën gjuhët e tyre origjinale, Vetë Zoti transcendent do të ishte një student i gjerë i historisë së feve!

IV. KONTRIBUTI I VEÇANTË I ISLAMIT DHËNË KULTURËS BOTËRORE

Thelbi i përvojës fetare në Islam është *tevhidi*, pra të pranosh se s'ka Zot tjetër pos All-llahut (*lā ilāhe il-lall-llāh*). Ajo që te *tevhidi* është dallueshëm islame - që këtu edhe origjinale - është aspekti negativ i kësaj deklaratë, gjegjësisht, se nuk ka asnjë qenie të cilës i përshkruhet hyjnia, përveç Zotit, që do të mund t'i godiste nocionet hebraike, krishtere dhe paraislame të identifikimit të qenieve të tjera me Zotin. Zotat e Arabisë të paraqitur në gurë e drunj, të cilëve adhuresit ua drejtonin lëvdatat, falënderimet dhe të cilët i qetësonin përmes fallit dhe sakrificës që u bënin, All-llahun xh.sh. e zbritnin në pozitën e një *deus otiosus*-i. Doktrina krishtere e trinisë në perëndinë ka marrë si postulat tre persona prej të cilëve çdonjëri është tamam Zot dhe ka pohuar se Zoti është shndërruar në njeri, duke shkelur me këtë rast edhe unitetin edhe transcendencën apo tjetërsinë absolute të Zotit. Hebraizmi për Zotin flet në shumës - *Elohim* dhe këtij *Elohim* ia vesh marrëdhëniet seksuale me bijat e njerëzve, duke e shkelur kështu, njëjtesinë dhe transcendencën e Zotit. Për më tepër, duke e quajtur Ezranë (Uzejrën), mbretërit çifutë dhe çifutët në përgjithësi si "bir" apo "bij" të Zotit dhe duke e quajtur Zotin si "at" të çifutëve, me të cilin ata kanë relacione krejt tjetërfare nga ato të krijesave të tjera, Hebraizmi e ka komponuar kompromisin e tij lidhur me transcendencën e qenies hyjnore *vis-à-vis* Njëshit për të Cilin çdo gjë, pa dallim, është një krijesë *ex nihilo* e jo një bijëri e përfutur. Me sa duket, redaktorët e Dhiatës së Vjetër janë përpjekur, pra, ta mbrojnë superioritetin (epërsinë) e racës çifute ndaj të gjitha racave të tjera. Për këtë arsye, përmes *tevhidit* Islami është përpjekur ta spastrojë fare fenë prej zotave idhuj. Me këtë, Islami ka realizuar një qëllim të dyfishtë: njohjen e Zotit si krijues të vetëm të gjithësisë dhe barazimin e të gjithë njerëzve si krijesa të Zotit, të pajisura me të njëjtat veçori dalluese të njerëzimit të krijuar dhe me të njëjtin status kozmik.

Përmes deklaratës së tij të shkurtër, *lā ilāhe il-lall-llāh*, *tevhidi* në nivelin aksiologjik shpreh tri kuptime të reja, origjinale. I pari është se krijimi përbën lëndën ku do të vihet në jetë absolutja si vullnet i Zotit. Prandaj çdo pjesë përbërëse e krijimit është e mirë, kurse vetë e krijuara nuk është vetëm më e mira prej të gjitha botëve të mundshme, por ajo është edhe e patëmeta dhe e përkryera.¹⁸ Në të vërtetë, e krijuara e mbushur me vlerë nga ana e njeriut përmes vizionit dhe aksionit moral paraqet vetë qëllimin hyjnor të krijimit.¹⁹ Si rrjedhojë, gëzimi i vlerave të

¹⁸ "I Cili krijon çdo send në mënyrë të përsosur..." (es-Sexhdeh:7); "Dhe nuk sheh kurrfarë kontrastesh në krijimin e të gjithmëshirshmit, pa shiko edhe një herë; sheh ndonjë plasaritje? Pastaj, prapë shiko, shumë herë, shikimi do të kthehet i përlulur dhe i lodhur" (el-Mulk:3-4).

¹⁹ "Gjithë çka ka në tokë Ne e kemi krijuar si zbukurim për të, që t'i sprovovjmë cili prej tyre bën vepra më të mira" (el-Kehf:7); "I Cili ka krijuar vdekjen dhe jetën që t'ju sprovovjë se cili prej jush bën vepra më të mira" (el-Mulk:2).

saj elementare apo utilitare është gjë e pafajshme dhe e padjallëzuar;²⁰ një botë e mbushur me vlerë, ruajtja dhe ngritja e së cilës janë akte lavdërimi dhe adhurimi nga ana e njeriut, është një monument kushtuar Zotit. Si një instrument për realizimin e absolutes, çdo send i krijuar është pajisur me një vlerë më të madhe, kozmike. *Per contra*, Krishterizmi e ka dënuar botën duke e quajtur atë “mish”, njerëzimin *massa peccata* (masë mëkatore), kurse hapësirën-kohën si diçka ku realizimi i absolutes përgjithmonë është i pamundshëm.²¹

I dyti është se njeriu nuk gjendet në asnjë hall prej të cilit s’mund të shpëtojë. Është e vertetë se rruga e njeriut është përplot pengesa, se ai është i prirë për ta humbur vetveten në egocentrizëm apo për ta kapur rrugën më të lehtë të hedonizmit e të euforisë plogështuese. Mirëpo, këto nuk janë më të vërteta se të kundërtat e tyre. Për këtë arsye, njeriu nuk ka nevojë as për shpëtimtar, as për Mesih e as për shëlbim; por, më drejtë, ka nevojë për t’iu kushtuar detyrës së tij kozmike dhe për ta matur vlerën e tij në përpjesëtim të drejtpërdrejtë me të arriturat e tij. Përkundër Krishterizmit, Islami së këndejmi, mëson se spiritualiteti (shpirtësia) – pra, ndjekja e vullnetit hyjnor pa mos e çrregulluar baraspeshën ontologjike të krijimit, pa mos iu shmangur vijës kauzale të natyrës në të gjitha nivelet e hapësirës-kohës, shkurt thënë, pa politikë e ekonomi - është një pretendim i gabuar dhe i kotë. Ai, njerëzit më drejtë i fton për në lumturi sesa për në shpëtim dhe u premtan atyre shpërblime e dhurata në këtë dhe në botën tjetër në përpjesëtim të drejtpërdrejtë me veprat e tyre.

Kuptimi i tretë origjinal që *tevhidi* e shpreh në nivelin aksiologjik është ky: pasi realizimi i së mirës nënkupton vullnetin hyjnor dhe pasi vullneti hyjnor, për shkak të karakterit krijues që ka, është i njëjti për të gjitha krijesat nga aspekti se të gjitha ato duhen nënshtruar urdhrave të tij, këtu nuk mund të ketë kurrfarë dallimi midis vendeve apo njerëzve si lëndë të veprimit moral. Këtë kuptim, në mënyrë adekuate, e ka mbrojtur edhe Jezusi bashkë me etërit apostullarë; mirëpo ai mezi është respektuar e ruajtur nga ithtarët e tyre të krishterë duke e bërë kështu të domosdoshëm një ripohim të freskët për përfitimet e tyre. Hebraizmi, nga krahu tjetër, parimisht me ngulm e ka mohuar këtë dhe gjithnjë ka mësuar të kundërtën. Fakti që nuk mund të ketë kurrfarë dallimi midis pikave të hapësirës-kohës si vatra të veprimit politik centrifugal (qendërikës), prandaj edhe midis njerëzve si subjekte të veprimit moral duke e bërë kështu jetën morale domosdo universaliste dhe societiste në të njëjtën kohë, ka qenë një shpikje e re e panjohur dhe e paushtruar në kohën kur u paraqit lëvizja islame.

E gjithë kjo duket sikur bën pjesë në perspektivën e traditës fetare semite. Shikuar nga një këndvështrim më i gjerë dhe botëror, Islami ka krijuar një vrull të vërtetë nga fiksimi në të cilin kishte rënë bota, e ndarë midis religjiozitetit indian dhe atij helen. Religjioziteti indian pohonte se vetë gjithësia, të cilën ai e dënon, është absolutja (Brahman), jo në formën e saj ideale, por në një formë të konkretizuar, të përcaktuar dhe të përimitësuar. Konkretizimi dhe materializimi i shpirtit absolut, Brahmanit, është një ngjarje e padëshirueshme. Me këtë, shëlbimi është kuptuar si ikje prej urdhresave fetare/morale. Bota e konkretizimit (krijimit) është konsideruar si e keqe, kurse ajo absolute (Brahman, Nirvana) është lavdëruar si e bekuar dhe si *summum bonum* (plenum vlerash, sublime). Sipas kësaj pikëpamjeje, kultivimi i botës, pra, rikrijimi, mobilizimi për prodhime ushqimore, edukimi/arsimimi, shndërrimi i botës në një kopsht dhe krijimi i historisë, janë përfundimisht të këqija, sepse ato e shtrijnë, e

²⁰ “O bijt e Ademit! Kur të shkoni në xhami vishuni bukur dhe hani e pini, por mos e teproni, sepse Ai, njëmend, nuk i do ata që e teprojnë. Thuaj: ‘Kush i ka ndaluar stolitë e All-llahut dhe ushqimet e mira, të cilat Ai i ka bërë për robërit e vet?’ Thuaj: ‘Këto janë për besimtarët të cilët në këtë botë kanë besuar, e të posaçme për ta në ditën e Kijametit...’” (el-A’raf:31-32).

²¹ St. Agustine, “De Diversi Quaestionibus”, *Ad simplicianum*, i.g., 1:4 dhe 10.

intensifikojnë apo e prolongojnë gjendjen e objektivizimit. Është e qartë, sipas kësaj, se e vetmja etikë që pajtohet me këtë pikëpamje është ajo individualiste dhe botëmohuese. Xhainizmi dhe Budizmi Theravada i kanë qëndruar besnik këtij vizioni thelbësor të Upanishadave. Hinduizmi këtë vizion e ka pranuar për elitën e zgjedhur. Ai propozon një religjiozitet popullor në të cilin kastet mezi presin të çlirohen prej punëve të rënda në botën tjetër, derisa vazhdojnë të punojnë brenda vendeve të caktuara për ta në këtë botë me një sasi jo të vogël të gëzimit e të pëlqimit të vetëkënaqshëm që po e përmbushin qëllimin e ekzistimit të tyre. Po kështu, edhe Budizmi Mahajana këtë botëkuptim e ka mbajtur si një sfond dhe ka ngritur religjiozitetin e vetë jashta etikës së kësajbotshme të kinezëve vendas. Ai i ka emëruar Boddhisatvat (paraardhësit njerëzorë të apoteozuar [hyjnizuar] në shpëtimtarë) për t'i larë e shpëtuar njerëzit prej lëngatave e vuajtjeve të ekzistencës.

Duke i kombinuar elementet e feve egjiptase dhe greke, të Mitraizmit e të kulteve të misteriozitetit në Lindjen e Afërt, Helenizmi e ka ngulfatur lëvizjen semite të Jezusit i cili është orvatur ta reformojë legalizmin dhe etnocentrizmin e Hebraizmit. Pra, elementi greko-egjiptas, i cili Zotin e identifikonte me botën është ruajtur, por në një formë të modifikuar e të zbutur, në doktrinën e inkarnacionit e cila ka bërë që Zoti të shndërrohet në njeri, kurse njeriut i është mundësuar që vetveten ta bashkëshoqërojë me Zotin. Po kështu, zemërimi i shtresës së nëpërkëmbur të perandorisë, averzioni gnostik ndaj materies dhe botës si dhe shpresa shpëtimtare e Mitraizmit dhe Hebraizmit, të gjitha këto të kombinuara në këtë mënyrë ia kanë mundësuar Krishterizmit historik që të krijuarën ta gjykojë si mëkatare, botën si të keqe të përkohshme, shtetin dhe shoqërinë si punë dore të djallit dhe jetën morale si individualiste dhe botëmohuese.

Atë që e ka arritur Islami ka qenë një sqarim freskues. Ai i ka hedhur mënjanë edhe pohimet indiane edhe ato egjiptase, të cilat absoluten e identifikonin me botën, Krijuesin me krijesën, qoftë kjo në favor të krijesës siç ishte rasti në Egjipt dhe në Greqinë antike, qoftë në atë të "krijuesit" siç ishte në Indi. Ai e ka ripohuar vizionin e moçëm mesopotamian lidhur me dallueshmërinë e plotë midis Krijuesit dhe krijesës, si dhe të njeriut si shërbëtor në pronën e Zotit. Duke përfituar nga historia, ky riafirmim i Islamit, njëkohësisht do të ishte edhe një kristalizim i kësaj urtësie të hershme mesopotamiane.²²

Nga anglishtja:
Mr. Rejhan Neziri

²² Ismail R. el-Faruki, *Historical Atlas of the Religions of the World*, Nju Jork: The Macmillan Co., 1974, "The Ancient Near East", kap. I, II dhe III.