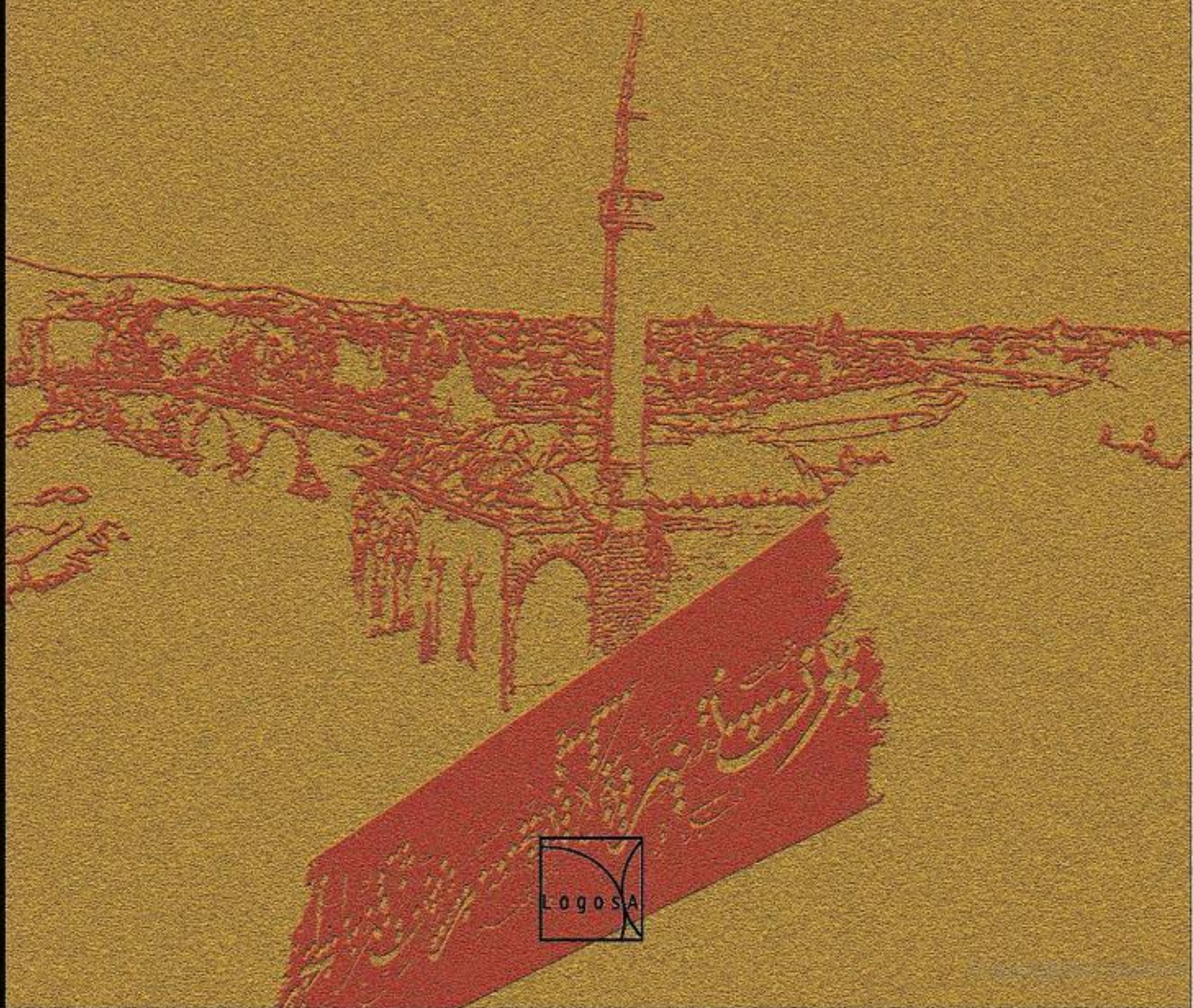


LOGOS-A | ISMAIL BARDHI | KRIZA E TEOLOGJISË MUSLIMANE SHQIPTARE

ISMAIL BARDHI

KRIZA E
TEOLOGJISË
MUSLIMANE SHQIPTARE



o

KRIZA E TEOLOGJISË MUSLIMANE SHQIPTARE

ISMAIL BARDHI

©LOGOS - A
2 0 0 9



S H K U P
PRISHTINË
T I R A N Ë

I

ISMAIL BARDHI
KRIZA E TEOLOGJISË MUSLIMANE SHQIPTARE

Boton: Logos-A
Biblioteka: Mendimi Islam

Për botuesin: Adnan Ismaili
Kryeredaktor: Husamedin Abazi
Redaktor biblioteke: Nexhat Ibrahim

Redaktor i botimit: Urim Poshka
Recensues: Prof. dr. Metin Izeti

Redaktor gjuhësor: Nazif Zejnullahu
Redaktor artistik & disenji: Edi Agagjyshi
Redaktor teknik: Afrim Gashi

Përgatitja kompjuterike: Focus Pro - Shkup
Shtypi: Focus - Shkup

Copyright © Logos-A, 2009

Shënimi i CIP katalogut i këtij libri gjendet në
Bibliotekën Kombëtare Universitare

ISBN 9989-58-301-3

www.logos.com.mk

Tirazhi: 999

*Të gjitha të drejtat janë të rezervuara.
Ky libër mund të kopjohet pjesërisht për përdorim personal dhe
jofitimprurës.*

*Kjo rekomandohet për qëllime promovuese të librit
apo edhe për afirmim të kulturës së leximit në përgjithësi.
Por, nuk lejohet riprodhimi, transmetimi apo kopjimi i këtij libri në tërësi
pa lejen paraprake të Logos-A.*

KRIZA E TEOLOGJISË MUSLIMANE SHQIPTARE

Ismail Bardhi



Rahmetli prindërve të mi

PËRMBAJTJA:

PARATHËNIE 11

MIRËNJOHJE 16

FOREWORD 17

ACKNOWLEDGEMENTS 22

TEOLOGJI I 23

NATYRSHMËRIA E FESË DHE PËRJETIMI I SAJ 25

Hyrje 25

Shkenca nuk i qetëson dëshirat e zjarrta të shpirtit tonë 27

Shkenca: Udhërrëfytyesi i tërthortë nga Zoti 33

Feja dhe totaliteti i individualitetit 38

Shqarja e fesë përmes ortopraktikës 47

Përfundim 51

NATYRA E KUR'ANIT 53

Hyrje 53

Kur'ani – Fjalë e Allahut 55

Radhitja e Kur'anit 60

Përmbledhja e shkruar e tekstit 64

Këndimet e Kur'anit 67

Hadithi si interpretim i Shpalljes 68

Komentet e Kur'anit 71

Mësimi fundamental i Kur'anit 75

Allahu në Kur'an 76

Parajsa dhe Ferri 79

Njeriu si mëkëmbës i Zotit në tokë 82

Përkthimet 88

Kur'ani arabisht 90

Interpretimet e ditëve tona 92

Heshtja kur'anore 97

Përfundim 103

KUR'ANI – LIGJ NATYROR 105

TEOLOGJI II	129
KRIZA E TEOLOGJISË MORALE	131
Terminologjia teologjike si problem	143
QASJE NDAJ TRADITËS SONË TEOLOGJIKE	153
Përmbledhëse	164
TEOLOGJIA DHE TEOLOGU SOT	165
Metodologjia dhe hermeneutika e re	168
Të jesh teolog sot – ç'do të thotë kjo?	170
Vërejtja përmblylëse	176
GLOBALIZIMI DHE TEOLOGJIA MUSLIMANE	177
VROJTIM GJENDJES SË TEOLOGUT MUSLIMAN SHQIPTAR	193
INSTITUCIONI I FESË PA TEOLO(GJI)GË	203
NËN BARRËN E MENDËSISË RELATIVISTE-PRAKTICISTE	213
PARIMËSIA DHE ÇILTËRIA TEOLOGJIKE E ISLAMIT	221
GJASAT DHE RREZIQET E TEOLOGJISË	229
TEOLOGJI III	239
IDENTITETI I NGATËRRUAR	241
ABSURDI I ZGJEDHJEVE (APO “ZGJEDHJET ABSURDE”)	247
RREZIKU “INTELEKTUAL”	255
FEJA PA NJERI?!	263
EROSI I RREZIKUAR	273
“LOPA” DHE TERRORIZMI	293
POLITIKA DHE FEJA NDËR SHQIPTARË, APO: KUSH JEMI NE?!?	303
BIBLIOGRAFIA	319
TREGUESI:	325

*Në emër të Allahut, të Gjithmëshirshmit, Mëshirëplotit;
Lavdërimi është për Allahun, Zotin e botërave,
Të Gjithmëshirshmin, Mëshirëplotin,
Sunduesin e Ditës së Gjykimit.
Vetëm Ty të adhurojmë dhe vetëm prej Teje ndihmë kërkojmë;
Na drejto në rrugën e drejtë,
Në rrugën e atyre që i bekove; jo të atyre që kanë merituar
hidhërimin
e as të atyre që kanë humbur!
(El-Fatiha, 1-7)*

PARATHËNIE

Librat janë përjetime të brendshme, që në vete mbajnë mundimin dhe gëzimin, respektivisht janë si fëmijët. Pas botimit, ndiqen me dëshira dhe me kujdes. Përkundër këtij merakut, fatin e tyre më shpesh e shënon harresa sesa suksesi. Prandaj, duhet larguar të gjitha kurthet e mendjemadhësisë dhe të mburrjes, sidomos kur bëhet fjalë për një libër autorial. Në kohën tonë, gjendja, edhe ashtu e disfavorshme, të cilën do të mund ta quanim si të zakonshme, është përkeqësuar në mënyrë rrënjësore. Për fat të keq, në këtë kohë librat nuk e kanë atë vlerë që e kanë pasur më parë, ngaqë brenda shoqërisë mbi-sundojnë me të madhe lloje më “të reja”, më “të ndryshme” dhe “më senzacionale” të komunikimit. Librat mbase akoma blihen, por rrallëherë lexohen. Gjendja nuk është shumë më ndryshe as me librat teologjikë. Përkundrazi, zhvlerësimet gjithnjë e më të madh të tyre i kanë shkuar për shtati rrethanat dhe lëvizjet në sferën e religjiozitetit të ri bashkëkohor, për të cilën duhet thënë diçka.

Përderisa në të kaluarën e largët religjionet më tepër shpreheshin në jetën personale dhe të përbashkët, në kohët më të reja, pra që nga iluminizmi, ato kryesisht bëhen lëndë e kundërshtimeve të ashpra dhe të papajtueshme teorike. Pra, në vepër është riformësimi i tyre i pjesërishëm në ideologji. Këtu ateizmi e ka pasur rolin e pashmangshëm të nxitësit të tërë procesit. Kështu, para një gjysmë shekulli për religjionin vetëm lexohej, mendohej dhe diskutohej. Ishte ai njëkohësisht shekulli i dytë i artë i teologjisë, por edhe i teorisë së ateizmit. Pra, çrregullimi i shekullit të ri shkon në dëm të të jetuarit të së shenjtes, ndërsa në favor të të menduarit për të shenjten.

Sot kjo gjendje pothuajse tërësisht është tejkaluar, sepse ndodhi një kthim krejtësisht i papritur historik: tani e tutje religjioziteti i ri, si brenda komuniteteve fetare ashtu dhe jashtë

tyre, po shënohet në mënyrë të pashlyeshme pikërisht me kthimin me padurim në të jetuarit e të shenjtes. Për shkak të privacisë dhe individualizmit të vet, ky religjiozitet detyrisht shndërrohet në njëfarë rebelimi të hapur ndaj çfarëdo dijeje për religionin. Vërehet se feja jetohej nga feja, e assesi nga dija për fenë. Më parë të gjithë lexonin shumë për religionin, tani atë religion vetëm dëshirojnë ta jetojnë, por pak apo aspak nuk duan të dinë për të. Prandaj, atyre më të udhëzuarve në rrethanat shoqërore aspak nuk u duket kontestues mbi-sundimi i sotëm i mallit për “përvojë religjioze” ndaj nevojës për “dije religjioze”. Që këtu përfundimisht edhe pohimi se religjioni, para së gjithash, është përvojë e jetuar dhe dëshmi e pashtrembëruar personale, e jo kuptim i thjeshtë i tij, shpeshherë i privuar nga detyrat morale dhe shprehjet rituale. Madje, teoricienë të shumtë kanë filluar të thonë se religjioni, si përmbajtje ideore dhe shumësi idesh teologjike, në të vërtetë fare nuk ekziston, por që realisht ekziston vetëm religjioziteti i njerëzve, të cilët atë e kanë pranuar me sinqeritet dhe të cilët njëmend e jetojnë atë. Mes shkencës për religionet dhe religjiozitetit personal njerëzor rri hapur një humnerë aq e madhe, e cila nuk mund të kapërcehet me kurrfarë mjetesh, pos nëse paraprakisht të dy nocionet nuk sterilizohen, nuk ideologjizohen ose nuk falsifikohen.

Këtu, natyrisht, ka edhe diçka tjetër. Jo vetëm që në kohën tonë librat për religionin më pak lexohen, por edhe më vështirë shkruhen. Natyrisht se ka më tepër arsye për këtë. Këtu do t'i përmendnim vetëm më të rëndësishmet: e para, numri i madh dhe i pamatur i raporteve/lajmeve për ngjarjet religjioze, të cilat vazhdimisht arrijnë nga të gjitha anët e botës, por edhe shtimi i interpretimeve “shkencore” të tyre. E dyta, ngatërresa teorike në fushën e nocioneve themelore, siç janë religjiozja, e shenjta, fetarja institucionale dhe personale. E treta, dukuria e paparashikuar e religjiozitetit jo-institucional dhe jashtinstitucional, e cila gjendjen e bën tejet të paparashikueshme. E katërta, kriza e thellë e teologjisë racionaliste dhe të gjitha shkencave të rrënjësura në trashëgiminë poziti-

viste, e pastaj edhe mospërdorimi gjithnjë e më i dukshëm i tyre në hulumtimin e formave të reja të religjiozitetit.

Përkundër dy disfavoreve të përshkruara, zhvlerësimit të librit si mjet i lajmërimit religjioz dhe vështirësisë në përcaktimin e saktë të identitetit të religjionit, megjithatë mora guximin t'i botoj këto tekste. Sfida më vinte nga hapësira e detyrës së paanulueshme e të gjithë kërkuesve të kuptimit, siç është edhe vetë qenia njerëzore sipas natyrës së vet burimore, se kurrë nuk duhet ndalur në rishqyrtimin e realitetit religjioz, edhe pse dihet mirëfilli se për të gjitha çështjet gjithsesi që s'ka përgjigje të sigurt. Kjo sidomos ka të bëjë me sociologjinë e religjionit, përfundimet e së cilës shumë shpejt vjetërohen. Sapo ajo t'ia arrijë të thotë ndonjë pohim më të sigurt, menjëherë e tejkalon faktet e reja. Koha, pra, ka filluar të rrjedhë më shpejtë sesa aftësitë tona njerëzore për ta kapur atë. Kjo garë marramendëse dhe e lafitur me kohën, në të vërtetë, është e vetmja hijeshi, por njëkohësisht edhe e metë e pakapërcyeshme e çdo sociologjie të religjionit.

Këtu mund të parashtrahet pyetja se në kohën e shekullarizimit Perëndimi a nuk e jetoj periudhën e "vdekjes së zotave", ndërsa Lindja deri para do kohe periudhën e "lindjes së zotave të përbotshëm", ndërsa tani situata krejtësisht ka ndryshuar dhe me "ardhjen e të shenjtes" Perëndimi fillon ta jetojë kohën e "lindjes së zotave të rinj", ndërsa Lindja, me hyrjen në shoqërinë e hershme qytetare, kalon nëpër shekullarizimin moti të parë dhe nëpër "muzgun e zotave", por pas një tollovi të përgjithshme, e pikërisht tani jemi duke u ngatërruar në të, ku janë përzier të gjithë zotat e përbotshëm, konsumues dhe politikë, kështu që për një çast na duket sikur drejtpeshimin shoqëror e ka përfshirë një çrregullim i rëndë dhe i pakthyeshëm.

E njëjta mund të përsëritet për të ardhmen e religjionit. Sociologët në përgjithësi, e ata të religjionit në veçanti dhe fenomenologët, natyrisht që nuk janë profetë dhe parashikimet e tyre gati gjithmonë nuk janë përputhur me realitetin. Kjo, megjithatë, nuk do të thotë se për të ardhmen e religjionit nuk mund të thuhet asgjë koherente. Me gjasë, religjioni në këtë

shekull do të jetë më i pranishëm se tani, por në forma më pak të përcaktuara, më i lirë në shprehje, më i nënshtruar ndaj njimtimeve personale, i përzier me kompensime të përbotshme, shpesh okultiste dhe mistike, me primesa të detyrueshme të ankthit të sëmurë dhe dëshirës që aty për aty të kapet e shenjta. Me një fjalë, krejtësisht jostabil, ashtu siç janë bërë në shoqërinë bashkëkohore morali, zakonet, shprehitë, kuptimet dhe sjelljet.

Për njeriun religjioz bota e përbotshme në të vërtetë gjithmonë është në krizë, kështu që për të edhe të gjitha periudhat janë njësoj të vështira për nga mëkati dhe njësoj të lumtura për nga virtyti. Në fakt, nuk ka sistem të atillë shoqëror ku do të ishte lehtë të jetonin mirësia, drejtësia, ndihma për të afërmin, paqja dhe falja. E kur hulumtuesi dhe njeriu religjioz gjenden në një njeri, atëherë zgjidhjet shkencore bëhen akoma më të vështira, përgjegjësia morale më e madhe, ndërsa obligimi për ndarjen mes tyre akoma më emergjent, në rast se një ndarje e tillë do të mund të bëhej në këtë botën tonë "të papërsosur".

Në fund, duhet shënuar se disa nga tekstet e këtij libri tashmë janë botuar nëpër revista, gazeta dhe web-faqe brenda dhe jashtë, por ngaqë disa prej tyre janë publikuar nëpër botime me tirazh të kufizuar, bëhet e qartë se artikujt në fjalë sot janë bërë pothuajse të paarritshëm, madje edhe për lexuesit e interesuar. Që këtu edhe nevoja që të tubohen në një vend. Vërejtja se mbase me këtë përmbajtje e librit mund të jetë josisematike dhe jo e tërësishme, nuk mban, sepse të gjitha tekstet janë të drejtuara nga disa tema religjioze kyç, të cilat si një lloj simfonie, në shumë mënyra variojnë, duke dëshiruar që para së gjithash të tregojnë se si në sfera të ndryshme vendosen pothuajse rëndë gjithnjë të ngjashme religjioze dhe rrugë të njëjta zhvillimi të të shenjtes. Prandaj, ndonjëherë përsëriten pohimet e njëjta, por gjithnjë në funksion të motiveve të tjera.

Me këtë përmbledhje, pra me punimet e përfshira këtu, kam dashur të tregoj nevojën e madhe për fuqinë e teologjisë, rimendimin dhe zhvillimin e saj, që do ta mundësonte të kup-

tuarit sa më të mirë të saj brenda kohës dhe që do të tregonte se si duhet qasur ardhmërisë. Shpeshherë kam përdorur terminologji të ashpër të vetëkritikës, gjë që e dëshmon edhe përdorimi i termit “teologjia jonë”, me të cilën gjë kam dëshiruar që teologjinë “tonë” t’ia afrojmë teologjisë së përgjithshme, si në rrethin tonë, ashtu edhe më gjerë dhe të tregoj se ata që do t’i bëjnë pyetje teologjisë, të kenë mundësi të presin përgjigje më të mira.

Ismail Bardhi, prill 2009

MIRËNJOHJE

Me rastin e botimit të kësaj vepre, dëshiroj t'i kujtoj dhe t'u shpreh mirënjohje rahmetlive, Hafëz Mensure hanëmes, e cila e para ma ka mësuar këndimin e Kur'anit; Hafëz Idriz ef. Idrizit; profesorëve të mi, Sherif ef. Ahmetit dhe Hasan ef. Nahit, që të dy përkthyes të Kur'anit Famëlartë në gjuhën shqipe; Hafëz Bedri ef. Hamitit; Hysein ef. Gjozos, Ahmed Smajloviqit, Alija Izetbegoviqit, Salih dhe Omer Behmenit, Munir Gavrankapetanoviqit (Ismet U. Shehibrahimoviq), Eshref Çamparës - Allahu xh.sh. i mëshiroftë. Gjithashtu, dëshiroj t'u shpreh mirënjohje edhe përkrahësve të ideve dhe mendimeve të shprehura në këto tekste, me të cilët shpeshherë edhe i kam shoshitur përsiatjet e mia, pa përkrahjen e të cilëve mbase as që do t'i isha rrekur botimit të këtij materiali, si Reshid Hafizoviqit, Hasan Çengiqit, Bisera Turkoviqit (Bosnjë e Hercegovinë), prof. Fet'hi dhe Aida Osmanit, Reuven Firestoneit, prof. Hassan Hathoutit, Paul Mojzesit, Leonard Swidlerit, William Cutterit, Amy Storrows, Bajram Muliqit (SHBA), prof. Ismail Xherrahogllut, prof. Mehmet S. Hatibogllut, prof. Salih Akdemirit, Sylejman Gyndyzit (Turqi), Metin Izetit, prof. Ahmed Sherifit, prof. Jovan Takovskit, prof. Ratomir Grozdanoskit (Maqedoni), Andris Stastolit, Egin Cekës (Shqipëri), Nexhat Ibrahimit (Kosovë), Xhemail Xhemailit, , Rejhan Nezirit, Qani Nesimit, Musa Musait, Selver Xhemailit, Gazmend Iljazit, Gajur Rekës, Halil Imamit, Maide Bardhit (Maqedoni) e të tjerëve.

Por, në veçanti, me plot dashuri dhe respekt Urim Poshkës, pa ndihmën e të cilit me siguri kjo vepër nuk do të ishte kështu siç është.

FOREWORD

Books are internal experiences, which carry in themselves pain and joy, just like the children. After their publication they are followed by wishes and care. In spite of this anxiety, their fate is mostly marked by oblivion, rather than success. Hence, one has to avoid all traps of presumptions and vanity, especially when it's about one's personal book. In our times the already unpleasant situation, which may be termed as natural, has drastically deteriorated. In these times, unfortunately, books are not so valuable, as they used to be before, because the society has been completely predominated by "new", much "different" and more "sensational" kinds of means of communication. Books are maybe still bought, but they are rarely read. The situation isn't much different with theological books either. Furthermore, their even grater devaluation has been additionally favored by the circumstances and trends in the field of the new contemporary religiousness, for which something should be said.

Inasmuch in the far past religions were more expressed in their personal and public living, in the recent times, namely since the time of Illumination, they have mainly turned to be subject of severe and irreconcilable theoretical oppositions. Therefore, we witness their partial transformation into ideologies. In this progression, atheism had a great unavoidable role as an initiator of this entire process. Some half a century ago there was only reading, thinking and discussion about religion. At the same time that was also the second golden century of theology, as well as of the theory of atheism. So, the breakdown of the new century goes to the disadvantage of living the sacred and in favor of thinking about the sacred.

Today that situation has almost been completely overcome, because a new totally unexpected historical turnover

took place: from now on the new religiousness, both within the religious institutions as well as outside of them, is indelible marked precisely by the return of living the sacred. Because of its privacy and individualism, such religiousness is necessarily turned into a kind of open revolt against any knowledge about religion. It is obvious that religion lives by religion, not by the knowledge about religion. Before, everybody used to read a lot about religion, today they only want to live that religion, by wishing to know only little or maybe nothing about it. Therefore, for those who are more knowledgeable in social circumstances it's not at all questionable the present domination of longing for "religious experience" vis-à-vis the need for "religious knowledge". Thereof finally the assertion that religion is first and foremost a lived experience and undistorted personal testimony, not just its simple understanding, often deprived of its moral duties and ritual expressions. Even there are many theoreticians, who claim that religion, as a reflective content and sum of theological ideas, indeed doesn't exist at all, but that it's only people's religiousness that exists instead, who have sincerely accepted and are truly living it. There is such a wide gap between the science on religions and personal human religiousness that cannot be overcome by any means, if previously both notions are not sterilized, ideologized or falsified.

Naturally, there is something else here too. Not only that in our times books on religion are less read, but writing them has become even more difficult. Of course, there are more reasons for that. Here we'll mention only the most important ones: first, the immense number of reports about religious events, which continuously arrive from all parts of the world, as well as the multiplication of their "scientific" interpretations; second, the theoretic confusion in the field of basic notions, like the religious, the sacred, the institutionally and personally religious; third, the unpredicted phenomenon of the non-institutional and outside-institutional religiousness, which makes the situation ever more mixed-up; fourth, the

deep crisis of rationalist theology and all sciences rooted in the positivist legacy, and their further more obvious uselessness in the research of new forms of religiousness.

In spite of the two above mentioned disadvantages - the devaluation of the book, as a means of religious information, and the difficulty for precise determination of religion's identity - I nevertheless took the courage to publish these texts. The challenge arose from the field of the irrevocable obligation of all searchers of the meaning - as the human being is by its original nature - that one must never stop in reexamining the religious reality, although it is well known that there are no certain answers to all questions. This has to do even more with the sociology of religion, whose conclusions get obsolete very fast. As soon as it manages to say some more precise assertion, it is quickly surpassed by new facts. It seems that time has started flowing quicker than our human capabilities to grasp it. This crazy and frantic race with time indeed is the only charm, but at the same time the only insuperable shortcoming of any sociology of religion.

At this point a question arises: during the time of secularization, didn't the West live the period of "the death of gods", while the East until a while ago the period of "the birth of worldly gods"? And now the situation has totally changed and with the arrival "of the sacred" the West started to live the time of "the birth of new gods", while the East, by entering into the early civic society is passing through a previously seen secularization and the "twilight of gods". But only after an overall uproar - and we are right now dramatically wiggling in it - in which all worldly, consuming and political gods are mixed, so for a moment it seems as if the social balance has been overcome by a severe and irreversible disorder.

The same can be repeated for the future of religion. Of course, sociologists in general, and those of religion in particular, as well as phenomenologists are not prophets and their predictions have almost always been in noncompliance with reality. But, this doesn't mean that nothing coherent can be

said about religion. It seems that religion in this century will become more present, but in less determined forms, much more free in expression, subject to personal whims, mixed with worldly compensations, often occult and mystical, with necessary admixture of a sick anxiety and desire to catch the sacred at the spot; in short - extremely instable, like the state of moral, customs, habits, understanding and behavior in the contemporary society.

For the religious man, the secular world is indeed always in crisis, so to him all periods are equally difficult by sin and equally joyful by virtue. In fact, there is no such social order, in which it would be easy to live goodness, justice, help for the needy, peacemaking and forgiveness. And when the researcher and religious man are found in one person, than scientific solutions become even more difficult, moral responsibility much greater, and the obligation for their separation more urgent, provided that such separation could be done in this "imperfect" world of ours.

Here I must mention that some of the articles in this book have been already published in magazines and web-sites at home and abroad, but since some of them were published in publications in small number of copies, it is obvious that those articles have become almost unavailable, even for the interested readers, and therefore the need to collect them in a single publication. One may object that this makes the content of the book unsystematic and incomplete, but that's out of the question, because all articles are oriented toward several key religious themes, which as a symphony, vary in many ways, intending to first of all show how in different fields almost similar religious orders and the same ways of the development of the sacred are established. Therefore, sometimes the same claims are repeated, but always in function of other motives.

In this book, namely in articles collected here, I have tried to point out on the great need for the power of theology, its rethinking and development, which would enable its better

understanding within time and would show how future should be approached to. I have often used harsh terminology of self-criticism, which is proven by the use of the term “our theology”. Through this I wanted to bring “our theology” closer to the theology in general, both in our surrounding as well as in a wider context, and to demonstrate that those who will raise theological questions could expect to get better answers.

Ismail Bardhi, April 2009

Translated by: U. Poshka

ACKNOWLEDGEMENTS

On the occasion of the publication of this book I would like to remember and to express my deepest acknowledgement to the late Hafiz Mensure Hanum, who was the first to teach me the reading of the Qur'an, Hafiz Idriz ef. Idrizi; my professors Sherif ef. Ahmeti and Hasan ef. Nahi, both translators of the Holy Qur'an in Albanian language, Husein ef. Djozo, Ahmet Smajlović, Alija Izetbegović, Salih and Omer Behmen, Munir Gavrankapetanović (*alias* Ismet U. Šehibrahimović), Ešref Čampara (may Allah s.w.t. have mercy on their souls). I also must express acknowledgement to the supporters of the ideas and thoughts expressed in these articles, with whom I have often discussed my reflections, and that without their support maybe I would not have entered into the venture of their publication: Rešid Hafizović, Hasan Čengić, Bisera Turković (Bosnia and Herzegovina), professors Fethi and Aida Osman, Reuven Firestone, Hassan Hathout, Paul Mojzes, Leonard Swidler, William Cutter, Amy Storrow, Bayram Mulic (USA), Prof. Ismail Cerrahoglu, Prof. Mehmet S. Hatiboglu, Süleyman Gündüz (Turkey), Metin Izeti, Prof. Ahmed Sherif, Prof. Jovan Takovski, Prof. Ratomir Grozdanoski (Macedonia), Andris Stastoli, Egin Ceka (Albania), Xhemail Xhemaili, , Rejhan Neziri, Qani Nesimi, Musa Musai, Selver Xhemaili, Gazmend Iljazi, Gajur Reka, Halil Imami, Maide Bardhi (Macedonia), and others.

But, in particular, with love and respect to Urim Poshka, for without his assistance this work most probably would have not been as it is.

TEOLOGJI I

NATYRSHMËRIA E FESË DHE PËRJETIMI I SAJ

Hyrje

“Allahut i përulen të gjithë që janë në qiej dhe në tokë, dashtë e pa dashtë, madje edhe hijet e tyre, në mëngjes dhe në mbrëmje.

Thuaj: ‘Kush është Zot i qiejve dhe i tokës?’ Thuaj: ‘Allahu!’ Thuaj: ‘A po merrni, pra, në vend të Tij mbrojtës të tjerë që nuk mund t’i bëjnë vetvetes as dobi e as dëm?’ Thuaj: ‘A janë njëlloj i verbri dhe ai që sheh, ose a janë njëlloj terri dhe drita, apo i kanë bërë Allahut shokë ato që i krijojnë si krijesa të Tij dhe krijimi u përngjan’. Thuaj: ‘Allahu është krijues i çdo gjëje dhe Ai është i vetmi ngadhënjimtar’.”
(Er-Rra’d, 15-16)

Sot ka të tillë që pranimin religjioz të Zotit si Qëllim përfundimtar të synimeve tona në tërësinë e tyre dhe si Themel të Fundit të arsyeshmërisë, të lirisë së vullnetit, të vetëdijes sonë shpirtërore, si dhe të realitetit të gjithmbarshëm material, e konsiderojnë si mitologjik dhe të pakuptueshëm, përkundër asaj se nuk shihet se si pa një Zot do të mund të kuptohej *mospajtimi* i synimit tonë drejt horizonteve të pafundësisë, edhe përkundër asaj se nuk shihet se si ato ligjshmëri të përcaktueshme me ndihmën e arsyes sonë, sipas të cilave zhvillohen proceset në natyrë, do të mund të ishin rezultat i ndonjë lloj rastësie. Pamjaftueshmëria e vetë shkencës për qetësimin e synimeve tona në tërësinë e tyre – si udhërrëfyese drejt fesë, dhe ligjshmëria shkencore e proceseve në natyrë, e përcaktuar me anën e arsyes – si rrugë e tërthortë drejt fesë, paraqesin përmbajtjen tematike të këtij punimi, ku si literaturë do të përdoren mendimet e disa mendimtarëve me të cilat ballafaqohemi gjatë arsimimit tonë.

Pa marrë parasysh se një kohë të gjatë haset në “parulla” të shumta për religjionin/fenë si “pjellë e mosdijes”, “në një masë shprehje e mjerimit të vërtetë, e në një masë protestë kundër mjerimit të vërtetë”, si “opium për popujt”, si “vetëdije e bastarduar për botën”, si “moderne dhe jomoderne”, si “oksidentale dhe orientale”, si “krijim fantastik i qenies njerëzore”, si “lumturi iluzore e popujve” – një fakt në mënyrë këmbëngulëse na tërheq vërejtjen që të jemi objektivë, e ajo është se religjioni është i gjallë dhe këtu! Kjo është ajo që e dinë dhe që i gëzon besimtarët, por që i habit “profetizuesit” e shkatërrimit të tij.

Shkenca nuk i qetëson dëshirat e zjarrta të shpirtit tonë

Jam i gatshëm të them se shkenca, në rast se për vete beson se është e vërteta e plotë, është njimtimi më i madh ku ndonjëherë ka rënë njerëzimi.

K.F. fon Vajceker

Nuk mendoj se jam në gjendje të dëshmoj se nuk ka Zot... Zoti dhe pavdekshmëria nuk kanë mbështetje në shkencë.

B. Russel

Në konfliktin e kohës së re mes “të vërtetës teologjike” dhe “shkencës së re”, disa mendimtarë qëndrojnë në anën e filozofisë dhe të shkencës (d.m.th. të “arsyes”), ndërsa të tjerët në anën e fesë (kundër arsyes). Në sferën teorike ky konflikt është i dukshëm në fushën e empirizmit, sidomos të atij anglez. Kështu, ka qenë F. Bacon ai i cili diturinë e ka kufizuar vetëm në “gjërat shqisore dhe materiale” dhe se Zotin mund ta arrijë vetëm feja. Ngjashëm flet edhe Th. Hobbes dhe insiston në ndarjen mes fesë dhe shkencës, ngase sipas tij themeli i fundit për pranimin e të vërtetave religjioze është vetëm feja. Nga empiristët, më radikali ka qenë D. Hume. Ai më së miri i ka kuptuar “aftësitë e ngushta të arsyes njerëzore”. Për të e vetmja gjë e sigurt nga lëndët abstrakte të shkencës është madhësia dhe numri, pra matematika, ndërsa në shkencat tjera për faktet e ekzistimit mund të dëshmojmë diçka vetëm në bazë të përvojës. Për teologjinë themeli më i mirë dhe më i fortë është feja dhe shpallja hyjnore. Prandaj, Hume veprën e tij *Hulumtimi për arsyen njerëzore* e përfundon kështu: “Kur, të bindur për parimet e tilla, i kontrollojmë bibliotekat, çfarë shkatërrimi mund të bëjmë nëpër to? Nëse marrim çfarëdo libri në dorë, për shembull për teologjinë ose metafizikën shkollore, dhe të pyetemi: A përmban ndonjë konkluzion abstrakt për madhësitë ose numrin? Jo. A përmban ndonjë kon-

kluzion të bazuar mbi përvojën për faktet dhe ekzistimin? Jo. Hidheni atëherë në zjarr, sepse ai nuk mund të përmbajë asgjë pos mashtrimit dhe gënjeshtërsë”. Qëndrimin e Hume-it në veçanti e përqafoi *empirizmi logjik*. Dhe, ky vlerësim i tij është më se i vlefshëm edhe për ditët tona. (R. Tubić, *Britanska filozofija morala*).

Megjithatë, filozofia e kohës së re është përpjekur ta ruajë unitetin e traditës, që ajo të mos përçahet në dy taborë të papajtueshëm. Këtu sidomos janë shquar përpjekjet e filozofisë nga Kanti deri te Hegeli. Siç dihet, Kanti konsideronte se për pajtimin, dhe si ndërmjetësim mes fesë dhe shkencës, duhet kufizuar mendja teorike në dobi të mendjes praktike, sipas parimit të “përparësisë së praktikes”. Filozofia e tij transcendentale dëshiron që fesë t’ia sigurojë sferën e saj në të cilën ajo e ruan kuptimin plotësisht të pavarur, pikërisht për shkak se në atë sferë mendja teorike nuk mund të vijë deri te kurrfarë rezultati përfundimtar. “Pra, Zotin, lirinë dhe pavdekshmërinë nuk mund as t’i supozoj si ndihmë e përdorimit të domosdoshëm praktik të mendjes sime, në qoftë se njëkohësisht mendjes spekulative nuk i marr mendjemadhësinë e shqyrtimeve të tij të tepërta.... Prandaj, më duhej ta abrogoja shkencën, për t’i bërë vend fesë” (I. Kant, *Kritika e mendjes së pastër*). Kështu, sipas mendimit të tij, në bazë të dëshmive për Zotin nuk arrihet deri te shkenca në sferën teorike, por vetëm në atë praktike.

Ngjashëm edhe Fichte dhe Schelling, konsiderojnë se ekzistenca e Zotit dhe pavdekshmëria kurrë nuk mund të jenë lëndë e dijes, por përgjithmonë ngelin lëndë e fesë. “Absolutja-identikja” (d.m.th. Zoti), sipas Schellingut, kurrë nuk mund të jetë lëndë e diturisë, por vetëm objekt i presupozimit për veprim, d.m.th. i fesë. Prandaj, ai te njeriu e gjen “forcën intelektuale”, si një organ që mund ta “pasqyrojë” identitetin më të lartë. Me këtë rast Fichte gjithë diturinë e redukton përfundimisht në fe, e cila i paraprin diturisë (si vendim i vullnetit për ta pranuar diturinë). Pra, sipas kësaj, çdo dituri duhet “ngritur” deri te feja, ku Zoti mund të jetë jo i ditur, por i besuar. Kjo është edhe rruga që prezentohet brenda Shpalljes.

Filozofët e këtillë konsiderojnë se kundërshtia mes së fundmes, natyrores, diturisë e mbinatyrores, mbishqisores dhe së pa-fundmes është e pakapërcyeshme, ndërsa realisht absolute është e përtejmeja e pastër në fe a në ndjenjë. Prandaj, Hegeli kërkon unitetin e qenies dhe të idesë me mendimin dhe me unin (njerëzor), në drejtim të filozofisë së “idesë e cila e mendon veten”. Ai është i bindur se feja nuk e kundërshton diturinë, porse feja është pikërisht dituri, ndërsa dituria është vetëm forma personale e saj. (Hegeli, *Skica për religjionin dhe dashurinë*).

Është e qartë se në njohjet më të gjera të botës së dukshme nuk gjenden as qetësia as paqja. Ato nuk e kënaqin etjen për Misterin dhe dëshirën e zjarrtë për të Pakufishmin, por vetëm na bindin për papërshtatshmërinë e cilitdo mjet njohës për arritjen e paqes shpirtërore. Kjo kërkon një arsyetim më të gjerë dhe këtu do të përpiqemi që këtë ta bëjmë në dritën e depërtimeve bashkëkohore empirike mendore dhe teologjike në thellësitë më të fshehta të kapshme të njeriut.

Në librin e titulluar *Të kesh dhe të jesh*, psikiatri zviceran Staehelin shkruan se çfarëdo “Të kesh” e jona, për shkak të kufizimit dhe fundjes së vet, kurrë nuk e plotëson dëshirën tonë të zjarrtë ndaj tërësive të pakufishme të asaj “Të jesh” apo Qenies Absolute. Ai i analizon edhe ato implikimet më të thella ontike të nevojës njerëzore për shpresë dhe besim, si diçka që nuk mund të përfshihet në kategoritë e fakticiteteve hapësinore-kohore. Nevoja për shpresë dhe besim, si diçka themelore të njeriu, nuk është e interpretueshme përmes kurrfarë entitetesh nga bota materiale-empirike; ajo të njeriu është gjithmonë e pranishme, si burim paraprirës i të gjitha shpresave dhe besimeve të tij të drejtuara nga diçka konkrete. “Shpresa” dhe “besimi” i tillë bazik – sipas sinqeritetit të vet ontik ndaj Jashtë – me vete mban si korrelativ të caktuar edhe vetë ekzistimin e Qenies Absolute ose të Pakushtëzuar nga hapësira dhe koha. Domosdoshmëria ekzistencialiste e dispozitës themelore të shpresës dhe besimit, si themel i formave tona të tashme dhe të ardhshme të shpresës dhe besimit (ndaj njerëzve, shoqërisë, suksesit, idealit), dhe si diçka absolutisht e do-

mosdoshme për jetën normale të njeriut, është pasqyrim i “pjesëmarrjes sonë të vetëdijshme apo të pavetëdijshme në Qenien e Pashpjegueshme”, thotë ai. Për shëndetin psikik të njeriut nuk mjafton vetëm “të shpresohet”, por duhet “qenë shpresë” – si diçka më e thellë në ne “që na lëviz përpara”. Në bazë të përvojës psikiatrike të Staehelinit: pa shpresë nuk ka psikiatri, as shërim, as jetë, sepse pikërisht “të qenët shpresë” paraqet “simptomin ndijor të jetës”. Ajo “të qenët shpresë”, sipas sinqeritetit të vet ndaj së Jashtmes gjithmonë transcendente, si siguri dhe zell i brendshëm, është formë e përjetimit ndijor të pjesëmarrjes në Qenien e Pakushtëzuar. Me fjalë të tjera: përkundër të gjithë faktorëve të kushtëzimit, të kufizimit, të fundësisë, njeriu në vete – në formë të sinqeritetit përmes *shpresës* – mban diçka të Pakushtëzuar, të Pakufizuar dhe të Pafundme; ai bëhet i sëmurë kur, në gjendje mjerimi, privohet nga kjo.

E njëjta gjë mund të thuhet edhe në lidhje me besimin themelor, apo “parabesimin”. Te shumica e sëmundjeve neurotike, psikosomatike e madje edhe psikotike, si manifestim emotiv në fund gjejmë mungesën apo pamjaftueshmërinë e një “parabesimi” të tillë, pra të asaj “të qenët besim” themelor apo rrënjësor. Në dallim nga psikanalistët tjerë, të cilët këtë parabesim e ndërlidhin shumë ngushtë me raportin e mirë dhe emocionalisht të qëndrueshëm nënë-fëmijë në vitet e para të jetës, Staehelini e zgjeron përmbajtjen e “parabesimit” me implikime akoma më të thella të pjesëmarrjes në Qenien e Pakushtëzuar. Prandaj, për të vetë ajo që është në natyrën e nevojës për “parabesim”, paraqet përjetim të qëndrueshëm të Qenies së Pakushtëzuar, gjendje e caktuar në të cilën “Qenia e Pakushtëzuar në mënyrë të pashtrembëruar, qoftë me dije ose pa dije, mund të përjetohej në jetën e përditshme të individit”. Kjo që është në natyrën e nevojës për parabesim është “pjesëmarrja sakrale” e karakterit ndijor në Qenien e Pakushtëzuar. Raporti i mirë dhe i qëndrueshëm nënë-fëmijë nuk e prodhon atë besim themelor apo “parabesim”, siç pohon psikanaliza, porse raportin e tillë të mirë dhe të qëndrueshëm nënë-fëmijë

vetëm e mbron parabesimi prej më parë i pranishëm. Në rast se ia arrijmë që te ndonjë i sëmurë ta zgjojmë ndjenjën e përhershme të përshkimit të sërishëm me atë “të qenët shpresë” dhe “të qenët besim”, ne në masë të madhe e kemi shëruar atë. Më qartë: në qoftë se njeriun e bëjmë “optimist të papërmirësueshëm”, në masë të madhe e kemi shpëtuar nga sëmundjet e ndryshme psikosomatike. Thënë në mënyrë piktoreske, disi në kontekst të proverbit – kush nuk lind për diçka, ai nuk mund të bëhet i tillë (p.sh. piktor).

Pra, shkenca në vete, domethënë si e tillë që merret vetëm me njohjen mendore të formave të ndryshme të fakticitetit fizik, nuk mjafton për qetësimin e shpirtit njerëzor në dëshirat e tij të zjarra transcenduese. Kjo pastaj me vete tërheq plotësimin e shkencës me ndihmën e besimit në Qenien e Pakushtëzuar.

Teologjia muslimane flet për përvojën anticipative të Zotit, duke mos ua mohuar me këtë rast vlerën rrugëve aposteriore të njohjes kah Zoti. Këtu Zoti është ai Parathemeli i Fshehtë i të gjitha aftësive dhe prirjeve tona shpirtërore-personale. Secila fotografi shkencore për botën është vetëm udhërrëfyes drejt atij Parathemeli të pakonceptueshëm, drejt të Pafundmit i cili nuk është pjesë e botës e as e fotografisë shkencore për të – disi si sipërfaqja e ujit që është udhërrëfyes drejt fundit të oqeanit, edhe pse fundi i oqeanit nuk është pjesë e drejtpërdrejtë përbërëse e vetë sipërfaqes së ujit, e as e fotografisë sonë shkencore për ngjarjet në atë sipërfaqe. Këtë Pafundësi të Fshehtë ne e quajmë Zot apo Allah, dhe Atë nuk duhet ta paramendojmë në mënyrën e ndonjë gjësendi; Zotin më mirë duhet ta paramendojmë si Qenie e cila në një mënyrë të veçantë është Parathemel i çdo realiteti individual në botë. Për metafizikën, Zoti është gjithmonë ajo e Pakushtëzuara, të cilën e zbulon përvoja jonë e shumësisë së gjërave në botë dhe kauzalitetit të tyre. Si më të madhen ndër dhuratat e mëshirës së Tij, Zoti fenë, me aktin e krijimit e mbjell në çdo zemër të gjallë (Kur’ani, 58, 22) dhe me anë të aktit të nxitjes së përhershme të Shpalljes e zbulon plotësinë e kësaj dhurate “të mbi-

natyrshme, të pakushtëzuar” (R. Hafizović). Shkenca, në rast se pa përjashtim merret vetëm me gjërat e kushtëzuara në botë, nuk është e mjaftueshme për qetësinë dhe paqen tonë, sepse shpirti njerëzor, me anë të “dinamikës dhe lirisë së vet të pakufishme” (M. Ikbali), mëton gjithnjë “më tutje”, përfundimisht deri te ai i Pakushtëzuarit dhe i Pakufishmit. Prandaj, scientizmi i shek. 19-të, ku shkenca ishte bërë kompensuese për fenë, sot është në vdekje e sipër, meqë u bë e qartë se nga shkenca kërkohet tepër në rast se ajo duhet të shërbejë si “konfesion” për fundimin e mbijetesës së njeriut. Në fakt, u tregua se cilado fotografi shkencore për botën nuk e jep skicën e përshtatshme për fotografinë e njeriut. Prandaj, para dhe pas shkencës qëndrojnë metafizika dhe feja, edhe atë si forca më të larta dhe më përfshirëse. Mirëpo, metafizika dhe feja, edhe përkundër arsyeshmërisë së dukshme, janë qenësisht të vendosura mbi lirinë dhe vendimin, në dallim nga determinizmi dhe detyrueshmëria e gjithë asaj që është lëndë e shkencës së përvojës. Kufizimi i vetë shkencës në ato – ashtu të themi – fragmente të realitetit të ontikës, bën që shkenca, për vete, të jetë e papërshtatshme për arritjen e paqes, sepse shpirti sipas lirisë dhe aftësisë së vet për vendime është i pambyllshëm në fragmente të realitetit; shpirti, në dinamikën e vet të pakufizuar dhe në lirinë e vet, pareshtur gjurmon pas atij Parathe-meli të Pafundmë dhe të Fshehtë.

Shkenca: Udhërrëfyesi i tërthortë nga Zoti

“... kurse ata që janë të thelluar mirë në dije thonë: ‘Ne i besojmë Atij, e tërë kjo është nga Zoti ynë’. Dhe vetëm të zotët e mendjes e kuptojnë.”
(Ali Imran, 7)

Shkenca nuk është përmbledhje faktesh e as përshkrim i sendeve të jashtme; ajo është akt hulumtues me të cilin zhytemi në struktura të reja gjatë shtrirjes gjithnjë e më të madhe të mendimit tonë.
(Ivan Supek)

Në mendimet e shqyrtuara vërehet se qasja nga Zoti është koncipuar më tepër nga vetë njeriu, nga sfera e tij racionale e psikike, e jo atë nga vetë natyra e jashtme. Ky është varianti i qëndrueshëm, ashtu të themi, i qasjes “iluminative” ndaj Zotit. Kështu, ajo sasi e pajtueshmërisë në mendim, të cilin arrijnë ta ndjekin dy bashkëbisedues, duhet t’i përshkruhet vetëm intuitës së përbashkët të një të Vërtetë, e cila është e jashtme për ta, në të cilën ndërhyjnë intelektet e tyre dhe e cila i tejkalon kufijtë e gjuhës dhe rregullave të saj. Edhe shembujt që i kemi në tekstin e shenjtë na shërbejnë në të njëjtën mënyrë.

Pikërisht kjo mund të na shërbejë si kalim dhe urë mes asaj për mohimin dhe asaj për pohimin, kur flitet për Zotin: me parandjenjen e të “Vërtetës” burimore, në të cilën ndërhyjnë intelektet tanë, ne bëhemi të aftë të shohim çfarë ajo e Vërtetë nuk është dhe, të paktën deri-diku, çfarë është ajo e Vërtetë.

Për disa shkenca, për vete, është rruga “iluminative”, e sipas disa teksteve të tjera edhe “shkakore” nga Zoti. Shkenca nuk është rruga e drejtpërdrejtë nga Zoti, sepse, me gjuhën e Heideggerit, asnjëherë nuk mundemi që me njohjen e njëtrajtshme ta ndërlidhim botën dhe Zotin, qenien relative dhe të fundme me Qenien Absolute dhe të Pafundme. Shkenca vetëm se e ndriçon rrugën e fetarit, mirëpo rruga e shkencës nuk

vazhdon drejt rrugë së fesë, sepse sot është kështu e nesër ndryshe. Këtu do të mund ta shtonim vijuesen: ndriçimi është “iluminativ” në raport me vetë rrugën, mirëpo ai është gjithashtu gjithmonë “shkakor” në kuptim të pengimit shkakor të halucinacioneve të mundshme në atë rrugë. Pra, fuqia jonë njohëse, si e kufizuar dhe gjithnjë e kushtëzuar me diçka anticipative, më në fund me anë të njëfarë xixë hyjnore “iluminative” dhe njëkohësisht “shkakore” në vetë atë, është e ndërli dhur me intelektin e gjithëdijshtëm të Qenies së Pafundme.

Ibn Arabiu thekson se ne qëndrojmë në horizontin e Qenies së Pafundme sapo ta bëjmë hapin e parë të çfarëdo njohjeje të vërtetë, e jo vetëm në kontekstet e përfundimit filozofik. Në vetë burimin e vetësendërtimit shpirtëror njeriu është vendosur në “hapje” ndaj Misterit dhe “është i thirrur ta pranojë atë me besim”: *“Ti do t’i thërrasësh vetëm ata që e pasojnë Kur’anin dhe i frikësohen të Mëshirshmit, pa e parë.”* (Jâsîn, II). Pa gjithëdijen misterioze të Zotit, *gajb*, nuk do të ekzistonte as ajo hapja, gjithnjë më tutje transcenduese, e mendjes njerëzore. Nga ana tjetër, Maturidiu flet për njohjen tonë të “kufirit si Mister hyjnor”, ku pikërisht “kufiri” gjithnjë e ndan dhe, pak a shumë, e bashkon realitetin e vogël të botës nga kjo anë e jona dhe Realitetin e madh të Qenies së Pakufishme nga ana tjetër e kufirit. Sikur të mos ishte ashtu, ne disi do të duhej të ishim daltonistë për njohjen e kufirit si “kufi”, i cili e ndan entitetin e mbyllur në vete të kësaj ane nga entiteti i Përtejme si korrelativ kufitar. Në vetë njohjen e “kufirit”, në mënyrë “iluminative” dhe “shkakore”, është e përfshirë njohja e një “brenda” dhe një “jashtë” e botës dhe e Zotit. Rene Guenoni flet edhe për “Numrin si gjurmë e Zotit”, ku aftësia jonë sintentizuese mendore e vlerësimit të numrave është e pakuptueshme, duke u nisur nga copëzimi dhe ndasia e pjesëve të realitetit të pastër fizikal, por sërish e zbulon Zotin si Krijues të Amshuar. R. Otto vëren se vetë aftësia racionale e parashtrimit të pyetjeve për Absolutin, si dhe aftësia e vullnetshme e synimit drejt të Pakufishmit, dëshmojnë ekzistimin e Qenies Absolute, Zotit të fesë, kështu që Ai, Zoti, nuk është vetëm pro-

jektim i dëshirave tona, as prodhim i mendimit primitiv dhe parashkencor, por është Realiteti më Burimor. Prandaj, gabohet kur mendohet se ekzistimi i Zotit i kundërvihet vetëpërcaktimit të lirë të njeriut. Pikërisht e kundërta: njohja shkencore dhe liria e vetëpërcaktimit si parim janë të mundshme vetëm pse Zoti ekziston. Fakticiteti i pastër fizik i shkencës është i shënuar me mbyllje ndaj brenda, ndërsa mendja e njeriut dhe liria e shpirtit janë të hapura ndaj Realitetit dhe Vlerës në Plotësinë e Pafundme, dhe se hapja e tillë e shpirtit njerëzor dëshmon ekzistimin e Zotit. Me fjalë të tjera: sikur të mos ishte Zoti në Pafundësinë dhe Pakushtëzimin e Tij, nuk do të ishte as njeriu me aftësinë e parashtrimit të pyetjeve për Absolutin dhe aftësinë e synimit nga i Pakufishmi. Për entitetet e Absolutit dhe të Pakufishmit njeriu parimisht do të ishte i mbyllur dhe i bllokuar me realitetin e përbotshëm-fizik.

Te të gjithë mendimtarët e cekur të specializimit filozofik-teologjik, por edhe te disa natyrorë, Zoti në mënyrë "iluminative" dhe "shkakore" mundëson hapjen e shpirtit tonë, në kundërshtim me mbylljen e fakticitetit fizikal shkencor, ashtu siç e mundëson ai edhe fluturimin e atij shpirti drejt lartësive të Qenies së Pakufizuar. Pa Zotin e fesë, pa atë Qenie të Pafundme, të Gjithdijshme dhe të Plotfuqishme, shpirti i njeriut edhe për nga njohja edhe për nga liria do të mbetej i mbyllur në vetë realitetin fizik, pa mundësinë e "shikimit" në drejtim të horizontit të pakufizuar të Qenies së Pakufishme. Fakti që njeriu megjithatë "shikon" në drejtim të këtij horizonti, si fakt të cilin e përcakton shkenca e përvojës, në vete lejon vërtetimin kritik-racional të rrugës nga shkenca deri te feja; natyrisht me vigjilencën kritike për t'u ruajtur analogjia e qëndrueshme dhe për t'iu shmangur njëtrajtshmërisë së përmbytjes së fesë dhe të shkencës, për shkak të pamundësisë së reduktimit të Qenies Absolute dhe të Pamatshme në ekzistencën relative dhe të fundme të qenieve ekzistuese në botë. Përndryshe futemi në sofizëm, ku përfundimisht barazohen e fundmja me të Pafundmen, qoftë kjo edhe kundërthënie.

Në shekullin e 20-të teologjia dhe të folurit teologjik për Zotin u gjendën para sfidave të reja të të a.q. "logjikë moderne". Kjo logjikë me zell përpiqej ta ndërtonte vetëm strukturën e shprehjeve gjuhësore, pa raportin ndaj domethënies së tyre, pra ajo parashtronte rregulla sipas të cilave shprehjet gjuhësore mund të riformësohen asisoj për të siguruar rregullsinë logjike. Për elementet e rëndësishme logjike gjuhësore zgjedhen simbolet si shenja fillestare themelore me ndihmën e të cilave, sipas rregullave të përcaktuara, mund të përkufizohen të gjitha simbolet e tjera. E gjithë kjo i shkon për shtati krijimit të *gjuhëve simbolike artificiale*, të cilat do të përjashtonin çfarëdo shumëkuptimësie. Këtu u tregua e domosdoshme të respektohen disa kërkesa pa të cilat nuk do të mund të garantohej rregullsia logjike. Njëra nga kërkesat kryesore ishte përdorimi i atyre kallëzuesve të cilët bien në një *kategori sintaksore*, sepse përndryshe vihet deri te thënie të pakuptimta. Mirëpo, logjikët modernë theksojnë se te dëshmimi "Zoti ekziston" ose "Zoti është qenie e domosdoshme", vjen pikërisht deri te zëvendësimi i kategorive të tilla sintaksore. Shprehjet *është, ekziston* në logjikë në të vërtetë përdoren ose si këpujë, e cila i lidh kryefjalën dhe kallëzuesin ose si veprues ekzistencial.

Empirizmi logjik ka tërhequr vërejtjen edhe në atë se te deklaratimet e kuptimta doemos duhet bërë edhe analizë semantike. Duke e shpallur parimin verifikues si masë të vetme për ndarjen mes deklaratimeve të kuptimta dhe të pakuptimta, empirizmi logjik të gjitha pohimet e kuptimta i ndan në dy grupe. Ato janë (1) pohimet analitike të cilat gjithmonë janë të vërteta, pavarësisht se ç'ka ndodhur në realitet. Ato në fakt nuk mund të përgënjeshtrohen, por prandaj nuk thonë asgjë për botën. (2) Pohimet sintetike, të cilat në të vërtetë e përshkruajnë realitetin, por që nuk mund të jenë të vërteta vetëm nëse janë empirikisht të vendosura dhe të arsyetuara (empirikisht të verifikuara). Prandaj pohimet e kuptimta sintetike mund të identifikohen me pohimet empirike, d.m.th., ato duhet të jenë ndërsjektivisht të kontrollueshme. Të gjitha pohimet e tjera që nuk bëjnë pjesë në këto dy grupe, për çka au-

torët e empirizmit logjik apo të neopozitivizmit janë këmbëngulës, “nuk kanë kuptim të fjalëpërfjalshëm” (Ayer). Të gjitha pohimet teologjike janë pikërisht të atilla që nuk mund t’i rendisim as në grupin e analitikeve (sepse atëherë do të ishin vetëm konventa gjuhësore), e as në të sintetikeve (sepse nuk mund të kontrollohen në mënyrë empirike). Këta logjikë teologëve ua parashtrajnë pyetjen sfiduese: për çka flisni kur thoni: “Zoti e ka krijuar botën”, ose “Zoti i do njerëzit”? Edhe njëri edhe pohimi tjetër dëshirojnë të cekin diçka reale, e jo vetëm ndonjë konventë gjuhësore, por që asnjëri nga ato pohime nuk mund të thirret në ndonjë përvojë, e cila atyre do të mund t’u jepte kuptim. Prandaj, për ata, pohimet e tilla nuk kanë kurrfarë përmbajtjeje.

Ka pasur shumë përpjekje se si të shmanget kjo dilemë. Rregullisht, ceket se pohimet për Zotin bazohen në *përvojën*. Mirëpo, këtu nuk mund të bëhet fjalë për përjetimet individuale të bazuara mbi faktet vrojtuese, por për një përvojë *gjithëpërfshirëse* të mbarë jetës njerëzore. Tani, kjo përvojë ka veçantitë e veta të cilat e dallojnë nga përvojat e thjeshta individuale me të cilat dëshmojnë pohimet e caktuara. Një veçantitë e tillë është edhe ajo se pohimi i tillë nuk mund të përgënjeshtrohet. Për njeriun religjioz asgjë nuk është aq e sigurt si feja/besimi i tij. As përjetimet e mundimit dhe të padrejtësisë nuk do t’ia ndryshojnë bindjen se Zoti është i mirë. Sipas kësaj, pohimi: “Zoti është i mirë”, nuk mbështetet mbi përvojë aktuale. Për më tepër, pikërisht ky shembull mund të shërbejë si mjet për përmirësimin e konceptimit tonë të asaj që është “e mirë” apo “e ligë”. Kështu mund të tregohet se kënaqësia dhe lumturia nuk duhet doemos të jenë ndonjë “e mirë”, ndërsa dhimbja dhe sëmundja ndonjë “e ligë”.

Mirëpo, është bërë e qartë se zbatimi rigoroz i parimit verifikues si kriter i kuptimësisë së pohimit ka qenë shumë i ngushtë dhe atë jo vetëm gjatë analizës së të folurit teologjik dhe metafizik, por edhe tek analiza e gjuhës fizikale, që është njëra nga arsyet pse neopozitivizmi shpejt e humbi ndikimin. Kjo u bë e qartë sidomos kur u paraqitën vështirësitë gjatë in-

terpretimit të pohimeve të përgjithshme empirike që nuk mund të kontrollohen në bazë të induksionit të plotë. Me këtë dobësohej edhe ndikimi i empirizmit logjik në dobi të analizës gjuhësore të të a.q. “gjuhë e thjeshtë” (Wittgenstein). Kjo do të thotë se mund të ekzistojnë pohime të kuptimta që nuk mund të reduktohen sipas kriterit të rreptë të kuptimësisë të vendosur me parimin e verifikimit. Në këtë rol të rëndësishëm kanë pasur shkrimet e mëvonshme të Wittgensteinit, sidomos mendimi i tij se shprehjet gjuhësore kuptimin e tyre e fitojnë sipas asaj se si përdoren në gjuhë, pra në kuadër të cilës “lojë gjuhësore” paraqiten ato.

Me këtë, natyrisht, akoma nuk është sqaruar çështja e statusit logjik të pohimeve teologjike. Në të vërtetë, është e qartë se ato pohime nuk janë as logjike e as empirike, edhe pse kanë për qëllim të japin informata për realitetin, por asisoj që kurrfarë përvoje të mos mundet plotësisht t’i përmbysë apo t’i falsifikojë ato.

Feja dhe totaliteti i individualitetit

*Fati i çdo njeriu është i zhytur në amshim dhe në amshim duhet
kërkuar zgjidhjen e enigmës së kuptimit të tij.*

N. Berxhajev

Koha jonë është kohë e orientimit shkencor-teknik ndaj botës. Është kjo kohë e urbanizimit progresiv dhe e ndjenjës së pjekurisë së njeriut. Në mendësinë e cila është krijuar, duket sikur feja është diçka e panevojshme, pa themelin e vet të vërtetë, përkundrazi, si diçka e dëmshme. Mendësia e “teknopolisit” e shtyn anash mendësinë e “teopolisit”; “teknika” e shtyn anash “hyjnoren” dhe vetvetiu parashtrohet pyetja: a është feja sot e pranueshme dhe – në rast se është – cilat postulate fetare veçanërisht duhet të theksohen sot?

Ne këtu mund t’i japim një përgjigje përmbledhëse kësaj pyetjeje. Mirëpo, edhe nga ajo përgjigje mund të vërehet se sot,

si edhe më parë, feja është largpamësisht e motivuar dhe, që këtej, e pranueshme. Nga perspektivat e mundshme, këtu do të kufizohemi vetëm në atë antropologjiken. Njeriu bashkëkohor sikur nga kjo perspektivë më së miri i dallon vlerat e diçkasë. Kjo nuk do të thotë se qasjet e tjera nga Zoti kanë ngelur pa vlerë, por që në këtë përpjekje për t'ju përgjigjur pyetjeve të mësipërme, shtrirjen e tyre nuk do ta degëzojmë shumë.

Fenë, si korrelativ të vetes në aspekte të ndryshme, në totalitetin e vet, e sidomos në orientimet e veta intelektive, ndijore dhe të vullnetit, e përfshin vetë individualiteti ynë. Prandaj, feja edhe sot është e pranueshme. Në nivelin intelektual, pa atë Zotin e gjithëdijshëm, të plotfuqishëm dhe të amshuar të fesë, nuk vërehet se si do të mundnin shkencat natyrore deri në konsekuencat e fundme t'i përgjigjeshin pyetjes: çka, d.m.th. kush qëndron pas, brenda dhe para ligjshmërisë së evolucionit të botës deri te paraqitja e njeriut të arsyeshëm në të; kush qëndron pas "apararit" të natyrës, në hulumtimin e të cilit të gjitha shkencat bashkë nuk kanë lëvizur shumë më larg nga fillimi në zgjidhjen e pyetjeve - nga jemi, ku shkojmë dhe përse jemi këtu?! (M. Mahmud). Zoti i fesë, i kuptuar si "Burim i kuptimit autonom të evolucionit" dhe si "Krijues i kuptimësisë" në "totalitetin e dinamizmit të gjithësisë" (O. Rabut), apo i kuptuar si "Qendër Autonome" dhe "Parim i emergjencave gjatë evolucionit", apo i kuptuar si Ai për të cilin "shkenca dhe feja janë vetëm dy dritare të shtëpisë nëpër të cilat shohim realitetin e Krijuesit dhe kufizimin e krijesave të Tij" (W. von Braun), apo i kuptuar si *kun fe jekun* ("Bëhu dhe bëhet!") - Zoti i tillë i fesë, të paktën si na duket neve, nuk ka humbur asgjë nga bindshmëria e Tij për mendjen njerëzore si komponentë e totalitetit të personit.

Në nivelin e jetës ndijore - të vullnetshme të njeriut - pa atë Zotin e drejtë, të mëshirshëm të fesë, i cili njëkohësisht është edhe "Zot", edhe "Ligjdhënës", edhe "Gjykatës" edhe "Shpërblyes" i akteve njerëzore - nuk shihet se si është e mundur që deri në konsekuencat e fundme të dukshme t'u jepet përgjigje e pranueshme pyetjeve të cilat në vete i mbajnë

përjetimet tona të nevojës për besim, për shpresë, për dashuri – në hapjen e tyre ndaj jashtë nga pamjaftueshmëria personale njerëzore, si dhe përjetimi i rebelimit të brendshëm ndaj vësh-tirësisë, ndaj bezdisë dhe mundimit – të cilat i shkaktojnë si-tuatat e fakticitetit të mbyllur në vetvete. Edhe përjetimet e para, edhe këto të dytat në vete mbajnë ndasinë e dukshme në totalitetin e individit: në vete mbajnë “dritaren” nëpër të cilën mund të shohim jashtë, përtej të gjitha formave të fakticitetit profan, drejt atij Absolutit të cilin, me fjalorin fetar, e quajmë Allah. Prandaj, edhe përjetimet tona të “mundimit të kohsh-mërisë” (Kierkegaard) në vete janë njëkohësisht parandjenjë ekzistenciale e Transcendencës së Amshuar. Gjithashtu, ajo ndasi depersonalizuese dhe shqetësim i brendshëm, kur me fa-jin tonë nuk e përdorim mirë vullnetin tonë, paraqesin përje-tim empirik të ligjit të së mirës, të cilin Ligjdhënësi Krijues, jashtë sferës së fakticitetit të pastër dhe pa e anuluar mundësi-në, madje, edhe të vetëpërcaktimit të mbrapshtë, e ka vendosur si një nga komponentët në plotësimin e totalitetit të indi-vidualitetit. Më tutje, ajo që njeriu vazhdimisht i rrënon “idhujt”, fantomët e vet, tregon se në vete gjithashtu e mbaj-më “Zotin i cili nuk është i vdekur”, dhe i cili pikërisht me këtë bën që të vdesin ata zota të “sigurimit” jetësor dhe të “ga-rancive” për suksese të jetës, të krijuar nga vetë njeriu. Më tutje, hapja e pakufizuar e njeriut, e përmbajtur në palidhsh-mërinë e imperativëve të brendshëm dhe pakufizueshmërinë e caqeve të kërkuara të vullnetit dhe të mendjes, në vete përmban orientimin përkatës të njeriut drejt ndonjë Qenieje Abso-lute, drejt të Plotfuqishmit, të Gjithdijshtit dhe të Amshueshmit. Ngjashëm me këtë, nevoja jonë biologjike për atë “të qenët shpresë” dhe “të qenët besim”, pra për të mbetur i aftë për shpresë dhe besim në idealet e jetës, si dhe pashmang-shmëria e çrregullimeve psikosomatike në mungesë të asaj aftë-sie, zbulon pjesëmarrjen tonë të vetëdijshtme a të pavetëdijshtme në Qenien e Pakushtëzuar. Mbase mund të themi se edhe përjetimi i dëshirës së flaktë për krejtësisht Tjetrin, është njëfarë pasqyrimi i Mbivetëdijes në botë dhe te njeriu. Gjith-

ashtu, ai përkushtim i brendshëm obligues ndaj “të Vërtetës”, madje edhe me çmimin e jetës, si dhe shqetësimi i të shprehurit artistik në kërkimin e “të Bukurës”, si dhe moslodhja e ndërgjegjes në kërkimin e “së Mirës”, tregojnë se “e Vërteta”, “e Bukura” dhe “e Mira” nuk mund të reduktohen në fakticitet të rendit të përbotshëm dhe se, sipas kësaj, në vete mbajnë si korrelativ ekzistimin e “Shpirtit” si Absolutumin e së “Vërtetës, Mirësisë, Bukurisë”. (R. Hafizović)

Feja është shprehje e natyrshme e nevojës së njeriut për identifikim të individualitetit personal, të gjymtuar nga të meta të shumta, me ndonjë Ideal, për besimtarin: me Realitetin pa të meta, të cilat, në një mënyrë apo në një tjetër, janë arsye e depersonalizimit dhe vetalienimit njerëzor. Njeriu disi “natyrshëm” synon të “mbinatyrshmen”! Se sa njeriu sipas natyrës synon identifikimin me “Idealin”, përtej kushtëzimit të pastër fakticitativ, shihet edhe nga kënaqësia e brendshme, të cilën e ndjejmë përmes njohjes të njerëzit e tjerë me ne – në mendimet, qëllimet dhe jetën e tyre – janë një zemër dhe një shpirt, sidomos në format e ndryshme të të angazhuarit për të Vërtetën, Drejtësinë dhe Lirinë. Dhe, kur e dimë se kjo shpeshherë paguhet edhe me jetë, parashtrohet pyetja: a nuk është “instinkti” për të Vërtetën, Drejtësinë dhe Lirinë shpesh më i madh se shtytja për jetë?! Kjo na tregon se njeriu, pavarësisht se cilit botëkuptim i takon, në vete mban një impuls drejt të Lartësuarit. Ky impuls është aq i fuqishëm, saqë gjithnjë kërkohet forma të reja të përfaqësimit – në shoqëri, në shtet, në institucionin fetar, madje edhe në modë. Shkalla e arritur e përfaqësimit, si bashkekzistuese e identifikimit me të Lartësuarin, kurrë nuk është mjaft e madhe, nuk na e plotëson totalitetin e individualitetit. Diçka na shtyn gjithnjë më “Tutje”, përtej të gjitha fakticiteve profane, drejt një Madhështie dhe Lartësie ku nuk janë kufizimet e as fundja jonë. “Njeriu pafundësisht e tejkalon njeriun” – ka thënë Pascal-i dhe kështu njeriu në vete e bashkon atë të fundmen “e vet” me atë të Pafundmen “Hyjnore”.

Në bashkimin e asaj të fundmes në ne me të Pafundmen, është i pranishëm një rrezik i madh dhe një gjasë e madhe për njeriun. Rreziku qëndron aty se njeriu, përkundër fundjes së tij, mund ta konsiderojë veten si madhësi e pafundme. Kështu, për shembull, për besimtarin musliman Muhamedi a.s. është Ideal suprem i njerëzshmërisë, themelues i një bote të re, të ndërtuar mbi themelet e dashurisë me asgjë të kufizuar dhe me asgjë të kushtëzuar ndaj njeriut, e cila rrjedh nga dashuria parësore ndaj Zotit. Muhamedi a.s. këtu është Ideali i lartë, drejt të cilit besimtarët e thjeshtë vetëm e ngrenë kokën, shprehur me fjalët “*Nëse e doni Allahun, pasomëni mua*” (Ali Imran 31). Kështu është edhe në të gjitha sferat e tjera të veprimtarisë njerëzore: në histori, në art, në letërsi, në shkencë, në filozofi, në sociologji. Për vlerësimin në këto sfera, si masë janë “rekordmenët” që kanë pushtuar lartësitë më të mëdha dhe kështu – të frymëzuar nga madhështia e Idealit – kanë kontribuar në cilindo drejtim për ndërtimin e totalitetit të personit në totalitetin e shoqërisë. Se sa është e vlefshme feja në këtë drejtim, duhet gjykuar sipas parisë fetare, e jo vetëm sipas nesh besimtarëve “të zakonshëm”, ashtu si matematika që nuk vlerësohet sipas njohësve “mediokër” të saj, por sipas “yjeve” të tyre.

Nevojës së brendshme për t’u identifikuar me Idealin, me Realitetin pa të metat tona, nuk janë në gjendje t’i përgjigjen, të paktën jo në tërësi, shkenca dhe teknika e ndarë, me përjashtimin parimor të fesë. Shkenca dhe teknika janë parimisht të përbotshme, totaliteti i individit parimisht e transcendenton fakticitetin e përbotshëm. Hiroshima dhe Nagasaki janë prodhime të mendësisë shkencore-teknike, ku njeriu ka vendosur që vetveten ta vendosë si masë për çdo gjë. Utopia për “botën e re të bukur”, në të cilën teknokracia e formëson mendësinë e njerëzimit, tashmë nuk duket si utopi, por si “teknikisht e realizueshme” (I. Supek). Mirëpo, të paktën si na duket neve, përkundër kësaj, me fuqinë e nevojës së brendshme për transcendentimin e të arriturës në drejtim të dijes absolute, të fuqisë absolute, të plotënisë absolute të ontikes, njeriu as atë-

herë nuk do të pushojë së përjetuari mangësinë e vet, pra gjymtimin ontik në takimin ekskluziv me vetveten. Pranimi fetar i Zotit, si Instancë e parë dhe e fundit e botës, e cila qëndron mbi shkencën dhe teknikën, si dhe mbi vetëdëshirën e njeriut, kontribuon në krijimin e mendësisë ku shkenca dhe teknika nuk e dehumanizojnë njeriun, por u shërbejnë arritjeve gjithnjë më të mëdha për njerëzshmëri të tij personale dhe shoqërore, duke e ruajtur dhe ushqyer ndjenjën për atë bashkë-njerëzoren, që do të mund të rrezikohej përmes vetëpërfundimit të shkencës të mundësuar nga teknikizmi.

Meqë shkenca është degë e nevojës njerëzore për njohjen e realitetit të përbotshëm, ndërsa feja degë e nevojës për identifikimin e totalitetit të personit me Idealin ose me Realitetin e rendit mbibotëror, sot nuk mund të flitet për armiqësi mes shkencës dhe fesë. Me emrat e zbuluesve të fizikës bashkëkohore atomike është ndërlidhur edhe ndërprerja e “armiqësisë” mes shkencës dhe fesë. Planck flet se si “feja dhe shkenca natyrore... plotësohen dhe kushtëzohen mes vete”. Heisenbergu në fizikën atomike e vendosi “relacionin e indeterminimit”, sipas të cilit proceset brenda atomit nuk mund të parashihen me siguri në bazë të ndërlidhjes sipas skemës shkak-pasojë. Relacioni këtu është kuptuar si kusht i cili i ndërlidh vlerat e dy madhësive - qëndrimin e subjektit vëzhgues dhe vetë objektit të vëzhguar. Me këtë në vend të “objektivitetit” të shkencës ka ardhur “relacioni” si diçka fundamentale. Bota e dukshme të cilën e hulumton shkenca nuk është më botë e objekteve, por është botë e “relacionit” të vëzhguesit dhe objekteve të vëzhguara. E gjithë ajo që qëndron para apo pas atij “relacioni”, mbetet Sekret. Kështu, në vetë shkencën bashkëkohore, si të tillë, u paraqit një dimension konstant religjioz: Shkenca si “Tërësi” nuk mund të jetë e subjektivizuar apo e objektivizuar, por në të gjithmonë ngel një mbetje më e thellë metafizike, e cila në këtë apo në atë mënyrë është e ndërlidhur me Parathemelin e besuar të çdo gjëje ekzistente. Edhe për diçka tjetër në shkencën bashkëkohore paraqitet dimension i konstant religjioz. Trajtimi ekskluzivisht shkencor i realitetit

të përbotshëm i ka sjellë njerëzit deri te vetëdija për rrezikun e botës përmes fuqisë së pakontrolluar të zbulimeve shkencore dhe deri te ndjenja e përgjegjësisë për pasojat nga zbatimi i atyre zbulimeve. Personat, në duart e të cilëve është "fati" i botës, ndjehen përgjegjës në procesin e përdorimit të forcës, të cilën e mundëson fizika bashkëkohore atomike. Parashtrohet pyetja: përgjegjësia! – nga dhe para kujt, në presupozimin e fakticitetit të pastër shkencor?!

Besimtari beson se ndjenja e përgjegjësisë njeriut i është mbjellë nga Zoti dhe se varet nga vetë njeriu dhe vendimi i tij se sa ajo farë e mbjellë do të mbijë dhe do të rritet. Për besimtarin Zoti është Ligjvënësi i Përgjithshëm dhe, së këndejmi, edhe ligjvënësi i ndërgjegjes dhe i vetëdijes në totalitetin e personit, si dhe ligjvënës në zhvillimin e qenies shoqërore të njeriut. Në lidhje me këtë sot p.sh., një besimtar madje edhe në institucionin e tij fetar sheh më pak një pikënisje të komunikimit të vet me njerëzit e tjerë, ndërsa më tepër një qendër integruese të aktiviteteve të shumëfishta të besimtarëve për të mirën e individit dhe të shoqërisë në të cilën jeton. Institucioni fetar sot duhet që në rend të parë t'i aftësojë besimtarët të jenë sa më të mirë si njerëz. Sot, me zhvillimin e qenies shoqërore të njeriut, institucioni fetar duhet të bëhet më i vetëdijshëm se përsëritja e thatë e formulave teorike shpie drejt një lloji inercioni, d.m.th. përforcimit të individit në paragjykimet e tij dhe mbase parafytyrimet e gabuara për vlerat e fesë. Sot pjekuria e besimtarit gjykohet më tepër sipas përjetimit të idealeve fetare, sesa sipas njohjes teologjike të dogmave fetare: Do të njiheni sipas veprave tuaja!.

Meqë feja është shprehje e synimit njerëzor për t'u identifikuar me Idealin, d.m.th. me diçka më të lartë se fakticitetet e përbotshme, ajo nuk është e mbyllur brenda determinizmit fizik. Mirëpo, sado që feja të ketë arsyetimin e vet, gjithashtu nga pikëpamja e arsyes dhe shkencës, ajo sërish bie në sferën e vetëpërcaktimit të njeriut.

Aftësia e njeriut për fisnikërimin e vetvetes, aftësia e tij për ngritjen e totalitetit të individit mbi nivelin e llojeve të tjera shtazore, përmes vendosjes personale, në vete përmban

komponentët e asaj fetares, ose dimensionin e qëndrueshëm të Transcendencës, pra tejkalimin e fakticitetit të përcaktuar fizikisht. Për besimtarin që e pranon Shpalljen njeriu është e vetmja qenie që është shërbyer me frutat nga druri i njohjes. Kjo njohje përfundimisht ia ka zbuluar se jemi "lakuriq", se diçka duhet të fshehim, se nuk jemi të përsosur, se duhet të turpërohemi nga diçka, por gjithashtu se mund të vendosim për përkryerjen personale të shpirtit e të trupit dhe se bashkë me këtë, për tejkalimin e asaj që në një apo në mënyrë tjetër është arsye e ndjenjës sonë të turpërimit.

Aftësia e njeriut për vetëvendosje për nga vetë natyra e saj është aq transcendentë, d.t.th. aq shumë e tejkalon realitetin hapësinor-kohor, saqë shkencë natyrore as që mund t'i japë përgjigje adekuate pyetjes se a është njeriu vetëm një çështje zoologjike, apo se është diçka qenësisht më tepër. Kjo varet pikërisht nga vendimi i çdo njeriu si Individ. Për vetëvendosjen tonë të "dëshirës për të qenë Njeri", në kuptimin e pranimin të idealit të Dashurisë, të Drejtësisë, të së Vërtetës së përgjithshme etj., varet ajo se a do të dëshironim ta pranimin të ligën vetëm si "të ashtuquajtur e ligë" - pa arsyetimin e mundshëm për llogaritjen e fajësisë, apo do ta pranojmë atë si "e ligë e vërtetë", e cila, si akt i dëmshëm për totalitetin e individit, qoftë në fakticitetin ose në transcendencën e tij, me të drejtë vlerësohet si gabim. Sipas kuptimit fetar të botës, njeriut i është drejtuar pyetja nga lart: "O njeri, ç'të mashtron dhe ç'të shmang nga Zoti yt fisnik?!" (El-Infitar, 6). Me këtë pyetje, që në fillimin e ekzistimit të tij, njeriu është vënë para vendimit: të ngelë në nivel të zoologjisë, apo të përkryhet në dimensionin transcendent të humanizimit, duke e tejkaluar pandërprerë fakticitetin fizik me orientimin e tij jetësor drejt idealeve të Dashurisë së përgjithshme, Drejtësisë gjithnjëzore, të Vërtetës gjithpërfshirëse etj. Shkëlqimi dhe mjerimi i njeriut shtrihen në vijën e shtrirjes së këtyre qëndrimeve alternative dhe të vendimeve përkatëse për to. Njëri është ai i Ademit: të fshihet, të përpiqet t'i shmangët detyrës së "të qenit Njeri më i devotshëm". I dyti është i të gjithë të tjerëve, të cilët, pavarë-

sisht nga dallimet në botëkuptime, sinqerisht dëshirojnë të jetojnë dhe të punojnë për idealet e cekura dhe, kështu, ta ngrenë nivelin e humanizimit. Këtu duhet të bëjnë pjesë besimtarët dhe pikërisht si besimtarë, pa hamendje, t'i përgjigjen pyetjes së mësipërme: "O Zot, këtu jam - në shërbimin Tënd dhe të njerëzve!" Nën këtë horizont, feja është në gjendje që me shumëçka të jetë me dobi të madhe për ndërtimin e totalitetit të individualitetit njerëzor, si të atij fakticitativ, ashtu dhe të atij transcendent. Kafsha ka njëfarë repertori të sjelljes, njeriu e ka lirinë e qëndrueshme në zgjedhjen e sjelljes. Njeriu e ka aftësinë e vetësjelljes. Me anë të pyetjes: çfarë njeriu jam unë?, ia kundërvëmë vetvetes, si persona të përgjegjshëm dhe të lirë, atë instinktiven apo pastër "të natyrshmen", të dhënë në ne. Detyra etike e fesë është që "të natyrshmen" paraprkishtë të dhënë të njeriut, bashkë me sjelljen instiktive, t'i riformësojë në sjellje "të denjë për njeriun", si qenie e arsyeshme dhe e përgjegjshme. Para kësaj kërkese etike për lirinë e vullnetit, të cilin, ndërkaq, e ndjejmë si imperativ "duhet - nuk guxon", bëhet e qartë se njeriu, megjithatë, nuk është zot i vetvetes, por që përmes këtij imperativi etik, në pajtim me vendimin përkatës për ose kundër thirrjes së Zotit, e arrin për vete lirinë përkatëse me anë të vetësjelljes. Me fjalë të tjera: ne nuk jemi të lirë të bëjmë çmos, nuk jemi zota të vetvetes. Në këtë mënyrë, feja duhet që me vendosmërinë më të madhe ta mbrojë dinjitetin e personit, duke i edukuar njerëzit, në emër të Ligjvënësit - Zotit, për përdorimin e fisnikëruar edhe të lirisë edhe të instinktit të njeriu.

Shquarja e fesë përmes ortopraktikës

*“... E më thuaj diçka për ihsanin! T'i shërbesh Allahut xh.sh.,
u përgjigj Pejgamberi, sikur je duke e parë;
se, edhe pse ti nuk e sheh, Ai të sheh ty”*
Hadith

Kur flitet për fenë në kuptimin e pranimet personal të të vërtetave të caktuara fetare, atëherë bëhet fjalë për ortodoksinë fetare. Kur flitet për fenë në kuptimin e zbatimit të atyre të vërtetave fetare në jetën e përditshme, konkrete, atëherë bëhet fjalë për ortopraktikën fetare. As njërën as tjetrën nuk duhet kuptuar si sfera me ndarje të ashpër mes vete, por si një tërësi në të cilën pasurohen ndërsjellas ortodoksia, e thelluar sipas ortopraktikës, dhe ortopraktika, e orientuar sipas ortodoksisë. Feja nuk do të thotë vetëm “të vërteta fetare”, por, në rend të parë, “vlera” të botëkuptimit të caktuar fetar. Në të vërtetë, “feja” në rend të parë është ushqim shpirtëror, qumësht i nënës, me anë të të cilit “rritemi”, duke e përjetuar si “vlerë” shumë kohë para se ta kuptojmë vetë të “vërtetën” për qumështin. Të vërtetat fetare duhet dëshmuar si vlera, duke mbajtur llogari për alternativën “pranon – nuk pranon”, por assesi duke e vënë në plan të dytë alternativën jetësore “tërheqëse – jotërheqëse”. Nëse ndonjë gjë bëhet subjektivisht tërheqëse për vullnetin dhe ndjenjat, atëherë ajo bëhet më lehtë e kuptueshme, si e vërtetë, edhe nga arsyeja. E vërteta thjesht racionale, teorike, është e ngjashme me skeletin: skeleti fuqinë e vet tërheqëse për njeriun e fiton vetëm kur të tregohet në tërësinë e vet, i mbështjellë me muskuj dhe me lëkurën e lëmuar – si tërësi organike dhe si vlerë praktike, e cila inkuadrohet në dinamikën e jetës sonë të përditshme, qoftë psikike apo fizike.

Koha jonë është e shënuar me mendësinë e kontrollimit të cilësdo teori përmes praktikës. Prandaj, sot, edhe në sferën e

kumtimin të fesë, në rend të parë nevojitet “dëshmimi” i fesë, në kuptimin e demonstrimit të fesë si vlerë për praktikën. Mëkëmbja deri-diku statike e aktit të fesë/besimit në formatet e ndryshme të konfesionit, në lutjet e ndryshme, në kuptim të qëndrueshëm, ka qenë e mjaftueshme në kohët kur përkatësia në fe ka qenë diçka e kuptueshme vetiu. Në kohën e sotme, kur njerëzit për çdo ditë duhet të luftojnë me vështirësitë dhe dyshimet fetare, kjo më nuk mjafton. “Dëshmimi” i fesë i përjashton të gjitha format e egoizmit dhe të egocentrizmit të maskuar me fe. Ky “dëshmim” kërkon, si diçka të domosdoshme, efikasitetin e dashurisë ndaj njeriut, sinqeritetin ndaj problemeve konkrete të tij, shërbimin pa kurrfarë prapavijash, pajtimin dhe mirëkuptimin ndaj atyre të cilët mbase mendojnë dhe ndjejnë ndryshe prej nesh. Nëse ndonjë besimtar sot me lehtësi thotë se “nuk ka dyshime fetare”, kjo shpesh mund të jetë shenjë e ngathtësisë shpirtërore dhe e shkujdesjes për nevojat e çastit, madje edhe sikur një besimtar i tillë ta ketë bindur veten se kjo është pasojë e ndonjë spiritualiteti më të lartë. Këta besimtarë, duke u thirrur ekskluzivisht në “ortodoksi” – pa “dyshime fetare”, shpesh, qoftë edhe pa vetëdije, kryesisht janë të disponuar që vetëm “të pranojnë” nga feja dhe jo edhe “të japin” në emër të fesë: tërhiqen nga bota, futen në “geton” e tyre fetare, nuk dëshirojnë t’u hyjnë problemeve konkrete të jetës njerëzore – për të mos e prishur qetësinë dhe rehatinë e tyre.

Feja, sidomos sipas Shpalljes, është diçka që gjithnjë në vete mban zgjerimin e qëndrueshëm të “ortodoksisë” në llogari të “ortopraktikës” dhe në vete gjithnjë ngërthen “vërtetësinë” me “vlerat” – vërtetësinë e të Amshueshmes dhe të kohores me vlerat e të Amshueshmes dhe të kohores. Zoti këtu nuk është vetëm “mbi” botën, por Ai njëkohësisht është edhe “brenda” botës, si stimulues i përsosjes së saj, dhe “para” botës, si frymëzues për planifikimin e një rendi gjithnjë e më të mirë. Feja, pra, nuk është gjendje qetësie e ortodoksisë së kryer, por ajo, njëkohësisht, është edhe gjendje dinamike në kërkimin e ortopraktikës për problemet konkrete të jetës që e

mundojnë individin dhe njerëzimin. Feja është të jetuarit dhe “dëshmimi” i vlerave të fesë, të paktën aqsa edhe “predikimi” i të vërtetave të fesë.

Sot theksi nuk vihet aq mbi “thelbin” apo esencën e gjërave, por kryesisht mbi realitetin funksional, ekzistencialisht të rëndësishëm, të jetës konkrete. Ashtu thuhet. E gjithë kjo është një ndjenjë e re e jetës, e cila – në mjediset majtiste e djathtiste – mbështetet mbi dialektikën hegeliane: të pohimit dhe të mohimit, të veprimit dhe të reagimit, të tezës dhe të antitezës. Për çdo ditë njeriu gjendet sërish para vendimit: ose – ose. Nuk ka më të vërteta neutrale dhe të padetyrueshme, të vërteta “si të tilla” – pa komplementaritet me atë “për ne”. Kështu, në disa qarqe u krijua teologjia e re – teologjia e vendosjes. Si duket, kaluan kohët e përsiatjes së qetë dhe të shkrimt të trajtesave të pajetë, në dhomat e mbyllura – për t’iu shmangur kontaktit me botën. U krijua një koncept i ri për “botën”. Kjo fjalë sot ka më tepër domethënie personale-praktike. “Bota” është udhëkryq, vendtakim i vendimeve të mia jetësore dhe i paraqitjeve të përgjegjshme nga njëra apo ana tjetër. “Bota” është e papërfunduar dhe, sipas situatës personale, duhet vendosur për përfundimin e saj, e cila në të vërtetë kurrë nuk ka fund: evolucioni vazhdon amshueshëm. “Bota” e tillë e sotme deri diku ka fytyrë antiracionale: njeriu i mëparshëm ka qenë racionalist, llogaritar; njeriu i sotëm është vizionar, entuziast, luftëtar. Njeriu i tillë deri-diku ka ngelur pa receptorët përkatës për fenë, si shumë e parimeve të fuqishme dhe të vërtetave të qarta, prandaj atij feja duhet t’i “dëshmohej” si vlerë që është në gjendje ta tërheqë zemrën e atij që nuk e ka përjetuar. “Vlera”, si e tillë, është diçka tjetër, pos “e vërteta” e pastër. Leku për individin është vlerë vetëm atëherë kur ai e ka atë; sapo të ulen gjasat që ai vërtet do ta marrë atë, atëherë leku bëhet vlerë më e vogël. Në rast se gjasat për marrjen e lekut janë minimale dhe baras me zero, për atë individ vlera e lekut është baras me zero. Me fjalë të tjera: vlera e lekut këtu është fjalë boshe, e cila nuk e tërheq e as që e intereson atë individ. Kjo vlen akoma më tepër për vlerat

ideale, ku bën pjesë edhe feja. Ta bindësh dikë me jetën praktike fetare, se vlerat janë të përfshira në realitetin e jetës së përbotshme dhe se për shkak të kësaj feja nuk është vetëm “ideal”, por “realitet” specifik, do të thotë që njëkohësisht t’i ndihmohet atij njeriu që ta përjetojë fenë si diçka tërheqëse. Praktikimi i fesë në frymën e Shpalljes, sot paraqet një faktor shumë të rëndësishëm psikologjik-apologjetik të kumtimit të fesë. Të qenët musliman, do të thotë që më tepër të ndiqen, sesa në mënyrë pasive të “adhurohen” pejgamberët. Pejgamberi është person i gjallë, i lindur në tokë para më shumë se 14 shekujsh dhe sot i pranishëm nëpërmjet jetës së muslimanëve. Islami pasqyrohet në Pejgamberin Muhamed a.s., të cilin në mendime, fjalë dhe vepra e trashëgojnë muslimanët. Parimet, të vërtetat, këshillat, urdhëresat dhe ndalesat islame janë sendërtuar në jetën e Muhamedit a.s. Vepra e tij e ka dëshmuar mësimin e tij. “Shërbimi” për fe e ka dëshmuar “mësimin” për fe. “Përjetimi” i bukurisë së “lajmit të mirë” apo i Shpalljes/Kur’anit, njëkohësisht do të thotë të kuptohet se idealet fetare të Muhamedit a.s. nuk janë gjë e kotë, e dëmshme, e vjetëruar, por – gjithmonë aktuale.

Përfundim

*“Po cilën dhunti të Zotit tuaj e mohoni?”
(Er-Rrahman, 13)*

Të jetuarit sipas fesë, në momentin e vet historik, është apologjia më e mirë e fesë. Theksi paksa është zhvendosur nga e “vërteta” fetare në “praktikën” fetare, në implikimet më të gjera. Jo, njëherë të hulumtohen “të vërtetat”, e pastaj të jetohet sipas atyre të vërtetave si fetare, por: së pari të jetohet sipas “fesë”, e pastaj, sa të jetë e mundur, të hulumtohen ato të vërteta. Feja pa vepra të mira është e pakuptimtë. Botëkuptimi fetar – si teori, si grumbull parimesh, pa rëndësi të dukshme edhe për realitetin e përditshëm jetësor, nuk i kënaq njerëzit e rritur në mendësinë e “kriterit të praktikës”. Nëse besimtari nuk është dëshmitar i zbatimit praktik të asaj që e mëson feja e tij, ai shumë vështirë do ta zgjonte te njerëzit bindjen për vlerat fetare. Njeriu që nuk ka fe, shpeshherë krijon bindjen se në bazë të studimit, ka ardhur deri te mohimi i fesë dhe nuk kujtohet se, mbase, arsyeja e vërtetë për këtë është raporti i tij personal, i pahijshëm, ndaj besimtarit, dijetarit, me të cilët eventualisht është takuar në jetë. Për shkak të mendësisë ku pak a shumë të gjitha gjërat vlerësohen përmes aspektit të praktikës, përjetimet e njeriut të kohës sonë më së shumti janë të shënuara me bartjen e vlerave, përkatësisht të mosvlerave, me anë të kontakteve të drejtpërdrejta, nga një shpirt në tjetrin. Meqë, kur bëhet fjalë për “veçimin e fesë – përmes ortopraktikës”, flitet për bartjen e fesë, të shpresës dhe të dashurisë, si orientime themelore frymëzuese jetësore, besimtari i tëri duhet të përshkohet nga feja, nga shpresa dhe nga dashuria, si, ta themi në mënyrë piktoreske, me dofarë “elementesh radioaktive”, të cilat e rrezatojnë çdo vepër dhe çdo fjalë të tij. Feja, shpresa dhe dashuria, e singertë dhe e arritshme, mosimponuese dhe e paparamendim, pa dyfytirësi dhe egoizëm, e pranishme në mendim dhe në jetë – i hap zemrat për vlerat fetare. Prandaj, si duket, te konvertitet në fe vendos takimi me ndonjë njeri religjioz, me fenë e përjetuar, e jo me fenë si shkencë. Besimtari musliman sot duhet të përmirësojë shumë koncepte të shtrembëruara për fenë, duke jetuar në praktikë sipas parimeve fetare, të

shprehura nga Pejgamberi a.s., të cilat thonë: “Do të përgjigjesh për çdo talent të varrosur”, “nëse nuk u ndihmon atyre që kanë nevojë për ndihmën tënde, ti nuk je ithtari im”, “nëse të tjerëve ua bëni atë që nuk dëshironi t’ua bëjnë juve, ju nuk jeni ithtarët e mi”, “nëse veten e konsideron më të lartë se njerëzit e tjerë, ti nuk je ithtari im”, “nëse silleni si zotërinj ndaj njerëzve të tjerë, ju nuk jeni ithtarët e mi”, “nëse me sinqeritet u shërbeni njerëzve të tjerë, nëse e respektoni tjetrin si vetveten – atëherë ju jeni ithtarët e mi”, “nëse u ndihmoni njerëzve që jetën në tokë ta kenin më të mirë dhe më të bukur, ju atëherë jeni ithtarët e mi”. Të gëzohen njerëzit që në tokë, pa ua anuluar – në emër të fesë – lumturinë njerëzore të përtejvarrit, si duket kjo është forma e sotme e përforsimit të fesë te njerëzit. Jo aq “predikimi i fesë”, por më tepër “realizimi i fesë!” Besimtari duhet ta ketë në vete disponimin e dashurisë kur’anore për njeriun dhe ky disponim të rrezatojë në të gjitha mjediset ku jeton, si njeri i rendit, i punës, i ndërgjegjes, i fisnikërisë dhe i modestisë, i përgjegjesisë dhe i sakrificës, si kundërshtar i të gjitha formave të diskriminimit, të padrejtësisë, të urrejtjes, të egocentrizmit dhe të dashurisë mendjemadhe për vetveten, si ai që e do Zotin duke u shërbyer njerëzve, si ai që të mirave teknike qytetëruese u shton mirësinë fisnikëruese të shpirtit, të ushqyer nga feja, nga shpresa dhe nga dashuria ndaj Zotit dhe ndaj njerëzve.

Shkurtimisht, veçanësia e fesë është: njerëzishmëria fisnike dhe teocentrike, njësoj, në të gjitha format e veprimit të shpirtit dhe të trupit, me anë të përpjekjes së pandërprerë të harmonizimit të fesë me arritjet shkencore-teknologjike të fazës së caktuar historike. Ortopraktika në fe është praktikim i fesë, pa fjalë dhe me fjalë, në frymën e parimit gjithpërfshirës “duaje Zotin më shumë se çdo gjë, ndërsa të afërmin si vetveten”. Jo, me asnjë arsytim, “më pak se vetveten”, por, në shtrirjen më të gjerë të mundshme – “si vetveten”! Në këtë mënyrë Islami i zbulohet njeriut bashkëkohor – jo si statikë e mendimit, por si dinamikë e të jetuarit me mirësi, me fisnikëri, me ndërgjegje, me modesti, me butësi, me sinqeritet dhe me ndershmëri njerëzore. Besimtari musliman askund nuk do të jetë fanatik imponues i “fjalës” së botëkuptimit islam. Fanatizmi, në të vërtetë, është si prudenca, pa dashuri të vërtetë; në fakt, fanatizmi është karikatura e fesë.

NATYRA E KUR'ANIT

Hyrje

“Lexo në emër të Zotit tënd që të ka krijuar. Krijoi njeriun prej një embrioni. Lexo! Se, është fisnik Zoti yt, i cili me penë i mësoi njeriut ato çka nuk i kishte ditur.”
(El-Alek, 1-5)

“Po, ai është Kur'an madhështor, në një pllakë të ruajtur mirë.”
(El-Buruxh, 21-22)

Ndaj Zotit që flet dhe e zbret Shpalljen/Kitabin, që Vetën u paraqet dhe ua dhuron njerëzve, duke u mishëruar me fjalën njerëzore ku ajo është shkruar, përgjigjja e vetme e mundshme dhe e drejtë është besimi i bindshëm i individit apo i bashkësisë, që me tërë qenien i mbështetet dhe i dorëzohet Zotit të tillë, i Cili ka dalë nga fshehtësia e Vet dhe e ka kërkuar njeriun, duke i ofruar rrugën dhe ndihmën drejt shpëtimit. Kur'ani, që është bazë e fesë islame, është shprehje e këtij vullneti shpëtimtar ndaj njerëzimit. Të gjitha fazat e rëndësishme, të gjitha momentet thelbësore të jetës fetare, janë shënuar kur janë dhënë Fjalët e Zotit në formën e shkruar. Kjo formë e shkruar i ka dhënë formën përhershme Fjalës së Zotit, e cila i tejkalon hapësirat dhe kohët, popujt dhe kulturat. Fjala hyjnore është e pashtershme në pasurinë e saj. Ajo i drejtohet njëlloj edhe më të thjeshtit, edhe më të mësuarit; ka diçka për t'i thënë edhe atij që ka jetuar para mijëra vitesh, edhe atij që jeton në këtë mijëvjeçar, por edhe atij që do të jetojë shumë kohë më pas. Ajo është gjithmonë aktuale, sfiduese dhe orientuese, sepse njeriu gjithnjë ka qenë dhe do të mbetet kërkimtar i Zotit dhe mëkëmbës i Tij në histori. Fjala e Zotit që i ofrohet njeriut rezulton me shpalljen, shpjegimin dhe in-

terpretimin e saj në kontekst të predikimit. Njeriu vazhdimisht mund të reflektojë mbi të dhe të kërkojë rrugë të reja për të zbuluar pasuritë e saj për jetën e tij personale dhe komunitare (teologjia dhe ekzegjeza). Fjala e Zotit i sfidon, i nxit dhe i edukon shërbyesit e fjalës (teologët), ata të cilët e kumtojnë dhe i udhëzojnë të tjerët drejt pasurisë së saj, duke dëshiruar që të gjithëve t'u ofrojnë pjekurinë e fesë dhe shpëtimin e Zotit. Fjala e Zotit është ushqim për shpirtin e njeriut, ndërsa konsumohet me leximin dhe shqyrtimin e saj, duke u shndërruar kështu në lutje dhe përsiatje, në dialog me Zotin dhe në pasqyrë e orientues të jetës njerëzore në dritën e përvorjes së brendshme të Zotit, që e transformon dhe i jep kuptim tërë realitetit. Pa Fjalën e shkruar të Zotit, pa kumtimin dhe reflektimin e saj, pa shërbyer me të dhe për të, pa e konsumuar atë si ushqim në nivelin personal, njerëzimi me siguri nuk do ta kishte arritur nivelin ku gjendet sot, mbase as që do të ekzistonte. Kur'ani nuk është burimi i vetëm, por gjithsesi që është burimi themelor i jetës brenda fesë islame.

Kur'ani – Fjalë e Allahut

“Thuaj: ‘Edhe sikur deti të kishte ngjyrë për t’i shkruar fjalët e Zotit tim, më parë do të shterëj deti sesa fjalët e Zotit tim, madje, edhe sikur të sillnim edhe një det tjetër si ai.’”
(El-Kehf, 109)

Kur'ani është Fjalë e Zotit (*kelamullah*) dhe mrekulli (*mu'xhize*). Në të vërtetë, Kur'ani konsiderohet si mrekullia më e madhe të cilën Allahu xh.sh. e modeloi nëpërmjet Muhamedit a.s., si dhe një vazhdimësi e shpalljeve të mëhershme. Natyrën mrekulluese të Kur'anit nuk e bëjnë karakteristikat gramatikore, sintaksore a gjuhësore, meqë këto mund të imitohen, por, për më tepër, prania Hyjnore në shkronjat (*harfet*) dhe tingujt e Kur'anit, që i jep mrekulli fjalës, dhe kjo është e paimitueshme: *“Dhe, nëse dyshoni në atë që i kemi shpallur robit tonë, bëni ju një kaptinë të ngjashme si ai (Kur'ani) ...”* (El-Bekare, 23). Kjo Prani misterioze brenda formës së Shkrimit të Shenjtë rrezaton bekime dhe hire, të cilat ndjehen nga muslimani i ditur dhe i devotshëm gjithmonë kur ai e lexon Kur'anin apo e dëgjon atë duke u kënduar/recituar: *“...Sa u përket besimtarëve, atyre ua ka forcuar besimin dhe ata gëzohen”* (Et-Teube, 124). As muslimani “i përbotshëm”, as jomuslimani nuk mund të dinë gjë për ato bekime, sepse Kur'ani domethëniet dhe bekimet e veta të brendshme ua hap vetëm atyre nga mesi i besimdrejtëve që një gjë të tillë e meritojnë: *“Ti do t’i thërrasësh vetëm ata që e ndjekin Kur'anin dhe që i frikësohen të Mëshirshmit, pa e parë.”* (Jâsîn, 11). Perëndimorët, të cilët e dëgjojnë leximin e Kur'anit në njërin nga stilet ortodokse, natyrisht se mund ta vlerësojnë shokun estetik, që vjen nga ritmi i shkëlqyer i këndimit. Kjo në mënyrë intuitive të ndërgjegjëson për njëfarë elementi mbinatyror të Librit (*Kitabit*). Muslimanët thellësisht të devotshëm gjithashtu i pranojnë valët e njëjta estetike të bukurisë dhe të madhështisë që burojnë nga

Libri i tyre i Shenjtë, kështu që këta besimdrejtë vazhdojnë më tutje për t'u ushqyer nga dimensionet e brendshme të "Mrekullisë", që u shpëton të jashtëmëve.

Kur'ani ka zbritur në këtë botë Natën e Fuqisë (*Lejletu'l-kadr*), kah fundi i muajit Ramazan, muaji i nëntë i kalendarit hënor. Kjo ishte "zbritje" (*tenzil*) shpirtërore në zemrën e Pejgamberit a.s., derisa ai gjatë muajit Ramazan përsiaste në një shpellë në malin Hira, jo shumë larg Mekës. Kjo zbritje vertikale e Kur'anit u shfaq në dimensionin e jashtëm në shpalljet fragmentare që dolën prej tij, të nxitura nga kjo apo ajo rrethënë, përgjatë periudhës 23-vjeçare të misionit të tij pejgamberian.

Për ta kuptuar gjithë këtë, duhet të hyjmë në mësimet për natyrën e Kur'anit. Te gjeneratat e hershme këto mësimet ishin të ngarkuara me pasoja të rënda, të cilat prodhuan tensione dhe turbullira të konsiderueshme brenda Ummetit, përpara se drita e inteligjencës të intervenonte në zgjidhjen e kundërshtive të tyre të qarta. Si rezultat i kësaj, u zhvilluan temat e filozofisë teologjike. Në rend të parë, ekziston Kur'ani qiellor i dogmës islame, ai i cili është i pakrijuar (*gajr mahluk*), "i cili është atribut i domosdoshëm i Zotit (*sifat*). Ai nuk është Zoti, por megjithatë është i pandashëm nga Zoti. Për shkak se është i pakrijuar, ai korrespondon me nivelin e vetë Realitetit Hyjnor" (*Kitabu'l-Wasijeh*, f.77). Kur'ani i pakrijuar është përtej të gjitha kufizimeve, kështu që ne nuk mund të flasim për "shkronjat" dhe "tingujt" e tij, pos në kuptimin e realiteteve prototipike, apo të esencave metafizike, siç bëjnë ezoterikët për këtë temë të veçantë në lidhje me Kur'anin.

Pastaj ekziston Kur'ani "i krijuar", d.m.th. ai me "shkronja" dhe "tingujt". Ky u shfaq në dimensionin e jashtëm gjatë 23 viteve të lartpërmendura të pejgamberisë së Muhamedit a.s. dhe mes besimtarëve qarkullon si Libër (*mus'haf*). Në qoftë se themi se Kur'ani i pakrijuar është i pakufishëm, atëherë rrjedh se Kur'ani "i krijuar" është i kufizuar, pak a shumë meqë esenca e një forme është e pakufizuar në krahasim me formën që e manifeston atë në një mënyrë të veçantë (R. Hafizović).

Ne duhet ta paramendojmë “zbritjen” e Kur'anit si një rrjedhje teposhtë e Kur'anit të pakrijuar nga burimi i tij, tek Allahu, në kuptimin vertikal, në zemrën e Pejgamberit a.s.. Kur'ani “i krijuar” është një lloj manifestimi horizontal, në formën e shkronjave dhe të tingujve, i asaj esence të pakufizuar të quajtur Kur'an i pakrijuar. Këto nuk janë dy kur'ane, kjo të jetë e qartë, sepse Kur'ani i krijuar është kristalizim formal i realitetit të pakufishëm të Kur'anit të pakrijuar. Por, ne mund të flasim për dy nivele të ndryshme të realitetit: ekziston Realiteti Hyjnor i Kur'anit të pakrijuar dhe realiteti tokësor i Kur'anit “të krijuar”. Kur dogma islame flet për “mrekullinë” (*mu'xhizen*) e Kur'anit, kjo i referohet qartë pranisë së Kur'anit të pakrijuar brenda shkronjave dhe tingujve të formës së tij të krijuar. Insistimi nga disa dogmatikë hanbeli të Islamit të hershëm dhe mesjetar se vetë shkronjat dhe tingujt e arabishtes kur'anore janë të “pakrijuara”, mund të kuptohet si ngatërrim i rrafsheve, i të pakrijuarit dhe të krijuarit. Ky lloj i të menduarit, në mënyrën e vet, u përngjan premisave kristologjike për natyrën e Krishtit (Koncili i Halkedonit). Ashtu si Krishterizmi që për një periudhë të gjatë kohore u desh të polemizonte për “Fjalën e trupëzuar”, ngjashëm edhe Islami u desh të polemizonte gjerë e gjatë për natyrën e vërtetë të Kur'anit – “Fjalën e libruar”. Zgjidhja përfundimtare ishte kombinim i dy premisave për natyrat e pakrijuara dhe të krijuara të Kur'anit (Seyyed Hossein Nasr).

Bota muslimane gjithmonë e ka pasur të njëjtin Libër, që nga fillimet e saj e deri në ditët e sotme. Në fenë islame nuk ka tjetër tekst kanonik me prejardhje hyjnore: vetëm Kur'ani është Libër i shpallur që nga fillimi e deri në fund. Kjo dallon nga Dhiata e Re, e cila nuk e ka origjinën me Krishtin, por vjen pas jetës së tij. Ajo nuk është “shpallje” (*vahj*) në kuptimin Islam të manifestimit të drejtpërdrejtë të Vullnetit Hyjnor në formën e porosisë së ruajtur. Ajo më tepër është edhe “shpallje” edhe, madje, më pak se ajo, apo “frymëzim” (*ilham*), që është tekst skriptural i tërthortë apo më pak autoritativ. Natyra luhatëse e Dhiatës së Re nuk i shkel përmbajtjet e saj

hyjnore, për shkak se ajo mbetet libër i shenjtë. Mirëpo, ajo na lejon që ta krahasojmë prejardhjen e saj heterogjene me natyrën homogjene të Kur'anit. Veçantia e Kur'anit për bashkësinë muslimane, roli i tij i shenjtë brenda asaj bote, janë në kundërshti me llojlojshmërinë e shkrimeve të shenjta të krishtera, si kanonike ashtu dhe jokanonike. Ai ka një funksion të ngjashëm me rolin qendror të luajtur nga Krishti në botën e krishterë, për shkak se prania e tij është e përjetësuar nga sakramenti eukaristik. Natyra shpirtërore e Kur'anit është ajo e Fjalës që është bërë e njohur, si Krishti. Mirëpo, Dhiata e Renuk ka realitet sakramental, për shkak se është njëfarë ndërrimi i mendimit skriptural (Hasan Hanefi). Brenda botës së krishterë ajo zë vendin dytësor pas hyjnisë së Krishtit; mirëpo, në botën e Islamit, Muhamedi a.s. është dytësor ndaj Pranisë Hyjnore brenda Kur'anit: *"Thuaj: 'Unë jam një njeri sikur ju, që po më shpallet se Zoti juaj është Një Zot!..."* (El-Kehf, 110).

Çka mund të jetë më kundërshtuese mes dy religjioneve se sa fakti që në Islam Fjala është Libër, ndërsa në Krishterizëm ajo është Person? Ezoterizmi mistik në Islam, pra sufizmi, flet për realitetin shpirtëror të Muhamedit si vetë Fjala, Logosi Muhamedan ndërmjetëson mes Zotit dhe njeriut. Kjo paksa i përngjan pikëpamjes mistike të Krishtit si Fjalë e Zotit. Mirëpo, ky është një interpretim ezoterik i Logosit, që ka pak lidhje të drejtpërdrejtë jashtë jetës mistike apo përsiatëse të religjionit. Qoftë edhe ashtu, Logosit Muhamedan, në dallim nga Krishti si Fjalë, kurrë nuk i është dhënë statusi hyjnor, sepse Allahu nuk ka shokë apo të barabartë, që e ndajnë natyrën e Tij hyjnore. Rrjedhimisht, Kur'ani si kristalizim verbal i Fjalës në Islam, vërtet është ekuivalenti i personit të Jezusit në Krishterizëm. Meqë në Islam Fjala është Libër, artet në këtë religjion zhvillohen rreth riprodhimeve jopërfytyruese, kaligrafike, të ajeteve kur'anore. Në Krishterizëm ikonografia përqendrohet rreth Personit të Fjalës, Jezu Krishtit, prej nga edhe natyra përfytyruese e arteve të tij, të cilat Shpëtimtarit i japin imazh njeriu (Fazlur Rrahman).

Zbritja e Kur'anit nga rrafshi i pakrijuar i realitetit në atë të krijuar u krye përmes rrezes ndriçuese të dritës së Shpirtit të Shenjtë, i personifikuar në Xhibrilin a.s., Krye-Engjëllin e Shpalljes dhe tutorin e Pejgamberit a.s. Shpallja kur'anore kishte pasoja shpirtërore, psikike dhe fizike mbi Pejgamberin a.s. Ndikimet shpirtërore rodhën nga prania e vetë Shpirtit brenda qenies më të thellë të Pejgamberit a.s. Kjo, në kthim, ndikoi mbi shpirtin e tij, apo në psikikën e tij. Mendimi, kujtesa, imagjinata dhe ndjenjat e tij, të gjitha këto u përfshinë nga vula e shpalljes kur'anore. Mirëpo, gjërat nuk u ndalën aty, ndërsa vërshimi mbi shpirtin ndikoi edhe në natyrën fizike të tij, në trupin e tij, që tërësisht mbisundonte me të. Me fjalë të tjera, zbritja e Kur'anit u bë nga Shpirti te shpirti e trupi: Fjala lëvizi teposhtë, përmes Shpirtit të Shenjtë, pastaj u derdh në shpirtin e tij dhe përfundimisht në trupin e tij (R. Hafizović). Me një rast, kur po i shpallehin disa ajete të Kur'anit, trupi i Pejgamberit a.s. u bë aq i rëndë, saqë deveja mbi të cilën ishte ulur më kot përpiqej ta mbështeste barrën e shtuar me përshtatjen e këmbëve të veta. Në kohën kur u ndërpre shpallja, barku i devesë ishte ngjitur përtoke, ndërsa këmbët i kishte të shtrira (hadith).

Rrëfimet për "peshën" e Fjalës kur'anore kanë për qëllim të tregojnë përfshirjen e plotë të Muhamedit a.s. në procesin e shpalljes. Asgjë nga natyra e tij nuk lihej jashtë ndikimit mbisundues të Shpirtit. Rrëfimet gjithashtu tregojnë pastërtinë e Pejgamberit në pranimin e Fjalës. Pranimi i tillë ishte i mundshëm vetëm në sajë të paprekshmërisë dhe urtësisë së tij supreme. Zbritja e Kur'anit u bë në një shpirt të pastër, pa kurrfarë pengesash që do ta errësonin rrezatimin e shpalljes: "A nuk ta hapëm kraharorin dhe ta hoqëm ty barrën..." (El-Inshirah, 1-2).

Pejgamberi a.s. nuk kishte kurrfarë kontrolli mbi rrjedhën e shpalljes. Kur'ani i erdhi pavarësisht dëshirës së tij: ai nuk mundte as ta shpejtonte ardhjen e vargjeve (ajat, sh. i ajeh) dhe të kapitujve (sure) dhe as ta shtynte atë për më vonë. Realitetin e shpalljes ai e përjetonte si subjektivisht, ashtu edhe

objektivisht. Subjektivisht, ekzistonin të gjitha llojet e përvojave të brendshme psikike të natyrës teurgjike (mrekullibërëse), që lajmëronin ardhjen e shpalljes, si cingërima e zileve, zëra e të ngjashme. Kur vinte një shpallje e veçantë, kjo shpesh shoqërohej me gjendje ekstatike që e kaplonin atë dhe e shuanin njeriun e jashtëm të tij. Qoftë edhe kështu, shpalljet kur'anore nuk mund të reduktohen në realitete subjektive. Objektivisht, ato e kaplonin atë dhe ishin plotësisht të pavarura prej dëshirave të tij. Natyra objektive e realitetit shihet qartë në faktin se fjalët kur'anore shpesh i drejtohen Pejgamberit a.s. në vetën e dytë: ti duhet ta bësh këtë, apo ti duhet ta bësh atë, e kështu me radhë. Këto janë fjalë që rridhnin nga një Burim hyjnor, për të cilin Muhamedi a.s. e dinte se është krejtësisht ndryshe nga vetja e tij: ato ishin shpallje nga një Realitet objektiv, të cilin ai e përjetonte subjektivisht (Muhammed Husejn Edh-Dhehebi).

Në fillim, kur nisën të arrijnë shpalljet kur'anore, Muhamedi a.s. kishte hezitime dhe ndjente ankth. Mirëpo, as hezitimet e as ankthi s'kishin të bënin gjë me bindjet e tij: ai ishte absolutisht i sigurt rreth asaj që e dinte se është e vërtetë në lidhje me Zotin dhe me krijesat. Hezitimi ishte rreth misionit të tij tek arabët: si do të duhej ta kryente ai detyrën e vet në mesin e tyre, duke pasur parasysh intensitetin e paganizmit të tyre në kohën e injorancës (*xhahilijetit*)? Këto hezitime, pasiguri e madje edhe ankthe në jetën e pejgamberëve në prag të misionëve të tyre në botë pa dyshim paraqesin vetë-fshirjen e tyre para pafundësisë së detyrave të tyre. Më herët a më vonë, pas brejtjeve fillestare të ndërgjegjes, Qielli e mbulon kauzën e tyre. Kjo ngjau edhe me Muhamedin a.s. dhe që atëherë atij iu bë me dije se kurrë nuk do të lihej i vetëm në zbatimin e udhëzimit hyjnor që i ishte besuar. Kur ajo vetëdije për mbështetjen hyjnore e kaploi atë, ai u bë i palëkundur deri në fund: *"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 detyra jonë që ta shkoqisim"* (El-Kijame, 16-19).

Radhitja e Kur'anit

“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 detyra jonë që ta shkoqisim.”
(El-Kijame, 16-19)

Shpallja pjesë pas pjese e Kur'anit varej nga rrethanat e jashtme, të cilat provokuan ardhjen e këtij apo të atij ajeti. Një incident apo një ngjarje e veçantë që e përfshinte Pejgamberin a.s., shokët e tij, gratë e tij apo, madje, edhe armiqtë e tij, mund të shkaktonte shpalljen e një ajeti, të një grupi ajetesh, apo, madje, edhe të një surje të tërë të Kur'anit. Shtrirja e gjerë e studimeve të Kur'anit, që heton në “shkaqet e shpalljes” (*esbabu-t-tenzil*), d.m.th. rrethanat që i kanë shoqëruar shpalljet e veçanta, është krijuar nga autoritetet religjioze në Islam për të dhënë shpjegime historike apo johistorike për ajetet kur'anore. Me këtë nuk duhet kuptuar se vetë ngjarjet apo rrethanat janë shkaqe të shpalljes, për shkak se kjo do të ishte njëllë si të thuhet se krijesat janë ato që e parapërcaktojnë Vullnetin Hyjnor. Derisa Islami insiston se shpallja kur'anore është me origjinë hyjnore, kuptohet se rrethanat e krijuara të cilat e shkaktojnë këtë apo atë ajet në vete kanë qenë të paracaktuara nga Allahu xh.sh. Pra, shpallja dhe shkaqet e shpalljes përfundimisht reduktohen në burime hyjnore.

Meqë Kur'ani u shpall në këtë mënyrë, pjesë-pjesë, Pejgamberi a.s. u tregonte shokëve të tij se ku ta vendosin një ajet apo sure të caktuar brenda trupit të Shkrimit të Shenjtë të shpallur deri në atë pikë. Meqë arabët e lashtë kishin mbamendje të jashtëzakonshme, tipar ky të cilin kultura e tyre nomade e përforcoi me theksin mbi letërsinë gojore, ruajtja e ajeteve kur'anore nuk paraqiste kurrfarë problemi. Si njerëz, ata ishin mësuar të mbajnë në mend sasi të mëdha poezish, historish fisnore, thëniesh dhe një mori materialesh të tyre të transmetuara gojarisht. Deri në ditët tona ka me miliona muslimanë që e dinë përmendësh tërë Kur'anin apo pjesë të mëdha

të tij, pavarësisht se nuk e zotërojnë apo nuk flasin gjuhën arabe. Natyra ritmike e prozës kur'anore mundëson memorizimin e tij. Duhet ta kemi parasysh se Kur'ani duhet të mbahet në mend, tërësisht apo pjesërisht, nga të gjithë muslimanët për plotësimin e obligimeve të tyre rituale. Pesë lutjet (*salatet*) e ditës, për shembull, nuk mund të kryhen pos me recitimin në arabishte dhe vetëm nga kujtesa, të kthyer nga *kiblj*a. Vetë feja islame i dha shtytje të fuqishme prirjes së natyrshme të arabëve të atyre ditëve për të mbajtur në mend çdo gjë.

Asnjë Libër tjetër i shenjtë në historinë e botës nuk mund të krahasohet me Kur'anin, në përhapjen aktuale mes besimtarëve apo në përdorimin e rregullt të përditshëm. Ai qarkullon fjalëpërfjalshëm, si një lloj gjaku jetëdhënës skriptural brenda mendjeve të miliona muslimanëve. Ai e ushqen të menduarit e tyre, në shkallë të ndryshme, në mënyrë orë-për-orë, ashtu që asnjë popull nuk ka qenë më shumë "Ithtar i Librit" (*ehlu-l-kitab*), si do të thoshte Kur'ani, sesa vetë muslimanët. Në kohën e Pejgamberit a.s. muslimanët e hershëm këndonin pjesë të tëra të Shkrimit të Shenjtë, si pjesë e detyrave të tyre rituale deri në mbrëmje vonë, duke ndjekur shembullin e tij. Kjo u bë praktikë, të cilën do ta ndjekin muslimanët e devotshëm të gjeneratave të mëvonshme. Këndimi konstant i arabishtes së Kur'anit për plotësimin e obligimeve rituale, ishte njëra mënyrë e përjetësimit të formës së tij përgjatë shekujve që vijuan pas shpalljes fillestare.

Përveç memorizimit të Shkrimit të Shenjtë ashtu siç ishte shpallur, shokët e Pejgamberit a.s. gjithashtu filluan edhe ta shkruajnë atë, me qëllim të ruajtjes së tekstit. Për këtë qëllim u shfrytëzuan një mori materialesh për shkrim, nga papirusi deri te gjethet e palmave, lëkura e kështu me radhë. Por, asnjëri prej këtyre Kur'aneve të shkruara nga muslimanët e hershëm të kohës së Muhamedit a.s. nuk ka arritur deri te ne, e as që do të kishin ato ndonjë rëndësi kundrejt autoritetit të transmetimit gojor. Është pikërisht transmetimi i saktë gojor i Kur'anit që gjithmonë ka zënë vendin qendror në ruajtjen e formës autentike shkrimore. Te çdo gjeneratë që erdhi pas asaj

të Muhamedit a.s., gjejmë këndues të shumtë të Kur'anit (*kurra*). Autoritete të mëdha në mesin e tyre kanë ushtruar funksion mësuesie, që përjetëson rregullat dhe përshkrimet me të cilat është udhëhequr shkolla e tyre e veçantë e këndimit. Transmetimi gojor ka spikatur në Islam, që është e ngjashme me atë që mund të gjendet në traditat tjera të mëdha të Lindjes, si p.sh. në Hinduizëm, i cili vë theksin mbi ruajtjen gojore të Vedave (Fazlur Rrahman).

Tradita thotë se Xhibrili a.s., Krye-Engjëlli përgjegjës për shpalljen, i paraqitej Pejgamberit a.s. çdo Ramazan përgjatë misionit të këtij të fundit, për ta rishqyrtuar Kur'anin me të deri në ajetin e fundit, të shpallur deri në atë çast. Qëllimi pas këtij rrefimi tradicional, në të vërtetë, është të tregohet se integriteti i Fjalës së Zotit nuk lihej në duart e njeriut, sado "të shenjtë" qofshin ata. Për më tepër, teksti i Kur'anit i ishte besuar tutorisë së Shpirtit të Shenjtë në çdo hap të procesit të shpalljes së tij. Kjo nënkupton se, derisa renditja e ajeteve dhe e sureve të Kur'anit në dukje është vepër e vetë Pejgamberit, në realitet ishte vepër e Shpirtit të Shenjtë që vepronte nëpërmjet Muhamedit a.s. Kjo është pikërisht ajo që na e bën me dije prezantimi i shqyrtimit të Kur'anit nga ana e Xhibrilit me Pejgamberin a.s. Shikuar në këtë dritë, Kur'ani si Fjalë e Zotit nuk ka vetëm origjinë hyjnore, por gjithashtu, me shpalljen e tij, edhe mbrojtje hyjnore: "Ne, me të vërtetë, e kemi shpallur Kur'anin dhe pa dyshim Ne jemi mbrojtësit e tij." (El-Huxhurat, 9).

Renditja e sureve, e madje edhe e ajeteve, nuk e ndjek rendin e shpalljeve të njëpasnjëshme në kohë dhe hapësirë. Renditja kronologjike e tekstit të shpallur nuk është ruajtur, e as që ka qenë paraparë të ruhet. Ashtu siç vinin shpalljet, Pejgamberi a.s. u tregonte shokëve të tij, apo shkruesve të tij, ku ta vendosin suren apo ajetin e caktuar që sapo ishte shpallur. Në këtë mënyrë, ajete shtesë të ndonjë sureje të caktuar mekase shpallehin në periudhën medinase. Ngjashëm, disa nga surret medinase kanë ajete të shpallura në kohë të ndryshme. Në përgjithësi, kur sureve u referohet si mekase apo medinase nga origjina, kjo do të thotë se ato janë shpallur në ato qytete, mirëpo në disa raste kjo origjinë i referohet vetëm numrit mbizotërues të sureve.

Përmbledhja e shkruar e tekstit

“... Fjalët e Allahut nuk kanë të ndryshuar...”
(Junus, 64)

“Ne, me të vërtetë, e kemi shpallur Kur’anin dhe pa dyshim Ne
jemi mbrojtësit e tij.”
(El-Huxhurat, 9).

Meqë Pejgamberi a.s. i kishte shkruar e tij, në kohën e tij ekzistonin përmbledhje të shkruara të Kur’anit, por ato ishin jokomplete. Procesi i shpalljes vazhdoi pothuajse deri në fundin e jetës së tij, kështu që versionet e shkruara (qofshin në mesin e shokëve apo te të tjerët) nuk mund të ishin përfundimtare. Kur e kemi parasysh se shpallja e Kur’anit nuk është bërë sipas rendit kronologjik, shumë lehtë mund ta kuptojmë se asnjë përmbledhje komplete e Kur’anit nuk ka pasur qarkullim të përgjithshëm para vdekjes së Muhamedit a.s. Disa versione kanë qenë më shumë e disa më pak komplete se të tjerat. Derisa kjo është e vërtetë për tekstin e shkruar, e njëjta nuk është e vërtetë për versionin gojor. Në kohën kur vdiq Pejgamberi a.s., me mijëra besimtarë muslimanë e kishin mësuar përmendsh Kur’anin, përfshi edhe ajetet që u shpallën të fundit. Kjo nuk duhet harruar kur bëhet fjalë për transmetimin e Tekstit kur’anor, i cili në atë çast të historisë islame ishte më pak tekst apo realitet i shkruar sesa që ishte shpallje e transmetuar gojarisht. Vërtet ekzistonin versione të shkruara, por këto nuk e kishin të njëjtën peshë si Kur’ani i bartur në zemrat e muslimanëve. Por, nuk duhet as të mendojmë se ekzistimi i tij në kujtesën e tyre ishte si ajo e poemave, e proverbove apo e llojeve të ndryshme të literaturës së tyre të përbotshme. Përkundrazi, ajetet e Kur’anit kishin një prani të shenjtë në shpirtërat e tyre, që i ndanin ato nga llojet e përbotshme të prozës dhe të poezisë arabe, të cilën ata e kultivonin me entuziazëm, por dhe nga gojëtaria e frymëzuar nga koha në kohë.

Përmbledhja e parë e shkruar e tërë Kur'anit u bë në kohën e kalifit Ebu Bekr r.a. (vd. 634), trashëgimtarit të parë të Pejgamberit a.s. Ai udhëhoqi për dy vjet, kur ngjanë disa nga betejat më të përgjakura të Islamit të hershëm, të cilat rezultuan me vdekjen e një numri shumë të madh të muslimanëve që përmendsh e dinin Kur'anin (*hafëzve*). I frikësuar se integriteti i Kur'anit do të mund të komprometohej me zhdukjen e aq shumë besimtarëve që e dinin Kur'anin përmendsh, ai urdhëroi të bëhej një kopje. Pas vdekjes së tij ajo kopje u ruajt në shtëpinë e Hafsasë (vd. 665), vejushë e Pejgamberit a.s. dhe e bija e halifit Omer r.a. (vd. 644).

Ishte koha e udhëheqjes së Omerit r.a., kur muslimanët u shtrinë në botën joarabe dhe u përzierën me ta. Përzierja e arabëve me joarabët ndikoi mbi shqiptimin e saktë të Kur'anit dhe e rrezikoi integritetin e tij, duke krijuar njëfarë ankthi, mirëpo gjatë sundimit dhjetëvjeçar të Omerit nuk u bë asgjë lidhur me këtë. Sidoqoftë, si duket gjërat dolën jashtë dore gjatë hilafetit të Othmanit r.a. (644-656). Tashmë arabët vërejnë mjaft shmangie, ndryshime, luhatje dhe shkarje nga e folmja e pastër e kurejshitëve në shqiptimin e Kur'anit, si nga arabët ashtu dhe nga të tjerët. Për ta ndalur këtë dekadencë dhe rrezikimin e mundshëm të pastërtisë së tekstit të Kur'anit, halifi Othman urdhëroi një komision të shokëve të besueshëm (të Pejgamberit a.s.), për ta përpiluar versionin zyrtar të Kur'anit. Kjo duhej bërë në stilin e së folmes kurejshite, në të cilin edhe ishte shpallur. Ai duhej kontrolluar sipas versioneve në kujtesat e shokëve (*sahabëve*) të tjerë, si dhe me kopjen e shkruar të ruajtur nën mbikëqyrjen e Hafsasë. Kështu edhe u bë, kopjet zyrtare u dërguan nëpër provincat me kuptimin se tash e tutje ky version kurejshit duhej të ishte standard unik për tekstin kur'anor kudoqoftë. Dhe, që nga koha e Othmanit r.a. bota muslimane njeh vetëm këtë version të shkruar të Kur'anit, pa marrë parasysh *kira'atet* (stilet e këndimit), të cilat edhe sot e kësaj dite ekzistojnë.

Recensionin i Othmanit ishte në të vërtetë përhapje e tekstit të njëjtë kur'anor si ai në kopjen e Hafsasë, i cili ishte

përmbledhur nga halifi Ebu Bekr, në përputhje me shpalljen e kompletuar të lënë pas nga Pejgamberi a.s. në kohën e vdekjes së tij. Me fjalë të tjera, Othmani r.a. as i shtoi gjë shpalljes kur'anore e as hoqi gjë prej saj. Në recensionin e tij të Kur'anit, ai ishte i nxitur pikërisht nga dëshira për ta ruajtur shpalljen burimore mu ashtu siç ishte dhe t'u jepte fund shqiptimeve të pasakta dhe variacioneve gramatikore apo leksikore që shfaqeshin në tekstin e shenjtë në kohën e tij. Recensionin e Kur'anit nga Othmani r.a. nuk është, në fakt, recension në kuptimin që prej disa varianteve, ai të ketë zgjedhur njërin, i cili ka qenë më i miri nga të gjithë. Nuk u bë ndonjë vlerësim kritik i materialeve kur'anore që qarkullonin në kohën e tij, të cilat do t'i ndihmonin komisionit të *as'habëve* të përpilojnë një Kur'an të ri, pak a shumë në pajtim me atë që ata mendonin se Pejgamberi a.s. e kishte lënë pas vetes. Pikërisht e kundërta, ekzistonte Kur'ani i shpallur, të cilin kalifi Othman dhe mijëra arabë të tjerë, përfshi edhe anëtarët e komisionit, e dinin përmendsh. Ky Kur'an ishte në përputhje me Kur'anin e shkruar, të cilin e kishte në pronësi vejusha e Pejgamberit a.s., Hafsa. Ajo që bënte Othmani r.a. dhe komisioni i tij ishte thjesht të sigurohen, përgjatë hulumtimeve të gjata, se ata nuk ishin gabim për asnjë pikë lidhur me Kur'anin, të cilin e dinin përmendsh dhe që ishte në përputhje me atë që edhe të tjerët e dinin përmendsh. Kur në hulumtimet e tyre e arritën këtë unanimitet, ata u siguruan se forma kurejshite e Kur'anit do të mbisundonte në tërë bashkësinë.

Këndimet e Kur'anit

“... dhe Kur'anin shqiptoje qartë e me kujdes!”
(El-Muzemmil, 4)

Derisa puna e Othmanit r.a. i eliminoi keqshqiptimet dhe gabimet e tjera, të cilat ishin “fatur” në këndimin (recitimin) e Kur'anit, ajo nuk imponoi një stil unik të këndimit, apo një mënyrë të veçantë të recitimit të Kur'anit mbi gjithë bashkësinë. Gjatë jetës së tij, Pejgamberi a.s kishte lejuar variacione në stilet e këndimit. Këto vazhduan edhe pas vdekjes së tij, e madje edhe pas recensionit të Kur'anit nga Othmani r.a. Ato u bënë bazë mbi të cilën shkollat e ndryshme të këndimit të Kur'anit dalloheshin njëra prej tjetrës . Përfundimisht, me kalimin e kohës, stilet e ndryshme të këndimit të Kur'anit, me rregulla të ndërlikuara për shqiptimin e zanoreve dhe bashkëtingëlloreve të Librit, mos i përmendim ligjet fonetike me të cilat drejtohen fjalët dhe fjalitë, u reduktuan në shtatë. Sot këto shtatë stile të këndimit (*kira'at*, shumësi i *kira'eh*), rregullsia e të cilave shkon deri në kohën e Pejgamberit a.s., janë të njohura si mënyra të sakta tradicionale në të cilat muslimanët mund ta këndojnë Kur'anin si burim hijeshie. Ideja pas kësaj është që Kur'ani nuk mund të recitohet apo të këndohet si t'i kujtohet dikujt, por se duhet ndjekur shembujt ortodoksë të recitimit. Ky këndim liturgjik i Kur'anit nuk guxon të ngatërrohet me leximin apo meditimin mbi Shkrimin e as me përdorimin ritual të Kur'anit për pesë namazet ditore, apo për rite të tjera. Këndimi i Kur'anit natyrisht se është ritual në kuptimin se është akt i shenjtë. Mirëpo, ai është i pavarur nga Pesë Shtyllat e Islamit dhe është një vepër plotësuese (*nafile*), që bart bekime të veçanta që vijnë nga cilësia shenjtërore e shkronjave dhe tingujve të Kur'anit. Pikërisht këtij këndimi liturgjik të Kur'anit i referohen shtatë stilet e këndimit.

Nuk duhet ngatërruar këto stile të këndimit me variantet e leximit të tekstit të pranuar, që Pejgamberi a.s. e kishte lejuar në ditët e tij për ta bërë arabishten kurejshite më të këndshme apo më pak të huaj për disa nga fiset arabe, dialektet e të cilëve ndryshonin nga e folmja kurejshite. Këto variante të leximit mëtonin, nga vetë natyra e gjërave, të ngelin anash rrugës përderisa Islami lëvizte nëpër histori. Ato u ruajtën në punimet e mësuara si relikte të përdorimit të mëhershëm nga fiset arabe. Me recensionin e Othmanit r.a. këtyre leximeve të ndryshme iu shkaktua një goditje e konsiderueshme. Është e qartë se ekzistimi i tyre në provinca dhe mbajtja gjallë prej vetë disa as'habëve në qendrat e largëta të Islamit, shkaktuan njëfarë reagimi të fuqishëm kur Kur'ani "i recensuar" u imponua si version përfundimtar për bashkësinë si tërësi.

Hadithi si interpretim i Shpalljes

"Pasha yllin kur perëndon. Shoku juaj nuk është larguar nga rruga e drejtë dhe nuk është i humbur. Ai nuk flet me hamendje."
(En-Nexhm, 1-3)

Duhet të mbajmë në mend se Kur'ani paraqet një lloj "të foluri hyjnor", që i erdhi Pejgamberit a.s. nëpërmjet Xhibrilit, por që nuk është e vetmja e folur e tillë transcendentë në Islam. Paralelisht me shpalljen e Kur'anit, Muhamedi a.s. në dritën e rrethanave konkrete historike dhe sociale i interpretonte fjalët e tij, d.m.th. atë që tashmë u ishte shpallur njerëzve. Kështu, për shembull, në periudhën mekase të shpalljes, Pejgamberi a.s. i interpretonte ato ajete që drejtpërsëdrejti kishin të bënin me besimin në Një Zot, me karakterin eksodial të fesë islame etj., që në periudhën medinase të shpalljes nëpërmjet interpretimit t'i gjente dhe shpjegonte aspektet e problemeve të sapokrijuara sociale e etike. Do të thotë, paralelisht me periudhat e diferencuara të shpalljes së Kur'anit, lindi edhe praktika e shumëllojshme interpretuese e Pejgamberit a.s.

Duhet theksuar se Pejgamberi a.s. në një mënyrë të caktuar shfrytëzonte metodën e katërfishtë të interpretimit të Kur'anit. Thënë më mirë, ai e interpretonte Kur'anin duke e zbuluar kuptimin e katërfishtë të tij: kuptimin e fjalëpërfjalshëm dhe tre kuptime shpirtërore: atë alegorik, tropologjik dhe anagogjik. Interpretimi alegorik ka të bëjë me sferën e besimit (dogmatika), tropologjiku me moralin, ndërsa anagogjiku me eskatologjinë. Me një fjalë, kuptimi alegorik-dogmatik Kur'anin e interpreton në raport ndaj fesë, kuptimi tropologjik-moral në raport me dashurinë mes njerëzve, ndërsa kuptimi anagogjik-eskatologjik në raport me kohët eskatologjike (parashejnat e Fundit të botës, botën e ardhshme etj.). Metoda e këtillë e katërfishtë e interpretimit të Kur'anit mund të derivohet lehtë me një analizë serioze të korpusit të haditheve të tij. Leximi dhe kuptimi i tillë i Shpalljes natyrisht se korrespondon me shkallë të llojllojshme të vetëdijes fetare e morale të besimtarit. Në shtrirjen e tillë të gjerë çdo besimtar është në gjendje, në përputhje me nivelin e receptimit të vet, ta realizojë ekzistimin dhe dëshmimin e plotë fetar. Metoda e interpretimit të katërfishtë të Kur'anit do të shfrytëzohet edhe në të a.q. periudhë interpretuese, me atë dallim se disa shkolla teologjike do t'i jenë më besnike interpretimit burimor të Pejgamberit a.s., ndërsa disa të tjera më pak apo gati aspak. Në këtë kontekst, që është sidomos e rëndësishme për hermeneutikën e Kur'anit, parashtrahet pyetja e përcaktimit të rëndësishë së vërtetë interpretative të Traditës për kuptimin bashkëkohor të Shpalljes (Enes Karić). Të gjithë dijetarët muslimanë pajtohen aty se fjalën e shpallur të Zotit as mund e as guxojmë ta interpretojmë arbitrarisht, por ekskluzivisht në pajtim me vullnetin e Allahut xh.sh. E ku qëndron vullneti i Allahut xh.sh., për këtë më së miri na mëson praktika e Pejgamberit a.s. Kësisoj, në të vërtetë, vendosim një rreth special hermeneutik të interpretimit të Kur'anit. Kësisoj, në të vërtetë, për interpretimin e Islamit e vendosim realitetin dialogal, i cili e përfshin interpretimin e Kur'anit me vetë Kur'anin dhe interpretimin e Kur'anit me Traditën e Pejgamberit a.s. Ky realitet

përfshin kohën e të a.q. traditë konstitutive dhe normative dhe ajo për praktikën tonë ka karakter autoritativ dhe orientues (M.H. Edh-Dhehebi).

Përveç interpretimeve të tij, tradita i përshkruan Pejgamberit a.s. edhe shumë hadithe si fjalë të tij, edhe pse ato vetëm kanë qenë të frymëzuara prej tij. Këto "thënie" nuk janë, në të vërtetë, të tija ; për më tepër, ato janë fjalë që kanë prejardhje hyjnore, por të folura nëpërmjet tij. Për shkak të këtij karakteri të jashtëzakonshëm, ato do të quhen "thënie të shenjta" (*ehadith kudsijje*). Me përmbajtje, në pjesën më të madhe, që ka të bëjë me jetën mistike apo shpirtërore të besimtarit, ato më tepër u takojnë mësimëve ezoterike të fesë, sesa atyre ekzoterike. Autoritetet muslimane bëjnë dallimin mes këtyre "thënieve të shenjta" dhe Kur'anit, duke thënë se lutjet rituale duhet të kryhen vetëm me tekstin kur'anor, jo me *hadith kudsijje*. Ata gjithashtu thonë se para prekjes fizike të Kur'anit, personi duhet të jetë në gjendje të pastër (*avdes*), që dallon nga rasti kur ke në dorë përmbledhjen e *haditheve*. Këtë ballafaqim ata e bëjnë me qëllim që të vendoset një lloj dallimi objektiv, i cili do ta izolonte Kur'anin nga çfarëdo lloj shoqërimi me fjalë të shpallura në mënyrë të ngjashme dhe të bartura nëpërmjet të Dërguarit a.s. Numri i saktë i këtyre "thënieve të shenjta" kurrë nuk është përcaktuar; ato mund të gjenden në përmbledhjet kanonike të literaturës së *hadithit*, si dhe në punime të tjera njësoj autoritative. Por, ekzistimi i tyre dëshmon se në konceptin islam të "shpalljes" (*vahj*) ka diçka më tepër nga ajo që duket në shikim të parë.

Komentet e Kur'anit

*“Nuk mund të përsiatet plotësisht, derisa të mos
vërehen anë/fytyra të shumta në Kur'an”
(Hadith)*

Si në religjionet tjera, edhe Islami zhvilloi një literaturë të gjerë ekzegjetike (*tefsir*) për Kur'anin. Çdo bashkëtingëllore dhe zanore e veçantë, çdo fjalë e fjali, është hulumtuar dhe shpjeguar nga kënde të ndryshme, ku historike dhe gramatikore, ku mistike e teologjike e kështu me radhë. Shtrirja e literaturës ekzegjete për Kur'anin është mjaft e gjerë. Çdo rrymë e mendimit në botën tradicionale muslimane dëshironte që parimet apo nocionet e veta themelore t'i bazonte mbi Librin. Duke e pasur parasysh natyrën sintetike të shpalljes kur'anore, shumë lehtë dallohen përmbajtjet gnostike, teologjike, kozmologjike dhe shpirtërore të tekstit të shenjtë, të cilat pastaj do të mund të zhvilloheshin në sisteme më të ndërlikuara të mendimit nga shkollat e veçanta juridike.

Komentet mund të ndahen në ezoterike ose ekzoterike, me njëfarë pjesëmarrjeje të të dy aspekteve në traditën islame. Komentet ekzoterike, si ato të Taberit (vd. 923) dhe të Bejdaviut (vd. 1286), i shpjegojnë ajetet me përpjekje të rindërtimit të rrethanave që fillimisht shkaktuan shpalljen e tyre. Ata i shtojnë çfarëdo që është e nevojshme të kuptuarit gramatik apo gjuhësor të tekstit, disa herë duke shkuar mjaft thellë në degëzimin etimologjik të fjalëve.

Komentet ezoterike, si ajo e Ibn Arebiut (vd. 1240), në përgjithësi janë bërë nga sufijtë, të cilët merren me dhënien e interpretimeve spirituale të tekstit dhe të cilët zakonisht ndalen në domethëniet e jashtme, letrare. Këto nuk janë shpjegime arbitrare mistike, të cilat do ta linin anash kuptimin e fjalëpërfjalshëm të Kur'anit. Rregulla në sufizëm është se teksti i fjalëpërfjalshëm duhet lënë i paprekur, duke ia mbi-

vendosur atij nënkuptimet më të larta, të ndërlidhura me jetën e brendshme të Shpirtit. Kësisoj, komenti ezoterik do t'i jepte kuptimit një thellësi e cila fillimisht nuk ka qenë e dukshme. Komenti ezoterik nuk i shton tekstit asgjë në mënyrë artificiale, ai thjesht e shpjegon dimensionin e brendshëm apo përmbajtjen e thellë shpirtërore, e cila tashmë ka qenë aty që nga fillimi.

Qoftë edhe kështu, për shkak të terminologjisë teknike të përdorur nga sufijtë, komentet e tyre mbeten në qarkullim kryesisht në mesin e atyre muslimanëve të interesuar për jetën përsiatëse apo mistike. Për të qenë më të saktë, të gjitha veprat sufite janë vërtet vrojtme ekzegjete të ajeteve të Kur'anit. Disa prej këtyre veprave, si trajtesat e popullarizuara të Muhasibiut (vd. 857) dhe të Gazaliut (vd. 1111), vërtet janë ekspozime të ajeteve kur'anore, të lidhura së bashku për të formuar libra koherentë, që lexohen nga një numër i madh besimdrejtësh. Kështu, mund të thuhet se shpjegimet sufite të Fjalës nuk janë gjithnjë të kufizuara tek ata me prirje mistike. Mirëpo, komentet sufite, sidomos ato që për nga natyra janë teknike, nuk e kanë fuqinë e autoritetit në bashkësinë e gjerë, siç e kanë komentet e shkruara nga autoritetet eminente të Islamit ekzoterik. Kjo është e kuptueshme, duke e ditur se komentuesit e tillë, për shkak të ekzoterizmit të tyre, në shkrimet e veta e mishërojnë një lloj norme të frymëzuar për shumicën e besimtarëve. Besimdrejtët shikojnë që në këto komente të gjejnë shpjegime përfundimtare për ajetet kur'anore. Nga ana e tyre, këto autoritete transmetojnë një masë materiale që tradita i ka bartur nga gjenerata në gjeneratë. Në rastin e Taberit të lartpërmendur, leximi "i lodhshëm" i fakteve dhe i detajeve mund t'i pengojë përpjekjet e lexuesit për ta lexuar komentin e tij nga fillimi deri në fund. Kjo nuk ndodh kështu me komentet e frymëzuara si të Bejhakiut, i cili e meriton lavdinë që e ka fituar gjatë shekujve për trajtimin e tij inteligjent të të dhënave tradicionale.

Ekziston një dallim i konsiderueshëm mes shpjegimit të pastër ekzoterik dhe atij ezoterik të një ajeti kur'anor. Me të

parin, ne ngelim të burgosur brenda nënkuptimit fjalë-për-fjalë të tekstit, duke u pyetur se a ka diçka tjetër përtej domethënies së drejtpërdrejtë të fjalëve. Me të dytin, ne fluturojmë në kuptimin shpirtëror, për shkak se i lëmë format verbale dhe futemi në botën e thelbeve me anë të simbolizmit të brendshëm të fjalëve të Kur'anit. Por, nuk duhet menduar se interpretimet e tilla mistike apo anagogjike të Fjalës u nënshtrohen lëvizjeve imagjinative të mendjes. Ka rregulla dhe parime objektive, të cilat futen në glosat autoritative sufite për Tekstin e Shenjtë. Kriteret për këto komente më të përshpirtshme të Kur'anit janë shumë të holla dhe, si rezultat i kësaj, ato nuk mund të jenë të kapshme për çdokë. Disa herë, madje, mund të duken edhe të rrezikshme. Pikërisht për shkak të asaj se parimet e tyre të interpretimit mbështeten mbi realitetet shpirtërore, ortodoksia e komenteve sufite shumë më vështirë mund të kuptohet. Ato shumë lehtë mund të mohohen si joortodokse, të përshtatura, të tendosura dhe të ngjashme, në rast se vlerësimi i një komenti sufite bëhet nga një person me dispozita ekzoterike të mendjes. Në atë rast tradita reduktohet në nivelin e të kuptuarit të tij, i cili pak a shumë mund të jetë fundamentalist apo literalist, dhe për shkak të kësaj edhe i kufizuar. Kjo mënyrë e interpretimit ka qenë dominante edhe në hapësirat e Ballkanit gjatë kohës së Perandorisë Osmane.

Ndaras këtyre dy niveleve të interpretimit, ezoterikja apo shpirtërorja dhe ekzoterikja apo dogmatike-teologjikja, në Islam ekzistojnë edhe shumë qasje të tjera ndaj Fjalës së Zotit. Janë paraqitur shkolla të numerologjisë, të cilat merren me vlerat numerike të shkronjave, të fjalëve dhe të fjalive të Librit, për të arritur në përfundime të ndryshme, shumica prej tyre të natyrës kozmologjike. Gjithashtu, ka edhe praktika hyjnizuese, e madje edhe teurgjike, të shoqëruara me suret dhe ajetet e Kur'anit. Në të gjitha epokat njerëzit u janë drejtuar atyre për shërimin e sëmundjeve, qoftë fizike apo mentale, për largimin e gjendjeve të shqetësimit dhe të ankthit, dhe për të shikuar të ardhmen. Këto të fundit nuk i kanë ndihmuar zhvillimit të teologjisë muslimane, për arsye se i janë larguar vetë burimit të tekstit të shenjtë.

Çfarëdo qoftë vlera e këtyre qasjeve të veçanta ndaj hermeneutikës së Kur'anit, ato janë dytësore në raport me punimet ekzegjete të sufijve dhe të mjeshtërve të Ligjit, apo *ulemasë*. Komentuesit e mëdhenj janë ata të cilët përgjatë shekujve i kanë ruajtur të gjalla mësimet tradicionale të Islamit, qofshin ata mësuesit mistikë të sufizmit apo dijetarët religjiozë të disiplinave ekzoterike.

Komentet e para hermeneutike për ajetet e Kur'anit vijnë nga vetë Pejgamberi Muhamed a.s. dhe janë të përfshira në literaturën e *hadithit*. Në kohën e tij, ishte e domosdoshme të shqiptohen disa nga domethëniet e fshehta apo implicite të Librit, të cilat nuk do të ishin të domosdoshme në rast se, thjesht, njohja e arabishtes do të ishte e mjaftueshme për t'i përthithur përmbajtjet e Kur'anit. Pas tij, vërejtjet ekzegjete të as'habëve të tij luajnë një rol të rëndësishëm. As'habët e tillë, si Ali ibn Ebi Talib (vd. 661), Ibni Abbasi dhe të tjerët, transmetuan gojarisht një mori materialesh të karakterit hermeneutik, për shkak se ata nga dora e parë i dinin dimensionet e brendshme të tekstit. Gjeneratat e mëvonshme do të zhvillojnë interpretime më specifike të shpalljes kur'anore. Në shekullin e 8-të dhe të 9-të shohim ngritjen e shkollave ekzoterike dhe ezoterike të ekzegjezës, që mund t'i njohim historikisht si faza të hershme të sufizmit, që përfaqësonte Udhën, dhe të Hanbelizmit, Shafi'izmit, Malikizmit dhe Hanefizmit, që përfaqësonin Ligjin. Ato janë dy dimensionet themelore të shpalljes islame, të cilat do ta udhëheqin jetën e Ummetit deri më sot (Ismail Xherrahogllu).

Mësimi fundamental i Kur'anit

“Elif Lam Mim. Ky libër, ku nuk ka aspak dyshim, është
udhëzim për të devotshmit.”
(El-Bekare, 1-2)

Teza qenësore e Kur'anit është, natyrisht, pohimi i Njëshmërisë së Hyjnisë, Allahut (*teuhidi*). Transcendenca dhe imanenca e Tij sidomos janë të dukshme në të famshmet Nëntëdhjetë e Nëntë “Emrat më të Bukur” (*el-esma’u-l-husna*) të Zotit, të shpërndara nëpër Librin e shenjtë dhe që vazhdimisht përsëriten në ajete të shumta. Njëshmëria Hyjnore, apo monoteizmi/*teuhidi*, skalitet në mendjen e lexuesit me anë të shënimeve të ndryshme të peygamberëve dhe të Dërguarve, sidomos të vijës ibrahimiane, të dhëna sure pas sures. Që nga koha e Ademit a.s., deri në ditët e Muhamedit a.s., peygamberët dhe të dërguarit kanë vetëm një funksion, d.m.th., t’u predikojnë *teuhidin* komuniteteve të tyre përkatëse. Kur’ani i pikturon shumë nga ato bashkësi të cilat jetojnë duke respektuar *teuhidin* dhe mbi të cilët shpërndahet Mëshira Hyjnore. Mbi ato bashkësi të cilat largohen nga *teuhidi*, bien masa rigoroze ndëshkuese të Zemërimit Hyjnor. Mëshira është veçanërisht e dukshme në periudhat e shpalljes, si në kohët e Ibrahimit, Musait, Isait dhe të Muhamedit. Zemërimi arrin të shihet gjatë ndryshimeve kataklizmike dhe tronditjeve kozmike, të cilat e shoqërojnë fundin e një populli, kur ai është i ndëshkuar për mëkatet, e sidomos për politeizmin (*shirkun*). Zemërimi Hyjnor është sidomos i qartë në ditët e fundit të mbarë njerëzimit, në fundin e botës, kur Dita e Gjykimit e përfundon forcën e Rënies stërgjyshore dhe i tregon gjendjet përfundimtare të ekzistencës së pasvdekjes në Parajsë dhe në Ferr.

Kur’ani thekson përkujtimin e Allahut (*dhikr*). *Teuhidit* i nevojitet një metodë për aktualizimin e tij në jetën e individit, një metodë shpirtërore që do t’i mundësonte atij ta përkujtojë

Praninë Hyjnore sa më shumë që është e mundur gjatë jetës së tij. Kështu, *dhikri* përfshin të gjitha praktikat të cilat e largojnë gjendjen ku ka rënë njeriut, *gafletin*, dhe e kthejnë drejt përkujtimit falënderues të Allahut. Mes atyre praktikave, të cilat shkojnë nga lutja rituale deri te përsiatja, njëri nga *dhikret* më haptas të emëruar nga vetë Kur'ani është disiplina e thirrjes e njerit nga Nëntëdhjetë e Nëntë "Emrat më të Bukur" të Hyjnisë, edhe gojarisht edhe me mend. Emrat Hyjnorë të Allahut, meqenëse janë të shenjtë, ushtrojnë ndikim sakramental mbi shpirtin e besimtarit. Tek ai ata i dëgjin tendencat drejt *gafletit*, që gjenden në bazën e çdo lloj rebelimi dhe mëkati. Ata i lejojnë natyrës së tij primordiale apo Edenike (*el-fitreh*), të mbuluar me efektet e faljes, të dalin sërish në sipërfaqen e mendjes së tij, duke sjellë me këtë paqen, bekimin dhe urtësinë e fshehur nën shtresat e natyrës së rënë njerëzore.

Allahu në Kur'an

*"Thuaj: 'Ai është Allahu, Një, i Vetëm!
Allahu është mbrojtës i gjithkujt. Nuk ka lindur,
as është lindur dhe askush nuk i përngjet Atij."
(El-Ihlas, 1-4)*

Si dhe në shkrimet e tjera të shenjta në botë, edhe Kur'ani flet për disa tema qendrore, si p.sh.: Zoti, Parajsa dhe Ferri, dhe Njeriu. Ekzistojnë po ashtu edhe koncepte të tjera, si eskatologjia, mirëpo të gjitha ato mund të radhiten nën njërin apo nocionin tjetër qendror. Libri flet për Absolutin, në këtë rast për Allahun, sepse procesi i rënies dhe dekadencës e turbullon pikëpamjen e njeriut për natyrën e vërtetë të Hyjnisë. Me të njëjtin *gaflet* që prodhon mendime të këqija për Zotin dhe e zvogëlon vizionin moral të njeriut për pasojat e veprimit të tij në kuptimin e pasvdekjes, domethënia e jetës shtrembërohet përmes mbisundimit të epshit dhe veprave të liga. Në përputhje me këtë, Libri flet për Parajsën dhe Ferrin të cilat i

presin ata që ose jetojnë në pajtim me Shpirtin, ose ata që zgjedhin mos ta bëjnë këtë. Në fund, Libri duhet ta përmendë njeriun: çka është ai, përse është këtu, nga ka ardhur dhe ku është duke shkuar. Ngjashëm, *gafleti* mëton ta detyrojë njeriun të jetojë gjithnjë e më shumë në shtresat sipërfaqësore të qenies së tij dhe plotësisht ta injorojë jetën shpirtërore.

Kur'ani nuk ka një doktrinë të zhvilluar, abstrakte metafizike për natyrën e Absolutit, ngjashëm me fjalitë tejet intelektuale të cilat i gjejmë në shkrimet e shenjta p.sh. hinduse, si Upanishaded, e as që ka një sistem teologjik të krahasueshëm me atë që mund të gjendet në Dhiatën e Re. Mirëpo, ai ka parime embrionale të cilat, më vonë, u lënë shteg koncepteve metafizike dhe kozmologjike. Sidoqoftë, natyra e Hyjnisë, e Allahut, në Kur'an është e pasqyruar thelbësisht me anë të Nëntëdhjetë e Nëntë Emrave, si i Mëshirshmi, i Gjalli, i Urti, Krijuesi, i Vetmi, Më i Shenjti, Udhëzuesi dhe Drita. Nga Emrat e tillë hyjnorë buron përkrahimi i Allahut sikur ka edhe një natyrë hyjnore jopersonale, si dhe një personale. Allahu është thelbi jopersonal në një kuptim të padallueshëm, ndërsa Ai është Sunduesi personal i Gjithësisë në një mënyrë tjetër të dallueshme. Megjithatë, shumica e Emrave janë të zbatueshëm për Hyjninë personale (R. Hafizović).

Si dhe librat e tjerë të shenjta, Kur'ani përdor simbolizëm kozmik për ta përshkruar marrëdhënien mes Allahut dhe krijesave të Tij. Kur teksti flet për Allahun si transcendent, thotë se Ai është "përtej Gjithësisë" dhe që këtu, përtej apo jashtë botës kalimtare dhe jetëshkurtër, sepse Allahu është i Amshueshëm dhe nuk i nënshtrohet ndryshimit dhe lëvizjes së kozmosit. Kjo është transcendenca, apo pakrahasueshmëria e Allahut (*tenzih*), sepse asgjë në botën e papërhershme nuk mund të krahasohet me Të. Të thuhet se Hyjnia është përtej apo jashtë botës, nuk do të thotë që të lokalizohet Zoti, por të tregohet se Ai është i Pandryshueshëm dhe nuk është i përfshirë në papërhershmerinë e gjërave të krijuara.

Nëse Transcendenca do të ishte i vetmi mësim i Kur'anit përkitazi me Allahun, rezultati i pashmangshëm i kësaj do të

ishte çshenjtërimi i botës, për shkak se, si të thuash, Zoti do të ishte “atje lart”, dhe bota “këtu poshtë”, me një humnerë të pakapërcyeshme mes të dyve. Teologët muslimanë, në disa raste, nga zelli i tyre për ta evituar cilëndo mundësi që Zoti në mënyrë panteiste të përfshihet në rrjedhën e gjërave të krijuara, shpeshherë vijnë aq afër të thonë se doktrina e *tenzihut* është mësimi i vetëm i Kur’anit. Në mendjet e tyre ka vendosmëri të kujdesshme dhe të matur për të mos i lejuar shumicës së besimtarëve që të gabojnë duke e sjellë Zotin në botë, madje edhe te vetë ata.

Por, transcendenca nuk është e vetmja doktrinë kur’anore. Është po ashtu edhe Imanenca, apo Krahasueshmëria (*teshibih*), kështu që gjërat në këtë botë janë të krahasueshme me natyrën e Allahut. Për shembull, drita të cilën e gjejmë këtu është e krahasueshme me Dritën në Të. Drita e Tij pasqyrohet në dritën tokësore; ato janë të krahasueshme, për shkak të njëjtësisë së esencës mes tyre, edhe pse dallohen në rrafshet e tyre përkatëse të realitetit. Nga kjo perspektivë, Zoti është “në” apo “brenda” botës, jo përtej apo jashtë saj. Nëse Ai është në botë, atëherë kemi simbolizmin apo krahasueshmërinë, sepse Prania e Tij e afërt nuk mund e të mos e manifestojë veten në krijesa. Afërsia e Allahut, i cili është Dëgjuesi dhe Shikuesi dhe i cili, sipas Kur’anit, është më i afërt për njeriun sesa damari i tij i qafës (vena zgjedhore), i referohet ekzistimit të Tij brenda botës dhe prandaj edhe brenda njeriut.

Mësimi ezoterik mëton të ketë një doktrinë të bazuar më tepër mbi Imanencën e Allahut, sesa mbi Transcendencën e Tij. Me të parën, Realiteti Hyjnor është i arritshëm për njeriun, sepse Prania Hyjnore është brenda tij; me të dytën, ekziston njëfarë distance dhe paarritshmërie me Zotin. Imanenca nuk do të thotë se Hyjnia është e kapur me papërhershmërinë e botës, ose se është e lokalizuar “brenda” botës. Dy nga Nëntëdhjetë e Nëntë Emrat janë i Brendshmi (*el-batin*) dhe i Jashtmi (*edh-dhahir*), të cilat pa dyshim kanë intepertime të shumta të mundshme, mirëpo ato gjithashtu përkatësisht mund t’i referohen Imanencës dhe Transcendencës së Allahut.

Radhitja tradicionale e Emrave në Emra të Esencës (Qenësisë) dhe në Emra të Cilësisë, apo të Atributeve, nuk është gjë tjetër veçse një mënyrë e përshkrimit të natyrës së plotë të Allahut. Kjo bëhet akoma më e dukshme kur të kuptohet se vetë Emrat e Cilësisë mund të ndahen në dy kategori: Emrat e Madhërimit, të cilat janë në një farë mënyre pezmatuese dhe Emrat e Bukurisë, të cilat janë mëshiruese. Nga kjo mund të përfundohet se natyra hyjnore e Allahut, sa i përket Njëshmërisë së padiferencuar, e transcendenton polaritetin dualistik të Emrave apo të Atributeve.

Nga njëra anë kemi Zotin/Krijuesin, ndërsa nga ana tjetër Krijimin, që të dy qartë të shquar në Kur'an, por megjithatë jo absolutisht të shkëputur njëri prej tjetrit. Siç u tha, Allahu e transcendon Krijimin (krijesat) e Tij dhe megjithatë është brenda tij, duke e mbrojtur, duke e udhëzuar dhe duke e mbikëqyrur veprën e Tij në çdo çast. Si Krijues, Ai bëri që bota të bëhet nga hiçi, që është mësimi islam dhe ai judeo-kristian. Që të tre religjionet e theksojnë lirinë e Zotit për ta krijuar botën, pa qenë i detyruar nga domosdoshmëria për një gjë të tillë. Prandaj, krijueshmëria, apo paraqitja e botës nga hiçi, e jo emanacionizmi, që është paraqitje e botës nga Hyjnia përmes domosdoshmërisë, siç mësonin grekët, është pikëpamja kur'anore për prejardhjen e gjërave.

Parajsa dhe Ferri

“... Kush i përulet Allahut dhe Profetit të Tij, Ai do ta shtjerë atë në xhenete... Kush është i padëgjueshëm ndaj Allahut dhe Profetit të Tij dhe i kalon kufijtë e ligjeve të Tij, Ai do ta hudhë atë në zjarr...”
(En-Nisa, 13-14)

E dyta nga temat e cekura më sipër në Kur'an ka të bëjë me Parajsën (*xhenetin*) dhe Ferrin (*xhehenemin*). Këto janë realitete kozmike të pavarura nga rrafshi tokësor i ekzistimit të

njeriut, edhe pse pa dyshim jo hermetikisht të ndara nga jeta e tij e përbotshme. Ato paraqesin gjendje të cilat e presin atë në Amshim, ndërsa ai që këtu dhe tani vendos një marrëdhënie shkakore me to, që është vendimtare në çastin e vdekjes. Si dhe shpalljet e mëparshme, edhe Kur'ani në shumë mënyra tërheq vëmendjen për efektet e sjelljes së njeriut në këtë botë mbi jetën e tij të përtejvarrit.

Meqë Parajsa dhe Ferri të përshkruara në Kur'an janë të vendosura në sferat e fundme kozmike brenda sferës së gjerë, gjithpërfshirëse të Krijimit, këtu duhet t'i hedhim një sy strukturës së atij Krijimi. Ne e shohim se bota e krijuar është një Kozmos i stërmadh, i cili brenda tij përmban sfera koncentrike dhe se e tërë kjo i përngjason kozmografisë së semitëve të lashtë, me rrjedhim se nuk ka asgjë veçanërisht të re në gjithësinë islame. Është ky një sistem shtatështresor, i cili ngrihet nga Toka, e cila është pika qendrore e referimit. Perspektiva është gjeocentrike dhe, duke lëvizur vertikalisht përpjetë, depërtohen Qiejt e ndryshëm, duke arritur përfundimisht deri te Froni Hyjnor. E gjithë kjo është e përfaqësuar qartë nga trupat yjorë, të cilët lëvizin në sferat e tyre të caktuara brenda kupës qiellore dhe kulmon në Qiellin më të Lartë të yjeve të fiksuara, ku gjendet *Arshi A'la-ja* (Froni). Kozmologjia e Kur'anit, si ajo e lidhur me kozmogoninë, ashtu edhe ajo e lidhur me kozmografinë, në shikim të parë është konceptualisht e thjeshtë, por jashtëzakonisht e ndërlikuar kur shihet tërësisht e zhvilluar. Ajo në dukje ka thjeshtësinë e diamantit, si dhe kompleksitetin e ngjyrave dhe të dritave të shumështresuara të diamantit kur i njëjti hulumtohet nga të gjitha këndet. Literatura e *hadithit* nxjerr në shesh, madje, akoma më shumë ndërlikueshmërinë e Kozmosit islam. Më vonë, kur elemente greke, persiane dhe të tjera u futën në këtë pikturë, rezultoi një shtim plotësues i detajeve. Megjithatë, nocionet thelbësore, embrionale kur'anore, ngelin të paprekura.

Nivelet më të larta të gjithësisë janë vendbanimet shpirtërore të shpirtrave që gjejnë shpëtim dhe të realiteteve engjëjlore dhe kryeengjëjlore. Për to mund të flasim si Parajsa, ndërsa

pamja e bekuar e Zotit është shpërblimi përfundimtar i të shpëtuarve. Mes tokës, ku banon njeriu dhe atyre rajoneve qiellore shpirtërore, ekzistojnë sfera të tjera jashtëtokësore, të pakapshme, të padukshme, dhe brenda tyre kanë entitete apo fuqi të gjalla, të njohura nga Kur'ani si *xhinde*, të cilat janë edhe të mira edhe të këqija. Ato nuk duhet ngatërruar me fuqitë apo inteligjencat engjëjlore që gjenden më lart në sferat shpirtërore.

Sistemi i njëjtë shumëshresor përdoret për përshkrimin e rajoneve më të ulëta të Gjithësisë - Ferret. Duke filluar sërish nga Toka, tani duhet lëvizur vertikalisht teposhtë. Në shtresat e ndryshme të këtyre botërave më të ulëta gjenden shpirtrat që vuajnë nga dhembjet e mallkimit. Aty banojnë shpirtërat e skëterrshëm (të ferrit), djajt e llojeve të ndryshëm dhe Shejtani (Iblisi), i cili është mishërim i rebelimit dhe i subverzionit. Në përshkrimet më të detajuara të këtyre rajoneve, të cilat gjenden në periudhat më të vonshme të historisë islame, Ferrret janë të populluara me shpirtra njerëzorë të cilët zënë vendbanime të ndryshme të skëterrës dhe nga një numër i madh i djajve dhe demonëve sipas një sistemi kompleks të hierarkisë së qendëruar mbi Shejtanin.

Parajsat dhe Ferrret e Kur'anit janë të përshkruara me "pikturim" konkret, e madje edhe shqisor, gjë që nuk duhet të merret fjalë-për-fjalë. Ato nga masa e besimtarëve janë interpretuar si vende aktuale dhe mbase kjo ka qenë pasojë e pashmangshme e vetë "pikturimit". Kopshtet xhenetore të Edenit, *hurijjet*, çiftet e ndershme, kupat prej floriri, frutat dhe pijet, hijet e freskëta, lumenjtë që rrjedhin, shatërvanët, qilimat e jastëkët dhe fronet, janë disa nga imazhet e Parajsave. Zjarri përcëllues, uji që vlon, hijet nga tymi i errët, veshjet prej zjarri, maskat prej hekuri, lëkurat që piqen, katrani i lëngshëm, ushqimi i hidhët, marshimi në zinxhirë, janë disa nga imazhet për Ferrret. Të thuhet se këto nuk janë gjë pos simbole të botërave të pasvdekjes, qiellore apo ferrorë, nuk do të thotë se ato janë lënë jashtë shpjegimit. Në këto botëra të dukshme, apo në këto kushte të ekzistencës, ka realitete të cilat pa dy-

shim korrespondojnë me gjërat konkrete që sapo u përmendën. Këto janë imazhe të cilat dëshirojnë ta pikturojnë Amshimin me ngjyra mjaft të fuqishme, që te besimtari ta zgjojnë mallin për rajonet qiellore dhe neverinë për ato ferroret. Kontrastet mes Qiejve dhe Ferreve janë të mprehta dhe janë konceptuar ashtu që ta prekin imagjinatën e besimtarëve dhe t'i tërheqin ata nga letargjia shpirtërore e prodhuar nga harresa. Përshkrimet tmerruese të Ferrit duhet ta bllokojnë lëvizjen teposhtë të shpirtit dhe ta detyrojnë atë ta ridrejtojë vullnetin e vet përpjetë, drejt Qiellit, i cili është i përshkruar me ngjyra tërheqëse. Kjo është mënyra në të cilën "ikonografia" vepron në periudhat e ndërgjegjes dhe të rilindjes shpirtërore; në periudhat e rënies dhe të ngecjes "ikonografia" nuk është vepëruese dhe mbase, madje, edhe e papranueshme për muslimanin i cili mendjen e ka te bota.

Njeriu si mëkëmbës i Zotit në tokë

"Dhe, kur u tha Zoti yt engjëjve: 'Unë në tokë po caktoj një mëkëmbës'! Ata i thanë: 'A po bën aty dikë që do të bëjë turbullira e gjakderdhje, kurse ne Ty të madhërojmë dhe të lartësojmë?' 'Unë di - tha Ai - atë çka ju nuk e dini'."
(El-Bekare, 30)

Tema mbase përfundimtare e Kur'anit është ajo e Njeriut, i cili është quajtur mëkëmbës i Zotit (*halifetull-llah*) në tokë, për shkak të natyrës së tij qendrore apo boshtore në raport me mbretëritë e kafshëve, të bimëve dhe të mineraleve. Qendërsia e tij vjen nga vetëdija se Shpirti i tij ka nga Njeshmëria e Hyjnisë. Nga të gjitha krijesat në këtë botë, vetëm ai ka mundësinë që me vetëdije ta njohë dhe ta dojë Allahun, Krijuesin e Gjithësisë, në mënyrë të drejtpërdrejtë dhe konkrete, jo thjesht teoretikisht dhe mentalisht. Natyra e tij primordiale (*fitre*) është ajo e një Shpirti të zbuluar, i cili rrezaton urtësi dhe shenjtëri përmes shpirtit dhe trupit të tij. Kjo duket se ka

qenë gjendja e tij para Rënies. Mbulimi i Shpirtit nga shtresat e injorancës nuk është një gjendje absolute dhe e pashpëtueshme. Shpalljet “zbresin” në botë me metoda për zbulimin e Shpirtit të brendshëm. Zbulimi mjafton të paktën për ta lejuar shpëtimin në çastin e vdekjes për besimtarin.

Qendërsia e njeriut ka jehona kozmike mbi botën rreth tij, varësisht nga gjendja shpirtërore e tij, e cila mund të jetë e mirë apo e keqe. Kur'ani i përshkruan dënimet e lëshuara mbi bashkësi të tëra, të mëdha apo të vogla, si rezultat i largimit të tyre nga normat e shpallura. Ato kanë qenë të përfshira nga tronditjet dhe kataklizmat kozmike të këtij apo atij lloji. Dita e Gjykimit është unike në kuptimin se derisa dënimet e mëparshme, përveç Rënies, Shpërndarjes së njerëzimit dhe Përmbytjes, duket se janë kufizuar në bashkësi të veçanta dhe nuk e kanë përfshirë njerëzimin si tërësi, Dita e Gjykimit e përfshin mbarë njerëzimin. I tërë rrafshi i ekzistencës tokësore me atë rast kalon nëpër zjarrin shndërrues të pastrimit universal.

Mes kategorive të shumta teologjike, shprehja “mëkëmbës i Zotit” më së miri e sintetizon të kuptuarit fetar të njeriut. Mirëpo, kjo e kuptuar – për të mos u zhdukur nga skena botërore – duhet vazhdimisht të ballafaqohet me proceset, konceptet dhe format e ndryshme kulturore, me të cilat periudhat e ndryshme historike e interpretojnë njeriun dhe realitetin e tij. Ky ballafaqim sot bëhet sidomos më i rëndësishëm, por edhe më problematik, sepse në rrethin bashkëkohor shkencor dhe kulturor, pas “vdekjes së zotit” (Nietzsche), duket sikur i asistojmë një lloji të “vdekjes së njeriut”. Në të vërtetë, shkencat e ndryshme e drejtojnë vëmendjen kah një botë e re – më parë e panjohur – botë e cila gjendet “nën” njeriun.

Kur duam të shikojmë në fshehtësinë e quajtur njeri, së pari duhet të shikojmë në Librat e Shenjtë, se ç'thuhet për krijimin e tij. Si krijesë më e përsosur dhe vepër më madhore e krijuar, Kur'ani përshkruan krijimin e njeriut, të burrit dhe të gruas, që i kushton vëmendje të veçantë, si në ajete ashtu dhe në kaptina. Nga ana tjetër, edhe sipas Biblës kafshët janë krijuar me urdhrin e Zotit, ndërsa krijimi i njeriut është për-

shkruar si vepër e menduar dhe e peshuar mirë e vullnetit të Zotit. Lajmërimi për krijimin e njeriut është lavdi-thurje ose himn për njeriun, poemë dinjitetit të tij, këngë familjes njerëzore, kulturës dhe përparimit njerëzor (*Biblijski rje nik*).

Njeriu që nga krijimi i vet parashtron pyetjen për prejar-dhjen e vet, për qëllimin e vet, për ekzistimin e vet, për atë se kush është, përse është në këtë botë dhe ku shkon? Vërtet, çka është njeriu? Çfarë qëllimi ka dhe cili është kuptimi i jetës së tij? Për këtë njerëzit mendojnë me shekuj, ndërsa njeriun janë përpjekur ta përkufizojnë shkencat dhe shkencëtarë të ndryshëm, me përkufizime dhe përmbajtje të ndryshme. Por, ç'është thotë të qenët njeri? Çka është njeriu?

Njeriu nuk është vetëm materie e krijuar nga "pluhuri tokësor", e as vetëm qenie e gjallë sikurse qeniet tjera të gjalla në tokë. Ai është shpirt, dhe atë "shkëndijë" e shpirtit të Zotit, i krijuar për të qenë mëkëmbës i Zotit në tokë si njeri. Zoti e ka krijuar njeriun vetëm për ta adhuruar Atë. Vetë njeriu është lavdërim i Zotit. Grekët e urtë njeriun e kanë quajtur *anthropos*, d.m.th., ai i cili shikon lart. Njeriu është i lindur për qiellin, prandaj edhe shikon kah qielli. I lindur për qiellin, por në tokë. Ai është qenie meta-fizike dhe meta-kozmike. Ai është qenia e krijuar në "*formën më të bukur*" (Et-Tîn, 4).

"*Bëhu (njeri)*"! I këtyllë ka qenë urdhri i Zotit. Çdo gjë është krijuar me urdhrin e Zotit, me fuqinë e Fjalës së Tij dhe del nga asgjëja. Megjithatë, krijimi i njeriut është diçka krejtësisht tjetër. Te krijimi i njeriut vërehet fenomeni i dialogut "metaforik", i cili tregon rëndësinë, peshën e një krijese të re, e cila në një mënyrë do t'i bëjë rezistencë gjithë procesit natyror. Sa thua se është natyrë, e sheh se e ka lirinë; liria është sfida më e madhe e natyrës së tij. Njeriu është pa dyshim enigma më e madhe dhe kundërshtia më e madhe. Drama e tij fillon që nga çasti i ndarjes nga natyra, apo, siç thotë Sartri, që nga çasti kur është dënuar me liri. Në bazën e lirisë shtrihet shkaku i dramës njerëzore. Sërish në formën metaforike, akti i parë i lirisë në histori paraqet edhe mëkatën e parë, sepse me këtë ai u bë *dhalumen xhehula* (zullumqar injorant). Liria është

kategori shpirtërore. Shprehja dhe orientimi i duhur i saj është çështje e zemrës, e shpirtit dhe e vullnetit, e jo çështje e arsyes dhe e shkencës. Ajo është dhuratë e Zotit për të gjithë njerëzit si e drejtë e tyre e pakontestueshme. Kur'ani *de facto* njeriut ia ka lënë lirinë e plotë: “Pra, nëse bën mirë, bën për vete, e nëse bën keq, bën për vete; ... e vërteta vjen nga Zoti juaj, e kush dëshiron le të besojë, e kush dëshiron, le të mos besojë...”.

Ne nuk e dimë dhe nuk kemi mundësi ta dimë fshehtësinë e krijimit të njeriut, jo për arsye se është shumë e vështirë, por për arsye se është tepër e qartë. E tërë ajo dramë madhështore e cila ndodh mes Zotit dhe engjëjve në zanafillën e krijimit të tij, krijoi shpjegime të ndryshme të mufesirët tradicionalë dhe tek ata racionalë. Tradicionalistët shpeshherë heshtën dhe e pranuan këtë formë të bisedës në Eden si dëshirë e Zotit, kurse racionalistët panë fillimin e lirisë, pavarësisht nga dëshmia apo besëlidhja e tij me Zotin, mbi të cilën është mbështetur i tërë procesi i Shpalljes. Çdo gjë i nënshtrohet Zotit. Engjëjt nuk deshën ta prishin konsultimin dhe prezantimin në “ateliën” e xhenetit dhe tërë atë bukuri të nënshtrimit; ata iu lutën Zotit, duke parë se njeriu i dyshit, njeriu i qiellit dhe i tokës, do ta ketë shumë vështirë ta ruajë pastërtinë esenciale të krijimit. Këtë sekret, i cili i takon vetëm Zotit, ai e bën të qartë në mënyrë shumë të kuptueshme, kinse engjëjt ngritën kokën për të “protestuar” para Tij. Tek e fundit, këtu vërehet një simbolikë shumë e madhe. Edhe pse kjo simbolikë prezantohet jashtë brendësisë së njeriut, në esencë ekziston mu në brendësinë e tij. Bindja njeriun e lartëson dhe e bën engjëll, kurse mosbindja e bën demon në tokë. Edhe demoni edhe engjëlli janë brenda kësaj krijese të quajtur njeri. Siç vërehet, në këtë ndodhi madhështore sërish në epiqendër gjendet njeriu.

Njeriu nuk është ndonjë krijesë e hedhur nga qielli në botën e materies, as kafshë e cila gradualisht zhvillohet në qenie me arsye të lirë. Njeriu nuk është prodhim i zhvillimit thjesht natyror, e as që dinjiteti i tij varet nga evolucioni teknik. Përgjatë shekujve ndryshon mënyra e tij e jetës, e banimit dhe e ushqimit, veglat dhe mjetet e tij, por njeriu në thelbin e vet

ngel i njëjtë. Në të ka diçka që i tejkalon të gjitha ndryshimet e jashtme të veprimit të tij: ajo qenësorja që njeriun e bën njeri, që gjendet edhe te njeriu që banon nëpër shpella dhe ushqehet me egërsira, ndërsa spiritualitetin e vet e zbulon në mjetet e tij primitive, edhe te njeriu i kohës atomike, i cili banon nëpër banesa të rehatshme dhe në çdo aspekt krijon kulturën e sotme të pasur. Njeriu nuk është as Zot, as engjëll, as kafshë, as djall. Ai nuk është as më shumë e as më pak se njeri. Njeri i kufizuar, por me potenciale të mëdha, me mirësi të madhe të Zotit. Madhështi dhe mjerim. Krijues, por edhe i krijuar.

Njeriu pa masë i tejkalon të gjitha krijesat me vetëdijen dhe vendosjen personale. E megjithatë, Zoti është pa masë mbi të. Njeriu është kurorë dhe kulm i çdo gjëje të krijuar, rrezaton mirësinë dhe madhësinë e Zotit, lavdinë dhe dritën e Zotit, sepse Zoti është veçanërisht i pranishëm brenda njeriut, meqë brenda njeriut ka diçka hyjnore. Dhe, prandaj Ademi në këtë tekst nuk është ndonjë individ i caktuar, por njeri në përgjithësi – njerëzim. Pavarësisht nga ajo se në cilën kohë dhe në cilën pjesë të tokës banon, cilit popull dhe cilës racë i takon, vetëm me atë që është njeri, ai është “mëkëmbës i Zotit”. Këtë njeriu nuk e arrin me përparimin e tij teknik dhe shkencor. Kjo nuk është fryt as i rastit, e as i nevojës së natyrshme. Kjo është dhurata e lirë e mëshirës së Zotit, dashuria e Zotit. Si pasqyrim më besnik i madhësisë së Zotit, njeriu është në qendër dhe në kulmin e çdo gjëje të krijuar. Në të pasqyrohet gjithë e krijuara, ai është zotërues i çdo gjëje. Kjo qenie e brishtë e quajtur njeri, e humbur në horizontet e botës, është mbret i çdo gjëje të krijuar, i kurorëzuar me lavdi dhe nder.

Prandaj, Libri njësoj i mahnitet madhësisë së njeriut, por gjithashtu vajton edhe mbi kotësinë e tij. Të gjithë ne jemi “të shenjtë” dhe “të mallkuar”. Nga ne varet cila anë do të mbisundojë. Megjithatë, paguhet të jesh njeri. Kjo është edhe detyra jonë kryesore jetësore, rasti ynë. Siç është thënë: çdokush lind i nënshtruar... Një gjë të ngjashme mund të themi edhe për njeriun në përgjithësi. Askush nuk lind si njeri i gat-

shëm, lindja është vetëm fillimi i vetë-sendërtimit të njeriut. Njeri bëhet në ecjen e gjatë jetësore, e cila zgjat derisa të jetë njeriu, individi. Këtë njohje e vërtetojnë të gjithë antropologët, pedagogët, psikologët dhe teologët. Njeriu mbetet problem, por edhe rast dhe dhuratë deri në vdekjen e vet. Njerëzia e tij është gjithnjë me pikëpyetje. Në dallim nga qeniet tjera në gjithësi, njeriu kurrë nuk është njeri i sigurt, sepse të jesh njeri, do të thotë pikërisht të jesh gjithnjë pranë asaj që të mos jesh njeri, të jesh problem i gjallë, aventurë, dramë. Megjithatë, njeriu në përjetimin e dramës nuk është lënë i vetmuar. Menjëherë pas "rënies" së tij, atij në ndihmë i ka dalë feja. Feja ka qëllim të lartësuar – edukimin e njeriut. Me vetë lindjen fizike, njeriu akoma nuk është njeri i plotë. Ai është fëmijë, i cili duhet bërë njeri. Ai është vetëm një fidan i imët, i pafuqishëm dhe i butë, që duhet rritur dhe zhvilluar deri në njerëzi të plotë. Prej tij duhet të rritet plotënia, njeriu i vërtetë dhe i pjekur. Të qenët njeri – kjo është detyra kryesore e çdo edukimi njerëzor dhe fetar.

Këto janë temat e përgjithshme të Kur'anit. Rrëfimet e profetëve dhe të peygamberëve, mësimet morale, përshkrimet e parajsës edeniane dhe shënimet eskatologjike për fundin e botës, ajetet e panumërta që kanë të bëjnë me çështje sociale, ekonomike, martesore, ushtarake, politike dhe rituale, të gjitha janë paraparë për t'i plotësuar këto tema themelore. Kur'ani presupozon se parimet dhe idetë e tij embrionale do të shtjellohen më gjerësisht në komentet e mëtejme dhe kjo është pikërisht ajo që e gjejmë në shqyrtimin e literaturës tradicionale hermeneutike fetare.

Përkthimet

Në Kur'an asgjë mos shënoni, me asgjë mos e përzejni.
Ibn Mes'ud r.a.

Në dallim nga fjala hyjnore, fjala njerëzore, sipas esencës së saj, është e paplotë. Asnjë fjalë njerëzore plotësisht nuk mund ta shprehë shpirtin tonë. Por, ashtu siç ka treguar tanimë pamja nga pasqyra, kjo nuk është, në fakt, paplotënia e fjalës si e tillë. Fjala plotësisht e pasqyron atë që mendon shpirti. Përkundrazi, paplotënia është e shpirtit njerëzor, se ai kurrë nuk ka vetëpraninë e tij, por është i shkapërderdhur në mendimin për këtë apo atë.

H. G. Gadamer

Rikumbimet dhe domethëniet polivalente që i përmban arabishtja e shenjtë e Kur'anit janë gjëra që nuk mund të përkthehen. Duke pasur parasysh natyrën e veçantë semitike të arabishtes, përkthimi i Kur'anit në ndonjë gjuhë evropiane doemos i lë jashtë ato bashkëshoqërime të pasura të domethënieve që janë imanente për fjalët kur'anore arabe. Thuhet se të gjitha përkthimet janë tradhti. Kjo vlen dyfish për përkthimet e Kur'anit, shumica prej tyre janë mjaft të sheshta dhe klishe, edhe kur i janë pak a shumë besnike domethënies së fjalëpërfjalshme të Librit të Shenjtë. Kjo është kështu pikërisht për shkak të mungesës së atyre rikumbimeve apo bashkëshoqërimeve të ideve të cilat teksti në arabishte do t'i prodhonte në mendjen e muslimanit, i cili është i qetë me religjionin e vet. Kur flasim për Kur'anin, flasim për besimin, për nënshtrimin ndaj Allahut xh.sh. Mirëpo, nënshtrimi nuk do të thotë vetëm kuptim, por edhe përjetim të brendësisë së fjalës, ose të shenjavave. Kjo është kështu për shkak se, si mund të përkthehen loti, hareja, dhimbja, dashuria, shikimi...!

Perëndimorët zakonisht nuk i bëjnë për vete Kur'anin në përkthim; ata mbase mund t'i bëjnë për vete *Bhagavad Gita* e

përkthyer nga sanskritishtja, apo një predikim i Budës i përkthyer. Arsyeja për këtë është mjaft e thjeshtë. Edhe sanskritishtja e *Gitas*, edhe ajo e predikimit të Budës janë gjuhë ariane. Ato janë akoma brenda modeleve të mendimit të botës indo-evropiane të vetë perëndimorëve, që ka një stil të vetin mental, mjaft të dallueshëm nga modelet e mendimit arab, që rrjedhin nga bota semitike dhe madje edhe nga një formë nomade e kulturës semitike. Perëndimori pret një tekst të renditur mirë dhe me vijimësi të radhitur, me kapituj dhe versete të radhitura asisoj, që të ketë një lëvizje logjike që ka fillim, mes dhe fund. Por, kjo nuk është ajo që ai e gjen në Kur'an. Përkundrazi, teksti kur'anor është pa ndonjë renditje "logjike" dhe lëviz sikur beduinët nëpër shkretëtirë brenda rrathëve të përsëritur dhe monotonë. Ai është si arabeskat e pafundme dhe motivet gjeometrike të cilat i zbukurojnë muret e një xhamie. Nuk ka as rimë, as arsye për strukturën e sureve dhe të ajeteve. Shkëputjet e vazhdimësisë dhe ndryshimet e papritura të temës janë rregull i përgjithshëm, jo përjashtim. E tëra është riprodhim besnik i shpirtit arab në formën e tij më fisnike dhe më të fuqishme; tipare të ngjashme vërejmë në poezinë dhe prozën e arabëve paraislamë. Kështu, Kur'ani i pasqyron cilësitë etnike të arabëve të atyre ditëve, ashtu siç duhej të ishte për të qenë instrument efikas i shpalljes, stil ky i cili më vonë i pushtoi dhe vazhdon t'i pushtojë zemrat e të gjithë besimtarëve pa dallim etnik.

Kur'ani arabisht

*“Kur'ani është, pa dyshim, shpallje e Zotit të të gjithë botërave.
E solli i besuari Xhibril. Në zemrën tënde, të bëhesh thirrës,
lajmëtar. Në një gjuhë të qartë arabe”.*
(Esh-Shu'ara, 192-195)

Allahu në Kur'an thotë: *“Ne e bëmë atë Kur'an në arabisht”* (Ez-Zuhruf, 3). Kjo nuk është rastësi, por natyrshmëri, e kuptueshme për qenien njerëzore. Në arabisht Kur'ani është krejtësisht i ndryshëm, sidomos kur këndohet në njërin nga stilet tradicionale. Atëherë bukuria dhe madhështia e tekstit të shenjtë vjen nëpërmjet intonacioneve ritmike të këndimit. Kjo e fundit e hap shpirtin pranues për *bereken* (“hijeshinë”) e Librit apo rrezatimin estetik të Kur'anit. Edhe nëse dikush aspak nuk i kupton fjalët, megjithatë duket sikur ekziston njëfarë magjie shpirtërore në këndimet e tekstit të shenjtë, që mund të ndjehen edhe për ata që janë brenda dhe jashtë fesë.

Kur'ani është i ndarë në 114 sure të gjatësisë zbritëse, ashtu që më të shkurtrat janë kah fundi i librit. Secila sure fillon me *Besmelen* (“Në emër të Zotit, të Gjithmëshirshmit, Mëshirëplotit”), përveç sures së nëntë, për të cilën thuhet se në të vërtetë është vazhdim i sures paraprake. Meqë suret janë të gjatësisë jo të barabartë, numri i ajeteve ndryshon nga surja në sure, me një numër të përgjithshëm, sipas njërës nga shkollat e recitimit, prej gjashtë mijë e dyqind e tridhjetë e gjashtë. Meqë Kur'ani është paraparë të lexohet ritualisht, ai është ndarë në tridhjetë pjesë me gjatësi të njëjtë, duke i lejuar lexuesit që ta përfundojë në një muaj, apo në shtatë pjesë, duke i mundësuar atij që ta përfundojë librin për një javë. Për të gjitha këto detaje rreth këndimit, Kur'ani i zakonshëm ka një numër shenjash të cilat tregojnë jo vetëm numrin e pjesës, por të gjitha mënyrat e shkurtesave dhe të treguesve të përpikërisë, të cilat i tregojnë lexuesit se si ta kryejë këndimin e duhur liturgjik. Hafëzët e

Kur'anit e dinë të gjithë tekstin përmendsh, bashkë me të gjitha rregullat e panumërta me të cilat udhëhiqet një shkollë e caktuar e këndimit.

Këndimi ritual bëhet në arabishte dhe kjo është e detyrueshme për të gjithë muslimanët, pavarësisht nga përkatësia etnike apo gjuhësore e tyre. Nuk duhet ngatërruar arabishten e Kur'anit, e cila në të vërtetë është arabishtja klasike në formën e shkruar, me dialektet arabe të ditëve tona. Këto të fundit janë njësoj të larguara nga arabishtja e Kur'anit. As që duhet ngatërruar arabishtja e Kur'anit me arabishten letrare. Arabishtja e Kur'anit është ajo që është e shenjtë, e jo arabishtja në përgjithësi. Për shkak se shpallja erdhi në formë libri, është pikërisht ky Libër arabisht që është themel i traditës islame, e jo arabishtja si e tillë.

Derisa arabishtja merr pjesë nga cilësia prestigjioze e arabishtes kur'anore, përdorimi i saj si lëvizës universal letrar për botën muslimane gradualisht u shua pas shekujve të hershëm të Islamit. Gjuhë të tjera u ngritën në pjesë të ndryshme të botës islame, duke e errësuar ekskluzivitetin letrar të arabishtes. Pas shekullit të dhjetë, u ngrit persishtja; më vonë turqishtja do të paraqitet si një mjet tjetër lëvizës për shprehjen islame. Këto të trija: arabishtja, persishtja dhe turqishtja janë shprehjet kryesore letrare për botën islame. Megjithatë, në të trija këto kultura Kur'ani ishte qendror për mënyrën e tyre të jetës.

Për shkak se Kur'ani duhet kënduar në arabisht, në kohën e Pejgamberit a.s. u paraqitën shkolla për fëmijë për t'ua mësuar atyre tekstin përmendsh. Këto shkolla kanë vazhduar së ekzistuari deri në ditët tona. Mund të ndodhë që dikush, në të vërtetë, të jetë analfabet, por ta dijë Kur'anin përmendsh, për shkak se memorizohen tingujt e Shkrimit të Shenjtë. Megjithatë, në përgjithësi në këto shkolla për fëmijë, gjithashtu paksa mësohet shkrimi dhe këndimi. Muslimanët fillojnë ta përvetësojnë Kur'anin në moshë të hershme. Shumica vazhdojnë ta mësojnë tërë tekstin që nga fillimi e deri në fund, derisa ai të formojë një pjesë dhe 'parcelë' të substancës së tyre mendore. Muslimanët mendojnë kur'anisht, diçka sidomos e duksh-

me në mesin e besimtarëve të devotshëm dhe inteligjentë. Në përditshmërinë e besimtarit ajetet kur'anore vazhdimisht recitohen në lutjet rituale, në këndimin liturgjik të Librit të Shenjtë dhe në marrje-dhënien e veprimtarive shoqërore dhe në bisedat, sidomos në ato mjedise ku religjioziteti është mjaft i fuqishëm dhe shkëlqyeshëm i kuptuar. Por, edhe në mesin e muslimanëve profanë dhe jo të devotshëm dikush mund të habitet, kur rastësisht dëgjon fraza kur'anore të cilave ata u japin rëndësi, pothuajse kundër vetvetes së tyre, sikur forca e kulturës religjioze të ishte shumë e fortë për ata që të mund ta mbanin brenda vetvetes.

Interpretimet e ditëve tona

*Çdokush i kërkon dogmat e tij në këtë Libër të shenjtë,
çdokush në të e gjen atë që e ka kërkuar.*

I. Goldziher

Kur'ani deri në ditët tona mbetet i pakontestueshëm në bashkësinë muslimane, për dallim nga Bibla në botën e krishterë bashkëkohore. Askush nuk mund të shohë as në ëndërr që ndaj Kur'anit ta zbatojë të njëjtin "kriticizëm të lartë", të cilin perëndimorët ia bënë Biblës së tyre në shekullin e nëntëmbëdhjetë. Kjo e reduktoi autoritetin e Biblës për një numër të madh njerëzish të edukuar, ndërsa në disa raste, madje, zhduku edhe çfarëdo besimi në natyrën e saj të frymëzuar. Në Islam nuk ka "kritikë" të ngjashme për tekst të shenjtë. Për të gjetur brenda botës së krishterë një qëndrim të ngjashëm me atë të muslimanëve ndaj Librit të Shenjtë të tyre, duhet shkuar prapa, disa shekuj në historinë perëndimore. Asokohe një numër i madh perëndimorësh akoma kishin besim homogjen në Fjalën e Zotit. Pas kësaj paraqitet qytetërimi shekullarist modern, me teprinë e tij të ideologjive kundërshtuese. Atëherë kultura religjioze e krishterë e së kaluarës gradualisht u zhduk nga skena, duke marrë me vete atë besim të padiskutueshëm

në integritetin e Biblës. Sot vetëm disa fundamentalistë të krishterë do të mund të krahasoheshin me atë që mund të gjendet në mbarë botën e Islamit.

Të gjitha interpretimet moderniste të Kur'anit janë të ngjashme në mohimin apo injorimin e atyre tradicionaleve dhe në mbështetjen e nocioneve të ndryshme perëndimore për evolucionizmin, apo republikanizmin, apo marksizmin, apo feminizmin, apo scientizmin, apo socializmin, apo progresivizmin, apo disa teza të tjera të nxjerra nga qytetërimi modern perëndimor. Perëndimi prodhon nocione të tilla aq shpesh, sa që e tradhton natyrën e pavendosur dhe të hutuar të mendjes së njeriut modern. Në duart e modernistëve të tillë, Kur'ani mund të shtrembërohet për të thënë pothuajse çdo gjë që dëshirojnë ata. Kjo në vete e dëshmon vlerën mbrojtëse të literaturës tradicionale të ekzegjetëve. Megjithëse ato komente të së kaluarës mund të kenë pasur nivele të ndryshme të thellësisë dhe të zbatimit, ato kurrë nuk e kanë tradhtuar integritetin e Fjalës së Shenjtë.

Dikush do të mund të mendonte se interpretimet bashkëkohore fundamentaliste muslimane të Kur'anit do të paraqisnin përmirësim të konsiderueshëm ndaj pikëpamjeve të modernistëve për tekstin e shenjtë. Në fakt, fundamentalistët e ditëve tona nuk janë aspak si ata të Mesjetës së Islamit. Këta të fundit jetonin në një botë tradicionale, një qytetërim me mësimet e veta intelektuale dhe shpirtërore, që u pasqyruan në doktrinat filozofike, teologjike dhe mistike të religjionit. Ishte ajo një matricë homogjene kulturore, e cila ndikoi mbi fundamentalistët e asaj kohe, përfshi edhe hanbelitët, të cilët tentonin të mos pëlqenin kurrfarë interpretimi spekulativ të tekstit kur'anor dhe e luftonin çdokë që merrej me interpretime të tilla. Mirëpo, botëkuptimi i atyre kohërave depërtoi në mendjen e çdokujt, përfshi edhe të menduarit e atyre që nuk dëshironin kurrfarë spekulimi të veçantë për ajetet e Kur'anit që thirrnin për një lloj kuptimi racional.

Gjërat ndryshuan si rezultat i kolapsit të atij qytetërimi tradicional. Bota moderne perëndimore i solli idetë e veta, sis-

temet e veta vazhdimisht ndryshuese dhe vlerat e veta shekullariste në botën muslimane. Fundamentalisti i ditëve tona dallon mjaft në formimin mendor nga “kolegu” i tij mesjetar. Sa për fillim, atij i mungon të kuptuarit e doktrinave tradicionale islame. Madje, edhe kur u ekspozohet atyre, ai i shikon ato në dritën e sistemeve të ndryshme të mendimit të origjinës perëndimore, që lundrojnë në shpirtin kolektiv të botës së sotme muslimane. Atë e bën të afërt me intelektualin tradicional musliman vetëm varësia nga domethënia fjalë-për-fjalë e Shkrimit të Shenjtë. Të urtët e mëdhenj të së kaluarës gjithashtu duhej të niseshin nga domethënia e fjalëpërfjalëshme apo vetëdëshmuere e ajeteve, para se t’i rrekeshin ekzegjzës analogjike që kishin në mend.

Ajo që sot nevojitet te muslimanët, është një e kuptuar më e gjerë e mësimëve tradicionale, nga metafizikja deri te filozofikja, teologjikja, kozmologjikja e letrarja. Shumë prej atyre përpjekjeve hermeneutike të së kaluarës gjenden të fshehura në dorëshkrimet e paredaktuara. Terminologjia intelektuale skolastike e Islamit nuk është më në qarkullim në mesin e shtresave të edukuara të shoqërisë dhe është e kufizuar brenda një pakice shumë të vogël. Rrethi vicioz i luftës kundër nocioneve perëndimore, me më shumë nocione perëndimore në gjeneratat e kohëve të fundit, ka bërë që trashëgimia intelektuale e bashkësisë të duket gati si një thesar i varrosur. Ndërsa, vetëm në trashëgiminë e së kaluarës Islami mund të shpresojë t’i gjejë impulset e veta përtëritëse.

Vetëm ekzegjetët tradicionalë shpirtërorë të botës bashkëkohore islame japin vazhdimësinë intelektuale me hermeneutikën pereniale kur’anore. Fatmirësisht, shumë nga komentet tradicionale të Kur’anit janë rishtypur kohëve të fundit. Këto i përjetësojnë të gjitha punimet e rëndësishme gnostike, teologjike dhe filozofike të Islamit të hershëm dhe mesjetar. Ngjashëm, kohëve të fundit vërehet një përpjekje e përgjithshme për rizbulimin e trashëgimisë aktuale tradicionale të bashkësisë. Intelektualët muslimanë janë ata që duhet të marrin një rol më të dukshëm në shpjegimin e përmbajtjeve të Kur’anit para

bashkëfetarëve të tyre, në terma të cilat mund të kuptohen pa e prekur traditën shpirtërore të bashkësisë. Përndryshe, interpretimi i Kur'anit do t'u lihet gjithnjë e më tepër "modernistëve" dhe "fundamentalistëve". Të parët nuk kanë kurrfarë konsiderate për thellësitë dhe lartësitë e traditës, ndërsa të dytët nuk kanë konsideratë për asgjë tjetër përtej domethënies së fjalëpërfjalëshme të tekstit të shenjtë.

Në epokat e mëparshme të dekadencës, ekzegjetët shpirtërorë dhe intelektualë sufij dhanë interpretime të Shkrimit të Shenjtë të cilat shkonin përtej domethënies së pastra të fjalëpërfjalëshme. Prandaj, ata iu përgjigjën nevojave të atyre muslimanëve, të cilët e dinin se në Kur'an ka diçka më tepër nga ajo që bie në sy. Me kalimin e kohës dhe me kompleksitetin e shtuar të trashëgimisë intelektuale të Islamit, interpretimet sufite çuditërisht u bënë tepër të ndërlikuara. Godina mjaft imponante hermeneutike e Ibn el-Arebiut (vd. 1240), i cili është i njohur si *esh-shejhu-l-ekber* ("Mjeshtri më i madh"), është definitive në unifikimin e vet ndërthurës të doktrinave metafizike, kozmologjike, teologjike, shpirtërore, juridike dhe psikologjike të botës tradicionale islame. Asnjë autor tjetër para apo pas tij nuk mund të krahasohet me andaluzianin e urtë, si në vëllim, ashtu dhe në cilësinë e prodhimit. Por, bota muslimane nuk duhet të kënaqet me përsëritjen e asaj që ka pasur për të thënë ai. Tradita njih origjinalitetin shpirtëror dhe kërkon vetëm të mos tradhtohen të vërtetat universale të parashtruara në Shpallje. Kjo tashmë hedh vëllon e dyshimit mbi përpjekjet ekzegjete të modernistëve dhe të fundamentalistëve. Ekzegjetët e ditëve tona, që i janë besnikë trashëgimisë së tyre, duhet t'i nxjerrin në shesh implikimet e Kur'anit për bashkëfetarët e tyre muslimanë, si dhe ta riadaptojnë terminologjinë tradicionale skolastike në atë mënyrë që sërish të mund të kuptohet me qartësi (R. Hafizović)

Vetë rizbulimi i interpretimit shpirtëror të Kur'anit do të mund t'i zgjonte qoftë lëvizjet e para të jetës përsiatëse, ose një të kuptuar të mësimëve tradicionale të religjionit. Kjo e kuptuar do të ishte e mjaftueshme për t'u mundësuar musli-

manëve t'ia dalin në krye me botën moderne rreth tyre - dhe brenda mendjeve të tyre - me një imunitet të caktuar ndaj emanacioneve vdekjeprurëse shpirtërore të saj.

Shkrimi i shenjtë i një populli është ajo që i jep kuptimin ekzistimit të tyre botëror. Në qytetërimin tradicional të së kaluarës, muslimanët kujdeseshin ndaj Librit të tyre për të qenë të sigurt se përcjellësit e tij i përmbahen trashëgimisë së çmuar të transmetuar deri tek ata nga paraardhësit e tyre të devotshëm. Idetë e njeriut modern, siç janë ato për progresin dhe shekullarizmin, akoma nuk janë ngulitur në godinën shpirtërore të kulturës. Në të kaluarën çdokush pak a shumë ka qenë i mbrojtur nga qytetërimi rrethues tradicional. Ai i rrezatonte madhështitë e veta në arte dhe arkitekturë, në fushat politike dhe ushtarake, në manifestimet shoqërore të Islamit dhe në jetën e bashkëkohasve të tyre të devotshëm, gra dhe burra. Sot nuk është më kështu. Për shkak se nuk është, sërish është i nevojshëm interpretimi shpirtëror i Kur'anit. Për të qenë efektive, ajo ekzegjzë shpirtërore duhet të jetë brenda kornizave doktrinale tradicionale. Përndryshe, do të shkojë rrugës së atyre, punimet e disa prej të cilëve tashmë duken si të vjetëruara dhe të pakuptimta dhe në çdo rast nuk kanë ndonjë peshë për sëmundjen reale shpirtërore, e cila ka rënë si nata mbi *Ummetin*.

Heshtja kur'anore

“Dhe, kur lexohet Kur'an, dëgjojeni atë dhe heshtni,
ndoshta do të jeni të mëshiruar.”
(El-A'raf, 204)

Nëse në Librin e Shenjtë strukturat e heshtjes janë po aq të ndryshme sa edhe format e saj, ne megjithatë duhet të fillojmë me një karakteristikë mjaft të përgjithshme, e cila e vendos vulën e saj strukturore mbi Librin si tërësi, e jo vetëm mbi disa pjesë të caktuara: e ajo është se heshtja aty nuk është vetëm objekt, por më së shpeshti subjekt. Me këtë mendoj se, derisa dikush në disa raste has në heshtjen në Librin e Shenjtë dhe për të flet si për një gjë, në vetën e tretë, ashtu si flet p.sh. për diellin, për gjumin, për urtësinë, në Librin e Shenjtë heshtja shumë më shpesh paraqitet në vetën e parë: ajo ka rolin e vet, është aktive dhe e shumtë. Si dielli në rastin e Ibrahimit a.s., si gjumi i As'habu'l-Kehf-it, si Miraxhi i Pejgamberit a.s., si urtësia kur i drejtohet turmës, heshtja është aktor, dhe atë njëri nga aktorët kryesorë, në dramën e gjerë të Librit të Shenjtë.

Pa dyshim, nga vetë natyra e kësaj gjëje në dukje të vetëmjaftueshme, d.m.th. heshtjes, ky rol është aq diskret, saqë rrezikon të kalojë i pavërejtur, apo thënë më mirë i padëgjuar. Por, detyra e komentuesit dhe lexuesit është ta ndjejë heshtjen përgjatë heshtjes! Termi *heshtje* në Kur'an ceket edhe në formën konkrete, siç është rasti me urdhrin që kur lexohet Kur'ani, të dëgjohet (*festemiu*) e të heshtet (*ve ensitu*), si edhe dimensionit tjetër në rastin e Merjemes a.s. (Merjem, 26), e cila me heshtje e mbron dhe dëshmon të vërtetën, duke e mbizotëruar zhurmën e të pavërtetës.

Heshtja, do të thojë paksa me ngurrim, e formon peizazhin e Librit të Shenjtë. Këtë peizazh më së miri mund ta vërejmë në muajin e quajtur “heshtje”, d.m.th. në muajin e agjë-

rimin – Ramazan, në të cilin vërtetohet kuptimi tjetër i Fjalës së *Vahjit* – Shpalljes, pa e humbur dhe duke e ruajtur brendësinë që e ka në të dy dimensionet. Heshtja është karakteristika e përhershme e Shpalljes, apo, si do të thoshin mufesirët dhe mistikët: ... natyra është Kur'ani që flet...

Peizazhi në fjalë fillimisht shkrihet me natyrën, hapësirat e pafundme të së cilës janë të depërtuara me heshtje: nuk ka të folur, nuk ka fjalë, e as që dëgjohej ndonjë zë. Kështu, Libri i Shenjtë është dëshmitari i parë njerëzor për zbulimin e jashtëzakonshëm të identitetit të pafundësisë së natyrës me heshtje – zbulim, që do t'u japë shkas “dalldisjeve” të shkëlqyeshme të filozofëve të Lindjes dhe të Perëndimit.

Libri i Shenjtë shkon akoma më tutje, madje deri aty sa të sugjerojë se heshtja është formë metafizike e kozmosit. Ose, thënë ndryshe: natyra si tërësi, për njeriun është si hëna për tokën. Nga toka njeriu mund të shohë vetëm njërin faqe të hënës, mirëpo faqja tjetër ekziston, si anë e prapme e cila, për tokën fizike, është, fjalëpërfjalshëm, meta/pas/fizike. Kështu, pra, është edhe me kozmosin, i cili njeriut ia paraqet vetëm fytyrën e artikuluar të ekzistencës së tij fizike, mirëpo ekziston edhe fytyra tjetër, e prapmja e heshtur, e cila për njeriun fizik sërish është fjalëpërfjalshëm metafizike. Ajo që drita dhe hija janë për hënën, e folmja dhe heshtja janë për kozmosin. Kështu, me qëllim të shmangies së keqkuptimeve, në peizazhin e Librit të Shenjtë, brenda fjalës, duhet kuptuar heshtja, e cila në muajin e agjërimit vazhdimisht përsëritet në mënyrë të heshtjes, kurse Nata e Kadrit është vula e saj.

Derisa Libri i Shenjtë pafundësinë kozmike e identifikon me heshtjen, ai po ashtu është i vetëdijshëm se kjo pafundësi nuk është gjë tjetër pos vello e një Pafundësie tjetër, asaj të Krijuesit, Fjala e të Cilit, me të vërtetë, e gjen rrugën e saj përtej largësive të mëdha me qëllim që të arrijë deri te njeriu, Qenia intime e të Cilit, po ashtu, përfundimisht mund të identifikohet vetëm me Heshtjen.

Nga kjo që u tha më sipër, është shumë e qartë se heshtja e kozmosit është thjesht forma më elokumente e shpalljes hyj-

nore. Që këtu, heshtja kozmike është shenjë jo e një mungese, por, përkundrazi, e një Pranie; por, një Prani së cilës i referohen shumë versete, ku jepet një shprehje përshkruese, meqë Zoti aty nuk e shpall Vetën në tufanin lart, apo në tërmetin poshtë, e as në zjarrin që digjet, por në "zërin e hollë" të heshtjes. Kështu, Libri i Shenjtë na sjell deri te Zoti, i cili i foli Musait, por që ky i fundit as nëpërmjet heshtjes nuk pati mundësi ta sheh formën e përkryer, të pafundme të fytyrës së Tij. Heshtja e shpëtoi atë, kur pa atë që pa. E ne e dimë se çfarë horizontesh këto tema kanë hapur para dijetarëve dhe mistikëve të proviniençave të ndryshme, përsa kohë që ata frymëzimin e tyre e kanë nxjerrë nga Libri i Shenjtë.

Pikërisht në këtë peizazh të librit të shenjtë, duke u ballafaquar me heshtjet e pafundme të krijimit dhe të Krijuesit, ballafaqohemi me heshtjen e fundme të njeriut. Ashtu siç është heshtja forma më elokumente e shpalljes, ashtu edhe mënyra më elokumente e adhurimit është heshtja. Të Pafundmit i korrespondon dhe i përgjigjet i Pashprehshmi (i Papërshkrueshmi), koncept religjioz të cilin Libri i Shenjtë, edhe një herë, i pari e nguliti në thellësitë e shpirtit njerëzor dhe e shprehu në formula të qarta. Ndërsa ajeti 2 i sures El-Enfal, i mëson të gjithë ata që dridhen (lëkunden) para Pafundësisë hyjnore, se nuk ka kordë më dridhëse për shprehjen e mallit të shpirtit sesa heshtja. Sipas Rumiut, kur kordat e dy instrumenteve janë vërtet në harmoni, atëherë mjafton që njëri prej tyre të dridhet, tjetri të fillojë të këndojë.

Ka dijetarë që e kritikojnë lutjen me zë. Sipas tyre, lutja që është autentike dhe e vërtetë për peizazhin e Librit të Shenjtë, mund të jetë vetëm lutja e heshtur, ngaqë fjala e tradhton, ndërsa vetëm heshtja e respekton lidhjen burimore, e cila të Pashprehshmin e vendos para të Pafundmit. Dashuria, para së gjithash, është zbatim i lutjes, ndërsa lutja zbatim i heshtjes.

Qartë, heshtja e njeriut nuk mund të vendoset brenda të pafundmes, pa e mohuar gjendjen e fundme të njeriut. Njeriu shpesh është i heshtur jo për shkak se nuk ka mënyrë më të mirë se heshtja për t'iu afruar të pafundmes, por për shkak se

heshtja atij i ofron një lojlojshmëri qasjesh ndaj fundësisë së tij njerëzore. Kështu, ne nuk duhet të habitemi nëse në peizazhin e Librit të Shenjtë të heshtjes gjejmë disa nga këto qasje në burimin e psikologjisë njerëzore.

Para së gjithash, kemi heshtjen e njeriut të cilën do ta përshkruaja si "gjenetike", për shkak se format më karakteristike të kësaj heshtjeje mund të gjenden në zanafillën e gjinisë njerëzore, në periudhën e hershme dhe natyrore të njerëzimit që shtrihet nga Ademi a.s. e deri tek Ibrahim i a.s., nëpërmjet Havës, Habilit, Kabilit, Nuhut, Zekerijasë dhe bashkëkohasve të tyre. Një studim i formave të heshtjes në tekstin e Librit të Shenjtë, lehtë do të na zbulonte një tipologji komplete të heshtjes. Ajo është e shprehur përmes gjendjeve psikologjike si frika, hipokrizia, por gjithashtu edhe përmes lojlojshmërisë së fjalës, si llafazania, mimikria ose demagogjia, të cilat po ashtu janë forma të heshtjes, meqë fjalët e shqiptuara janë të kota me llafazanin, komikun dhe demagogun, thuajse sikur fare mos të kishin folur.

Megjithatë, për ne është me rëndësi të vërejmë se derisa disa ajete të Shpalljes përmbajnë, si të thuash, arkiva të dokumentuara të heshtjes "gjenetike", më vonë ajo shfaqet e përhapur në gjithë Librin e Shenjtë, mirëpo në një mënyrë më pak tipike dhe mbi të gjitha më pak të vazhdueshme. Shembull për këtë është heshtja e faraonit. Kjo dhe heshtjet e tjera, si dhe fjalët e frymëzuara nga motive të ngjashme, me theks të veçantë të atyre të galerisë së demagogëve të cilët Libri i Shenjtë i quan priftërinj të rrejshëm ose profetë të rrejshëm, i takojnë kësaj kategorie të heshtjes "gjenetike" të njeriut. Këtë mund ta gjejmë në çdo kohë dhe në çdo vend.

Ashtu siç ka kohë për të folur dhe kohë për të heshtur, po ashtu ekziston mënyra e të folurit dhe mënyra e të heshturit. Nëse heshtja mund të jetë shenjë e dobësisë, e shpërqendrimit ose e mosdijes, ajo po ashtu mund të jetë shprehje e dijes, e fuqisë së vullnetit apo, madje, edhe e trimërisë. Në Librin e Shenjtë ka shembuj të bollshëm për heshtjet fajtoze, në thellësitë e të cilave njeriu kërkon apo përpiket të kërkojë një bash-

këpunim të papranueshëm me krimin. Prandaj, ai që dëgjon, që dëshmon, që sheh, që di dhe nuk flet për një krim, po ashtu është fajtor.

Po ashtu, derisa heshtja mund të jetë maskë hipokrite e urtësisë, ajo po ashtu paraqitet si fryt i ndonjë vendimi apo vetëdijeje. Në Librin e Shenjtë ka shembuj të heshtjes së shenjtë, ku e shenjtja nuk u takon kategorive në kuptimin e përgjithshëm, por më tepër ligjit moral. Njeriu mund të jetë i heshtur me qëllim që mos ta lëndojë tjetrin, ose me qëllim që ta shpëtojë nderin apo, madje, edhe jetën e tij.

Mirëpo, peizazhi i Librit të Shenjtë rrallëherë mund të reduktohet në një dimension të vetëm. Aty njeriu, në përgjithësi, paraqitet në formën dydimensionale, të dhënë atij nga ai element karakteristik dhe thelbësor në peizazhin e Librit të Shenjtë, që është peygamberia. Për njeriun që është peygamber, fjala nuk është më subjektive. Ajo është komunikim, transmetim objektiv i porosisë së përgjuar nga burimi hyjnor. Ajo është përgjigje ndaj një thirrjeje; ajo nuk është më fjalë, por në kuptimin e saktë të fjalës – vokacion ose thirrje. Që nga Ibrahim a.s. e deri te Muhamedi a.s., shihet ky vijim i njerëzve që vazhdimisht ekzistojnë në dy dimensione – në njërin anë që thirren dhe në anën tjetër me fuqinë për t'u përgjigjur. Ndërsa në tensionin dialektik të kësaj fjale, e cila shtrihet mes thirrjes dhe përgjigjes – ngrihet heshtja.

Ndonjëherë ngjan, me ndonjë peygamber që ka pasur të bëjë me Fjalën Hyjnore, që për një periudhë më të gjatë apo më të shkurtër ajo befasisht t'i ndalet. Zoti "hesht", ndërsa të gjithë e presin Zërin e Tij. Për ne, në muajin e agjërimit, po paraqitet ky zë, me qëllim që ne ta dëgjojmë dhe të heshtim.

Në dialektikën e vokacionit, përkundrazi, fjala e njeriut është ajo që mungon. Zoti dërgon thirrjen e Tij, mirëpo peygamberi refuzon të përgjigjet dhe kërkon strehim në heshtje. I tillë është rasti me Junusin a.s., me Muhamedin a.s., mbulesa të rënda heshtjeje bien përgjatë fazës së parë të thirrjes së tyre peygamberiane.

Nuk ka asgjë më intrigante sesa kjo heshtje dyshtresore. Është e qartë se ekziston një fshehtësi në këtë vokacion pa partner, në këtë thirrje pa jehonë, në këtë deklaratë pa kundërdeklaratë, së cilës peizazhi i Librit të Shenjtë mbase ia ka për borxh ngjyrat e veta më burimore. Përtej ndeshjes, mbase tepër të thjeshtë, të njeriut dhe Zotit në të pashprehurën, studimi morfologjik i heshtjes në Librin e Shenjtë na sjell deri te problemi shumë më serioz i ndeshjes së njeriut dhe Zotit në të shprehurën. Është ky rasti kur njeriu duhet të flasë, se heshtja mund të bëhet armë. Forma më ofenzive e heshtjes në Librin e Shenjtë nuk është ajo që mund t'i ngjajë heshtjes së sufiut të tërhequr brenda monologut të qelisë ose personit të tij, por lulëzimi paradoksal i heshtjes kur Heshtja ballafaqohet me Fjalën në atë pikë të lartë të peizazhit të Librit të Shenjtë, që është dialogu. Tash e tutje morfologjia e heshtjes në Librin e Shenjtë do të duhet të bëjë dallimin mes heshtjes statike të zanafillës dhe heshtjes dinamike të peygamberisë. Sepse, njeriu lind i vetëm, mirëpo për të shkuar "përpara", duhet të ballafaqohet me tjetrin. Ndërsa peizazhi i Librit të Shenjtë është i përbërë nga një ndërkëmbim i "heshtjes në monolog" dhe "heshtjes në dialog".

Dimensioni i heshtjes është i shumëkuptimshëm, sidomos në kohën kur e tërë jeta shndërrohet në të folur, që për momentin nuk është duke i ndihmuar as besimit (*imanit*), e as kulturës së fesë. A nuk është mëkat për ne që pandërprerë ballafaqohemi me fenomenet e krijimit, d.m.th. me fenomenin e Shpalljes, e mos të dimë as të heshtim. Lexohen ajetet e Zotit, e ne flasim..., pra nuk jemi të mëshiruar. Heshtja e mbron të vërtetën dhe e shton kulturën e besimit.

Përfundim

“Ai është, i cili të shpallë Librin ku ka argumente të qarta; ato janë ajka e Librit, kurse të tjerët janë alegorikë. Ata, zemrat e të cilëve janë të prishura pasojnë ato që janë më pak të qartë (alegorikë), nga prirja për ngatërresa dhe komente (tendencioze). Por, komentin e tyre e di vetëm Allahu, kurse ata që janë të thelluar mirë në dije thonë: ‘Ne i besojmë Atij, e tërë kjo është nga Zoti ynë’. Dhe, vetëm të mençurit e kuptojnë”.
(Ali Imran, 7)

Ndaj Zotit, i Cili flet në Shkrimin/Shpalljen, i Cili Vetën ia shfaq dhe dhuron njerëzve, duke u mishëruar në fjalën njerëzore të epokës në të cilën është shkruar, përgjigjja e vetme e mundshme dhe e drejtë, është besimi me bindje e individit apo të bashkësisë, me të cilën e tërë qenia i mbështetet dhe i dorëzohet Zotit të tillë, i cili doli nga fshehtësia e Vet dhe e krijoi njeriun, duke i ofruar udhë dhe ndihmë në rrugën e shpëtimit. Kur'ani, si faktor përbërës i fesë islame, është shprehje e këtij vullneti shpëtimtar hyjnor ndaj njerëzimit. Të gjitha fazat më të rëndësishme dhe momentet thelbësore të jetës fetare janë të shënuara me ofrimin e Fjalës së Zotit në formë të shkruar. Kjo formë e shkruar ia ka dhënë formën e përhershme Fjalës së Zotit, e cila i tejkalon hapësirat dhe kohët, popujt dhe kulturat. Fjala e Zotit është e pashtershme në begatinë e saj. Ajo i drejtohet njëlloj edhe njeriut më të thjeshtë, edhe atij më të shkolluarit; ka çka t'i thotë edhe atij që ka jetuar para dy apo më shumë mijë viteve, edhe atij që jeton në këtë mijëvjeçar; ajo është gjithmonë aktuale, sfiduese dhe orientuese, sepse njeriu gjithmonë ka qenë dhe vazhdon të jetë, thënë thjesht, kërkimtar i Zotit dhe mëkëmbës i Tij në histori. Dhënia e Fjalës së Zotit për njeriun rezulton me kumtimin dhe me interpretimin e saj (ekzegjeza). Njeriu vazhdimisht mund të përsiat mbi të dhe të kërkojë rrugë të

reja të zbulimit të begatisë së saj për jetën individuale dhe atë në bashkësi (teologjia). Fjala e Zotit i sfidon, i nxit dhe i edukon ata që i shërbejnë asaj, ata që e kumtojnë atë dhe që në mënyrë përmbajtësore i fusin edhe të tjerët në begatinë e saj, duke dëshiruar që të gjithëve t'u ofrojnë pjekurinë e fesë dhe shpëtimin hyjnor. Fjala e Zotit është ushqim për shpirtin njerëzor, ndërsa konsumohet me anë të leximit dhe shqyrtimit personal, duke kaluar ashtu në lutje dhe përsiatje, në dialog me Zotin e gjallë (*Hajjun Kajjmun*), si dhe në pasqyrim dhe udhëzim të jetës njerëzore në dritën e përvojës së brendshme të Zotit, i cili e transformon dhe i jep kuptim mbarë ekzistencës. Pa Fjalën e shkruar të Zotit, pa përsiatjen rreth saj, pa shërbimin që i bën dhe të bën, pa konsumimin e saj si ushqim në nivelin personal, njerëzimi me siguri nuk do ta arrinte nivelin ku gjendet dhe, i jap leje vetes të them, mbase as që do të ekzistonte më. Kur'anë nuk është burimi i vetëm, por gjithsesi është burimi themelor i jetës së bashkësisë muslimane dhe i të jetuarit në atë bashkësi.

KUR'ANI – LIGJ NATYROR

“... Dhe, ti gjyko, në mesin e atyre, sipas asaj që shpall Allahu dhe mos ndiq epshet e atyre e të largohesh nga e vërteta që të ka ardhur; për secilin kemi caktuar një ligj dhe një drejtim...”
(El-Maide, 48)

Njëri nga elementet më thelbësore në analizën e konceptit të Ligjit Natyror është se ai është universal dhe objektiv, i rrënjosur në natyrën e gjërave dhe në natyrën e njerëzimit. Mirëpo, në kodin moral të kombeve, fiseve dhe grupeve të ndryshme njerëzore ekziston po ashtu një element i relativitetit dhe i moralitetit, i cili si duket ndryshon në gjerësi dhe gjatësi, kështu që disa herë shohim njëfarë llojllojshmërie zakonesh, marrëveshjesh dhe ligjesh. Problemi i absolutitetit apo relativitetit të së vërtetës dhe të së mirës është i vjetër, të paktën sa edhe sofistët grekë, dhe mbase është shfaqur shumë më herët në qytetërime të ndryshme, për të cilat nuk kemi shënime të mjaftueshme. Ky problem ka ngritur kryet vazhdimisht në epoka të ndryshme dhe mes kulturash të ndryshme dhe kufizimi i diskutimit rreth tij në një sfond të kufizuar të debatit brenda një tradite të vetme kulturore e religjioze, domosdoshmërisht e humb tiparin e tij të universalitetit. Në konfliktin mes religjionit dhe shkencës shpata e mprehtë e shkencës kundër religjionit ka qenë universaliteti dhe objektiviteti i shkencës karshi partikularitetit dhe subjektivitetit të religjionit. Shkenca sigurisht se e ka bashkuar njerëzimin të paktën në konceptet e saj, edhe pse mund ta shkatërrojë njerëzimin duke qenë e ndarë nga besimi në të gjitha ato vlera të brendshme, të cilat bashkërisht mund të quhen ose si spiritualitet ose si idealizëm filozofik. Moraliteti ose spiritualiteti universal është dashur të kontribuojnë dhe kanë mundur të kontribuojnë më tepër për solidaritetin e njerëzimit, por, për fat të keq, “religjio-

ni”, si racizmi dhe nacionalizmi, më tepër e ndajnë sesa që e bashkojnë njeriun me njeriun në lidhjet e vëllazërisë. Nëpërmjet mosdurimit dhe skizmave religjioze thelbi i spiritualitetit dhe i dashurisë universale në masë të konsiderueshme është dobësuar. Shkenca, me sigurimin e universalitetit dhe objektivitetit, e sfidon “vlefshmërinë” e të gjitha religjioneve. Sidoqoftë, koha tregon se shkenca është duke e sfiduar vetveten, në aspekt të asaj se çka është duke i sjellë shoqërisë njerëzore. Ka, madje, zëra që thërrasin në korrigjimin serioz të saj.

Gjatë dy shekujve të kaluar materializmi vazhdoi ta forcojë kështjellën e tij, njëkohësisht duke e minuar besimin në ato vërtetësi të amshuara, të cilat gjenden në bazën e gjithë ekzistimit thelbësor njerëzor. Çdo përparim në shkencën fizike, mëtonte ta zvogëlonte dhe, pothuajse, ta asgjësonte njeriun, i cili ishte aq krenar për zbulimin e fshehtësive të shkakëtorit fizik. Në shekullin e 19-të u fillua të thuhet se nga tre doktorë, të paktën njëri është ateist i bindur nga varësia absolute e shpirtit nga proceset fiziologjike. Më vonë, thuhej se personaliteti aq i lavdëruar i njeriut ishte çështje e tajitjes së gjëndrave të tij. Gjithkrah, më e larta shpjegohej sipas më të ultës. Njeriu u bë vetëm kushëri i parë apo i dytë i majmunit, kështu që për ta kuptuar njeriun, duhej që më thellësisht të kuptohej majmuni. Arsyja, ky zbulues i universalitetit, i uniformitetit apo i ligjeve, i zbatuar në qenien njerëzore, doli se ishte shërbëtori më i bindur i instinkteve që njeriu i ndante me tigrin, me ujkun, buallin apo majmunin. Shkenca arriti deri në disa përfundime, si këto vijueset, të cilat filluan të besohen si të vërteta të vetëkuptueshme: Materia është realitet përfundimtar, puna e saj është e verbër, edhe pse palodhshëm uniforme. Vlerat njerëzore nuk janë të rrënjosura në hyjninë apo në ndonjë realitet kozmik dhe, sipas fjalëve të Bertrand Russellit, shkenca nuk ka vend për vlera. Ekziston natyra dhe ekziston ligji, dhe me kombinimin e këtyre të dyjave, thjesht, thoni se ekziston diçka që quhet ligj natyror, porse ky ligj natyror është pa dashuri, ashtu si, anasjelltas, në rastin e shumë qenieve njerëzore, dashuria është pa ligj. Libri i Natyrës vlen të lexohet dhe

paraqet një studim mahnitës, por libri është shkruar vetë dhe nuk ka autor. Qëndrimi i sofistëve grekë u përforcua për qindra herë nga arritjet dhe spekulimet e shkencës së asaj kohe. Në shumë qendra intelektuale dhe akademike të qytetërimit evropian dhe amerikan, gjithnjë të mbizotëruara nga hipotezat e shkencës materialiste dhe vazhdimisht duke jetuar nën magjinë e kulturës shqisore, u bë e vështirë të flitet për Ligjin Natyror në sferat e etikës dhe të jurisprudencës.

Për t'u vendosur një tezë për realitetin ose universalitetin e Ligjit Natyror, jemi të shtrënguar që, para fillimit të çfarëdo diskutimi, ta pranojmë metodën sokratiane për përkufizimin e termave. Fjala Natyrë gjithmonë ka qenë një term i dykuptimtë me konotacione të ndryshme dhe disa herë divergjente dhe kundërthënëse. Për Sokratin dhe Platonin ajo nënkuptonte një gjë, ndërsa për Aristotelin kishte domethënie tjetër. Sipas Platonit, vetëm konceptet universale ekzistojnë amshueshëm, ndërsa ajo që ne e quajmë Natyrë është vetëm një imitim i varfër, i errësuar, i papërsosur dhe i shtrembëruar dhe ndryshimi është krahasueshëm joreal.

Për Aristotelin natyra e një gjëje është ajo që paraqet realitetin e saj, d.m.th. përsosuria e formës të cilën ajo është e përcaktuar ta arrijë. Realiteti përfundimtar, i identifikuar me Zotin, është Mendimi apo Mirësia vetë-menduese që statikisht qëndron në vete e palëvizshme dhe e palëvizur; i tërë kreativiteti dhe dinamizmi i vetëdijshëm janë të huaja për të. Stoikët e pranuan parullën "Jeto sipas Natyrës", ndërsa me Natyrë ata nënkuptonin Arsyen Universale, e cila është imamente në gjithësi. Edhe në Perëndim, krishterizmi gjatë kohë vazhdoi të ishte një besim asketik i cili i thoshte "Jo" jetës dhe ia kthente shpinën Natyrës.

Tani të shohim se ç'ka për të thënë Islami lidhur me Ligjin Natyror. Islami është si piramidë me vetëm një pikë në maje. Islami është besim monoteist dhe çdo gjë në të rrjedh nga koncepti i tij për *tevhidin* e Zotit. Nga ky koncept i vetëm rrjedh etika e tij, e tërë sociologjia e tij, politika dhe ekonomia e tij, ndërsa nga ky koncept i vetëm si pasojë e domosdoshme

rrjedh edhe qëndrimi i tij ndaj shkencës dhe gjithësisë fizike. Duke qenë Zoti ai i Cili është Krijues apo Mirëmbajtës i botërave, ne jetojmë në një univers (gjithësi) e jo në multivers (shumë të tilla). Raporti i Zotit ndaj Krijimit nuk është tërësisht i kuptueshëm dhe në këtë rast nuk mund të na shërbejnë kurrfarë analogjish, sepse sipas fjalëve të Kur'anit, asgjë nuk është si Ai. Vetëdija muslimane kurrë nuk është shqetësuar për raportin mes imanencës së Zotit me transcendencën e Tij. Për një musliman, Zoti është po aq imanent sa edhe transcendent; si-ja dhe pse-ja e kësaj shtrihen përtej kapshmërisë së dijes perceptuese apo konceptuese, ndërsa imagjinata mund të krijojë vetëm simbole. Nga njëshmëria e Zotit, Islami nxjerr jo vetëm rrjedhshmërinë e njëshmërisë (unitetit) së të gjitha botërave por edhe njëshmërinë e njerëzisë. Kur'ani thotë se të gjithë njerëzit janë qenësisht një, për shkak se rrjedhin nga një qenie apo një shpirt i vetëm. Pejgamberi a.s. ka thënë: "Të gjitha qeniet njerëzore janë nga një Zot dhe Zotin e kam dëshmitar kur them se të gjithë ata i takojnë një familjeje." Let'i ndjekim këto korolore më tutje. Nga njëshmëria (uniteti) e njerëzimit Islami nxori përfundimin se i gjithë religjioni i vërtetë është një. Pjesë qenësore e besimit musliman është të besohet se asnjë popull në tokë nuk është lënë pa mësimin e të vërtetës qenësore të religjionit dhe se të gjithë mësuesit të cilët ne i quajmë pejgamberë, qenësisht kanë pasur mesazhin e njëjtë. Çdokush mësonte njëshmërinë e Zotit dhe nga populli i vet kërkonte t'i praktikojë virtytet themelore. Konventat, zakonet dhe llojet e adhurimit kanë ndryshuar nga epoka në epokë, por thelbësoret e religjionit dhe të moralit kanë ngelur të njëjta. Në përgjithësi, njerëzit në Perëndim mendojnë se Islami është lloj i veçantë religjioni, me dogma të caktuara shquese të predikuara nga Muhamedi. Muhamedi a.s. pohonte se nuk është duke shpallur ndonjë besim apo dogmë të re. Ai kurrë nuk u lodh së thëni se ishte duke e paraqitur të njëjtën gjë që e mësonin Ibrahim i dhe Musai e Isai. Shumë pak të krishterë e dinë se një musliman nuk mund të jetë musliman nëse nuk beson në Jezusin apo Moisiun, apo nëse thotë ndonjë

fjalë femohuese për ta. Në lutjet tona të përditshme ne recitojmë ajete nga Kur'ani, të cilat i lavdërojnë këta shërbëtorë të mëdhenj të Zotit dhe të njerëzimit, mirëpo monoteizmi islam është i pakompromis. Isai apo Muhamedi apo Ibrahim (a.s.) mund të ngopen me attribute të Zotit për aq sa njerëzisht është e mundshme, por askush nga ata nuk guxon të adhurohet si mishërim i plotë, për shkak se Zoti kurrsesi nuk mund të mishërohet. Një musliman i madh, filozofi sufi Rumi, ka thënë se një pjesë hekuri në zjarr mund të fillojë të duket si vetë zjarri dhe mund të përthithë shumë attribute të zjarrit, por megjithatë hekuri dhe zjarri nuk identifikohen plotësisht. Krijuesi Universal, Absoluti Kozmik, mund të jetë vetëm një; absolutë shoqërues janë të pamundshëm.

Siç thamë në fillim, shkenca e sfidon vlefshmërinë e religjionit për shkak të mungesës së ligjeve universale në religjion. Islami e parashikoi këtë sfidë dhe të njëjtës iu përgjigj. Islami konsideron se religjioni është universal dhe se duhet të jetë universal. Shkenca është arrestuar në fazën e mono-realizmit fiziko-matematikor. Ajo vuan nga fiksimi në një aspekt të realitetit universal, që përfshin jo vetëm materien, por edhe shpirtërat. Kur shkenca ta çlirojë veten nga burgu i saj shtëpiak i të dhënave të matshme dhe të fillojë ta pranojë pallogaritshmërinë e vetëdijes religjioze, atëherë do të jetë e detyruar të kërkojë unitetin e mëtejme të botës shpirtërore dhe fizike, që përfundimisht është e detyruar të shpiejë deri te ai Unitet Suprem që krijon dhe mirëmban çdo gjë. Që në fjalët e para të Kur'anit, Allahu karakterizohet si i mëshirshëm, mirëbërës dhe falës, si dhe mirëmbajtës i të gjitha botërave - *Rabbu'l-Alemin*. Islami, pa qenë panteist në asnjë mënyrë të paqëndrueshme dhe të skajshme, konceptin e Zotit si imanent në gjithë Natyrën e ka paraqitur nëpërmjet fuqisë, vullnetit, urtësisë dhe dashurisë së Tij. Shpallja e parë e Zotit është i tërë krijimi i Tij, që e përbën tërë Natyrën. Koncepti i të mbinatyreshmes nuk ekziston në Islam; Kur'ani thotë se çdo gjë e krijuar është kuptimplotë dhe se çdo fenomen është shenjë dhe simbol që tregon nga Zoti. Fjala *ajet* në Kur'an përdoret

për një verset në shkrimin, si dhe për një fenomen në Natyrë që shënon një identitet të të dy llojeve të shpalljes. Meqenëse e gjithë e krijuara është kuptimplotë, atëherë çdo gjë e krijuar është e gjallë, pra nuk ka asgjë që asryeja e shëndoshë apo shkenca e quan materie të vdekur. Natyra nuk është thjeshtë një sfond apo një teatër për tragjedinë apo komedinë e njeriut. Për shkak të njëshmërisë së Krijuesit, çdo gjë në Natyrë i shërben tërësisë dhe shërbehet nga tërësia. Ligjet e Natyrës janë ajete të Zotit që e mendojnë veten në orbitat dhe valët. Ashtu siç janë shenjat e fuqisë dhe urtësisë dhe bukurisë së Zotit në gjithë Natyrën jashtë njeriut, ashtu këto shenja janë të shënuara në zemrat e të gjithë njerëzve.

Në vijim le të citojmë disa ajete nga Kur'ani që merren me problemin e Ligjit Natyror. Në Kur'an fesë së vetme të vërtetë dhe universale i është dhënë emri Islam, që do të thotë Paqe, si dhe Dorëzim ndaj Vullnetit të Zotit. Ky kuptim dyshitores tregon se Zoti është Dashuria dhe Paqja dhe se nga krijesat e Tij kërkon dashuri dhe paqe. Paqja në universin fizik është e siguruar nëpërmjet një harmonie gjithnjë në shtim dhe nga ato uniformitete të sjelljes, të cilat e formojnë sferën speciale të kërkimit të shkencave fizike. Kur'ani na mëson se Ligjet e Natyrës janë rrugë të vendosura të Zotit dhe ato nuk ndryshojnë. Në këtë kuptim, Islami nuk është vetëm religjion i të gjithë profetëve dhe element i përbashkët në tërë spiritualitetin, por është religjion i mbarë Universit, për shkak se Universi bëhet tërësi e renditur vetëm duke iu nënshtruar vullnetit dhe urtësisë së Zotit. Ja se ç'thotë një ajet, i cili drejtpërsëdrejti flet për natyrën e religjionit: *"Ti drejtohu me fytyrë kah feja jote si besimtar i vërtetë, natyrës së Allahut në të cilën i krijoi njerëzit, s'ka ndryshim të asaj natyrshmërie të krijuar nga Allahu, ajo është feja e drejtë..."* (Er-Rrum, 30) Asnjë religjion që nuk është i bazuar mbi këtë Natyrë njerëzore hyjnisht të urdhëruar, e përbashkët për tërë njerëzimin, nuk mund të quhet i vërtetë. Asnjë religjion, pos këtij, nuk është i pranueshëm për Zotin. Ky religjion është shpallur në Natyrë në përgjithësi, ndërsa shpallja e veçantë e religjionit të njëjtë u është

bërë peygamberëve. Ajetet e shpalljes së Zotit janë shkruar me letra të dritës në qiejt me yje, në vetëdijen e peygamberëve dhe në mendjet dhe zemrat e atyre të cilët në mënyrë të drejtë reflektojnë për Natyrën brenda dhe Natyrën jashtë. Ja, disa ajete të cilat mësojnë se kur Zoti krijoi shpirtat e njerëzimit, Ai bëri që të lidhin besë me Të. Krijuesi i pyeti shpirtat: "...A nuk jam unë Zoti juaj?", e ata u përgjigjën: "Po!..." (El-A'raf, 172). Kështu, bindja ndaj Natyrës, ashtu siç është formuar ajo nga Zoti, është implicite për çdo shpirt. Islami nuk përsiat për mbështjelljen e religjionit në mistere apo në kërkimin e pajtimit për dogma joracionale apo ultraracionale, e as që lëshon urdhëresa që janë të diktuar vetëm nga një autoritet i jashtëm. Lidhur me urtësinë dhe udhëzimin, Libri thotë: "*Por, këto janë argumente të qarta në zemrat e atyre që u është dhënë dituria, e argumentet Tona nuk i mohon kush, pos zullumqarëve*" (El-Ankebut, 49) Pastërtia e arsyes, e cila e pasqyron pastërtinë e zemrës, i lexon drejt shenjat dhe simbolet e Zotit dhe të Natyrës. Kur'ani thotë: "*Por, Allahu ishte Ai që zbatoi çështjen e kryer tanimë, e të shkatërrojë me argument atë që u shkatërrua dhe ta bëjë të jetojë me argumente atë që jetoi*" (El-Enfal, 42).

Duhet përsëritur se njëri nga tiparet shquese të shpalljes kur'anore është se ai e fshin dallimin mes së natyrshmes dhe të mbinatyrshmes dhe e thërret njerëzimin ta kërkojë Zotin në fenomenet e zakonshme të Natyrës. Argumenti kryesor në Kur'an për ekzistimin e Zotit është ajo që filozofikisht quhet argument teleologjik. Lëvizja e renditur e yjeve, rritja e bimëve, anatomia e shkëlqyeshme adaptuese e devesë, përsëriten në ajete të shumta si dëshmi të qarta për ekzistimin e një Krijuesi dhe Mirëmbajtësi të urtë dhe bamirës. Libri i shenjtë musliman nuk i jep vend të dytë studimit të Natyrës. Shpallja kur'anore nuk është gjë tjetër, pos përpjekje për ta kërkuar Zotin në fenomenet e përditshme para syve tuaj dhe në veprimet e vetë shpirtave tuaj. Përveç kësaj, ngritja dhe rënia e kombeve interpretohet nga pikëpamja e parimeve të amshueshme etike. Të gjitha shkaqet natyrore janë një efekt; Islami është i bindur se një njeri, i cili përsiat drejt dhe vazhdimisht për pa-

rafitjet kuptimplota dhe të rregulluara në Natyrë, me siguri do të udhëzohet ta kuptojë Zotin, Shkakun, pa të cilin korrelacioni kozmik i të gjitha fenomeneve dhe e tërë përvoja do të ishin të pakuptueshme. Madje, edhe pa përvojë religjioze të ndonjë natyre specifike, në mënyrë pragmatike po ashtu Zoti do të postulohej si hipoteza më e mirë. Kjo do të ishte një e vërtetë, e cila do të gjente veprim shumë më të mirë se materializmi ateist, qoftë i llojit mekanik, evolutiv apo dialektik.

Sipas mësimit kur'anor, religjioni në thelb është të kuptuarit e Ligjit Natyror dhe të jetuarit në bindje ndaj atij Ligji, ngaqë vetëm në atë rast njeriu do t'i jetë besnik vetvetes dhe vetëm duke qenë besnik ndaj vetvetes, ai do t'i jetë besnik Zotit dhe të gjitha krijesave dhe krijimit të Tij. Nja dy shekuj pas shfaqjes së tij, Islami u sulmua nga racionalizmi grek dhe i asimiloi elementet më të mira të tij, por konotacionin e racionalitetit e zgjeroi aq sa, as që kishin mundur të ëndërronin Sokrati, Platoni dhe Aristoteli. Për atë që konsideronte se Natyra ishte joreale sikur ëndrrat e një të marri, ai u përgjigj se Natyra ishte fort reale, ngaqë Zoti si Realitet Përfundimtar po ashtu është realitet që qëndron pas çdo gjëje të dukshme. Kur'ani për Zotin thotë: *"Ai është Fillimi dhe Ai është Fundi; Atij i takon Dukja, si dhe Realiteti"*. Ai është Thelbi i Përhershëm në çdo Ndryshim, ndërsa as Ndryshimi nuk është joreal, për shkak se ndodh sipas ligjeve të përcaktuara nga Ai.

Dikush tani mund të bëhet i padurueshëm dhe të kërkojë të dëgjojë diçka më specifike për njeriun. Këtu jemi të detyruar të flasim për Zotin, apo për Realitetin e pagabueshëm, për shkak se Islami na mëson se në qoftë se njeriu nuk niset nga një konceptim i drejtë për Zotin, përfundimet që do të mund t'i sillte ai lidhur me vendin e njeriut në Univers do të ishin të gabuara, për shkak se premiset kanë qenë të gabuara. Të gjitha parimet dhe rregullat thelbësore të Islamit dhe të të gjitha disiplinave që i rekomandon ai, rrjedhin nga koncepti i tij për Zotin. Çfarë është njeriu, sipas Islamit? Pa cituar kapituj dhe ajete nga Kur'ani, do të përpiqem që me disa fjalë ta paraqes atë që Islami mendon për doktrinën e Rënies së Njeriut, e cila

e përshkon traditën para-islame judeo-kristiane. Islami nuk e ka flakur në mënyrë kategorike atë besim, por vetëm se e ka prekur në mënyrë tangjentore. Pas krijimit të qiejve dhe të tokës, njeriu ishte i fundit që u paraqit. Burimisht, trupi i tij u bë nga elementet e tokës, mirëpo Zoti i Krijimit në të e futi Shpirtin e Tij. Ai u dhurua me lirinë e zgjedhjes, që është një pjesë thelbësore e Esencës hyjnore. I keqduhëzuar nga Shejtani, personifikim i të Ligës dhe Revoltit, ai lirinë e tij e ushtroi në një lloj mosbindjeje, natyra e së cilës nuk është specifikuar në Kur'an, por që është paraqitur në mënyrë simbolike si ngrënie e frutit të ndaluar. Mirëpo, Ademi së shpejti u pendua dhe iu drejtua Zotit për të kërkuar ndjesë. Kështu, njëri nga mësimet e dalluara të Islamit është se mëkati nuk ngel në ndonjë shpirt, i cili i kthehet me sinqeritet Zotit pas ndonjë gabimi; drejtpeshimi i prishur i jetës së rish kthehet nëpërmjet Mëshirës Hyjnore, ndërsa njeriu i falur bëhet i pastër sikur kurrë mos ta kishte kryer mëkatin. Sipas Islamit, mëkati nuk është diçka e trashëguar, kështu që pasardhësit e Ademit nuk ishin të helmuar nga njolla e trashëguar. Kur'ani na mëson se në çështjen e jetës shpirtërore asnjë njeri nuk mund ta bart barrën e tjetrit. Islami nuk beson në shpërblimin apo ndëshkimin zëvendësues, apo të bartur nga njëri te tjetri. Doktrina islame për të mirën dhe të ligën është se njeriu është i lirë ta zgjedhë të mirën apo të ligën. Te Zoti ekziston një drejtpeshim i ndjeshëm, në të cilin veprat e mira dhe të liga amshueshëm vihen në shkallë. Kur'ani thotë se asnjë grimcë peshe e së mirës apo e së ligës nuk i ik këtij drejtpeshimi. Megjithatë, një vepër e ligë mund të anulohet me anë të një kundërpeshe të së mirës. Pejgamberi a.s. ka thënë se të gjithë njerëzit lindin me natyrën themelore të përbashkët për të gjithë njerëzit; vetëm ndikimet prindërore apo presionet shoqërore imponojnë mbi ta besime apo kode të caktuara. Kur'ani thotë se njeriut i janë treguar dy drejttime, ndërsa ai është i lirë ta zgjedhë cilindo prej tyre, me pasoja të cilat domosdoshmërisht vijojnë nga natyra e brendshme e veprës. Kur'ani e konvertoi legjendën e Rënies së Njeriut në doktrinën për dinjitetin potencial të

njeriut. Të gjithë engjëjt apo ndërmjetësit hyjnorë në Gjithësi janë urdhëruar që t'i nënshtrohen atij; ata fillimisht patën vërejtje duke pasur frikë se kjo krijesë e re, e cila e ka lirinë për revoltë, do të mund të shkaktonte gjakderdhje dhe të krijonte ngatërresë në Gjithësi, e cila ishte një simfoni lavdie për Zotin. Tani këtu sërish paraqitet ai tipari shques në versionin islam të kësaj legjende simbolike. Nuk ishte druri i Diturisë për të mirën dhe të ligën nga i cili Ademi kishte ngrënë frutin e ndaluar, por ishte injoranca/mosdija e jo dija që shkaktoi Rënieën, çfarëdo qoftë natyra e asaj rënieje. Paskëtaj, Ademi u rehabilitua nëpërmjet pendimit të lindur nga dija për natyrën e gjërave, e cila atë e bënë superior ndaj pjesës tjetër të krijesave dhe, madje, bënë që edhe engjëjt të përulen para tij. Trupi dhe shpirti i tij u dhuruan me përbërësit më të mirë, mirëpo njëra nga dhuratat më thelbësore ishte liria: në rast se dëshiron të fundoset, ai mund të fundoset më poshtë edhe se kafshët, për shkak se të gjitha kafshët çojnë një jetë sipas instinkteve të tyre natyrore. Kështu, njeriu, sipas natyrës së tij, ka një varg të gjerë zgjedhjesh; ai mund të zhvillohet drejt përthithjes së attributeve hyjnore, ose mund të zgjedhë të djallëzohet. Në rast se ai e kupton Natyrën e vet të brendshme dhe Natyrën kozmike të jashtme, mund ta pushtojë tërë Natyrën nëpërmjet dijes dhe atë t'ia nënshtrojë realizimit të vlerave që janë njerëzore, por po aq edhe hyjnore. Kur'ani thotë se njeriu i tillë bëhet mëkëmbës i Zotit mbi tokë. Nëse ai i nënshtrohet Zotit, e tërë Natyra do t'i nënshtrohet atij; në rast se ai nuk i bindet Zotit, madje edhe një krimb do të ketë më shumë dobi se ai. Frika nga Zoti, që do të thotë frikë nga ofendimi i natyrës së gjërave, frika nga dhunimi i ligjeve të Zotit dhe frika nga mohimi i idealeve drejt të cilave ai duhet të synojë – ai do të çlirohet nga të gjitha këto frika. Sipas fjalëve të Kur'anit, njeriu i tillë “...nuk do të frikësohet, e as do të pikëllohet” (El-Bekare, 38). Ai ka vizionin e “Mëshirës së Zotit që mbulon çdo gjë”, ndërsa aty ku ka Dashuri dhe Mëshirë hyjnore, aty nuk ka dridhje para një Fati të pasigurt. Çfarëdo fati jopersonal kozmik nuk e ngërthen atë, për shkak se ai

vullnetin e vet e ka identifikuar me vullnetin e Zotit. Duke rënë nën këmbët e Zotit në dorëzim vullnetar dhe me dashuri, ai e ruan veten nga rënia nën këmbët e shejtanit.

Të gjithë njerëzve u është dhuruar Arsyjeja dhe Liria. Kur'ani thotë se dhurata më e mirë hyjnore është urtësia, ndërsa urtësia e dikton dorëzimin që do të shmangte mospajtimin dhe do të shpiente drejt harmonisë së amshuar me Zotin, me natyrën personale të njeriut dhe me natyrën e gjërave. Me anë të urtësisë dhe dorëzimit, njeriu fiton gjithnjë e më shumë fuqi, që nuk është qëllim në vete, por një mjet i domosdoshëm për pasurimin e jetës intelektuale, morale dhe shpirtërore. Siç thamë, doktrina islame e unitetit dhe e solidaritetit të njerëzimit, nënkupton se kodi fundamental i moralit njerëzor dhe religjioni bazik i të gjithë njerëzve duhet t'i ketë karakteristikat e universalitetit dhe të objektivitetit. Çfarëdo që i bashkon njerëzit në ndjekjen e synimeve ideale, është e vërteta, emri tjetër i së cilës është dashuri, ndërsa çfarëdo që i ndan ata është e pavërteta, që detyrimisht shpie në ngatërresë dhe mospajtim. Njerëzit le të kenë kode të ndryshme të sjelljeve dhe mënyra të ndryshme të adhurimit, por thelbësoret e etikës duhet të jenë të njëjta për të gjithë, për shkak se ato janë të trashëguara në natyrën e përbashkët të të gjithë njerëzve. Ata mund të rrinë në këmbë, të ulen, të bien në gjunjë apo të bien me ballë për toke në adhurimin e tyre, por të gjithë duhet ta adhurojnë Zotin Një e të Vërtetë. Kur'ani nuk kërkon asgjë tjetër nga mbarë njerëzimi: *"S'ka dyshim se, kush e beson Allahun (sinqerisht), e beson ditën e gjykimit dhe bën vepra të mira, qoftë prej atyre që besuan, prej jehudive, prej sabiinëve, prej të krishterëve; për ta nuk do të ketë frikë as pikëllim"* (El-Maide, 72).

Në një ajet tjetër përsëritet se kushdo që *"e kthen fytyrën e vet nga Zoti në dorëzim dhe që u bën mirë njerëzve"*, në vete e ka religjionin e vërtetë dhe e ka arritur mirëqenien në këtë dhe në botën tjetër. Por, prej nga e merr njeriu bazën e moralit të tij, që duhet të formojë bazën e ligjeve për mbarë njerëzimin? Parimet e ligjit duhet të jenë parime të etikës, ndërsa kur ligji ndahet nga etika, ai e kundërshton veten ashtu si ekonomia

dhe politika në kohët moderne të cilat, duke ia prerë vetes lidhjet me etikën, kanë krijuar kaos në ekzistencën njerëzore. Mësimi i Islamit është se parimet fundamentale janë të rrënjosura në natyrën e njeriut, ndërsa njerëzit e ditur, jo të keq-udhëzuar nga egoizmi personal apo kolektiv, mund t'i zbulojnë ato. Pejgamberët e Zotit veprojnë vetëm si udhëzues dhe tregues, ata nuk kumtojnë kurrfarë diturie të re nga e sipërmyja, e cila potencialisht nuk ka qenë prezente në vetë natyrën njerëzore.

Teoria sokrato-platonike për diturinë, është ajo se dituria e vërtetë është vetëm kujtesë. Shpallja kur'anore është në pajtim të plotë me këtë teori. Nga Pejgamberi rrallëherë kërkohet t'ua mësojë njerëzve këtë apo atë, ai urdhërohet vetëm t'i bëjë njerëzit ta mbajnë në mend atë që e kanë harruar a që s'i kanë dhënë rëndësi. Kur të shpërndahen retë e injorancës dhe të harrësës, dielli i së vërtetës do të fillojë ta rrezatojë tërë shkëlqimin e tij mbi shpirtrat e tyre. E tërë Shpallja e Kur'anit quhet *dhikr*, që do të thotë *përkujtim*. Kur takohen kombet e ndryshme të botës dhe ithtarët e religjioneve të ndryshme, ata nuk duhet të takohen që ta bindin njëri-tjetrin për dogmat dhe fshehtësitë e tyre dalluese. Nëse e bëjnë këtë, nuk do të gjejnë fushë të përbashkët. Besimi religjioz sot në mbarë botën është errësuar nga ndikimet e fuqishme të shkencave materialiste. Përmendja e emrit të Zotit në ndonjë tubim ndërkombëtar të politikanëve apo të juristëve është bërë e vështirë, pothuajse formë e keqe dhe shkelje e protokollit. Njerëzit kanë filluar të thonë se njerëzimit i mjafton morali dhe se religjioni nuk është gjë tjetër, pos moral i ngjyrosur me emocione. Atëherë, le të fillojmë me moralin themelor, edhe pse seriozisht dyshoj se morali mund të shpiejë deri në ekzistencë të shëndoshë autonome, pa qenë i rrënjosur në teizëm. Megjithatë, vetë vënia e nënshkrimit mbi Kartën për të drejtat fundamentale njerëzore nga ana e popujve në tokë të ndarë racialisht, kombëtarisht dhe nga interpretime të ngushta dhe fanatike të religjionit, me çka pranohen bazat e përbashkëta etike të njerëzimit, paraqet një hap drejt realitetit. Kur materializmit

të sotëm t'i kalojë koha dhe njerëzit të fillojnë ta kuptojnë edhe bazën e përbashkët shpirtërore, ata do të vënë nënshkrimin e tyre edhe mbi besimin në një Zot, ashtu siç janë pajtuar të besojnë në një botë dhe në një njerëzim, edhe pse praktikës së tyre aktuale do të mund t'i mungonte predikimi i tyre gojor.

Duhet përsëritur se të gjitha parimet themelore të jurisprudencës islame janë në rend të parë rrjedhim i konceptit të tij për Zotin, ose thënë filozofikisht, i pikëpamjes së tij për Realitetin Përfundimtar. Arsyeja është një atribut qenësor i Zotit, që manifestohet në të gjitha shkallëzimet e ekzistencës - ekzistencës fizike, ekzistencës organike, përfshi bimët dhe kafshët, dhe ekzistencës së njeriut. Ashtu siç ekziston një shkallë ngritëse dhe zbritëse e jetës, ashtu ekziston edhe shkalla ngritëse dhe zbritëse e Arsyes. Por, çfarëdo qoftë shkalla e ekzistencës, sipas Kur'anit në të ekziston një rend dhe masë ashtu siç është thënë në mënyrë eksplicite në ajetin vijues: *"Tek Allahu ka furnizime të pafundme të çdo gjëje, por çfarëdo që është krijuar apo manifestuar, është bërë në masë dhe përmasë të caktuar"*. Ashtu si në çdo nivel që ekziston Arsyeja e cila është vetëm një emër tjetër për rendin, ashtu në çdo nivel ekziston urtësia, dobia dhe udhëzimi. Çdo gjë e ka natyrën e vet të veçantë ose ligjin shques të qenies së vet, mirëpo Natyra e marrë si tërësi ka disa tipare thelbësore të përbashkëta. Duke marrë parasysh këtë, Kur'ani shpesh tregon drejt sendërtimit të vlerave, të cilat përfundimisht i kapërcejnë sferat më të ulëta nga të cilat nxirren analogji. Nga njeriu kërkohet që ta studiojë arsyeshmërinë e ekzistimit në të gjitha shkallët, që do ta bindnin atë se Arsyeja është gjithëpërfshirëse, siç janë gjithëpërfshirëse edhe Dobia dhe Udhëzimi.

Tani le t'i kthehemi një dogme tjetër të fesë islame, që po ashtu rrjedh nga ajo që u tha më sipër. Arsyeja është gjithëpërfshirëse dhe të tilla janë edhe Drejtësia Kozmike apo Dashuria Kozmike, mirëpo manifestimi i tyre në mesin e njerëzimit nuk është kudo në të njëjtin nivel. Në masën e zakonshme të njerëzve, Arsyeja është e turbulluar nga dëshirat e tepruara, nga shtrembërimet shoqërore, nga interesat vetjake dhe nga

ajo që sot në psikologji quhen racionalizime të kërkesave të padrejta të instinkteve. Arsyja dhe liria, që përfundimisht janë paraparë për njeriun që t'i përthithë atributet hyjnore, rrezikohet nëpërmjet faktorëve të ndryshëm personalë dhe shoqërorë. Kështu, Zoti nga mesi i njerëzve ngren individë me dhunti të veçanta, të udhëzuar në mënyrë të veçantë dhe të emëruar në mënyrë të veçantë për t'ua pastruar njerëzve zemrat dhe për t'ua qartësuar vizionet atyre, jo për fshehtësitë por për të vërtetat, të cilat janë të shënuara në vetë shpirtrat e tyre. Ata u tregojnë njerëzve se Dielli i së Vërtetës është aty nëse këta vetëm i hapin sytë apo dritaret e tyre. Besimi në pejgamberinë është një dogmë qenësore e fesë islame. Arsyja e paudhëzuar dhe liria e pakontrolluar mund ta shpiejnë njeriun rrëmbimthi drejt skëterrës. Në rast se Arsyja do të mund ta manifestonte veten kudo dhe mos të pllakosej nga dëshirat iluzore, nuk do të kishte nevojë për pejgamberinë. Por, historia dëshmon se individë dhe kombe fillojnë të justifikojnë shumë në emër të Lirisë dhe të Arsyes, që është diametralisht në kundërshtim me qëllimin dhe fatin e tyre burimor. Vetë kapitulli i parë i Kur'anit thotë se *“kur nga keqbërësit kërkohet që të përmbahen nga përhapja e ngatërresës dhe tiranisë, ata përgjigjen se ata nuk bëjnë gjë tjetër pos që e reformojnë njerëzimin”*. Kjo qartë tregon se vetëm predikimi i fesë/besimit në Arsyje, në Drejtësi, në Liri, në Vëllazëri apo në Ligjin Natyror ka pak vlerë, për shkak se këto përgjithësime përdoren edhe nga tiranët edhe nga ata që sinqerisht duan Zotin dhe Njeriun. Le të shikojmë historinë relativisht më të re të Perëndimit, Reformimit, Revolucionin Francez, Revolucionin Socialist, luftën amerikane për pavarësi dhe Luftën Civile në Amerikë, zhvillimin e ashpër të industrializimit kapitalist, grabitjet e imperializmit të këtij apo atij lloji, si dhe kodet etike të racizmit apo të nacionalizmit. A nuk kishte ca njerëz në ballë të këtyre ndodhive, në njërin apo në anën tjetër, të cilët përdornin slogane tepër idealiste për ta justifikuar përparimin e motiveve të tyre themelore? Disa këtë e bënin me vetëdije, ndërsa të tjerë pa vetëdije, por të gjithë ata i përdornin pikërisht

ato koncepte të cilat ne i përdorim nëpër tubimet intelektuale për ta dëshmuar dhe vendosur paqen dhe mirëqenien për njerëzimin. Apostujt e mëdhenj të arsyes së pastër, si Platoni dhe Aristoteli, të cilët e hyjnizuan atë, u gjendën të dështuar në përpjekjet e tyre për ta aplikuar Arsyen për mirëqenien njerëzore. Shoqëria e tyre në tre të katërtat ishte me skllevër dhe vetëm në një të katërtën e lirë dhe ata e vunë vulën e tyre të miratimit për status quonë, duke refuzuar që t'ua japin të drejtat fundamentale njerëzore jogrekëve, që do të thotë tërë botës johelene, të cilët i quanin barbarë. Aristoteli e justifikonte skllavërinë duke u përpjekur të dëshmonte se skllavëria është institucion i natyrshëm dhe se një masë e madhe e njerëzimit janë lindur si skllevër për t'i shërbyer klasës më të lartë të shoqërisë, ashtu që kultura, sipas kuptimit grek, të lulëzojë, ndërsa klasat e lira të ishin të lira ta gëzonin jetën apo të filozofonin. Në luftën amerikane për çlirimin e robërve, përdoreshin argumentet greke, e madje edhe ato pseudo-krishtere, vetëm për ta ruajtur atë institucion çnjerëzor. Në fillimin e periudhës koloniale të zgjerimit evropian, juristët filluan të shpallin ligje se popullatat vendase, të nënshtruara nga kombet e krishtera, i humbnin të gjitha të drejtat. Ngaqë nuk ishin të krishterë, ata ishin armiq të Zotit dhe të Krishtit, ndërsa armiku i Krishtit privohet nga të gjitha të drejtat njerëzore. Nacionalizmi racor fashist dhe nazist justifikohet me argumente religjioze dhe me fjalë të Ligjit Natyror, ndërsa Hitleri shpesh deklaronte se ai ishte emëruar nga Zoti për ta vendosur supremacinë e racës së bardhë, gjë të cilën Zoti dhe Natyra e kishin ndër mend ta bënin. Ai thoshte se Ligji Natyror i mbisundimit të racave fisnike ishte dhunuar nga demokracitë e kutive të votimit dhe nga priftërinjtë që predikonin mëshirë. Ai në mënyrë teiste e thoshte të njëjtën gjë të cilën Nietzsche, ateisti dhe armiku i hapur i Zotit dhe i Krishterizmit, e mësonte. Kështu, e shohim se në Ligjin e Natyrës mund të thirren edhe shenjtorë, edhe shejtanë. Tipari shquës i Islamit është se ai e kuptoi këtë rrezik të lënies së njerëzimit të udhëhiqet nga Ligji Natyror dhe nga Arsyja Natyrore. Ligji Natyror ka ne-

vojë të interpretohet dhe të zbatohet nga njerëz të Zotit, të cilët nuk janë të keqduhëzuar nga interesat personale apo klasore dhe nga dëshirat e kota. Islami na mëson se çdo peygamber ka qenë interpretues i tillë. Kur'ani e shtroi parimin se religjioni i vërtetë nuk është asgjë tjetër, pos Ligji Natyror i kuptuar drejtë, mirëpo Ligji Natyror duhet formuluar me anë të disa parimeve të caktuara nga një njeri, të cilin Vetë Zoti e ka zgjedhur. Kjo punë nuk mund të lihet në duart e tiranëve, të cilët e kanë rrëmbyer pushtetin me forcë dhe mashtrim, e as që mund t'u lihet shumicave të zgjedhura nga tubimet e sukseshme zgjedhore të partive politike.

Suksesi i arritur nga Peygamberi i Islamit është i pakrahueshëm në historinë e peygamberisë. Ai njëherë e përgjithmonë e bëri të qartë se religjioni qenësisht është besimi në Njëshmërinë dhe Bamirësinë e Zotit. Nga kjo rodhi uniteti i të gjitha botërave dhe uniteti i njerëzisë. Mirëpo, uniteti i njerëzisë nuk mund të lihej thjesht si një doktrinë apo si vlerësim sentimental, apo si ndonjë ideal i largët dhe i papraktikueshëm. Ai duhej zbatuar nga parimi, udhëzimi, shembulli dhe legjislatura. Megjithatë, Kur'ani thotë se ky unitet duhet arritur me dashuri dhe me tolerancë dhe se nuk duhet bërë përpjekje që ai të arrihet me forcë. Kur'ani në shumë vende përsërit se Zoti ka mundur që të gjithë njerëzit t'i bënte besimtarë me detyrim, porse Ai nuk ka zgjedhur ta bënte këtë, por jo për shkak se ka dëshiruar që mosbesimin/pafesinë ta shohë krahu për krahu me besimin/fenë, thjesht për hir të llojlojshmërisë. E tërë Natyra nën njeriun, yjet lart dhe krimbat poshtë, në mënyrë implicite u binden ligjeve të qenies së tyre; ato nuk mund të zgjedhin tjetërfare. Por, Njeriu duhet t'i nënshtrohet Zotit me anë të vullnetit të lirë; dorëzimi vullnetar Zotit qëndron më lartë në shkallën e të qenit sesa dorëzimi përmes ligjeve të fiksuara e të pandryshueshme. Prandaj, Kur'ani lëshoi urdhrin se në lidhje me religjionin dhe vetëdijen, nuk guxon të ketë detyrim. Njerëzit le të mos përpiqen në entuziazmin e tyre ta bëjnë atë që Zoti nuk e ka zgjedhur ta bëjë, pavarësisht plotfuqisë së Tij, Muhamedi a.s. dhe disa ithtarë

të tij të hershëm qenë persekutuar dhe martirizuar, për shkak se liria religjioze nuk u ishte dhënë nga shoqëria militante barbare në të cilën u shfaq Islami. Për më shumë se një dekadë, ata vuajtën tortura dhe persekutim shoqëror, siç kishin vuajtur të krishterët e hershëm, por atëherë erdhi koha kur atyre iu dha leja që forcës t'i përgjigjen me forcë, mirëpo vetëm deri në atë kufi ku rendi shoqëror dhe politik bëhet i sigurt për lirinë e vetëdijes, jo vetëm për muslimanët, por edhe për jomuslimanët. Halifi i fuqishëm Omer, kur Islami në masë të madhe u zgjerua dhe u bë i sigurt, nuk e detyroi madje as robin e tij të krishterë ta pranonte Islamin. Robi refuzoi të konvertohej, ndërsa Omeri i tha se kishte të drejtë të refuzonte, se kurrfarë padrejtësie nuk do t'i bëhej dhe se religjioni është i lirë - Islami kishte luftuar vetëm për ta siguruar këtë të drejtë. Kur jomuslimanët u bënë qytetarë lojalë dhe të mbrojtur të Shtetit, atyre iu dha barazia para ligjit dhe barazia e mundësive. Dallimi mes sunduesve dhe të sunduarve u flak. Qytetarëve të mbrojtur jomuslimanë jo vetëm që iu dha liria e plotë religjioze, por edhe liria që çështjet e tyre të zgjidhen nga ligjet e tyre dhe nga gjykatësit e tyre. Të gjitha dallimet, privilegjet apo mungesa e privilegjeve racore e fisnore u shfuqizuan me ligj. Pejgamberi a.s. në fjalimin e tij të fundit tha: "Më dëgjoni, o njerëz, një arab nuk ka epërsi ndaj një joarabi, e as joarabi nuk ka epërsi ndaj arabit. Individët bëhen të lartë apo të ulët vetëm sipas karakterit të tyre; më i miri nga ju është ai që ka karakter më të mirë". Ky ishte zbatimi i parë pejgamberik i solidaritetit të njerëzisë. Islami humbi mjaft nga fuqia e tij përgjatë ndryshimeve të historisë, mirëpo historiani i madh Toynbee në librin e tij për përleshjen mes qytetërimeve, thotë se Islami në këtë drejtim ia ka arritur të ketë sukses sa asnjë fe apo kulturë tjetër. Në shoqërinë e krijuar nga Islami, që shtrihet nga Maroku deri në Indonezi, dallimet racore dhe nacionale janë fshirë, ndërsa racizmi dhe nacionalizmi perëndimor, këto mallkime kryesore të njerëzimit modern, nuk kanë mundur t'i helmojnë burimet e vëllazërisë islame. Ndarja e njerëzimit në grupe armiqësore në bazë të ngjyrës, të kastës apo të

besimit është jo e natyrshme, për shkak se i godet rrënjët e vlerave qenësore njerëzore dhe e helmon tërë moralin dhe spiritualitetin. Ky është një shembull i jashtëzakonshëm i zbatimit të Ligjit Natyror të urdhëruar hyjnisht nga një njeri i emëruar hyjnisht.

Në interpretimin e Ligjit Natyror Islami vëmendjen e vet e kthen edhe në ndarjen e njerëzimit në gjini të privilegjuar dhe jo të privilegjuar. Të dy gjinitë kanë njëfarë ndarje të natyrshme të funksioneve, mirëpo sa u përket të drejtave fundamentale njerëzore nuk duhet të ketë kurrfarë dallimesh dashakeqe që rezultojnë në mbisundim apo shtypje. Islami gruas i ka dhënë barazi të të drejtave qytetare dhe pavarësi ekonomike, para se çfarëdo religjion apo kulturë tjetër ta merrte guximin për ta bërë një gjë të tillë. Martesa u bë kontratë qytetare, në të cilën mund të futej çfarëdo kushti që nuk është jomoral. Më vonë avokatët, juristët dhe shtetet dekadente bënë shumë përpjekje për t'i zvogëluar të drejtat për barazi të cilat i dhuroi Islami, mirëpo në zgjimin e kohëve të fundit në të gjitha vendet muslimane gratë nuk duhej të përpiqeshin për të drejtat e tyre elementare, gjë që duhej të bëjnë në shumë vende jomuslimane, sepse vetëm një thirrje e thjeshtë në Islamin e arriti atë që shumë mbrojtëse të të drejtave të grave në përrëndim nuk mund ta siguronin edhe pas përpjekjeve të mëdha. E drejta e gruas për trashëgimi, e drejta për ta pasur pronën në emër të vetin, e drejta për ta zgjedhur partnerin e jetës dhe e drejta e patjetërsueshme për shkurorëzim, të gjitha këto u dhuruan nga Islami, edhe pse sa për shkurorëzimin, Pejgamberi a.s. ka thënë se është gjëja më e urreyer, të cilën duhej ta lejonte dhe duhet bërë çfarëdo përpjekjesh nga personat përkatës dhe nga dashamirësit për ta rikthyer miqësinë mes çiftit bashkëshortor. Është e panatyrshme që partnerët që nuk pajtohen njëri me tjetrin të detyrohen të jetojnë së bashku në intimitet të detyruar.

Edhe në fushën e ekonomisë Ligji Natyror u interpretua nga Islami dhe u shtruan disa urdhëresa të caktuara. Të gjitha rrugët për eksploatim u bllokuan me anë të së drejtës për ini-

ciativë individuale, ndërsa prona private iu nënshtrua disa kushteve të caktuara, në mënyrë që instinktët joshqërëorë të njerëzve vetjakë të mos kishin mundësi për të përfituar nga kjo leje. Të gjitha tepricat në fund të vitit iu nënshtruan grumbullimit të kapitalit të një përqindjeje të fiksuar dhe të arsyeshme, ashtu që, t'i parafrazojmë fjalët e Kur'anit, "*pasuria mos të qarkullojë vetëm në mesin e të pasurve*". U lejua partneriteti i kapitalit dhe i punës në kushte të barabarta, mirëpo u ndaluan fajdeja në para dhe të gjitha pazarllëqet e dyshimta si kamatore. U lejua edhe kapitali i madh përmes tregtisë së ndershme, ndërsa prona e patundshme mund të fitohej dhe zhvillohej me përpjekje private, mirëpo pas vdekjes së pronarit e njëjta duhej ndarë sipas trashëgimisë. Ligji për të drejtën e parabisnisë, që e krijoi feudalizmin dhe pronësinë e madhe, nuk u pranua nga Islami. Urdhëresat e Muhamedit a.s. për këto parime themelore të jetës ekonomike janë diçka larg mos-përzijerjes së shtetit në individualizmin dhe totalitarizmin e plotë. Po të ndiqej sistemi islam, nuk do të zhvilloheshin klasat armiqësore të pronarëve dhe të papronëve. Ekonomia islame kërkon barazi dhe mbase në shikim të parë ka trende socialiste, por ajo është tërësisht kundër kontrollit totalitar të mbarë ekonomisë. Nëse Islami lejon liri në besimin religjioz dhe në mënyrat e jetesës të të gjithë qytetarëve, ai me siguri nuk do të pengonte lirinë e iniciativës në tregti apo manifakturë, apo mbajtjen e pronës private dhe të drejtën e trashëgimisë. Mirëpo, të gjitha të drejtat u nënshtrohen kërkesave për drejtësi sociale dhe për mirëqenie të përgjithshme. Siç është thënë nga disa juristë muslimanë, pothuajse nuk ka asnjë të drejtë, në të cilën Allahu nuk ka hise dhe në këtë kuptim asnjë e drejtë nuk është absolute dhe në përgjithësi nënkuptohet se në ligjin musliman Allahu qëndron për mirëqenien publike. Islami beson aq shumë në atë se religjioni dhe virtyti bazohen në Ligjin Natyror, saqë fjala e përdorur për të drejtën morale dhe ligjore është "*ma'ruf*", që do të thotë "i mirënjohur". Disa parime fundamentale të virtytit janë aq shumë të njohura, saqë askush nuk mund të polemizojë seriozisht rreth tyre apo

t'i mohojë të njëjtat. Mirëpo, Kur'ani thotë se të padrejtët ha-hen rreth tyre. Në një vend tjetër Libri thotë se çfarëdo arsyes-timesh që mund të parashtrojë njeriu, thellë në shpirtin e tij ai e di se është duke mbrojtur qëndrimin e gabuar dhe të pam-brojtshëm.

Në Kur'an theks i madh i është vënë drejtësisë, ndaj të gji-thëve, në të gjitha situatat.

"...Besimtarët dhe besimtareet janë miq të njëri-tjetrit: porosisin për vepra të mira dhe pengojnë nga veprat e këqia" (Et-Teube, 71); *"Allahu urdhëron drejtësi dhe mirësi..."*. (En-Nahl, 90); *"... Kurrsesi urretja që keni ndaj disa njerëzve nuk duhet t'ju shtyjë të bëheni të padrejtë..."* (El-Maide, 2) *"O besimtarë, jini përherë të drejtë, dëshmoni për Allahun, qoftë edhe në dëmin tuaj ose në dëm të prindërve dhe të afërmve..."*. (En-Nisa, 135)

Zoti i premtton njerëzimit se Ai do të bëjë që njerëzit t'i shohin shenjat në Natyrën Kozmike si dhe në shpirtat e veta, derisa të shohin se ajo që u është thënë është e vërtetë. Kur'ani vazhdimisht tregon në këto dy burime, nga të cilat mund të studiohen urtësia e Zotit dhe Ligjet e Zotit. Jeta fizike e njeriut është jetikisht e ndërlidhur me Kozmosin, në të cilin ai jeton. Studimi i natyrës fizike apo biologjike do t'i zbulojë simbolet dhe shenjat të cilat do ta udhëzojnë shpirtin e njeriut dhe nga të cilat ai do të ketë dobi. Jeta shpirtërore nuk mund të zhvillohet në vakuum. Mjedisi, trupi dhe shpirti, veprojnë dhe reagojnë njëri në tjetrin në mënyra të shumta. Shumë njerëz pas studimit të trupave qiellorë dhe studimit të bimëve kanë arritur të besojnë në Krijuesin, atributet e të Cilit janë dashuria dhe bukuria.

Në interpretimin islam të Ligjit Natyror ekziston një pikë e rëndësishme. Islami mori qëndrim të prerë kundër asketizmit. Njeriu është i kuptuar si qenie shoqërore: *"Kurse murgësinë e kanë shpifur vetë, nuk ua kemi caktuar Ne..."* (El-Hadid, 27). Atij i ndalohet ta harrojë këtë botë me qëllim që të fitojë shpëtim në botën tjetër. Asnjë individ nuk mund ta kërkojë Zotin apo ta gjejë Atë duke u izoluar nga njerëzit e tjerë, apo duke e urryer trupin e vet apo duke e injoruar gjithësinë në të cilën

jeton. Njeriu nuk është individ, por person dhe ai në harmoni me këtë duhet ta zhvillojë edhe personalitetin e vet. “Feja nuk është paraparë që mbi njeriun të imponojë detyra të panatyrshme dhe të padurueshme”. “Bëheni jetën natyrshëm të rehatshme dhe mos krijoni vështirësi”. “Nga detyrat zgjidhni ato të cilat natyrshëm jeni në gjendje t’i duroni” (thëniet e Pejgamberit a.s. në Buhari dhe Muslim). “Mos jini të ashpër dhe të vrazhdë ndaj shpirttrave (vetes) tuaj; shumë popuj para jush e shkatërruan veten nga rreptësitë asketike; mbetjet e tyre sot i gjeni nëpër manastire)” (*Kebir Eusat*). Kur’ani thotë se ka njerëz të cilët kërkojnë vetëm të mirën e kësaj jete dhe të tjerë të cilët luten për mirëqenien në botën e ardhme. Që të dy këta kërkuar janë gabim. Lutja muslimane është: “O Zoti ynë, na jep mirësi edhe në këtë botë edhe në botën tjetër dhe ruana prej dënimit me zjarr” (Bekare, 201).

Njeriu ideal në Islam, shembull i virtytit dhe i spiritualitetit, nuk është murgu apo kleriku pa familje, i cili fenë e ka pranuar si profesion dhe nuk bën asgjë tjetër. Islami nuk ka lejuar klerin profesional. Jeta e spiritualitetit duhet jetuar si jetë e njeriut të zakonshëm, i cili me punë të ndershme fiton bukën e gojës. Pejgamberi a.s. ka thënë se punëtori është shok i Zotit, ndërsa nga punëtorët ai si duket më shumë e ka dashur punëtorin e krahut. Transmetohet për të se njëherë ka parë një njeri duke ndenjtur pranë tij me njolla të errëta në shuplakën e dorës. Ky e pyeti: “Ç’janë këto vija të errëta, a ka shkruar diçka në shuplakat tua?” Njeriu u përgjigj: “Shuplakat më janë nxirë dhe ashpërsuar për shkak se punoj me shatin tim në një tokë shumë të fortë, për të fituar bukën e gojës për familjen”. Atëherë Pejgamberi a.s. ia puthi duart punëtorit të ndershëm. Kurdo që atij i tregohej se ndonjë njeri është shumë i zënë ditë e natë duke u falur apo duke agjëruar dhe se për shkak të asaj e neglizhon kujdesin për shëndetin e vet dhe se është i paaftë për t’i kryer obligimet familjare dhe kërkesat shoqërore, ai fuqishëm e shprehte mospajtimin e tij. Ai thoshte se detyrat e njeriut janë të shumanshme, çdokush duhet kujdesur për çdo aspekt të jetës. Shokët dhe ithtarët e tij ishin njëkohësisht pu-

nëtorë, tregtarë, ushtarë, dijetarë dhe njerëz familjarë. Një vizitor, me gjasë nga territori romak, shkruante për ata se ishin njerëz të çuditshëm, natën ishin murgj, ndërsa ditën luftëtarë kalorës. Ky ka qenë ideali i jetës muslimane nëpër kohë. Trupi dhe shpirti, njeriu dhe mjedisi i tij shoqëror e fizik, formojnë një tërësi të pandashme organike. Është e panatyrshme dhe krejtësisht vetë-dështuese të zhvillohet një aspekt i jetës në llogari të neglizhimit të plotë të aspekteve të tjera. Ligji Natyror, sipas të cilit është ndërtuar njeriu, kërkon që e tërë jeta të zhvillohet si një tërësi organike. Nuk ka asgjë si spiritualiteti i pastër për njeriun që do të mund të zhvillohej në vakuum. Për asnjë njeri nuk mund të thuhet se ka pasur sukses në rast se nuk ka jetuar jetë harmonike. Sipas Islamit, mirëqenia e vërtetë nuk mund të arrihet nga një njeri i cili, në vend të racionalizimit dhe harmonizimit të nevojave të veta natyrore, është përpjekur t'i shkatërrojë apo shtypë ato për shpëtimin e shpirtit të tij. Njeriu i tillë vërtetë nuk është i ruajtur.

Sic u tha më sipër, Islami e ka konsideruar si të pamjaf-tueshme, të pasigurt dhe të rrezikshme që dikush ta kufizojë veten vetëm në shqiptimin e parimeve të gjera dhe të përgjithshme të fesë, e as pohimin e thjeshtë vetëm të vlerave kryesore. Një njeri i emëruar nga Zoti duhej njerëzimit t'i demonstrome disa implikime dhe zbatime përfundimtare të këtyre parimeve të gjera.

Sa i përket aplikimit të Ligjit Natyror ndaj situatave të ndryshuara dhe ndryshuese të jetës, në historinë më të vonshme muslimane në një numër vendesh muslimane janë zhvilluar dy shkolla të mendimit, të cilat janë përpjekur të ballafaqohen me problemet e reja dhe me situatat botërore, të cilat nuk kanë pasur paralele të sakta në kohën e shfaqjes së Islamit më shumë se katërmëdhjetë shekuj më parë, apo gjatë periudhës formuese dhe dinamike të jurisprudencës muslimane, e cila mbulon gati tre shekuj të historisë së hershme muslimane. Gati një shekull dy pikëpamje të Ligjit Islam janë përpjekur njëri karshi tjetrit për mbizotërim - njëri që qëndron për pa-

ndryshueshmërinë e tërë ligjit dhe të jurisprudencës, për shkak se jo vetëm parimet e Ligjit Natyror siç janë të shpallura në Kur'an apo të shpjeguara nga jeta, mësimet dhe udhëzimet e Pejgamberit a.s., por edhe kodet e elaboruara për rastet aktuale apo hipotetike, të përpiluara nga juristët e mëdhenj të hershëm, supozohet të jenë i vetmi aplikim korrekt dhe autoritativ i parimeve islame. Sipas kësaj shkolle ortodokse dhe konservatore, i gjithë legjislacioni i ri do të ishte i pavlefshëm, nëse nuk do të mund t'i dëshmonte kredencialet e veta duke iu referuar urdhëresave apo ndalesave të qarta në Kur'an, ose disi të jetë në lidhje me fjalët apo praktikat e Pejgamberit a.s., duke e përforcuar veten me autoritetin e një Imami të madh, i cili i interpretonte parimet islame në shekujt e hershëm. Jo vetëm se parimet dhe udhëzimet, por madje edhe rregullat e sjelljes merren si të jenë të fiksuara për të gjitha kohët. Jurisprudenca islame që nga fillimi ka pasur bazë religjioze dhe do të vazhdojë të ketë bazë religjioze për aq kohë sa muslimanët besojnë se Islami është mënyrë plotësisht kënaqëse e jetës për të gjitha kohët. Në periudhën formative dhe dinamike të jurisprudencës muslimane, kur Islami u përqafua nga një pjesë e madhe e njerëzimit, ndërsa popujt me zakone dhe kultura të ndryshme u futën në gjirin e Islamit, gjykime divergjente për çështje të vogla apo të mëdha lëshoheshin lirisht dhe pavarësisht nga juristët e mëdhenj, të cilët konsideroheshin njësoj ortodoksë, njësoj të urtë dhe njësoj të devotshëm. Mirëpo, kur shoqëria muslimane filloi të mos jetë dinamike, interpretimet e ndryshme dhe aplikimet e ndryshme të parimeve fundamentale islame u ngurtësuan në sekte juridike. Këto sekte nuk bazoheshin në dallimet në besim, por në dallimet në ligj dhe çdo sekt pretendonte të ndiqte sistemin e vet juridik dhe atë sistem ta konsideronte si përfundimtar, madje edhe me detajet. Por, nga mesi i shekullit të 19-të, nga disa mendimtarë u bënë përpjekje konstante për të flakur pjesë të mëdha të jurisprudencës klasike. Disa prej tyre dëshironin ta liberalizonin legjislaturën, duke vazhduar së kërkuari mbështetje nga jurisprudenca klasike, mirëpo ata kërkonin autoritete

nga mbarë periudha klasike, pa e lidhur veten për ndonjë jurist klasik apo kanonik dhe pa ndjekur tërësisht cilindo sistem të vetëm të jurisprudencës. Në mesin e tyre mund t'i përmendim reformatorët si Said Halim Pasha në Turqi, Myftiu Muhamed Abduhu në Egjipt, Sejjed Ahmed Han në Indi, apo Xhemaluddin Afganiu, i cili punoi në një pjesë të madhe të botës muslimane për çlirimin politik nga imperializmi perëndimor, i cili dalëngadalë e ngulfiste botën muslimane. Në trevat tona asokohe me veprimtarinë e tyre shquheshin Hoxhë Tahsini, Hafëz Ali Korça, Hafëz Ibrahim Dalliu, Vehbi Dibra e të tjerë. Të gjithë këta reformatorë punuan që Islamin rishitas ta bënin dinamik. Të gjithë ata ishin racionalistë muslimanë, të cilët besonin fuqimisht se parimet e Islamit janë të natyrshme, racionale dhe universale. Shumica prej tyre vlerësonin se shumë institucione perëndimore ishin më shumë në pajtim me frymën e Islamit, sesa ajo që mund të gjendej në shoqëritë muslimane të asaj kohe. Këta reformatorë e kishin përthithur frymën e Islamit, të cilën ata e identifikonin me Ligjin Natyror, ashtu siç mësonte Kur'ani me fjalë të qarta dhe të padyshimta.

Shumica e muslimanëve besojnë se Islami ka një mision dhe se ai mision përbëhet në kapërcimin e pengesave kulturore, fetare e shoqërore, duke i shkatërruar dallimet klasore, eliminimin e eksploatimit dhe përparimin drejt lirisë universale, barazisë universale dhe drejtësisë universale. Këta janë përbërësit e Ligjit Natyror dhe vlera të cilat i gjithë njerëzimi duhet t'i kuptojë dhe t'i sendërtojë. Këto parime universale dhe të pandryshueshme burojnë nga Zoti dhe ato edhe njerëzimin e shpiejnë nga Zoti, sipas fjalëve të Kur'anit: *"Inna lil-Lahi ve inna ilehji raxhiun"* – *"Ne i takojmë Allahut dhe tek Ai do të kthehemi"*.

TEOLOGJI II

KRIZA E TEOLOGJISË MORALE

“Disa beduinë thonë: ‘Ne besojmë!’ Thuaj: ‘Ju nuk besoni, prandaj thoni : ‘Ne nënshtrohemi!’ , sepse akoma në zemrat tuaja nuk ka hyrë besimi. Por, nëse e dëgjoni Allahun dhe profetin e Tij, Ai aspak nuk do t’ua zvogëlojë shpërblimet për veprat tuaja. Allahu, vërtet, fal dhe është shumë i mëshirshëm.”
(El-Huxhurat, 14)

“Jam dërguar për ta përsosur moralin (ahlakun)”
(Hadith)

Kush e pranon ekzistimin e rendit objektiv moral, ai nuk do të pajtohet lehtë me idenë e përshtatjes së urdhëresave morale dhe teologjisë morale - *Ilmud-din* - ndaj kërkesave të kësaj kohe kur vërehet tendenca për një teologji të “prodhimit” të informatave teologjike dhe larg përgjegjesisë morale. Ajo i përmbahet parimit të drejtë, se njerëzit e kohës sonë duhet që mënyrën e jetës së tyre t’ia përshtatin ligjit moral, e jo e kundërta. Detyra e teologjisë morale përbëhet nga ajo që njerëzve të kohës sonë t’ua arsyetojë dhe shpjegojë këtë parim, që në mënyrë të argumentuar t’u tregojë se rendi moral vjen para njeriut dhe se është për të mirën e tij. Teologjia morale gjithashtu duhet të tregojë se qëllimi i saj nuk është mundimi i njeriut apo sundimi mbi të, por kontributi për jetë humane, të moralshme dhe të suksesshme.

Për këtë detyrë nevojitet që teologu ta njohë mirë realitetin e sotëm. Për shembull, teologjia mund të thotë diçka reale dhe të rëndësishme në lidhje me çështjet aktuale, që e brengosin njeriun e sotëm, vetëm atëherë kur ta njohë dimensionin biologjik, sociologjik, kulturologjik, historik dhe filozofik të brengës së caktuar. Pa këtë, moralisti nuk mund ta kuptojë njeriun e sotëm e as t’u japë përgjigje plotësisht të drejtë pyet-

jeve të tij. Pa njohjen mbi bazë të kësaj dijeje mësimi moral në fakt paraqet moralizim i cili nuk është në dobi të askujt. Përkundrazi, moralizimin njerëzit e kuptojnë si përpjekje për t'i sunduar ata. Në shoqërinë demokratike këtë askush nuk ia lejon askujt, e madje as nëpunësve fetarë. Fatkeqësisht, moralja tradicionale shpeshherë është asisoj e prezentuar saqë njerëzit mund ta konceptojnë si kundërshtarë të tyre; se lehtë mund ta shohin në perspektivën e keqpërdorimit të saj – sundimit me njeriun, përhapje e frikës për qëllime politike, mjet për mbajtjen e sunduesve në pozitat e tyre – e jo në perspektivën e kontributit pozitiv të morales për jetën e suksesshme dhe të ndershme.

Obligimi për të arritur sa më shumë dituri për njeriun nga perspektivat e ndryshme vjen nga fakti që kërkesat e moralit ushtrojnë ndikim të madh mbi jetën e njeriut dhe atë si në kuptimin pozitiv, ashtu edhe negativ, varësisht nga ajo se si i kuptojnë njerëzit ato dhe çfarë qëndrimi marrin ndaj tyre. Për nga natyra e vet morali është në shërbim të jetës së mirë, ngaqë i ndihmon njeriut në kërkimin e drejtimit të jetës, në zgjedhjen e qëllimeve dhe të mjeteve. Mirëpo, morali gabimisht i kuptuar dhe gabimisht i zbatuar mund ta pengojë zhvillimin e suksesshëm të njeriut ndaj të mirës dhe lumturisë, madje mund edhe ta shkatërrojë jetën. Që kjo mos të ngjajë, moralisti pandërprerë duhet t'i ketë parasysh tri parime. Parimi i parë thotë se kërkesat morale duhet që, mundësisht, plotësisht t'u përgjigjen aftësive të njeriut në horizontin e stadi aktual të zhvillimit. Thënë konkretisht: nga askush nuk mund të kërkohet ta bëjë atë që është e pamundur për të. Parimi i dytë thotë: moralisti duhet që njeriut t'ia tregojë udhën dhe mjetet përmes të cilave do ta realizonte atë që kërkohet prej tij. Pa këtë, kërkesa abstrakte morale mund të ndikojë dëshpërueshëm mbi njeriun apo, madje, edhe ta detyrojë të alienojë nga morali. Parimi i tretë gjithashtu është shumë i rëndësishëm për edukimin e suksesshëm moral. Moralisti dhe cilido edukues, duhet të llogarisin me lirinë dhe përgjegjësinë individuale të çdo njeriu individual në çështjet e moralit dhe të etikës. Përgjegjësia në liri apo liria e ndërlidhur me përgje-

gjësinë bën pjesë në ata faktorë të jetës – sidomos të jetës fetare – të cilët më fuqishëm e motivojnë njeriun në udhën e pjekjes morale, sepse njeriut i japin ndjenjën e vetëbesimit dhe të pavarësisë, ndjenjën dhe përjetimin se pikërisht ai është “farkëtar i lumturisë së vet”. Në këtë konstelacion, njeriu kërkesat morale i përjeton si kërkesa të vullnetit të tij e jo të ndonjë tjetri. Kësisoj, realizohet autonomia e jo heteronomia. Moralin hyjnor, të formuar në ligjin moral fetar, njeriu e përjeton si dhuratë, si ofertë në udhën drejt jetës së mirë dhe të lumtur, e jo si detyrim apo madje si marrje e lirisë personale.

Ndërkohë, imponohen disa pyetje me rëndësi. Së pari, pyetja përse njerëzit e kanë të vështirë ta zbatojnë ligjin moral, edhe pse e ndjejnë se ai është në të mirën e tyre? Përse vlen: “Në mua janë dy ligje, e shoh cili është i mirë e, megjithatë, e ndjek të ligun”? Kjo është çështje e pafuqisë së pushtetarëve shoqërorë-politikë në çështjet e moralit; ky është rast për ata që nuk kanë pushtet në shoqëri që ta dëshmojnë fuqinë e tyre morale. Të pushtetshmit në kuptimin politik-sociologjik, por fatkeqësisht edhe institucionet më të larta fetare, të cilat përpiqen t’u shërbejnë atyre, shpesh janë të dobët në sferën morale; të varfërit, të zakonshmit, të pafuqishmit nga aspekti politik-sociologjik shpesh i qëndrojnë besnik rendit dhe ligjit moral. Kjo kundërshti është dukuri e përgjithshme e ekzistimit dhe ngjarjeve në këtë botë. Mbase arsye për këtë është kumtimi i gabuar i ligjit moral, interpretimi i gabuar i rendit moral ose “dëshira për pushtet”?

Si duhet kumtuar morali sot, në mënyrë që njerëzit ta pranojnë dhe të jetojnë sipas tij? Tashmë u cek se vullneti për autonomi – për pavarësi dhe për vetëvendosje – është njëra nga vijat qenësore të mendësisë së njeriut të sotëm. Është kjo pasojë e “demokratizimit” të përgjithshëm të jetës dhe të shoqërisë, nga njëra anë, dhe vetëdijes së krijuar për të drejtat personale në formën e të drejtave të njeriut, nga ana tjetër. Mendësia dhe vetëdija e njeriut të sotëm nuk lejojnë që të urdhërohet apo të ndalohet nga cilado anë apo nga cilido autoritet qoftë, pa pajtimin e lirë paraprak të atyre që u drejtohet urdhri apo

ndalesa. Thënë konkretisht: njeriu nuk guxon të sundojë mbi njeriun pa pajtimin e ndërsjellë. Prandaj, demokracia kuptohet si sundim i popullit mbi vetveten. Për kundërshtinë apo, madje, edhe për pamundësinë e kësaj thënieje, rrallëherë dikush jep llogari, edhe pse jeta konkrete dhe përvoja historike dëshmojnë iracionalitetin e saj. Politikanët dinakë janë plotësisht të vetëdijshëm për këtë dhe prandaj sillen në mënyrë makiaveliste, duke e ushtruar pushtetin dhe fuqinë e tyre në mënyrë aq të zhdërvjelltë, saqë populli e zbaton vullnetin e tyre i bindur se është duke e zbatuar vullnetin e vet. Lëvizësit kryesorë të qytetërimit të sotëm kujdes të jashtëzakonshëm i kushtojnë mendësisë së tillë të njerëzve. Nuk ka mbetur pothuajse asnjë sferë e jetës ku haptas nuk flitet për urdhrat dhe ndalesat.

Nocionet “urdhër” dhe “ndalesë” i ka zëvendësuar nocioni “ofertë”. Njeriut i ofrohet diçka, d.m.th. i lihet vullnetit të tij që të vendosë ç’të bëjë. Në të gjitha sferat e jetës hasim vetëm në oferta: në edukim, në shkollë, në martesë, në sferën intime, në konsum, në sport, në udhëtim, në religjion, në studime – kudo sundon oferta, ofrimi, “nëse dëshiron; nëse të pëlqen”, sepse asgjë nuk guxon të imponohet kundër vullnetit të personit përkatës. Më parë nuk ka qenë kështu. Urdhrrat dhe ndalesat kanë qenë në rend të ditës dhe askush këtë nuk e ka konsideruar si të jashtëzakonshme, apo madje si ofendim të personalitetit individual. Kjo vlen edhe për urdhrat dhe ndalesat morale. Përse njeriu i sotëm është bërë i tejndjeshëm ndaj urdhrave dhe ndalesave, ndaj çdo paraqitjeje apo kërkese autoritative, p.sh. në shkollë, në xhami, në familje?

Thënë filozofikisht, sot ndodh një kthesë e madhe në zhvillimin e shpirtit dhe të vetëdijes: ajo relativisht absolutizohet; në mënyrë imanente shkëputet nga transcendentja dhe – thënë në mënyrë piktoreske – planetët ndahen nga Die-lli. Teologjikisht thënë: zotat, “të krijuar” nga dora e njeriut, kanë zënë vendin e Zotit Një të Drejtë dhe të Vërtetë. Pasojat e vështira dhe të kobshme të zhvillimit të tillë mund të pararendohen lehtë. Shumica prej tyre tanimë janë në veprim e sipër dhe e formojnë realitetin tonë – privat dhe shoqëror, po-

litik dhe shtetëror, religjioz. Do të ishte gabim i fatit t'i hapet udha kësaj fryme të kohës. Feja dhe teologjia nuk guxojnë ta bëjnë këtë për hir të "së mirës" së gjinisë njerëzore dhe të çdo njeriu individual. Feja, duke kundërshtuar frymën e kohës, nuk i mbron të drejtat e veta, por të drejtat e çdo njeriu në atë drejtim moral-etik, që atij i mundëson jetë të suksesshme dhe të lumtur.

Konkretisht, feja dhe teologjia, e këtu mendohet në teologët, të cilët i shërbejnë Zotit, nuk do të dorëzohen para kërkesës së ardhshme në emër të frymës së kohës dhe të proceseve të sotme shoqërore: kërkohet moral dinamik, në vend të kinse moralit tradicional statik. Kjo do të thotë se urdhrat e prerë të "vjetër" të moralit nuk guxojnë thjesht të zbatohen në jetën e njeriut të sotëm, të besimtarit të sotëm, por që situata e jetës duhet të jetë masë dhe tregues për atë se cilat urdhra të moralit guxojnë të zbatohen e cilat duhet konsideruar si joaktuale e me këtë edhe të pavlefshme. Sipas kësaj, pikënisje për te predikimi moral duhet të jetë pyetja se a është njeriu i sotëm në gjendje t'i kryejë urdhëresat e moralit tradicional. Ky qëndrim rezulton nga fakti që shoqëria e sotme industriale krijon rrethana krejtësisht të tjera të jetës në krahasim me shoqërinë e kohës së Pejgamberit a.s. Kështu, me të drejtë argumentohet se pse, me të vërtetë, është fakt që shoqëria e sotme imponon pyetje në adresë të individit, të jetës familjare-bashkëshortore, të jetës zyrtare në formë krejtësisht të re, me të cilat shoqëria në Arabinë e asaj kohe nuk ka qenë e njohur. Por, prej aty assesi nuk mund të konkludohet se urdhrat e prerë moral nga ajo kohë nuk janë aspak të vlefshëm për sot dhe se nuk mund të shërbejnë si paradigmë apo si model.

Njëra nga karakteristikat qenësore të zhvillimit drejt qytetërimit të sotëm perëndimor është ajo, e cila e përmban parimin jetësor se njeriut jeta i është dhuruar për t'u kënaqur, d.m.th. për realizimin e çdo lloji lumturie dhe kënaqësie. Pothuaj se të gjitha përpjekjet e shoqërisë dhe të politikës kanë këtë qëllim. Shkenca në përgjithësi dhe degët e saj të veçanta - p.sh. psikologjia dhe mjekësia, me të gjitha disiplinat e tyre -

konsiderohen si mjet për realizimin e jetës së lumtur, jetës pa vuajtje, pa probleme dhe pa pasiguri. Njerëzve mëtohet t'u sigurohet një liri pothuajse e pakufishme, mundësisht me sa më pak detyra dhe përgjegjësi. Prandaj, nuk është për t'u habitur që shumë situata jetësore dhe disa mënyra sjelljeje për njerëzit shpallen si të padurueshme dhe tepër të vështira. Që këtu edhe kërkesa se njerëzit duhet çliruar prej tyre. Pikërisht në atë pikë vjen deri te konflikti mes kërkesave të vullnetit të Zotit, të Shpalljes dhe modelit të jetës hedoniste sot.

Predikuesit të Fjalës së Zotit dhe të urdhërimeve të Zotit, ky konflikt qëndrimesh i shkakton vështirësi të mëdha. Ai shumë lehtë mund të gjendet në rrezik të ndjejë me njerëzit, me besimtarët, t'i kuptojë në dobësinë e tyre dhe që më me dëshirë urdhërimet e Zotit t'i shpjegojë sipas dëshirës së njerëzve, sesa nga ata të kërkojë respektim besnik të vullnetit të Zotit. Qëndrim të tillë po ashtu mund të marrë nga frika se, në të kundërtën, njerëzit më pak do ta respektojnë, madje edhe do ta shmangin, sepse disa teologë mendojnë se më mirë është të jesh hoxhë i "mirë" dhe "zemërgjerë", sesa i përpiktë dhe i palëkundshëm.

Kohëve të fundit vërehet njëfarë mosrespekti ndaj institucioneve më të larta fetare, jo vetëm te ne, por edhe në fqinjësinë tonë. Ndërsa, është e qartë se në të gjitha sferat e jetës qytetare, në çdo profesion të përbotshëm, kërkohet respektimi i plotë dhe pranimi i qëllimeve të ndërmarrjes ose të ndonjë institucioni. Mbase dallimi qëndron aty se atje identifikimi i jashtëm konsiderohet si i mjaftueshëm, ndërsa nga nëpunësi fetar, me të drejtë, përveç identifikimit të jashtëm, kërkohet edhe identifikimi i brendshëm me fenë dhe me mësimet e saj. Me një fjalë: nga nëpunësi fetar kërkohet bindja e thellë personale për të mirën dhe vërtetësinë e asaj që ai e punon dhe e kumton.

Shumë shenja nga sfera e jetës fetare sot tregojnë se shumë nga kjo ka ndryshuar në pamjen e nëpunësit fetar, qoftë ai klerik apo laik. Shumicën i ka zënë kriza e identifikimit me fenë. Kjo detyrimisht shpie drejt krizës së besnikërisë ndaj

fesë. Përse dhe si erdhi deri te kjo? Mos janë këto vetëm shenja të besimit të dobët apo ekzistojnë edhe arsye të tjera, të cilat këtë raport në linjën institucion fetar-besimtar e bënë të kuptueshëm, apo madje edhe të arsyeshëm? A është e drejtë që ndërgjegjja personale të shpallet për autoritet suprem në çështjet e fesë dhe të moralit, siç shihet nga qëndrimi i atyre nëpunësve fetarë, apo të punësuarve civilë nëpër institucionet fetare, të cilët besimtarëve u thonë: Nëse ky apo ai urdhër i fesë të krijon vështirësi serioze, drejtohu sipas ndërgjegjes sate, ndiqe bindjen tënde personale; apo sipas asaj “bëj si të them unë, por mos bëj si bëj unë!”

Tërë ndërlikueshmërinë e kësaj situate e vërejmë prej aty se duhet të pranojmë një fakt të këtillë. Mirëpo, duhet të kemi parasysh disa njohuri dhe atë se “ndërgjegjja” nuk bie nga qielli në shpirtin e njeriut apo të besimtarit; pastaj, njohurinë se diktatet e ndërgjegjes nuk janë gjithnjë krejtësisht të qarta dhe të sigurta dhe është e mundshme që njeriu individ gabimisht t’i kuptojë ato. Ndërgjegjja e individit nuk është tërësisht e pagabueshme, si nuk është tërësisht i pagabueshëm edhe mendimi ynë. Përkundrazi, ajo është e rrezikuar nga njimtimet e vogla dhe të mëdha; asaj – ndërgjegjes së pastër – ia përshkruajmë njimtimet dhe vendimet fatale, të cilën gjë na mëson edhe historia. Shembujt e tillë nga historia na e zbulojnë të vërtetën se është e rrezikshme të ndiqet vetëm ndërgjegjja personale, por që gjithashtu është e rrezikshme, pa kurrfarë të menduari, të dëgjohet zëri i nëpunësve fetarë, respektivisht i administratës së institucionit fetar. Të dy qëndrimet mund të shpiejnë drejt vendimeve katastrofalisht të gabuara. Përkundër këtyre fakteve, të cilat vështirë durohen, duhet pranuar se “ndërgjegjja” është autoriteti suprem subjektiv dhe se njeriu do të punonte kundër vetes së tij, sikur të thirrej vetëm në autoritetin objektiv në kërkimin e zgjidhjes për ndonjë problem konkret. Gjithashtu, njeriu besimtar do të punonte kundër ndërgjegjes dhe vetvetes së tij, sikur çdo vendim apo urdhër të nëpunësve fetarë, me përjashtim të çështjeve dogmatike, t’i pranonte me skepsë të thellë e jo me bindje në të vërtetën e fesë.

Nëpunësit fetarë sot e dinë shumë mirë se nuk ka përgjigje të thjeshta dhe të amshuara për shumë pyetje të qytetërit të sotëm. Ata janë të vetëdijshtë se nuk ka zgjidhje përfundimtare për problemet botërore, si p.sh. problemi i sigurimit të paqes në botë, problemi i varfërisë dhe i urisë në të a.q. botë e tretë, problemet lidhur me frymën sunduese kapitaliste të vendeve më të zhvilluara, problemit të alienimit të masave nga feja dhe nga tradita, sidomos në Evropë, problemit të njeriut të vërtetë dhe perceptimit të denjë të jetës, problemeve të krijuara nga kriza morale dhe etike e shoqërisë. Shumë njerëz politikisht të ndërgjegjshëm, konsiderojnë se as politika nuk mund të matet me ato probleme. Gjatë kërkimit të zgjidhjes për problemet e caktuara, shpeshherë paraqiten mendime kundërshtuese: pandërprerë diskutohet që njëri-tjetrin ta bindin në saktësinë e argumenteve të tyre. Ky proces i ka pushtuar edhe besimtarët, nëpunësit fetarë, teologët. Prandaj, nuk duhet të na habitë dukuria që njerëzit i dorëzohen një lloj nënshtrimi dhe indiference ndaj të gjitha proceseve të shoqërisë së sotme. Kjo është një gjendje jo e shëndoshë e shpirtit, si për individin, ashtu edhe për shoqërinë. Në mesin e besimtarëve sikur ka mbisunduar mendësia se mjafton, e madje edhe se është në rregull, pak a shumë të sillesh ashtu siç sillen sot shumica e njerëzve. Ka edhe nga ata që u takojnë institucioneve fetare, të cilët mendojnë se ashtu duhet të jetë, se muslimanët nuk duhet të dallohen nga të tjerët, se besimtarët muslimanë nuk duhet të jetojnë sipas rregullave të fesë, meqë këtë e kërkon toleranca. Ky është hapi i parë drejt skepsës. Pikërisht këtë e kërkon fryma liberaliste – privatizimin absolut të fesë. Por, besimtari nuk mund ta lejojë një gjë të tillë, para së gjithash ai vetes nuk mund t'ia "ndërtojë" fenë e vet private, njëfarë përzierjeje religjioni, nacionalizmi, humanizmi, etike. Në gjithë këtë një gjë duhet konsideruar si e vërtetë: se të gjithë ne – ne si njerëz dhe si besimtarë – jemi bijtë e kohës sonë, që do të thotë se fryma e kësaj kohe në masë më të vogël apo më të madhe është mbjellë në shpirtërat tanë. Kjo frymë në shumë aspekte është e kundërt me frymën e Islamit. Këtu

duhet kërkuar shkaqet e besimit të mangët në autoritetin fetar, këtu duhet kërkuar shkaqet për shumë vija jomuslimane të jetës sonë muslimane.

Një shembull. Pejgamberit a.s. i vjen një njeri dhe e pyet: Nëse i kryej të gjitha detyrimet fetare e përmbahem nga të ndaluarat, a do të jem i shpëtuar? Teologët modernë në këtë zbulojnë njëfarë mënyre egoiste-individualiste të besimit dhe konsiderojnë se pyetja fillestare duhet të jetë: ç'duhet të bëj që raportet njerëzore në shoqëri të jenë më të mira, që njerëzit të jetojnë më mirë, që të sundojnë drejtësia shoqërore e ngjashëm? Këto janë pyetje politike, të cilat kanë përparësi në politikë e jo në jetën religjioze-fetare, ku në rend të parë vijnë urdhrat dhe ndalesat e Zotit. Pikërisht këtu shihet ajo më tragjikja tek i a.q. njeri progresiv modern, sepse ai nuk është i gatshëm ta plotësojë as parakushtin themelor për atë që është më e rëndësishme : për shpëtimin. Fryma e kohës, thjesht, të thotë se është prapambeturi dhe arkaizëm të respektohen urdhrat e Zotit. Fatkeqësisht, ka edhe teologë të cilët mbështesin këtë qëndrim të frymës së kohës me argumente sipërfaqësore sociologjike-psikologjike.

Rrethanat shoqërore të natyrave të ndryshme, problemet psikologjike të kushtëzuara nga situatat e kohës, e vështirësojnë ndjekjen e traditës profetike, mirëpo as që e bëjnë atë të pamundur. Prandaj, përfundimi nuk mund të jetë se tradita profetike duhet ta ndryshojë strukturën e vet sipas masës së raporteve shoqërore-politike ose sipas masës së strukturës psikike të njeriut.

Për shembull: sot me njerëzit sundojnë varshmëritë e natyrave më të ndryshme: alkooli, droga, varshmëritë dhe perversitetet seksuale, pushteti, pasuria, mburrja. Asgjë e re. Nëse njeriu i tillë i varur ka kërkuar përgjigje për gjendjen e tij, atë gjithmonë e ka fituar në kornizat e njëjta morale: këtu bëhet fjalë për një akt objektivisht mëkatar, me të cilin njeriu i bën dëm edhe vetes edhe të tjerëve. Prandaj, duhet që gjithsesi t'i largohet jetës së tillë. Rruga drejt çlirimit është lutja, përulja, bashkë me besimin dhe shpresën se Zoti me mëshirën e Tij

të pafundme do t'i ndihmojë t'i shpëtojë kësaj gjendjeje mëkatore. Dyshimi në këtë mundësi është mëkat në vete. Prandaj, duhet të jetë e qartë se besimtari është gjithmonë përgjegjës për veprimet e veta, përfshi edhe ato të ligat, përkundër rrethanave të papërshtatshme shoqërore apo stresin personal psikik. Besimi në mëshirën e Zotit, shpresa për sukses dhe durimi me vetveten në ndërrimin e ngritjeve dhe rënieve, ka qenë karakteristikë e jetës shpirtërore të besimtarëve të kohëve të mëparshme dhe e njëjta duhet të vlejë edhe sot. Vallë, sot jetojmë në rrethana të atilla jonjerëzore, saqë as mëshira e Zotit, për të cilën aq lutemi, nuk mund të na ruajë nga rëniet mëkatore? Nëse është ashtu, atëherë me të vërtetë jetojmë në kohëra të tmerrshme, në kohëra të territ të plotë dhe të "mungesës" së Zotit. Por, si muslimanë e dimë se Zoti është i kudo-pranishëm dhe i amshueshëm, prandaj diçka me ne nuk është në rregull nëse përgjegjësinë për mëkatet tona ia përshkruajmë kohëve të liga, njimtimin përmes televizionit e të ngjashme.

Teologjia morale njih raste, në të cilat liria e zgjedhjes është e kufizuar, në të cilat fuqia e arsytimit dhe aftësia për vendosje janë tepër të dobësuara, p.sh. nën kërcënim, nën frikë dhe presion, nën dhembje, në gjendje të sëmundjes shpirtërore dhe trupore. Por, ajo nuk na liron nga çfarëdo përgjegjësie për aktet tona, me përjashtim të rasteve të caktuara.

Për kohën tonë vërtet duhet thënë se gjendja e lirisë së dobësuar për vendosje nuk është vetëm përjashtim, por normalitet i përditshëm. Konkretisht kjo do të thotë se gjendemi në situatë paradoksale: liria e individit është shpallur si vlerë më e lartë e jetës shoqërore e politike, por proceset dhe mekanizmat shoqërorë-politikë janë të asaj natyre që liria individuale ngulfatet dhe kufizohet në çdo hap – me apo pa paramendim.

A nuk duhet, pra, që vetes – njeriut modern – t'i themi: synojmë paqen, thellë në zemër ndiejmë nevojën për shpëtim, por na mungon njohja e drejtë për udhën drejt paqes, për orientimin drejt paqes, sepse proceset shoqërore-politike syve tanë ua fshehin shikimet e qarta dhe depërtuese në të vërtetën hyjnore për njeriun dhe për botën, sepse "fryma e kohës" na

ka bindur se duhet të jetojmë në pajtim me kushtet dhe rrethanat e jetës, si të vetmen mundësi për të marrë pjesë në përparimin e qytetërimit modern. Kjo njohje është një rrugë mjaft e pasigurt drejt paqes mes popujve, drejt paqes mes njerëzve brenda shoqërisë dhe, ç'është më tragjike: ajo në vete mban rrezikun e madh drejt realizimit të së vetmes gjë të vlefshme dhe serioze në jetën e kësaj bote - arritjen e shpëtimit të amshuar: *"Pasha kohën! Njeriu me siguri është në humbje! Përveç atyre që besojnë e bëjnë vepra të mira dhe atyre që porosisin drejtësi dhe njëri-tjetrin e këshillojnë me durim"* (El-Asr).

TERMINOLOGJIA TEOLOGJIKE SI PROBLEM

*“Dhe (Allahu), ia mësoi Ademit emërtimet e të gjitha sendeve e pastaj ua prezantoi engjëjve dhe u tha: ‘Më informoni për emrat e tyre, nëse flisni të vërtetën!’”
(El-Bekare, 31)*

Çdo gjë filloi me fjalën *“ve al-leme Ademe'l esma'e kul-leha...”* (*“Dhe, ia mësoi Ademit emërtimet e të gjitha sendeve...”*). Këtu fjala *“el-esma”* nënkupton qenësinë e brendshme dhe karakteristikat e sendeve dhe se në ato *“sende”* është përfshirë si ajo që është e prekshme, ashtu edhe ndjenja (Ibn Kethir). Afërsia që të krijuarën ta emërtojë dhe ta kuptojë, është çelësi i mëkëmbësisë së njeriut në tokë... (Sejjid Kutb). Në filozofi për këtë do të thuhet *koncept* (Bejdaviu), ndërkaq shprehjen *“simbole”* mund ta gjejmë në interpretimin e Ibn Arebiut.

Përpyekja për t'u gjetur shprehja sa më e përshtatshme gjuhësore për mendimin teologjik është e vjetër sa edhe vetë teologjia, por ajo di që kohë pas kohe të forcohet dhe të mprehet, edhe atë në situata të cilat karakterizohen ose me depërtimin e ideve dhe drejtimeve të reja zhvillimore, ose në ato në të cilat sapo fillon të shprehurit teologjik në gjuhën e ndonjë grupi të caktuar etnik. Kjo vlen për ato mjedise ku kultura në zhbëllimin e saj nuk ka përjetuar ndërprerjet historike, politike, shoqërore e fetare. Në situatën tonë, nëse vetëm përciptazi i bëjmë një vështrim asaj, vërejmë llojllojshmërinë e madhe të synimeve dhe ndryshimin e zgjidhjeve terminologjike, edhe pse në mesin tonë ka edhe të atilla që janë më shumë të orientuara sociologjikisht dhe mëtojnë një kuptimësi sa më të mirë shoqërore, mbisundimin e tendencës individuale, d.m.th. që individit sipas dëshirës së vet t'i zgjedhë termat për të cilat men-

don se i përgjigjen më së miri. Konsideroj se kjo është e arsyeshme, nëse ndërkohë jepet arsyetimi për dallimin nga përdorimi i zakonshëm i termit, e jo si, për fat të keq, kur nocionet fetare në fjalorin zyrtar dallohen shumë nga kuptimi i tyre burimor, i cili lehtë gjendet nëpër fjalorë të huaj. Një karakteristikë pozitive e situatës bashkëkohore terminologjike, në të vërtetë, është ajo që është e hapur: mundësia për gjetjen e vetëpërgjegjshme të termave, e që në një periudhë më të gjatë do të ketë për rezultat faktin se gjithnjë e më tepër në përdorim do të mbeten më të përshtatshmit, ndërsa të papërshtatshmit, të shumëkuptimtët apo ngjashëm, do të zhduken. Përcaktimi dogmatik i terminologjisë nuk do të jepte rezultate të tilla, por, me siguri, të kundërtën. Kështu, me llojllojshmërinë e lirë të orientimit terminologjik arrihet deri tek harmonia gjithnjë e më e madhe, përkrah ruajtjes së linjave të reja zhbillimore.

Terminologjia teologjike nuk krijohet ndryshe, pos në vetë teologjizimin, e që këtu ata të cilët merren vetëm me çështjen e terminologjisë teologjike nuk mund të bëjnë gjë, pos t'i regjistrojnë rezultatet e vetë teologjizimit. Asnjë forum nuk mund ta përcaktojë apo ta urdhërojë terminologjinë teologjike, sepse terminologjia nuk përcaktohet, por krijohet.

Në teologjizimin tonë islam, përkundër disa përpjekjeve të pakta, të cilave megjithatë duhet falënderuar, akoma në tërësi dhe në mënyrë shkencore nuk është hulumtuar dhe shqyrtuar emërtimi teologjik. Ky pohim vlen edhe për shkencën gjuhësore. Këtu duhet thënë se edhe fjalorët tanë filozofikë, të cilët në vete përmbajnë edhe terma teologjikë, gjithashtu janë përpjekje e mirë e evidentimit, përshkrimit dhe themelimit të emërtimit qoftë filozofik, qoftë teologjik. Mirëpo, sado që këta fjalorë në vete paraqesin lëvizje në sferën e emërtimit filozofik e teologjik, aq më tepër sot nevojitet një qasje më e thellë, më përmbajtësore dhe më përfshirëse ndaj çështjes së emërtimit. Si njëfarë pikë referimi, në këtë drejtim mund të na shërbejnë fjalorët ekzistues të fushave të ndryshme teologjike islame në gjuhë të tjera, qofshin ato të periudhave më të hershme apo edhe të atyre bashkëkohore, si p.sh. *Ta'rifat*, nga

Ali ibn Muhammed al-Xhurxhani; *Mefatih-ul-Ulum*, nga Muhammed ibn Ahmed al-Hvarizmi; *Lexique de la langue philosophique t'Ibn Sina*, nga A.M. Goichon, *Makasid el-Felasife*, nga Imam el-Gazaliu; pastaj *The Easy Dictionary of Qur'aan*, nga Shaikh Abdul Karim Parekh, *Islamic Encyclopedia, Leksikon Islama*, nga Nerkez Smailagić, etj. Këtu gjithsesi duhet t'i veçojmë edhe veprat *Fjalori i feve* dhe *Fjalori i filozofisë*, të akademik Ekrem Murtezait, si një hap nismëtar në këtë fushë të ne.

Para se të nisim me orvatjen për kontribut personal në shqyrtimin dhe zbërthimin e terminologjisë teologjike, nevojitet që në mënyrë paraprake t'i tematizojmë supozimet apo hipotezat teologjike të problemit të terminologjisë teologjike. Në vend të punimit konstruktiv-themelues në krijimin dhe "ndërtimin" e saj, neve vetë "terminologjia teologjike" na del si një *problem* fillestar dhe burimor. Në harmoni me këtë, si detyrë parësore na paraqitet pyetja: ç'është terminologjia në përgjithësi dhe si kuptohet dhe përjetohet në të vërtetë vetë teologjizimi gjatë kërkesës për themelimin dhe ndërtimin e saj? Përfundimisht, duke kërkuar përgjigjen ndaj këtyre pyetjeve, do të jetë e domosdoshme që deri në një masë të futemi edhe në atë që është më e thellë dhe më e rëndësishme: cili është në përgjithësi raporti i vërtetë i gjuhës/të folurit kundrejt teologjizimit, ose, thënë me formulën e zakonshme: çka dhe sa do të thotë "fjala" për "mendimin"?

Rrënjën e nocionit "terminologji" e përbën fjala latine *terminus*, kuptimi fillestar dhe i lashtë latin i të cilit ka qenë përafërsisht "kufi, shenjë kufitare, qëllim, pëfundim", duke shënuar në rend të parë mezhdat e forta dhe të pandryshueshme, të amshueshme dhe të pacënueshme të Tokës hyjnore, të ndarë në paralashtësi.

Në latinishten e mesjetës u bë më e përshtatshme që ky kuptim fillestar në vete ta pranojë edhe kuptimin më të përgjithësuar, "abstrakt" të "dispozitës, përcaktimit, nocionit të kufizuar dhe fort të caktuar". Me këtë *terminus* në takimin e romakëve, me trashëgiminë teologjike të grekëve mbi vete merr kuptimin që pothuajse ishte i njëjtë me atë të fjalëve *finis* dhe *definitio*.

Fjala *terminus* më tutje gradualisht do të kufizohet në fushën e logjikës si mjedis parësor i përdorimit të saj dhe aty gjithnjë e më tepër do ta marrë kuptimin e kumtimit të jashtëm, që në fund, në logjikën metafizike të skolastikës, në skolastikën e lartë dhe në neoskolastikën njëtrajtësisht të kuptohet dhe të interpretohet si *terminus oralis*, në kuptimin e shprehjes së jashtme për nocionin. Ndërkaq, gjurma e kuptimit burimor të *terminus*-it të vjetër do të mbetet edhe këtu deri-diku e ruajtur në nevojën që nocioni (*conceptus*) të quhet edhe *terminus mentalis*.

Në shek. e 16-të fjala *terminus* merret si fjalë e huaj në gjuhën gjermanishte, tashmë krejtësisht në kuptim “të shprehjes së jashtme për nocionin në përgjithësi”. Kjo masë e madhe e abstraktivitetit do ta bëjë më tutje tejet të përshtatshme për ta marrë kuptimin, të cilin asokohe e kërkonte zëbrthimi progresiv i tërësisë së diturisë dhe pavarësimi i fushave të veçanta të saj në formën e të ashtuquajturave shkencë të veçanta. Tani term bëhet “shprehje profesionale” e ndonjë fushe të veçantë të diturisë, të shpërblyer me nocione “profesionale” dhe gjuhë personale.

Në pajtim me këtë, fjala e mëvonshme e përbërë, *terminologji*, do ta shënojë tërësinë e zëbrthimit të ndërsjellë të shprehjeve profesionale për nocionet profesionale brenda ndonjë fushe të veçantë profesionale dhe pikërisht në këtë kuptim do të zbrazet deri në vetëkuptimësinë e patejdukshme, njëkohësisht e ndjekur me paraqitjen e pandalshme në epokën e sundimit modern universal internacional-planetar.

Pra, dy janë supozimet detyruesisht të implikuara në vetë nocionin e terminologjisë teologjike.

- E para, ajo se çdo mendim dhe çdo formë diturie, së këndejmi edhe teologjia, mbështetet mbi koncepte të përcaktuara, të përhershme dhe, në thelb, të pandryshueshme, të cilat sipas natyrës së tyre janë qenësisht të pavarura nga të folurit dhe gjuha dhe në të kanë vetëm shprehjen e tyre të jashtme.

- E dyta, se a ekziston në përgjithësi diçka e tillë si “gjuhë e teologjisë”, në kuptimin e një gjuhe të veçantë, profe-

sionale dhe "speciale", raporti i së cilës ndaj gjuhës së gjallë, të a.q. të zakonshme dhe "të natyrshme", në atë rast bëhet sipas rregullës së papërcaktuar, si njëfarë dallimi mes ndonjë gjuhe "konkrete" dhe "abstrakte".

Problemi i terminologjisë teologjike është shumë më i madh sesa që mendojnë shumica - madje edhe ekspertët. Kjo mënyrë e të menduarit vërehet në tërë historinë e fushave teologjike, d.m.th. të teologjisë muslimane, e konkretisht te kelmistët muslimanë, duke filluar prej përkufizimit të *ruhut*, *el-esma-së*, e sidomos te çështja e *halku-l Kur'am*, krijimit të Kur'anit - Fjalës së Zotit. Mënyra dhe shkalla, e para së gjithash drejtimi, në të cilin precizimi nocionor në çdo situatë zbatohet në bazë të gjuhës së përditshme, gjithnjë ndryshojnë duke pasur parasysh lidhjen e parashtrimeve të ndryshme të problemit.

"Filozofia nuk ka nevojë aspak... për ndonjë terminologji të veçantë", konstaton Hegeli ("*Logjika*"), në përpjekjen që para fundit të jetës së tij edhe një herë t'i japë llogari vetes për raportin e gjuhës ndaj "asaj logjikes", si të vërtetës së saj më të thellë dhe natyrës së vërtetë të brendshme. Dhe, pothuajse pa hezitim mund të konfirmohet se qëndrimin e njëjtë e ndan në qenësi e tërë filozofia e madhe. Nëse për filozofinë është vështirë, atëherë ç'të thuhet për përcaktimin e terminologjisë teologjike, e cila është mbi filozofinë, mbi etikën dhe mbi urtësinë?!

Si fakt i sigurt historik mund të konsiderohet ajo se me filozofimin e stoikëve në të menduarit me vendosmëri, fillon të dominojë ajo masë e fiksacionit nocionor i cili përgjithësisht lejon të folurit për ekzistimin e terminologjisë filozofike në kuptimin e plotë të fjalës (Ž. Pavić). Me këtë bëhet edhe vendosja e gramatikës filozofike, e cila pastaj si interpretim i besueshëm i të a.q. anë formale të gjuhës mbetet mbizotëruese deri në ditët e sotme, si dhe me analizën përfundimtare të sferave të ndara dhe mes vetë ndërmjetësuese të gjërave, të gjuhës dhe nocionit, duke nxitur kështu për herë të parë fiksimin eksplisit të mendimit dhe të folurit të asaj që historia e mëvonshme e mendimit e njeh me emrin "relacionet subjekt-objekt" apo "kryefjalë-kallëzues". E gjithë kjo një reflektimi të

mëtejshëm historik-filozofik-teologjik i jep mjaft për të përsiatur. (Farabiu, *Et-Tembih ila Sebili Se'ade*).

Që këtu, nga ajo që u tha deri më tani, a mund të kuptohet ashtu se për mendimin dhe teologjizimin fjala a do të ishte diçka e parëndësishme dhe në thelb indiferente? Assesi, sepse shumë mirë e dimë se sa vëmendje, sa përpjekje dhe sa kujdes për të shprehurit me vete mban secili mendim, sidomos ai radikal dhe themelor. Pikërisht e kundërta, themi: i sjellur në dritën e “problemit të terminologjisë teologjike”, ai raport vendimtar mes mendimit dhe fjalës është interpretuar në mënyrë të njëanshme dhe teknikiste dhe është zgjidhur tepër shpejt dhe lehtë, madje në të vërtetë edhe para se të parashtrahet si problem.

Atëherë, le të përpiqemi, nga ana e imperativit të imponuar të terminologjisë, ta hapim çështjen e këtij raporti aq të rëndësishëm. Në këtë udhëzimin kompetent dhe orientimin e duhur rreth thelbit dhe natyrës së vërtetë të gjuhës/të folurit nuk do ta kërkojmë në shkencën moderne për gjuhën, me degëzimin e saj të pakufishëm, por njëkohësisht edhe me orientimin themelor të njëtrajtshëm dominant struktural-antropologjik dhe funksional-sociologjik, por as në rezultatet e pasura dhe aq nxitëse të atij hulumtimi mjaft mbresëlënës.

Në vend të kësaj, do të drejtohem i aty ku gjuha/të folurit përjetohej, konceptohej dhe interpretohej nga vetë qendra e sistemit të tërësishëm dhe mbarunifikues i diturisë qenësore, d.m.th. te kelamistët muslimanë, te të cilët nuk vërejmë ndonjë “gjuhë të sistematizuar” të teologjisë. Por, do të mund të ishte që tek ata, si edhe në tërë traditën e teologjizimit qenësor deri tek ata, gjuha/të folurit kurrë nuk e ka pasur atë “fat” që ta marrë statusin e “lëndës së veçantë të hulumtimit”, pikërisht për shkak se ishte pothuajse pa u vërejtur e thurrur në çështjet më të thella themelore të teologjizimit të tërësishëm. Nëse kjo qëndron, atëherë edhe sot, në kohën e tërësisë shumëfish të copëtuar së të jetuarit dhe të menduarit, e vërteta e gjuhës/të folurit, si dhe e çdo gjëje tjetër qenësore, mundet dhe duhet të kërkohej në rend të parë aty ku në vepër është

zbatuar dhe ku deri në sendërtimin e plotë është prezentuar njohja se teologjia si edhe gjithësia është e rrethuar në vete; nuk ka kurrfarë i pari dhe kurrfarë i fundit, por çdo gjë është e bartur dhe e mbajtur – *ndërsjellshëm* dhe në një.

Qenësia dhe natyra e vërtetë e gjuhës/të folurit paraqitet si ajo që kushtëzon dhe mundëson kalimin përparues të *shfaqjes*, e kjo do të thotë shkallës së dytë të *shpirtit*, d.m.th. *inteligjencës* (fjalë e huaj kjo, me të cilën Hegeli me vetëdije e mban në njëfarë papërcaktueshmërie atë më të thellën që si burim, lëvizës dhe njëkohësisht si qëllim i procesit të tërësishëm shtrihet në fundin e tij) në të tretin dhe përfundimtarin, d.m.th. në vetë *mendimin*. Ky kalim ngjan përmes vargut të mes-shkallëve dhe ndërmjetësimeve, të cilat vetëm në njëfarë domosdoshmërie të raporteve të ndërsjella zbulojnë të vërtetën personale.

Hapi i parë në atë pjesë drejt udhës së tërësishme të vetëmanifestimit të shpirtit është transformimi i *zorit* në *pamje*. *Zor-i*, që në të vërtetën e vet nuk është gjë tjetër pos një dije shqisore e orientuar, me këtë kalim në imazhin e pamjes humb përcaktimin e vet të jashtëm, i nënshtrohet vetëvullnetit të lirë të shpirtit dhe izolohet nga vendi dhe koha e jashtme dhe nga struktura e tërësishme ku qëndron burimisht. Nga ana tjetër, pikërisht me këtë tërheqje dhe izolim nga të gjitha individualitetet e rastësishme, ai rrëmbehet nga nevoja e zhdukjes dhe kalueshmërisë, së cilës i nënshtrohet e gjithë ajo që është individuale, konkrete e shqisore dhe me këtë fiton vazhdimësinë, përhershmërinë dhe pakalueshmërinë, e cila më tutje do t'i ndihmojë *kujtesës* që me vullnetin e lirë, rishtas dhe rishtas vetes t'ia thërrasë pamjen e njëjtë, pavarësisht nga ndërlidhja e saj për *këtu-në* momentale dhe *zor-in* e pranishëm tani.

Hapi i dytë në udhën e njëjtë përbëhet nga kalimi i fotografisë në imazhin e *shenjës*, që është pjesë e *imagjinatës*. Thelbi i këtij kalimi qëndron në atë se vëmendja e shpirtit, deri atëherë si e lidhur dhe e ngulitur me përmbajtjen e fotografisë, lirohet nga ajo dhe largohet, bëhet indiferente ndaj saj dhe i drejtohet raportit të ndërsjellë mes fotografive dhe renditjes së

përmbajtjeve të tyre njëri me tjetrin. Me këtë largim atëherë zhduket dhe shmanget edhe ajo mbetje e fundit e ndijësisht konkretes, i cili në përmbajtjen e vetë pamjes u fut i marrë nga zori. Raportet e ndërsjella të pamjeve tani linden në shfaqjen e asaj të përbashkëtës dhe të përgjithshmes, shfaqjen e përgjithshme, d.m.th. abstrakte.

Nëse tani shpirti në vendin e përmbajtjes burimore të pamjes vendos një përmbajtje të re, të huaj për të, një të tillë funksioni i tërë i së cilës qëndron në atë që ta paraqesë dhe shprehë formën ideale të shfaqjes së përgjithshme, atëherë nga pamja bëhet shenjë. "Shenja duhet manifestuar si diçka e madhe. Kur inteligjenca të ketë shënuar diçka, atëherë ka përfunduar me përmbajtjen e zor-it dhe materies ndijuese, si shpirt i ka dhënë një kuptim të huaj për të" (Ž. Pavić - *Metafizika i Hermeneutika*).

Nga thelbi i shenjës së kuptuar kësisoj, tani kuptohet dhe interpretohet gjuha/të folurit. Përhershmëria e shtangur dhe e nxjerrë nga kalueshmëria e përmbajtjes së zor-it, me pamjen fiton përhershmëri në hapësirë. E me zhdukjen e asaj përmbajtjeje, pamja kalon në shenjë dhe prandaj njëkohësisht bartet në atë media e cila, në dallim nga hapësira, është vetë zhdukja e ekzistencës në përgjithësi, d.m.th. në kohë. Shenja e pastër në kohë është tingulli, d.m.th. toni, kështu që në harmoni me këtë, përcaktimi i plotë i gjuhës/të folurit tani do të thoshte: *sistem i artikulimit të tonit për shënimin e shfaqjeve*. E kjo quhet *emër ose fjalë*, pa insistuar në dallimin e rreptë të tyre.

Por, nëse fjala kuptohet si shenjë tingullore, atëherë është e qartë se në të akoma mbetet diçka nga përmbajtja e pamjes. Në të vërtetë, fjala si shenjë ka të bëjë akoma me diçka të jashtme, që shënohet me të, nga ana tjetër, ashtu si *kuptimi*, si një përmbajtje e re e ngulitur te fjala e që nuk është gjë tjetër, pos manifestim i gjallë e konkret i sjelljes së shpirtit në imazhin e subjektit natyror ndaj asaj që shënohet.

Për ne qenësore është kjo: parimi i çfarëdo "gjuhe speciale" apo "terminologjie speciale", qëndron në izolimin e një aspekti të caktuar nga shumëkuptimësia dhe shumaspëktësia

originale e çdo fjale dhe çdo të foluri të gjallë, në fiksimin dhe absolutizimin e tij. Përcaktimi, e me këtë edhe përdorshmëria në komunikimin dhe kumtimin, këtu gjithmonë është arritur me çmimin e mbytjes së asaj metaforikës së gjuhës/të folurit, e cila edhe e përbën gjallërinë e çdo gjuhe të gjallë. Njëherë, brenda gjuhësisë, por edhe jashtë saj, do të duhet që nën këtë pikëpamje në shikim negativ sërish të matet e vërteta e vlerësimit të zakonshëm të raportit mes gjuhës së shkruar dhe të folur, mes të a.q. gjuhë të lartë dhe të përditshme, letrare dhe rajonale, të përkufizuar si “dialekt”, e në fund mes cilësdo dhe secilës gjuhë speciale dhe të folurit të gjallë.

A nuk kemi ardhur tani në pozitë që gjatë teologjizimit, “terminologjisë” t’ia mohojmë çdo të vërtetë dhe vlerë? Është koha për përgjigje në mënyrë të përcaktuar: në rast se me terminologji nënkuptohet emërtimi special i gjuhës speciale të teologjisë, atëherë atë e konsiderojmë për grackë dhe rrezik për teologjinë. Në atë rast, në të vërtetë, me terminologji detyrimisht kuptohet përbërja e shprehjeve teknike, në thelb të çliuara nga ajo metaforë vazhdimisht ringjallëse e gjuhës së gjallë dhe kundrejt saj indiferenteve, të atillave që pranë saj ndërtojnë një botë të përhershme, të pavarur të ndërraporteve të pastra. Atëherë nuk është aspak për t’u habitur se pikërisht llojet e tilla kryekëput johistorike të teologjizimit më tepër se të gjithë kanë insistuar në kuptimin dhe domosdoshmërinë e terminologjisë tejet të fiksuar.

Nga ana tjetër, a do të nënkuptohet me terminologji ajo përkohësisht e detyrueshme dhe e pashmangshme në çdo mendim dhe të folur, e kjo do të thotë gjithnjë ndalim i shikimit të shpirtit në një pikëpamje? Sepse, kemi parë se e tërë natyra e tij është pikërisht në atë që gjithnjë dhe detyrimisht të zgjedhë dhe të vlerësojë, t’i theksojë pikëpamjet e caktuara, duke thurur, pastaj, prej tyre rrjetin e konceptuar të domethëniesve.

Paradoksi si i mendimit ashtu edhe i të folurit, natyra e tyre e thellë ambivalente edhe qëndron në atë që ato nga njëra anë duhet që gjithnjë në njërin nga mënyrat e mundshme për një çast ta ngurtësojnë lojën e pafundme të shumëkuptimësi-

së, në të cilën nuk ka asgjë të përhershme dhe të fortë, e pastaj mbi atë të konsoliduarën të ndërtojnë një botë të një orientimi më të besueshëm. Por, njësoj, nga ana tjetër, pikërisht me atë të konsoliduarën dhe ndërtimin e fushës së orientuar të së sigurtës, tani arrijnë në rrezik që përgjithmonë ta humbin kontaktin me atë ndërthurjen e gjallë origjinale të lojës së pafundme të shumëkuptimësisë dhe të konsolidohen në aparaturën qenësisht të mbytur. Thelbi i teologjizimit të vërtetë, si dhe i çdo të foluri të thjeshtë e të përmbledhur, në këtë pikëpamje nuk është asgjë tjetër pos ruajtje e mjedisit dhe masë e vërtetë mes këtyre dy ekstremeve, që pa dyshim nënkupton pjekurinë e guximit për përvojën e secilës prej tyre në tërë fuqinë e saj dhe tërësinë e momenteve të përkatësisë. Ndërsa, ajo që mund t'i ndihmojë kësaj ruajtjeje, është njohja e thjeshtë se "krijimi i nocioneve... është vazhdimisht i kushtëzuar nga gjuha që flitet".

QASJE NDAJ TRADITËS SONË TEOLOGJIKE*

“Ne mbase jemi më shumë në terr sa i përket njohjes së kushteve të mjedisit, të cilat e lehtësojnë krijimtarinë, sesa në raport me cilindo aspekt tjetër të problemeve... Hulumtimi për kushtet e përgjithshme të mjedisit – ato kulturore, profesionale dhe institucionale – është problem i rendit të parë dhe kërkon më tepër vëmendje. Ne nuk dimë për ndonjë hapësirë në shkencat shoqërore ku hulumtimi është aq jetësisht i domosdoshëm dhe, për keqardhje, aq i neglizhuar”.
(C.W. Taylor)

Teologjia, e kuptuar si përmbajtje e mendimeve qenësore, të cilat e paracaktojnë shprehjen e vetëdijes logjike, estetike, etike dhe fetare, duke i dhënë përcaktimet e përgjithshme të ekzistencës, të njeriut, të botës dhe të Qenies më të lartë, bëhet një teologji e vetme dhe e domosdoshme kur në bazë të përsiatjes së “pyetjeve të fundit”, vendoset si zgjidhje e “enigmës së jetës”. Sepse, për teologjinë nuk ekziston shumësi teologjish, mendoj në aspektin ontologjik. Toleranca teologjike e ndonjë teologjie, në këtë rast e asaj muslimane, është njësoj si joteologjika e saj. Teologjia e cila nuk do të pretendonte të paktën për absolutin teologjik, edhe në rast se në vendimet e fundit do ta pranonte kompetencën e diçkasë mbiteologjike, do të ishte vetëm një lojë me qenësoren. Akëcila teologji paraqitet si teologji e vetme. E bartur nga ajo e cila e mundëson atë si të tillë, e fiton atë veçanti të vetën vetëm nga raporti ndaj “teologjive” ekzistuese.¹

* Artikulli kryesisht përqendrohet në analizën e gjendjes së teologjisë në hapësirën muslimane shqiptare.

¹ Martin Heidegger, “Teologjia i filozofija”, në *JUKIĆ*, nr. 1, Sarajevë 1971, f. 158.

Sistemi i teologjisë muslimane¹, si rezultat i “nevojës metafizike” nuk mund të arsyetohet me kurrfarë kushtesh apo ndikimesh jashtë-teologjike, historike, religjioze e sidomos shkencore, sociale, psikologjike e të ngjashme.² Mirëpo, kërkimi pas origjinës së sistematikes shpie deri tek ajo veçanti në mendimin në përgjithësi, për të cilin sistemi është diçka e domosdoshme³. Nga ana tjetër, paraqitja e përmbajtjes së caktuar teologjike duhet që në fillim ta sqarojë lidhjen e veçantisë së vet me “realitetin” teologjik, sepse nëse prezantohet si kompensim absolut i teologjive paraprake, sistemi e gjen përcaktimin e vet, lëndën dhe qëllimin ndaj gjendjes së përgjithshme teologjike “të gjërave”. Ndonjë teologji e re e kënaq nevojën e pakënaqur të metafizikës. Qasja që i bëhet asaj që ka nevojë metafizike e definon edhe detyrën e saj. Prandaj, mund të thuhet se teologjia është origjina e teologjisë.⁴

Kur flasim për relevancën e mendimit teologjik te ne në të kaluarën dhe sot, menjëherë na paraqiten disa pyetje pikërisht teologjike, të cilat në këtë punë aspak nuk mund të anashkalohehen, meqë në atë rast ky nuk do të ishte ndonjë punim serioz teologjik, por i llojit të teologjisë “arkivore”. Fjala është për traditën teologjike të ne, ose pikërisht për të kaluarën apo traditën tonë teologjike, e cila nuk mund të vërehet dhe të shi-

¹ Siç dihet, termi teologji është përdorur dhe përdoret në kontekste të ndryshme, por në këtë tekst e përdor sipas përcaktimit të fjalës *ilmu'l-kelam*: “*ilmu'l-kelam* ndryshe njihet edhe si *ilmu'l-akaid*, shkencë e parimeve, e nyjave të fesë. Autori i *Keshfu'z-Zumun*-it atë e përkufizon si vijon: “shkencë në të cilën jemi në gjendje të parashtrijmë dëshmi të besimit tonë fetar”. Po ashtu, sipas kuptimit të *ilmu'd-din* dhe *ilmu'l-fikh*, drejtim ky i cili te ne është përdorur dhe është praktikuar më tepër në interpretimin e fundamenteve të mësimin islam. Për më gjerë shih: Thomas Patrick Hughes, *Dictionary of Islam*, KAZI Publications, Chicago 1994, f. 202; Daniel Bučan, “Teologjia i filozofija u Islamu”, në *Filozofija i teologija* (përmbledhje punimesh), Školska knjiga, Zagreb 1993, f. 85-86. Teologjia interpretohet edhe si “shkencë për përfundimet e fesë”, “feja në gjendjen e dijes”, “feja e cila kërkon kuptim”, etj. Shih: *po aty*, Stjepan Kušar, “Teologjia i filozofija religije”, f. 11.

² Martin Heidegger, “Teologjia i filozofija”, në *JUKIĆ*, nr. 1, Sarajevë 1971, f. 159.

³ Abu Hamid el-Gazali, *Nesuvlost filozofa*, HSN Zagreb 1993, Parathënia nga Daniel Bučan, f. 10-16.

⁴ Fethi Osman, *Contemporary Issues: An Islamic Perspective*, ISICW, Los Angeles, 2008, f. ix.

het.¹ Prandaj, duke folur për relevancën e këtij mendimi teologjik, menjëherë parashtrohen pyetjet: Me çka është relevant mendimi i caktuar teologjik, në raport me çka ose ndaj çkasë është relevant dhe, përfundimisht, për kë ai, si i tillë, është relevant? Pra, kërkohet kriteri apo parimi i vlerësimit, madje edhe i vetë vrojtimit të mendimit të caktuar teologjik të së kaluarës, kështu që edhe vetë nocioni i trashëgimisë teologjike (e madje edhe në përgjithësi, i asaj kulturore) paraqitet si njëfarë problemi teologjik-historik. Pra, bëhet fjalë për relevancën teologjike-historike të mendimit teologjik të ne në të kaluarën, që do të thotë të pyesim për domethënien, kuptimin, shtrirjen dhe rolin e asaj teologjie në një kontekst të caktuar historik, si dhe në kontekst të përgjithshëm. Në këtë kuptim, duke i pasur parasysh tri pyetjet e cekura për karakterin e relevancës së mendimit teologjik, tradita jonë teologjike, si lëndë e hulumtimit tonë, shikuar në përgjithësi, do të mund të na imponohej në tri aspekte:

1. Ajo do të ishte relevante në vete, me peshën apo thellësinë e vet, si mendim autentik i një kohe, i cili pikërisht si i tillë, si çdo mendim i madh teologjik në histori, jeton edhe sot, ashtu siç jetojmë edhe ne në të dhe në raportin teologjik-mendimor ndaj tij. Në atë rast, ai na përfshin me autenticitetin e vet, ndërkohë që me gjallërinë e vet futet në horizontin e bashkëkohësisë sonë, duke na vënë përballë pyetjes për domethënien e mbijetesës sonë personale.²

¹ Është fakt i pakontestueshëm se me vetë përkthimin e veprave më kolosale të filozofisë antike greke, d.m.th. edhe të teologjisë, të njëjtat janë bërë sërish të njohura edhe për Perëndimin. Ajo periudhë në letërsinë e filozofisë islame njihet si "shekulli i përkthimeve". Shih: Ahmed Fuad el-Ehvani, *Filozofia islame* (përktheu I. Bardhi), Shkup 2002, f. 42. Por, praktikë e disa shekujve të fundit, pra edhe sot, është bërë që teologjia muslimane shumë pak ka "komunikuar" apo kontaktuar me teologjitë e tjera, pamje kjo e cila është vërejtur edhe te teologët tanë muslimanë shqiptarë. Për më gjerë rreth kësaj çështjeje shih: *Gjeni shqiptar në kontakt me fenë islame* (separat), Ismail Bardhi, Shkup 1998; *po ai, Vrojtim gjendjes së teologut shqiptar* (separat), Shkup 1998.

² Për zhvillimin e *ilmu'l-kelamit*, teologjisë, kemi edhe periudhën e quajtur "shekulli i lumtur", që ka kaluar nëpër faza të ndryshme, por për ne është një kohë mbi të cilën duhet ta bazojmë zhvillimin e teologjisë sonë. Shih: Prof. dr. Bekir Topallogllu, *Hyrja në Kelam*, Prishtinë, 2002, fq. 23-26.

2. Ky mendim i caktuar teologjik mund të tregohet relevant në raport me epokën e tij, që njëkohësisht do të thotë në raport me arritjen më të lartë teologjike-mendimore të një periudhe historike, si vetëdije dhe vetëvetëdije e asaj kohe, pra si një vetënjohje e mundësive personale dhe pamundësisë së një bote të krijuar historikisht në të gjitha specifikat e saj. Ai, pra, si mendim teologjik me rezultatet e veta matet dhe dëshmohet si pjesëmarrës aktiv në zgjidhjen e pyetjeve thelbësore të kohës së vet, si një partner deri diku i barabartë i mendimit udhëheqës të periudhës së caktuar historike.¹

3. Kur parashtrijmë pyetjet se për cilin është relevant mendimi teologjik i së kaluarës sonë, atëherë në pyetje jemi vetë ne, sepse është pikërisht detyra jonë që atë ta vlerësojmë në mënyrë teologjike-historike dhe t'ia përcaktojmë vendin e vërtetë në rrjedhat mendimore të së kaluarës dhe të tashmes.² Por, nëse mendojmë pak më mirë, do të shohim se në të tri aspektet, në të tri rastet e cekura, po ashtu në pyetje jemi vetë ne, sepse bëhet fjalë për qasjen tonë personale ndaj diçkasë – në këtë rast, ndaj trashëgimisë sonë teologjike – që pikërisht sipas mënyrës dhe karakterit të qasjes sonë metodologjike, sipas kuptimit të tij teologjik dhe historik, sipas frymës dhe orientimit, për ne në njëfarë mënyre bëhet relevante.

Në rast se tani këtë nocion të relevancës, e cila është e tillë vetëm në raport me qasjen tonë ndaj vetë çështjes, e marrim në një kuptim krejtësisht abstrakt apo arbitrar, pa mbajtur llogari edhe për qëndrimin tonë personal – e me këtë mendoj në qëndrimin historik, i cili tejkalon subjektivizmin e thjeshtë, mitet nacionale, zemërngushtësitë dhe moskritikën – atëherë

¹ Sa i përket zhvillimit të teologjisë në hapësirën shqiptare, ajo ka përjetuar dridhje të shumta, që në një çast solli edhe ndalimin e kobshëm, por periudha më e ndritshme e saj shihet prej vitit 1912-1938, përkatësisht para Luftës II Botërore. Këtu kemi mundësi të përmendim disa emra të autorëve që kanë lënë vepra të shumta si: Hafëz Ali Korça, Hafëz Ibrahim Dalliu, Hafëz Ali Ulqinaku, Ibrahim Repishti etj. Për më gjerë shih: Ismail Bardhi, *Hafëz Ibrahim Dalliu dhe ekzgejeza e tij kur'anore*, Shkup, 1998, f. 66-68.

² Husein Dozo, "Potreba i pokušaj savremene interpretacije i egzegeze kur'anske misli", në *Kur'an u savremenom dobu*, Sarajevë, 1991, f. 9-26.

edhe tradita jonë teologjike dhe në përgjithësi kulturore mund të shndërrohet në një ekspozim jokritik, theksim dhe lavdërim të gjithë asaj që në të a.q. të kaluar thjesht ka ekzistuar. Me këtë, natyrisht se nuk dëshirohet të mohohet nevoja për evidentim sa më të hollësishëm dhe nxjerrje në dritë të të gjitha të dhënave historiografike në dispozicion për punën teologjike në të kaluarën, me qëllim të fitimit të pikturës sa më të plotë të gjithë asaj që hyn në fondin e literaturës sonë të dikurshme teologjike, e mos të flitet edhe për arritjet serioze dhe rezultatet dhe veprat vërtet të vlefshme mendore.

Megjithatë, nuk mund të largojmë nga vëmendja se qasja ndaj ndonjë mendimi teologjik të së kaluarës duhet që para së gjithash të jetë qasje teologjike. Por, qasja e tillë parasheh një qëndrim të caktuar teologjik, për të cilin si teologjike madje edhe e a.q. faktografi e thjeshtë paraqitet pikërisht në një dritë të caktuar. Gjithnjë bëhet fjalë për një qëndrim, një zgjedhje, një dëshirë, një orientim, një vërejtje specifike, një vlerësim, një pasqyrim, një kritikë, pra një proces i tërë mendor, në të cilin ajo e kaluar mendore në përgjithësi edhe bëhet e kaluar e përcaktuar në bazë të supozimeve po ashtu të përcaktuara. Përndryshe, është dhe mbetet asgjë, madje nuk është as *faktum* apo *datum* i thjeshtë, e në teologji kjo është më së paku. Prandaj, kur flasim për të kaluarën tonë teologjike, dhe atë siç mund të shihet në mënyrë të shpërpjesëtuar më tepër për të tashmen tonë teologjike, edhe pse sipas vetë temës së parashtruar të paktën në atë drejtim e tashmja e tillë do të meritonte pak më tepër vëmendje nga ne, atëherë vetë nocioni i së kaluarës pashmangshëm vendoset para nesh si një problem i rëndësishëm teologjik i llojit të vet. Pikërisht atëherë kur teologjikisht ta tematizojmë dhe problematizojmë atë nocion, dhe atë në nivel të arritjeve reale historike të vetë atij mendimi teologjik me qindra vjet më parë, mund të arrijme deri tek ai qëndrim i domosdoshëm kritik, që do të na mundësonte që trashëgimisë sonë teologjike t'i qasemi në dimensionin e vërtetë historik, e cila nuk do të shterej dhe humbej në faktografinë e thjeshtë, nga njëra anë dhe subjektivizmin e pastër të vle-

rësimit, nga ana tjetër, pavarësisht nga prejardhja, karakteri, pikënisja, shtytja, baza dhe interesi momental i atij vlerësimi.¹

Pra, qasja teologjikisht ndaj asaj trashëgimie teologjike, d.m.th. ndaj të kaluarës teologjike, para së gjithash do të thotë që për këtë të kihet presupozim i caktuar teologjik. Kjo, nga ana tjetër, sot nuk mund të jetë cilido dhe çfarëdo presupozimi dhe pikënisje. Aq më pak një i tillë që thjesht do të shpërfillte nivelin teologjik dhe arritjen nga njëra anë të mendimit klasik musliman, ndërsa nga ana tjetër të mendimit teologjik të reformatorëve², në të cilat pikërisht vetë nocioni i të kaluarës më së thelli teologjikisht është tematizuar dhe parashtruar si problem. Pikërisht në gjurmën dhe në themelin e pashmangshëm të asaj teologjie hapet, në fakt, ai horizonti eminent historik dhe ai dimensionin teologjik ku realisht mund të parashtrohet pyetja vendimtare: sipas çkasë, si dhe për kë është e mundshme trashëgimia dhe tradita kulturore teologjike? Ose, me fjalë të tjera: sipas çkasë dhe kur ajo është historike, ç'është thotë dimensionin real historik ose koha reale historike për teologjinë?

Historicizmi i historikes si diçka reale e tejkalon praninë e thjeshtë në një hapësirë dhe kohë ose fakticitetin e ekzistimit të thjeshtë, kështu që edhe historikisht e kaluara dhe historikisht e tashmja, për të qenë diçka, duhet të dëshmohen si të tilla.³ E ato dëshmohen vetëm me veprën e njeriut ose me njeriun në veprim, që është sendërtim i mundësive të reja njerëzore, që do të thotë përvijim veprues i ardhmërisë. Prandaj, diçka thjesht ekzistuese as që ekziston, meqë ajo ekzistuesja tashmë është prodhuar si diçka realisht historike dhe vetëm si e tillë na paraqitet (si traditë e prodhuar ose si praktikë e kaluar), përndryshe ngel një hiçgjë abstrakte. E këtillë është gjendja e teologjisë muslimane të ne.⁴

¹ Fethi Osman, *po aty*, f. 120-125.

² Për më gjerë, shih Ismail Bardhi, *ibid*, f. 92, fusnota 169.

³ Veronika Nela-Gašpar, "Teološke perspektive za 21. stoljeće", në *Filozofska istraživanja*, Zagreb, 2006, nr. 104, f. 985-996.

⁴ Rreth kësaj çështjeje i vlerësoj argumentet që i sjell dr. Enes Karić në studimin e tij rreth zhvillimit të mendimit teologjik musliman të boshnjakët, që është shumë e

Historicizmi i historikes (si dhe historikja e së kaluarës), kështu, paraqitet gjithmonë në dimensionin e ardhmërisë, e cila realisht është vepër e së të tashmes. Atëherë dhe vetëm atëherë, edhe e kaluara është ose ka qenë, përse nga ajo ndriçon drita e së ardhmes, nëse në fakt dikush ka qenë në vepër të së ardhmes, e jo vetëm të ketë vegjetuar, ose ka vepruar kundër asaj ardhmërie. Presupozimi themelor për këtë në histori paraqitet në formën e mohimit veprues të ekzistueses si ekzistuese. Por, që kjo e ardhme nga e kaluara edhe vetë të paraqitet si e tillë, d.m.th. si diçka realisht historike, ajo duhet dhe mund të paraqitet vetëm për atë që edhe vetë në të tashmen është në veprim të së ardhmes, në veprim të humanizimit dhe të konceptimit të së tashmes (e njëkohësisht, edhe të së kaluarës) së vet.

Prandaj, edhe historikisht edhe njerëzisht është i dështuar ai pozicion, i cili të kaluarës dëshiron t'i qaset si ndaj një të dhëne të thjeshtë nga pikëqëndrimi i të dhënës, ngaqë kjo do të ishte udhë në terrin e kaluar nga terri i tashëm ekzistues. Kjo do të ishte lëvizja e obskurës në obskurë, i të paartikularës në të paartikular, pra një kotësi e pastër. Këtu nuk ndihmon kurrfarë fryrje, mashtrimi dhe vetëmashtrimi. Për të kaluarën mund të dërdëllisim dhe të thirremi në të sa të duam, mirëpo ajo nuk do të paraqitet nga terri, nëse vetë, me apo pa vetëdije, kemi ngelur edhe në terrin e së kaluarës edhe në terrin e së tashmes. Së pari, duhet që me vepër të tregojmë se çka jemi, në mënyrë që me veprën tonë të jemi në kontakt kuptimor dhe historik me veprat e së kaluarës. Vetëm atëherë, kur do të tregojmë se ç'jemi ne vetë dhe ç'dëshirojmë, bëhet e qartë se ç'dëshirojmë edhe me traditën edhe me trashëgiminë teologjike.¹ Ky është kriteri i vetëm dhe i drejtë. Këtu nuk duhet cekur disa shembuj historikë që do të tregonin se si shpeshherë tradita personale dhe historia e një populli janë

ngjashme edhe për te ne shqiptarët. Shih: Enes Karić, *Prilozi za povijest islamskog mišljenja u Bosni i Hercegovini XX stoljeća*, Sarajevë, 2004, f. 20-38.

¹ Ismail Bardhi, "Teologjia dhe teologu sot", në *Gjendja dhe perspektivat e sistemit arsimor fetar në suazat e Bashkësisë Fetare Islame*, Shkup 2006, f. 121-133.

shfrytëzuar për qëllime tejet reaksionare, ku natyrisht subjekt nuk kanë qenë forcat progresive, por pikërisht forcat e errëta dhe reaksionare.¹ Prandaj, në atë rast nuk ka qenë në pyetje vetëm tradita, por qasja e përcaktuar prej më parë ndaj saj. Krijuesja me krijuesen kontakton, bëhet e mundshme, konceptohet, zbulohet, zgjohet në dritën e ditës dhe njihet. Hapja jonë personale vepruese e të ardhmes na jep të drejtën, dhe atë të drejtën vërtet historike, e jo vetëm interesin e thjeshtë, për t'u thirrur në të kaluarën. Nuk ka të kaluar ai që është kthyer kryekëput nga e kaluara dhe që na tërheq në të kaluarën, sepse ashtu nuk do ta gjejë as atë të kaluar. Tradita është gjë e mirë, mirëpo pyetja është se për kë dhe me cilat presupozime? Nuk mund të jetohet vetëm me traditën dhe nga tradita si parazit, sado e madhe, e pasur dhe e ndritshme qoftë ajo – dhe pikërisht për shkak të kësaj – nëse ajo me veprën tonë personale nuk dëshmohet, ashtu që të ngrihet në nivel më të lartë dhe ashtu, e mëkëmbur, të bartet në ardhmëri.²

Nëse flasim me gjuhën e racionalizmit, pa ardhmëri nuk do të kishte as histori, sepse historia edhe fillon me ardhmërinë, pra me veprën e njeriut e cila si e tillë – madje edhe në formën e vet empirike – tashmë gjendet në anën tjetër të ekzistueses, kështu që historia nuk do të mund të bënte as edhe një hap dhe nuk do të zhvendosej nga vendi, nëse në themel nuk do t'i shtrihej jo vetëm ndryshimi i botës, por edhe depërtimi dhe hapja e saj, kur nuk do të fillonte me atë që akoma nuk është. Përndryshe, nuk do të kishte as traditë.³

¹ Duro Šušnjić, *Otpori kritičkom mišljenju*, Beograd 1971, f. 13-30.

² Enes Karić, *po aty*.

³ Pa kapërcimin e këtyllë të pandërprerë të së tashmes dhe të kaluarës, pra të ekzistueses, nuk do të dinim as për të tashmen dhe të kaluarën, që na paraqitet vetëm kur gjendemi në anën tjetër të saj, pra të vetë kufirit personal. Nuk mund të arrihet ekzistenca në histori, e vetë njeriu të mos jetë shkak i një ardhmërie të re. Prandaj, pa ardhmëri nuk ka histori, e me këtë as të kaluar, as traditë, as trashëgimi kulturore e teologjike si diçka historike. Megjithatë, mbase është e nevojshme, sot dhe këtu, të përsëritet se pa ardhmëri nuk ka të kaluar, dhe atë të paktën për ata të cilët me veprën e tyre tregojnë dhe dëshirojnë ta dëshmojnë pikërisht të kundërtën, si dhe për ata të cilët këtë ose nuk e dinë ose nuk dëshirojnë ta dinë. Lidhur me këtë

Ardhmëria nuk është vetëm një dimension i kohës, pranë të kaluarës dhe të tashmes, e as vetëm një dimension parësor i kohës, por e vetmja kohë historike vërtet njerëzore dhe reale, sipas së cilës çdo gjë është, sepse vetëm në të dhe sipas saj hapet dhe dëshmohet historiciteti i historisë si origjinë dhe themel i botës njerëzore, d.m.th. historike. Prandaj, ajo historikisht i paraprin edhe të kaluarës edhe të tashmes, të cilat vetëm nëpërmjet saj zbulohen në atë që qenësisht janë. Kështu lëviz ecja e historisë dhe historia ndodh nga ardhmëria, përmes së tashmes në të kaluarën, duke hapur shikimin në thelbin e së tashmes dhe të së kaluarës. Ashtu si duke u nisur nga nocioni i domosdoshmërisë, kurrë nuk do të arrinim deri te nocioni i lirisë, por e kundërta, ashtu edhe duke u nisur nga e kaluara, kurrë nuk do të arrinim deri tek e ardhmja, pos si një proces në pafundësi, ndërsa e tashmja do të paraqitet dhe vazhdimisht do të dëshmohej si vazhdimësi e thjeshtë e qenësisht ekzistueses.¹

Deri në këtë masë edhe nocioni i kohës është prodhim historik, i nxjerrë nga kuptimi i caktuar historik i mënyrës së ekzistencës (natyrës, njeriut dhe botës), me çka ky "kuptim" gjithmonë është "vetëpërjetim" dhe "vetëndijim" i caktuar i botës personale, historikisht të dhënë dhe i strukturës së saj ekzistuese nga ana e njeriut. Prandaj, shikuar historikisht, i ngërthyer në strukturat e tëhuajëzuara dhe të realizuara sho-

shih Ferit Vokopola, "Qëllimi i njëjshëm i feve", në *Njeriu* - revistë e përmujshme shpirtnore e kulturore, Tiranë, dhjetor 1943, viti 2, nr 6 (18), f. 3-5.

¹ Ky kthim në të cilin ndodh shndërrimi i së kaluarës dhe të tashmes në ardhmëri fillon përmes vetë ardhmërisë, e cila tanimë duhet të jetë në vepër, që diçka të jetë, e me këtë që të jenë edhe e kaluara edhe e tashmja. Prandaj, nuk mund të pohohet me të drejtën e njëjtë se pa të kaluarën dhe të tashmen nuk ka as ardhmëri. Vetëm atëherë kur të ndërpritet kjo rrjedhë e lëvizjes së amshuar dhe abstrakte të gjërave në rrethin e, gjithnjë në thelb, të njëjtës me ndihmën e ardhmërisë si depërtuese vepruese të hapësirës për mundësinë e të ndryshmes nga ajo që është dhe që ka qenë, fillon një lëvizje e re, pikërisht historike, në të cilën kjo "është" dhe kjo "ka qenë" paraqitet si diçka reale, pra pikërisht si e tashme dhe e kaluar e shikueshme, me çka hapet bota historike e njeriut dhe pikërisht atëherë historia është e mundshme si ai kuadër i ngjarjeve i cili burimisht i bashkon të tri dimensionet e kohës në një tërësi të pandashme. Shih: Ivan Supek, *Filozofija, znanost i humanizam*, Zagreb, 1993, f. 353-361, 369-374.

qërore-ekonomike të së kaluarës dhe të tashmes, dhe si i tillë gjithmonë më tepër i përcaktuar sipas diçkaje tjetër sesa sipas vetvetes si qenie njerëzore historikisht praktike, krijuese, pikërisht në periudhat e rralla historike shihet dhe njihet në dimensionin i cili edhe e mundëson në atë që ai është, pra në dimensionin e ardhmërisë, e cila rrjedh nga vetë vepra e tij personale. Ky “shtrembërim”, në të cilin ai veten e sheh të përcaktuar sipas të kaluarës dhe të tashmes, e jo sipas hapjes së tij personale vepruese dhe kuptimplote ndaj së ardhmes, në rend të parë rrjedh nga fakticiteti i thjeshtë i situatës së tij shoqërore-historike. Atëherë, vërtet “domosdoshmërisht” jetohet nga e kaluara, e cila mbetet si e tillë edhe në formën e së tashmes, si vazhdim lakuriq i së kaluarës në këtë qëndresë të amshuar.¹

Ky nivel i vetëdijësimit paraqitet vetëm në pikat më të larta të cilat me vete i ka sjellë dhe nga vetja i ka zhvilluar lëvizja faktike teologjike-historike, d.m.th. në ato pika në të cilat ardhmëria është e dendësuar, aty për aty e pranishme dhe në vepër dhe ku, në mënyrën më të drejtpërdrejtë, bashkohen edhe e kaluara edhe e tashmja edhe e ardhmja, por pikërisht sipas masës së të ardhmes, e cila e mundëson këtë bashkim. Akti historik e mundëson (dhe e përfshin) ashtu edhe traditën teologjike, si diçka që në vetë atë zbulohet si realitet i cili realisht ka qenë dhe prandaj akoma është këtu dhe tani si presupozim i vërtetë njerëzor. Vetëm ashtu edhe tradita teologjike paraqitet si akt historik, e pastaj edhe si “traditë e jonë”,

¹ Mbi këtë dhe vetëm mbi këtë themel dhe në këtë horizont jetësisht-mendor dhe njohës janë të mundshme të gjitha format (konceptet) e ontologjive dhe të teorive ontologjike (dhe atyre antropologjike) për botën ekzistuese, ekzistencën e saj dhe thelbin për atë që ajo është. Dimensionin i të mundshmes këtu është fshirë, ndërsa ardhmëria është përjashtuar si ajo “mosekzistuese” dhe “joreale”, meqë ajo realja (përkundër tendencave të veta personale) mbyllet në rrethin e domosdoshmërisë së realitetit ekzistues, ose të realitetit “të vetëm” dhe “të vërtetë” (të mundshëm). Nga horizonti i realitetit të tillë dhe asisoj ontologjikisht të konceptuar dhe të fiksuar, kurrë nuk mund të dilet (ose të hyhet) në horizontin e të mundshmes, i cili nuk është askund (paraprakisht) i “vendosur”, ngaqë mundësia e tij hapet asaj ane të botës ekzistuese, pra pikërisht në presupozimin historik të së ndryshmes nga ajo që është. Dhe atë, të asaj të ndryshmes që prek në vetë strukturën e botës ekzistuese, e cila shkon drejt shkatërrimit të saj qenësor. Për më gjerë, shih: Abdullah Sarcevic, *Iskustvo i vrijeme*, Sarajevo, 1981, f. 397-399; 416-417.

sepse ka pushuar të jetë (pastër subjektivisht) vetëm e jona. Ajo është, në fakt, vetëm si historikisht e objektivizuar dhe, si e tillë, bëhet bazë universale e mbijetesës së njeriut, njeriut si qenie historike njerëzore; ajo shndërrohet në bazë, në “trampolinë” reale dhe nxitje për realizimin, thellimin dhe zgjerimin e mundësive të reja njerëzore. Kështu, mbarë historia njerëzore “punon” për atë që në një moment të zbulohet, për atë që sipas thelbit të saj realisht edhe është: skenë e ekzistencës së njeriut në botën e tij personale historike.¹

Sot “bota” (bota njerëzore e njeriut) edhe realisht është shndërruar në një tërësi, e cila është e drejtuar drejt një qëllimi të vetëm: në shndërrimin e ngjarjes së copëtuar, të thërrmuar dhe kaotike, parciale, historike, në ngjarje të vërtetë historike, që shihet në shkatërrimin dhe kapërcimin e botës së vjetër në tërësi. Kuptimi i të ndryshmes, i të mundshmes dhe i të ardhmes duhet të dëshmohet në vepër, por për fat të keq, përpos shqetësimeve, nuk kemi asgjë: vërehet zbrazëtia e madhe e teologjisë individuale dhe e asaj institucionale.² Kuptimi i të ndryshmes, si kuptim i vërtetë njerëzor, është i mundshëm vetëm në hapjen totale, e cila është dëshmim real i aktit personal historik, sipas të cilit edhe historia edhe tradita edhe njeriu janë si të tillë.³

Teologët vërtet me tërë pasionin e tyre në luftën për të vërtetën e panjollësuar dhe të pasimuluar qëndrojnë, dhe si teologë duhet të qëndrojnë, pas fjalëve që i flasin. Sepse, tek e fundit, teologu nuk bën teologji vetëm me arsye, por edhe me vullnetin, ndjenjën, gjakun dhe palcën, me tërë shpirtin dhe trupin, zemrën, mushkëritë, brendësinë, jetën. Përndryshe, do

¹ Ismail Bardhi, *ibid.*

² Një teologji e cila nuk merret me paraqitjen e *isharatu'z-zeman* (shenjat e kohës), do të thotë e ka humbur kontaktin me Shpalljen, pra Shpalljen e ka futur në “frigorifer”. Ku dëshmohet kjo, në shumë dukuri: me moskundërvënien ndaj paraqitjes së “religjioneve” të reja dhe sekteve të ndryshme; problemit të radikalizmit, fundamentalizmit, izolacionizmit dhe më aktualja – terrorizmit. Sidomos në raport me luftën kundër këtij të fundit, teologjia në vend që të jetë autonome dhe të luftojë me energjinë që ka, u vu në shërbim të politikës dhe të ideologjive, por sërish ngeli pa u kuptuar problemi më i urryer për Islamit dhe muslimanët.

³ Për më gjerë, shih: Ivan Supek, *ibid.*, f. 334, 375.

të shndërroheshim në lojtarë të lirë me fjalë dhe nocione, apo thjesht profesionistë të mendimeve, të cilët nuk i përgjigjen askujt, ndërsa si kriter të vetmin teologjik në ne do ta pranoni vetëm diturinë pseudo(anti)teologjike e jo, para së gjithash, përcaktimin njerëzor. Prandaj, teologjia nuk është vetëm thirrje apo profesion, por edhe vendim jetësor. Pikërisht për shkak të kësaj, mendoj se duhet të vendosim: ose të jemi teologë dhe t'i flasim botës në mënyrë kritike dhe haptas, duke i përfaqësuar denjësisht interesat shpirtërore të besimtarëve, ose të bëhemi glorifikues të çdo gjëje ekzistuese, marifetçi apo dekorues rrejshëm të brengosur për fatin e njerëzimit, apologjetë të çdo gjëje "vendase", provincialist i cili mbyllet brenda kufijve të vet dhe kënaqet me dollitë primitive, duke i braktisur kështu të gjitha ambiciet për të folur diçka teologjike relevante, sepse teologjia, mbase sot më shumë se kurrë, ose duhet t'i flasë botës, ose të heshtë.¹

Përmbledhëse

Teologjia është një burim i pashtershëm që ofron përgjigje të gjalla ndaj shenjave të kohës, por mungesa e vetëkritikës teologjinë muslimane te ne e ka izoluar dhe e ka varfëruar. Edhe pse tradita e teologjisë nuk na mundëson të dhëna historike, megjithatë mendimi dhe jeta dëshmojnë se teologjia muslimane është një disiplinë në vete dhe për vete. Teologjia e këtyre viseve ka mundësi të hapë horizonte për studime komparative të këtij fenomeni, gjë që për momentin është në heshtje.

¹ Исмаил Бардхи, *Институционална криза на муслиманската теологија*, në <http://preminportal.com.mk/content/view/2973/71/>

TEOLOGJIA DHE TEOLOGU SOT

“O Zot, ma shto diturinë...”
(Tâ-Hâ, 114)

Në procesin historik, vështirë mund të gjendet një epokë e cila, si kjo bashkëkohorja, aq shumë është e karakterizuar nga divergjenca e përbërësve themelorë të njeriut. Kjo në mënyrë mahnitëse vërehet në dallimin mes tendencës së shpenzimit të tepërt, humbjes dhe harresës së vetvetes dhe, nga ana tjetër, në kërkimin këmbëngulës të unitetit të vetvetes, të identitetit personal. Në epokat e mëhershme ky dallim pak a shumë ishte i fshehur me qëndrimin dhe idetë që vlenin si përgjithësisht të pranuar, pa iu nënshtruar kritikës parimore. Kështu, individi në pranimin ose në refuzimin e atyre qëndrimeve mund të gjente një domethënie iluzore të vetvetes së tij (duke e forcuar me qëndrimin e tij kundërshtues kuptimin e vetvetes).¹ Mirëpo, përvoja nihiliste e ka nxitur kritikën e të gjitha vlerave, duke i zgjidhur ato në shkallë të fuqisë reciprokisht të kundërshtuar ose, në planin teorik, në raporte të dëshmueshme me rrugë ekzakte. Qetësimi në identitetin e ndonjë vlere – domethënia e së cilës dukej iluzore – u bë i pamundur, kështu që njeriu, i hudhur në vorbullën e racionalizimit të zbrazët nga aspekti i domethënies, ndjeu kërcënimin ndaj qenësisë së vet dhe në kthimin këmbëngulës u përplas me tendencën e shpërndarjes së saj kuantifikuese. Jemi dëshmitarë të përpjekjes pothuajse të dyfishuar me të cilën njeriu kërkon vetveten, jo në bukuri, meqë sfera e saj në vrullin nihilist është përfshirë nga kthimi – por në kaosin dhe klithmën e imazheve joreale, në të cilat, megjithatë, intensiteti i tij i vetëkërkimit fut reali-

¹ Martin Heidegger, *Kraj filozofije i zadača mišljenja*, Zagreb, 1996, f. 399-403; Дени де Ружмон, *Двадесет и осум векови на Европа*, Kultura, Shkup, 1997, f. 197.

tetin dhe rendin. Ky realitet dhe rend i vizionit të njerëzisë, i cili ka depërtuar nëpërmjet egërsive, përballë të cilave ferri i Dantes paraqet qetësi dhe idil – është domethënia e artit, religjionit, synimeve shoqërore, filozofisë e madje edhe shkencës, në rast se ajo për qëllim të vetin ka kërkimin e qenësisë së njeriut.¹

Që të mund të flasim për lëvizjet bashkëkohore teologjike, do të duhej të fillonim së pari me pozitën e studimit të teologjisë në hapësirat muslimane, ku për fat të keq më tepër shohim lëvizje ideologjike sesa reforma teologjike². Natyrisht, kjo ka të bëjë edhe me problemin e “shuarjes” së institucionit të hilafetit, si burim i reformimit, përtërirjes dhe gjallërimit të teologjisë, gjatë të cilit studimi i teologjisë ka qenë shumë më i begatshëm.³ Ekzistojnë etapa kohore historike kur përpos stagnimit të teologjisë islame, shohim madje edhe ndikime negative mbi prezantimin dhe studimin e saj, sidomos gjatë periudhës së kolonializmit, kur muslimanët ishin të diskriminuar nga çdo aspekt, por edhe më vonë.⁴ Megjithatë, ne nuk guxojmë ta përdorim diskriminimin edhe në hapësirën e studimit të teologjisë, së pari duke e izoluar atë nga tërësia e saj, e sidomos nga ajo që dikush ta mendojë se teologjia islame nuk është në të njëjtën pozitë me teologjitë e tjera. Për trurin e lirë, për zemrën e pastër fenomeni i teologjisë është fenomen që buron nga një burim.⁵ Pra, prej nesh varet se a do të filloj-

¹ Marvin Peri, *Intelektualna istorija Evrope*, Clio-Beograd, 2000, f. 625-646.

² Nerkez Smailagić, *Leksikon Islama*, Svjetlost, Sarajevo, 1990, f. 300-311.

³ Institucioni i hilafetit është ndër çështjet më të rëndësishme të mbajtjes gjallë të fesë dhe unitetit të Ummetit musliman përballë sfidave të ndryshme. Dita-ditës kjo çështje në këtë kohë të “liderizmave” fetare dhe “terrorizmit” bëhet akoma më e nevojshme për t’u menduar në suazat e përgjithshme të globalizmit, me qëllim që institucioni i hilafetit ta marrë formën e vet zyrtare, që të mundësojë frymëmarrjen e lirë të organizimit të Islamit. Globalizmi pa hilafetin vetëmse do ta vështirësojë më tepër ekzistimin e vet domethënës.

⁴ Ebu-l-Hasen en-Nedevi, *Šta je svijet izgubio dekadencijom muslimana*, Novi Pazar, 2003, f. 323-346.

⁵ Diskriminimi nuk është çështje abstrakte, këtë jemi duke e përjetuar në shumë mënyra, duke filluar që nga raca, ngjyra, gjuha e deri te kultura. Më vështirë është se si i njëjti fenomen diku konsiderohet si “periudhë e artë” (fjalën e kemi për teologjinë), e diku tjetër si “periudhë e errët”. Kjo mënyrë e vrojtimit denoncon dobë-

më aty ku gjendet ose ku fillon problemi i teologjisë, ose do të vazhdojmë “të vrapojmë” pas kohës së lëshuar, sepse ne fetarisht nuk e kemi të ndaluar që “çështjen e teologjisë”, ashtu siç shihet apo studiohet ajo në Perëndim, mos ta “hedhim” në hapësirën tonë për të parë se ku jemi ne,¹ e në rend të parë këtu mendoj për fenomenin e a.q. “teologjia e re”.

“Teologjia e re”², në fakt, u ngrit nga hiri i shkrumbnajave të Luftës së Parë, e sidomos asaj të Dytë Botërore, edhe pse ndonjë rrënjë arrin deri në kohët para tyre. Lëvizjet e reja teologjike u krijuan në kataklizmën e një lufte të vështirë dhe të përgjithshme, të ushqyer nga shpresat e pasluftës. Nga këto rrënoja dikush mëtoi të ndërtonte diçka të re dhe më të mirë e dikush jo.³

Trungu i vjetër dhe, nga vetëtimat e luftës, i dëmtuar i teologjisë, filloi të lëshojë njomëza të reja. Si tokë e frytshme për rritjen e tyre ndihmuan rrymimet shkencore dhe filozofike të pasluftës: scientizmi me teknikën moderne dhe zbulimet e reja, antropologjia bashkëkohore, psikologjia dhe sociologjia, fenomenalizmi, ekzistencializmi, personalizmi, ekumenizmi dhe pluralizmi, e mbase më së tepërmi shekullarizmi. Pa ndikim nuk ishin as ujërat e vrullshme të marksizmit dhe ateizmit.⁴

sinë mendore dhe kulturore, sepse pa marrë parasysh mosinterpretimin apo mosprezantimin e duhur nga vetë teologët, askush nuk ka të drejtë që këtë “të metë” ta përdorë si argument për përçmim, por atë duhet ta konsiderojë si zbrazëti brenda kulturës popullore dhe shtetërore.

¹ Historia islame tregon se thënia profetike se dituria është pasuri, të cilën besimtari e merr aty ku e gjen, është zbatuar në praktikë, sidomos në periudhën e shkëlqyeshme të Islamit (në Andaluzi), sepse, sipas Islamit, të mirat, të bukurat, janë dhunti për gjithë njerëzimin.

² “Teologjia e re” nuk do të thotë se ne mendojmë për një teologji e cila do të fillonte prej sot, por si pozitë e teologjisë sot dhe nesër.

³ Ismail Bardhi, *Vrojtim teologut musliman shqiptar*, “Logos-A”, Shkup, 1998.

⁴ Pa marrë parasysh negativitetin e këtyre rrymimeve, hapësira shqiptare jo që nuk i ka studiuar ato, por për fat të keq i ka prezantuar në mënyrën më jofilozofike, më joshkencore. Mjafton shembulli i marksizëm-leninizëm-stalinizmit-titizmit.

Metodologjia dhe hermeneutika e re

Në vend të metodës së vjetër skolastike, sot në modë janë aspektet e reja dhe metodat e reja. Si një nga perspektivat e teologjisë moderne, parashtrahet teza: Ne me arsyen tonë nuk mund ta kuptojmë se ç'është Zoti në vete, prandaj është më mirë të studiojmë se ç'është Zoti për ne sot. Pasojë e këtij parimi është fakti se teologjia gjithnjë e më tepër shndërrohet në antropologji. Lidhur me këtë, sot në teologji mbizotërojnë metoda të reja: historikja me parullën "prapa, te burimet"; antropologjia, me pohimin se teologjia në të vërtetë është të folurit për njeriun; eskatologjia, sipas së cilës duhet të nisemi nga eskatoni e jo nga protologjia; linguistikja, e cila thirret në analizën e gjuhës dhe hermeneutikën e Shpalljes; estetikja dhe, sidomos metoda shkencore. Metodatat teologjike gjithnjë e më shumë "shkencërizohen", nganjëherë pranojnë edhe disa procedura jokritike shkencore sociologjike, psikologjike, pozitiviste dhe dëshirojnë t'i afrohen shembullit të metodologjisë së shkencave pozitiviste.¹

Mënyra e krijimit teologjik të teologëve bashkëkohorë në masë të madhe është punë konferenciale dhe ekipore, shkrimi i përmbledhjeve dhe veprave kolektive, ikja nga librat mësimorë dhe sintezat. Gjithnjë e më shumë braktiset metoda spekulative-deduktive dhe bëhet afrimi nga ajo shkencore-induktive. Për ta burimi i teologjizimit nuk është vetëm Shpallja, por edhe përvoja fetare, edhe atë më tepër e tashmja sesa e kaluara, më shumë personale dhe ekzistenciale sesa shkencore. Në rezonimin e tyre më tepër mbështeten mbi ortopraktikën sesa në ortodoksinë. Nuk i japin përparësi teocentrizmit, por centrizmave të tjerë.² Gjithnjë mundohen mes dy tundimeve: racionalizmit dhe fideizmit. Disa e kanë pranuar tezën për

¹ Yasin Aktay, *Heterodoksi, Ilahiyat ve Secimler*, "Tezkire", Ankara, 1996, f. 9-15; Volfhart Panenberg, *Teologjia i filozofija*, Beograd, 2003, f. 15-28.

² Këtu mendoj në mbylljen e fenomenit të fesë në diçka, dhe atë në dimensionin filozofik-teologjik të dijetarëve të fesë, ku shumë gjëra janë bërë edhe qesharake, si p.sh. Krishterizmi identifikohet me evropocentrizmin, ose Islami me arabocentrizmin. Shih p.sh.: Fatima Lačević, *Kultura zatočeništva*, në "Znakovi vremena", NII Ibn Sina, Sarajevo 1996, f. 73-86; Samir Arnautović, *Hajdegerovo pitanje o metafizici kao smisaoni kontekst kritike evropocentrizma*, po aty, f. 53-69.

kundërshtinë qenësore mes besimit dhe religjionit, duke e anatemizuar këtë të fundit. Si reagim ndaj scientizmit në teologji, filloi që gjithnjë e më shumë të theksohet dhe të çmohet besimi dhe devotshmëria popullore.

Teologjia e re nuk i miratoi vetëm metodat e reja, por edhe interpretimet e reja të fesë dhe të Fjalës Hyjnore.¹ Hermeneutika, *sacra et profana*, fiton prestigj gjithnjë e më të madh në literaturën shkencore dhe teologjike. Ajo e tejkaloi stadin e simbolizmit dhe u fut në sferën e ekzegjezës shkencore të Fjalës Hyjnore. Në ekzegjezë sot kanë depërtuar edhe "lexime" krejtësisht joteologjike të Fjalës së Shenjtë: lingvistika, etnologjika, strukturalistja, psikanalitika, sociologjika, feministja e, madje, edhe materialistja.

Hermeneutika neve na ka vendosur edhe para problemit të gjuhës së re teologjike.² Pohohet se gjuha e Librit në përgjithësi ka qenë mitologjike, dtth. joshkencore. Gjatë historisë kanë ndodhur ndryshime të domethënies së shumë fjalëve teologjike. Nuk ka më harmoni mes të folurit fetar dhe termave të reja shkencore. Meqë të folurit e vjetër teologjik u bë i "pakuftueshëm" për njeriun modern, disa teologë kërkojnë edhe fjalor të ri religjioz, madje edhe gramatikë të re.³

"Pjellë" e hermeneutikës së re është edhe e a.q. teologjia kontekstuale. Sipas saj, nuk mund të ekzistojë më ndonjë "theologia perennis". Çdo teologji duhet lexuar në kontekstin

¹ Thirrja e Islamit për ta ruajtur dhe prezentuar ashtu siç duhet është një thirrje e përhershme, por njëkohësisht në mënyrë të veçantë u jep rëndësi edhe feve qiellore. Ne si duket këtë çështje jemi duke e larguar nga serioziteti dhe me plot bindje e them se ne do të ballafaqohemi me atë se sa dhe si i njohim Judaizmin, e sidomos Krishterizmin. Te ne vërehet një mangësi e madhe si teologjike, ashtu edhe filozofike e problemit në fjalë. Institucionet tona fetare janë të obliguara t'i kushtojnë rëndësi çështjes në fjalë, si për nga aspekti teologjik, ashtu edhe ai i mbështetjes financiare. Ne sot fare nuk kemi ekspertë as sipërfaqësorë për këto dy fe, përpos stilit ofendues dhe irracional që përdoret pa vend dhe që është larg qetësisë dhe stabilitetit në shoqëritë multikonfesionale dhe multinacionale.

Nga ana tjetër, sot në Perëndim kemi qendra të islamistikës nëpër shumë universitete teologjike joislame e madje edhe shekullariste. E ne nëpër fakultetet tona islame në vend që të kemi katedra për Judaizmin dhe Krishterizmin, lejojmë të ligjërohet nga joekspertët e këtyre lëndëve.

² J.T. Ramsey, *Religious Language*, bot. II, Londër, 1969.

³ Kjo është bërë si kërkesë e kohës, sidomos te muslimanët në Shtetet e Bashkuara të Amerikës ku e kemi si çështje që *an block* merret nga praktika e të tjerëve, me pasoja shumë të rrezikshme dhe ofenduese.

e kohës, shoqërisë dhe vendit ku ka mbirë. Bota e tretë, në përgjithësi, ka të drejtë në filozofinë dhe teologjinë e vet. Parullat e teologjisë kontekstuale janë: inkulturimi, inkarnimi, indigjenizimi. Kështu, p.sh., poligamia në Afrikë dhe Evropë nuk e ka të njëjtin kuptim. Fjalën “çlirim” duhet lexuar në kontekst tjetër në Lindje e në kontekst tjetër në Perëndim. Në të vërtetë, tashmë nuk kemi të bëjmë me teologjinë e çlirimit, tash parashtrohet çështja e “çlirimit të teologjisë”.¹

Të jesh teolog sot – ç’do të thotë kjo?

Teologu është dhe duhet të jetë – njeri besimtar. – Meqë teologjia mbështetet mbi shpalljen, atëherë për teologun vlen se shpallja dhe besimi për të janë dhe duhet të jenë realitet i cili e përcakton jetën. Kjo nuk do të thotë se në fakultetin teologjik nuk mund të regjistrohet ateisti, por se nuk mund të kryhet shërbimi i teologut në kuptimin e plotë, e njeriu mos të jetë i rrënjësuar në shpalljen, në fenë. Shpallja ka instancat e veta konkrete historike: Pejgamberin a.s., Librin dhe Ummetin si bashkësi të fesë. Feja ka format e veta konkrete të praktikës: lutjet, shërbimin, dëshmimin e fesë në sferat e ndryshme të jetës.²

Teologu është dhe duhet të jetë njeri me arsimim të përgjithshëm themelor. – Me zhvillimin e shkencave moderne, mënyrat e huaja të të shprehurit u shtuan. Këtu për teologun nuk është doemos me rëndësi të njohë një numër të madh disiplinash universitare, ose madje t’i mbizotërojë ato. Por, ajo që i nevojitet, është ai habitusi filozofik-shkencor, i cili i mundëson që

¹ Këtu duhet pasur parasysh edhe trendet e reja të teologjisë që ndodhin në hapësirën e përgjithshme të saj, siç janë: Islami bashkëkohor, institucionet fetare dhe feja, shekullarizimi dhe teologjia e përparimit, teologjia politike, teologjia e shpresës dhe e eskatologjisë, pluralizmi teologjik etj.

² Metaforat me të cilat në Fjalën Hyjnore përshkruhet raporti i njeriut ndaj fesë, e me këtë edhe ndaj Zotit, janë të qarta: fjala është për “të qenët”, “vendqëndrimin”, “mbetjen”. Kjo nuk do të thotë njëjtësim i tillë i teologut me fenë ku nuk ka probleme. Kjo shumë më tepër do të thotë se vështirësia dhe ndjekjet, te besimtari ngjallin “qëndrueshmëri, qëndrueshmëri me sprovim, sprovim me shpresë”.

gjatë paraqitjes (krijimit) së problemeve dhe çështjeve teologjike t'u rreket atyre shqyrtimeve të përgjithshme të cilat prekin problemin ekzistues teologjik, e që në disiplinën e filozofisë apo të ndonjë shkence tjetër janë përpunuar më detajisht. Ja një shembull: a mund të diskutohet sot për çështjet e Ummetit e mos të merren parasysh njohuritë për shqyrtimet parimore që propozohen në hulumtimin e paqes dhe të konfliktit, ose për bashkëjetesë në shoqëritë multikulturore dhe multireligjioze?

Njeri me arsimim të përgjithshëm, për teologun do të thotë të marrë pjesë në zhvillimin në sferën e shkencës, shoqërisë, politikës dhe ekonomisë – jo në mënyrë që ta posedojë tërë diturinë botërore, por që, duke u nisur nga vetëdija, në kohë, me fuqinë e dritës të cilën ia jep Zoti dhe duke u bazuar në Shpalljen, shpirti njerëzor të mund të kultivojë diçka të re, deri tash të padëgjuar: shqyrtime, forma të praktikës, forma të jetës që janë me rëndësi për njeriun dhe shoqërinë. Këto i takojnë fesë dhe rrugës së besimtarit.

Teologu është dhe duhet të jetë njeri i cili e njeh doktrinën e vet dhe mund të merret pavarësisht me të. – Këtu tërheqim vëmendjen në teologjinë si shkencë. Për të qenë dikush i arsimuar nga doktrina e shenjtë, atij i nevojitet dituria dhe mbizotërimi bashkëkohor me metodën. Duke pasur parasysh të dyja anët, u krijuan edhe specializime në nivel të lartë. Njohuritë shkencore të dëshmive të traditës fetare, qoftë Librit të Shenjtë, qoftë të sunnetit, sot përfshijnë njohjen e rrethanave përkatëse historike, përmbajtjeve gjuhësore dhe trendeve mendore. E konsiderueshme është edhe shumësia e metodave, madje edhe brenda disiplinave të veçanta. Për t'iu shmangur përçarjes kërcënuese, duhet plotësuar dy kushte:

Kushti i parë është që teologu të jetë i vetëdijshëm se cila është perspektiva e cila i mban së bashku disiplinat e ndryshme teologjike, dhe si ajo perspektivë formale e gjen rolin e saj në disiplinat e ndryshme dhe përdorimin e metodave të caktuara. Sot nuk mund të flasim për teologun si për *njeri i cili e njeh doktrinën e vet dhe mund të merret pavarësisht me të*, në rast se ajo dituri dhe përdorimet përkatëse të metodave të ndrysh-

me nuk gjenden në një perspektivë teologjike: atëherë shkatërrrohet teologjia si shkencë e pavarur, atëherë nuk ka më teologë. Teologun nuk e bën teolog vetëm mbizotërimi i thjeshtë i metodave të veçanta, por vendimtar është përdorimi teologjik i instrumentumit të tillë.¹

Kushti tjetër që duhet plotësuar për ta shmangur shkatërrimin, është nevoja për një krijim të qëndrueshëm mëkëmbës të konsenzusit mes profesorëve të një fakulteti, nevoja për arritjen e një marrëveshjeje për atë se cilat janë shkencat themelore vendimtare – dituritë për dëshmitë e fesë, dituritë përkitazi me format praktike të besimit etj., të cilat duhet t'i ketë ai që dëshiron të konsiderohet *alim*. Vetëm në diskursin e vështirë mes disiplinave teologjike për njohjet qenësore, të cilat duhet që sërish, gjithnjë, të ndërmjetësohen, teologjia mbetet – nën një perspektivë udhëheqëse formale – *doctrina sacra*. Perspektiva udhëheqëse formale krijohet gjithmonë në konkretizim.²

Aty ku plotësohen këto dy kushte, e ky është proces që nuk kryhet pa mundim dhe konflikt, aty me siguri teologu dhe fakulteti do të shpërblehen në mënyrë të posaçme: brenda pafundësisë moderne, e cila është e shkaktuar nga pluraliteti i shkencave krijohet një formë e racionalitetit i cili në lidhje me kompleksitetin dhe përfshirjen në masë të konsiderueshme dallohet nga format e tjera të racionalitetit bashkëkohor. Kështu, teologjia – bashkë me tërë kushtëzimin nga koha, përkohshmëria dhe përthyerja – bëhet shprehje e vërtetësisë së fesë.

¹ Këtu vlen analogjia e përdorur nga Platoni në veprën e tij *Politeia*, për të bërë dallimin mes filozofëve dhe tregtarëve, respektivisht tregtarëve të vegjël në manipulimin e tyre me pagesën. Hegeli këtë shembull të Platonit e drejtoi kah teologët e kohës së tij, kur i krahason, duke i kritikuar, me "nëpunësit e zyrave të tregtive me shumicë", "të cilët mbajnë llogari dhe kontabilitet për pasurinë e huaj që u kalon nëpër duar – punojnë vetëm për të tjerët, e që nuk fitojnë pasuri për vete". Kështu, Hegeli polemizon me teologët e kohës së vet, të cilët aspak nuk e njohin lëndën e teologjisë së tyre.

² Dr. Enes Karić, *Budućnost našeg visokog islamskog obrazovanja*, në "Muallim", Sarajevo, 2002, nr. 21, f. 145-147.

Teologu është dhe duhet të jetë njeri i urtë. – Teologjia si urtësi nënkupton rregullimin, të gjykuarit, vështrimin e tërësishtëm nga perspektiva hyjnore. Në urtësi teologjia vjen si shkencë deri te aftësia e saj e vërtetë e veprimit. Teologu vetëm si njeri i urtë vërtetë mund të merret me doktrinën e vet. Ai mund ta përdorë atë duke pasur parasysh llojet e ndryshme të problemeve tejet komplekse, ashtu që në fund të fundit të gjykojë duke u nisur nga Zoti si fillim dhe cak i çdo gjëje. Edhe pse mund të tingëllojë shumë vetëbesuese, megjithatë në përditshmërinë kjo gjithmonë sërish pritët. Mirëpo, pjesë përbërëse e urtësisë së tillë teologjike nuk është thjesht arsimimi teologjik në kombinim me rrjedhën e ngjarjeve në botë. Momenti më i rëndësishëm i brendshëm i urtësisë teologjike është afshi i fashitur për Zotin, që njësoj përfshin edhe fenë edhe arsyen; vetëm nga kjo krijohet tufa e diturisë dhe e aftësisë së shumëfishtë të teologut që lejon mbirjen e urtësisë.

Teologu është dhe duhet të jetë teolog për publikun, për shoqërinë, për njerëzit. – Kush pyet për atë se çfarë do të thotë të qenët teolog, duhet të pyetet edhe për kuptimin/rëndësinë e teologut. Ndërsa rëndësia e një njeriu mund të shpjegohet vetëm si rëndësi për dikë, për të tjerët. Teologu në rend të parë është teolog për publikun, për shoqërinë, për njerëzit. Ai në rend të dytë është teolog për institucionin, për bashkësitë, për besimtarët e veçantë. Arsyetimi që dikush të vendoset para grupeve të ndryshme si adresatë – para njerëzve, shoqërisë, publikut – rrjedh nga ajo se teologu duhet ta kryejë thirrjen ndaj besimtarëve të tjerë, ndaj bashkësisë.

Nga ana tjetër, teologjia si mënyrë dhe shprehje, respektivisht konkretizim i asaj thirrjeje, sërish në vete shpie drejt atij publiku të përgjithshëm: teologjia është qenësisht publike, e përgjithshme, sepse në *intellectus* bëhet fjalë për arsyen e përgjithshme, për mundësinë e përgjithshme të të kuptuarit. Që aty, *teologu është qenësisht i vendosur për publikun, për shoqërinë, për njerëzit.* Ai mban përgjegjësinë për publikun dhe për shoqërinë, për njerëzit. Ai qëndron para Zotit me ato përgjegjësi dhe obligime, për të cilat flasin Kur’ani dhe Hadithi. Prandaj,

teologjia duhet që gjithmonë rëndësinë e premtimit hyjnor dhe të garantimit hyjnor për të gjithë t'i përfshijë si me njëfarë kritike publike. Kështu, teologjia në rend të parë nuk është dituri profesionale për shërbimet që kryen "institucioni fetar", e aq më pak është dituri e fshehtë apo e getos. Është e qartë se çfarë kërkesash kjo parashtron për të shprehurit gjuhësor të teologut, për zgjedhjen e nocioneve, për refleksionin dhe përpjekjet e tij. Kjo aq më tepër vlen në kohët e ndryshimeve të mëdha kulturore, transformimeve shoqërore e politike, të cilat i përjetojmë ne sot. Teologu mban obligimin që t'i prezantojë gjykimet e veta kur bëhet fjalë për themelet e një bashkëjetese të riformuar politike të vendeve evropiane, në marrëdhënien ndaj varfërisë masive në hemisferën jugore dhe ndaj problemeve që dalin prej kësaj. Atij i intereson edhe zhvillimi i ri i shkencës dhe teknikës.

Këtu duhet përmendur tri grupe shoqërore, për të cilat teologu në veçanti është përgjegjës:

Nevojtarët. Përse? Sepse të gjithë pejgamberët, e Pejgamberi Muhamed a.s. në veçanti, i kanë dashur dhe për shkak se tek ata në mënyrën më të qartë shndrit e tërë problematika e njeriut dhe shoqërisë. Ata i nevojiten teologjisë si "udhërrëfyes" për përsiatjen e vet. Teologjia përsiat për shumë gjëra në lidhje me Zotin, por jo në mënyrë arbitrare, por nën shkëlqimin hyjnor dhe në drejtim të shikimit të Tij. Teologu nuk është ëndërrimtar që mediton, i cili këtë apo atë realitet historik me vetëdëshirë i vë nën dritën e Zotit. Ai duhet ta kryejë një detyrë, duke e bartur bashkë barrën, në solidaritet me nevojtarët.

Pranë nevojtarëve duhet përmendur edhe shkencëtarët. Përse? Sepse teologu bën pjesë në bashkësinë shkencore. Ai nga shkencëtarët gjithmonë fiton nxitje për detyrat e veta. Ata janë nikoqirë të atyre *mënyrave të huaja të shprehjes*, në të cilat teologu është i thirrur. Nga ana e tij teologu u ndihmon shkencëtarëve të tjerë që të ruhen nga ngasja e hegjemonisë ideologjike dhe që të mbajnë një qëndrim të hapur ndaj të tjerëve, sidomos sot kur shkenca e ka kaluar kufirin që t'i shërbejë njeriut, duke arritur në gjendjen ku njeriu i shërben asaj

dhe kur është zhveshur tërësisht nga moraliteti, pa marrë parasysh pasojat që mund t'ia shkaktojë gjithësisë.

Pjesëtarëve të konfesionave të tjera. Përse? Sepse teologu me këtë e plotëson edhe një thirrje të përhershme të fesë, që quhet *davet*, për shkak se feja nuk është pronë e askujt, por e gjithkujt, ajo nuk mund të jetë kombëtare, por është universale. Feja është udhëzim, ndërsa për udhëzim çdokush ka nevojë.¹

Teologu është dhe duhet të jetë njeri i institucionit fetar. – Ky është racionaliteti i besimit në institucionin fetar, duke filluar nga xhamia e deri tek institucioni më i lartë, ashtu siç është dëshmuar ai besim, ashtu siç është zhvilluar në historinë e Ummitit musliman. Teologu duhet ta përpunojë atë racionalitet, ta mbrojë, ta shpjegojë, ta ruajë nga gjymtimet, ndërsa institucioni duhet ta bëjë atë të pavarur ekonomikisht.² Në atë kuptim, teologut i takon roli i ndërtimitarit si rol kritik. Është e qartë se gjatë kësaj ai duhet ta respektojë traditën e mësuesisë, mësimet e trashëgimisë islame dhe të hilafetit si institucion, ashtu siç duhet të tregojë në kufijtë dhe tejkalimin e kufijve. Kjo kërkon një transparencë të madhe dhe qëndrueshmëri të pozitës, por gjithashtu edhe përukje dhe vetëkritikë.

¹ Në shoqëritë në tranzicion, përpos problemeve ekonomike, kemi probleme akoma më të mëdha, që pandërprerë i ngacmojnë bindjen, ndjenjat, sekretin dhe mendjen e njerëzve, siç janë misionarët dhe papërgjegjësia e tyre fetare. Paramendoni, vetëmse brenda një kohe të shkurtër sa e sa "lloje" fesh prezantohen. E kësaj përgjegjësie kush mund t'i përgjigjet, përpos teologjisë dhe njohësit e saj.

² Shumë shtete të Evropës çështjen e teologjisë dhe sidomos të teologut e kanë të rregulluar në suaza ligjore dhe në mënyrë shumë të pranueshme, duke filluar që nga lirimi nga tatimet e deri te subvencionimi i tyre. Për më tepër, Kisha madje edhe ka të drejtë të grumbullojë mjete financiare dhe donacione të llojeve të ndryshme. Kjo mënyrë e rregulluar me ligj e veprimit fare nuk është në kundërshtim me ligjet fundamentale fetare islame, siç është p.sh. institucioni i zekatit. Lidhur me këtë, shih p.sh. Mr. Ahmed Alibašić, *Država i vjerske zajednici u Evropi: sekularnost evropske države – mit ili stvarnost*, në "Glasnik", Sarajevë, 2002, f.917-931.

Vërejtja përmbyllëse

Përshkrimi i teologut, ashtu siç u prezantua duke shikuar në strukturën e teologjisë, nuk është përshkrim empirik i gjendjes. Supozimet të cilat një teolog i mban me vete duhet gjithmonë të mbeten të hapura për përmirësime, detyrat kurrë nuk plotësohen tërësisht, shërbimet kurrë nuk përfundojnë, përderisa përdorim termin “sot”! Teologjia gjithashtu në njëfarë mase është pamje utopike. Ajo shënon supozimet, detyrat dhe shërbimet, duke u përqendruar mbi atë qenësoren, të cilën teologu me besimin, diturinë dhe aftësinë e vet duhet ta kënaqë.

Mbi ne mbetet përgjegjësia më kryesore: se si këtë fenomen të rëndësishëm, respektivisht teologjinë, ta bëjmë ashtu që të përjetohet zbrazëtia e saj, duke ia dhënë shijen e lezeçme që ajo ka pasur e që duhet ta ketë. Statusin e teologjisë islame dhe të teologut musliman nuk guxojmë ta izolojmë nga statusi i teologjisë dhe teologëve të feve qiellore dhe pozitës së tyre në botën moderne.

GLOBALIZIMI DHE TEOLOGJIA MUSLIMANE

*“Secili ka drejtimin e vet nga i cili kthehet, por ju bëni
gara me vepra të mira! Kudo qofshi, Allahu të gjithëve
do t’ju tubojë – Allahu me siguri ka mundësi për çdo gjë.”
(El-Bekare 148)*

Tema e globalizimit bëhet gjithnjë e më e pranishme në vetëdijen dhe përvojën e përditshme të njerëzve në planetin tonë. Në një artikull sigurisht se nuk mund të shtjellohen të gjitha horizontet e kësaj dukurie të ndërlikuar të kohës sonë, mirëpo të përsiaten dukuritë dhe ndikimet që krijohen gjatë procesit të globalizimit jo që është e rëndësishme, por edhe e domosdoshme për çdo njeri të së sotmes.

Përhapja e feve monoteiste ka paraqitur globalizimin e parë botëror. Po t’i hedhim një vështrim historisë së hershme të Islamit, shtrirjen e tij të shpejtë në gati të gjitha kontinentet, mund të fitojmë një pamje të qartë për këtë proces globalizues. Ka qenë ky një proces i ndërlidhjes dhe depërtimit të popujve të ndryshëm, i traditave, kulturave, zakoneve dhe gjuhëve të ndryshme që janë bashkuar në bashkësinë e Islamit.

Si çdo fenomen tjetër i përmasave më të mëdha, edhe globalizimi shkakton diskutime të ashpra dhe gjykime të ndryshme të këtij procesi. Përkrahësit e zhvillimit të pakufizuar industrial dhe ata të cilët duke iu falënderuar globalizimit u pasuruan shpejtë, apo që shpresojnë të pasurohen, e lavdërojnë këtë proces tejmase, flasin për rastin vendimtar që i ofrohet njerëzimit që për herë të parë në histori të mposhtet varfëria dhe që për të gjithë njerëzit të krijohen kushte jetësore mbi ni-

velin minimal.¹ Në këtë, me parandjenjën dhe bindjen gjithnjë e më të përhapur se gjendemi para luftës së tretë botërore, ekziston një gabim aritmetik, por qenësor. Në pyetje është mosvërejtja e faktit të madh planetar se Lufta e Madhe Botërore, që filloi më 1914, në fakt kurrë nuk ka përfunduar dhe se vazhdon drejt kulmit të vet, drejt fundit të një shekulli, mijëvjeçarit të dytë të epokës së krishterë dhe ciklit të tretë perëndimor të qytetërimit evropian.²

¹ Sa i përket paraqitjes së globalizmit si dukuri ose si proces me përmasa të ndryshme ekonomike dhe shekullore, e që vërehet edhe nga studimet e vazhdueshme të niveleve të ndryshme shtetërore e ndërshtetërore, për fat të keq rezulton se edhe kjo dukuri është bërë "e padurueshme" dhe e "pakuptueshme" në formën më të shpejtë të studimeve, për shkak se i është nënshtuar hapësirës së harxhimit. Për këtë arsye, e kam pasur të vështirë ta bëj seleksionimin e literaturës. Këtu me keqardhje duhet të them se në kulturën e teologjisë muslimane shqiptare, d.m.th. edhe të komuniteteve të tyre, ky fenomen ka mbetur në hapësirën e virgjërisë. Lidhur me këtë, shih p.sh. prof. dr. Miroslav Pečujlić, "Globalizacija - dva lika sveta" në www.bos.org.yu/cepit/idrustvo/peculjic/adaptacijaidemokratizacija.php; Ivan Cifrić, "Globalizacija i svjetski etos", në *Filozofska istraživanja*, Zagreb, 2004, nr. 92 dhe 93; T. Kren, "Značaj građanskog kalendara u procesu nekršćanske globalizacije", në: *Marulić XXXVI* (2003), nr. 1, f. 98.

² Këtë luftë e zhvillojnë fuqitë e "atlantizmit" për shkak të imponimit të "rendit të ri botëror". Në fjalorin e shkollës ruse dhe gjermane të mendimit gjeopolitik "euroaziatik", "atlantizmi" është term i përshtatshëm për natyrën e fuqive pseudoimperialiste të qytetërimit të Perëndimit, sepse në rend të parë i ndriçon rezultatet e tyre ushtarake. Pas rrënimit të organonit të perandorive të krishtera evropiane, përmes "Luftës së Parë Botërore", aristokracia plutokrate qendrën e vet e barti në anën tjetër të Atlantikut, duke përfshirë një bazë shumë më të gjerë kontinentale dhe fuqi shumë më të madhe ushtarake-politike për pushtimin e botës.

Forca themelore lëvizëse e "atlantizmit" dhe projektit përkatës të "Rendit të ri botëror" shtrihet mbi djallëzinë e ekonomisë, të çliruar nga të gjitha prangat njerëzore dhe kontrollit përmes revolucioneve borgjeze dhe përmbysjeve përkatëse të hierarkive natyrore të vlerave. Siç e kanë ndriçuar moti hulumtimet e Verner Zombartit dhe të Maks Veberit, rrënjët e asaj ekonomie djallëzore shtrihen në Dhiatën e Vjetër dhe në religjionin judeo-protestant, në konceptin e shitblerjes së raportit mes njeriut dhe Zotit, ku pasuria materiale është shenjë e mëshirës Hyjnore.

Të armatosur me forcën e institucioneve të veta, si OKB dhe OSBE, FMN dhe Bankën Botërore, si dhe dogmave jo më mirë të përkufizuara të "proceseve integruese" dhe "tregut të lirë", "demokracisë" dhe "të drejtave njerëzore" - strategët e "Rendit të ri botëror" sot synojnë t'i shkatërrojnë ato që kanë mbetur nga sovranitetet shtetërore dhe t'i flakin gjurmët e fundit të mëvetësive nacionale. Të parët për t'u sulmuar janë kufijtë mbrojtës të shteteve, të cilët strategët e "atlantizmit" i shkatërrojnë me forca të jashtme të "procesit integrues" dhe me nxitjen e brendsh-

Nga ana tjetër, kundërshtarët e globalizimit e akuzojnë këtë proces për të gjitha të ligat e botës bashkëkohore, për homogjenizimin e formave kulturore në fshatin global në të cilin jetojmë; për shkatërrimin dhe tjetërsimin e identitetit të pakicave të tëra etnike apo popujve, për rritjen e fundamentalizmit religjioz, "terrorizmit" dhe konflikteve etnike, për varfërimin e madh të shumë individëve dhe shteteve sovraane. Vërtet, është fakt i pakontestueshëm se me shpejtësi të madhe shtohet ndarja mes shteteve dhe individëve në të pasur dhe të varfër, ashtu siç shtohet edhe dallimi në fitimet mes njerëzve udhëheqës të kompanive të mëdha dhe punëtorëve të thjeshtë.¹

Në diskutimet rreth globalizimit me lehtësi mund të vërehet fakti se është pak i pranishëm, e mbase edhe krejtësisht mungon diferencimi në vlerësimin e mbarë fenomenit dhe pasojave të tij pozitive e negative. Ose, tepër theksohen pasojat negative, ndërsa heshten arritjet pozitive të kësaj dukurie, ose

me të lëvizjeve separatiste të pakicave, të cilat dogma e "të drejtave njerëzore" i privilegjon ndaj shumicave nacionale.

Caku kryesor i fushatave pushtuese të "atlantizmit" është kontinenti euroaziatik, në të cilin shtrihen mendja dhe zemra e botës, shikuar nën dritën e simbolizmit metageografik. Megjithatë, kufijtë e cekur kontinentalë të konfliktit vlejné vetëm si orientues teorikë dhe ideologjikë, sepse në realitetin e kësaj arene ato kalojnë tërthorazi nëpër kontinente dhe shtete, nëpër popuj dhe grupe njerëzish. Shih Dragoš Kalajić, *Američko Zlo*, Beograd, 1994, pjesa "Rendi i ri botëror"; A. Milardović, *Globalizacija*, Pan liber, Osijek-Zagreb-Split, 2001, f. 10.

¹ Në revistën e "Këshillit për Punë të Jashtme" (i cili e formon dhe e informon politikën e jashtme të administratës amerikane), *Foreign Affairs*, nga maji i vitit 1974, njëri nga "gurutë" e Institutit të Rokfelerit, Riçard Gardner, e ofroi projektionin e strategjisë themelore të imponimit të "Rendit të ri botëror" me anë të "lrvijimit të një unaze të erozionit të pjesërishtëm apo të tërësishtëm rreth nocionit të sovranitetit nacional, përmes së cilës do të arrihet shumë më tepër sesa me teknikën e vjetëruar të sulmit frontal". Sipas Gardnerit, në atë strategji rol veçanërisht të rëndësishëm ka Fondi Monetar Ndërkombëtar (FMN), "i cili duhet ta diktojë çdo themelim të rezervave ndërkombëtare, sikurse dhe të ketë fuqinë e ndikimit mbi vendimet ekonomike të të gjitha qeverive të shteteve të huaja nga pikëpamja e politikës monetare dhe fishale". Të cekim këtu se numri i shteteve të varfra - sipas kriterëve të UNCTAD-it (Komisariati për Tregti dhe Zhvillim i OKB-së) - gjatë 30 viteve të fundit u rrit nga 26 në 46. Po ashtu: *Slobodna Dalmacija*, 18 shtator 2003, f. 48; Intervistë me dr. Slavko Kulić, "Globalizacija humanizma ustupit će mjesto globalizaciji nasilja", *Vjesnik - Panorama*, 2 gusht 2002, f. 19-21.

flitet vetëm për sukseset e mëdha të globalizimit, ndërsa nuk përmendet ana e errët e medaljes. E vërteta është diku në mes të këtyre dy qasjeve polarizuese: si edhe çdo periudhë e re në historinë njerëzore, ashtu edhe globalizimi krijon mundësi të reja, paraqet ndryshime pozitive të përmasave globale dhe njëkohësisht shkakton një sërë dukurish negative.¹ Mbase risi në këtë është se globalizimi dëshiron që t'i vërë nën kontroll të gjitha institucionet, të mbisundojë me teknologjinë, zakonet, mendimet e madje edhe ndjenjat.²

Me siguri do të ishte i detyrueshëm – për shkak të qasjes më të mirë ndaj gjithë problemit – diferencimi nocionor i fenomenit të globalizimit, që do të mundësonte që më qartë të vërehen vlerat pozitive dhe pasojat negative të këtij procesi të gjithanshëm. Gjithashtu, duhet të vërejmë dhe të pranojmë se globalizimi nuk është vetëm një fuqi e përgjithshme ekonomike, e cila synon kah prodhimitaria gjithnjë e më e madhe, më e lirë dhe më e shpejtë, pavarësisht pasojave për ambientin dhe njeriun. Globalizimi në rend të parë është dukuri e ndryshimeve në nivel global, proces i përhershëm i shpikjeve të reja, racionalizimit, zhvillimit. Përveç këtij përshkrimi të përgjithshëm, kjo dukuri përfshin edhe ideologjinë dhe sendërtimin e kapitalizmit neoliberal, i cili shënohet me dëshirën dhe vullnetin për përfshirjen e mbarë botës në një proces të vetëm të zhvillimit të tregut. Kjo ideologji bazohet mbi parimet e prodhimit, të tregut, të shitjes dhe të fitimit. Ana e dobët e kësaj ideologjie është se ajo angazhohet për industrializimin e shteteve të varfra, ose hapjen e tregjeve të prodhuesve të pasur me prodhime të shteteve të varfra vetëm nëse edhe kjo u sjell fitime të mëdha atyre që tashmë janë pasuruar. Bartësit e globalizimit (shtetet dhe kompanitë e pasura) – edhe pse flasin për tregun botëror – gjithnjë e më shumë praktikojnë proteksio-

¹ I. Derado, *Civilizirano društvo i globalizacija*, në: www.hau.hr/Znanost/TribinaZiD/GlobalizacijaDerado

² Filozofi i njohur polak, Leshek Kolakovski, thotë se sa më shumë që përparon globalizimi, aq më tepër lulëzojnë separatizmat, nacionalizmat, orekset pushtuese ndaj blerjes së mallit në ofertat e pasura të tavolinave perëndimore. Krahaso D. Plevnik, "Katastrofa globalizacije", në: *Slobodna Dalmacija*, 18 korrik 2003, f. 11.

nizmin, mbylljen e tregjeve të tyre për prodhimet e lira të shteteve të varfra dhe borxhlinj.¹

Aspekti i tretë i globalizimit është gjendja faktike: duke iu falënderuar shtimit të madh të prodhimtarisë dhe mundësisë së komunikimit, vjen deri te lidhjet e ndërsjella të mbarë botës, deri te realizimi i një "rrjeti" gjithpërfshirës të përbërjeve informative dhe prodhuese (edhe pse "rrjeti" i tillë është diç tejet dinamik në vete, sepse për shkak të prodhimtarisë dhe shpikjeve, ai me siguri përsoset, ndryshon, bëhet gjithnjë më i madh dhe më përfshirës). Në këtë artikull nocioni *globalizim* do të përdoret si nocion për procesin e përhershëm të ndryshimeve dhe përhapjes së ndërlidhjes së ndërsjellë në botë; *globalitet* për gjendjen faktike të ndërlidhjes së botës ("rrjeti"), ndërsa synimin e kapitalizmit neoliberal që dëshiron çdo gjë t'ia nënshtrojë diktatit të kriterëve ekonomike (prodhimi, tregu, fitimi) do ta shënojmë me nocionin *globalizëm*.

Shoqëritë muslimane dhe teologjia muslimane shumë pak, mos të themi aspak nuk interesohen për procesin e globalizimit dhe të hulumtojnë rolin e tij në botën bashkëkohore, edhe pse për shkak të domethënies së përgjithshme të globalizimit (me të gjitha aspektet e tij), ai në fakt është shndërruar në kontekst të teologjisë bashkëkohore dhe si i tillë duhet marrë në konsideratë kur dëshirohet që përmbajtja e Shpalljes t'u prezantohet njerëzve të kohës sonë. Kështu, është e domosdoshme të analizohet gjendja bashkëkohore në botë, të gjenden ato pika që çojnë deri në vatra dhe çështje të krizës, e njëkohësisht të zbulohen ato elemente të cilat do të mund të na plotësonin me shpresë në zhvillimin e ardhshëm të Ummetit islam.² Si plotësim, vetë fakti i globalizimit dhe horizontet e

¹ Mahatir Muhammed, *Një marrëveshje e re për Azinë*, BFI-FSHI, Shkup, 2005.

² Në kontekst të globalizimit, Kisha Katolike atë e analizon në shumë dimensione, të cilat shtjellohen nëpër tubime teologjike-shkencore dhe nëpër lëndët mësimore brenda institucioneve arsimore, duke e parë edhe rrezikun e drejtpërdrejtë nga globalizimi që mund t'i ndodhë përmes një force e cila do ta luftojë edhe vetë Kishën Katolike. Ajo për këtë me gisht tregon "sunduesit nga hi", të a.q. 'Olimpikët', nën kupolën e 'Komitetit 300', të cilët kanë për qëllim shkatërrimin e çdo religjioni... përveç religjionit të tyre, të cilin ata vetë do ta krijojnë, që kështu të realizojnë

ndryshme të tij parashtron pyetjet: Cilat mundësi apo sfida të reja i parashtron globalizimi para Ummetit? A munden kategoritë si *globalizim*, *globalitet* dhe *globalizëm* të zbatohen edhe në Ummet? A mund të përshkruhet një paralele mes këtyre dukurive dhe institucionit tashmë të shuar të hilafetit, për të cilin historia ka dëshmuar se ka qenë një bashkëdyzim i jetës shpirtërore dhe të përbotshme të muslimanëve? Ku e gjejmë ne veten sot në këto kategori?¹

Nëse me vëmendje ndiqet literatura teologjike, mund të vërehet qartë se si në shoqërinë universale muslimane – Ummetin, ashtu edhe në ato lokale – ekziston tension i caktuar ndërmjet tendencave të ndryshme në të kuptuarit e detyrës dhe fushës së veprimit të teologjisë islame. Shumë lehtë mund të vërehet se qendrat e ndryshme islame veprojnë sipas interpretimeve individuale, klasike, e mos të themi edhe që vijnë në kundërshtim me vetë mësimet e teologjisë islame. Kjo është mbase arsyeja kryesore që nuk shohim kurrfarë hapash për krijimin e një teologjie unike muslimane.

Ndërlidhja e përgjithshme dhe faktike e botës, apo globaliteti, vërtet do të mund të shkaktonte atë që muslimanët sot seriozisht të angazhohen për rivendosjen e institucionit të hilafetit, që do të ishte shkak për krijimin e një teologjie të përgjithshme. Mirëpo, menjëherë parashtrrohet pyetja: Çfarë teologjie?

kaos të përcaktuar". N.M. Rošić, *Nova religija globalizma*, "Hrvatska provincija sv. Jeronima franjevac konventualaca", Zagreb 2003, f. 7.

¹ Organizimet nën emra dhe në vende të ndryshme na thërrasin të mendojmë se çka po ndodh me institucionin musliman, mendoj në komunitetet apo bashkësitë zyrtare islame? Sa për ilustrim, në çdo shtet në Perëndim kemi të themeluar bashkësi fetare islame "nacionale", nga çdo pakicë nacionale muslimane që jeton dhe vepron në atë shtet perëndimor: sfondi i tyre kulturor është i ndryshëm, priret shoqërore të ndryshme, mejtepe dhe ideologji të ndryshme. Në të njëjtin vend ballafaqoheni me kohë të ndryshme namazi apo iftari, e mos të flasim për "fetvatë" e ndryshme. Po nëse këtu u hedhim edhe një sy organizatave fetare-kulturore të komuniteteve shqiptare në Perëndim, atëherë sukseset e tyre lënë shumë për t'u dëshiruar; shumica e tyre konsiderohen si komunitete më të dobëta si në aspektin e organizimit, financimit dhe prezantimit. Të gjitha këto kanë një emërues të përbashkët: kaos i plotë. Kur kemi parasysh zhvillimet e reja në Bashkimin Evropian lidhur me ligjin fetar brenda Kushtetutës së re të saj, atëherë nuk dimë se si do të jetë pozita e të gjitha këtyre shoqatave apo komuniteteve.

Të flitet për mundësinë e krijimit të një teologjie për mbarë botën islame, përfshin disa presupozime antropologjike dhe filozofike, të cilat do të mund t'i përshkruanim si vijon: në gjithë botën ekzistojnë vlerat e njëjta kulturore; ekziston një realitet universal dhe për të gjithë njësoj i kuptueshëm për nga komunikimi (gjuha, simbolet, shenjat) në mbarë rruzullin tokësor, edhe atë vertikalisht dhe horizontalisht (tani, në këtë çast dhe historikisht, të të gjitha gjeneratat).¹

Është e vërtetë se me zhvillimin dhe larminë e kulturave, disa nocione kryesore ruajnë njohjen e vet të përgjithshme të vlerës e kështu edhe të së vërtetës së tyre që ato nocione shprehin. Është po ashtu e vërtetë se në mbarë Ummetin do të mund të zbatohet një mënyrë e teologjizimit. Por, mbetet pyetja: Nëse teologjia përqendrohet në atë nivel, a nuk do ta humbte ajo fuqinë dhe bindjen në predikimin dhe interpretimin e së vërtetës?

Etnologët në bazë të hulumtimeve krahasimtare antropologjike kanë ardhur deri te rezultatet se përfaqësuesit e kulturave, popujve apo kontinenteve të ndryshme prodhimet e njëta materiale ose të mirat shpirtërore nuk i kanë pranuar dhe ndërlidhur gjithmonë njësoj me vlerat e njëjta shpirtërore, simbolet ose shenjat kulturore.²

¹ Për më gjerë shih: Ismail Bardhi "Teologjia dhe teologu sot", kumtesë lexuar në Tryezën e rrumbullakët "Gjendja dhe perspektivat e sistemit arsimor fetar në suazat e Bashkësisë Fetare Islame", Shkup 2004.

² Jo vetëm etnologët, por madje edhe ekonomistët dhe politikologët në zë, si F. Fukujama, i cili predikoi "fundin e botës", në kuptimin se bota ka ardhur deri te shkallën më të lartë dhe më e përsosur e rendit ekonomik (kapitalizmi) dhe e rendit shoqëror (demokracia e llojit anglo-sakson), në librin e tij më të ri pranon se do të ishte e gabueshme të mos merren parasysh faktorët kulturorë dhe religjiozë në planet dhe synimet ekonomike e që, e bartur në fushën tonë të të menduarit, do të thoshte se është joreale të pritët krijimi i një teologjie e cila do të ishte e pranueshme në të gjitha shprehjet e saj në të gjitha kontinentet dhe qarqet kulturore, njësoj, me të njëjtin kuptim dhe veprim. Synimin e krijimit të një teologjie të përbashkët për mbarë Ummetin do të mundeshim lirisht ta quanim globalizëm fetar.

Kjo është aktuale edhe sot: të blihet ndonjë prodhim i McDonnalds-it në Kinë ka krejtësisht domethënie tjetër (në Kinë do të thotë të jesh i pasur, sepse një hamburger kushton sa pothuajse një rrogë mesatare, kështu që atë mund t'ia lejojnë vetes vetëm të pasurit), në krahasim me Amerikën, prej nga vjen kompania McDonnalds, ku hamburgeri është simbol i ushqimit të shpejtë dhe të lirë.

Feja islame, sipas natyrës dhe definicionit të saj, është globale, thënë ndryshe: ajo e ka realizuar globalitetin (ndërlidhjen - "rrjetin") në përmasa botërore. Megjithatë, realizimi i atij globaliteti nuk është qëllim më vete, por është mjet drejt qëllimit. Qëllimi i atij globaliteti është përpjekja për ta realizuar tërësinë e Islamit.

Sa u përket të vërtetave dogmatike, natyrisht se duhet që në mënyrë përmbajtësore, e ndonjëherë edhe gjuhësore, të prezantohet feja e cila u interpretohet besimtarëve përmes shprehjeve kulturore lokale. I njëjti parim vlen gjithashtu edhe për çështjet themelore të moralit, por sa u përket çështjeve dhe angazhimeve sociale, mësimi i Islamit - duke dëshiruar të jetë universalisht i vlefshëm - humb në fuqi dhe bindshmëri. Njëtrajtshmëria në të gjitha sferat e Islamit ishte e mundshme në kohën e hilafetit, kur teologjia mësohej vetëm në disa qendra, me përdorimin e një gjuhe (arabishte), që sot është gjithnjë e më pak e mundshme. Bota është bërë multipolare, ndërsa feja islame është gjithnjë më policentrike. Ky synim nuk do të thotë relativizim i mësimit islam, por lokalizim i tij ose - thënë ndryshe - inkulturim dhe kontekstualizim.¹

Ky synim për inkulturimin dhe kontekstualizimin është ana tjetër e medaljes kur flitet për synimet në teologjinë bashkëkohore pas periudhave të ndryshme të historisë islame. Inkulturimi i teologjisë islame për shumë dijetarë muslimanë ishte vepër normale e mbarë procesit të krijimit të shoqërive të veçanta muslimane.

Disa teologë muslimanë² u përpoqën që në veprat e tyre të japin pak të dhëna për teologjitë lokale. Sipas tyre, çdo teologji lokale duhet të ketë katër tipare kryesore: rrënjosjen në fry-

¹ Në fushën e tefsirit kontekstualiteti trajtohet në suazat e *et-tefsir al-mavdui*, apo tefsirit tematik. Shih p.sh.: Dr. Mustafa Muslim, *Mebahith fit-tefsir el-mevdui*, Damask, 1989; Mahmut Aydın, "Ozgurluk teolojisi'nin Islamın Izdusumleri: Latin Amerika Kokenli Teolojisi Perspektifinden Kur'an'a Yeni Bir Yaklasim", në *Tez-kire*, Ankara, 2003, nr. 31-32, f. 137-156. Po ashtu Hans Waldenfels, *Kontekstualna fundamentalna teologija*, Djakovo, 1995, f. 81-103.

² Shih: Ismail Bardhi, *Hafëz Ibrahim Dalliu - jeta dhe vepra*, "Logos-A", Shkup, 1998, f. 79-87. Po ashtu: *Leksikon Islama*, Svjetlost - Sarajevo, 1990, "Reformizam", f. 500-510.

mën dhe përmbajtjen e shpalljes; ndërlidhjen e gjallë me traditën e përgjithshme islame; përdorimin e shprehjeve dhe zakoneve kulturore lokale, si dhe dëshirën për transformim shoqëror-fetar të kontekstit të dhënë.¹

Disa të tjerë theksojnë rëndësinë e kulturës lokale dhe të kontekstit kulturor, dhe atë në mënyrë konkrete si rrethana shoqërore-politike dhe forma të komunikimit në mjedisin e dhënë. Komunikimi këtu është kuptuar si forma të përgjithshme të shkruara e të pashkruara (gojore) të të kuptuarit të ndërsjellë, njësoj si llojet letrare të cilat janë veçanërisht popullore në mjedisin e dhënë.²

Vijat e përbashkëta të këtyre teologëve janë: e para, domosdoshmëria e lidhshmërisë (historikisht dhe përmbajtësisht) me burimet e përgjithshme të fesë (*orthodoxia*); e dyta, roli i kontekstit dhe rëndësia e kulturës në teologjizimin dhe karakteristika e teologjive lokale që ato dëshirojnë të jenë në shërbim të angazhimit social të besimtarëve dhe komunitetit lokal (*orthopraxis*). Teologjitë lokale janë ato të cilat arrijnë ta paraqesin përmbajtjen globale në mënyrë lokale.³

Inkulturimi i teologjisë – megjithëse kjo mund të duket paradoksale – është imperativ i kohës, që buron pjesërisht nga vetë fenomeni i globalizimit. I tërë procesi i globalizimit tekefundit e godet njeriun konkret ose bashkësinë në hapësirën e caktuar, në vendin e caktuar gjeografik e i cili pastaj duhet të japë përgjigje pozitive ndaj sfidës së kohës.

Nga ana tjetër, konteksti është ai mjedis gjeografikisht dhe kohësisht i caktuar ku takohen forcat e globalizimit me historinë konkrete njerëzore në fenë globale të një besimi, *Islami*, e nga ana tjetër, duhet përgjigjur në pyetjet jetike të mjedisit të dhënë. Gjithashtu, ajo teologji duhet ta marrë parasysh ndikimin e forcave globalizuese mbi mjedisin lokal (mbi rrethin dhe njerëzit) dhe t'u përgjigjet pyetjeve në dritën e Shpalljes dhe të traditës së gjallë të *Islami*.

¹ Fikret Karčić, *Šerijatski sudovi u Jugoslaviji 1918-1941 – I*, Sarajevo, 1986, f. 13.

² Yasin Aktay, "Ilahiyat Sosiolojisi: Bir Sosyal Degisim Dinamigi Olarak Ilahiyat Sorunu", në *Tezkire*, Ankara, 2003, nr. 31-32, f. 45-64.

³ Rešid Hafizović, *O Načelima islamske vjere*, Bemust, Zenica, 1996, f.9-25.

Temat dhe sfidat e përbashkëta (globale) teologjike të cilat përpunohen në nivele lokale, varësisht nga konteksti lokal, shkurtimisht mund t'i përmbledhim në sferat vijuese: angazhimi për të varfërit dhe të marginalizuarit, furnizimi për kulturën personale dhe pavarësinë, mbrojtja e ambientit, çështja e dinjitetit të grave dhe të fëmijëve, mbrojtja e jetës në të gjitha aspektet e saj. Këto tema sot janë vendimtare në diskutimet teologjike, pavarësisht asaj se në cilin kontinent teologët i interpretojnë përmbajtjet e fesë.¹

Këtu duhet përmendur edhe një grup temash globale në teologjinë bashkëkohore, e këto janë temat lidhur me veprimin e qendrave apo institucioneve fetare nëpër shoqëritë muslimane. Këto institucione apo qendra - në varësi të shenjave të kohës dhe të orientimeve - e drejtojnë gjithashtu një teologji konkrete, e cila në mënyrë globale prek tërë Ummetin islam. Zbrazësia më e madhe është në mosekzistimin e një qendre, "mbikëqyrëse" e të gjitha të tjerave, e cila gjë më parë është bërë nën ombrellën e hilafetit, e që për fat të keq është temë "e harruar".² Temat e lartshënuara dallojnë nga grupi i parë i

¹ Kjo bëhet shumë e qartë kur e kemi parasysh gjendjen tonë dhe imazhin e muslimanëve të ne. Qyteti është bërë i vështirë për të jetuar, e lëre më gjendjen e muslimanëve nëpër fshatrat tona. Kjo vërehet në çdo aspekt jetese, mendimi dhe veprimi, e deri te pamja e jashtme e muslimanit dhe e muslimanes. A thua arkitektura dhe urbanizimi i pakontrolluar kanë të bëjnë diç me këtë?

² Rrethanat dhe zhvillimet e ndryshme, të cilat pandërprerë vijnë duke u zhvilluar, na ftojnë që të mendojmë në mënyrë shumë serioze për çështjet e ndryshme që paraqiten brenda fesë dhe në emër të fesë. Pothuajse mbi 80 vjet "bashkësia gjithmuslimane jeton si 'pa krye', nuk e ka imamin e vet suprem, nuk e ka në krye të autorizuarin e Pejgamberit për të dhënë menshurat për xhumanë, për kade'i-sher'ijje, për interpretimin kompetent, për ruajtjen e emanetit etj." Kjo gjë më parë është bërë nën ombrellën e hilafetit, i cili për fat të keq pushoi së ekzistuari që nga viti 1924, ndërsa mungesa e tij nga besimtarët ndjehet si një "mëkat i rëndë shoqëror". Megjithëse për këtë çështje madhore nga ana e teologëve muslimanë u akuzua vetëmse ana shekullariste revolucionare e kohës, shumë pak ose aspak nuk u fol për atë thelbësoren, d.m.th. se faji më kryesor ishte edhe nga vetë zhvillimet brenda trupit teologjik musliman, ku ka pasur fërkime të mëdha, madje edhe pengesa për rithemelimin e institucionit të hilafetit dhe atë për arsye të ndryshme: kombëtare, ideologjike, mejtepore dhe rajonale a lokaliste. Nëse kësaj ia shtojmë edhe "injorancën" ekzistuese brenda korpusit teologjik musliman, atëherë e gjithë kjo bëhet më e qartë.

Natyrisht se fjala është për ringjalljen e dimensionit fetar-shpirtëror të hilafetit në mënyrë institucionale, e cila do të merrej me çështjet e teologjisë dhe zhvillimet shoqërore. Për këtë çështje shumë të rëndësishme rrethanat e ndryshme na ftojnë

çështjeve globale të teologjisë bashkëkohore aty se shpesh dalin nga nevoja për ruajtjen e besueshmërisë ose dëshirës që tërë teologjisë muslimane t'i jepen orientime konkrete dhe vizione për punën e ardhshme.¹

Temat të cilat imponohen në mbarë teologjinë, ndërsa fitojnë rëndësi të veçantë të ne, do të mund t'i konkretizojmë në dy fusha të veprimit teologjik: a) identiteti i individëve, bashkësive etnike dhe kombeve, dhe b) fshati global, si vend i veprimit të Fjalës së Zotit - *Kelamullah*.

a) Kur flasim etnologët për ndryshimet në kulturën e popujve apo të bashkësive etnike, ndërsa dëshirojnë ta përshkruajnë procesin e humbjes së disa formave kulturore vendase (lokale) nën ndikimin, për shembull, të faktorëve globalë, ata përdorin nocionin *homogjenizim*. Homogjenizimi si proces mund të shkaktojë humbjen e identitetit personal të individit apo bashkësisë më të dobët dhe krijimin e një kulture të përgjithshme, e cila nuk është e rrënjësuar në traditat lokale. Këtë nocion e përdorin kundërshtarët e globalizimit kur flasim për tendencën shkatërrimtare të asaj dukurie.

Përfaqësuesit e homogjenizimit shpesh e harrojnë, ose me vetëdije nuk dëshirojnë ta marrin parasysh, edhe veçantinë e çdo kulture apo bashkësie shoqërore, sipas së cilës çdo kulturë apo individ posedon aftësi të reagimit ndaj realitetit të ri, du-

që të mendojmë se në ç'pozitë dhe ku jemi duke e lënë Ummetin musliman, kur edhe në prezencën tonë ai edhe në aspektin ekonomik është duke u eksploatuar, e në aspektin kulturor-fetar duke u tjetërsuar. Me një fjalë, dita-ditës jeta e muslimanit është duke u vështirësuar. Më parë Ummeti eksploatohej si koloni të ndara, ndërsa sot kjo bëhet në mënyrë globale. Pikërisht për këtë arsye sot ka nevojë për një komunikim global, një udhëheqje globale (e jo lokale) të Ummetit musliman. Për më gjerë, shih: "Može li se konačno sagledati kraj fasile-i hilafetu", në *Takvim*, Sarajevë, 1969, f. 90-104; po ashtu, *Leksikon Islama*, "halife" f.229-233.

¹ Përveç këtyre temave teologjike globale, mund t'i veçojmë edhe disa tregues të përbashkët për kontinentet e veçanta: në Azi kjo është pa dyshim dialogu me kulturat dhe religjionet e mëdha, inkulturimi i fesë në kulturat lokale, të pasura me tradita lokale. Afrika: sjellja ndaj traditave religjioze lokale, kulti i stërgjyshërve, inkulturimi i fesë dhe i liturgjisë. Amerika Jugore: teologjia e çlirimit dhe teologjia biblike. Amerika Veriore dhe Evropa Perëndimore e zhvilluar: çështja e lëvizjeve të reja religjioze, braktisja e formave kishtarë të religjiozitetit; Evropa Qendrore dhe Lindore: ndërtimi i shoqërive demokratike, problemi i krijimit të tërësive të reja shtetërore, identiteti i popujve, raporti mes pakicave dhe shumicave.

kurive të reja të natyrës kulturore, ekonomike apo politike. Kjo veçanti realizohet me ose pa vetëdije, ndërsa mund ta marrë formën e asimilimit apo largimit të vlerave apo gjërave të reja. Gjithashtu, duhet pasur parasysh se ekzistojnë të a.q. universalitete kulturore, p.sh., të qenët i hapur ndaj dukurive të reja, bashkëpunimi, solidariteti, që janë tipare të të gjitha kulturave. Në këtë realitet kompleks të kontekstit lokal, parashtrohet pyetja: si do të mundej individi, e gjithashtu edhe bashkësia, grupi etnik ose kombi, ta ruajnë identitetin e tyre? Apo ruajtja e identitetit është e panevojshme, mbase edhe nocioni është arkaik dhe duhet flakur që njeriu të bëhet anëtar i fshatit global?

Përpyekjet për ruajtjen e identitetit ose përpunimit të tij janë të njohura në historinë më të re të këtyre hapësirave. Kur është fjala për identitetin e një populli ose të një bashkësie etnike, sigurisht se rol jashtëzakonisht të rëndësishëm kanë proceset e atilla si "mekanizmi i përjashtimit": ne jemi të ndryshëm, këto janë themelet e vetëdijes sonë; gjithashtu "mekanizmi i kërkimit të rrënjëve të përbashkëta": në kuptimin e përkatësisë etnike-popullore rrethit kulturor i cili më tepër u përgjigjet qëllimeve të vet lëvizjes së afirmimit dhe bashkësisë historike të popullit/kombit të dhënë. Kërkimi i identitetit personal detyrimisht përforcohet në kohët e krizës, kur është më se e rëndësishme të gjenden themelet e përkatësisë të një grupi që jep siguri.¹

¹ Për kërkimin e identitetit karakteristik është përdorimi pozitiv i vlerave globale, si themel i përbashkët prej nga pjesërisht rritet identiteti i personit, bashkësisë etnike apo kombit/popullit. Le t'i marrim si shembull rolin e religjionit në luftërat në hapësirat e Ballkanit, ku çdo entitet identitetin e tyre nacional e përshkruante në përkatësinë fetare në përmasa globale. Kështu, kroatët thirreshin në lidhjen me Romën dhe rrethin kulturor europa-perëndimor; serbët kërkonin themelet e identitetit të vet në rrethin kulturor orthodox; boshnjakët me Ummetin islam; ndërsa shqiptarët kësaj pyetjeje iu përgjigjën vetëmse në aspektin kombëtar, kurse identitetin fetar nuk e konsideruan si çështje parësore. (Te shqiptarët çështja e fesë edhe si fe edhe si identitet "fetar/kombëtar" mbetet në një kaos të vërtetë). Globaliteti (ndërlidhja globale si rrjetë) me atë rast jep siguri dhe stabilitet, ndjenjë të përkatësisë grupit më të madh që lejon edhe afirmimin në planin ndërkombëtar. Shih, p.sh.: Prof. Dr. Rasim Muminović, "Seminar Identitet, religjia, politika", në

Ruajtja e identitetit të çdo populli është detyrë afatgjate, sidomos kur dihet se në shoqërinë tonë si tërësi vjen deri te format e reja të krizës së identitetit, të shkaktuara nga urbanizimi, krijimi i mjediseve të mëdha industriale, braktisja e territoreve më të varfra. Këto dukuri, si pasojë e faktorëve të ndryshëm, nga të cilët njëri pa dyshim është globalizimi, duhet të analizohen edhe në nivel teologjik. Këtu nuk duhet thënë më tepër, pos të kujtojmë se rrethanat e këtilla kanë shkaktuar atë që shqiptarët sot gjenden në të katër anët e botës.

Puna teologjike në krijimin e identitetit të popullit ose bashkësisë etnike do të duhej gjithsesi të shkonte jo vetëm në drejtim të theksimit të themelit “përjashtues/ekskluziv” ose “karakteristik vetëm për ne”, por edhe në të shprehurit dhe theksimin e themelit të përbashkët antropologjik të një bote të re, e cila do të ishte bazuar mbi humanizmin islam. Kjo me siguri do të ishte një detyrë e përhershme jo vetëm për vendin tonë dhe teologjinë e tij, por edhe për teologjinë muslimane në planin e gjerë evropian, e madje edhe në atë botëror.

b) Revolucioni informativ në kuptimin e zhvillimit teknik dhe mundësia e shfrytëzimit të prodhimeve të këtij revolucioni nga shtresat e gjera të popullsisë (televizori, telefoni, kompjuteri, e-mail-i, Interneti) krijoi përshtypjen se jemi në fshatin global – *global village*. Nëse kjo është e vërtetë, e kjo sot shpesh herë citohet në bisedat për botën bashkëkohore, atëherë duhet ta bëjmë një hap më tutje dhe ta parashtrojmë pyetjen: cilat janë tiparet e cilitdo fshat apo të mendësisë fshatare? T’i përmendim këtu vetëm disa nga këto tipare: në fshat, në kushte normale, të gjithë fshatarët njihen, nuk ka fshehtësi që nuk del në mejdan (thashethemet / përgojimi si burim “informimi”). Fshati lë përshtypjen e një tërësie të mbyllur, ku njeriu ndjehet i mbrojtur dhe i pranuar. Por, nga ana tjetër, është shumë vështirë që në ndonjë fshat diçka të ndryshohet, ndërsa shpesh fitohet përshtypja se fshati ka edhe

Znakovi Vremena, Ibn Sina – Sarajevo 1999, f. 71-73; Prof. Dr. Emir Hadžović, “Dali je problem identiteta i religiozni problem”, *po aty*, f. 83-86.

historinë e vet të mbyllur, nga e cila vështirë mund të dilet, të fillohet diçka e re.¹

Fshati global informativ, si bota jonë, ka tipare të ngjashme si edhe çdo fshat "normal": fitohet përshtypja se është e pamundshme të lirohemi nga përparimi i globalizimit dhe globalizmit, sikur historia mund të shkojë vetëm drejt një globalizimi dhe zhvillimi gjithnjë më të madh apo të pakufizuar.

Jeta religjioze dhe synimet e të gjithë njerëzve, qofshin ata muslimanë, të krishterë apo të çfarëdo religjioni tjetër, kanë rrënjët e tyre në mbështetjen mbi Shpalljen. Gjithashtu, edhe përpjekjet rreth ndërtimit të një bote gjithnjë e më humane, nuk janë të "rezervuara" vetëm për muslimanët, por për të gjithë njerëzit të cilët aktivisht punojnë në atë drejtim. Kjo e vërtetë na nxit që t'i bashkojmë forcat me të gjithë ata që - parësisht nga botëkuptimi dhe religjioni i tyre - punojnë në humanizimin e botës dhe të shoqërisë njerëzore. Shpallja dhe tradita e Pejgamberit a.s. na mësojnë se besimtarët, të nxitur nga besimi në monoteizëm, që e plotëson botën, përpiqen që me ngjarjet, nevojat dhe dëshirat që i ndajnë me njerëzit e tjerë të kohës sonë ta kuptojnë se cilat janë shenjat e vërteta të pranisë dhe të qëllimeve Hyjnore në gjithë këtë. Shpallja me burimin e vet hyjnor i ndërlidh të gjitha ato vlera që sot çmohen më shumë. Vlerat e tilla, në të vërtetë, janë më të mirat; por, për shkak të ngurtësimit të zemrës njerëzore, jo rrallë herë shmangen nga drejtimi i detyrueshëm dhe prandaj nevojitet pastrimi.²

Prania e Shpalljes, teologjisë së këtyre hapësirave ia parashtron detyrën e ristudimit të historisë së popujve, në mënyrë që ajo histori të bëhet themel i shëndoshë i së tashmes dhe i

¹ Shih: Ismail Bardhi, "Teologjia dhe teologu sot", kumtesë lexuar në tryezën e rrumbullakët "Gjendja dhe perspektivat e sistemit arsimor fetar në suazat e Bashkësisë Fetare Islame", Shkup, 2004.

² Mendimet e këtilla në mënyrë më fundamentale i kanë shpjeguar shumë autorë bashkëkohorë muslimanë dhe mund të gjenden nëpër faqet e Internetit me temë "Islami dhe globalizimi". Këtu po i përmend vetëm se dy autorë të shquar: Mohamed Mahathir, *Islam i globalizacija*, në: www.dzemat-oberhauzen.de/pages/teme/politika-i-drustvo/islam-i-globalizacija; Rešid Hafizović, *Barbarizam ne poznaje dijalog* (intervistë), në: www.sadrvan.com/component.

gjeneratave të ardhshme. Raporti ndaj historisë, sidomos në këto hapësira, është tejet i rëndësishëm për sinqeritetin ndaj botës dhe ndaj së ardhmes. Pajtimi me historinë tonë, sipas psikologjisë dhe psikoterapisë bashkëkohore, është njëra nga detyrat më të rëndësishme të njeriut, gjithmonë aktuale. Pajtimi me historinë dhe ndërgjegjen historike në jetën e popullit, të bashkësisë apo të individit, do të thotë kontrollim i historisë, pranim i përvojës së gjeneratave të mëparshme (si të mira, ashtu edhe të këqija), që ajo të jetë në shërbim të bashkëjetesës dhe ardhmërisë paqësore, e jo djep i frikës, urrejtjes dhe dëshirës për hakmarrje. Pajtimi nuk është fryt i ndonjë mrekullie, por i punës edukative, që nga besimi islam dhe teologjia e tij kërkon që në themel ta përpunojë qasjen teologjike ndaj çështjes së paqes.

Ajo që është e dukshme në vlerësimin bashkëkohor të problemeve etnike dhe nacionale dhe të konflikteve në kohën më të re, sidomos në hapësirat tona, është fakti se autorët përrëndimorë, sidomos nga vendet që kanë pasur koloni, ose që kanë rol vendimtar sot në skenën botërore, nuk shohin në mënyrë realiste në shkaqet e atyre konflikteve. Shumë shpesh harrohet se kufijtë e shteteve, sidomos atje ku edhe sot vjen deri te probleme të tilla, janë tërhequr në mënyrë arbitrare dhe atë sipas diktatit të "fuqive të mëdha", pa ndjenjë për kulturën, fenë, popujt, bashkësitë etnike dhe rrethanat historike. Prandaj, është me rëndësi të flitet edhe për këtë fakt, të punohet në atë që populli dhe bashkësia etnike të mund ta pranohin atë situatë, nëse ajo nuk mund të ndryshohet me mjete politike.

Sipas mësimin të Islamit, vetëm "globalizimi solidar" do të evitojë krijimin e robërimeve të reja kulturore më të këqija se ato që kemi pasur deri më sot, që të "varfërit" të jenë të privuar nga ajo më e vlefshmja që e kanë, d.m.th. kultura personale dhe liria personale. Prandaj, duke theksuar qartë nevojën për "globalizimin e solidaritetit", Islami tërheq vërejtjen në rrezikun e homologjizimit të kulturës dhe në vlerat etnike nga të cilat bota nuk duhet të heqë dorë.

Duke e gjykuar në këtë mënyrë fenomenin e globalizimit, Islami vazhdon t'i mbetet besnik misionit të vet etik dhe religjioz në botë, por edhe mik vigjilent i të gjitha ngjarjeve botërore dhe historike, duke i gjykuar dhe vlerësuar ato në dritën e Shpalljes dhe të vërtetës për njeriun. Ai kurrë nuk ka qenë dhe nuk mund të jetë "neutral", kur është fjala për popujt dhe kulturat e tyre me të cilat frymëzohen përcaktimet e tyre politike. Prandaj, ai edhe tërheq vërejtjen për rrezikun nga kultura neoliberale, nga e cila frymëzohet globalizimi.

VROJTIM GJENDJES SË TEOLOGUT MUSLIMAN SHQIPTAR

“Allahu i Madhërishëm nuk do t’ua marrë (njerëzve) dijen në atë mënyrë që do t’ua nxjerrë nga shpirtat e tyre, por do ta marrë ashtu që do të bëjë të vdesin të diturit, pas së cilës në Tokë nuk do të mbetet asnjë njeri i ditur që do t’u bëhej imam. Atëherë njerëzit vetes do t’i marrin për imamë injorantët dhe do t’u shtrojnë pyetje të ndryshme fetare, kurse ata do t’u përgjigjen (japin fetva) pa dije përkatëse, me të cilën botën do ta lajthisin dhe vetveten do ta shkatërrojnë”.
(Hadith)

Teologjia është temë e rëndësishme dhe për çdo herë ka luajtur një rol shumë me përgjegjësi në formësimin e qenies njerëzore dhe të kulturës në përgjithësi. Por, për fat të keq, jam i detyruar që për këtë çështje shumë të rëndësishme që në fillim të shkruaj përmes një ankimi për teologun e hapësirës sonë, sepse më duket se në aspektin e kulturës teologjike jemi tejtejt të varfër, në fakt ‘të pastrehë’. Mbase do të ishte më së miri të thuhet të privuar, duke pasur parasysh historinë tonë përplot me emra të njohur të teologëve, të cilët kanë kontribuar edhe në kushte shumë të vështira, si në hapësirën e teologjisë, ashtu edhe në atë të kulturës në përgjithësi, edhe pse kemi qenë tepër “importues”, kemi shkruar me gjuhë “të huaj”.

Është me rëndësi të kihet parasysh edhe çështja e teologëve tanë gjatë historisë - ata nuk ishin origjinalë; pse i braktisën trojet tona, pse shkruan në gjuhë “të huaj”, pse lejuam që teologu ynë të jetë i varur nga faktorët e jo-teologjisë; pse lejuam që respekti ndaj teologut të komercializohet ose të humbet fare, pse u lejua që fuqia e teologëve tanë të bëhet vetëm fuqi eskatologjike; pse brenda shqiptarëve teologjia diskriminohet

dhe pretendohet se njëra fe apo tjetra është më e mirë; pse teologët tanë kanë heshtur dhe heshtin në hapësirën e vetëkritikës; pse mos të kemi filozofi teologjike dhe teologji filozofike?

Dëshirova që të dalin nga harresa emrat e teologëve tanë nga enciklopeditë dhe shënimet e vjetra të bashkësive fetare ose nga analet e shumta ku figurojnë emra shumë të rëndësishëm, për të cilët mund të vërehet qartë se i takojnë kësaj hapësire! Nëse këta emra kanë qenë të detyruar të shkruajnë në gjuhë tjetër, “të huaj”, a thua vallë gjuha jonë nuk ka qenë në gjendje ta përballojë shkrimin, ose ka qenë “e varfër” dhe “e panjohur” për ta? Nëse kanë qenë të detyruar të ngelin larg vendlindjes, vallë më tepër i kanë preferuar kushtet e mira apo katedrat universitare, sesa të mbeten të pavërejtur në vendin e tyre? Natyrisht, neve dhe çdo gjenerate i takon kryerja e obligimeve të veta, duke pasur parasysh edhe lëshimet e mëparshme, të cilat eventualisht figurojnë në shkrimet tona dhe në fjalorin tonë; jo vetëm se kaq, ne jemi të detyruar të mendojmë seriozisht si teologë të një populli, ose si “njerëz të shenjtë” të popullit, të mendojmë për përmirësimin e përgjithshëm dhe për përgatitjen për të ardhmen, duke iu përgjigjur asaj me tërë rreziqet që kanë mundësi të ndodhin, si në aspektin e religjiozitetit të individit ose të masës, po ashtu dhe të kulturës së popullit.

Edhe pse në të kaluarën tonë figurojnë shumë emra të shquar të kulturës fetare ose teologë me nam, si Hoxhë Tahsini, Vehbi Dibra, Hafëz Ali Korça, Hafëz Ibrahim Dalliu, Mulla Idrizi, Sherif Ahmeti, Ataullah Efendiu, Abdulfetah Efendiu, Hafëz Bedri Hamiti etj., ne megjithatë nuk guxojmë të jemi të kënaqur vetëm me emrat dhe veprat e tyre. Ne gjithsesi jemi të detyruar dhe të thirrur fetarisht, moralisht dhe shtetërisht t'i vazhdojmë veprat e tyre të mëdha, në mënyrë që të zëmë hap me kohën, prapa së cilës kemi mbetur mjaft dhe me imperativin që të ndikojmë në formësimin e së tashmes dhe të ardhmes. Por, është mirë ta kemi parasysh një pyetje se, çfarë janë përpjekjet tona për t'iu përgjigjur imperativit të kohës së tashme dhe kornizës hapësirore?

Me këtë shkrim assesi nuk guxoj, e as që kam të drejtë, të merrem me vetëfillimin e kësaj teme, nga vetidentifikimi ynë fetar, etnik dhe gjuhësor, sepse për formësimin e këtyre çështjeve para nesh kanë kontribuar teologët e mëparshëm. Në mënyrë që sa më mirë të mund të vlerësohej gjendja e teologut në kohën tonë, është me rëndësi të merren parasysh situata historike, strukturat shoqërore dhe mjedisi kulturor.

Së pari do të filloja me vetë terminologjinë fetare dhe fjalorin teologjik, i cili për fat të keq nuk është përpjekur të pasurohet me terma shumë të qëlluar dhe përplot metafizikë. Më duket se kjo do të zgjaste edhe më tepër po të mos ngjanin ndryshimet e tilla rrënjësore jo vetëm në botë, por edhe në vetë "korporusin teologjik", me të cilin ajo është në unitet të ngushtë, si p.sh. problemi i përkthimit të Librit të Shenjtë, i Fjalës Hyjnore, *lingua sacra*-së, fanatizmit teologjik dhe fuqisë që e kaluara të jetë në dispozicion për t'iu përgjigjur së ardhmes dhe atë duke u izoluar në një vetmi shumë të çuditshme, me një diferencim të panjohur edhe për rrethin e ngushtë të vetë jetesës, të rritjes dhe të vdekjes. Kjo, për shkak se teologjia nuk mund të prezantojë teologji të ndryshme në aspektin e kulturës dhe të jetës sociale. Këtyre dhe shumë pyetjeve të tjera natyrisht ka bërë përpjekje t'u përgjigjet udhëheqja fetare, por çdo herë që kjo udhëheqje është treguar e dobët, janë vërejtur shumë lëshime të cilat vështirë se mund të përmirësohen. Udhëheqja fetare ose teologu shqiptar, i cili e ka një histori shumë të vështirë, si nga e kaluara, e sotmja, po ashtu edhe e ardhmja, është i detyruar të mendojë mbi krijimin e një vetëdijeje shumë të lartë të popullit, si në krijimin e vetëdijes shtetërore dhe një kulture fetare shtetërore, që do të ketë mundësi së paku t'i përgjigjet rrethit ku jeton.

Ata nuk janë hiç më pak të brengosur nëse paraqitet, madje, edhe diçka e vogël dhe e re, me të cilën nuk janë mësuar, sepse kjo do të mund të ishte një rrënim subtil i fesë islame. Është vështirë të thuhet se për çdo gjë duhet thirrur në ndihmë traditën dhe a është e përshtatshme që çdo traditë të inkorporohet në realitetin e sotëm. A është për ne kompetente

praktika e vjetër e teologjisë, kur kemi të bëjmë me një fe e cila i prezantohet njeriut në mënyrë evolutive.

Shumica në paraqitjen e çdo risie në teologji shohin vetëm dyshim dhe mosbesim; ata çdo vërejtje ndaj hierarkisë, të ndjekur me dëshirë të sinqertë që bashkësinë e vet fetare ta ndjejnë sa më të mirë, e shohin si rebelim ndaj autoritetit dhe e vlerësojnë si këputje të unitetit fetar dhe mashtrim të besimtarëve.

Sigurisht se fakti për ekzistimin e të kuptuarit të tillë vështirë do të mund t'i ndalojë forcat përparimtare që të qëndrojnë në rrugën e tyre, por kuptimet e tilla janë tregues se akoma nuk i kanë braktisur shprehitë apologjete dhe polemike të cilat vërehen edhe në shtypin tonë. Gjendja e këtillë në masë të madhe ka qenë e kushtëzuar me trashëgiminë intelektuale, shoqërore, politike e kulturore.

Natyrisht, teologjia muslimane e ka tërësinë e vet, që d.t.th. se edhe teologjia shqiptare e provinencës islame ka të drejtë të ketë si bazë një qendër të përgjithshme, e cila momentalisht është asaj ane të fuqisë së dukshme, sepse në momentalisht nuk kemi një qendër të zyrtarizuar për teologji, meqë konsiderohemi si gjeneratë e asaj të ashtuquajturës post-kalifate. Institucioni i hilafetit është shumë i rëndësishëm si për çështjet teorike, ashtu edhe për ato praktike të teologjisë. Ndërprerja e tij bëri marginalizimin edhe të teologjisë shqiptare, që ajo sot të jetë në një varfëri intelektuale teologjike, për shkak se në rrethanat e reja u bënë përpjekje që me të gjitha mjetet të zvogëlohet ose të shtrembërohet çdo vlerë njerëzore në drejtimin e dëshiruar. Teologjinë jomuslimane e ka ndjekur për çdo herë qendra me përkrahje materiale dhe politike për zhvillimin e mëtejshëm të saj.

Në rrethanat e atilla, ku është në pyetje ekzistenca jetësore si dhe ajo fetare, kulturore dhe mëvetësia kombëtare, kultura më e lartë shuhet. Natyrisht, në atë rast nuk mund të themelohen institucione kulturore dhe të ngrihen qendra universitare. Mbetëm pa shkollat teologjike, pa të cilat suksesi individual është jetëshkurtër. Përveç kësaj, vendet udhëheqëse politike e fetare ishin në shërbim të të tjerëve, ateistëve, të cilët

teoretikisht nuk i takonin teologjisë, besimit, sepse bënëin mohimin e tyre. Udhëheqësit me përgjegjësi të lartë formonin një forcë centraliste konservative, e cila ngulfiste çdo liri shpirtërore, saqë ajo erdhi dhe u bë shprehi përcjellëse e punës së udhëheqjes teologjike. Kjo është vërejtur si në aspektin e mendimit, ashtu edhe në atë të formës së jashtme të teologut.

Nëse pak mundohemi që në një mënyrë reale ta vështrojmë çështjen e prezantimit ose kur'anizimit të besimtarit, apo thënë konkretisht - fetarizimit, ashtu siç i takon një feje me burimet e veta, atëherë do të na bëhet e qartë se teologu duhet flijuar shumë për konkretizimin e asaj që vetë Kur'ani dhe praktika e Muhamedit a.s. apelojnë. Fatkeqësisht, këtu është e mundshme të prezantohen momente shumë të dëmshme për vetë ekzistimin e qendrës teologjike, natyrisht të vetë teologut, kur shohim se teologu gjithë aktivitetin e vet e sheh ose e zhvillon nëpërmjet asaj që quhet pagë ose interes shumë i kufizuar. Ilustrim i gjallë për këtë është se çdo shërbim fetar bëhet nëpërmjet peshojës së pagesës.

Mirëpo, ne duhet ta pranojmë një realitet të tillë, por edhe fuqishëm të punojmë në ndryshimin e tij; ajo që e kemi arritur deri tani është e pamjaftueshme, edhe pse vërehet përparim dhe aktivitet. Po ta bëjmë krahasimin mes gjeneratës hilafetiane dhe pas-hilafetiane, edhe pesimistët më të mëdhenj mund të jenë të kënaqur për suksesin e arritur brenda një periudhe të këtillë kohore, por nuk duhet harruar se në zhvillimin e teologjisë sonë muslimane shqiptare është mirë ta ndjekim duke parë edhe teologjitë e proviniençave të tjera, si asaj katolike ashtu edhe ortodokse. Në krahasim me këto, teologjia muslimane të shqiptarët është në fazën fillestare të zhvillimit, sepse praktika e saj ka qenë prezente, por aspekti i zhvillimit të saj intelektual teorik fare nuk është vërejtur. Teologjia shqiptare prej vitit 1935 e deri nga viti 1988 krejtësisht ka qenë "e pensionuar"; kjo paraqet një periudhë relativisht të gjatë kohore, e cila lë pasoja shumë të dëmshme për kulturën fetare, jo vetëm se për vetë këtë kulturë, por edhe për kulturën në përgjithësi, të cilën për çdoherë do ta shohim konfrontuese.

Gjatë gjithë kësaj kohe në aspektin e fjalës së shkruar vërejmë vetëm revistën "Edukata islame", e cila në mënyrë sistematike është botuar nga Ulemaja e Kosovës, por pa pasur asnjë shtëpi botuese fetare.

Lëshimi i tillë mbase mund të arsyetohet, diçka që është bërë traditë "qyqare" te ne, por megjithatë duhet ditur se koha e kaluar nuk kthehet, kurse ajo vetëm zhvillohet dhe për çdo sekondë bëhet kohë e re. Nuk do të ishte e arsyeshme, e assesi intelektuale, të thuhet se "dje nuk kam ditur!?!", por për çdoherë thuhet "nuk di!". Teologjia jonë është rrotulluar mes asaj "nuk kam ditur" dhe "nuk di", disi koha e ardhshme e teologjisë krejtësisht është duke u zhvilluar me atë të kaluarën. Me të vërtetë është vështirë të depërtohet në ardhmëri me një mendësi teologjike të llojit prezent.

Në kohën kur teologu në përgjithësi është figurë me peshë në botë, ku propozimi zë vend të rëndësishëm me një imunitet specifik teologjik, teologu i proviniençës islame momentalisht lejon zbrazësira të harresës dhe të dobësive që fare nuk zënë vend në kulturën as shtetërore, as fetare. Kjo do të thotë se teologu musliman shqiptar ka nevojë që të mendojë dhe të krijojë kushte të volitshme për të zënë vendin e duhur dhe, së bashku me teologët e proviniençave të tjera, t'i ndihmojë kulturës dhe civilizimit në përgjithësi.

Me rëndësi të madhe është të theksohet se ndër aktivitetet intelektuale, teologjike dhe kulturore në përgjithësi, paraqesin përkthimet e Kur'anit të bëra aty nga fundi i periudhës së lartpërmendur, me çka u hap një horizont shumë i gjerë dhe mundësi e shpejtë si për leximin e teologjisë, ashtu edhe për zhbielimin e saj në një mënyrë më të shpejtë. Për këtë punë të shenjtë natyrisht përkthyesit janë renditur në radhët e "dëshmorëve" të teologjisë muslimane shqiptare. Teologu shqiptar këtyre punëtorëve për çdo herë do t'ua ketë për borxh.

Por, vetëm përkthimi i Fjalës së Zotit nuk është i mjaftueshëm, madje as për vetë Fjalën e Zotit; kjo ka historiatin e vet të Mus'hafit, shkencën hyrëse të saj dhe hermeneutikën me një histori shumë të gjatë.

Kam përshtypjen se teologjia muslimane shqiptare nuk është treguar aq e gjindshme dhe atë duke u bazuar në vetë mundësitë e bazamentit fetar, që i garanton siguri ardhmërisë. Por, ajo është ndalur duke e harruar funksionin e vet, sidomos në hapësirën e vet gjeografike dhe historinë e saj të mëparshme, ka lejuar që ajo vetvetiu të zhvillohet dhe vetvetiu të lërë zbrazësi pa pjesëmarrjen e saj.

Koha jonë është kohë për të cilën në shkrimet tona përdoret termi “bashkëkohore”, natyrisht këtu vjen në shprehje teologjia jonë, e cila duhet të merret me problemet bashkëkohore të teologjisë, ku do të krijohen emra të teologëve që do t’i përgjigjen kohës. Ajo përsëri po ndalet në veprimin e vet të dogmatizuar, duke u kthyer në bazën e vet dhe atë kohësisht të quajtur “shumë kohë më parë”. Me këtë kurrresi nuk mendoj, e as që kam të drejtë intelektuale, t’i apostrofoj burimet fundamentale të fesë dhe t’i shoh ato si të tepërta për kohën tonë, por vetëm shkoj nga ajo që jeta e besimtarit të jetë bashkëkohëse.

Por, sot “udhëheqja teologjike” vëren se nuk ekzistojnë zgjidhje të sigurta dhe të përhershme dhe kjo e detyron në humlumtim dhe lëvizshmëri, e njëkohësisht edhe në mbështetje në shpirtin e Librit të Shenjtë. Prandaj, ajo nuk lejon më zgjidhje thjeshtësuese të së vërtetës, e cila është transcendentë dhe e tejkalon çdo shprehje dhe çdo të kuptuar. Që këtu rrjedh se çdo qasje ndaj të vërtetës mund të përkryhet. Përveç kësaj, Zotin dhe të folurit për Të kurrë nuk mund t’i njohim deri në fund. Prandaj, vij deri te përfundimi se ka kaluar koha e sjelljes së dogmave, ato nga këndvështrimi psikologjik para-shohin kuantum të njëjtë të besimit, dijes dhe pasqyrimit, gjë që është problematike, ashtu që teologjia muslimane shqiptare do të lejojë zgjerimin e saj me vetë prezantimin e temave të ndryshme si nëpërmjet interpretimit gojor, ashtu edhe me anë të fjalës së shkruar.

Te teologët tanë vërehen mendime të ndryshme se në ç’drejtim duhet të nisët teologjia jonë e sotme. Edhe pse nuk ka shumë shkrime burimore të cilat i përkasin mendësisë sonë dhe shkrimit tonë etnik, sërish mund të vërehen mendime

kundërshtuese kur bëhet fjalë për fenë, për shkak se disa ftojnë drejt racionalizimit të saj, drejt dogmatizimit të saj, drejt metafizikës së saj e kështu me radhë. Natyrisht se me këtë nuk mëtoj ta jap përkufizimin e fesë, sepse ajo për çdo herë është në gjendje ta ruajë gjallërinë e saj dhe të jetë gjithmonë mbi çdo interpretim dhe diç të mbetet e pathënë. Por, prezantimet kundërshtuese që nuk i takojnë spekulimit mendor, lejojnë që të krijohet një hamendje dhe disharmoni te besimtarët. Kjo mund të vërehet kur bëhen krahasime mes atyre “të tjerëve” dhe besimtarit, p.sh., besimtari disa herë ka qenë në dilemë: të arsimohet apo të mos arsimohet; për çdo herë i prezantohet “hallalli dhe harami” në një mënyrë konfuze.

Teologjia jonë ndodhet para problemeve të shumta, për të cilat me të vërtetë duhet një koordinim teologjik intelektual me edukatë profetike, që do t'i përgjigjej kohës, e cila do ta përgatit besimtarin se si ta pranojë dhe ta refuzojë atë që do t'i paraqitet, si p.sh., “revolucionin shkencor”, “revolucionin seksual” dhe “revolucionin e filozofisë shkencore”, ose “tmerrin e metafizikës” në kohën e sotme.

Për teologjinë tonë këto tema nuk guxojnë të jenë të huaja, sepse njeriu nuk është i huaj për to. Çdo gjë me të cilën ballafaqohet njeriu, me atë duhet ballafaquar edhe teologjia jonë, prandaj sot nuk janë hiç më pak interesante këto pyetje sesa ato skolastiket, si: natyra njerëzore, mëshira, liria, paracaktimi etj. Aq më tepër, do të thoja se ato sot janë më jetike se kurdoherë më parë. Në të vërtetë, teologjia jonë duhet të merret me njeriun dhe me ekzistimin e tij të tërësishëm, të cilin sot duhet vlerësuar sa më mirë, kur dihet se janë duke u paraqitur disa “mendime” të cilat në çdo gjë shohin dështim dhe pasqyresë.

Këto ndjenja gjithnjë e më tepër po paraqiten nëpër qarqet e inteligjencies së mesme dhe të lartë, disa herë me qëllime të mira. Gjatë marrjes me njeriun dhe preokupimet e tij teologjia nuk guxon të kalojë në skajshmëri dhe të tejtheksojë horizontalen e të lërë pasdore vertikalen: edhe njëri edhe dimensionit tjetër duhet ta gjejnë hisen e vet.

Që këtu, detyra të reja teologjisë sonë bashkëkohore, që edhe më tepër ta studiojë atë që ia mohon bota e sotme, që këtë pasuri t'ia paraqesë në mënyrë të kuptueshme botës së sotme, por jo me qëllim që, që në fillim e mbyllur në vete dhe në mënyrë abstrakte, t'i zgjidhë problemet thelbësore të së sotmes pa iu kthyer realitetit. Në rast se teologjia nuk e kupton rolin e saj dhe nuk e interpreton në rregull atë që Zoti ia ka besuar, përherë do të paraqiten kundërshtues të cilët në masë të madhe do t'i "shërbejnë" asaj. Pikërisht sot duhet kthyer fesë së Zotit, i Cili jo vetëm se ka krijuar çdo gjë, por edhe i Cili pandërprerë krijon dhe i Cili në fund do të na ofrojë çdo gjë të re, bashkë me shpresën që Kur'ani pandërprerë porositi dhe thërret besimtarin për t'i dhënë fuqi.

INSTITUCIONI I FESË PA TEOLO(GJI)GË

“A e pe atë që e përgënjeshtrojnë atë botë? Po ai është që e refuzon ashpër bonjakun dhe nuk e ndihmon të varfrin me ushqim. Pra, të mjerët ata që kryejnë namazin, por që janë indiferentë në namazin e tyre e të cilët vetëm eksponohen dhe pengojnë dhënien e lëmoshës”.
(El-Ma'un, 1-7)

Fjala e Zotit vazhdimisht na thërret që t'i lexojmë Shenjat e Kohës, me qëllim që të vetëdijësohemi, të mësohemi se si të lexojmë me përgjegjësi të kaluarën, të tashmen dhe të ardhmen, si dhe si të mendojmë rreth problemeve të përparimit e të zhvillimit; por jo me “mendjen” e “së kaluarës”. “Nocioni i përparimit ka qenë plotësisht i panjohur për njerëzit e mesjetës së hershme; ata nuk kanë pasur mirëkuptim për vlerën e së resë dhe më tepër janë orvatur që ta ruajnë të vjetrën dhe tradicionalen. Ka qenë kjo një periudhë e qetë, e themeluar fuqishëm mbi fenë e përhershme, e cila asnjëherë nuk humbiste besimin në vlerën e konceptit të vet për të vërtetën dhe ligjet morale, e cila nuk dinte për tradhtinë ndaj fesë dhe konfliktet e ndërgjegjes, e cila nuk e dëshironte të renë e as që ishte mërziur nga e vjetra. Në çdo rast, ideve dhe ndjenjave të tilla ajo nuk u ofronte kurrfarë mbështetje” (Arnold Hauzer). Ndërsa “teologjia” jonë dhe teologët tanë si duket kuptimin e përparimit janë duke e përkufizuar në mënyrë primitive, e cila po dëshmohet edhe në kohën tonë, kur shohim se me çka mbrohet feja dhe nuk merret me shenjat e rrezikshme, të cilat paraqiten po në emër të fesë dhe për fenë.

Nëse dikush pyet se si ekziston feja islame te ne, në ç'mënyrë ajo prezantohet, si shihet, si dëgjohet, si preket dhe çka i ofron së ardhmes – përgjigje nuk ka, sepse për momentin te ne ajo, fatkeqësisht, simbolizon vetëm varfërinë shpirtërore dhe

kulturore, sepse edhe formalja në të është shndërruar në një padurueshmëri. Si shembull më i kapshëm është thirrja në namaz, ose ezani me ton të lartë, i cili është shndërruar në zhurmë që ka zhdukur edhe artin e zërit të bukur, meqë tani në skenë kanë dalë altoparlantët të cilët lëshohen deri në maksimum. A thua, vallë, muslimanët janë aq të shurdhër e memecë dhe kanë nevojë për zëra të zhurmshëm që të vijnë e të luten? Ose, a thua vallë ka humbur kuptimi i kohës e nuk e dinë se koha ka mundësi të mësohet apo të dihet edhe me mënyra të tjera? Ky është vetëm një shembull eklatant që dëshmon mjerimin e teologjisë institucionale dhe të teologut sot te ne. A duhet këtu ta cek edhe atë se në pazarin tonë muslimanët e shesin mishin e stërmunduar, i cili shkrihet dhe ngrihet panumër herë, që vërtet ta meritojë epitetin “pazari i morrave” (Bit Pazar)?! Apo, mos vallë diplomamania është shenjë e arsimimit dhe e kulturës së fesë? Zatën, jetojmë në një kohë kur çdo gjë është shndërruar në tallava, pra pse edhe “feja” të kursehet prej kësaj?!?

Sot me siguri edhe naivi më i fundit e ka të qartë se në mbarë botën, si një fshat i madh i globalizimit, gjërat nuk janë duke shkuar ashtu siç duhet. Derisa ai i ashtuquajtur Gjithkushi ynë nën hije vlon nga vapa përcëlluese, pa sukses mjekohet nga sëmundjet pak a shumë të pashërueshme akute apo kronike të kohës moderne, ose falimenton nën goditjet e çmimit të ushqimit, të benzinës apo të narkotikëve në tregun e zi, përderisa ndonjë nga luftërat globale apo lokale në mënyrë latente kërcënon, me siguri se me melankoli mendon për “kohët e mira të kaluara”, kur këto të liga nuk ekzistonin. Ai ndoshta edhe pyetet kur filloi e gjithë kjo e ligë dhe përse, dhe a mund të bëhet diçka kundër kësaj. Pas disa sekondash, minutash, rrallëherë orësh, ai do të ndalet së ngarkuari me këtë punë kote dhe do të kthehet në vrugët e “vajtimeve të përditshme”. Edhe pse shumë ekspertë me zell do të dëshmojnë se pikërisht pyetjet e tilla të njerëzve të zakonshëm rreth problemeve globale janë fillim i çdo filozofie, megjithatë mbetet një udhë e gjatë nga burimi deri te derdhja e urtësisë së vërtetë.

Ndërkohë, vërtet mund të pyetemi cilat janë pikëmbërritjet e fesë sot në problemet e botës moderne.

Mirëpo, teologjia, dikur mbretëreshë mes “shkencave” dhe veprimtarive të llojllojshme njerëzore, një kohë të gjatë ka ngelur jetime, nga e cila të gjithë, madje edhe vetë teologët, disi turpërohen, e jo rrallëherë edhe e refuzojnë në mënyrë eksplicite. Në llogari të saj grumbullohen akuza të rënda, kështu që fitohet përshtypja kinse asnjë njeri i mençur nuk di ç’të bëjë me këtë mrekulli – ta flakë në skutën e mbeturinave të historisë intelektuale njerëzore, apo, duke ia kthyer shkëlqimin asaj, sërish ta kurorëzojë në vetë ballin e evolucionit shpirtëror njerëzor.

Njëra nga arsyet përse është kështu, me siguri qëndron në faktin që teologjia është “abstrakte” dhe me këtë shpesh e priorë për izolacionizëm akademik, marrje me vetveten, me tema jointerese për çdo histori të përjetuar personale. Përveç kësaj, koha që jetojmë ka bërë gjithçka që këtë “fatzezë” ta shpif deri në themel dhe t’i nxjerrë një zë aq të keq, saqë edhe fëmijët e saj të heqin dorë prej saj. Megjithatë, ka një numër të vogël teologësh që mbahen fuqishëm për të, duke kthyer me personalitetin dhe veprën e tyre dinjitetin dhe besimin e mundësive të “bukuroshes së gjunjëzuar”. Por, kush do të mund të ngjitej në atë listë, ta quajmë ashtu, të teologëve të angazhuar, në hapësirat tona? Ndërkohë, duhet të theksojmë: teologët teologjikisht të angazhuar, sepse angazhimi politik apo grupor i disave, që janë teologë, nuk mund të jetë, dhe më së shpeshti nuk është, në lidhje me vetë teologjinë, d.m.th. me përsiatjen e problemeve themelore të botës moderne. Prandaj, i ngushtë është rrethi i njerëzve të cilët disi, në mënyrën më të qartë dhe më eksplicite, mbase edhe me dashurinë më të zjarrtë, kanë ruajtur flakën e mendimit të angazhuar kritik në disiplinat e ndryshme të ndeshjes mes teologjisë dhe realitetit tonë të hidhur, pra në përsiatjen kritike-teologjike të gjendjes së gjërave në botën bashkëkohore.

Edhe pse vepërimtaria e tillë do të mund të dukej si e vetëkuptueshme dhe joproblematike, ajo, pikërisht teologji-

kisht, e sidomos në hapësirat tona, assesi nuk është e tillë. E para, në atë qasje detyrimisht duhet gjetur dhe përshkruar thelbin e gjendjes bashkëkohore të gjërave në mënyrë njëkohësisht teologjikisht relevante, por jo autistikisht abstrakte dhe të pakuptueshme. E dyta, duke e ruajtur masën e vërtetë të profesionalizmit dhe kuptueshmërisë, të implementohet sasia e shëndoshë e kritikës, duke gjetur perspektivën e caktuar të zhvillimit pozitiv të gjërave që do të ofronte spektër përgjegjës të përgjigjeve të pranueshme në pyetjen: ç'duhet bërë në këtë botë të "zhvendosur" në të cilën jetojmë. Dhe e treta, është me rëndësi që të thyhen prangat e ideologjisë dhe retorikës tradicionale, të ngarkuar me trashëgiminë historike të paradokshme, d.m.th. të gjendet mënyra se si të flitet për problemet në mënyrë relevante teologjike, e jo në mënyrën banale ideologjike.

Nëse shikojmë pikë për pikë dhe në mënyrën tradicionale-teologjike, këtu jemi në terrenin e së a.q. teologji praktike, e cila më së shpeshti përfshin etikën dhe filozofinë e politikës, të teknikës dhe të ekonomisë, teorinë e shoqërisë dhe të drejtësisë etj. Të gjitha këto tema janë në lidhje të ngushtë me teologjiken-antropologjiken, e pastaj edhe me parimet ontologjike teologjike të ndonjë teologu.

Sot rrallëkush mendon kundër rrjedhave bashkëkohore, kundër status quo-së në botë, e aq më tepër kundër atij lloji të mendimit i cili e arsyeton atë gjendje. Sot, në shoqërinë virtuale post-kapitaliste të spektaklit, në themel jemi të robëruar dhe të kolonizuar nga realitete të ndryshme virtuale të cilat na e pamundësojnë pranimin e të Vërtetës së Botës Reale. Ndërsa ajo e Vërtetë është e ashpër: krizat ekologjike, ekonomike dhe energjetike janë para shpërthimit, konfliktet mes botës së zhvilluar dhe të pazhvilluar gjithashtu. Përkundër kësaj, është përgjegjësi personale intelektuale (morale, etike) që të punohet për arritjen deri tek e Vërteta e botës reale, çfarëdo qoftë ajo. Në dallim nga disa koncepte të ndryshme cinike, ose eutanaziuose-zbavitëse, të cilat me apo pa vetëdije punojnë për eutanazinë e botës së gjallë, detyra e teologjisë është që me

kritkën e vetvetes të arrijë deri tek e Vërteta. Në nivelin e jetës së përditshme udha drejt humanizimit të asaj bote do të duhej të shkonte udhës së solidaritetit dhe dhemshurisë me më të afërmit, në horizontin e tolerancës ndaj tjetrit. Ajo që është me rëndësi është roli i teologjisë si organon për kthimin drejt burimeve teologjike dhe kulturore, të cilat do të na ndihmonin ta gjejmë rrugën e vërtetë nëpër pyllin e simulakrumeve joshëse reklamuese të realitetit tonë virtuel – me çdo kusht.

Mund të duket paksa patetike që dikush, pas shumë vitesh angazhimi me teologjinë, të zhgënjehet. Në njëzetë vitet e fundit në viset tona ndodhën ndryshime të thella shoqërore, që nga shkatërrimi i një sistemi shoqëror në shikim të parë stabil (edhe pse në vete i kalbur, që mbështetej vetëm mbi ideologjinë materialiste), nëpërmjet luftës me të gjitha tmerret që i solli dhe plagëve që i shkaktoi, e deri te proceset vorbulluese dhe pak të tejdukshme të rregullimit të ri të shoqërisë në të gjitha nivelet, nga politika deri tek ekonomia, nga shkenca deri tek edukimi, nga ligjvënja deri te shëndetësia e kështu me radhë.

Nuk mund të thuhet se gjatë shekullit të kaluar teologët nuk kanë qenë të pranishëm në Bashkësinë Islame. Duke shikuar prapa, nuk mund të mohohet se, të paktën në çastet më të vështira, u kërkua dhe u dëgjua zëri i teologëve dhe, edhe nëse mendimet dhe shtytjet e tyre nuk pranoheshin, megjithatë dihej se ekzistonin. Mirëpo, ajo gjeneratë teologësh, e mbrujtur me dashurinë ndaj fesë dhe me vetëdijen për thirrjen personale dhe shoqërore, ka kohë që nuk është më në mesin tonë. Erdhën gjenerata të reja teologësh, të cilët gjithnjë e më pak kishin përvojë të drejtpërdrejtë për kohët rivendiktare pas mëkëmbjes së institucionit fetar dhe për krizat e ndryshimeve shoqërore, ndërsa u gjetën para sfidave njësoj të vështira, në mos akoma më kërkuese institucionale, shoqërore dhe shkencore. Pikërisht prej tyre pritej angazhimi i plotë, zëri kumbues, sugjerime të reja dhe reagime më të drejtpërdrejta për atë që ndodh në institucionin fetar dhe në shoqëri, e që ka të bëjë me të kuptuarit islam të Zotit dhe të njeriut, shpalljes dhe

fesë, unitetit dhe shpëtimit. Por, pyetja është: *ku është ai zë?* Apo, vallë, rreth nesh po buçet heshtja teologjike!?

Me siguri se nuk është e vështirë që të gjendet e dhëna se sa teologë ka në Maqedoni. Sipas të dhënave, për këtë vit akademik në punën e shkollave tona teologjike në mënyra të ndryshme janë përfshirë me dhjetëra teologë të kualifikuar. Vërtet, numër i madh ekspertësh për Zotin dhe për institucionin fetar, për Librin e Shenjtë dhe Pejgamberin a.s., për religionin dhe fenë, për mëshirën dhe shpëtimin, për historinë dhe teologjinë, për moralin dhe përsëritshmërinë, për të drejtën islame, për edukimin në fe dhe ndihmë në nevojat teologjike! Këta persona do të duhej t'i dinin informatat e vërteta, të ishin të udhëzuar në metodën teologjike dhe, mbi të gjitha, do të duhej të kishin vullnet dhe dashuri që ato t'i zbatojnë për të mirën e përgjithshme.

Nuk do të kishte nevojë të pyetemi, duke i shfletuar dhe lexuar publikimet teologjike(?!), se me cilat çështje sot merren teologët dhe çfarë përgjigjesh ofrojnë? A janë temat me të cilat sot merren teologët te ne vërtet relevante për të tashmen apo, siç thuhet ndonjëherë, nuk kanë lidhje me jetën? Këtu nuk mendoj thjesht në analizën e problemeve shoqërore dhe analizat teologjike, por për diçka shumë më të thellë, në nxitjet dhe ndriçimet, madje edhe në frymëzimet për të cilat teologjia është e aftë (dhe në të cilat është e thirrur), si brenda institucionit fetar, ashtu dhe brenda shoqërisë ku jetojmë. Kjo, nga njëra anë, mund të jetë përgjigje kritike (për shembull, për raportin mes institucionit fetar dhe shoqërisë), por edhe shfrytëzim i rastit të duhur për të qartësuar temat e rëndësishme në nivel publik. Në të vërtetë, teologët do të duhej të dinin se ekzistojnë çaste të përshtatshme të cilat, nëse nuk shfrytëzohen, mbase në atë mënyrë kurrë nuk do të ktheheshin më. E kemi lehtë (e ndonjëherë edhe për qejf) të thirremi në të ashtuquajturat tema të përhershme, me të cilat kurrë nuk do të pushojmë së angazhuari, por pikërisht ato duhet t'i veshim me veshje të përshtatshme dhe t'ua ofrojmë njerëzve konkretë.

Çdo herë kur ndjehet se teologjia është larguar nga çështja e jetës konkrete, në të vërtetë ndjehet era e keqe e vështirë e oportunitizmit mbizotërues. Është e mundshme, madje me gjasa të mëdha, që këtu nuk bëhet fjalë për ndonjë përfitim të drejtpërdrejtë, por pikërisht për shprehjen e pasigurisë personale teologjike në të a.q. dialog me kohën postmoderne, që ndërtesën e ardhmërisë së botës dëshiron ta ngrejë përkundër themeleve të forta të së vërtetës objektive, që përfundimisht shpie deri në frikë lodhëse. Ndërkaq, kur *prodhimi teologjik* bukur është i mbështjellë me frikën e tillë, bëhet i pavërejtshëm dhe jointeressant, kështu që pakkush do të vardisej pas tij.

Vlera jetësore e teologjisë për individin dhe bashkësinë, sidomos për bashkësinë e fesë, nuk gjendet, pa përjashtim, vetëm në punën e vlefshme shkencore, por në rend të parë në qartësinë e tërësisë dhe dallimin e identitetit teologjik, që është e pandashme nga vetë personaliteti i teologut musliman. Në fakt, teologu, sipas përkufizimit, nuk mund të jetë profesionist në çështjet e fesë (në të vërtetë, zanatçi!), sepse Zoti nuk mund të jetë objekt i punës së tij në mënyrën si janë objektet e shkencave të tjera. Teologjisë, përveç metodës së saj shkencore, tejmasë i nevojitet edhe brendia, të kuptuarit, studimi dhe nxjerrja nga brenda, nga vetë marrëdhënia që e quajmë fe, e që përfundimisht është përgjigje personale e lirë ndaj ofertës së Zotit për shpëtimit.

Që nga kohët më të hershme të përsiatjeve teologjike ishte e qartë se pa përgjigjet dhe shprehjet e besimit nga teologët, nuk ka as teologji. Teologu është gjithmonë në raport të trefishtë: ndaj trashëgimisë së fesë, ndaj kërkimit të sinqertë (duke u shërbyer me metodat e duhura) dhe ndaj kërkesave për besueshmëri (autenticitet) personale. Thënë thjesht, teoretikisht mund të veprohet si teolog nga *dora e dytë*, por teologu i tillë është pak a shumë rrëfyës i rrëfimeve të tjetërkujt.

Teolog ka të drejtë të quhet vetëm ai i cili në gjykimet dhe përsiatjet e tij përdor Kur'anin, Sunnetin dhe ixhtihadin personal (për çka duhet pasur edhe njohuri më të gjera, si nga filozofia, psikologjia, etika dhe disiplina të tjera shkencore) -

(hadithi për Muadh bin Xhebelin). Të qenët teolog dhe mosqenia i bindur ndaj Allahut (*takva*) është në kundërtënie me vetë termat. Por, kjo *bindje* parashtron qëllime të reja dhe trason rrugë të reja. E gjithë kjo teologun e nxjerr në areopagun e gjerë të botës, e frymëzon atë dhe nuk i jep qetësi, e detyron të përgjigjet, të përsiat dhe të dëshmojë, e inkurajon para fuqive të së ligës dhe e bekon me lumturi.

Kushdo që e vështron syhapur momentin e tanishëm të teologjisë në viset tona, lehtë mund të pyesë veten se mos vallë është ëndërr e kotë shpresa për angazhimin e teologëve në institucionin fetar dhe në shoqëri? Nuk e di se si kanë qenë as'habët e Pejgamberit a.s., por e di që na ka ngelur dëshmi se ai bashkësisë së atyre që e kanë njohur ua ka besuar misionin e patjetërsueshëm që të nisen (jo të qëndrojnë në vend) dhe të mësojnë ta ruajnë Fjalën e Allahut. U besoi për t'u bërë ndërmjetës të paqes së tij, e kjo është e mundur vetëm me besimin se Fjala e Zotit është me ne deri në fund të botës.

A kemi të drejtë të shpresojmë, apo të paktën të ëndërrojmë, në rritjen e një gjenerate të re teologësh, të ndjeshëm ndaj çështjeve të çastit të tashëm dhe të guximshëm për të dhënë kontribut aktiv në ndërtimin e institucionit fetar dhe të shoqërisë në përputhje me parimet themelore të Kur'anit dhe normat konkrete sipas shembullit të Pejgamberit a.s.? Gjithkush ka të drejtë të ëndërrojë, ndërsa ëndrrat e vërteta janë fillimi i një të nesërmeje më të mirë. Nëse teologjia nuk ka çka të flasë për pamjen e botës, atëherë të paktën nuk do të duhej të heqë dorë nga vështrimi teologjik jetësor, nga vështrimi fetar për botën dhe fondimin e saj.

Nuk dëshiroj të pohoj se te ne nuk punohet. Por, në këtë çast më intereson se çka dhe si punohet dhe atë, në rend të parë në sferën e kulturës shpirtërore. Me këtë nuk jemi të kënaqur. Nuk jemi, sepse besojmë se mund të punohet shumë më mirë dhe më fuqishëm. Na duhen zhytës të angazhuar në thellësitë e problematikës sonë njerëzore dhe islame dhe muslimane, lëvizës të qëndrueshëm të ujërave të amulltë, thirrës intuitivë dhe mendjemprehtë, shkencëtarë dhe teologë të vër-

tetë. Në vend të klisheve tradicionale dhe galimatiazizmave bashkëkohore, na duhen punime studioze; në vend të vështrimeve dhe informatave marginale, na duhen studime intuitive dhe mendjemprehta. Nuk mjafton vetëm të punohet, të flitet dhe të shkruhet! Sot fjala aq shumë ka devaluuar, sa që vetëm me përmbajtje të thukta mund t'ia kthejnë besimin. Dhe, këtu nuk bëhet fjalë vetëm për këtë apo atë shkollë, institucion apo botim. Shikuar nga ky pikëqendrim, të gjithë paksa jemi bërë të përgjumur. Gati gjithmonë para se të lexojmë ndonjë botim të ne, rregullisht e dimë se ç'shkruan në të. Sepse, shkruhet për t'u shkruar, botohet për t'u botuar. E kjo është punë e kotë, e vdekur, pa shpirt.

Mu për këtë arsye edhe nuk duhet të na habisin kritikuesit e fesë me akuzat e tyre "(jo)racionale" si, "feja opium", "e panevojshme për këtë kohë", "rrezikon indin kombëtar shqiptar", "izolon nga bota moderne", e deri tek ato më banalet, të llojit "fundamentalizëm", "radikalizëm" etj. Për ata edhe pejgamberët i janë lutur Zotit që t'i udhëzojë, sepse nuk dinë. Prandaj, them se në një mënyrë edhe ne jemi shkaktarë për akuzat e tilla, për arsye se si teologë nuk kemi njohuri ose nuk jemi të përgatitur për t'i ofruar shoqërisë atë që duhet dhe për të cilën ka nevojë shpirti njerëzor, si: respektin, qetësinë shpirtërore dhe aftësinë kulturore me një estetikë të kapshme për jetën.

Prandaj, shoqëria jonë muslimane vetëm mund të ëndërrtojë teologun që do ta zbulojë Fjalën si afërsi dhe gëzim të thirrjes personale; teologun që nuk do të heqë dorë nga kërkimi, madje edhe kur do t'i duket se po i shemben shtyllat e sigurisë iluzore; teologun që do të ketë guxim që vazhdimisht të jetë vëzhgues dhe kritikues pozitiv i institucionit dhe i shoqërisë; teologun që do të dijë të dëshmojë dhe të sakrifikojë edhe më të shtrenjtën për njeriun dhe njerëzimin; teologun që do të dijë të komunikojë me filozofinë dhe me filozofët, po dhe me poezinë e me poetët, me psikologjinë dhe me psikologët; teologun që gjithnjë do të dijë që rishtas t'i mahnitet madhështisë së thirrjes dhe misionit të vet, i vetëdijshëm për

varfërinë e diturisë së vet dhe domosdoshmërinë për ndihmën e mëshirës, pa të cilën nuk mund ta kryejë atë; teologun që , duke iu drejtuar njerëzve, pandërprerë i drejtohet Zotit me të njëjtin falënderim të lumtur dhe të sinqertë si atë ditë kur ka mbajtur ligjëratën e tij të parë.

NËN BARRËN E MENDËSISË RELATIVISTE-PRAKTICISTE

*“Atij i luten ata që janë në qiej dhe në tokë, në çdo çast Ai gjendet në çdo gjë. Po cilën dhunti të Zotit tuaj mohoni?!”
(Er-Rrahman, 29-30)*

Nëse hedhim një vështrim kritik mbi ne dhe mbi kohën tonë, mbi kufijtë shpirtërorë dhe përcaktimet e botës së nesërme, do të gjendemi para një panorame të gjerë të aktivizmit praktikist, në të cilën është vështirë të vërehen përcaktimet e forta dhe konstantat e qarta, të cilat do të ishin themel dhe mbështetje e së nesërme. Çdo gjë bëhet dhe zhvillohet “nga dita në ditë”, nga rasti në rast, nga situata në situatë. Në të vërtetë, dëgjohen edhe zëra më seriozë, cekën parime konstante, përmenden drejtësia, përparimi dhe siguria, mirëpo jeta rrjedh sikur nuk ka asgjë nga këto; përkundrazi, sikur kjo mos të jetë as e nevojshme. Veprimi kompenson çdo gjë: i mbulon dhe i fsheh gjithë ato mangësi dhe lëshime të praktikizmit bashkëkohor dhe të relativizmit jetësor. E kështu nuk është vetëm në sferën e jashtme, shoqërore-politike; e njëjta gjë ndodh edhe në rrjedhat e mendimit bashkëkohor, në fe, në art, në filozofi, në shkencë dhe në kulturë. Mungojnë fryma dhe shpirti, themele dhe parime vlerësuese të cilat do ta jepnin vullën e përhershmërisë dhe të vlerës. Kështu, më së shpeshti çdo gjë jeton nga dita në ditë, pa ambicie dhe aftësi më të mëdha për t’u imponuar, për të qëndruar ose, më mirë, që vërtet të vlejë. Përkundrazi, relativizmi dhe praktikizmi sikur e fshijnë stabilitetin, atyre u intereson efekti i çastit, i momentit dhe i situatës.

Kjo, si duket, dalëngadalë ka kaluar përgjithësisht në vetëdijen dhe mendësinë e njeriut të sotëm, kështu që ai as nuk e

vëren se është kështu, d.m.th. se mund të jetë edhe ndryshe. Ose, më saktësisht, edhe kur e vëren, konsideron se kjo është normale dhe se ashtu duhet të jetë. Koha dhe “moda”, e as mos t’i përmendim jehonat e çfarëdo lloj mendimeve dhe filozofive që e kanë sjellë kohën dhe “modën” e këtillë, e bëjnë të veten, ato lënë gjurmë të thella mbi vetëdijen dhe jetën.

Në gërshetimin e këtillë të të bëmave jetësore dhe të ngjarjeve historike, vështirë është që të dikush të ngrihet mbi mjedisin e vet, t’i rezistojë ecurisë ekzistuese dhe, përkundër çdo gjëje, të kërkojë konstanta të sigurta dhe përcaktime të forta të mendimit dhe të jetës, parime këto “të përhershme” të njeriut dhe të njerëzimit. Tekefundit, në çka të thirret kur nuk ka, siç thonë, pikë të fortë dhe kritere të sigurta, të cilat do t’i llogariste e nga të cilat do të nisej? P.sh. estetika që nga fillimi i shekullit 20 ka kaluar në relativizëm, kur parimi i vjetër i artit për unitetin e “të bukurës, të mirës dhe të vërtetës”, nuk kishte ku të mbështetej fuqishëm; kur ideja për bukurinë absolute e humbi prototipin e saj, mbi të cilin arti ndërtohej me shekuj të tërë. Herët a vonë ky relativizëm apo ndonjë i ngjashëm i kaploi edhe sferat e tjera, kështu që sot ka rastin të imponohet në përgjithësi, madje edhe aty ku nuk do të pritej.

Dhe, vërtet, nëse e shikojmë realitetin tonë fetar, apo më saktësisht atë teologjik-refleksiv, ndjejmë ndikimin e fuqishëm, në mos valën e njëjtë, të praktikizmit dhe të relativizimit bashkëkohor, të cilët, si edhe në sferat e tjera, sa për dukje i kompensojnë shumë mangësi të gjendjes dhe kuptimit të tillë, por që në realitet pas vetes lënë zbrazëti të thella. Kjo në këtë çast nuk mund të vërehet lehtë, sepse në horizontalen bashkëkohore muslimane ndjehet mjaft edhe vertikalia (Shpallja). Nga ana tjetër, në dukje shpesh përjetohet pamja e zbu-kuruar. Kjo, aq më tepër që psikologjizimi, d.m.th. angazhimi, veprimi dhe praktika bashkëkohore, në sytë e njeriut të sotëm zënë vend të lartë. Ato edhe tregojnë disa rezultate, mirëpo, për një kohë më të gjatë, në shteg më të gjatë, nuk mund të ndërtohet pa themele të forta, të sigurta. Askush nuk mund të thotë se ato themele nuk ekzistojnë, por vetëm parashtrahet

pyetja se nëse vazhdohet kështu, a do të "ekzistojnë" ato themele nesër, d.m.th. a do të jenë të dukshme, të pranueshme, a do të mund të llogaritet në to. Sepse, lëshimet e gjeneratës sonë në mënyrë më të prekshme do t'i ndjejë ardhmëria. Prandaj, sot përveç veprimit dhe praktikës, duhet të vijojë edhe një konceptim më i fuqishëm teorik teologjik i njeriut dhe i botës, ndërlidhja jetike dhe mendimore e njeriut me vertikalen, mbi të cilën ndërtohet horizontalja. Practicizmi është i gjymtë, psikologjizimi i tepërt nëse nuk e ndjekin realitetin më i thellë, që është në gjendje të motivojë dhe të frymëzojë praktikën, angazhimin dhe veprimin. Ky realitet në rastin tonë do të duhej të ishte teocentrik, që këtu unë do ta quaja – teosferë. Përndryshe, edhe teologjisë do të mund t'i ndodhë ajo që qysh moti i ka ndodhur estetikës: e ka shpërfillur prototipin e vet dhe është thërmuar në detin e përjetimeve subjektive. Ndërsa është e qartë se me rënien e teologjisë do të binte dhe do të çintegrohej edhe dhënia religjioze, shpallja do të "trotej" në detin e "përjetimeve religjioze" personale.

Nuk dëshiroj të jem profet ogurzi apo kritik i njëanshëm. Ky është më tepër paralajmërim sesa konstatim, sepse do të ishte tepër e guximshme të përfundohet se teologjia relativizohet për shkak se aty-këtu në mënyrë implicite lihet anash mundësia e vërtetë për premisa të forta dhe të vërteta, të sigurta. Por, nuk është e tepërt të tërhiqet vërejtja se të gjithë ne nga pak trashëgojmë nga kjo botë dhe nga mendësia e re, të cilat kriteret e tyre të vlerësimit i zhvendosin nga premisat e forta kah konkretizmi dhe practicizmi jetësor, duke rënë kështu spontanisht në subjektivizëm dhe relativizëm, të cilët gjithnjë e më shumë i përcaktojnë klimën dhe kuptimin publik. Ndërsa pikërisht ajo klimë dhe ai kuptim bëhen model për gjeneratat e reja, për ne, dhe kështu në mënyrë të dukshme apo të padukshme veprojnë edhe mbi përjetimet tona religjioze, madje edhe mbi bisedat, diskutimet dhe konkluzionet tona teologjike. Është indikative nëse p.sh. në tubimet, kurset, shkollat, mbledhjet teologjike ose vaizet/lutjet më tepër flitet për përvojën personale, sesa për vetë thelbin dhe porosinë e

fesë, për shpalljen dhe praninë e Zotit, për shkencën e sigurt dhe arsyeshmërinë e saj të fuqishme. Ngase, fenë duhet lajmëruar, bartur, interpretuar dhe mësuar në mënyrë të qartë dhe kuptimplotë. Prandaj edhe vihet në kurse, shkohet në shkolla. Natyrisht, duhet pasur edhe qasje më të gjerë në mjedisin konkret, e prandaj nuk duhet anashkaluar prapaskenën psikologjike dhe strukturën sociologjike të një ambienti dhe kohe të caktuar, por kjo nuk është *teo-logos*, ato janë vetëm mjete që realiteti teologjik më mirë të realizohet, të japë fryte të mira.

Tekefundit, askush i mençur nuk është kundër praktikës humane fetare, kundër dëshmisë së porosisë muslimane në të a.q. mishërim horizontal, praktik të Islamit, në horizontalen e jetës. Nuk duhet dhe nuk mund të kemi gjë kundër metodave të reja, bashkëkohore dhe aktivitetit human të institucionit fetar. Këtu bëhet fjalë për realitetin e prekshëm, me anë të të cilit gjykohet edhe për themelet më të thella të porosisë islame dhe për pranueshmërinë e konceptit islam në përgjithësi. Praktika jetësore është mjaft e rëndësishme në kuptimin islam të botës. Pra, nuk jemi kundër përvojës, dëshmisë dhe praktikës islame, mirëpo skjashmëritë janë skajshmëri. Nuk guxojmë ta harrojmë artikulin dhe afirmimin e vertikales – takimin me Zotin – për të cilën, pa dyshim, me rëndësi është edhe horizontalja, veprimi horizontal i Islamit. Edhe njëra edhe tjetra janë të nevojshme, njëra pa tjetrën çalon. Por, ashtu sikurse sot që më shumë ndjehet vala e praktikizmit, paralajmërimi ynë nuk ka të bëjë aq shumë me vetë praktikën, sa me përcaktimet themelore të vetëdijes dhe veprimit tonë musliman, me premisat e sigurt të fesë. Duke mbajtur llogari për vlerat e përbotshme, për gjithë atë që e quajmë sferë e gjerë e horizontales, teologjia jonë bashkëkohore do të duhej më tepër të fliste për vetë vertikalen, për Zotin dhe vërtetësinë e Tij, duke e frymëzuar kështu praktikën me premisa dhe parime të sigurt. Natyrisht, ajo e folur duhet të dalë nga totaliteti i përvojës njerëzore, që mban llogari për të gjitha aspektet e qenies njerëzore, konceptimin dhe përjetimin e tij, nëpërmjet thellësive empirike-psikologjike të shpirtit njerëzor, pa i nënvlerë-

suar ose, thënë më mirë, pa pasur frikë që ekzistimi i Zotit dhe realiteti religjioz të ndriçohen dhe të shtjellohen sa me qasjet jetësore, aq edhe me ato të drejtpërdrejta mendore. Duke u mbajtur fuqishëm për veprimin dhe metodën personale, teologjia është e thirrur që ta artikulojë botën e vet, që në mënyrë të afërt ta shprehë teo-logosin e vet dhe, kështu, t'i ofrojë mbështetje besimtarit bashkëkohor dhe praktikës së gjerë muslimane. Kjo do të ishte kundërpërgjigjja më e mirë ndaj praktikizmit dhe relativizmit të tepëruar, të cilët në përmasa më të gjera gjithnjë e më shumë harrojnë se realiteti i Zotit është kriter edhe i realitetit njerëzor.

Edhe një çështje me rëndësi, çështja e prezantimit, argumentimit dhe përjetimit të vet ekzistimit të Zotit, d.m.th. arsyeshmërisë së pranimit të fesë, sot qëndron nën barrën e skepticizmit dhe të neopozitivizmit. Pas periudhës triumfaliste të apologjetikës, sot kemi rënë në një skajshmëri tjetër, në dyshimin dhe mosbesimin, në të dyshuarit e fjalëve dhe arsyetimeve të kuptueshme. Duke e larguar racionalizmin racionalist dhe pozitivizmin e vetëbesuar, si duket e kemi larguar edhe çdo veprim racional, rrugën dhe metodën në qasjet ndaj Zotit. Nuk kemi besim në metafizikën dhe reflektimin, sikur Zoti, si i tillë, vërtet është i paarritshëm dhe i pakapshëm a priori për çdo njeri, në nivelin e të kuptuarit dhe të menduarit të zakonshëm njerëzor. Pa dyshim teologët nuk e mohojnë Zotin, por ata sot më tepër kërkojnë strehim në kur'anizëm, misticizëm, përvojën personale apo, madje, edhe në karizmatizëm. Njësoj si poetët që shërbehen me meta-gjuhën, shumë teologë shërbehen me meta-teologjinë: në vend që të thonë, ata poetizojnë dhe premtojnë.

Këtu do të mund të thoshit se ka pak teprim. Po, ka, por a nuk është e çuditshme nëse teologët dhe filozofët me ironi flasin për qasjet racionale ndaj Zotit? Rrugët e besimit dhe të mosbesimit janë të ndryshme, të gjera dhe misterioze, njësoj siç është i gjerë dhe misterioz njeriu me tërë qenien e tij. Asnjë rrugë nuk do ta "zbulojë" dhe nuk mund ta "zbulojë" Zotin. E dimë, Zoti në vete është fshehtësi, mister. Prandaj,

pajtohem se Zotin nuk duhet "tematizuar". Ai tejkalon çdo temë, çdo lëndë hulumtimi. Mirëpo, konsideroj se teologjia bashkëkohore duhet pandërprerë – sidomos sot – t'i kërkojë dhe t'i ndriçojë të gjitha rrugët dhe mënyrat që shpiejnë kah Zoti, paçka se ato mund të quhen të përvojës, psikologjike, filozofike, njerëzore, transcendentë, jetësore ose mistike... Natyrisht, dikujt do t'i konvenojë njëra, e dikujt tjetra, ndërsa dikujt – që është plotësisht e kuptueshme, ngaqë nuk ekziston ndonjë rrugë ekzakte për ekzistimin e Zotit – nuk do t'i konvenojë asnjëra. Në të vërtetë, vetëm besimtari për të cilin ekzistimi i Zotit është i qartë (*mubejjin*), nuk do të kërkojë rrugë të reja e as që do t'i vlerësojë rrugët dhe metodat e vjetra, sepse, siç thamë, rrugë ekzakte nuk ka, ndërsa evidentja nuk ka nevojë për kurrfarë arsytimi. Por, në ditët tona, kur materializmi me aq vetëpëlqim hedh parullat: "Zoti është i tepërt, i panevojshëm", "Zoti nuk mund të dëshmohet", "Zoti është trillim" (*hasha*) e të ngjashme, ose kur për Zotin me të madhe flasin edhe ata që nuk e besojnë dhe nuk e respektojnë, është për t'u habitur që mendimtarët muslimanë gjithnjë e më shumë "ikin" nga ballafaqimi mendimor, nga besimi në arritjet njerëzore të realitetit religjioz. Është e qartë se ata janë nën ndikimin e botës dhe të mendësisë bashkëkohore, në të cilin, edhe përkundër falimentimit të pozitivizmit, metafizika, mendimi dhe filozofia ngecin pas shkencave natyrore, pas praktikës, eksperimentit dhe përvojës, kështu që as që dëshirojnë që në mënyrë serioze të paraqiten para publikut "të huaj".

Përkundër gjithë kësaj, teologjia, dhe në kuptimin më të gjerë edhe mendimi musliman, do të duhej të vepronin ndryshe. Sepse, ç'duhet teologjia nëse nuk është në gjendje ta arsyetojë dhe argumentojë, dua të them: njerëzisht ta artikulojë dhe në mënyrë të kapshme ta ndriçojë, ekzistimin e Zotit? Po e përsëris se nuk bëhet fjalë për kurrfarë veprimi apo prove matematikore, bëhet fjalë vetëm për argumentim dhe afirmim të praktikës dhe të mendimit religjioz. Kjo na mungon, a është aq e nevojshme sot. Pa këtë, gjithnjë e më shumë futemi dhe

do të vazhdojmë të futemi në relativizëm, në misticizëm dhe praktikizëm. Teologët, si dhe shkrimtarët dhe mendimtarët e tjerë muslimanë, do të duhej ta thyenin heshtjen e imponuar për Zotin. Vetëm me afirmim të arsyeshëm të Zotit dhe parimeve të fuqishme muslimane që bazohen mbi të, bashkëkohësia dhe ardhmëria jonë do t'i ikin zvetënimit dhe do t'i rezistojnë barrës së rrezikshme të mendësisë relativiste-pozitiviste që po na shtyp dhe na nënçmon në fe, në kulturë, në shtetësi.

Tekefundit, aty ku vihen në dyshim vetë themelet e fesë, duhet që edhe mbrojtja e saj të zhvillohet jo në skajet dhe në temat dytësore, por nga vetë themeli, sepse: *“Allahu nuk e ndryshon gjendjen e një populli, derisa ai të mos e ndryshojë vetveten”* (er-Ra'd, 11).

PARIMËSIA DHE ÇILTËRIA TEOLOGJIKE E ISLAMIT

“Besimtarët kanë shpëtuar! Ata që namazin e tyre e bëjnë me respekt-frikë. Ata që u shmangen fjalëve të kota; ata që e japin zeqatin; ata që e ruajnë nderin e tyre vetëm për gratë e veta ose për qolet e tyre. Ata me siguri janë të paqortueshëm. Kush kërkon përtej asaj, po ata janë që e teprojnë. Edhe ata që kanë kujdes sendet që u janë besuar dhe fjalën e dhënë. Edhe ata që i ruajnë kohët e namazit; ata janë trashëgimtarë të denjë, të cilët do të trashëgojnë Firdevsin, e aty do të qëndrojnë përgjithmonë”.
(El-Mu'minun, 1-11)

Njeriu qysh kur mbahet mend gjendet në hendekun e realitetit të vet ontik dhe konkret, jetësor. Diçka fuqishëm e përshkon në qenien e tij dhe nuk i lejon t'i tradhtohet qenies së vet me determinantat e forta metafizike të vetëdijes dhe të shpirtit të vet. E nga ana tjetër, diçka që s'e zë vendi në të vlon dhe përherë e detyron t'i kundërvihet domosdoshmërisë së fatit, të kërkojë mundësi të reja, që rishtas të krijojë dhe ta ndryshojë veten dhe botën e vet.

Këto dy fytyra të ndërsjella të një realiteti të njëjtë e imponojnë problemin qendror të bashkërenditjes së akorduar, kërkojnë harmoninë e brendshme apo logosin e tyre të brendshëm. Fatkeqësisht, shpesh shkohet në skajshmëri, të cilën qysh moti e kanë përvijuar dy grupe të filozofëve religjiozë: grupi i parë, me parimin se çdo gjë është e përcaktuar dhe Një, se thelbi i çdo gjëje është “stabiliteti i amshuar”, ndërsa çdo gjë tjetër është vetëmse halucinacion. Ndërsa grupi i dytë, se ekzistenca e çdo gjëje është “lëvizje e amshuar” dhe se, në të vërtetë, rrjedha dhe ndryshimi janë thelbi i çdo gjëje ekzistuese, ndërsa stabiliteti është halucinacion i thjeshtë. Mospajti-

met filozofike të shekullit të ri, p.sh., ndërmjet racionalistëve dhe empiristëve, edhe pse mbase janë zhvilluar dhe zhvillohen në binarë të tjerë dhe të ndryshëm, pa dyshim janë paraqitur dhe paraqiten edhe si jehona të jashtme të atyre postulateve të ngurta dhe të dyshimeve të tyre; ngjashëm në ato vijat kufitare, në të kaluarën dhe sot, kanë lindur dhe janë thyer objektivizma dhe subjektivizma të ndryshëm në sferat mendore dhe praktike.

Këto dy pole dhe pikëpamje të kundërta, sado që të shtyten dhe të plotësohen, sërish mbeten boshti i papërkulur i qenies dhe ekzistimit tonë. Dhe, megjithëse sot në hovin e mbizotërimit të qëndrueshëm të subjektivizmit teoria e relativitetit e mbështet parimin e vjetër të Pitagorës se “njeriu është masë e çdo gjëje”, duke u shtrirë kështu nga sfera fizike edhe në të tjerat, njeriu, në mënyrë paradoksale, sa më shumë që turrret në relativizëm, aq më mirë e vëren se disa gjëra dhe realitete nuk mund dhe nuk guxojnë të relativizohen. Përkundër shtytjes personale për zhvillim dhe krijimtari, bashkësia njerëzore e ndjen se rritjen dhe zhvillimin e vet mund ta ndërtojë vetëm mbi parime të sigurta, të forta, mbi themelet metafizike të së vërtetës, mirësisë dhe drejtësisë. Pa këto dhe baza të këtilla, njeriu lehtë do të mund të bëhej lodër e rivalitetit historik, funksion i kërkesave dhe i modave ideologjike e politike. Prandaj, edhe kohët e sotme të trazuara tek Islami shohin mbështetjen dhe fuqinë e përhershme.

Fati i njeriut në masë të madhe është edhe fati i Islamit. Edhe ai, edhe atë përherë, si njeriu, gjendet në hendekun e cekur historik të stabilitetit shpirtëror dhe të lëvizjes së detyrueshme përpara. Thirrja themelore e Islamit, misioni i shpëtimit, në vete mban bipolaritet të shumëfishtë, që spontanisht përfshihet në dinamikën e pashmangshme të jetës dhe parimësisë së porosisë së Muhamedit a.s. Dhe, sa më tepër që Islami i sotëm përpiqet t’i jetë besnik thirrjes së vet dhe Shpalljes në kushte bashkëkohore, aq më shumë ndjen tensionimin mes detyrës së vet teologjike, thirrjes e përgjegjësisë dhe realitetit konkret jetësor. Për Islamin është aq imanent “kundër-

shtimi” dhe bashkëpunimi me të gjitha format dhe llojet e sfidave dhe relativizmave historike, sepse, ashtu si shpëtimi që e “përfshin” njeriun në tërësi, në këtë-kohshmërinë dhe realitetin eskatologjik, ai detyrimisht përballet jo vetëm me burimësinë e vet shpëtimtare, teologjike, religjioze, me porosinë e Fjalës së Zotit, por edhe me fakticitetin njerëzor, subjektivitetin e thjeshtë dhe ndodhinë e trazuar shoqërore-historike. Në këtë situatë, me një s veprim të këtillë, drejtpërdrejt e ndjen se sa janë kundërshtitë, dhe çfarë janë ato, para tendencave dhe ligjshmërive të përgjithshme të cekura te njeriu dhe në shoqëri. D.m.th. se si pikërisht për shkak të kësaj, duhet të krijohet dhe të ndërtohet mbi baza të sigurt dhe themele të shëndosha.

Nga ana tjetër - e as kjo nuk duhet anashkaluar - edhe te vetë Islami, apo tek institucioni fetar që atë e përfaqëson , pandërprerë paraqitet tensionimi i brendshëm ndërmjet dhënies së saj imanente religjioze-etike dhe ecjes së përhershme historike apo, thënë në përgjithësi, historicitetit të tij. Ky është ai problem vendimtar i aktualizimit të mendimit, idesë, parimit, “stabilitetit” të sigurt dhe riaktivizimit të tyre nga praktika jetësore, nga situatat e veçanta në parimin e përgjithshëm dhe e kundërta. Përveç kësaj, rrjedha e zhvillimit ka ligjet e veta, historiciteti i bart proceset e veta. Thellimet dhe njohjet e reja japin edhe përfundime të reja, si dhe mundësi për kuptime dhe aplikime novatore . Me një fjalë, edhe institucioni fetar pandërprerë gjendet në raportin e vet “dialektik” dhe pashmangshëm mban llogari për ligjshmëritë jetësore dhe për aporitë e pathëna logjike.

Mirëpo, thirrja e Islamit në shërbim të shpëtimit është e qartë. Në këtë kontekst të diskutimit tonë, këtë do ta shprehim thjesht me fjalët tona: parimësia teologjike-etike dhe çiltëria jetësore. Sintagma e parë do ta shënonte atë polin e fortë, të sigurt, të themeluar në realitetin metafizik dhe orientimin transcendent të njeriut; tjetra, atë tjetrën, rrjedhën jetësore, rrjedhat dhe proceset historike, para të cilave Islami nuk do të duhej ta mbyllte derën. Duke kërkuar akordimin dhe harmoninë e tyre të brendshme, atë logos mendor për të cilin kanë

folur edhe të vjetrit, duhet theksuar autonominë relative të vlerave të përbotshme, duke paralajmëruar se Krijuesi është garantuesi i vetëm i rendit dhe i paqes së tërësishtme dhe se, prandaj, i tërë procesi dhe rendi zhvillimor pandërprerë duhet t'i drejtohen fesë dhe me të, mbi premisat e forta dhe të sigurtat etike, të ecet përpara. Në këtë kuptim, le të dëgjojmë nja dy fjalë për esencializmin e kredos islame dhe komponentën metafizike të parimeve të sigurtat etike.

Thirrja "prapa te Qenia", megjithëse edhe vetë ekzistencialisht e orientuar, në mënyrë indirekte është thirrje Islamit "prapa tek esencializmi". Edhe pse muslimanët kurrë nuk kanë hequr dorë nga vrotimet e tyre esencialiste, duket se sot është koha që më fuqishëm në kuptimin filozofik të theksohet esenca para ekzistencës, që në mënyrë mendore të bartet theksi nga funksioni dhe funksionaliteti, te vetë natyra ose thelbi i gjërave. Nuk është ky kurrfarë luksi apo loje, por kërkesë imamente e vetëdijes njerëzore, kundërhelm ndaj funksionalizmit dhe situacionizmit të tepruar, të cilët, duke i neglizhuar realitetet qenësore, i neglizhojnë edhe vlerat themelore mbi të cilat shtrihet realiteti njerëzor dhe siguria aksiologjike.

Kjo sidomos është me rëndësi kur janë në pyetje të vërtetat dhe parimet religjioze, fetare dhe etike. Teologjia muslimane, p.sh., e di se tezat e saj përmbajnë jo vetëm porosinë aktuale, por, para kësaj, edhe realitetin e vet të brendshëm, përmbajtjen dhe qenësinë, që, kur bëhet fjalë për të vërtetat e sigurtat, në vete nuk mund të ndryshojë dhe shkel e shko të deklarohet vetëm me ndonjë funksion. Prandaj, edhe sot edhe teologjia edhe institucioni fetar në tërësi në të gjitha rishqyrtimet aktuale, në kërkimet dhe thellimet e reja të njohjeve të vjetra, pandërprerë duhet t'i kthehen realitetit themelor të së vërtetës dhe porosisë përkatëse, realitetit të saj thelbësor.

Le t'i marrim, sa për ilustrim, të vërtetat themelore të kredos islame: a do t'i besojmë realisht, në thelbin dhe esencën e tyre, ose vetëm funksionalisht? Përpyekjet e interpretimit funksionalist të realiteteve themelore fetare – si koncesion ndaj relativizmit dhe procesit të zhvillimit – pashmangshëm

shpiejnë në “harresën” e qenësisë së tyre fillestare, në funksionalitet historik dhe halucinacion fetar, ndërsa përfundimisht në përjetim spontan subjektiv dhe në “përvojë” personale. A nuk është kjo formë e re e nominalizmit të vjetër? Rrugë për t’iu dhënë me vetëdashje përmbajtjeve të vërteta e të sigurta personale, në vend se atyre të shpallura? Është e qartë se metoda e tillë është e papranueshme dhe shumë e rrezikshme. Për ta pasur vlerën e saj reale, të përhershme, e vërteta fetare duhet ta ketë edhe qenësinë e saj të brendshme, realitetin e vet ontologjik. Ajo assesi dhe asnjëherë nuk guxon të neglizhohet.

Ë njëjta gjë, të njëjtat pyetje dhe rreziqe, paraqiten edhe kur është fjala për çështjet dhe parimet etike në obcionin e dialektikës ekzistenciale-funksionaliste. Do të ishte vështirë të flitet për etikën dhe vlerat etike pa themelet e tyre transcendentë, metafizike. Dhe, këtu nuk është në pyetje vetëm ndonjë kundërshtim tradicional mes moralit autonom dhe heteronom. Mendoj se këto janë dy fytyra të realitetit të njëjtë: autonom është në rast se njeriu – i kuptuar në mënyrë gjenerike – në qenien e tij, në vetëdijen dhe ndërgjegjen e tij koncepton dhe ndjen; heteronom është se themelin dhe garancinë e ka jashtë njeriut: Krijuesi i çdo gjëje, Zoti. Zoti, në të vërtetë, vepron në imperativin kategorik të ndërgjegjes njerëzore, prandaj ai qëndron edhe “pas” atij morali të cilin e quajmë “autonom”; përndryshe, pa këtë komponentë qenësore të Krijuesit, të cilën qartë e kuptojmë në transcendencën e kërkesave etike, morali njerëzor do të shpërbëhej në relativizëm subjektiv.

Këtu nuk flasim për praktikën e llojllojshme dhe për kriteret e jashtme, parasysh kemi pretendimin e stabilitetit moral. Prandaj, kur është fjala për pikënisjet dhe bazat themelore etike, duhet që në të të shihet dhe të respektohet realiteti i caktuar metafizik, i cili i tejkalon interesat personale, kuptimet individuale dhe situacionizmin funksional. Çdo kuptim dhe vlerësim funksionalist i premisave themelore etike, në thelb, e rrënon çdo përmbajtje etike dhe kriteret e saj aksiologjike. Islami kësaj duhet t’i kundërvihet në mënyrë të drejt-përdrejtë, sepse njëra prej detyrave të tij qenësore është edhe

ajo që përkrah të vërtetave të tij teologjike, stabilitetin teologjik, ta ruajë dhe t'ia ofrojë botës sigurinë e vet etike, etikën e vet metafizike. Vetëm e tillë etika mund ta ketë bindshmërinë dhe fuqinë e saj deontologjike.

Në kontekst të ndriçimit të interpretimit esencialist të të vërtetave të Islamit është edhe diskutimi i rëndësishëm për çështjen morale të fekondimit artificial të njeriut, klonimit e të ngjashme. Kjo problematikë duhet të na shërbejë si shembull i vlerësimit etik transcendent të njeriut dhe jetës së tij. Edhe pse këtu, në pikën e fundit, nuk bëhet fjalë për përkufizimin dogmatik, por për mësimin e rregullt të Islamit, kësaj teme delikate morali islam i qaset në mënyrë esencialiste dhe parimisht. Vetëm një veprim i tillë mund të na nxjerrë në shesh. Aq më tepër që pikërisht në çështjet morale më së shpeshti fitohen kuptime dhe interesa të ndryshme. E kur bëhet fjalë për fekondimin nga epruveta, sado që do të dukej se kjo është çështje e shkencës dhe e qëndrimit subjektiv të "prindërve", moralja deontologjike nuk mund t'i harrojë pikënisjet e veta metafizike, transcendentë. Ka diçka thelbësisht fetare dhe njerëzore te njeriu dhe fekondimi i tij, para së cilës ndalet çfarëdo funksionaliteti dhe dobi e çastit. Dhe kjo esencialisht, në këtë rast, përmes prizmit të vlerësimit etik, e jep përgjigjen përfundimtare, e cila i përcakton i dhe dikton të gjitha qëndrimet dhe raportet e tjera, duke e respektuar paprekshmërinë e personalitetit njerëzor.

Me një fjalë, etika e vërtetë, religjioze, detyrimisht ndërton mbi premisat e sigurta metafizike, mbi vlerat transcendentë. Vetëm kështu, me sigurinë dhe stabilitetin e vet, në vete bart edhe porosinë e gjerë të vërtetësisë dhe dashurisë ndaj njeriut dhe jetës.

Duke i mbetur besnik thirrjes së tij religjioze dhe etike, Islami e ruan identitetin e vet dhe në sprovat më të mëdha ngel "dritë e botës", për të cilën flet Kur'ani Famëlartë. Pikërisht në kohën tonë, kur paraqiten lloj-lloj orvatjesh dhe kundërshtimesh, kur mendësia e re përpiqet që çdo gjë ta reduktojë në masën e vet relativiste, është me rëndësi që porosia islame

të bartet dhe të forcohet në një nivel tjetër, në nivelin e interpretimeve esencialiste dhe të vlerave transcendentë, të cilat nuk mund të subjektivizohen dhe sipas nevojës t'u nënshtrohen kuptimeve situacioniste dhe metodave funksionaliste.

Madje, nëse për shkak të kësaj diku-diku mund të shpërthejnë mosmarrëveshje dhe kundërshtime të përmasave të gjera, teologjia dhe etika islame më së miri do t'i shërbejnë njeriut me burimësinë dhe sigurinë e mësimin të saj. Kështu, në mënyrë besnike do ta përhapin porosinë e shpëtimit dhe do ta ruajnë dinjitetin e njeriut. Në lidhje me këtë le ta përmendim vetëm një shembull: kuptimin islam të personalitetit njerëzor dhe mbrojtjen e të drejtave të tij njësoj, në të gjitha përmbajtjet shoqërore dhe përcaktimet politike. Ose, p.sh., mbrojtjen e fëmijës së palindur. Në kohën kur aq shumë përkrahës të drejtësisë dhe të të drejtave njerëzore janë ngritur kundër kësaj qenieje të imët dhe të pafajshme, morali islam i ngel besnik atij. Ai nuk dëshiron dhe nuk mund ta pranojë abortin e dhunshëm, sikur edhe gjithë banorët e tokës të votojnë për këtë. Pse? Thjesht, për shkak se porositë dhe përfundimet e tij nuk mbështeten mbi ngritjen e dorës apo numërimin e fletëve, por mbi vlerat e sigurtat metafizike, mbi përmbajtjet të cilat në kuptimin esencial kanë vlerë të përhershme. Këtu nuk ka vend për relativizëm dhe funksionalizëm etik.

GJASAT DHE RREZIQET E TEOLOGJISË

“Ka njerëz që e kundërshtojnë Allahun pa pasur asnjëlloj dijenie dhe që ndjekin çfarëdo djalli të mbrapshtë. Atij i është caktuar cilit t’i prijë, cilin ta humb dhe cilin ta udhëzojë me dënim me flakë.”
(El-Haxh, 3-4)

Në këtë kohën tonë, kur çdo gjë dëshirohet të hulumtohet, të vërtetohet dhe të matet, edhe religjioni – bota religjioze dhe sjellja e tij – gjithnjë e më shpesh i nënshtrohet thjerrëzës zmadhuese, analizës profesionale dhe kërkimeve të shkencëtarëve të shkencave të caktuara, sidomos të sociologjisë dhe psikologjisë. Aplikohen metoda dhe modele të ndërlikuara, bëhen qasje teorike dhe veprime eksperimentale, parashtrohen pyetje të forta, të ngatërruara dhe të kryqëzuara, në mënyrë që të arrihen rezultate sa më të sakta për pamjen religjioze të njeriut, të shoqërisë dhe të botës bashkëkohore nga aspekte të ndryshme: që nga pikëpamja numerike-hapësinore, deri tek ajo e shtresuarja, në një farë mënyre thellësore, tek individi dhe depërtimi vertikal në bashkësi të ndryshme shoqërore, moshore dhe profesionale.

I ballafaquar me shqetësimet dhe çështjet personale në botën e sotme, kur as feja nuk është e kursyer, njeriu kësisoj nga jashtë, thuhet mekanikisht, vihet para një akti të kryer, para provimit – i cili, le të përkujtojmë, asnjëherë nuk është i këndshëm – që në të ta zbulojë botën e vet, pikërisht vetëdijen e vet dhe horizontin e saj. Por, s’ka rrugë tjetër, kjo kështu duhet të jetë. Në epokën e qasjes pozitiviste ndaj realitetit, në mënyrë pozitiviste bëhet edhe qasja ndaj hapësirave të skutura. Shkencëtari shërbehet me të gjitha format e sjelljes dhe me kontrastet jetësore për të ardhur deri te pamja sa më reale për shoqërinë dhe njeriun konkret. E kur është kështu, atëherë, si çdo gjë tjetër, edhe qasja sociologjike ndaj botës religjioze bë-

het dukuri e zakonshme, normale. E pranojnë dhe e zbatojnë edhe hulumtues dhe të hulumtuar religjiozë dhe joreligjiozë, të cilët kësaj i qasen para së gjithash si ndaj një realiteti konkret.

Edhe pse akoma ngel problematike çështja se sa, në fakt, religjioni, mos të themi feja, mund të matet me standarde të caktuara shoqërore, formularë të programuar dhe metoda të përgjithësuara të përvojës, konsiderojmë se kjo është rrugë e duhur dhe e arsyeshme në zbulimin e sjelljes bashkëkohore religjioze dhe, në kuptimin më të gjerë, të religjionit.

Natyrisht, kjo nuk ka filluar sot. Koordinatat gjeografike religjioze, e deri diku edhe lakoret e tyre shoqërore, moshore dhe profesionale, grafikët dhe ideogramët që moti i interesojnë njeriut. Të gjitha këto të dhëna, sidomos këto të sotmet – ku duhet t'i numërojmë edhe disa analiza sociologjike në rrethinën tonë dhe kategoritë e ndryshme shoqërore – i kontribuojnë njohjes më të mirë të lëvizjes religjioze dhe udhëzojnë për gjendjen e tashme dhe për trendet e sjelljes së nesërme; kështu zbulojnë pamjen jo vetëm të botës religjioze, por edhe të njeriut, shoqërisë së caktuar dhe treguesve të rëndësishëm të saj në përgjithësi. Prandaj, çdo lloj hulumtimi dhe interpretimi shkencor të paanshëm, vetëm mund ta përshëndesim dhe, nëse nuk ka ndërhyrje të çfarëdo përzierjesh ideologjike, sinqerisht ta rekomandojmë.

Nuk ka dyshim se numrat janë shumë domethënës, sepse paraqesin kontribut të vlefshëm. Por, është vështirë të thuhet se me to çdo gjë është e qartë dhe e thënë. Nëse e dimë se religjioni është fenomen i ndërlikuar, specifik, personalisht shumë intim dhe shpesh shoqërisht ambivalent, atëherë hulumtimi religjioz jo vetëm që e vështirëson punën e hulumtuesve të tij, por fut edhe maturi të qëndrueshme te rezultatet e tyre. Por, edhe përkundër asaj që statistikat rregullisht janë vetëm të përafërta, nuk kemi arsye mos t'i pranojmë ato dhe, për më tepër, në ndonjë kuptim mos t'u japim rëndësi më të gjerë në aspektin e lëvizjes religjioze në sfera dhe shtresa të tjera shoqërore përkatëse e të ngjashme.

Besoni ose jo, rol vendimtar në jetën tonë ka e a.q. bota jonë. Psikologët thonë se shumë shpejt e arrijmë atë dhe se përmes saj, në parim, i qasemi botës rreth vetes. Edhe pse ajo

“botë jona” si horizont personal dhe filtër i qëndrueshëm, para së gjithash ka rol mbrojtës para presioneve të jashtme dhe manovrimeve ideore-ideologjike, ajo shpesh paraqitet edhe si synim i brendshëm për t’u objektivizuar dhe pastaj çdo gjë të reduktohet në masën, shijen dhe kallëpin e vet. Fatmirësisht, kjo askujt nuk i shkon për dore. Bota e vërtetë historike me ndërlíkueshmërinë dhe llojllojshmërinë e saj nuk mund të reduktohet në kallëpe dhe dimensione private, ashtu si njeriu, përkundër të gjitha nivelimeve dhe përmbajtjeve që nuk mund të reduktohen në dofarë modelesh të tipizuara; ajo gjithmonë ngel e tij, obcion dhe liri e vet personale.

Në rast se dëshirojmë që në mënyrë objektive t’u qasemi gjasave dhe rreziqeve të religjionit dhe religjiozitetit në këtë kohën tonë, nuk guxojmë ta largojmë nga mendja edhe atë ligj të njohur psikik. Përveç kësaj, sot duhet llogaritur edhe një varg të tërë lëvizjesh shoqërore e historike, sidomos rrymat e ndryshme ideore-ideologjike, pastaj edhe ligjshmëritë akoma më të forta psikologjike dhe jetësore të shoqërisë bashkëkohore të konsumit, të cilat spontanisht pasqyrohen edhe mbi sferat religjioze. Gjithashtu, e dimë se në jetë nuk ka lëvizje ideale, ekzistojnë vetëm ngjarje reale, të cilave vështirë mund t’u parashihen të gjitha determinantat, por të cilave duhet t’u qasemi si të tilla.

Çështja themelore e religjionit dhe e religjiozitetit është çështja e ndërlidhjes së tij me njeriun, me imanencën e tij. Këtu në suazat e kërkimeve sociologjike, nga të cilat është e dyshimtë të kalohet në përfundime filozofike, të përgjithësuarra, do të mund të shtonim se kur i hyhet sjelljes bashkëkohore religjioze, me rëndësi shumë të madhe është konceptimi themelor i religjionit. P.sh. atë që e konsideron atë si të tepërt, çdo anketë për fenë do ta zhgënjente; atë që e konsideron si të vetmen gjë të rëndësishme në jetë, atë as përqindja maksimale prej 99% të teistëve nuk do ta kënaqte. Por, edhe këtu duhet që çështjen ta vërejmë sa më realisht.

Edhe pse ndjenjat dhe qëndrimet religjioze janë gjithpërfshirëse, nuk mund të mbështetet mendimi i cili religjionin dhe problematikën e sheh si angazhim, brengë dhe nevojë të

vetme të njeriut. Sado që kjo çështje mund të jetë çështje qendrore e fatit të njeriut dhe të historisë, ajo konkretisht është vetëm pjesë e nevojave dhe interesave njerëzore. Njeriu qartazi është qenie religjioze, por nuk është vetëm qenie religjioze. Prandaj, dimensionin religjioz sado që të jetë vendimtar për fatin e tij dhe si kategori qendrore të prekë në të gjitha sferat e kuptimit dhe veprimit të tij, në realitet është vetëm një nga dimensionet dhe determinantat e njeriut. Prandaj, mospërfillja e religjionit të një numër më i madh apo më i vogël nuk duhet të na habit .

Nga ana tjetër, duket sikur ka shumë të atillë që të religjioni e shohin vetëm atë tipar të jashtëm, pak a shumë shoqëror-historik, sidomos atë që ka pasur shoqëria njëkonfesionale, i cili në disa raste është barazuar me religjionin dhe tiparet e tij të jashtme. Në pamjen e këtyre, natyrisht, religjioni sot në sytë e vëzhguesve të tillë përjeton vetëm rreziqe. Por, kjo është vetëm pjesa e jashtme, përcjellëse e religjionit, më tepër ngarkimi sesa realiteti i tij. Ndërkaq , sot gjithnjë e më shumë do të duhej të vërehej faktori i brendshëm i religjionit, religjioni si e dhënë transcendentë, vetëdija dhe besimi religjioz, që nuk është e orientuar në sjelljen e jashtme, shoqërore, por që rritet nga përcaktimi racional, nga një sërë pyetjesh të cilat i imponohen njeriut si qenies së arsyeshme. Këtu qëndron thelbi dhe burimi i religjionit, fuqia e përvojës dhe përcaktimit religjioz, mbi të cilat format e jashtme dhe sjelljet shoqërore, d.m.th. ngritja dhe zhvillimi i përgjithshëm i njeriut, mund të ndikojnë dhe në masë të madhe edhe t'i modifikojnë.

Këshu, me qëllim që në mënyrë reale t'u qasemi problemeve bashkëkohore religjioze sot, duhet që në rend të parë të kthehemi nga koha dhe njeriu i tashëm. Në këtë kuptim, duhen vërejtur disa koordinata të lëvizjes, ndryshimit dhe modifikimit shoqëror dhe religjioz, të cilat, në rast se religjioni shikohet nga këndvështrimi i tij tradicional, në shikim të parë tregojnë dobësimin e lidhjeve dhe marrëdhënieve religjioze, rënien e teistëve dhe ndryshimin e pamjes së dikurshme të besimtarit, të njeriut religjioz. Këtu, pak a shumë, gjërat janë të

njohura. Ato pjesërisht vijnë nga pamja e fiksuar e botës dhe e njeriut, e qëndrimeve përkatëse të kodifikuara religjioze dhe e lëvizjes së historisë sonë, e cila tregon tendencën e ndryshimit, por jo të mohimit. Bashkë me qasjet bashkëkohore ndaj botës dhe njeriut, në përputhje me konceptimet e reja jetësore dhe kuptimet dhe interpretimet konkrete filozofike të nocioneve themelore, edhe religjioni e përjeton ecjen e tij. Por, është gabim që nga kjo të përfundohet se ai në thelbin e vet është kategori kalimtare. Në realitet, e gjithë kjo së bashku është më tepër sprovë për disa forma historike religjioze sesa për religjionin si të tillë.

Disa procese dhe lëvizje nga sakralja kah e përbotshmja, konkretja, janë të dukshme. Po ta kujtojmë p.sh. se si nga bota monolite fetare, pavarësisht disa sjelljeve të reja ideologjike dhe mistifikuese të shoqërisë së konsumit, u zhvillua mendësia pluraliste, ndërsa nga besimtari uniform dhe i kodifikuar njeriu i ri i pavarur, atëherë do të kuptojmë se edhe religjioni, i shikuar në përcaktueshmërinë e tij historike, është gjetur në rrethana krejtësisht të reja në shoqëri. Zhvendosja nga mendësia religjioze tek ajo e shekullarizuar, e cila akoma vazhdon, për religjionin paraqet rrezik dhe sprovë të madhe. Sidomos nëse ajo lidhet drejtpërdrejt me shoqërinë dhe format e saj historike. Thua se vazhdimisht shoqëria më tepër i pengon sesa që i ndihmon, kështu që në këtë kuptim edhe për vetë besimtarin ai është bërë në njëfarë dore barrë shoqërore e jetësore-morale.

E gjithë kjo së bashku ka shkaktuar që sot të ndryshojë edhe pamja e religjionit dhe e njeriut religjioz. Prandaj, krahas paralajmërimit të qartë që bëjnë kërkimet bashkëkohore religjioze, në dritën e re të kuptimeve pluraliste, kur gjithnjë e më shumë vjen deri te ngatërresa në përbërjet e vlerësimit, nuk është për t'u habitur që edhe religjioziteti ka përjetuar rishqyrtime dhe modifikime të reja. Para së gjithash, përgjithmonë duhet të hiqet dorë nga shoqëritë e dikurshme njëkonfesionale dhe pranimi i qindpërqindshëm nga ana e tyre i religjionit dhe autoritetit të tij. Prandaj, religjionin dhe religjiozitetin duhet

vendosur në shoqëritë e sotme dhe në atë perspektivë t'i matim determinantat e tyre e të bëjmë krahasimet. Në këtë kuptim, sipas mendimit tonë, shoqëria e vjetër, kur zyrtarisht i jepet përparësi sakrale, nuk është aspak karakteristike për sjelljet reale religjioze, ashtu siç nuk janë karakteristike as ato situata kur veprohet në të kundërt. Por, të paktën sa i përket religjionit si të tillë, duket se është fakt i rëndësishëm se ai në kuadër të ndryshimeve jetësore dhe shoqërore, ideore dhe teknike, kërkesave të reja dhe shqetësimit të appetiteve konsumatore dhe të mbylljeve ideologjike, është faktor i rëndësishëm jetësor i njeriut, gjë që i ofron gjasa dhe mundësi të reja. Me fjalë të tjera, sot çdokush e ka të qartë se në krahasim me mekanizmat shoqëror-politikë, çfarëdo lloj makinacionesh dhe potencialesh ushtarake të shoqërisë, religjioni si faktor shoqëror mbetet në dukje i brishtë dhe i pafuqishëm që këtë botën tonë ta "shndërrojë" në ambient shpirtëror-religjioz. Por, me këtë synim kurrë të realizuar nuk do të thotë se religjioni e ka humbur rolin dhe rëndësinë e vet në jetë. Sepse, përkundër të gjitha rreziqeve të cilat religjionit ia shkakton bota moderne dhe mendësia e saj, horizonti religjioz sipas statistikave bashkëkohore paraqet përcaktim jetësor të shumicës dërrmuese, ku pa dyshim shihen edhe gjasat për të ardhmen.

Natyrisht, përveç raporteve me numra, kërkimet bashkëkohore tregojnë edhe anën tjetër të medaljes. Me ndryshimin e pamjes së botës dhe me ndryshimet e njeriut, thonë, ndryshon edhe pamja e religjionit. Disa këtu shohin provën themelore dhe rrezikun për religjionin, sidomos për konfesionet individuale me kodifikim të fuqishëm. Në këtë drejtim, shpesh përmendet lëshimi praktik religjioz, pastaj problemi i koherencës së shkencës, pavendosmëria dogmatike, krijimi i "religjionit nëntokësor", konceptimet e llojllojshme subjektive për religjiozen dhe të shenjtën, rrënimi i autoritetit, dobësimi i lidhjeve me bashkësitë institucionale fetare etj. Ky proces ka kohë që zhvillohet dhe, si duket, akoma nuk ka ardhur deri në fundin e vet. Kështu, subjektivizmi spontanisht paraqitet edhe në sferën religjioze, dhe atë më shumë si rrezik sesa si gjasë.

Megjithatë, këtu nuk mund t'i anashkalojmë disa çështje dhe të dhëna të përmendura të kërkimeve religjioze si probleme bashkëkohore religjioze, duke i ndërlidhur deri-diku me problemin mendor, i cili që moti po i imponohet filozofisë përrëndimore, e të cilin Heideggeri e formulon si problem të ekzistimit. Kjo, në këtë kontekst, do të thoshte: problemi i njëjtësisë dhe njëshmërisë. D.m.th. në kuptimin religjioz këtu parashtrahet kërkesa e njohur e koherencës dhe njëjtësisë së kodekseve religjioze. Këtë nuk mund ta mospërfillim. Mirëpo, këtu do të duhej të bëhet dallimi i qartë midis çështjes së religjionit si përcjellës i njeriut dhe shoqërisë, nga çështja e formacioneve të forta religjioze. Natyrisht se këtu imponohen probleme dhe kërkohet shkathtësi në rritjen dhe zhvillimin organik edhe të vetë religjionit si të tillë dhe të konfesioneve të veçanta. Këtu qëndrojnë ato gjasat dhe rreziqet problematike, nga të cilat nuk është i kursyer as njeriu në tërësi.

Bëhet gjithnjë e më e qartë se në disa faktorë historikë si ligje imanente të ngritjes dhe zhvillimit historik fshihen arsye serioze që në histori gjithnjë e më shumë paraqitet një mozaik i larmi-shëm i mendimeve dhe përvojave. Kësaj pamjeje të shqetësuar të mikroprojektimit të botës personale vështirë se do të mund t'i bëjë ballë as vetëdija religjioze e njeriut të sotëm. Kjo nuk do të thotë se do të ndryshojë edhe religjioni si i tillë apo përmbajtjet thelbësore të fesë. Më së shpeshti në pyetje janë aspektet historike. Në botën ku aq shpejt ndryshojnë konturat e jetës, kërkimet religjioze qartë vërejnë se edhe në disa pikëpamje religjioze dhe raporte strukturore futen disa mendime personale, sidomos kur bëhet fjalë për çështjet të cilat as në përmbajtjen religjioze nuk paraqesin pika të forta, por përfundime, këshilla ose mendime të nxjerra. Duket se, madje që sot, edhe religjionet janë gjithnjë e më të vetëdijshme për këtë fakt. Prandaj, për shkak të synimit të vet për unitet të fuqishëm në çështjet thelbësore, nuk dëshirojnë t'u shpëtojnë pa vërejtur as nevojat konkrete të njeriut që pranë gjithë këtij uniteti dhe bashkësie të ngelë i vetëm dhe personal. Konturat e pluralizmit dhe të dialogut modern pasqyrohen edhe brenda komuniteteve të njëjta religjioze.

Kështu, të gjitha proceset historike të jetës janë ndjerë edhe në sferën religjioze. Dhe, këtu sërish parashtrohet pyetja e rreziqeve dhe gjasave të mëtejme edhe për njeriun, edhe për religjionin. Në rrjedhat e tilla vështirë mund të pritet që bota religjioze të ngelë fuqishëm e lidhur në kuptimin tradicional. Mirëpo, nuk përjashtohet një lidhje dhe unitet i ri, në shikim të parë më labil, por shpirtërisht dhe fetarisht më solidar, mos të themi më solid. Një botë e strukturave më të mira dhe e raporteve më të ndërgjegjshme, edhe religjionit do të mund t'i mundësonte një gjasë të tillë. Kjo akoma është vështirë të parashikohet, por duket se pak a shumë edhe nostalgjia për unitetin monolit, qoftë edhe formal, dhe për strukturat e fuqishme shoqërore të religjionit, të na pengojnë që në një shoqëri të lirë dhe pluraliste - në të cilën religjioni do të paraqiste vetëm dëshmimin transcendent dhe çlirimin imanent shpirtëror të njeriut nga interesat e materialitetit konsumator - të shohim dhe të paramendojmë edhe gjasa të reja për religjionin.

Kur veç më flasim për religjionin në përgjithësi, duhet thënë se atë nuk mund ta përcaktojmë deri në fund as me formën e tij të jashtme, e as me përmbajtjen e thënë gjer në fund. Në ecjen e tij historike ai nuk është i lidhur për kurrfarë formash absolute. Ai është pasqyrim i dimensionit religjioz të qenies njerëzore, prandaj është më i afërt me njeriun sesa me shoqërinë. I lirë në shprehjen, kërkimin dhe kuptimin e vet, ai nuk harxhohet në kodifikimet shoqërore, ashtu si nuk është as kategori reflektimesh në parimet e caktuara logjike. Ai është më tepër vetëdije sesa sjellje, tipar ose zgjedhje personale. Historikisht është i ndryshueshëm, por sërish qenësisht i shënuar me transcendencën e brendshme, e cila i jep karakteristikë dhe përmbajtje themelore.

Prandaj, përkundër të gjitha rreziqeve historike-shoqërore dhe subjektive në të cilat has religjioni si dukuri shoqërore, ardhmëria e tij nuk është në pyetje. E nga ai varet se si do ta kuptojë ecjen e vet historike, sepse edhe nga kjo varen rreziqet dhe gjasat e tij. Në këtë ide është me rëndësi të përmendet - gjë që e dëshmojnë edhe kërkimet e ndryshme - se religjioni

qysh sot - flasim natyrisht në përgjithësi - përkundër të gjitha synimeve të veta të arsyeshme për unitet religjioz, nuk u rreket metodave të vjetra dhe nuk i mbyll të gjitha dyert para elementeve historike dhe subjektive. Në rrezikun më të madh edhe ai, përkatësisht komunitetet konfesionale, përpiqen të nxjerrin gjasat më të volitshme: përmes dëshimit të parimeve të qarta dhe të vërtetave fetare, pikënisjeve të sigurta dhe përmbajtjeve të vlerësimit, gjithnjë e më shumë e pranon pamjen e re të botës dhe të njeriut religjioz në të cilën, të paktën siç tregojnë kërkimet sociologjike religjioze, dobësohet ai ihtar i vjetër integral, ndërsa paraqitet dëshmitari i zellshëm dhe teisti i bindur, besimtari i cili e pranon fenë në tërësi si porosi transcendentë, pa theksime të veçanta të elementeve dhe çështjeve të caktuara.

E gjithë kjo tregon se religjioni, përkundër lëvizjes tjetërfare të botës, edhe në situatat e reja e dëshmon vitalitetin e vet të duhur. Prandaj, edhe pse në sytë e njeriut deri-diku praktikisht ngec pas interesave të përbotshme dhe qëllimeve konkrete, ai, në thelb, vazhdon që më së shumti ta interesojë njeriun. Në këtë kuptim, nuk janë në pyetje gjasat e ardhshme të religjionit, edhe pse në ndonjë trend subjektivist do të mund të viheshin në pyetje strukturat e forta religjioze dhe, në atë pikëpamje, edhe format tradicionale të kodifikimeve të vendosura të religjioneve dhe komuniteteve të veçanta religjioze. Sepse, bërthama themelore e religjionit, feja/besimi, është më e afërt për njeriun se kodifikimi i tij historik e shoqëror, ajo është më karakteristike se sjellja e jashtme. Prandaj, gjasat e religjionit qëndrojnë më shumë te njeriu sesa te format e jashtme dhe faktorët shoqërorë. E dimë se religjioni si faktor shoqëror është i orientuar në dëshmimin e jashtëm, publik dhe sjelljen e organizuar. Në këtë kuptim, nuk mendojmë t'i nënçmojmë format dhe institucionet e jashtme religjioze, por vetëm në pajtim me lëvizjet bashkëkohore të shohim se me ndryshimet e njeriut dhe të shoqërisë paraqiten edhe disa modifikime dhe raporte të ndryshme. Kjo assesi nuk do të thotë se njeriu apo shoqëria ndryshojnë dhe e krijojnë edhe religjio-

nin si të tillë, ashtu si as arritjet dhe nivelet estetike, d.m.th. lëvizjet historike estetike nuk janë kurrfarë dëshmie se shoqëria ka krijuar dimensionin estetik të qenies njerëzore. Edhe njëra edhe tjetra, edhe religjiozja edhe estetikja, ngrihen nga qenia njerëzore, nga ai gjeni intim sipas të cilit njeriu është qenie mendore dhe ndijore; shoqërite dhe kulturat, botat dhe shprehjet vetëm i dëshmojnë dhe në rastin më të mirë pjesërisht i modifikojnë. Kjo tregon se edhe botat dhe shoqëritë e ardhshme, qoftë edhe përmes plotësimeve dhe modifikimeve personale, do t'i ngelin besnik estetikës dhe religjionit, si tipare imanente të qenies njerëzore.

Ë gjithë kjo pamje jonë për njeriun dhe botën e sotme e të nesërme, përkitazi me rreziqet dhe gjasat e religjionit si të tillë, presupozon natyrisht vizionin e shoqërisë humane, shoqëri e cila religjionit nuk do t'i bëjë kurrfarë koncesionesh, por as që do t'i vendosë kurrfarë pengesash. Në botën e tillë, që ofron gjasa të njëjta dhe parashtron obligime të njëjta edhe për teistin edhe për ateistin, d.m.th. për njeriun si njeri, pavarësisht nga kuptimet e tij teiste apo ateiste, religjioni përkundër proceseve të mëtejme të shekullarizimit dhe ndryshimeve të mundshme të formave historike, nuk duhet të frikësohet për të ardhmen e vet. Sepse, ajo që e lidh me njeriun dhe njeriun me të, është e qartë se nuk është çështje as e raporteve materiale, e as e kodit shoqëror-historik apo ideologjik, por vetëdije e brendshme e njeriut që në transcendencë e sheh dhe e përjeton fatin e vet. Në këtë kuptim, i tërë ai mozaik historik dhe ekzistimi i sotëm i besimit, është vetëm shprehje e jashtme e atij burimi të fuqishëm, ku gjithmonë, rishtas, dëshmohet religjioziteti burimor si nevojë dhe realitet i njeriut të amshuar.

TEOLOGJI III

IDENTITETI I NGATËRRUAR

Bota që s'ka më vend për njeriun, për lumturinë, për kohën e lirë aktive, është një botë që duhet të vdesë. Asnjë popull nuk mund të jetojë pa bukuri. Mbase për njëkohë mund të gjëllojë, por kjo është e tëra. Ndërkaq, ajo Evropë që këtu ofron një rën prej fytyrave të saj më të përherëshme, pa pra largohet nga bukuria. Prandaj ajo rrudhet dhe prandaj ajo do të vdesë nëse paqja për të nuk do të thotë kthim drejt së bukurës dhe nëse në të nuk kthehet bukuria...

(Albert Camus)

Sa ka kuptim të flitet për identitetin tonë dhe kontrovertat e tij, kur vendi ynë sot nga njëra anë është i kryqëzuar mes procesit botëror të globalizimit dhe, nga ana tjetër, konfuzionit total në të dalluarit e asaj religjiozes nga ajo e politikës ditore?

Çfarë do të thotë sot kujdesi për identitetin personal dhe kultivimi i tij në rrënjosjen e tij në indin dhe truallin e vet religjioz, kulturor, qytetëruar dhe nacional-politik? Me sa kuptim ky afsh sot është i vlefshëm dhe i pagueshëm kur në realitet gjithnjë e më fuqishëm dhe më shpejtë është në veprim vala globalizuese si proces i qëndrueshëm dhe i paevitueshëm planetar, e në të ardhmen e afërt mbase edhe ndërplanetar dhe ndërqytetëruar, me fuqinë e të cilit e a.q. kultura botërore, religjioziteti unievrsl ose perenial dhe kodi transnacional qytetëruar gjithnjë e më tepër rrjedhin dhe derdhen përtej gardheve, oborreve dhe avlive të ngushta lokale të të a.q. kulturë lokale, religjiozitetit partikular dhe veshjes provinciale qytetëruar? A është e mundshme sot mbrojtja e identitetit personal dhe të nijansuar shumëdimensional përmes ngritjes së bedeneve fizike, mentale, ideologjike dhe nacionale dhe ndërtimit të kullave-roje personale dhe çatmave shtëpiake të të gjitha llojeve para vërsuljes së gjenit religjioz, kulturor dhe qytetëruar të

tjetrës dhe të ndryshmes, madje edhe nëse ajo vërsulje në përdorimin shtëpiak politik interpretohet si vetëdije dhe frikë ideologjikisht e projektuar nga asimilimi dhe zhytja në tjetrën dhe të ndryshmen sot emërtohet në kuptim të fenomenit të pashkëputshëm global të akulturimit dhe inkulturimit?

Teozofi dhe filozofi mistik musliman Suhrawardiu e pranoi dhe thellësisht besonte se vetëm me fuqinë e natyrshmërisë metafizike dhe ontologjike mund të ngritet fortesa në shkretëtirën e intimës personale, duke aluduar në gjenin e çdo shpirti individual, mundësisht të kultivuar njerëzor, nga i cili buron ndjenja primordiale e religjiozes dhe heshtja e perenialitetit të mbjellur në çdo segment të qenësisë njerëzore. Dhe vetëm ajo fortesë, për shkak se në vete është pjesë e asaj universale dhe lirisë së pakushtëzuar dhe zemërgjerësisë së lirë ndaj universale, reziston para vërsuljes së valës universale ose planetare të kulturës dhe qytetërimit pashkëputshëm globalizues të botërores dhe të përbotshmes, të cilat në rrjedhën e tyre i bartin vlerat botërisht të pranuar metafizike, ontologjike, etike, estetike dhe shoqërore. Prandaj, vetëm ajo nga vlerat burimore që në vete i qetëson fortesa ekzistenciale dhe sapienciale e zemrës dhe shpirtit njerëzor nuk mund të shpartallohet dhe nuk shpartallohet para goditjeve të atij dallgëzimi kulturor-qytetërues global botëror, sepse ajo vjen nga hapësirat e lirisë njerëzore dhe dhurimit të pakufishëm hyjnor, ndërsa të gjitha vlerat e tjera, sidomos ato të natyrës shoqërore-politike dhe ideologjike jo vetëm që mund të shkapërderdhen dhe shpartallohen, por shumë shpesh është e preferueshme që një gjë e tillë të ndodhë, meqë njëmendësia dhe "tradicionaliteti" i ngurtë i vlerave të tilla nuk janë të mira për jetën njerëzore.

Sot tek ne pyetja e mësipërme pothuajse arrin pikën e përvëlimit dhe gati se vezullon fuqishëm sa në brendinë e protagonistëve për vendosjen e një shkalle më të përshtatshme të vlerave dhe botëkuptimeve shoqërore-politike dhe kulturore-qytetëruese, aq edhe në realitetin më të vrazhdë të përditshmërisë së këtushme. Këtu tek ne e a.q. "paradigmë nacionale" me tabanin përmbajtësor të thurrur nga gjenealogjitë më au-

tentike në kuptimin e gojëdhënave të ndryshme religjioze, rrjedhave kulturore, petkut qytetëruese dhe shpirtërisë me tërë spektrin e ylberit të gjeneve më të mira shpirtërore të përdredhura nga burime të ndryshme të gjuhëve të shenjta, të cilat si kurorë përfundojnë në shenjat dhe simbolet e trefletëshit primordial-ibrahimian religjioz, është dëshmi e një historie të gjatë të mënyrës së vertikalitetit, duke e pasuruar horizontalitetin e identiteteve tona.

E tërë barra e afshit ekzistencialist rreth rritjes, përkujdesjes dhe ruajtjes së identitetit personal, individual dhe komunitar në kontekst të rrymave globalizuese të së sotmes qenësisht përthyer nëpër bashkërenditjen e religjiozisht të pamatshmes dhe politikisht krejtësisht të dukshmes dhe të matshmes, brenda së cilës, për shkak të roleve krejtësisht të ndryshuara dhe afrimit të së dukshmes dhe të matshmes gjeniut religjioz, ndërsa të pamatshmes dhe transcendentës gjeniut politik në ne, u krijua një konfuzion i plotë që drejtpërsëdrejti ndikon mbi cilësinë e jetës shpirtërore dhe fizike të popujve dhe qytetarëve në vendin tonë.

Përkundër të gjitha specifikumeve që e ndjekin vendin tonë dhe barrës së të jetuarit në të, shkakun për konfuzionin e tillë duhet pikësisht kërkuar në atë virus të lashtë dhe shkatërrimtar të njohur në letërsi me titullin sindromi nicean, i cili u lind në vitin 325 dhe që nëpër shekujt vijues të historisë njerëzore vazhdoi të jetojë dhe të vendosë lidhje martesore mes shtetit dhe Kishës, religjionit dhe kombit, kombit dhe nacionalizmit, idesë dhe ideologjisë, duke bërë që gjithmonë lidhja e tillë martesore të sjellë në botë forma të dështuara të shpirtit të tradhtuar kulturor e qytetëruar të gjinisë njerëzore apo bashkësive të veçanta njerëzore.

Ky sindrom dhe virus i rrezikshëm shpirtëror të cilin e liroi ai të egërsohet dhe tërbohet përgjatë historisë njerëzore dhe nëpër bashkësitë njerëzore tek ne fitoi edhe një variant të veçantë në kuptim të inverzionit të rolit të politikanit dhe rolit të përfaqësuesit religjioz ose bartësit zyrtar të porosisë religjioze mes nesh: në të vërtetë tek ne, si rrallë diku në botë, po-

litikanët flasin si dinjitarë fetarë, ndërsa kryeparët religjiozë flasin si politikanë. Kështu e vërteta hyjnore ose e vërteta religjioze në përgjithësi në gojat e dinjitarit religjioz shndërrohet në një lloj interesi politik, shumë të ngushtë dhe tejet të reduktuar deri në egoizëm. Nga ana tjetër politikanët tërë interesin politik ditor, nëse e dinë se ç'është ai në emër të qytetarëve e jo në emër të një nacioni ose në emër të një oligarkie sunduese, e bartin në planin e të vërtetës religjioze, kështu që e vërteta religjioze shndërrohet vetëm në atë që politikani mendon se është dhe, akoma më keq, vullneti themelor dhe kërkesa e Qëllimit hyjnor lexohet me parametrat e tekut politik dhe sipas vullnetit pragmatik dhe shpesh jodemokratik të politikanit. Nuk është më qenësore se "ç'mendon" Zoti për botën dhe njeriun, por vendimtare është ajo që unë si politikan mendoj se Zoti e mendon. Si mbështetje për këtë është praktika gjithnjë e më e shpeshtë që brenda komuniteteve fetare të ngjallen toposet e gjeografisë së shenjtë dhe tubimit kulturor me ç'rast politikanët kanë fjalën kryesore dhe ata, me vëmendjen e dukshme nga ana e dinjitarëve fetarë, u flasin besimtarëve ç'është e vërtetë dhe drejtësia, ç'është bukuria dhe devotshmëria, ç'është lumturia dhe fatbardhësia, ndërsa dinjitarëve fetarë u mbetet roli i atyre të cilët pas çdo gjëje të thënë e shqiptojnë atë klithmën lutëse: - Ashtu qoftë!

Nga ana tjetër, pothuajse gjëra të njëjta u ngjajnë edhe përfaqësuesve tanë fetarë brenda bashkësive më të mëdha religjioze. Ata janë aty që me ç'do rast t'u tregojnë besimtarëve se ç'është interesi i tyre politik, ç'është origjinaliteti kulturor, ç'është identiteti nacional, cilat janë vlerat themelore shoqërore të dedikuara vetëm për ata, ndërsa të privuara për të tjerët. I tërë dinjiteti, e vërteta, drejtësia, të gjitha vlerat religjioze, kulturore dhe qytetëruese dhe të gjitha të arriturat politike dhe shoqërore i takojnë vetëm anëtarit të grupit të tyre shoqëror dhe identitetit të tyre religjioz. Ata vështirë dakordohen të mendojnë dhe në mënyrë eksplicite ta thonë se të gjitha të drejtat, të gjitha arritjet dhe të gjitha dhuratat e Shpirtit Hyj-

nor i takojnë secilës krijesë hyjnore, pavarësisht se cilës forme religjioze dhe cilit rreth kulturor-qytetërues i takon ai njeri i Zotit. Duke gjykuar për njeriun, ata në rend të parë shikojnë në petkun e tij të jashtëm, tradicional, historik që e mbështjell tërë qenësinë e tij të përditshme jetësore, pa e përfillur brendësinë e tij, atë që quhet shpirt xhennetor, origjinal ademian në çdo veçori individuale njerëzore. Ata nuk e përfillin, apo mbase as që e dinë se ç'është *njeriu Qiellor* në ne, ajo trashëgimi e paharxhueshme hyjnore e mbjellur në intimen e çdo fytyre individuale njerëzore, trashëgimi të cilën duhet respektuar mbi të gjitha dhe para së gjithash, dhe trashëgimi e cila i lidh të gjithë njerëzit e botës edhe me fuqinë të cilën çdo besimtar i sinqertë e di se çdo trashëgues i deposë së tillë të sekreteve është i afërm i tij, pavarësisht se nën hijen e cilit simbol religjioz shpirti i tij meket pas Zotit. Çdo gjë që mban parashe-njën nacionale dhe i takon atarit personal, fatkeqësisht në disa raste për bashkësitë fetare zyrtare tek ne është më e rëndësishme dhe ka përparësi dhe vlefshmëri të padiskutueshme në raport me atë që e ka caktuar dhe shpallur vetë Vullneti Hyjnor si perspektivë universale në të cilën duhet të derdhen brezat, kulturat, traditat dhe gojëdhënat e shenjta kurdo që ato të ekzistojnë nën qiell.

Derisa dikurë në veprim ishin takimet shpirtërore dhe kulturore të llojit më të lartë, në të cilat gjeniu evropian kishte rastin t'i ndjente ndikimet më të rafinuara shpirtërore të mendësisë muslimane të derdhura nëpër të gjitha fushat e shpirtit mendimtar njerëzor, ndërsa, nga ana tjetër, bota islame dallgëzimet e mendësisë së barrëzuar evropiane, sot tek ne, si kryqëzim mes Lindjes dhe Perëndimit, si trëndafil të rëndësishëm dhe tepër të lezetshëm të rrymimeve më të këndshme shpirtërore dhe si paradigmë për poliformitetin kulturor, religjioz dhe historik-qytetërues hyjnë emisarë shumë të dyshimtë nga Lindja dhe Perëndimi, me parashenja të ndryshme religjioze e

kulturore dhe në trungun e lashtë, mijëvjeçar të vendit tonë fusin filiza hibride të kuazikulturës dhe kuazireligjiozitetit, ashtu që sot jo vetëm që vendi ynë në hartën gjeografike nuk e ka atë fytyrën e vet fizike aq të shquar, por edhe fizionomia e tij shpirtërore e kulturore gjithnjë e më pak kumbon me akordet e shpirtërisë tradicionale, kulturalitetit religjioz dhe kulturës burimore të truallit ku jetojmë.

ABSURDI I ZGJEDHJEVE (apo "Zgjedhjet absurde")

Duke përsiatur rreth jetës muslimane, për të satën herë na paraqitet pyetja se a thua kjo mënyrë e jetës na është përcaktuar njëherë e përgjithmonë; a është diçka mbikohore, pa lidhshmëri të drejtpërdrejtë me situatën historike, pavarësisht nga gjendja konkrete jetësore, apo duhet që gjithnjë rishtas të përkufizohet në dritën e rrethanave të shoqërisë aktuale, pa e harruar aty as biografinë personale, ose, shprehur me fjalorin tonë aktual: kush janë, si janë dhe si duhet të jenë përgjegjësit për ta prezantuar dhe udhëhequr jetën fetare te ne, si dhe kush janë, si janë dhe si duhet të jenë zgjedhësit e tyre?

Hapave të fesë

Besimtari musliman duhet të ketë vetëdije kritike kur parashtrohet pyetja për raportin e tij me botën, për jetën e tij shpirtërore në shoqërinë e sotme. Pa distancën kritike ndaj botës nuk është e mundur që në mënyrë të drejtë të zgjidhet problemi i përshtatjes së jetës muslimane ndaj rrethanave të sotme. Thënë konkretisht: në rend të parë, duhet ta dimë qartë se ç'është muslimane, çfarë është jeta muslimane, e kjo pastaj të jetë masë për raportin me botën. Kjo është baza për të gjykuar natyrën muslimane a kundërmuslimane të qytetërimit të sotëm, e që pastaj bëhet bazë e mënyrës muslimane të jetesës për sot.

Shoqëria pluraliste me udhëheqje "të zgjedhur" është grackë e cila pengon rritjen shpirtërore të njeriut. Fatmirësisht, kjo teori e gabuar është pa themel të thellë në jetën konkrete të njeriut, i cili e di mirë se ka dallim mes të mirës dhe të keqes, mes të vërtetës dhe të rrejshmes, mes të bukurës

dhe të shëmtuarës. Ne muslimanët - dhe me ne edhe njerëzit mendjehapur - jemi thellësisht të bindur se koncepti i jetës sipas shpirtit musliman është i vetmi i drejtë dhe shembullor për aftësitë e natyrës së njeriut dhe synimet për plotëninë e jetës së suksesshme dhe të lumtur.

Shoqëria moderne dhe shteti modern ia arritën të krijojnë botën e tyre - botën dytësore, botën e "zgjedhjeve" dhe të "premtimeve" shterpe - si realitet të vetëm në të cilin nuk ka vend për realitetin mbinatyor, për realitetin hyjnor. Për shkak të këtij horizonti ideor, bashkëkohanikët tanë thjesht bëhen të paaftë të kapen për realitetin hyjnor, ta dëgjojnë dhe ta kuptojnë Fjalën Hyjnore. Së pari duhet të pranojmë se koha jonë dhe ky qytetërim yni nuk janë më botë islame - Daru-l-Islam. Bota e sotme i pranon vlerat dhe kriteret e jetës që thellësisht dallohen nga ajo botë në të cilën hyri Islami "i ri" dhe që akoma më shumë dallohen nga bota të cilën e krijoi Islami në periudhën e artë të tij. Muslimanët tanë sot janë të detyruar të jetojnë në botën e kulturave, religjioneve dhe ideologjive të ndryshme, në shoqëri pa horizont unik shpirtëror, pa moral të gjithvlefshëm dhe etikë të gjithëpranuar, d.t.th. në të a.q. shoqëri plurale-pluraliste, në të a.q. shtete me baza shekullariste të cilat zyrtarisht nuk e predikojnë besimin në Zot dhe nuk e pranojnë Ligjin e Zotit si kriter dhe normë të jetës publike. Në gjuhën zyrtare të shoqërisë moderne nuk paraqiten fjalë apo nocione të natyrës religjioze si: shpallja, mëshira, mbinatyra, mëkati, ndëshkimi, jeta e amshuar, shpëtimi ose njeriu-krijesë.

... jashtë kësaj - absurdi...

Njëri nga simptomat kryesore të muzgut të ndonjë kulture të caktuar është zhdukja e njohjes për domethëniet e përmbytjeve të asaj kulture në vetëdijen e ruajtësve të saj. Siç dëshmon për këtë shqyrtimi, në të gjitha periudhat e dekadencës së kulturave, shenjat, simbolet dhe idetë, sipas rregullës, zgjasin duke iu falënderuar inercies së thjeshtë dhe transmetimit ma-

terial, mirëpo vetëdija e bashkëkohanikëve të atyre periudhave bëhet gjithnjë e më e largët nga mundësia për t'i njohur domethëniet burimore të përmbajtjeve të transmetimit. Kështu, për shembull, shumësia e gabimeve të cilat i bënin gdhendësit mbi gurë të simboleve dhe shenjave në monumentet e periudhave të fundit të kulturave "parakolumbiane", qartë dëshmon se as ata njerëz, e as punëdhënësit e tyre, kastat klerike, nuk e kanë ditur domethënien e asaj që e kanë transmetuar.

Kjo dukuri e zhdukjes së domethënies shkakton një kundërmasë të pavetëdijshme: periudhat e dekadencës i karakterizon përpjekja e jashtëzakonshme intelektuale e drejtuar kah depërtimi në domethëniet e përmbajtjeve të kulturës. Më kot, ngase të gjitha diskutimet për domethëniet, shpeshherë edhe të ashpra, vetëmse i përshpejtojnë proceset e largimit nga domethëniet në fjalë. Dhe, ngaqë në rastet e tilla aftësitë spekulative të shpirtit tentojnë ta kompensojnë harresën e qenies, në vend të njohjes së domethënieve burimore, liria e arbitrarishtetit të shpirtit shpie drejt pafundësisë së figurave fantastike dhe përbindëse, që shpesh janë vetë kundërshtitë e së vërtetës.

Ky afsh hermeneutik kontribuon në përhapjen dhe përshpejtimin e procesit të dekadencës, sepse i shteron të gjitha energjitë, madje edhe ato të cilat janë të domosdoshme për krijimin. Në vend që ta shpëtojë të tashmen e vet, në vend që të përgatitet për të ardhmen e vet, kultura e dekadencës e tëra është kthyer kah diskutimet për domethëniet e përmbajtjeve të së kaluarës. Prandaj, fundi i kulturës së "fundit" të perandorive të mëdha në të kaluarën është në shenjën e bollëkut të gramatikanëve, retorikëve, shkruesve, klasifikuesve etj. Në mënyrë analogjike, edhe kultura moderne është në shenjën e mbizotërimit të disiplinave analitike dhe introspektive: semiologjisë, psikanalizës, strukturalizmit, hermeneutikës dhe retorikës e re, semantikës, linguistikës e kështu me radhë. Kjo zhvendosje e gravitimit të kulturës kah disiplinat analitike dhe introspektive pikërisht i përgjigjet rrezikut të cilin e përmban fenomeni i humbjes së domethënieve, megjithëse rezultati është i kundërt me ato orvatje të pavetëdijshme të

energji të fundit të kulturës që perëndon. Bëhet fjalë për fenomenin e përkufizuar me fjalët “bota si domethënie në shkatërrim” (Ernst Jünger). Në atë botë të domethënies në shkatërrim kushti kryesor i ekzistencës është absurdi (p.sh. absurdi i fjalës së Hallaxhit “zoti yt është nën këmbët e mia”). Në botën e absurdit njeriu është një i huaj i cili nuk e njeh as vetveten, ai është “pasojë” e domosdoshmërisë dhe e absurdit, i cili i kritikon ata që vetë i zgjedh – u zgjedh kandidati, mbeti absurdi. Ligjet e domosdoshmërisë janë të panjohura, apo i kanë humbur domethëniet e veta në vetëdijen e njeriut modern, ato domethënie të cilat filozofëve antikë u urdhëronin që njeriut t’i këshillojnë jetë në harmoni me natyrën.

Në dallim nga përmbajtjet e botës moderne, të cilat shpesh janë në shenjën e absurdit të pavetëdijshëm, përmbajtjet e kulturës moderne, falë aftësive të jashtëzakonshme introspektive, i karakterizon pikërisht përcaktimi i vetëdijshëm për afirmimin e absurdit. Kjo kulturë e absurdit ka kryer ndikim edhe mbi masat e gjera, të cilat idetë dhe sendet e absurdit tashmë i kanë pranuar si shtylla të ekzistencës së tyre, si objekte të mjedisit të tyre të përditshëm. Vetëm në dritën e këtij fakti mund të shpjegohet fenomeni se masat pa kundërshtim paguajnë tatimet në të ardhurat, me çka pastaj financohen ndërmarrjet e shtrenjta të absurdit të vetëdijshëm. Në kulturën e masave të Perëndimit gjësendet absurde shpesh sondërohen në relikte të kulteve të reja, vështrimi i të cilave shkakton “qetësim të nervave”.

Kjo bindje është mjaft indikative për funksionin e absurdit në kulturën moderne, sepse në disa disiplina tradicionale, si në misticizëm, përdorimi i absurdit ka pasur qëllim krejtësisht tjetër. Në misticizëm përgjigjja absurde e mësuesit në pyetjet e nxënësit të ky i fundit shkakton veprimtari të përforcuar mendore, si kusht i thyerjes së kufijve të vetëdijes dhe njohjes. Këtu absurdi shkakton atë shqetësim në të cilin digjen kufizimet, duke hapur udhën kah Absoluti. Në kulturën moderne absurdi qetëson çdo shqetësim para iluzioneve, duke i kontribuar stabilitetit dhe zgjatjes së atyre iluzioneve. Këtu

absurdi është mjet gjumëndjellës për çdo shqetësim të njohjes, efikasiteti i të cilit gjendet edhe në bindjen e përgjithshme, në vlerën e absurdit, edhe pse ajo vlerë dëshmohet vetëm në mënyrë tautologjike. Kështu, absurdi pamundëson njohjen e rreziqeve të mëdha, duke i shterur energjitë që do të mund t'i largonin ato rreziqe. Ironia e fatit është se pikërisht absurdi është shenja e parë e rrezikut në të cilin mund të has vetëdija e drejtuar kah njohja e gjithësisë së rreziqeve.

...dhe shoqëria pluraliste...

Si realistë, duhet të pranojmë se për shoqërinë masive demokratike me rëndësi qenësore është që ajo deri-diku të funksionojë, mos të zhytet në kaos. Garantimi i "funktionalitetit" të tillë shpesh është i mundur vetëm me kusht të mosrespektimit të ligjit të Zotit. Sot ekziston vartësia e pashmangshme mes prodhimit dhe harxhimit, të cilit i janë nënshtruar të gjithë qytetarët, secili në mënyrën e vet dhe në vendin e vet. Kjo përmbajtje nuk merr parasysh çdo koncept të veçantë religjioz dhe etik të jetës. Shoqëria si "mbiautoritet" ose shteti si "zot i vdekshëm" e tolerojnë vetëm atë që kontribuon për të funksionuar proceset shoqërore. Shteti do ta ndalojë çdo gjë që e konsideron të urtë dhe të sigurt për jetën e përbashkët, qoftë fjala të jetë edhe për të vërteta të shpallura. Të gjithë, pra, gjendemi nën detyrimin e pjesëmarrjes dhe të bashkëpunimit në procesin shoqëror-ekonomik. Mos të bashkëpunohet për shumicën, do të thoshte të rrezikohet jeta personale, e madje edhe e mira e përgjithshme. Që këtu është e arsyeshme të parashtrahet pyetja: A jemi të lirë në atë masë që të mundemi pa kurrfarë brejtjeje të ndërgjegjes "të lëmë çdo gjë dhe të ndjekim Kur'anin dhe Sunnetin"? Sipas natyrës së vet, shoqëria pluraliste nuk na kthen me detyrim nga ndjekja e rrugës së drejtë, edhe pse është e vërtetë edhe ajo se nuk na mundëson liri pozitive që ta bëjmë këtë pa pasoja më të mëdha negative për jetën tonë. E dimë se në kohën e komunizmit, pasoja e

ndjekjes së çfarëdo feje për besimtarët automatikisht nënkuptonte degradim në sferën e të drejtave qytetare dhe njerëzore. Në shoqërinë pluraliste ekzistojnë mekanizma më subtilë shoqërorë-politikë, të cilët veprojnë në kuptim të njëjtë. Kushdo që në tërësi e jeton jetën e vet si musliman, shumë shpejt do të gjendet në një ballafaqim të caktuar me rrahjen thelbësore të jetës së kësaj shoqërie, qoftë në sferën ekonomike, shkencore, kulturore ose politike. Kjo konkretisht do të thotë se shumica e besimtarëve vazhdimisht gjenden në situata detyruese të arritjes së kompromisit me mënyrën e jetës, e cila në thelb është e papajtueshme me etosin musliman. Që këtu edhe detyrimi për vetëm një identifikim të pjesërishëm me jetën muslimane. Është vështirë që mënyra e tillë e jetës të konsiderohet si ndjekje e Kur'anit/Sunnetit. Edhe këtu vlen rregulla e njëjtë që vlen për miqësinë dhe dashurinë: të qenët gjysmë mik ose dashurim i pjesërishëm – që është absurde. Ngjashëm do të ishte me rastin e të qenët gjysmë musliman dhe gjysmë “njeri modern shekullarist”. Menjëherë na kujtohen fjalët e Pejgamberit a.s.: “Nuk është besimtar ai për të cilin unë nuk jam më i dashur se prindërit e tij, se fëmijët e tij...”. Ai nga ne besimtarët kërkon që në mënyrë më të qartë dhe më të vendosur t'i përfaqësojmë qëndrimet jetësore të cilat i kemi marrë prej tij, sesa që na “lejon” shoqëria e sotme pluraliste. Kur kemi parasysh këtu përkatësinë fetare nga aspekti multikonfesional, duhet të dimë se kemi obligime dhe të drejta akoma më të mëdha, natyrisht nëse shumica prej nesh i kërkojmë dhe “luftojmë” për to.

... dhe “liria” e zgjedhjes

Liria e të menduarit dhe e besimit të garantuar me ligj për pasojë kanë se çdokush përdor fjalën “Zot” ashtu siç dëshiron, që ndërgjegjen e vet personale ta konsiderojë për gjykatës suprem në përcaktimin e asaj se ç'është e mirë e ç'është e ligë; që sipas rrethanave ta dojë Zotin, e pastaj ta urrejë, ngase i frikësohet. E gjithë kjo dhe të ngjashmet mund të ndodhin në

shoqërinë pluraliste pa kurrfarë dëmi intelektual, pa kurrfarë rreziku ndaj personalitetit individual – deri dhe diç tjetër e sot diç krejtësisht tjetër, duke harruar përgjegjësinë e identitetit fetar e kombëtar, sepse tek e fundit “çdokush mund të zgjidhet dhe të zgjedhë?!?” Dhe, e gjithë kjo në dritën e lirisë individuale, e cila çdo individ e bën zot të vetvetes dhe të mjedisit. Në horizontin e tillë njerëzit lehtë arrijnë bindjen se nuk ka lidhje se kush si jeton, ose në çka dhe në kë dikush beson, sepse çdo gjë është e lejuar dhe kësisoji, në njëfarë mënyre, zyrtarisht e vërtetuar se çdo gjë është njësoj e vlefshme, se nuk ekziston Një e Vërtetë e vetme, se nuk ekziston morali i vetëm i drejtë. Këtë e propagon pluralizmi si ideologji e shoqërisë pluraliste, të cilën fatkeqësisht edhe ne si besimtarë në një mënyrë të (pa)vetëdijshe jemi duke e përvetësuar.

Ne nuk guxojmë të harrohemi, ta harrojmë përgjegjësinë, ne duhet që ta flakim çdo lloj dyshimi dhe mosbesimi nga veprimet dhe vendimet tona, sidomos kur na jepet përgjegjësia për t'i zgjedhur ata që do të na përfaqësojnë, sepse, ta parafrazojmë një thënie të Pejgamberit a.s., të gjithë ne jemi si ata që i zgjedhim, e dëshmuar edhe me fjalët e Kur'anit Famëlar-të: “Allahu nuk do ta ndryshojë gjendjen e një populli, derisa ai të mos e ndryshojë raportin e tij ndaj Allahut”.

RREZIKU "INTELEKTUAL"

"Dhe, le të ketë prej jush të tillë që do të thërrasin në të mira e do të kërkojnë të bëhen punë të mira dhe të pengojnë nga veprat e këqija. Ata do të jenë të shpëtuar."

(Ali Imran, 104)

"Ka njerëz që e kundërshtojnë Allahun pa pasur asnjëfarë dijenie dhe ndjekin çfarëdo djalli të mbrapshtë. Atij i është caktuar, kujt i prinë ai, ta humbë dhe ta udhëzojë në dënim me flakë."

(El-Haxh, 3-4)

Fetarisht dhe njerëzisht është vulosur një e vërtetë nga Zoti i cili thotë: "Veproni, e Zoti e sheh punën tuaj"; "Zoti, Pejgamberi dhe besimtarët do ta vërejnë punën tuaj", ndërsa siç dihet, ajo mbi të cilën duhet bazuar përgjegjësia intelektuale, pa dyshim është e vërteta.

Natyrisht se duke qenë të liruar nga vendi, kombi apo rrethi, përgjegjësia më e madhe është ajo e intelektualëve, njerëzve të ditur. Intelektualët janë forca kryesore e prezantimit të fuqisë krijuese dhe zhvillimit të së mirës në përgjithësi. Kohëve të fundit kjo forcë intelektuale është duke u paraqitur brenda kornizave të nacionalizmit, ose të një etnikumi të përcaktuar, që vetvetiu i fut atë dhe dijen në një "qorrsoak". Në këtë drejtim me siguri ka pasur plotësisht të drejtë Julijana Bendaja kur e ka paraqitur "tradhtinë e intelektualizmit". Mbyllja e intelektualizmit brenda këtij rrethi momentalisht është duke zhvilluar një drejtim intelektual që tërësisht i është larguar burimit të vet, por, në të njëjtën kohë, është duke gjetur një satisfaksion te turma. Domethënë, manipulohet, keqpërdoret fuqia e turmës, e cila i jep shenjtëri çdo gjëje, madje edhe të keqes.

Brenda gjithë kësaj ekziston një e vërtetë e heshtur, që për çdo herë ndjek mendjen, arsyen njerëzore dhe atë se njeriu

asnjëherë nuk mund ta mashtrojë vetveten, edhe pse është në gjendje të bëjë çmos që ta hudhë vetveten në hapësirën e së vërtetës universale. Me një fjalë, dijetari, në gjuhën moderne intelektuali, ka përgjegjësi të madhe ndaj vetvetes dhe ndaj të tjerëve, ndërsa shohim se ç'janë duke bërë intelektualët sot: p.sh., ata vazhdimisht përpiqen ta fshehin vetveten, duke e fshirë nga përdorimi termin "unë" dhe duke e zëvendësuar atë me "ne" dhe, ç'është më e keqja, të fshehur pas kësaj "ne", ata janë në gjendje të bëjnë e të trillojnë çmos. Ne shqiptarët e hapësirës së Ballkanit e kemi përjetuar këtë për së afërmi: kujtoni paraqitjen e termave irredentizëm, nacionalizëm, fundamentalizëm, "makina për të pjellë"...? Këto vërtet eksploatoheshin nga politika ditore, por në rend të parë fajin për këtë e kanë intelektualët. Kush është duke e paraqitur superioritetin mbi kombet e ndryshme, duke e zhvlerësuar njërin e duke e glorifikuar tjetrin? Është shkuar aq larg, saqë janë përpiluar plane që të vijë deri te shkatërrimi i kulturave dhe civilizimeve të ndryshme, e deri te asimilimet në përmasa të globalitetit (S. Huntington). "Intelektualët" pa taban të duhur intelektual janë në gjendje të bëjnë çmos.

Tradhtia/heshtja e intelektualëve është duke na përcjellë një kohë të gjatë lidhur me heshtjen ndaj të vërtetës, humbjen e kriterëve dhe procesin e shpejtë në dhënien e titujve. (Paramendoni vetëm periudhën disavjeçare të Universitetit në Prishtinë dhe trazirat, së bashku me varfërinë ekonomike të Universitetit të Tiranës). Unë këtë jam duke e përjetuar në një mënyrë aq të paargumentuar, saqë nuk jam në gjendje as t'i përgjigjem për shkak të ironisë së madhe. Por, sinqerisht këtë e kam pasur vështirë ta arsyetoj brenda përgjegjësisë së madhe intelektuale, por fatkeqësisht "intelektualët" te ne vërtet luajtën rol shkatërrimtar ndaj vetë fuqisë intelektuale dhe pastërtisë së saj.

Sa për intelektualët shqiptarë, pa dashur që t'i izoloj nga ajo hapësirë më e gjerë intelektuale, por me dëshirë që ta analizoj edhe vetveten, jam i detyruar t'i sjell disa momente nga kultura jonë. Te ne intelektualizmi është duke kaluar nëpër

fazat e veta më të tmerrshme, duke filluar prej asaj të quajtes së vetvetes intelektual dhe sëmundjes së intelektualizmit, e deri tek ajo e dhënies së rezultateve të tyre. Ne lejuam interpretimin e historisë në asnjë mënyrë që asnjëherë nuk është përputhur me realitetin, glorifikuam të kaluarën ashtu që e lodhi të ardhmen; iu nënshtruam politikanëve të fëlliqur "shqiptarë" dhe e harxhuam forcën e popullit (kujtoni enverizmin, titizmin, nanoizmin...). Këtu sërish vërehet "tradhtia e intelektualizmit".

Megjithëse kemi parasysh këto dobësi të mëdha, ne përsëri lejojmë sharlatanizëm brenda hapësirës intelektuale, duke krijuar intelektualë të profilit x vetëm për arsye se të tjerët e kanë, e pa përcjellur ndonjë kriter të mirëfilltë intelektual. Kjo në të kaluarën disi kalonte për shkak të "skamjes" universale të intelektualëve, por në këtë kohë të globalitetit një gjë e tillë nuk kapërcillet.

Është fakt se "dija" dhe "inteligjenca" (jo vetëm diplomat dhe titujt) janë konsideruar dhe akoma konsiderohen si "thesar kombëtar". Për atë se sa sa vërtetësi ka në këtë mund të shkruhet, të analizohet në mënyrë më të thuktë për të ardhur deri te një rezultat, por prapëseprapë vetëm në atë mënyrë duke u bazuar në të kaluarën, në hapësirën e narracionit apo "tregimologjisë". Thënë shkurt, e vërteta s'ka të bëjë aspak me atë "kombëtare", kur kemi të bëjmë me thelbin e intelektualizmit dhe intelektualit. Madje edhe nëse 6 miliardë njerëz në botë sot brohorasin se ashtu është, kjo prapëseprapë nuk është e vërtetë. Këtë kanë mundësi ta bëjnë vetëm ata të cilët nuk i takojnë kulturës universale.

Për fat të keq, ky mendim kritik është duke kaluar në shprehje të përhershme te ne si një rregull dhe me të vërtetë, njeriu i mençur has në vështirësi ta refuzojë atë i ballafaquar me "forcën e shpejtë" të doktorantëve, e kohëve të fundit edhe "ligjëruesve të nderit", a mbase më vonë edhe "profesorëve të nderit". Është fakt se nuk jam kompetent që të merrem me mbarë sistemin shkollor brenda shqiptarëve, por ajo që shihet nga sytë e botës, nga sytë e njerëzve nuk është duke u pritur

ashtu siç duhet, dhe doemos akademitë tona këtë duhet ta kenë parasysh dhe ta ngrenë zërin për ta ndaluar këtë nënçmim që i bëhet kulturës së shkollimit.

Unë si teolog nuk guxoj të hesht ndaj të vërtetës së shkollimit të intelektualëve tanë ose të institucioneve tona më të larta, siç është edhe Fakulteti i Shkencave Islame te ne këtu në Shkup. Askush nuk na ka faj që ne këtë institucion e harxhuam qysh para fillimit të tij e në fund ngelëm pa kuadro të duhura. Natyrisht se këtu ekzistojnë arsyetime të cilat mund të pranohen si të tilla, por poltronizmi dhe dëshira jonë për të ngelur gjithmonë shërbëtorë të dikujt nuk pranohen, sepse në atë rast ne bëhemi shkatërrimtarë të së kaluarës dhe të së tashmes. Me të vërtetë është shumë vështirë të kesh punë me intelektualë fetarë të lodhur, si nga ajo që quhet dije intelektuale, fuqi intelektuale, lartësi intelektuale, krijimtari intelektuale e deri tek ajo "kushte të vështira sociale". Besoj se kësaj i duhet shtuar edhe mungesa e kulturës fetare shtëpiake. Intelektualizmi ynë fetar në të kaluarën ka kaluar brenda rreziqeve të lartshënuara, e problemi më i madh është përse ai rrezik akoma mbetet i gjallë, e të kalojë në shprehi brenda institucionit më të lartë fetar. Ka një rregull lidhur me të rrezikuarit, të cilët, për ta evituar rrezikun, instinktivisht çdo herë ndërmarrin masa më të forta për mbijetesë, e ne si krijesa, si intelektualë fetarë vetëm për hir të dallaverellëkut, zbresim nën çdo nivel, për ta marrë më në fund guximin e prodhuesve të "titujve". Kjo assesi nuk mund të pranohet. Ne si përfaqësues të botës së spiritualitetit, ashtu si minatorët që nxjerrin floririn nga thellësia e tokës, ashtu ne duhet t'i nxjerrim vlerat e çiltëra nga thellësitë e shpirtit kolektiv, t'i lëvrojmë arat shpirtërore, edhe pse asnjëherë nuk jemi të sigurt se do t'i vjelim frytet. Ne duhet të jemi shërbëtorë të resurseve intelektuale, e assesi të manipulimeve të ndryshme.

Intelektualët i lidh një mënyrë e veçantë e të menduarit dhe të folurit, por ajo pikërisht i dallon dhe shquan nga të tjerët; ata nuk thonë se çdo gjë e kanë të qartë, por çdo gjë që bëjnë është e drejtuar në qartësimin e asaj që nuk është e

qartë; rrallëherë pajtohen për ndonjë gjë, por pikërisht kjo i dallon nga njerëzit e thjeshtë të cilët e respektojnë atë që nuk përshtatet me shprehjet e jetës së përditshme; ata gjykojnë, por rrallëherë edhe dënojnë, sepse dëshirojnë ta kuptojnë edhe atë që është kundër tyre; gjuha e tyre nuk është vetëm profesionale dhe nuk kufizohet vetëm në njohjen e gjërave, por edhe në shprehjen e shpresës; ata mendojnë se vlera e një mendimi është e pavarur nga statusi shoqëror i mendimtarit, por i humbin pozitën e veta për shkak të mendimeve të tilla; ajo që ata mbajnë në shpirt, nuk mund të vendoset në realitet; ajo është diç më tepër se realiteti – mbase dita e nesërme e botës.

Gjyqi para të cilit ata përgjigjen është ndërgjegjja e tyre; nuk ikin nga përgjegjësia, por nuk e dinë përse duhet të përgjigjen, meqë paraprakisht nuk e dinë rezultatin e asaj që e bëjnë; nuk janë kundër rendit, por dëshirojnë që ai rend të mbështetet mbi të vërtetën dhe domethënien; ata kanë frikë nga sistemet autoritare, por i gëzohen autoritetit racional; e vërteta është autoritet i vetëm, ndërsa adhurimi i autoriteteve të tjera nuk është e vërtetë; janë modestë para të vërtetës, ndërsa të mëdhenj para përgjegjësive ndaj së vërtetës; flasin publikisht, por një pjesë e fatit të tyre është që të kuptohen gabimisht; për ta mbikëqyrëse është ndërgjegjja e tyre, prandaj edhe mendojnë ashtu siç nuk është e domosdoshme; nuk janë dogmatikë në filozofinë e tyre, prandaj edhe nuk mund të jenë autoritarë në politikë; kur të fuqishmit i largojnë nga jeta politike, ata nuk e konsiderojnë veten si të larguar, por si të zgjedhur; nuk kanë pushtet/fuqi por i shfrytëzojnë aftësitë krijuese të cilat ofrojnë pozitë anësore në jetën shoqërore; mendojnë se mjafton ta arsyetojnë jetën e tyre nëse zbulojnë ndonjë të vërtetë për jetën; shpesh revoltohen, por revolta e tyre është më tepër estetike e morale sesa ideologjike e politike; revoltohen edhe kur e kanë mirë, meqë e dinë se njeriu nuk është patjetër të jetë i mirë nëse e ka mirë; mund të kenë çdo gjë, por sërish janë të pakënaqur, sepse burimi i pakënaqësisë së tyre është në natyrën e thirrjes së tyre, e jo në posedimin apo mungesën e

ndonjë gjëje. Gjithë këtë bukuri të intelektualit, titullarët e sotëm janë duke e harxhuar vetëm për hir të “mendjes së robëruar”.

Gjatë tërë historisë, intelektualët që i kanë shërbyer politikës ditore ose institucioneve, duke e fshehur të vërtetën, gjithmonë kanë qenë të rrezikshëm. Hapësira jonë ballkanike, e madje edhe më gjerë evropiane, lirinë dhe përgjegjësinë intelektuale, si dhe politikën, e ka të kuptuar krejtësisht ndryshe në krahasim me atë se ç’po ndodh në vendet arabe. Jam i detyruar të mendoj kështu, duke pasur parasysh intelektualët fetarë të proviniencës islame, të cilët kemi qenë për çdo herë në kontakt me vendet në fjalë, d.m.th., që kemi studiuar atje. Vallë, a ekziston mundësia që disa dukuri të atjeshme të prezantohen edhe në këtë mendësi që nuk është në gjendje të pranojë mendësinë e “poltronisë”? Për këtë argument është vetë pozita e “lirisë”, e intelektualëve në ato vende që për ne janë krejtësisht alogjike. Ne nuk mund ta pranojmë mendësinë që intelektualit t’i thurë poezi e t’i shkruajë ese politikanit apo përgjegjësit të vet; ne i takojmë hapësirës ku vetë e krijojmë lirinë dhe vetë e vrasim vetveten. Rreth kësaj nuk kam ndër mend të ndalem, megjithëse është një moment rreth të cilit mund të bëhen studime, bashkë me baticat dhe zbaticat e saj.

Institucionet akademike, e besoj se Fakulteti i Shkencave Islame është i tillë, te ne është mirë të merren me atë “sot” dhe “nesër” e të ndjekin kriteret e duhura përkatëse, e assesi t’i ndjekin shprehjet “meqë s’kemi, jemi të detyruar të shpikim”. Dimensionit i përgjegjësisë i intelektualëve tanë ndaj kësaj çështjeje është shumë i madh. Sot shumë qendra të këtij lloji në hapësirën e Evropës - dhe atë jo vetëm të proviniencës islame, por edhe të tjera - kanë role të veçanta, përgjegjësi të madhe në përmirësimin e gjendjes së fetarëve dhe paraqitjes së tyre në dimensionet më të larta shtetërore. Mu për këtë arsye ata kanë vendosur rregulla rigoroze akademike. Përpos kërkesës që kanë ndaj përcjellësve të studimit me kulturën e gjerë, në kohën e fundit janë bërë përafërsisht domosdoshmëri edhe gjuhët e huaja, jo vetëm për ata të fakulteteve, por edhe për ata të cilët u takojnë shkallëve më të larta akademike. Me

të vërtetë është e pamundshme të shpjegohet dukuria se kush është duke u dhënë mësim studentëve tanë, duke ditur se nuk pranohen nënshkrimet e atyre të cilët nuk i plotësojnë normat akademike, që do të thotë se studentët tanë ardhmërinë e kanë në vakum. Kjo ndodhi me fakultetin, por keqpërdorimi i ndarjes së titujve akademik, qoftë edhe ato të "nderit", është përgjegjësia jonë më e madhe. Me një fjalë, si duket kjo shpejtësi e shkollimit ka lënë zbrastësi të mëdha brenda kulturës shtetërore, akademike, institucionale e sidomos fetare. Ndarja e titujve, e diplomave është bërë dukuri e cila po kalon nëpër një fazë të cilën asnjëherë dhe askush nuk do të mund ta pranonte. Tekefundit, intelektualët nuk janë ata që ndajnë diploma dhe tituj me propozime/vendime. Si duket, është duke u vërtetuar thënia e filozofit F. Muhiq se intelektualët janë ata të cilët më së shpejti shiten.

Nuk e di se si do të kuptohet kjo, meqë jam i vetëdijsëm se për të shkruar kështu duhet të jem mbi këto, e për fat të keq nuk jam. Megjithatë, kjo nuk do të thotë se nuk jam duke e vërejtur rrezikun. Intelektuali nuk guxon të shitet, intelektual i nuk jep nota për hir të kombit, intelektual i u shërben vetëm qëllimeve më të larta të dimensionit qiellor dhe përfaqëson popullin në formën më të mirë.

Vetëm intelektualët me frymë të pastër dhe me dije të thellë janë thesar i çdo populli. Ata nuk lejojnë të manipulohen e aq më pak të jenë shërbëtorë të dikujt - ata janë larg çdo kritike.

FEJA PA NJERI?!

“Po u afrohet njerëzve momenti për të dhënë llogari, e ata fare nuk brengosen, nuk i vënë vesh. Atyre nuk u ka ardhur asnjë qortim nga Zoti i tyre e të mos jenë tallur kur e kanë dëgjuar. Me zemrat e tyre të shashtritura, ata që kanë bërë krime pëshpërisin: A mos është ky diçka tjetër përveçse njeri sikurse ju? A do t’i ndiqni magjitë që ju vetë i shihni?”
(El-Enbija, 1-3)

Mes kategorive të shumta teologjike, shprehja “mëkëmbës i Zotit” më së miri e sintetizon të kuptuarit fetar të njeriut. Mirëpo, kjo e kuptuar – për të mos u zhdukur nga skena botërore – vazhdimisht duhet të ballafaqohet me proceset, konceptet dhe format e ndryshme kulturore, me të cilat periudhat e ndryshme historike e interpretojnë njeriun dhe realitetin e tij. Ky ballafaqim sot bëhet sidomos më i rëndësishëm, por edhe më problematik, sepse në rrethin bashkëkohor shkencor dhe kulturor, pas “vdekjes së zotit” (Nietzsche), duket sikur i asistojmë një lloji të “vdekjes së njeriut”. Në të vërtetë, shkencat e ndryshme e drejtojnë vëmendjen kah një botë e re – më parë e panjohur – botë e cila gjendet “nën” njeriun: mjaft është që, për shembull, të mendohet në hulumtimin e tashëm të asaj që gjendet në atomin (jetojmë në kohën subatomike!); pastaj, hulumtimi i të pavetëdijshmes në sferën e njeriut; strukturalizmi sulmues, sipas të cilit “njeriu është reduktuar në strukturat që e rrethojnë” (M. Foucault); moskujdesi për natyrën dhe mjedisin, që kërcënon me katastrofë ekologjike; hulumtimet në sferën e bioetikës, si dhe mundësitë e ndryshme të inxhinierisë gjenetike.

Jo që nuk duhet hyrë në problemet e lartshënuara, por qëllimi kryesor në këtë trajtesë është fokusuar drejtpërdrejt në konceptin “njeri”, si njeri “i pastër”, i cili gjendet nën hijen e

universalizmit të përgjithshëm të këtij koncepti, në një mënyrë duke iu lëshuar edhe kuptimit leksikor të tij, sepse kohëve të fundit vërejmë se për çdo gjë shkruhet, përpos imperativit “bëhu njeri!”. Çdo jetë njerëzore (madje, edhe kur nuk është lehtë për ta vërejtur) gjithmonë rishtas është e përshkuar me parashtrimin e pyetjes “Kush jam unë?”. Kjo pyetje e parashtruar individuale-ekzistenciale kumbon edhe atje ku njeriu nuk është (nëse ndonjëherë edhe është) në bashkësinë njerëzore. Kjo pyetje kolektive-ekzistenciale e parashtruar, d.m.th. “Kush jemi ne?” – është parakusht i konstituimit dhe mirëmbajtjes së çdo bashkësie njerëzore, i çdo krijese shpirtërore materiale të cilën e kemi për zakon ta quajmë “natyrë tjetër”.

Bashkë me përkufizimin e njeriut, sipas rregullës lidhet parashtesa Më (*më i zhvilluari, më i përsosuri, më përparimtari, i takon nivelit më të lartë të zhvillimit*). Fjala njeri tingëllon *rëndësishëm, dinjitetshëm*. Ajo nuk tingëllon si p.sh.: tradhtar, qelbanik e të ngjashme. Shpesh thuhet: “Bëhu njeri!” (kjo do të thotë, të qenët i ndershëm, dinjitoz..., të qenët subjekt i jetës personale). Në lidhje me këtë është edhe nocioni ‘njerëzi’, si tipar i atij që është i njerëzishëm, i cili është personalitet i plotë, me moral dhe etikë. Parashtesa “më” në përkufizime përdoret në kuptimin pozitiv, kështu që duket sikur njeriu vetvetes në mënyrë të vetëbesueshme dhe jokritike ia jep pozitën supreme dhe superiore në natyrë dhe në gjithësi. Fjala është për pamjen e idealizuar, sepse askund nuk përmendet se njeriu është qenie e cila lufton, që diskriminon, që e shkatërron natyrën dhe vret të afërmit dhe se, edhe në atë kontekst negativ do të mund të përdorej parashtesa “më”. Nuk përmenden humnerat, rëniet dhe tmerret që i krijon njeriu. Por, se ai është i aftë “të depërtojë deri në themelin e fundit të gjërave dhe në fund, deri te qenia absolute, Zoti” (*Hrvatska enciklopedija*, 2000, fq. 696).

Kur flet për njeriun, Kanti thotë se ai është jo i shenjtë, ndërsa ligji moral është i shenjtë dhe njerëzia në të është e shenjtë. Njeriu i takon botës së natyrshme (i nënshtruar ligjeve natyrore) dhe botës inteligjibile (dhe prandaj është person i lirë dhe i pavarur nga mekanizmat e natyrës). Si qenie e na-

tyrshme, është i motivuar nga rehatia dhe lumturia, e si qenie inteligjibile, është i motivuar nga obligimi, d.m.th. respektimi i ligjit moral. Kantit i pëlqen t'i përdorë nocionet "lartësi" dhe "ngritje" (këto nocione natyrisht se janë të ndërlidhura, sepse lartësia arrihet përmes ngritjes). Me lartësi cek: respektimin e njerëzisë në personin tonë, respektimin e obligimeve, respektimin e ligjit moral, si dhe ngritjen mbi lëvizësit natyrorë.

Kur duam të shikojmë në fshehtësinë e quajtur njeri, së pari duhet të shikojmë në Librat e Shenjtë, se ç'thuhet për krijimin e tij. Si krijesë më e përsosur dhe vepër më madhore e krijuar, Kur'anit përshkruan krijimin e njeriut, të burrit dhe të gruas, së cilës i kushton vëmendje të veçantë, si në ajete ashtu dhe në kaptina. Nga ana tjetër, edhe sipas Biblës kafshët janë krijuar me urdhrin e Zotit, ndërsa krijimi i njeriut është përshkruar si vepër e menduar dhe e peshuar mirë e vullnetit të Zotit. Lajmërimi për krijimin e njeriut është lavdi-thurje ose himn për njeriun, poemë dinjitetit të tij, këngë e familjes njerëzore, kulturës dhe përparimit njerëzor.

Fjala 'adam' (apo 'adem", sipas Kur'anit), në gjuhën hebraike është njëjës kolektiv dhe nuk ka shumësinë e vet, kështu që do të mund ta përkthenim si *njerëzim*, *njerëz*, e jo vetëm njeri. Por, ekzgjekja fare nuk ka dëshiruar të futet në problemin e monogjenizmit dhe të poligjenizmit, sepse ai as që ka ekzistuar. Ekzgjekja gjithashtu nuk ka kurrfarë interesash shkencore. Interesi i vetëm i saj është që t'ua bart bashkëkohësve porosinë e shpalljes së Zotit, sipas së cilës Zoti është krijuesi i gjithësisë, i mbarë njerëzimit dhe i mbarë botës. Në të vërtetë, fjala 'adam' vjen nga fjala hebraike 'adamah' *tokë*, nga e cila është krijuar njeriu. Në këtë rast, 'adam' do të thoshte "i tokës". Zoti kur flet për njeriun, flet në forma të ndryshme, për periudha të ndryshme të zhvillimit të tij në kohën edeniane dhe pas-edeniane, për njeriun e xhenetit dhe për Ademin e "Arafatit". Por, theks i veçantë është se flet për njeriun-njeri, *insan*. Përse e them këtë dhe çfarë lidhje ka kjo me njeriun, apo çfarë lidhje ka e gjithë kjo me edukimin? Epo, para së gjithash për ta demitologjizuar edhe njeriun edhe krijimin në tërësi.

Njeriu që nga krijimi i vet parashtron pyetjen për prejar-dhjen e vet, për qëllimin e vet, për ekzistimin e vet, për atë se kush është, përse është në këtë botë dhe ku shkon? Vërtet, çka është njeriu? Çfarë qëllimi ka dhe çka është kuptimi i jetës së tij? Për këtë njerëzit mendojnë me shekuj, ndërsa njeriun janë përpjekur ta përkufizojnë shkencë dhe shkencëtarë të ndryshëm, me përkufizime dhe përmbajtje të ndryshme. Por, ç'do të thotë të qenët njeri? Çka është njeriu?

Njeriu nuk është vetëm materie e krijuar nga "pluhuri tokësor", e as vetëm qenie e gjallë si qeniet e tjera të gjalla në tokë. Ai është shpirt, dhe atë "shkëndijë" e shpirtit të Zotit, i krijuar për të qenë mëkëmbës i Zotit në tokë si njeri.

Zoti e ka krijuar njeriun vetëm për ta adhuruar Atë. Vetë njeriu është lavdërim i Zotit. Grekët e urtë njeriun e kanë quajtur *anthropos*, d.m.th., ai i cili shikon lart. Njeriu është i lindur për qiellin, prandaj edhe shikon kah qielli. I lindur për qiellin, por në tokë. Ai është qenie meta-fizike dhe meta-koz-mike. Ai është qenia e krijuar në "*formën më të bukur*".

Shkencë bashkëkohore përpiqet që të depërtojë në paralashtësinë dhe në thellësinë e shpirtit të njeriut, për të zbuluar se çka, në fakt, është njeriu dhe çfarë është fati i tij. Mirëpo, të gjitha hulumtimet, e tërë teknika dhe përparimi ndalen në kufijtë e një zone të errët, në të cilën as syri i njeriut e as teknika nuk mund të depërtojnë. Ekziston një pjesë e njeriut, dhe atë pjesa qenësore e ekzistimit të tij, e qenies së tij, e cila është fshehtësi me plotë kuptimin e fjalës, fshehtësi ku të udhëzon vetëm Shpallja.

"*Bëhu (njeri)!*". I këtillë ka qenë urdhri i Zotit. Çdo gjë është krijuar me urdhrin e Zotit, me fuqinë e Fjalës së Tij dhe del nga asgjëja. Megjithatë, krijimi i njeriut është diçka krejtësisht tjetër. Te krijimi i njeriut vërehet fenomeni i dialogut "metaforik", i cili tregon rëndësinë, peshën e një krijese të re, e cila në një mënyrë do t'i bëjë rezistencë gjithë procesit natyror. Sa thua se është natyrë, e sheh se e ka lirinë; liria është sfida më e madhe e natyrës së tij. Njeriu është pa dyshim enigma më e madhe dhe kundërshtia më e madhe. Drama e tij

fillon që nga çasti i ndarjes nga natyra, apo, siç thotë Sartri, që nga çasti kur është dënuar me liri. Në bazën e lirisë shtrihet shkaku i dramës njerëzore. Sërish në formën metaforike, akti i parë i lirisë në histori paraqet edhe mëkatin e parë, sepse me këtë ai u bë dhalumen xhehula (zullumqar injorant).

Liria është kategori shpirtërore. Shprehja dhe orientimi i duhur i saj është çështje e zemrës, e shpirtit dhe e vullnetit, e jo çështje e arsyes dhe e shkencës. Ajo është dhuratë e Zotit për të gjithë njerëzit, si e drejtë e tyre e pakontestueshme. Kur'ani *de facto* njeriut ia ka lënë lirinë e plotë: *pra nëse bën mirë, bën për vetveten, e nëse bën keq, bën për vetveten; ... e vërteta vjen nga Zoti juaj, e kush dëshiron le të besojë, e kush dëshiron le mos të besojë...*

Ne nuk e dimë dhe nuk kemi mundësi ta dimë sekretin e krijimit të njeriut, jo për arsye se është shumë e vështirë, por për arsye se është tepër e qartë. E tërë ajo dramë madhështore e cila ndodh mes Zotit dhe engjëjve në zanafillën e krijimit të tij, krijoi shpjegime të ndryshme të mufesirët tradicionalë dhe racionalë. Tradicionalistët shpeshherë heshtën dhe e pranuan këtë formë të bisedës në Eden si dëshirë e Zotit, kurse racionalistët panë fillimin e lirisë, pavarësisht nga dëshmia apo besëlidhja e tij me Zotin, mbi të cilën është mbështetur tërë procesi i Shpalljes. Çdo gjë i nënshtrohet Zotit. Engjëjt nuk dëshën ta prishin konsultimin dhe prezantimin në "ateliënë" e xhenetit dhe tërë atë bukuri të nënshtrimit; ata iu lutën Zotit, duke parë se njeriu i dyshit, njeriu i qiellit dhe i tokës, do ta ketë shumë vështirë ta ruajë pastërtinë esenciale të krijimit. Këtë sekret, i cili i takon vetëm Zotit, ai e bën të qartë në mënyrë shumë të kuptueshme, kinse engjëjt ngritën kokën për të "protestuar" para Tij. Tekefundit, këtu vërehet një simbolikë shumë e madhe. Edhe pse kjo simbolikë prezantohet jashtë brendësisë së njeriut, në esencë ekziston mu në brendësinë e tij. Bindja e lartëson dhe e bën engjëll, kurse mosbindja e bën demon në tokë. Edhe demoni edhe engjëlli janë brenda kësaj krijese të quajtur njeri. Siç vërehet, në këtë ndodhi madhështore sërish në epiqendër gjendet njeriu.

Njeriu nuk është ndonjë krijesë e hedhur nga qielli në botën e materies, as kafshë e cila gradualisht zhvillohet në qenie me arsye të lirë. Njeriu nuk është prodhim i zhvillimit thjesht natyror, e as që dinjiteti i tij varet nga evolucioni teknik. Përgjatë shekujve ndryshon mënyra e tij e jetës, e banimit dhe e ushqimit, veglat dhe mjetet e tij, por njeriu në thelbin e vet ngel i njëjtë. Në të ka diçka që i tejkalon të gjitha ndryshimet e jashtme të veprimit të tij: ajo qenësorja, që njeriun e bën njeri, që gjendet edhe te njeriu që banon nëpër shpella dhe ushqehet me egërsira, ndërsa spiritualitetin e vet e zbulon në mjetet e tij primitive, edhe te njeriu i kohës atomike, që banon nëpër banesa të rehatshme dhe në çdo aspekt krijon kulturën e sotme të pasur. Njeriu nuk është as Zot, as engjëll, as kafshë, as djall. Ai nuk është as më shumë e as më pak se njeri. Njeri i kufizuar, por me potenciale të mëdha, me mirësi të madhe të Zotit. Madhështi dhe mjerim. Krijues, por edhe i krijuar. Për këtë flet Paskali, i cili te njeriu ka njohur “kallamin që mendon”, “lavdinë e mbeturinës së gjithësisë”, dhe ka konstatuar se njeriu nuk është “asgjë në raport me gjithësinë”, porse është “çdo gjë në raport me asgjënë”, si dhe se është në të vërtetë “mjedis ndërmjet asgjësë dhe çdo gjësë”.

Njeriu pa masë i tejkalon të gjitha krijesat me vetëdijen dhe vendosjen personale. E megjithatë, Zoti është pa masë mbi të. Njeriu është kurorë dhe kulm i çdo gjëje të krijuar, rrezaton mirësinë dhe madhësinë e Zotit, lavdinë dhe dritën e Zotit, sepse Zoti është veçanërisht i pranishëm te njeriu, meqë te njeriu ka diçka hyjnore. Dhe, prandaj Ademi në këtë tekst nuk është ndonjë individ i caktuar, por njeri në përgjithësi – njerëzim. Pavarësisht nga ajo se në cilën kohë dhe në cilën pjesë të tokës banon, cilit popull dhe cilës racë i takon, vetëm me atë që është njeri, ai është “mëkëmbës i Zotit”. Këtë njeriu nuk e arrin me përparimin e tij teknik dhe shkencor. Nuk është kjo fryt as i rastit, e as i nevojës së natyrshme. Kjo është dhuratë e lirë e mëshirës së Zotit, dashuria e Zotit. Si pasqyrim më besnik i madhësisë së Zotit, njeriu është në qendër dhe në kulmin e çdo gjëje të krijuar. Në të pasqyrohet e gjithë

e krijuara, ai është zotërues i çdo gjëje. Kjo qenie e brishtë e quajtur njeri, e humbur në horizontet e botës, është mbret i çdo gjëje të krijuar, i kurorëzuar me lavdi dhe nder.

Prandaj, Libri njësoj i mahnitet madhështisë së njeriut, por gjithashtu vajton edhe mbi kotësinë e tij. Të gjithë ne jemi “të shenjtë” dhe “të mallkuar”. Prej nesh varet cila anë do të mbisundojë. Megjithatë, paguhet të jesh njeri. Kjo është edhe detyra jonë kryesore jetësore, rasti ynë. Siç është thënë: çdo-kush lind i nënshtruar... Një gjë të ngjashme mund të themi edhe për njeriun në përgjithësi. Askush nuk lind si njeri i gatshëm, lindja është vetëm fillimi i vetë-sendërtimit të njeriut. Njeri bëhesh në ecjen e gjatë jetësore, e cila zgjat derisa të jetë njeriu, individi. Këtë njohje e vërtetojnë të gjithë antropologët, pedagogët, psikologët dhe teologët. Njeriu mbetet problem, por edhe rast dhe dhuratë deri në vdekjen e vet. Njerëzia e tij gjithnjë është me pikëpyetje. Në dallim nga qeniet e tjera në gjithësi, njeriu kurrë nuk është njeri i sigurt, sepse të jesh njeri, do të thotë pikërisht të jesh gjithnjë pranë asaj që të mos jesh njeri, të jesh problem i gjallë, aventurë, dramë. Megjithatë, njeriu në përjetimin e dramës nuk është lënë i vetmuar. Menjëherë pas “rënies” së tij, atij në ndihmë i ka dalë feja. Feja ka qëllim të lartësuar – edukimin e njeriut. Me vetë lindjen fizike, njeriu akoma nuk është njeri i plotë. Ai është fëmijë që duhet bërë njeri. Ai është vetëm një fidan i imët, i pafuqishëm dhe i butë, që duhet rritur dhe zhvilluar deri në arritjen e njerëzisë. Prej tij duhet të bëhet plotënia, njeriu i vërtetë dhe i pjekur. Të qenët njeri – kjo është detyra kryesore e çdo edukimi njerëzor dhe fetar.

Teologjia me interpretimet e veta pozitiviste, të cilat disa herë ngjajnë me tautologji, si duket është duke e sjellë veten në pyetje. Për këtë ka më tepër arsye, por këtu po i përmbledhim dy kryesoret: njëra e brendshme dhe tjetra e jashtme. Arsyja e brendshme ka të bëjë me *metodën*, me të cilën shërbehet kjo shkencë. Metoda pozitive ka kufijtë e vet, d.m.th. ka çështje qenësore në jetën e njeriut që mund të hulumtohen dhe të shpjegohen me atë metodë. Ajo deri tek e cila vijnë në

hulumtimin tonë, më së shpeshti është ajo që tashmë e kemi pasur në fillim: përfundimet tona më së shpeshti janë supozimet tona. Në rast se pjesa më e madhe e hulumtimeve tona nuk janë të dëmshme, atëherë të paktën janë të tepërta! Shkaku i jashtëm i gjendjes së keqe në shkencën tonë është i njohur edhe në shkencë edhe jashtë saj: në shoqërinë ku vendimet qenësore merren në bazë të interesit të grupit në pushtet, teologjia si shkencë në të vërtetë është e tepërt. *Kur dikush merr vendime në bazë të interesit të vet personal apo të atij grupor, atëherë atij nuk i nevojitet shkenca, por pikërisht ky fakt tregon se edhe atij aq i bën për të vërtetën.*

Te ne brenda dy dekadave të fundit janë shtuar aq shumë "teologë", saqë vëzhguesi i paudhëzuar do të përfundonte se shoqëria nuk mund dhe nuk guxon të jetë e sëmurë kur aq shumë mjekë vigjilojnë mbi shëndetin shpirtëror të saj. Atëherë, me shëndet! Aq shumë teologë – të cilët janë duke shkruar aq shumë libra e kanë ofruar aq pak vepra – është shenjë e sëmundjes së shoqërisë dhe nuk ka shpresë se ata do t'i ndihmojnë. Sepse, ajo që këta shpirtngushtë me metodat e tyre joshkencore nuk mund ta zbulojnë dhe gjithë ajo që, për këtë apo atë arsye, e heshtin për gjendjen e vërtetë të të sëmurit, ajo është pakrahasueshëm më e rëndësishme për shëndetin e tij. Ata heshtin për atë që kam shkruar, ndërsa kam shkruar për atë që ata kanë heshtur. Ajo që "teologjia" jonë e ka fshehur pakrahasueshëm ka vlerë më të madhe shoqërore dhe njohëse prej asaj që na e ka "zbuluar".

A nuk shihni se kemi: shumë teologë e pak teologji, shumë të drejta e pak drejtësi, mjaft politikanë e pak vendime të urta. Detyra e teologjisë është ta zbulojë dhe ta interpretojë atë që është e "fshehur" dhe mos të heshtë për atë që është e vërtetë. Sapo të heshtë për diçka, dihet se shndërrohet në ideologji apo është në shërbim të saj. Kriza e teologjisë fillon mu aty ku mbaron teologjia e krizës.

Nuk duhet dikush të jetë musliman që ta thotë të vërtetën, por duhet patjetër ta flasë të vërtetën që të jetë musliman, apo në raport me njeriun: nuk duhet qenë musliman për të

qenë njeri, por duhet patjetër të jesh njeri për t'u bërë musliman. Vetë Shpallja e bën demitologjizimin e njeriut, ndërsa ne këtë të fundit e shndërrojmë në diçka të paprekshme, e të parën në të harruar, saqë tërë interpretimin e fesë e bëjmë jashtë njeriut, më tepër merremi me atë që është "mbi" sesa "me" të. Ligjëratat e fesë, për fat të keq, e dëshmojnë këtë. Kjo metodë e interpretimit është duke e varfëruar njeriun dhe duke e lartësuar atë që nuk ka nevojë për lartësim – Shpalljen, sepse ajo vetë neve na lartëson. Ne kemi harruar të merremi me kërkesat dhe problemet që i ka njeriu, si në brendësinë ashtu dhe në jashtësinë tij. Ne më tepër flasim për haramin e gënjeshtërs, të vjedhjes, mashtrimit, sesa për kryerësin e tyre; flasim për rëndësinë e pastërtisë, kurse harrojmë se kush duhet të jetë i pastër; flasim për kulturën e bisedës, të dëgjimit, të veshjes, të sjelljes dhe të estetikës, duke e harruar se kush duhet t'i pasqyrojë ato; flasim se sa është i mirë Islami, kurse harrojmë se "muslimanët" nuk janë të tillë. A nuk jemi dëshmitarë se arsimit na është mbushur me mendësinë e shitblerjes dhe të marrëveshjeve të ndryshme, pa u fajësuar fare NJERIU; a nuk vërehet se edhe ata që predikojnë fenë, vetë nuk i përmbahen predikimit, premtimit, drejtësisë, përgjegjësisë – NJERËZISË. Ne për fat të keq shpeshherë i "nënshtrohemi" edhe Zotit si njeri edhe njeriut si Zot. (Këtë pamje keni mundësi ta shihni pandërprerë, të përsëritur, në hapësirën e Lindjes, ku me vite të tëra muslimanët udhëhiqen nga njerëz të cilët "ngrihen" në pedestalin e "zotit"). Prandaj, nuk mund të bëhet fjalë se kemi njerëz pa "fe", por se kemi "fe" pa njeri.

EROSI I RREZIKUAR

“Thuaj: ‘Ejani t’ju lexoj atë çka ju ndalon Zoti juaj... mos përqaftoni imoralitetin as haptazi e as fshehurazi’...”
(El-En’am, 151)

“O besimtarë, mos ia ndalni vetes gjërat e mira që ua ka lejuar Allahu dhe, mos e teproni, sepse Allahu nuk i do ata që teprojnë.”
(El-Maide, 87)

Në shoqërinë plurale dhe në kohën e komunikimit shumë të shpejtë dhe të “rrjetëzuar” është shumë më lehtë të parashtrihen pyetje morale-etike, sesa të ofrohen përgjigje të kënaqshme për to. I njëjtë është rasti edhe me problemet dhe sfidat, të cilave, nga ana teologjike, është gjithnjë e më vështirë për t’iu përgjigjur, edhe pse më me zell detektohen. Prandaj, nga njëra anë, diskutimet teologjike jo rrallë herë përfundojnë me pamundësi a me mospasur për të bashkuar besnikërinë me dispozitat fetare, të cilat e rregullojnë këtë sferë dhe me mënyrën shumë të ndërlikuar të jetës bashkëkohore, e cila gjithnjë e më shumë vërehet në etosin e besimtarëve. Nga ana tjetër, të folurit moral-etik - e në disa çështje edhe argumentimet e nëpunësve fetarë - gjithnjë e më shumë ngelin “mbi kokë”, ndërsa shpesh edhe mbi mundësinë që të kuptohen nga besimtarët, madje edhe nga ata që rregullisht e praktikojnë fenë.

Opinionet shoqërore të ne nëpërmjet mediave pak potencojnë çështje shumë të ndjeshme morale-etike, siç janë fekondimi artificial, edukimi seksual, aborti, homoseksualiteti, pedofilia, mirëpo edhe kur bëhet kjo, ndaj tyre krijohet një qasje e tillë morale-etike e cila dallon jo vetëm se nga mësimet fundamentale fetare, por edhe nga jeta tradicionale e popullit tonë, por edhe të tjerëve në këtë nënqiell. Në teologjinë tonë dhe te teologët akoma nuk është zhvilluar një diskutim përkatës,

d.m.th. nuk është gjetur mënyra se si duhet ballafaquar me qasjen e re dhe, për shumicën e popullatës sonë, të ndryshme morale-etike, e cila mbizotëron jo vetëm nëpër mediat lokale, por edhe në paraqitjet e veprimtarëve publikë, politikanëve e gjithnjë e më shumë edhe në mënyrën e përditshme të jetesës. Gradualisht dhe pa ndonjë diskutim më të madh, te ne krijohen mënyra të reja të sjelljes morale-etike, të cilat gjithnjë e më shumë dallojnë nga mësimi fetar dhe të cilat jo vetëm që prekin në dinjitetin e njeriut, por edhe e zhvlerësojnë atë. Situata e tillë e re është sfidë e madhe për teologjinë muslimane, sidomos për teologjinë morale, për *ahlakun* musliman dhe për mësimin social të fesë. Përveç kësaj, populli ynë, jo vetëm besimtarët, nuk është mësuar që në mënyrë publike dhe të organizuar të luftojë për bindjet e veta dhe për mënyrën e jetës. Besimtarët muslimanë shqiptarë, të cilët janë shumicë muslimanësh te ne, gjithnjë e më shumë po shndërrohen në “shumicë heshtëse”, ndërsa për çështjet morale-etike-sociale në opinionin tonë publik mbizotëron mendimi i “pakicës” agresive e të mbështetur nga mediat. E gjithë kjo e vështirëson detyrën e teologëve muslimanë dhe të etikanëve socialë, të cilët sipas thirrjes (titullit) që kanë janë të obliguar që publikisht të diskutojnë për çështjet e ndjeshme morale-etike. Duket sikur në këtë situatë “të pavolitshme” disa teologë përpiqen të zhvillojnë diskutime kryesisht në “nivel teorik”, në mënyrë që t’u shmangen vështirësive të mundshme, ndërsa të tjerët aspak nuk futen në diskutime gjithnjë e më të ndërlikuara, të cilat presupozojnë qasje interdisiplinare, d.m.th. dialog dhe bashkëpunim të teologjisë me degët e tjera shkencore në sfera të ndryshme të dijes .

Duke respektuar gjendjen tonë specifike, konsideroj se përfaqësuesit fetarë në përgjithësi dhe teologët në veçanti duhet të synojnë kah qartësia e qëndrimeve, mendoj për qëndrimet morale të mësimëve fetare. Por, njëkohësisht, te gjithë kjo më se e rëndësishme është metoda, d.m.th. mënyra e përshtatshme se si ato qëndrime t’u barten besimtarëve tanë dhe të gjithë njerëzve me vullnet të mirë. Pra, teologët janë të thirrur

që, duke i respektuar metodat dhe kërkesat e shkencës së vet teologjike, vazhdimisht të kërkojnë mënyrën më të përshtatshme që mësimin islam t'ua bëjnë të njohur njerëzve të kohës së tyre. Një gjë është transmetimi i fesë, a i të vërtetave fetare, ndërsa tjetër gjë është mënyra se si shprehen ato, natyrisht me të njëjtin kuptim dhe me të njëjtën domethënie.

* * *

Tekstet kur'anore synojnë që brenda realitetit të brendshëm të Islamit ta njohin thelbin e ligjit fetar të Allahut (dîn) dhe rendin moral që Ligji i tillë e vendos me urdhëresat e veta brenda komunitetit fetar, që i tejkalojnë gardhet dhe të gjitha format e shoqërisë qytetare dhe që bazohen mbi komunitaritetin e besimtarëve dhe të Krijuesit. Shkurtimisht, natyra e tërësishme e Islamit, në përcaktimin e tij të brendshëm, në Kur'an zbulohet si aleancë e paqes dhe e bashkëjetesës paqësore me praninë e Zotit dhe me botën, ku vetë Zoti i thërret njerëzit. Nga ana tjetër, ky Ligj nuk është i pranishëm vetëm brenda komunitetit fetar, por gjithashtu, si proces i veprimit të brendshëm, edhe në thelbin ideal të çdo gjëje të krijuar në botë. Në këtë kontekst, Islami është përcaktuar si formë e praktikës ideale të të jetuarit, të të folurit dhe të vepruarit, e cila është ngritur mbi atë individualen, në nivel të realitetit të kudopranihëm fetar, moral, ligjdhënës, kulturor e madje edhe politik.

Njëra nga çështjet më të rëndësishme që duhet trajtuar sot në teologjinë muslimane është edhe ajo e moralit seksual autentik fetar, i cili ka fuqinë njohëse dhe shpirtërore për të kontribuar në atë që seksualiteti njerëzor t'i shërbejë zhvillimit të harmonizuar të personalitetit njerëzor, sendërtimit të jetës së qetë dhe solidare, përjetimit të lumturisë mbi jetën personale dhe gatishmërisë së përgjegjshme për t'i shërbyer lindjes së jetës së re. Morali seksual fetar në masën më të madhe mundëson sendërtimin e dinjitetit njerëzor – të dinjitetit të gruas dhe të burrit, dinjitetit të babait dhe të nënës, dinjitetit të fëmijës – meqë ai në thelbin e vet i përgjigjet natyrës së njeriut, realitetit psiko-somatik të njeriut, duke e mbrojtur njeriun para

kërkimit egocentrik të kënaqësisë, nga njëra anë dhe para urrejtjes së kënaqësive seksuale, nga ana tjetër.

Para së gjithash, duhet ta kuptojmë se ku qëndron dinjiteti i njeriut, cila është përmbajtja e tij, në çfarë forme apo në çfarë formash vjen deri në shprehje dinjiteti i njeriut, si duket njeriu kur dinjiteti i tij është sendërtuar apo kur ai është lënduar. Në lidhje me këtë na parashtrohet edhe një pyetje qenësore: Mbi çka themelohet dinjiteti i njeriut, në çka ose në kë mund të thirret njeriu kur kërkon respektimin e dinjitetit të tij, kur kërkon të drejtën e tij për sendërtimin e dinjitetit nga ana e shtetit dhe e shoqërisë? Por, në lidhje me këtë gjithashtu parashtrohet edhe pyetja që i drejtohet çdo njeriu individualisht, e ajo është: Si duhet të jetoj, si duhet të sillem, cilat qëllime duhet t'i ndjek në jetë, cilat aftësi të natyrës sime duhet t'i zhvilloj dhe t'i formoj, ashtu që me ndërgjegje të qetë të mund të them se e jetoj jetën e denjë për njeriun? Në këtë pyetje fshihet pohimi se pothuajse të gjitha aftësitë dhe fuqitë e njeriut nuk janë të përcaktuara njëherë e përgjithmonë, por që ato u nënshtrohen ndryshimeve, se janë të hapura për t'u zhvilluar në këtë apo atë drejtim - në drejtim të lëndimit apo të respektimit të dinjitetit personal. Ky sinqeritet i qenies njerëzore është çmimi për lirinë e tij, me të cilën gjë njeriu qenësisht dallohet nga të gjitha shtazët, sepse për njeriun Allahu xh.sh. thotë se e ka krijuar "në formën më të bukur" (et-Tin, 4), më të përsosur. Kur flas për sinqeritetin e aftësive njerëzore, nuk mëtoj të them se njeriu është i plotfuqizuar që aftësitë e veta t'i zhvillojë sipas dëshirës, sipas disponimit apo dobisë momentale. Lirinë e tillë absolute njeriu nuk e ka. Liria e tij është e ndërlidhur me caqet dhe qëllimet që i janë dhënë sipas natyrës, që i janë dhënë t'i zhvillojë dhe t'i realizojë në kuptimin ideal, më të lartë, me një fjalë: në kuptimin e planit të Zotit për njeriun - ky është qëndrimi fetar, ose në kuptimin e një fuqie të quajtur evolucion, dinamikë jetësore - ky është "besimi" i shumë të a.q. njerëz modernë në të a.q. shoqëri moderne shekullariste. Është e qartë se këtu kemi prekur atë realitetin që e shprehin përmes fjalëve etika dhe morali. Këtu - te pyetja

për etikën dhe moralin - në të vërtetë përcaktohet përmbajtja e dinjitetit të njeriut, meqë këtu vendoset se ç'duhet bërë, si duhet jetuar, për t'i plotësuar qëllimet dhe caqet e natyrës sonë njerëzore, si duhet t'i formojmë aftësitë tona të veçanta natyrore që të jetojmë në mënyrën e denjë për njeriun.

Mes forcave dhe aftësive të ndryshme që qenia njerëzore i ka dhuratë, përcaktimi seksual zë njërin nga vendet e para në strukturën e tij. Njeriu deri në stacionin e fundit është qenie gjinore - qoftë si qenie mashkullore ose femërore. Se deri në ç'masë mashkulli ka elemente femërore dhe deri në ç'masë femra ka elemente mashkullore, është një pyetje dytësore. Njohja me rëndësi, dhe vendimtare, këtu është fakti i sigurt se njeriu në mënyrën e tij të veprimit, të sjelljes, të ndjenjave, të të shprehurit, të krijimit qenësisht është i përcaktuar me gjininë e tij. Të gjithë faktorët e tjerë që ndikojnë në zhvillimin e njeriut - edukimi, kultura, përkatësia nacionale, rrethi shoqëror - nuk mund ta ndryshojnë këtë përcaktim gjinor të njeriut. Ato mund - dhe këtë në masë të madhe edhe e bëjnë - të ndikojnë në atë se si njerëzit do ta formojnë seksualitetin e tyre, çfarë përmbajtje dhe cilat qëllime do t'ia përkushtojnë në procesin e zhvillimit të njeriut, duke filluar diku që nga ditët e para të fëmijërisë e deri në pleqëri. Këtu ka dallime të mëdha ndërmjet kulturave dhe pikërisht për këtë, me të drejtë mund të flasim për kulturën e sendërtimit të seksualitetit të njeriut.

Meqë religjioni është njëra nga madhësitë themelore të kulturës, mund të flasim për orientimet e shumta fetare në sendërtimin e jetës seksuale të njeriut. Natyrisht, mund të flasim edhe për orientimin ateist këtu, meqë çdo lloj ateizmi - madje edhe shekullarizmi i sotëm - në fund të fundit është një lloj "religjioni" (E. Ćimić, Sveto i svjetovno). Në atë kuptim, këtu dëshirojmë të flasim për formimin e seksualitetit njerëzor nën ndikimin e fesë islame, më konkretisht për vlerësimin e tij nga ana e moralit fetar; të tregojmë se me çka dallohet pikëpamja fetare ndaj seksualitetit në krahasim me konceptin dhe formimin e sotëm shekullarist, ose ateist, për këtë çështje; të tregojmë se pikëpamja shekullariste-ateiste ndaj seksualite-

tit dhe sendërtimit të tij përmban mangësi të mëdha dhe serioze që e rrezikojnë dinjitetin e njeriut, duke e penguar zhvillimin e tij integral, zhvillimin e aftësive të tij trupore-shpirtërore-shoqërore në harmoni dhe me baraspeshë të ndërsjellë. Për shkak të mangësive të tilla, për shkak të deformimit dhe dehumanizimit të vërtetë të seksualitetit që ngjan në qytetërimin tonë, njeriu e ka të pamundur sendërtimin tërësor të njerëzshmërisë; ai e ka të pamundur ta përjetojë jetën me kënaqësi dhe lumturi trupore-shpirtërore-shoqërore. Për atë që seksualiteti njerëzor për opinionin zyrtar dhe për elitën kulturore-politike nuk do të jetë gjë tjetër përveçse thjesht seksualitet, d.m.th. qëllim për vetvete e jo aftësi e dhuruar në shërbim të zhvillimit të aftësive shpirtërore, në shërbim të organizimit të raporteve mes njerëzve-personave, në shërbim të lindjes së jetës së re, ky qytetërim yni nuk do të mund të dalë nga kriza e thellë në të cilën gjendet.

Është e njohur thënia se gjysmë e vërteta, në fakt, është gënjeshtër më e rëndë. Me gjysmë të vërteta njerëzit shërbejnë në sferat e ndryshme të jetës, në mënyrë që sa më lehtë t'i realizojnë qëllimet e tyre. Si duket, njeriu si objekt i hulumtimit shkencor është rasti më i mirë që pikërisht mbi të të kryhen dhe në opinion të propagohen të vërteta të gjymta, gjysmë të vërteta, sidomos kur flitet për realitetin e seksualitetit njerëzor.

Sot më tepër se kurdoherë njerëzit i janë nënshtruar epshit seksual, kështu që nuk mund të bëhet fjalë për sendërtimin e lirë etik dhe racional të seksualitetit.

Duke analizuar gjendjen e vetëdijes publike të shoqërisë së sotme lidhur me jetën seksuale, mund të themi se gjendemi në situatën kur njëanshëm theksohet dimensionin shtazarak-epshor i njeriut, duke e lënë njëkohësisht anash dimensionin shpirtëror të tij (I. Kant). Thënë me gjuhën profesionale: seksualiteti i njeriut studiohet dhe interpretohet në mënyrë të biologjizmit, psikologjizmit dhe sociologjizmit (D. Kalajić, Smak svijeta). Prandaj, nuk është aspak për t'u habitur se mënyrat e këtilla të analizës së seksualitetit të njeriut kanë sjellë të vërteta të njëanshme, domethënë gjysmë të vërteta, e me

këtë të pavërteta, për njeriun si qenie seksuale. Mendimtarët e njohur, si të Lindjes po ashtu edhe të Perëndimit, nisën luftën kundër këtyre të vërtetave jo të plota për qenien njerëzore, të cilat fatkeqësisht mbisunduan me opinionin publik dhe të cilat pas të a.q. "revolucion kulturor" aty kah viti 1970, plotësisht e përcaktojnë zhvillimin e qytetërimit të sotëm në botën perëndimore. Këto gjysmë të vërteta për njeriun si qenie seksuale, për fat të keq, janë mjaft të pranishme në politikë dhe në pedagogji, të cilat shërbehen me to si masë gjatë përpilimit të programeve edukative-arsimore. E majta kulturore-politike edukimin seksual gjithmonë e ka konsideruar në kuptim të emancipimit seksual si pjesë të programeve të revolucionit socialist botëror. E majta politike edhe sot e përdor të a.q. "çlirim seksual" nga të gjitha tabutë tradicionale, si një nga mjetet kryesore në strategjinë e realizimit të qëllimeve të veta politike. Te kjo pyetje – por jo vetëm tek ajo – çdo njeri me shpirt kritik përjeton qartë rëndësinë qenësore të së vërtetës për zhvillimin kulturor-politik të shoqërisë; gjithashtu, njeriu me shpirt kritik zbulon fuqinë shkatërrimtare të gjysmë të vërtetës dhe të pavërtetës për jetën shoqërore, si dhe për jetën personale private. Çfarë fuqie shkatërrimtare kanë gjysmë të vërtetat për seksualitetin njerëzor, çfarë fuqie shkatërrimtare ka i a.q. "çlirim seksual" nga të gjitha tabutë, tregon realiteti i sotëm i shoqërive moderne, tregon gjendja e bashkësive martesore dhe e të rinjve. (M. Polić, *E(ro)tika i sloboda*)

Shkenca flet haptazi për atë se shoqëria e sotme, në të vërtetë, gjendet në gjendjen e promiskuitetit seksual, i cili sipas natyrës është i rezervuar për botën shtazore, ku jetohet dhe sillet sipas instinktit të verbër, e jo sipas fisnikërimit kulturor dhe shpirtëror me fuqinë e arsyes e të shpirtit. Për pasojat e kobshme të asaj gjendjeje kundër-natyrore lexojmë nëpër shumë raporte nga praktika e psikanalistëve, psikoterapeutëve dhe psikologëve. Pas disa dekadash "çlirimi për realizim të lirë të seksualitetit, seksualitetit pa frikë dhe tabu", në bazë të kërkimeve shkencore të shoqërive perëndimore paraqitet kjo gjendje faktike: sot nuk mund të bëhet fjalë për sendërtimin e

lirë etik dhe racional të seksualitetit; liria e manipuluar e seksualitetit njerëzit i bën gjithnjë e më të paafte për martesë dhe zgjatjen e saj të përjetshme; kjo ka pasoja të drejtpërdrejta negative mbi shëndetin psikik të gjeneratës së re dhe për paraqitjen e sëmundjeve seksuale; njohja e hershme dhe joproportionale me seksualitetin fëmijët dhe të rinjtë gjithnjë e më shumë i sjell në gjendje të ndryshme neurotike; rritja e shpejtë e delikteve seksuale në martesë, në shoqëri, me mediat e komunikimit, si dhe dukuria e perversionit seksual, gjithashtu bëjnë pjesë në pasojat negative të të a.q. "çlirim". Si përfundim i përgjithshëm mund të konstatojmë se e gjithë kjo ndodh për shkak të asaj se në opinion mungon e vërteta e plotë për seksualitetin, si dhe për njeriun si qenie e tillë.

Njohuritë natyraliste për seksualitetin, atë e tregojnë vetëm si ngjarje anatomike e fiziologjike, si shprehje energjetike-libidoze të jetës epshore (Freud). Gjatë kësaj nuk merret parasysh ajo specifikja njerëzore e trupit të njeriut dhe e jetës së dashurisë. Sipas kësaj, seksualiteti i njeriut është vetëm një tipar i botës organike, me qëllim të vetekzistimit dhe ruajtjes së llojit. Kjo është vetëm gjysma e të vërtetës. Te njeriu seksualiteti si tipar trupor është diçka absolutisht e re në krahasim me shtazët. Te njeriu seksualiteti shndërrohet në pjesë përbërëse, konstituive të personit, e jo vetëm ndonjë karakteristikë e njeriut. Njeriu gjithnjë është person. Prandaj, mashkullia dhe femërsia janë dy mishërime të ndryshme e "të qenët njeri", d.m.th. krijesë e krijuar nga Zoti; që do të thotë se të qenët mashkull ose burrë dhe të qenët femër ose grua janë dy dimensione të vetëdijes, të vetëpërcaktimit, të cilat plotësohen. Burri e një veten përballë gruas, gruaja e një veten përballë burrit. Gruaja - Hava, për burrin - Ademin ka qenë "uni" i dytë. Ai njihet në të dhe ajo njihet në të. Kjo shkallë zhvillimore e qenies njerëzore nuk mund të nxirret në mënyrë të drejtpërdrejtë nga krijesat më të ulëta. Meqë seksualiteti i takon qenies së personit, ai fiton përcaktim të ri dhe vlerë të re duke vazhduar së ruajturi realitetin e vet jetësor-biologjik. Ai është shprehje e qenies personale të njeriut, përmes tij njeriu

tregohet si unitet konkret, si unitet trupor-shpirtëror (M. Gavrankapetanović). *Islam i seksualni problem*).

Njeriu nuk e përjeton trupin e tij si ndonjë gjësend trupor mes gjësendeve të tjera, por gjithmonë si vetveten, si trupin e vet i cili kurrë nuk mund të bëhet gjësend. Prandaj, është e arsyeshme dhe e drejtë të thuhet: Unë jam trupi im. Gabim është të thuhet: unë kam trup. Trupi im nuk është pjesë e unit tim, meqë uni im është shpirti i mishëruar. Kohëve të fundit shumë psikologë, psikiatër, antropologë dhe mjekë e ringjallin mendimin skolastik për njeriun person. Shumë mendimtarë sot ndjejnë, pa pozitë të qartë doktrinare, se njeriu është person, d.t.th. unitet dhe tërësi në vete dhe për vete dhe për shkak të kësaj është i pazëvendësueshëm dhe i papërsëritshëm, askush nuk mund të marrë qëndrim të drejtë ndaj çdo njeriu individual dhe se për shkak të kësaj pothuajse është i pashmangshëm lëndimi i dinjitetit të njeriut në sferat e ndryshme të jetës. Njeriu ka dinjitetin e vet për shkak se është person dhe kjo pavarësisht nga të gjitha llojet e mundshme jetësore dhe sociale. Personi gjithnjë ka karakter qëllimi dhe prandaj me të kurrë nuk duhet vepruar si me mjetin. Njeriu-person, në të vërtetë, është i kushtëzuar me afinitetet e lindura, me vijat e trashëguara të karakterit, të trupit, me edukimin, mjedisin kulturor dhe social, mirëpo ai me të gjitha këto nuk është pandryshueshëm i përcaktuar. Me fuqinë e shpirtit të vet çdo njeri i shëndoshë mund të marrë qëndrim ndaj vetes dhe ndaj të gjitha kushteve të përmendura të jetës. Pikërisht kjo aftësi për ta vënë veten në pyetje, për t'u distancuar nga aktet dhe veprat e veta, njeriun e bën "person të shpirtit, person që është përgjegjës për jetën e vet, atë e bën person moral; shpirti i njeriut atij i jep fuqi, që të mund t'i bëjë ballë realitetit më të ulët, realitetit shtazarak në vetvete dhe çdo realiteti tjetër jashtë tij" (Miskevejh). Këtu qëndron thelbi i lirisë njerëzore. Vendosmëria, qëndrueshmëria dhe cilësia e qëndrimeve të tilla ndaj vetes dhe realitetit jashtë vetes e bëjnë personalitetin, individualitetin e njeriut më të fortë apo më të dobët. Mundësia për të marrë qëndrim ndaj vetvetes, do të thotë

aftësi për të dalë nga vetja, për t'i tejkaluar kufijtë e kushtëzimit personal psiko-social për hir të vlerave më të larta, me qëllim që t'i shërbehet më të lartës prej vetvetes, do të thotë t'i jepet dashuri Zotit dhe njeriut. Njeriu vërtet është krijuar si qenie që duhet ta transcendojë vetveten që të mund të sendërtohet (*in-ne ekremekum indall-llahi etkakum*). Edhe ky lloj është i përfshirë në nocionin "person".

Në pikëpamje filozofike-religjioze, seksualiteti i njeriut zë vend krejtësisht tjetër dhe ka vlerë tjetër në jetën e njeriut në krahasim me teorinë e mësipërme natyraliste për seksualitetin, apo sipas teorisë se dallimet e llojllojshme mes njeriut burrë dhe njeriut grua nuk e kanë burimin dhe shkakun e tyre te gjinitë e ndryshme, por te kushtëzimi shoqëror dhe kulturor, që u janë imponuar nga shoqëria dhe prandaj duhen anuluar ose ndryshuar me emancipimin "kulturor" e politik.

Pikërisht mbi atë teori mbështetet lëvizja e emancipimit të gruas dhe propagimi i lirisë së pakufizuar seksuale. Shumë lehtë mund të vërehet se gjatë kësaj kemi të bëjmë me teori që e përkrahin të vërtetën e njëanshme dhe jo të plotë për njeriun dhe gjininë e tij. Këto pozicione seriozisht mund ta prishin rendin e sendërtimit të drejtë human të seksualitetit dhe me këtë ta kërcënojnë ruajtjen e dinjitetit të njeriut. Kjo, në të vërtetë, edhe po ngjan, të paktën si na informojnë lëvizjet e ndryshme politike e kulturore. Në jetën e njeriut të sotëm në mënyrë të veçantë vjen në shprehje ambivalenca natyrale - përçarja - e seksualitetit njerëzor: instinkti seksual tërësisht i zhvilluar biologjikisht automatikisht drejtohet kah gjinia tjetër.

Seksualiteti mund t'i shërbejë zhvillimit të jetës, por ai edhe mund ta rrënojë jetën; ai mund të jetë burim lumturie, por edhe burim vuajtjeje dhe nënshtrimi. Seksualiteti është realitet të cilin njeriu duhet ta takojë me falënderim, por edhe me frikë-respekt; realitet të cilin njeriu duhet ta çmojë, por edhe ta mbrojë me parimet dhe normat morale. Si duket, e gjithë kjo sot harrohet, duke e tejtheksuar lirinë individuale në çështjet e seksualitetit, duke e treguar njëanshëm seksualitetin nga perspektiva e mallit konsumues dhe e kënaqësisë. Këtu rol

kryesor luan teoria për “natyrshmërinë” e seksualitetit, e cila në fakt është një lloj ideologjie në shërbim të arsyetimit të formave të ndryshme të praktikimit të seksualitetit: heteroseksualiteti, homoseksualiteti, pedofilia, sado-mazohizmi, ipsizmi etj. Për këtë teori e gjithë kjo është në rregull, sepse është e “natyrshme”, e meqë është e natyrshme, atëherë është edhe “normale”, e nëse është normale, atëherë shoqërorisht duhet të jetë e lejuar. E këtillë është ajo teori, por në të vërtetë ajo është mashtrim, e me këtë për shoqërinë dhe njeriun individ paraqet një mashtrim shumë të rrezikshëm, sepse e ngatërron të natyrshmen me të panatyrshmen, moralen me amoralen, normalen me jonormalen, sepse e barazon seksualitetin e natyrshëm me keqpërdorimin e panatyrshëm të tij. Kjo teori është e rrezikshme për shoqërinë dhe për individin, sepse në masë të madhe e rrezikon realizimin e jetës së suksesshme dhe të kënaqur. Mbase propaganduesit e kësaj teorie nuk janë të vetëdijshëm se me këtë e çimentojnë papjekurinë biologjike të njerëzve, duke i thirrur të mbeten në shkallën fëmijërore të zhvillimit të seksualitetit. Sidoqoftë, shumë psikanalitikë të sotëm nuk guxojnë që këto devijime, në rend të parë homoseksualitetin, t’i quajnë me emrin e duhur: formë e papjekur dhe e pazhvilluar e seksualitetit, sigurisht për shkak të presionit nga opinioni publik dhe për hir të ruajtjes së profesionit të tyre. (I. Koprek, *Opasna igra Erosa i Thanatosa*)

Por, ka edhe psikanalitikë të tillë për të cilët natyrshmëria, e me këtë edhe drejtësia, e seksualitetit qëndron ekskluzivisht në përjetimin e kënaqësisë seksuale. Në këtë mënyrë, edhe çështja se ‘kush me kë’ nuk luan kurrfarë roli, përderisa nuk dëmtohen të drejtat e tjetrit. Kjo është çështje shijesh – thuhet – e jo çështje morali dhe humanizmi. Disa mendojnë se çështja e praktikimit të seksualitetit është çështje e shëndetit psikik, që mund të ekzistojë pa kënaqjen e pakufizuar të epshit seksual. Prandaj, flaket çdo normë morale dhe ligjore në formë ndalese në sferën e seksualitetit. Edhe kjo është një lloj ideologjie me qëllime politike – të ndryshojë njeriu dhe shoqëria – e jo me qëllim të zbulimit të së vërtetës së plotë për hir të

jetës së mirë dhe të shëndoshë. (D. Kalajić). Psikanalitikët, psikoterapeutët, antropologët, të cilët misionin e tyre e shohin në kërkimin e të vërtetës së plotë e jo në shërbim të ndonjë ideologjie, sendërtimin e seksualitetit pa norma dhe kufij moralë haptas e quajnë helm për zhvillimin e brendshëm shpirtëror të njeriut. Pasojat e praktikimit të tillë të seksualitetit janë vrazhdësia dhe varfërimi i jetës ndijore, dobësimi i vendosmërisë së vullnetit dhe lirisë së vullnetit, egocentrizmi, depresioni, vetmia e brendshme, prishja e funksionalitetit psikosomatik, konflikti me mjedisin dhe shoqërinë, ndjenja e zbrazëtisë dhe e pakuptimshmërisë. Këto nuk janë njohje nga ndonjë teori subjektive, por njohje nga përvoja shumëvjeçare, për të cilat flasin njerëzit nga praktika psikiatrike dhe psikoterapeutike. Sot ka gjithnjë e më shumë “konvertë” mes propaguesve të lirisë radikale seksuale, të cilët kanë parë se promiskuiteti seksual shpie në neurozë dhe humbje të asaj që me atë është dëshiruar të arrihet: forcim të kënaqësisë seksuale. Si shembull i përvojës së keqe, i zhgënjimit për shkak të mosuksesit dhe gatishmërisë për “konvertim”, po e përmend lëvizjen e fuqishme reformiste seksuale, të përhapur në mbarë botën, nën emrin Planned Parenthood Federation.

Në trendin e tillë të vetëdijes shoqërore, “industria e zbatimit” e vërejtja rastin e vet të burimit të pashtershëm për shtimin e kapitalit dhe zgjerimin e fuqisë së vet mbi njerëzit. Natyrisht, industria gjithë këtë e bën për të kënaqur nevojat e njeriut të sotëm dhe, përfundimisht, për hir të përparimit të përgjithshëm. Edhe në këtë rast me humor mund të komentojmë: shumica konsiderojnë ngjitjen e njeriut në dru, nga i cili zbriti para milionë vitesh, si ngjitje të vërtetë në kuptim të përparimit. Në rast se shteti merr guximin ta ndalojë pornografinë, menjëherë përkrahësit e industrisë së tillë e ngrenë zërin në mbrojtje të të drejtave të njeriut, lirinë e mendimit dhe lirinë e vetësendërtimit. Sot, në kohën e krizës së madhe globale ekonomike, bosat e pornografisë kërkojnë ndihmë nga shteti amerikan në shumë prej 5 miliardë US\$ për mëkëmbjen e kësaj “industrie”. Në të vërtetë, ata mendojnë në lirinë e

shtimit të kapitalit me ndihmën e papjekurisë shpirtërore-shoqërore njerëzore. Mirëpo, ky nuk është problem i tyre, por problem i shoqërisë që ka humbur besimin në vlerat objektive njerëzore e morale dhe e cila, për shkak të kësaj, lejon dehumanizimin gjithnjë e më të madh e më të shpejtë të seksualitetit njerëzor.

Tashmë përmendëm se shenja sublimë për njeriun është se ai është person, d.m.th. krijesë unike, në vete e tërë dhe e pandashme (individum), e papërsëritshme dhe e pashumëzueshme e Zotit. Meqenëse trupi i njeriut është pjesë përbërëse konstituive e personit, atëherë trupi duhet ta ketë dhe ta ruajë domethënien qenësore për jetën e çdo njeriu, për jetën e cila, sipas natyrës, është jetë me të tjerët e që, sipas natyrës, është jetë për marrëdhënie dhe shkëmbim me tjetrin. Thënë thjesht: çdo njeri si individ, fizikisht është i përcaktuar për të marrë dhe për të dhënë raport me qenien tjetër fizike, ai është i përcaktuar për shkëmbim të të mirave të trupit të vet me të mirat e trupit të qenies tjetër njerëzore. Ky shkëmbim i të mirave nuk kufizohet vetëm te seksualiteti, dhe nuk guxojmë që ta kufizojmë vetëm aty. Në këtë perspektivë, për seksualitetin vlen ky parim: Meqë seksualiteti i takon trupit dhe meqë personi është i drejtuar kah personi tjetër, me qëllim të plotësimit të pjekurisë - plotësimit të jetës së çdo njeriu, si dhe i jetës me të tjerët - i takon edhe shkëmbimi trupor, në formë të shprehjes fizike të dashurisë. Bashkimi trupor apo fizik i dy personave të gjinive të kundërta paraqet kulmin e dhënies dhe të marrjes, paraqet formën më të sinqertë dhe më të thellë të takimit personal të qenies mashkullore dhe femërore. Sendërtimi i fuqisë seksuale në këtë takim është shprehje individualiteti; ajo duhet të jetë shprehje e personalitetit në rast se dëshiron të jetë humane, të jetë morale. Personi i dhurohet (i jepet) personit tjetër me përmbajtjen e tërë të seksualitetit të vet.

Dinjteti i personit kërkon që marrëdhënia seksuale të kryhet me kushtin e përhershmerisë, të pandashmerisë, të përgjegjësisë dhe të bashkëpërgjegjësisë. Këto janë tiparet e personit dhe vetëm kësaj seksualiteti i realizuar është shprehje e

dashurisë së plotë personale. Dorëzimi dhe dhurimi i plotë trupor-shpirtëror i vetes personit të gjinisë tjetër ka madhësi dhe vlerë unike në jetën e njeriut, ashtu si nuk e ka në cilindo raport tjetër ndërnjerëzor. Këtë jashtëzakonshmëri dhe madhështi teologjia e shpreh me fjalët “fshehtësi” dhe “nikah”. Kjo marrëdhënie e dashurisë së plotë trupore-shpirtërore mes dy personave, burrit dhe gruas, simbolizon mëshirën e Zotit ndaj nesh. Dashuria bashkëshortore është diçka e fshehtë, religjioze, e shenjtë. Ajo nuk mund të kuptohet në masë të mjaftueshme me forcën tërheqëse biologjike-fizike mes gjinive. Kjo vlen për kafshët e jo për njerëzit. Që këtu rrjedh se seksualiteti nuk është vetëm ndonjë karakteristikë dytësore e trupit të njeriut. Ai i takon personit, ai është sendërtim trupor i asaj fuqie të cilën ne e quajmë dashuri. Dashuria është lloj i veçantë dhe mënyrë e veçantë e ekzistimit në këtë botë si njeri: në unitet dhe bashkësi, në marrjen e tjetrit dhe në dhënien e vetvetes tjetrit me realitetin fizik-shpirtëror të ekzistencës personale. Përmbajtja e seksualitetit nuk është vetëm shprehje e dashurisë, por dashuria vetë. Butësia dhe përkëdhelja nuk janë vetëm shenja të dashurisë, ato janë dashuri mes dy personave realë. I tërë seksualiteti është dashuri që ndodh në sferën trupore; shpirtërisht dhe fizikisht personat përbëjnë një realitet unik, një ngjarje të pandashme. Prandaj, seksualiteti është dashuri edhe atëherë kur nuk është e kënaqur në veçantinë e saj, për më tepër kur për të sakrifikohet për hir të të përmbajturit të zgjedhur me vullnet të lirë, për shembull para martesës apo gjatë martesës.

Është e qartë që seksualiteti – të gjitha fuqitë seksuale në njeriun dhe të gjitha mënyrat e veprimit të njeriut – duhet të jetë i integruar në personalitetin e njeriut, ashtu që njeriu (qoftë mashkull ose femër) të jetë ai që do t'i formojë fuqitë seksuale duke ua dhënë domethënien dhe drejtimin në ato vlera mbi të cilat themelohet dinjiteti i njeriut, në atë qëllim të cilin Krijuesi e ka mbjellë në natyrën e njeriut si qenie e tillë. Njeriu person nuk guxon të lejojë që fuqitë seksuale në të të pavarësohen, të mbisundojnë me njeriun në kuptim të ligjit të

tyre, e ai është ligji i realizimit egoist të natyrës së tyre: kënaqësi, qetësim (Miskevejh). Në rast se ndodh kjo, njeriu bëhet i paaftë të dashurojë dhe të jetë i dashuruar. Të qenët i vetmuar, ndjenja e frikës dhe e pasigurisë nuk janë gjë tjetër përveçse pasoja të mungesës së dashurisë. Në gjendjen e mungesës së dashurisë njeriu mund ta kënaqë epshin seksual – në këtë pornografia dhe prostitucioni kanë arsyen për ekzistimin e tyre që në lashtësi – mirëpo njeriu nuk mundet kurrë që me këtë ta kënaqë synimin më të thellë për sendërtimin e dashurisë dhe të lumturisë, dashurisë dhe lumturisë së plotë në të cilën hyn edhe shprehja seksuale e dashurisë. Përvoja në përgjithësi na tregon se kënaqja thjesht e epsheve dhe e nevojave biologjike nuk është burim i kënaqësisë e as i lumturisë së përhershme. Kjo sidomos vlen për epshin seksual. Në rast se kërkojmë arsyen më të thellë se përse është e arsyeshme të thuhet se shoqëria jonë moderne është një shoqëri e sëmurë – njerëzit i mundon pakënaqësia, boshllëku i brendshëm, bezdia, ndjenja e pakuptimësisë dhe frikës, ftohtësia dhe ngurtësia e zemrës e të tjera, atëherë arsyeja qëndron në atë se shoqëria ka për qëllim t'u mundësojë njerëzve kënaqjen e cytjeve dhe nevojave biologjike, qoftë kjo edhe në dëm të zhvillimit shpirtëror të njeriut. Seksualizimi i përgjithshëm i jetës është shembull i qatë për këtë. Shoqëria dhe shteti nuk veprojnë në rend të parë që të humanizohet seksualiteti i njeriut – që atë ta fusin brenda kornizave të dashurisë personale mes burrit dhe gruas brenda institucionit të martesës – por ato nëpër shkolla shpërndajnë prezervativë, propagojnë kënaqjen e epshit seksual në çdo rast si kërkesë e zhvillimit të shëndoshë, e legalizojnë bashkësinë e sendërtimit të panatyrshëm të seksualitetit mes njerëzve të të njëjtës gjini, lejojnë shkeljen e sferës intime seksuale gati se në të gjitha mjetet e komunikimit shoqëror, sidomos në televizion, duke dëshmuar kështu se shumë pak u intereson dinjiteti njerëzor. Si është e mundur kjo? Si mundet që shumë dhe tepër shumë njerëz ta bëjnë këtë me ndërgjegje të qetë? Kjo është e mundur sepse pas kësaj qëndron pamja ideologjike e njeriut, koncepti se njeriu është qenie e pastër

biologjike, se njeriu është rezultat i forcave dhe i fuqive anonime që veprojnë miliona e miliona vite dhe se njeriu duhet t'u nënshtrohet fuqive të tilla, të pranishme në të në formë epshesh.

Të kuptuarit fetar për njeriun bazohet në faktin se njeriu është person dhe sipas kësaj edhe vlerë absolute. Që këtu rrjedh përfundimi etik se njeriu kurrë nuk duhet bërë objekt eksperimentimi. Kjo sidomos vlen për sferën e seksualitetit. Kushdo që thotë se e do tjetrin apo tjetrën, e njëkohësisht pranon se nuk mund të vendosë përfundimisht për jetë të përbashkët, se akoma nuk është në gjendje ta marrë mbi vete përgjegjësinë e plotë për tjetrin, ai me këtë thotë se dashuria e tij akoma është në rrugë, se akoma nuk është pjekur, se akoma nuk është e plotë. Nga kjo logjikisht rrjedh se mënyra e tillë e dashurisë nuk mund ta përfshijë shprehjen seksuale të dashurisë; me të folurit seksual të trupit nuk duhet thënë më tepër se që i përket të vërtetës, ndërsa e vërteta është se personi përkatës nuk ka vendosur që personin e tij plotësisht t'ia japë një personi tjetër dhe prandaj nuk ka të drejtë morale që të kërkojë që personi tjetër që plotësisht t'i dorëzohet.

Kjo është bindja e pikëpamjes fetare ndaj seksualitetit dhe ajo është e vërtetë jo vetëm pse burimin e vet e ka në Shpalljen Hyjnore, por edhe për shkak se e konfirmojnë edhe njohuritë shkencore. Pikëpamjen fetare gjithashtu e dëshmon edhe përvoja e njerëzve të pjekur në martesë. A nuk është e vërtetë se çdo grua përmallohet të jetë e dëshiruar dhe e dashur se është person, se është subjekt i një pasurie mahnitëse të shpirtit dhe zemrës së saj? A nuk është e vërtetë se çdo grua serioze dhe e pjekur frikësohet nga mundësia që vetëm trupin ta ketë të dëshirueshëm e jo veten e saj si person, si bartëse e atij trupi? A nuk është lufta për emancipimin dhe të drejtat e gruas luftë për atë që gruaja të jetë e njohur si person, të luajë rol të rëndësishëm në jetën shoqërore për shkak të aftësive të saj, të talentit të saj, për shkak të interesave të saj burimore? Çdo njeri shpirtërisht i pjekur – në rend të parë burri – plotësisht do t'i kuptojë këto kërkesa të grave. Sa më shumë që i miraton, aq më shumë dëshpërohet që gratë i lejojnë industrisë ko-

merciale zbavitëse që ta “blejë” dhe ta “shesë” përmbajtjen e seksualitetit femëror në mënyrën më të ulët, si pornografi. Kjo është ofendim dhe lëndim për çdo njeri/burrë të ndershëm dhe të pjekur. Kur do t’i përjetojmë demonstratat masive të grave nëpër rrugët e qyteteve tona kundër poshtërimit të dinjitetit të gruas, kundër degradimit të gruas në trupin e saj dhe në rolin e lodrës së fantazive seksuale të meshkujve? Ky do të ishte një kontribut i rëndësishëm i grave në ndërtimin e “kulturës së dashurisë”. Të kuptuarit fetar për seksualitetin e njeriut dhe morali fetar janë parakushte thelbësore për krijimin e kulturës së dashurisë.

Nën ndikimin e arsyes gabuese dhe të papërsosur të shumë shkencëtarëve dhe veprimtarëve publikë, në shoqërinë e sotme u krijua një mit i vërtetë lidhur me jetën seksuale: miti për mundësinë e kënaqësisë seksuale jashtë lidhjes së përhershme mes burrit dhe gruas në martesë, respektivisht u krijua miti për seksualitetin si qëllim për vetvete.

Kënaqësia në dashuri është dhuratë e Krijuesit. Vetë e çdo dhurate është se ajo vjen nga tjetri, se nuk mund të pritët ngaqë vjen papritmas dhe pa e merituar, se nuk mund të arrihet drejtpërsëdrejti arbitrarisht. Këtij lloji të dhuratës i takon edhe bashkimi i dashurisë së çiftit bashkëshortor. Kërkimi me çdo kusht dhe me plan arbitrar i realizimit të fuqisë seksuale mund të shpjerë në kënaqjen dhe qetësimin e epshit seksual, por jo edhe deri te lumturia dhe ngritja e njeriut si person. Përkundrazi, mënyra e tillë e sendërtimit të seksualitetit në martesë është shenjë e retardimit personal, e papjekurisë, sepse lumturia kërkohet vetëm aty ku nuk është, sepse në këtë rregullisht lëndohet personi tjetër – burri ose gruaja. Se çfarë marrëdhëniesh mund të ekzistojnë në martesat e sotme, mund ta parafytyrojmë nga fakti se ekziston ligji penal kundër përdhunimit në bashkëshortësi. Me fjalë të tjera, ndëshkohen aktet çnjerëzore dhe thjesht seksuale në martesë. Thënë pozitivisht: Ligjdhënësi Hyjnor kërkon që dashuria bashkëshortore të jetë e pastër, njerëzore, personale, e lirë, e frymëzuar, d.m.th. e denjë për njeriun. Ligjdhënësi tokësor do të ishte më

besnik në rast se përveç këtij ligji, do të sillte edhe ligje të tilla që do ta pamundësonin seksualizimin ekzistues të shoqërisë, për shkak të së cilës shumica, e sidomos të rinjtë, fitojnë bindjen se në sferën seksuale çdo gjë është e lejuar. Me seksualizimin e shoqërisë përhapet qëndrimi për sendërtimin egocentrik të seksualitetit si e drejtë e ashtuquajtur e njeriut. Kjo ka pasojat e rënda për marrëdhëniet e përgjithshme njerëzore në shoqëri, por në rend të parë në bashkësitë martesore.

Mjekët me përvojë shumë mirë e dinë se qëndrimi egocentrik ndaj seksualitetit në vete fsheh ambivalencën psikologjike – ndasinë: nga njëra anë është malli për aktin seksual, e nga ana tjetër frika nga fëmija; nga njëra anë pranimi i dashurisë seksuale bashkëshortore, e nga ana tjetër njëkohësisht mospranimi i pasojave të saj. Kjo gjendje është gjendje jo e shëndoshë deri në ekstrem, ajo sipas rregullës shpie në të a.q. neuroza reaktive: te gratë zakonisht në formë frigjediteti, anorgazmia, përshtirosja dhe depresioni, ndërsa te burrat kryesisht në shtim të agresivitetit dhe largim gjithnjë e më të madh nga gruaja dhe familja. Mjekët konstatojnë se reagimet e tilla në masën më të madhe paraqiten aty ku dashuria bashkëshortore barazohet me afshin seksual si qëllim në vete. Hulumtimet shkencore tregojnë se praktikimi i mjeteve kontraceptive e shton rrezikun nga neurozat reaktive. Me këtë dëshmohet vërtetësia e njohurisë se mjetet e pengimit të qëllimshëm të fekondimit veprojnë negativisht dhe dashurinë e vërtetë dhe vetë martesën e sjellin në rrezik të madh. Ndjekja e ritmit të natyrës së dashurisë martesore dhe gatishmëria për vetëmohim nga respekti ndaj personit të burrit apo të gruas, në jetën martesore, sipas dëshmisë së shumë çifteve, tregohet si burim i rritjes drejt personalitetit më të pjekur dhe dashurisë dhe lumturisë më të thellë të çiftit bashkëshortor. Jeta seksuale e virtytshme dhe e shpirtëruar është burim i harmonisë të vetë personi dhe bashkësia martesore. Në jetën e tillë bashkëshortore mbisundon respektimi i lirisë dhe i shijes së tjetrit, ndjenja e sigurisë dhe e besimit.

Përvoja e jetës pas të a.q. “revolucion seksual” dhe hulumtimet e shumta shkencore, në të vërtetë, e arsyetojnë vetëm

një përfundim: Udhë deri te humanizimi i seksualitetit është vetëm virtytshmëria e pastërtisë dhe shpirtshmëria e personit njerëzor; nuk ka lumturi të plotë shqisore-shpirtërore pa gatishmërinë për sakrificë.

* * *

Përveç sfidave të cekura morale-etike, apo të moralit seksual, ekzistojnë edhe hapësira të tjera të gjera, të cilat këtu nuk janë trajtuar, por që ofrojnë sfida të shumta morale-etike. Cili është roli i teologut dhe i etikut social në raport me sfidat e shumta morale-etike? Ekziston një ndërlidhje e caktuar ndërmjet sfidave morale-etike në shoqërinë bashkëkohore dhe vizionit të teologëve. Identiteti i teologut shihet në cilësinë dhe thirrjen e dëgjuesit të Fjalës së Zotit dhe të traditës profetike, por në të njëjtën kohë ai nuk duhet ta nëpërkëmb institucionin e mirëfilltë fetar, por as traditën bujare të popullit të vet. Në të gjitha këto situata teologu duhet të jetë dëgjues i përlulur i ndërgjegjes së vet, thellësisht i vetëdijshëm për reciprocitetin e ndërgjegjes. Në analizën e situatës aktuale mund të konstatohet se feja e sotme rrezikon të kuptohet njëkohësisht “ndryshe” dhe etikisht në mënyrë të pashembullt ndaj etosit bashkëkohor të botës perëndimore. Kjo sidomos ka të bëjë me etikën seksuale dhe martesore, por po ashtu thuhet edhe se feja nuk është e kompatibile me kapitalizmin dhe demokracinë parlamentare. Në botën e tillë etika “nuk” ka më nevojë për të vërtetën e shkruar me shkronjë të madhe, d.m.th. të Vërtetën. Kur humbet domethënia e jetës së amshuar, etika e humb fuqinë dhe vlerën; bëhet lojë e shoqërisë ose fryt i fuqisë. Ndërkaq, kur etika e humb fuqinë dhe vlerën, toka bëhet ferr për të dobëtin dhe të pafuqishmin (*Esh-Shu'ara* 160-175). Në mënyrë që rishtas të vendoset raporti i etikës dhe i të vërtetës, nevojiten alimë/dijetarë të cilët do të mund t'i ndërlidhnin të drejtat e Zotit me rastin e të dobëtit dhe të pafuqishmit. Nevojiten alimë të cilët si roje do të vigjilonin mbi të dobëtin, të pafuqishmin dhe të huajin. Nevojitet “vrulli profe-

tik”, ngase është rrezikuar njeriu. Vendi qendror i atij “vrulli profetik” është etika. Sot nuk është lehtë të jesh alim i mirëfilltë, sidomos jo në teologjinë morale. Alimi i tillë, si pasardhës i profetëve, gjithmonë i ekspozohet refuzimit, sepse thellësisht shqetëson: fjala e tij si shpatë e mprehtë depërton në zemrën e njeriut dhe e godet thellë atë. Prandaj, edhe refuzimi i tij ndodh në mënyrë të pashembullt dhe agresive: ai duhet të heshtë. I këtillë ka qenë fati edhe i profetëve. Të jetuarit dhe të vepruarit ndërmjet “vrullit profetik” dhe “refuzimit të profecisë” në nivelin moral-etik, sot mbase është sfida më e madhe për teologun. Fjala është për atë teolog i cili është thellë i rrënjosur në jetën dhe përvojën e fesë dhe që dëshiron t’u ndihmojë njerëzve. Mbase sfida më e madhe për teologët sot është t’ia arrijnë që sërish ta fitojnë besueshmërinë “profetike” të bindjeve etike të fesë.

Sot nevojitet mobilizim i skajshëm i ndërgjegjes njerëzore për të bërë ndryshimin e dëshiruar botëror. Aty qëndron edhe apeli i parë moral, sepse çfarëdo doktrinash morale të kemi, një gjë mbetet e padyshimtë: se është në interes të të gjithë njerëzve që të ruhet jeta dhe nderi-kerametul insan në këtë planet. Meqë kështu, siç rrjedhin gjërat, njeriu nuk do të ekzistonte më, do të ishte e pakuptimtë të parashtrihen gjykime morale dhe, tekefundit, kush do t’i parashtronte ato? Derisa më parë dilemat kritike njeriut i paraqiteshin para vdekjes së tij apo para vdekjes së të afërmeve të tij, sot bota qëndron para shkatërrimit të saj dhe pyetja etike ka ardhur në fundin e vet. Prej këtu rrjedhin edhe pasojat afatgjata.

“Thuaj: ‘Zoti im i ndaloj vetëm të këqijat e turpshme, le të jenë të hapta apo të fshehta, ndaloj mëkatin, ndaloj shtypjen e tjetrit pa të drejtë. ...’ (El-A’raf, 33).

"LOPA" DHE TERRORIZMI

"E vërtetë, o e vërtetë e hidhur..."

Dantoni

Tragjedia është ndërprerje e fatit njerëzor. Fillimi dhe fundi i asaj ndërprerjeje kanë domethënie të veçantë. Tragjedia historike shënon ndërprerjen e vazhdimësisë historike. Kësaj radhe, fillimi dhe përfundimi janë akoma më të rëndësishëm. Ato përfshijnë jo vetëm dendësimin dramatik të kohës, por edhe zgjedhjen e heronjve të historisë tragjike. Por, nuk janë vetëm heronjtë e saj tragjik, sepse edhe vetë historia mund të bëhet hero i tragjedisë së kohës. E kur flasim për kohën, respektivisht për atë se çka është duke ndodhur, ne në të vërtetë pyesim për thelbin e botës si realitet faktik në kohë. Pa konotacionet e çdo gjëje ku mund të gjendet individë në kohë të caktuar, definicionet e kohës do të mbeteshin triviale dhe të paqarta.

Ne nuk mund t'i ikim realitetit, sepse realiteti na i gjeneron kërkesat e kohës të cilën e konsiderojmë reale, sepse ato i vlerësojmë si sfiduese, respektivisht pranojmë se kërkesat e kohës janë të rëndësishme, se për ne kanë domethënie të madhe. Nëse dëshirojmë të jemi seriozë, duhet të shkojmë në hap me realitetin, d.t.th., pa refleksivitetin si transcendencë e çastit të tashëm nuk do të dinim se koha kalon, as se e qenësishmja dallohet nga e paqenësishmja, e as se jemi të detyruar ta gjejmë vetveten, respektivisht të dalim jashtë çastit të tashëm, të marrim qëndrim ndaj vetvetes. Nuk mund të mbetemi të paanshëm, çdo individ duhet të luftojë për qenien e vet, sepse të jesh njeri d.t.th. të kesh mendim për botën dhe për veten.

Njeriu është qenie e rrezikuar dhe rrezikuese, me mundësi të dështojë, sepse mund t'i ndodhë që mos të arrijë ta realizojë qëllimin e ekzistimit të vet. A mund të bëhemi, pra, të shurdhër ndaj detyrës së kësaj sfide? Natyrisht se mundemi, por

çmimi është i lartë. Çmimi i kësaj është shqetësimi në vend të qetësisë, vështirësia në vend të besimit, çrregullimi i shpirtit në vend të harmonisë së brendshme.

Nëse thelbin e jetës e shohim në ruajtjen e asaj njerëzore në ne, respektivisht të integritetit human, pra në vetëdijen morale, atëherë vetëdija, për mos t'u reduktuar vetëm në "funksion", duhet t'i mbetet "identike vetvetes". Ky thelb i njerëzore ka vlerë të pafundme, sepse nuk është vetëm në kohë, e as që është vetëm jashtë kohës. Njeriu jeton për përpara, e mendon për prapa, ndërsa lëvizja përpara i kushtëzohet me retrospektivën.

* * *

Në fund të mesjetës, në Angli, tragjedinë e emërtonin si "kapitull". Kapitulli ka fillim, fund dhe gjatësi të caktuar. Jeta njerëzore në mënyrë të përsosur shënonte kapitullin me fillimin dhe mbarimin e vet. Kuptohet se burimi i kësaj tradite gjendet te Plutarku, i cili me histori nënkuptonte të kaluarën e Greqisë dhe të Romës. Kapitujt e asaj historie janë *vitae*, të cilat, për Plutarkun, renditen si jetëra paralele. Historia e Greqisë përsëritet në historinë e Romës, në karakteret e njerëzve të famshëm. Tragjedia është rënie nga fati në fatkeqësi: sa më e lartë të jetë pozita fillestare, aq më e madhe dhe më shembullore është rënia. E më shembullore prej të gjithave që ekzistojnë është rënia e mbretit.

Gjatë mesjetës në Angli, e pa dyshim jo vetëm në atë vend, ky shembull dhe ky model i tragjedisë u bashkangjitën me pamjen e rrotës tekanjoze të Fatit, pamje gjithashtu e marrë nga autorët klasikë. Në *The Holkham Bible*, njërit prej dorëshkrimeve më të spikatura angleze nga fillimi i shek. XVI, Fati e rrotullon atë lodrën mbretërore të kuajve që vijnë rrotull. Ajo e ngrre njeriun e ri, me flokët në erë, i cili në dorë mban kurorën. Pastaj e ul atë në fron, në maje të rrotës; ai e mban kurorën në kokë dhe në dorë skeptrin. Pastaj e përmbyt teposhtë, plakun mjekërbardhë kurora e të cilit rrotullohet në largësi. Dhe, më në fund, ai pushon në rrëzë të asaj rrote të

njëjtë të Fatit, i privuar nga rrobat e tij mbretërore, pa skeptër dhe kurorë, i zhveshur dhe këmbëzbathur. Ndërsa më karakteristikja është se, në atë Bibël mesjetare, mekanizmi i madh i historisë mbretërore ka qenë i vendosur në fillimet e historisë së krishtere dhe mori njëfarë lloji vërtetimi metafizik. Në faqen paraprake mund të shihet krijimi i botës, me "Atin" që mban kompas të madh. Në faqen e njëjtë, duke përkujtuar rënien mbretërore, paraqiten Luciferi dhe engjëjt e këqinj, të përmbysur në humnerë. Mbase për herë të parë, në atë Bibël mesjetare, tragjedia mbretërore shndërrohet në tragjedi të përgjithshme.

Kur'ani për këtë thotë *fendhuru ila atharhim* ("shihni gjurmët e së kaluarës"). Por, përpos së kaluarës së lashtë, kemi edhe të kaluarën e afërt, luftërat e shumta botërore dhe lokale, holokaustin, me pasqyrimin e tij edhe në Bosnje e në Kosovë, si dhe shkatërrimet e fundit në Maqedoni. Disave prej këtyre fatkeqësisht nuk u dihet as fillimi e as mbarimi. Njerëzit e Ballkanit tragjedinë dhe historinë janë duke i përjetuar në formë të një metafizike, të cilën vetëm se ata mund ta dinë. Ata besojnë se pas çdo ndodhie qëndron dikush (që dihet e jo që thuhet), ndërsa nuk u besojnë shumë informatave të servitura.

* * *

Nëse përiqemi që në mënyrë analitike të depërtojmë në gjenezën e nocionit *domethënie* si veprim i *përcaktimit*, do të vërejmë se domethënia kurrë nuk shtrihet vetëm mbi faktet, por pikërisht mbi "gjuhën e transcendencës", respektivisht në daljen prej asaj "tani"! Në të vërtetë, faktet në vete përfshijnë tolllovinë ndërmjet situatës aktuale dhe interpretimit të po asaj situatë: situata gjithmonë është e dhënë, por interpretimi i saj nuk është i dhënë. Faktet kërkojnë analizë dhe interpretim. Të kuptuarit tonë nuk është asgjë tjetër pos një referim i sërishëm ndaj vetë nesh. Prandaj, të kuptuarit për Heideggerin nuk është veprimtari kryekëput konjitive, por një lloj vetëzhvillimi, të cilin pastaj e quajmë interpretim. Ne asnjëherë nuk do të mund të vinim deri në një përfundim, në rast se nuk do të

bënim interpretimin selektiv të fakteve. Me anë të seleksionimit ne e transcendojmë kredhjen tonë personale në çastin e tanishëm, kështu që analizën dhe interpretimin i kryejmë përmes parimeve si elemente apriori, që janë logjikisht të pavarura nga ajo "tani".

Lidhur me interpretimin e historisë, apo të ndodhirave, do ta kisha parafrazuar Kadarenë, i cili thotë: "Kam menduar se datat dhe hierarkitë e tjera, me të cilat vepron letërsia, përkojnë në ndoshta me ato të historisë së fshehtë. Në asnjë histori, në asnjë enciklopedi sado të gjerë, nuk gjendet e as nuk mund të gjendet p.sh. koha e zbulimit ose e shpikjes së ferrit, e aq më pak koha e zbulimit të vrasjes së ndërgjegjes."

Natyrisht se këtu si bazë të interpretimit të "historisë së fshehtë" e marr tekstin e shenjtë të Kur'anit, i cili fshehtësinë e prezanton dhe e interpreton në një mënyrë bindëse, me shembuj nga e kaluara, ku mes tjerash përshkruhen edhe tragjeditë e kohës si rezultat i proceseve natyrore, i konspiracioneve me qëllime të errëta dhe i mosbesimit në formën e politizimit.

Në rrëfimin vijues kur'anor për një tragjedi me cytje të ulëta njerëzore për përfitim material nga koha e Musait a.s., mund të vërehen ngjashmëri me atë që para do kohe ndodhi si tragjedi njerëzore e cila, sa tmerruese, ishte edhe habitëse si nga fillimi, ashtu edhe nga mbarimi i saj: si duket ata që përgatitën "vrasjen" ishin edhe alarmuesit e vrasjes dhe thirrësit për katastrofë të përgjithshme njerëzore.

Ja si flet Kur'ani:

"Dhe kur i tha Musa popullit të vet: 'Allahu ju urdhëron të therrni një lopë', ata thanë: 'Ti po tallesh me ne, a?' Ai tha: 'Mos dhashtë Allahu që unë të bëhem nga injorantët!'"

"I thanë: 'Lute Zotin tënd për ne të na sqarojë çfarë duhet të jetë ajo lopë!' Ai tha: Ai thotë se 'ajo është një lopë as e vjetër as e re, mesatare, ndërmjet atyre moshave', andaj veproni si po ju urdhërohet!'"

"I thanë: 'Lute Zotin tënd për hir tonin le të na sqarojë çfarë ngjyre duhet të ketë?' Ai tha: 'Ai thotë se ajo është një lopë me ngjyrë të verdhë të theksuar, që i pëlqen gjithkujt'."

"Ata thanë: 'Lute Zotin tënd për hir tonin të na sqarojë çfarë duhet të jetë, sepse neve na duken lopët të ngjashme, dhe ne, në dashtë Allahu, gjithsesi do të jemi të udhëzuar'."

"Ai tha: 'Ai thotë se ajo është lopë jo e lodhur duke lëvruar tokën dhe duke ujitur arat, duhet të jetë pa të meta e pa shenjë'. Ata thanë: 'E tash e ke përshkruar si duhet' dhe e therrën, por mezi e bënë këtë."

"Dhe, kur e patët mbytur një njeri, dhe filluat të ziheni për ta fshehur, Allahu e nxori në shesh atë çka e fshihnit ju."

"Prandaj thamë që t'i mëshoni atij me një pjesë të saj! E ashtu Allahu ngjall të vdekurit dhe ju tregon argumentet e Veta, mbase do të mblidhni mendjen!"

(El-Bekare - "Lopa", 67-73)

Ja se si e shpjegon shkakun e zbritjes së këtyre ajeteve (sebebi nuzul) Hafëz Ibrahim Dalliu në veprën e tij *Ajka e kuptimevet të Kur'ani Qerimit*:

"Nji plak nga pasanikët e Benij Israjlit kishte një djalë dhe dy nipa, bi vllaj. Por sa vdiq plaku, nipat me qëllim që t'ju ngeli trashigim malli atyne, nji natë e vrasin djalin e plakut të mjerë, dhe për të mos u marrë vesht se kush e ka vrá, ja binë trupin e atí në nji vend qi mblidheshin njerzit. Në mëngjes kur u gjind i vrami aty, vrassit ja krisin vajtimet dhe shkojnë ke Musaj e i thanë: Me doemos të nxiret në shesht vrassi!"

Siç shihet kemi të bëjmë me një ndodhi e cila është e ngjashme me këtë të 11 shtatorit 2001, ku nuk dihet vrasësi, por rezultatet negative - fitimi me hile, është i ngjashëm me Bijt e Israilit, të cilët e bënë fshehurazi vrasjen, me qëllim që të përfitojnë edhe nga xhaxhai (trashëgiminë) edhe nga "vrasësi", të cilit do t'i ngjitej shpifja dhe i cili natyrisht duhej të paguante gjakun (interpretim i Ibni Abbasit). Por, çështja nuk përfundoi me kaq, sepse erdhi deri te një përgatitje masive për luftë të të gjithëve kundër të gjithëve. Pleqësisë së popullit, edhe

pse me vonesë, më në fund iu kujtua se përse mos t'i drejtohen shpalljes hyjnore, përse mos t'i drejtohen profetit Musa a.s., i cili me ndihmën e Zotit do t'i shpëtonte nga kjo padrejtësi. Ata edhe e bënë këtë, duke iu drejtuar Musait a.s. për ndihmë, por duke e zhagitur zgjidhjen me çdo kusht.

Përse "lopa" të merret si shenjë për zbulimin e dorasit (zgjidhjen e çështjes)? Thuhet se në atë kohë populli çifut (Beni Israil) një kohë të gjatë ka qenë nën ndikimin e egjiptianëve të lashtë të kohës së faraonëve, të cilët demin e kanë konsideruar si "të shenjtë", prej nga vërehet se edhe çifutët lopën e konsideronin të shenjtë (rasti i Samirijut në Kur'an), besim ky i cili vazhdon deri në ditët e sotme, si p.sh. tek indianët. Edhe në Dhiatën e Vjetër (Ligjet e përsëritura dhe Libri i numrave) mund të shihet therja e lopës si traditë në mesin e çifutëve për gjetjen e vrasësit.

Monoteizmi nuk e ka pranuar e as që e pranon një besim të tillë. Ai pastërtinë e besimit të vet përçdoherë e ka dëshmuar, pa marrë parasysh momentet ose mënyrat që i merr si mjet për ta argumentuar vetveten. Për këtë arsye, në këtë kohë shumë të vështirë Zoti urdhëron që ta therin lopën "e shenjtë", pas së cilës njerëzit kanë taptisur, duke dëshmuar se lopa është krijesë e cila u është dhënë njerëzve për ta shfrytëzuar dhe për të pasur dobi prej saj, e assesi për t'u konsideruar për diçka mbi këtë. Qëllimi kryesor këtu është që të largohet shirku (politeizmi) dhe të binden njerëzit se janë në rrugë të gabuar.

Besimtarët në këtë ndodhi shohin urtësinë se kur është fjala për çështjet e besimit, ata duhet të jenë të kujdesshëm, seriozë, të mos tallen, të nënshtrohen me bindje të thellë se çdo gjë që e përcjell profeti është e vërtetë, sepse në të kundërtën, ndëshkimi është i paevitueshëm. Këtu ekziston edhe një mësim shumë me rëndësi për besimtarët që të jetojnë jetë sa më të lehtë, më të qetë dhe më të sigurt, që mos të merren me thashetheme, e që përmbledhet në ajetin kur'anor: "*O besimtarë, mos pyetni për ato gjëra që u shkaktojnë pakënaqësi nëse u sqarohen...*" (El-Maide, 101).

* * *

"Lopa" dhe terrorizmi i 11 shtatorit janë mjaft të ngjashëm, dallimi është se Musai a.s. nuk është i gjallë, që në mënyrë "magjike" ta zgjidhë këtë rast, e sa u përket muslimanëve, ata e kanë Kur'anin, Fjalën e gjallë e Zotit, e cila është përçdoherë burim, shpëtim dhe udhërrëfim për besimtarët dhe për mbarë njerëzimin.

Është fakt se sot brenda një kulture, siç është kjo jona, ballafaqohemi me momente shumë të vështira të cilat planifikohen nga fuqitë e fshehta, të cilat janë në gjendje që për qëllimet e tyre eksperimentuese të sakrifikojnë për një çast 65-70 milionë njerëz (Luis Manfred). E nga ana tjetër, kemi popullin e gjerë, të lodhur dhe të akuzuar për diçka të cilën ai as që është në gjendje ta bëjë, përpos t'i besojë terrorit të reklamuar dhe të organizuar nga shteti. Në të vërtetë, se njeriu i rëndomtë (populli) është i ballafaquar me dy terrorizma: atë individual dhe atë tjetrin, shumë më të rrezikshëm, terrorizmin shtetëror në emër të popullit dhe, siç thotë Luis Manfred, "për hir të sigurisë kombëtare, ose, edhe më absurde, të mbijetesës kombëtare". Nuk është fshehtësi se pas ndodhive të mëdha çdoherë qëndrojnë shtetet, sidomos ato shekullariste, të cilat ndjekin teorinë e Huntingtonit për "ndeshjen mes civilizimeve". Amerikanët në kulturën e tyre akoma nuk e kanë tejkuluar traumën e Kenediut... Me lejoni që pak të fantazoj dhe të marr për argumentim filmat e ndryshëm që prezantohen në ekranet e mëdha dhe të vogla, ku shohim mënyrën e organizimit të krimeve, vrasjeve, mashtrimeve e më interesantja është se çdo fëmijë filmin amerikan e njih vetëm nëpërmjet këtyre ndodhive me aktorë kryesorë nga radhët e FBI-së, CIA-s, bereta ve të gjelbra, të kuqe, të zeza... etj.

Mënyra e luftimit të terrorizmit që sapo filloi, është shumë e ngjashme me atë në ish-shtetet komuniste me deliktin verbal. Natyrisht se kjo që ndodhi është për t'u habitur - film i vërtetë, por a thua vallë edhe shkrimi i Huntingtonit nuk është një përgatitje për krijimin e terrenit më adekuat për

luftimin e terrorizmit kudo që të jetë, pa marrë parasysh se a përfshin individë, grupe apo shtete. Më pëlqeu thënia e një shkrimtari, emri i të cilit nuk po më kujtohet, i cili tezën e Huntingtonit e quajti farë ligësie, gjë që edhe është. Rrezikun prej saj më së miri e vërejtën besimtarët muslimanë dhe që në fillim alarmuan se diç nuk është në rregull, se diçka e rrezikshme po përgatitet kundër tyre, që përfundimisht edhe u vërtetua me thënien e Bushit për fillimin e kryqëzatave, apo fjala e tij “o me ne, o kundër nesh”.

* * *

Për këtë çështje fare nuk kam dashur të shkruaj, sepse nuk ishte çështje me të cilën duhej të merreshin intelektualët, teologët, filozofët, madje as shtetet. Kjo duhej të mbetej vetëm si çështje e një krimi, terrori, me të cilin do të merreshin shërbimet që zbulojnë kriminelët dhe terroristët. Por, fatkeqësisht, ja që edhe ne filluam të sillemi ngjashëm me Bijtë e Israilit dhe t’u nënshtrohemi informatave të servirura, pa u pyetur se a është dhe si është e mundur që të ndodhë një gjë e tillë, si dhe: duke u shndërruar në shërbëtorë të politikës apo të “lavorites”, siç do ta quante atë Edgar Moren.

Me të vërtetë, si është e mundur që të kërkohet ekzistimi i terrorizmit në Islam, kur ai fare nuk ekziston në të, e meqë nuk ekziston, unë as që kam dëshirë që atë ta bëj ekzistues, vetëm për arsye që të jem në shërbim të fuqive të errëta. “Terrorizmin islamik” e kanë krijuar shpikësit e “fundamentalizmit” e të “integrizmit” islamik.

“Islami” afgan edhe për muslimanët mbetet një fenomen i cili doemos duhet studiuar, që është një temë krejtësisht tjetër, me të cilën nuk do të merremi këtu, por këtu dëshiroj të them se shkak për një Islam të tillë në Afganistan është invadimi rus dhe tmerret e tij. Si duket, ky popull tash është duke u ballafaquar me një invadim të ri dhe mbetet që në të ardhmen të shohim se me çfarë Islami pas-invadues amerikan do të ballafaqohet ai dhe ne. Nuk është për t’u habitur se si fuqitë

shekullariste janë duke u përpjekur që në çdo mënyrë destruktivitetin shekullarist t'ia veshin Islamit.

Karakteristike për njerëzimin sot është sëmundja e shpirtit dhe kriza e kohës sonë, e shkaktuar nga papjekuria dhe mospërshtatja e mendimit bashkëkohor, e cila nënçmon vlerat, motivimet, sjelljet dhe institucionet përgjegjëse për prapambetjen e shoqërisë dhe për realitetet e botës që ndryshon. Shkaku kryesor për mospërgatitjen e njeriut për të qenë në nivelin i cili do t'u përgjigjej mundësive të jashtëzakonshme dhe sfidave të mëdha të ardhmërisë, qëndron në faktin se njeriu modern është në gjendje që shpejt dhe në mënyrë drastike ta ndryshojë ambientin e vet jetësor. Ai thelbësisht e ka ndryshuar ambientin e jashtëm, por njëkohësisht nuk ka qenë në gjendje që vetë të ndryshojë, në mënyrë që t'u përshtatet ndryshimeve që i ka bërë. Porosia kryesore qëndron mu këtu, ose siç ka thënë edhe Pejgamberi i madh, Muhamedi a.s., 'në kthimin nga xhihadi i vogël në xhihadin e madh', duke aluduar me këtë të fundit në luftën me vetveten.

POLITIKA DHE FEJA NDËR SHQIPTARË, APO: KUSH JEMI NE?!?

“Dhe, ka njerëz që thonë: ‘I kemi besuar Allahut dhe botës tjetër’, por ata nuk janë besimtarë. Ata përpiqen ta mashtrojnë Allahun dhe ata që kanë besuar, por ata vetëm e mashtrojnë veten dhe nuk e hetojnë! Në zemrat e tyre ka sëmundje dhe Allahu edhe më tepër ua shton sëmundjen. Ata i pret dënimi i dhembshëm për shkak se gënjejnë!”
(El-Bekare, 8-10)

Kjo kohë është sërish kohë vendimi. Një utopi, si duket, përfundoi, ndërsa para nesh qëndron një zgjedhje e re e madhe, por edhe një pyetje akoma më e madhe: si të ndërtohet shoqëria sipas masës së njeriut? Pragmatizëm apo vizion? Nuk ka dyshim, nevojitet zgjidhje pragmatike e krizës së tashme, por na nevojitet edhe vizioni. Na nevojitet edhe besimi, optimizmi për ardhmërinë. Si hyn e tërë kjo problematikë në spiritualitetin e besimtarit? A nuk është kjo vetëm një çështje qytetare/politike?

Megjithatë, për besimtarin është e pashmangshme të pyetet dhe, në këtë çast, edhe të dijë, se si të jetë besimtar në mënyrë aktive në këtë kohë të tronditjeve ideore e shoqërore-politike, kur para çdo qytetari vihen sfida dhe domosdoshmëri për vendosje. Ë ai vendim natyrisht se duhet të jetë moral, vetëpërgjegjës. Besimtari gjithmonë duhet të veprojë sipas ndërgjegjes së tij fetare dhe prandaj duhet ta ketë aftësinë që në dritën e besimit të tij t'i gjykojë situatat reale në të cilat lëviz jeta e tij.

Religjioziteti nga besimtari kërkon hyrje të vazhdueshme në procesin e freskimit të zemrës. Por, a është kjo diçka e mbyllur vetëm në intimën e zemrës, d.m.th. e përqendruar në

raportin e njeriut ndaj Zotit? Besimtari i fesë së gjallë nuk mund ta ndajë dashurinë ndaj Zotit nga dashuria ndaj njerëzve; ai duhet që vazhdimisht praktikën e vet jetësore ta drejtojë kah raporti gjithnjë e më i përsosur ndaj të tjerëve, d.m.th. ndaj ndërtimit të unitetit. Kjo do të thotë se religjioziteti vazhdimisht duhet të dalë nga intimja personale dhe ta përfshijë mjedisin jetësor dhe shoqëror. Këtu uniteti është komponentë e domosdoshme e jetës së vërtetë fetare. Mu për këtë arsye, në mënyrë vetëkritike në vijim do të merremi me vrojtimin e gjendjes sonë politike, shoqërore e fetare.

I

Fatkeqësisht, pakkush nga veprimtarët tanë “shpirtërorë” dhe “intelektualë” është ndalur të shikojë shtegun shtrembërues nëpër të cilin ecim, të përsiasë për fatin dhe fatkeqësinë tonë. Asnjëherë hapi nuk ka ndjekur hapin dhe gjithnjë është vërejtur vonesa. Edhe ajo që mund të jetë shkruar, nuk ka qenë e ashpër dhe e bërë me mendjemprehtësi, duke u kujdesur vetëm për të vërtetën. E madje edhe nëse është bërë ashtu, nuk ka gjetur përkrahjen më të gjerë. Për “të vërtetën” gjithmonë kemi pasur dëshirë që ta ketë përkrahjen e dikujt tjetër, asnjëherë nuk patëm mundësi atë ta kuptojmë si tonën. Unë e di se ajo që prezantohet këtu janë fjalë të vërteta, edhe pse jam i ndërgjegjshëm se ato nuk do t’i ndihmojnë popullit tonë që më lehtë t’i mbajë brengat.

Kjo tokë e jona nuk është tokë lumturie, se këtu lumturitë nuk gëzohen. Në të gjithë pesë raportet kyç që njeriu në përgjithësi i ka – raportin ndaj vetvetes, ndaj Zotit, ndaj të afërmit, ndaj natyrës dhe ndaj të parëve – tregohet se ai është i tjetërsuar. Në qoftë se nuk ka vetëdije për identitetin e vet, nëse në të ka “vdekur zoti”, nëse tjetrin e shikon si rrezik, nëse e ka ndotur natyrën dhe i ka harruar të vdekurit – ai nuk ka shpëtim. Nëse kjo është kështu, e shumë hulumtime e dëshmojnë këtë, atëherë na kanoset rënia në një barbarizëm të ri. Shoqëri-

të tona shqiptare janë të sëmura për vdekje – të gjithë ne gjendemi buzë humnerës.

Shikuar përmes syrit të teologut a të sociologut, pamja e shqiptarëve në fund të shekullit njëzetë dhe në fillim të shekullit njëzet e një, nuk dallon shumë nga ajo e fundit të shekullit nëntëmbëdhjetë: mjerimi i fshatit, (mos)arsimimi, kultura e ulët shëndetësore, kushtet e mjerueshme të jetesës, arkitektura e qyteteve, gjendja e rrugëve... Njëkohësisht, një shikim mbi hapësirën tonë nga aspekti politikologjik, duket kështu: një kamp i madh politik, me tendat e shtrira partiake, që ia hedh njëri-tjetrit .

Realiteti ynë bindshëm dëshmon se derisa vendet tjera kanë realizuar “mrekullinë ekonomike”, ne kemi realizuar “mrekullinë në ekonomi”: rënien e prodhimtarisë, papunësinë, grevat, konfliktet shoqërore...! Rritet numri i “analfabetëve” (të arsimuar), bie rezistenca e popullatës ndaj sëmundjeve, qytetet e rrënuara, rrugët e shkatërruara... Nëse kësaj i vihen edhe ndasitë dhe emigrimet e shtuara, si dhe lufta e amshueshme për ndarjen e fuqisë dhe pushtetit shoqëror, atëherë pamja jonë duket akoma më e mjerë. Në kohën kur buka ka përparësi në raport me lirinë, vështirë është të hapen shtigjet për demokracinë racionale. Në lundrimin tonë të gjatë drejt demokracisë duhet plotësuar kushte të shumta dhe të vështira, e kjo nuk ndodh brenda natës. Te ne një varg gjeneratash janë rritur dhe janë pjekur në kulturën autoritare politike, kështu që është vështirë të pritët që ata shpejt të riorientohen kah mënyra demokratike e mendimit, besimit dhe sjelljes, sepse fjala është për një shkallë krejtësisht tjetër vlerash .

Për fat të keq, populli ynë nuk i respekton ligjet, ai respekton liderin: ky fakt është aq i qartë dhe aq i kuptueshëm, sa është e qartë edhe ajo se së pari duhet parashtruar pyetja për t’u fituar përgjigjja! Në fatkeqësi nuk kërkohet mësues, por shpëtimtar: në të masa nuk sheh njeriun e thjeshtë, por shenjë hyjnore! E meqë ndërgjegjja dhe vetëdija në “kohët e leshta” pushojnë dhe heshten, mund të ndodhë që në ballë të masës të qëndrojë lideri magnetik, të cilit i mjafton të dijë të premtojë

dhe të gënjejë, që pas vetes ta udhëheqë kopenë e vet. Montes-kje e thotë mirë: “Është mirë të krijohet demokracia për popullin, por ekziston diçka akoma më e mirë dhe më me rëndësi: të edukohet populli për demokraci”. Edhe sot e kësaj dite në mesin tonë ekziston një përqindje e madhe e popullatës që më me dëshirë do të kishte votuar për liderin sesa për një program racional për të dalë nga gjendja pa shtegdalje. Si duket fatkeqësia jonë e madhe, me pasoja afatgjata, ka qenë që kemi pasur kobin që nga fundi i shekullit të kaluar, në ngjarjet jetike, politikanët t’i kemi pasur politikantë të vegjël, të papjekur për kohën, për qëllimet dhe nevojat nacionale dhe shtetërore, aktorë të vegjël në role jashtëzakonisht serioze (të cilët, si të tërbuar sulmojnë femrën shqiptare në Parlament), me përgjegjësi të mëdha historike (viti '81 dhe '98 në Kosovë; '97 në Shqipëri dhe 2001 në Maqedoni). Në historinë tonë nuk ka ngjarë që në sipërfaqe të dalë dhe të përjetojë ngritje dhe sukses të paparë një numër aq i madh banditësh, kriminelësh lufte, hajdutësh, shpirtra të shitur dhe kopukë nga jashtë, prodhues të mjegullës dhe tepricë budallallëku e kotësish të tjera, të cilët i kemi pasur me shumicë. Këta harbutë bëheshin heronj nacionalë (“sa të pafuqishme që janë këshillat e mira, aq më të fuqishëm janë shembujt e këqij”). Sepse, siç dihet, nëpër hapësirat ku banojmë ne, kalojnë lumenj të shumtë të turbullt ku fundoset floriri, ndërsa në sipërfaqe dalin llumi dhe kundërmimi... Në lumenjtë e tillë troftat ngordhin papra, ndërsa shtohen dhe shumohen silurët dhe k(t)rapët politikë.

Me qindra parti e copëtuan trupin politik të popullit, ashtu që aforistikët dhe kritikët me arsye theksojnë se kemi tepricë partish dhe mungesë populli. Në vend të rindërtimit të shoqërisë, është bërë vetëm shkatërrimi i regjimit të vjetër. Edhe më tutje vendimet kyç, aq të rëndësishme për jetën e qytetarëve, merren duke i anashkaluar, duke i përjashtuar ata dhe kundër tyre. Kjo është demokracia e cila në gjirin e vet përgatit tiraninë. Kështu, vazhdimisht luhatemi mes autoritarizmit dhe demokracisë, tradicionalizmit dhe modernitetit, shoqërisë së mbyllur dhe të hapur.

Populli nuk ia ka dhënë votën e tij pushtetit ngase është i magjepsur prej tij, por për shkak se ka qenë aq i dëshpëruar nga i vjetri, saqë nuk ka pasur zgjidhje të vërtetë. Kjo së shpejti u dëshmuar si e vërtetë. Qytetarët tanë janë në gjendjen e "asaj bashkëshorteje e cila, duke ikur nga ferri martesor me pijanecin, është rimartuar me bixhozxhiun dhe tani, me mundime të reja, mendon për martesë të re apo për t'iu kthyer pijanecit". Ndodhi shkatërrimi i sistemit të vjetër të pushtetit, por jo edhe shkatërrimi i mënyrës së vjetër të të menduarit, besimit dhe veprimit – çdo gjë ndryshon nga jashtë, por çdo gjë ngel e njëjtë përbrenda. Kjo mund të tregohet lehtë në disa veprimtari të veçanta, siç janë diplomacia, gazetaria, edukimi dhe arsimimi, gjyqësia etj.

Në politikën tonë të deritashme në përgjithësi, e në diplomaci në veçanti, parim kyç nuk kanë qenë profesionalizmi, dija, idetë dhe morali, por vetëm përshtatshmëria, aftësia e shndërrimit, lufta për prestigj dhe interes personal. Ata që më parë i përndiqnin teologët dhe filozofët, si shpërblim kanë fituar vende ambasadorësh nëpër qendrat e teologjisë dhe të filozofisë. Ka pak shenja se në këtë sferë të rëndësishme do të ndryshojë diçka qenësisht. Me rëndësi është që vetëm të kihet kujdes se a është kravata në vendin e saj dhe zinxhiri i pantallonave i mbyllur.

Nëse i hidhet vetëm një shikim i përciptë veprimtarisë gazetareske, atëherë mund të thuhet se me pushtetet e reja asgjë thelbësore nuk ka ndryshuar. Gazetaria shqiptare ka përjetuar rënien e vet morale dhe profesionale. Ajo në mënyrë të nënshtruar u ka shërbyer pushtetmbajtësve, duke e shkelur etikën e thirrjes gazetareske. Gazetarët kanë qenë dhe kanë mbetur nëpunës shtetërorë dhe vasalë të pushtetmbajtësve. Është iluzion i madh se në rendin demokratik të parlamentarizmit dhe shumëpartizmit ekziston gazetari e pavarur si gjë në vete, diçka që nënkuptohet, që ekziston pavarësisht çfarëdo interesi, orientimi vlerash, përcaktimesh politike, raportesh pronësie etj.. Është ky fundi i mitit për gazetarinë e pavarur. A nuk e përjeton sot elita pushtetare çdo kritikë si sulm mbi demokra-

cinë? U tregua se pushteti i ri nuk u bë i ri, porse njerëzit e ri u bënë pleq. Prandaj, për çdo ditë mund të bindemi se edhe këtu ka çmim rendi e jo liria, urdhri autoritar e jo dialogu demokratik, senzacionalizmi e jo profesionalizmi, gjuha e urrejtjes e jo gjuha e dashurisë. Më pëlqeu thënia e një letrari serb, i cili për pjesëtarët e popullit të vet thotë: “Gënjejnë vllahisht, heshtin greqisht, numërojnë cincarisht, në kishë këndojnë rusisht, janë më të urtët në turqisht dhe vetëm kur dëshirojnë të vrasin, atëherë flasin në gjuhën e vet amtare – serbisht!”. (A nuk është ky një tipar i përbashkët ballkanik!?)

Shkatërrimi i shoqërisë fillon me shkatërrimin e sistemit të edukimit dhe të arsimit. Në shoqërinë në udhëkryq rënie më të thellë e kanë përjetuar institucionet shkollore dhe kulturore. Prandaj, është e domosdoshme që nga themeli të ndryshojë sistemi edukativo-arsimor – i cili i nënçmon dhe i ofendon jo vetëm mësimdhënësit, por edhe nxënësit. Sikur sistemi ynë zyrtar edukativo-arsimor t’i kënaqte të gjitha nevojat dhe dëshirat e nxënësve dhe të studentëve, nuk do të paraqiteshin jozyrtarët si plotësim dhe kritikë të tij.

Aspak më e mirë nuk është gjendja as në gjyqësi. Jurisprudenca akoma gjendet në pozitë inferiore ndaj pushtetit ekzekutiv dhe ligjvënës. Gjyqet, përkundër parimit të proklamuar të ndarjes së pushtetit, nuk kanë arritur të emancipohen dhe të bëhen të pavarura. Për këtë nuk kanë pasur forcë, sepse në regjimin paraprak kanë qenë të shkatërruara nga shpirti nënshtrues, politizimi, manipulimi, korrupsioni.

Është e njohur se shoqëria nuk është e njëjtë me shtetin. Dëshirat, nevojat dhe interesat e shoqërisë gjithmonë janë më të gjera dhe më të thella nga fuqia e shtetit për t’i kënaqur ato përmes institucioneve të veta. Prandaj, nuk duhet të shkaktojë habi ajo se një pjesë e madhe e jetës shoqërore zhvillohet jashtë sistemit të institucioneve shtetërore. Organizatat joqeveritare, sindikatat, “MJAFT-uesit”, “NDRYSH-uesit” etj., angazhohen në mbrojtjen e shoqërisë nga shteti. Ata vazhdimisht dëshmojnë se jeta politike zhvillohet në raportet e ndërsjella të njerëzve e jo vetëm në raportet e institucioneve – du-

het mbrojtur këtë hapësirë të lirë të jetës nga kontrolli dhe detyrimi shtetëror. Por, edhe këto forca shoqërore më së shpeshiti, me kalimin e kohës, inkuadrohen në rendin shtetëror. Kjo është një rregull e përgjithshme: nga ideja tek ideologjia, nga lëvizja tek organizimi, nga personi te despoti, nga rezistenca romantike deri në organizatë pragmatike, nga veprimi revolucionar deri në funksion partiak, nga revolucioni në evolucion. Ata, në fakt, kanë përjetuar fatin e fluturës në flakën e qiririt.

Me gjithë këto që u thanë, ku e shohim ne veten brenda procesit të globalizimit – temë më tepër e njohur sesa e kuptuar. (Në të kaluarën, edhe ploreitariati disi paraqitej si globalizim). Globalizimi është proces kontradiktor: nga njëra anë, ai është zhvillim pozitiv në rast se i lidh njerëzit, veprimtaritë, rajonet, shtetet dhe kontinentet, e nga ana tjetër, sjell rrezikun e uniformizmit të thjeshtë, imponimit të vlerave dhe normave, është kërcënim për identitetin e popujve dhe kulturave të veçanta. Shtetet që bazohen mbi kulturën nacionale, vështirë se mund të inkuadrohen në rendin e ri botëror, ku vlejnë vlerat, normat dhe rregullat universale të sjelljes.

Pse mos ta themi të vërtetën, pa marrë parasysh se ajo te dikush mund të krijojë dhembje dhe vështirësi: “qendra” shqiptare ka nevojë të mësohet nga “periferia” e saj. Kjo “periferi” besoj se është duke bërë politikë me mjeshtri dhe mundim shumë të madh, me të vetmin qëllim që t’i garantojë ekzistim kulturor popullit të vet. Dëshmi për këtë është se është bërë përpjekje të ruhet drejtpeshimi, që nuk ka qenë lehtë, mendoj për në Maqedoni.

Në fund, mjafton që të pyetemi se sa ia kanë arritur qeveritë “tranzicionale” të zgjidhin të paktën disa nga çështjet e vjetra të shoqërisë, të shtetit dhe të kulturës. Faktet janë të detyrueshme, qëndrimet janë të lira! Ndërsa faktet janë se ekonomia na është shkatërruar, shkollimi i lënë pas dore, mjekësia na është sëmurë, kultura e pafuqishme, diplomacia e vjetruar, gjyqësia e korruptuar... Nga doktorët e shkencave që deri tani i kemi pasur në pushtet, në qoftë se nuk mund të presim të realizojnë shtetin ideal, të paktën mund të kërkojmë që mos

të na i përsërisin leksionet bolshevike. Me angazhimin e tyre të deritanishëm politik më tepër ka humbur shkenca sesa që ka fituar politika.

II

Ashtu siç e pasqyruam pamjen tonë në hapësirën politike, plot vështirësi dhe paradokse, e njëjta gjë na paraqitet edhe në dimensionin shpirtëror-fetar. Shumë probleme heshten, fare nuk diskutohen, përzihet e kaluara me të tashmen, liria e fesë vështirësohet brenda (pa)kuptimësisë. Nga vetë feja mundohet të bëhet diçka që fare nuk përputhet me të; konvertimi, laramania dhe misionarizmi kalojnë pa kritikën e duhur, brenësia e fesë është bërë burim i lirisë së çoroditur; varfëria dhe papastërtia janë bërë "stereotip"; teologjia pa teologë - teologët pa teologji; mosmarrëveshjet në mesin e vet besimtarëve janë bërë më të padurueshme sesa ajo që vërtet duhet të jetë e padurueshme. Kultura e muslimanëve pandërprerë varroset dhe shëmtohet; getoizimi i muslimanëve është bërë përditshmëri. Këto dhe shumë gjëra të tjera ndodhin në mesin tonë, e ne ato ua lëmë të tjerëve ose "rastësisë", pa pasur fare kujdes për pasojat që ato mund t'i lënë e të cilat, në fakt, edhe jemi duke i përjetuar.

Fenomeni i fesë kërkon përkushtim shpirtëror e racional, e jo siç ndodh në mesin tonë, që feja të interpretohet sipas dëshirës dhe interesit ditor, kinse që një fe të jetë moderne, ajo duhet ta tolerojë atë që racionalisht nuk është e pranueshme as për fenë e as për mendjen. Këtë mund ta shihni, për shembull, në vetë zhvillimin e bektashizmit te ne: as teologu e as filozofi nuk kanë mundësi të japin një shpjegim për të, për shkak se ai ka humbur arsyen. Tani çka ndodh: lejimi i të ndaluarës me fe nga kjo "fe", atë e bën moderne; ata që ishin qesharakë në ndalimin e fesë, sot janë qesharakë me promovimin e kësaj "feje". Habia më e madhe është se kjo ndodh në praninë e "institucionit" më të lartë fetar, i cili hesht; ndërsa paradok-

salja është se si e gjithë ajo inteligjenci shqiptare, e cila muslimanët me mjekra i konsideron si “fundamentalistë/terroristë”, disa të tjerëve me pamje të ngjashme u jep ngjyrë shpirtërore. Ku është ajo dëshirë e zjarrtë brenda shqiptarëve për modernizimin sa më qytetërues të besimtarit?

Duke mos u futur në thellësitë e këtyre momenteve dhe (pa)rastësive të tyre, në vijim do t’i prezantojmë disa dukuri të cilat besoj se shumicës prej nesh i krijojnë kokëçarje dhe dhembje shpirtërore.

Më parë, xhamia, preokupimi me të dhe sjellja e besimtarëve, kanë qenë disi nën një “edukatë” tjetër, brenda qetësisë dhe heshtjes, por aspak konfliktuoze; besimtarët ishin të kujdesshëm ndaj vetvetes, ndaj atyre që i rrethonin dhe ndaj ambientit. Sidomos leximi i Kur’anit nga besimtarët u është përshtatur rregullave të veta, duke i shprehur karakteristikat e vendit ku jetojnë ata dhe duke dëshmuar një lidhshmëri me kohën dhe vendin – një autoktoni e vërtetë. Natyrisht se xhamitë nuk ishin aq shumë të mbushura me xhemat, siç janë tani, disa xhami madje ishin edhe të mbyllura (mendoj për vitet ’70 të shek. XX). Besimtarët sidomos ishin të kujdesshëm ndaj asaj që të ruhet shenjtëria e hapësirës së xhamisë, vetë xhamia dhe rrethi i saj. Fare nuk mund të ndodhte që guri i bukur e origjinal i xhamisë të ngjyroset me ngjyra të ndryshme, por mbisundonte ndërgjegjja ndaj artit të bukur fetar. Në të vërtetë, xhamia ishte brenda shpirtit të muslimanëve, brenda kujdesit dhe dashurisë së tyre, por njëkohësisht edhe dihej se në duart e kujt është përgjegjësia për të.

Kuptohet se feja nuk prezantohej me thellësitë që i ka, si në atë të dimensionit teologjik ashtu edhe atij filozofik, ato disi ishin çështje të “paprëkshme” dhe më tepër mbizotëronte urtësia e dëgjimit dhe heshtja. Mbase kjo mund të duket si mangësi, por ishte shumë i lezeçëm naiviteti i sinqertë i besimtarëve, të cilin ne akoma e kemi në kujtesën tonë. Nuk besoj se kjo duhet të merret si çështje diskutimi dhe paradigme, pa marrë parasysh se ka shumë, shumë për t’u thënë, por meqë është çështje e kaluar, atëherë neve na mbetet të merre-

mi vetëm me të mirën e saj në kuadër të racionale dhe kulturreligjioze.

Ndërkaq, ç'po ndodh kohëve të fundit, shumë dukuri të cilat kërkojnë intervenim urgjent, kalojnë si hiçgjë. Çfarë pamë dhe ç'jemi duke parë nëpër xhamitë tona: gabime të shpeshta gjatë leximit të Kur'anit në namaz (që disa herë shkaktojnë edhe *fes'hu-s-salah* – prishje të namazit); lexime të shkurtra, të gjata; lexime pa iu përmbajtur rregullave të *texhvidit* ose leximi i llojit "*kira'et pa harfe*". Nganjëherë Kur'ani lexohet si për t'iu "përgjigjur" aty për aty sjelljes së dikujt nga mesi i xhematit; ose lexohet dhe nuk kuptohet fare, e mos të flasim për mënyrat e tjera të cilat janë krijuar si shabllone: një ajet, një rekat. (Kujtoni vetëm rastin e namazeve të teravive dhe leximit të Kur'anit gjatë tyre). Edhe ligjëratat bëhen me fjalor të pakuptueshëm dhe me gjestikulacion që nuk janë shprehur në vendin tonë, as për nga kultura e as për nga mendësia; e mos të flasim për kujdesin ndaj lartësisë dhe bukurisë së zërit gjatë ligjërimit.

Ose: në xhami, ditë e premtë, dimër, temperatura nën 0°C... Xhamia përplot me besimtarë, si jashtë ashtu dhe brenda, e myezini me imamin fare nuk i marrin në konsideratë kushtet elementare të motit, si dhe urdhrat fetarë që të jenë të kujdesshëm ndaj asaj se si duhet vepruar në momentet e tilla kur bën tepër nxehtë ose tepër ftohtë, kur është me dëborë, me të reshura... Fatkeqësisht, ata në mënyrë konstante vazhdojnë avazin e njëjtë, pa u kujdesur fare për besimtarët, të cilët struken nga i ftohti/nxehti dhe mbase as që e kanë "mendjen" në namaz. Kështu, myezini e zgjat ezanin me mekamet e veta "të çuditshme" disaminutëshe dhe me zë që nuk buron nga "mendja", por nga barku; ndërsa imami vazhdimisht kërkon falje se do të lypë ndihmë materiale prej besimtarëve të pranishëm, me fjalët se nuk dëshiron ta zgjasë shumë, por megjithatë e zgjat fjalën. Myezinët me ndihmën e altoparlantëve bëjnë myezinllëk, duke harruar çdo rregull, çdo kujdes ndaj asaj që quhet terbiye fetare, qetësi shpirtërore, kulturë e lartë kur'anore dhe pejgamberiane për të pasur kujdes ndaj shqetësimeve,

ndaj zërave që pengojnë, ndaj “ngritjes së zërit”, se ato mund t’u përngjajnë zërave të... Me çfarë të drejte e shqetësojnë rrethinën dhe njerëzit?!? Do të thotë, “imami” i lodhur, me “myezin” të kapitur. Atëherë, ç’të flas për atë që të bëhemi shembull i mirë. Nuk besoj se për çdo gjë duhet pritur urdhëresë nga qendrat me të cilat do t’u tregohej se “sot ka shi dhe bën ftohtë dhe mos i mundoni besimtarët”, e që mos t’ua prishin zemrën dhe shpirtin këtyre të fundit ndaj më të dashurës – *salatit*.

Mos të flasim se te disa xhami vërejmë edhe njëfarë mendësie të privatizimit të tyre nga njerëzit të cilët vetëm për arsye se nuk janë të punësuar, e “punësojnë” vetveten dhe, kështu, dalëngadalë fitohet përshtypja se xhamia është e “x” personit apo e “x, y” personave. Ata vendosin për “estetikën” e brendshme të xhamisë, ata vendosin për ngjyrosjen e xhamisë, ata vendosin për abazhuret e xhamisë. Ata vendosin e vendosin për shumëçka. Merreni me mend se si vendosin: për shembull, guri i një xhamie shumëshekullore ngjyroset me të kaltër apo të gjelbër. Mos dhashtë Zoti që edhe ajo më e çmuara e xhamisë, brendësia, të suvatohet me llaç... Kjo do të thotë se xhamia ka humbur kujdesin e duhur, si nga përgjegjësia individuale ashtu edhe nga ajo institucionale, sepse tekefundit ne vetë “lejuam” që besimtarët e viseve “tona” të jenë të këtillë.

Ne lejuam që nëpër xhamitë tona fare mos të përcillet ajo ana edukative e informimit dhe e prezantimit të fesë dhe e krijimit të shoqërisë e cila do të ketë në vete gjenin më të pastër, përplot kulturë dhe estetikë të fesë. Ne lejuam që nëpër xhamitë tona t’u mundësohet njerëzve që të “krijojnë” autoritete, për të fituar emër dhe nam, edhe pse disa prej tyre kanë qenë të vetëdijsëm se ç’bëjnë duke shfrytëzuar metodën e populizmit “kjo shitet sot, këtë e blen pazari”. Ne lejuam që ai person të sillet si pronar i xhamisë, si pronar i fesë, si pronar i kulturës, duke mashtruar dhe ligjëruar Islam – po, por përplot krizë e paqartësi, si ajo që quhet “dramatikë komediane”, ku besimtarët - kërkoj falje prej shumicës së tyre - vetëm “zgërdhihen”. A thua, vallë, ata nuk e dinë se në xhami patje-

tër duhet të mbretërojë kuptimi i vendit dhe i kohës? Ne nuk kemi mundësi që xhaminë e Saharës ta transferojmë në qendër të pallateve të Eliseut dhe anasjelltas.

Këtu është mirë të prezantohet edhe fenomeni ose dukuria e qartë se besimtarët nuk janë në gjendje ta dallojnë zhvillimin e kësaj, i cili dalëngadalë është duke u futur edhe brenda mendësisë fetare (brenda xhamisë), duke pasur parasysh këtu stilet e veshjeve dhe fizionomitë e ndryshme, të cilat prezantohen e disa herë edhe urdhërohen si çështje fetare, pa marrë parasysh sfondin e shumicës që vjen ose lind si fenomen pas krize: dikush i lodhur nga mëkatet e mëparshme, nga krizat e ndryshme shpirtërore e trupore, e dikush tjetër nga varfëria dhe mashtrimi jetëshkurtër i ushqimit njëditor, e deri tek ajo të cilën shpeshherë e cek në fjalët e mia si “islam rinor”, dalëngadalë ka filluar që “të lejuarat” të praktikohen me dhunë – ja “revolucionari”! Akoma pa e mësuar siç duhet “shehadetin”, dikush prezanton “mejtep” dhe lufton për “mejtepin” dhe “shtetin islam”!?! Sa turp i madh është të lejohet që “sistemi/politika” t’i bëjë njerëzit muslimanë. Xhamitë, në vend që të jenë vende lutjeje dhe përlutjeje para Zotit, po shndërrohen në vende mburrjeje dhe kapadaillëku para njerëzve. Kulmi i kësaj shihet aty se kush do të jetë më i zëshëm kur thotë “Amin”!

Vallë, ç’të thuhet për konvertimet e ndryshme ideore, të cilat duhet të shikohen dhe të analizohen nga ekspertët dhe njerëzit e edukuar në fe, në arsim, në kulturë dhe urtësi, e që nuk është një çështje shkel e shko. Çdo mendim teorik nuk do të thotë të bëhet edhe normë praktike, sepse thënë filozofikisht, thellësia e mendimit, e idesë janë çështje shumë të thella vetëm për njerëzit e zgjedhur, meqë çdokush nuk ka mundësi të bëhet dijetar (pa marrë parasysh diplomat dhe titujt shkencorë). Kjo nuk ka të bëjë fare me diskriminimin, por është më e lehtëmja e natyrshmërisë së dijes. Për fat të keq, ata që i nënshtrohen kësaj aventure të idesë dhe mendimit, duke iu nënshtroar kuptimeve të jashtme dhe të brendshme të Tekstit të Shenjtë dhe traditës, përpiqen të prezantojnë “re-

gulla” duke prishur rregulla të tjera. Ata tregojnë dobësi mendore, kulturore e “traditore”. Nëse këtë e shpreh në mënyrë paradoksale, do të thoja kështu: të gjitha gratë e botës janë gra, por nëna nuk është si të gjitha gratë, ajo është mbi ato, ajo është diçka tjetër. Kështu, edhe të gjitha idetë janë ide, por një ide dallohet, ajo është ideja “amë”. E shihni sa thjesht është të mendohet kësisoj: feja (nëna), mejtepi dhe kultura e qetësisë ...

Kemi edhe një moment tjetër shumë të rëndësishëm, të cilin e prekëm më sipër, e kjo është prishja e estetikës së stileve të vjetra të arkitekturës së xhamisë, pa u ruajtur antikiteti dhe tradita e ndërtimit të tyre në trojet tona. Momentalisht xhamitë e reja i kemi të ndërtuara duke u bazuar në mendjet më katundareske, më antiarkitekturnale e jashtë çdo norme të estetikës. Me të vërtetë kjo është një ndër çështjet që dëshmon papjekuri elementare të trurit: p.sh., fshati me 50 shtëpi ndërton xhami për 1500 xhema; apo për shkak të “largësisë”, në një fshat ndërtohen 2-3 xhami; e mos të flas për kushtet dhe gjendjen ekonomike të besimtarëve, pa infrastrukturë elementare, e as për garat e brendshme se kush është më “i fortë”, kush më “i madh” e kush më “i vogël”, kush “me nam” e kush “pa nam”, apo për minaret me dy ose tri sherefe që ngrihen sipas shëmbëllesës (lexo: financimit), jashtë të lejuarës dhe të paraparës me plan.

Xhamia që nga zanafilla e saj është konsideruar dhe ka qenë qendra më kulturore informative e botës. Ne nuk guxojmë të lejojmë energji negative ose të bëjmë më të keqen, “të krijojmë” praktikues të fesë që sapo dalin nga shtëpia, e harrojnë formën lutëse të lutjes, takvanë e takvasë, devotshmërinë e devotshmërisë dhe të marrin formën e “xhandarit” të fesë, që dikujt t’ia hapin e dikujt t’ia mbyllin këmbët, ose drejtpërdrejt, në mënyrë konfliktuoze, t’ia tregojnë një “të vërtetë” ose një “ndalesë”. Xhamia nuk ka qenë, nuk është e as që guxon të bëhet vend shqetësimi për njerëzit e devotshëm, plot kulturë dhe dashuri ndaj Zotit. Xhamia nuk është vend ku njerëzit mësohen të jenë jashtë dimensioneve të estetikës së kulturës.

Në xhami nuk shkohet që të “mbushet” truri me dituritë ekzakte, që të “mençurohet” truri, por shkohet që të dëshmohet devotshmëria ndaj Zotit dhe truri të mësohet se si të jetojë jashtë saj, ç’të pranojë dhe ç’të refuzojë. Në xhami shkohet që zemra dhe arsyeja të pastrohen dhe t’i nënshtrohen Zotit; të fitohet kënaqësia më e kënaqshme e kënaqësisë, të fitohet më e pastra e pastërtisë së pastër, të zhytet brenda dimensioneve jashtëdimensionale, të përjetohet miraxhi, ngritja kah qielli dhe feja dhe besimtari të prezantohen në formën më të mirë. Të përsiatet për dashurinë, për vetveten, për prindërit, për bashkëshorten, për fëmijët, për shokët, se si të komunikohet, të jetojë me ta dhe si të përjetohen ata. Në xhami shkohet që shpirti me burimin e vet ta edukojë trupin dhe mendjen e njeriut.

Kur’ani dhe tradita profetike na e ndalojnë krijimin e imazhit për besimtarin musliman kinse ai doemos duhet të jetë “i zi”, me dhëmbë “të palarë”, me këmbë “të shtrembra”, me flokë “të shprishura”, e sidomos i varfër e pa kulturë, i cili kur ec krijon pasiguri; mos dhashtë Zoti të krijohen edhe lagje me rrugë plot papastërti; me shtëpi që të krijojnë trishtim vetëm t’i shikosh e lëre më të jetosh brenda tyre; me fëmijët tanë në moshën e tyre më të njomë, me sy të lodhur duke shitur rrugëve. Kur’ani dhe tradita e Pejgamberit a.s. na thërrasin që të jemi të kujdesshëm për atë se ç’bëjmë, në cilat rrugë dhe në ç’mënyrë jemi duke ua prezantuar Islamit besimtarëve.

Edhe pamja e Haxhit nuk na kënaq - si për nga aspekti i organizimit, ashtu edhe nga aspekti i praktikimit të tij, që në rend të parë nënkupton mospërgatitjen e haxhiut për atë që e pret dhe që i duhet, si për ritet ashtu dhe për momentet psikologjike dhe sjelljen. Këtë mangësi, për fat të keq, e hasim te shumica e udhëheqësve të Haxhit, sidomos atëherë kur nuk dinë t’u përgjigjen pyetjeve më të thjeshta. E ç’të thuhet për aspektin institucional të organizimit të tij: pothuajse asnjëherë nuk përputhet premtimi i dhënë para nisjes me atë që ndodh në të vërtetë. Kujtoni vetëm pamjen e haxhilerëve të mjerë, të cilët me orë sorollaten në aeroportin e nisjes dhe atë të arritjes. Rrallë dikujt i ngel ajo kënaqësia e njetit, të cilin e ka bërë

para nisjes, për të kryer një obligim shumë të rëndësishëm. Pastaj, vonesa dhe koha pa kohë janë bërë rregull! Për disa, konflikti dhe kotësia konsiderohen angazhim dhe punë. E tërë kjo dëshmohet me vetë atë se sa kohë kalojnë haxhilerët në ibadet, e sa në humbje kohe. Haxhiu fare nuk mendon se si të sillet, si të vishet (jo me pizhame); si ta mendojë të kaluarën dhe të tashmen e vendit ku gjendet në atë çast; në ç'mënyrë ka mundësi të ndihmojë në evitimin e fatkeqësive dhe tragjedive të cilat për çdo vit përsëriten. Fatkeqësisht, shpeshherë harrojmë se si duhet të dukemi si besimtarë në sytë e atyre që nuk i takojnë kësaj feje.

Ë tani, parashtrohet pyetja se në gjitha këto ku qëndron roli dhe rëndësia e institucioneve fetare, të quajtura komunitete apo bashkësi fetare, të cilat janë të obliguara dhe të financuara për të ruajtur institucionet kulturore e fetare islame; për prezantimin dhe përfaqësimin e muslimanëve në formën më të bukur, për ruajtjen e fesë dhe burimit të fesë; për kulturën e muslimanëve; për përcjelljen e zhvillimeve shkencore-teknologjike dhe rrezikun prej tyre; për ballafaqimin me konvertimin dhe "laramaninë" që po paraqitet; për sfidat e ndryshme të cilat pandërprerë vijnë duke u zhvilluar dhe shtuar; për atë se çfarë pasojash do të lënë problemet të cilat paraqiten pa dëshirën e besimtarëve/muslimanëve, por që u vishen atyre. Ata jo që nuk merren me kësi gjërash, por për fat të keq si duket as që e kuptojnë pozitën dhe rolin e tyre në shoqëri. Në vend që t'i shërbejnë fesë dhe besimtarëve, ata kërkojnë mbështetje diku tjetër, edhe pse e dinë se assesi nuk guxojnë ta nëpërkëmbin emanetin e Zotit. Kështu, sot ne jemi pa një sistem të mirëfilltë fetar e kulturor që do t'u përgjigjej nevojave shpirtërore të besimtarëve, si dhe kohës dhe vendit.

* * *

E tashmja është skenë e përgjegjësisë së të gjallëve. Ata nga ajo mund të ikin duke i kthyer shikimet drejt asaj që paraqitet si prani e së keqes dhe me kërkim të strehimit në të

kaluarën, si diçka pasive e vdekur, apo me paramendimin e pamjeve të dëshiruara të së ardhmes. Edhe njëra edhe ikja tjetër janë të mundshme, por asnjëra prej tyre nuk e zgjidh çështjen e përgjegjësisë së të gjallëve. Kjo “e tashme” është siguri, për të cilën nuk ka kurrfarë dyshimi. Njeriu konkret gjithnjë e më tepër e tërheq vëmendjen e njerëzimit të qytetëruar. Nëse është kështu, njeriu i kësaj kohe më tepër se në çfarëdo gjë tjetër gjendet në pasiguri. Çdo gjë që i arrin në mendim dhe e përfshin atë, përveç sigurisë së qartë, nuk mund të jetë burim i asgjëje pos frikës. Ndërsa frika është shprehje e mosdijes. Kështu, njeriu si individ, përballë shumësisë së pakufishme të dukurive në botë, nuk ngel kurrë pa frikë prej tyre .

Edhe politika edhe kultura religjioze kanë përgjegjësi të madhe aty se si do ta prezantojnë njeriun. Ata nuk guxojnë ta prezantojnë atë larg kulturës dhe qytetërimit, e sidomos duke e lënë të jetë i nënçmuar si në vend, ashtu edhe jashtë. Vërehet se nocionet kulturë dhe qytetërim, të paktën në mesin tonë, kanë nevojë për rikonceptualizim, i cili do të mundësonte pranimin/refuzimin apo plotësimin e asaj që sot ndodh në botën “moderne”. Fesë duhet t’i kthehet vendi i duhur me përkrahjen dhe dashurinë e lirë, duke mundësuar krijimin dhe funksionimin e institucioneve kulturore fetare. Kemi nevojë që njeriun tonë ta bëjmë sa më të dashur, si për vetvete ashtu dhe për të tjerë, dhe atë në rend të parë duke ia ngritur kulturën e bisedës dhe të dëgjimit.

BIBLIOGRAFIJA

ABDUL MANNÂN 'Omar, *Dictionary of the Holy Qur'an*, Noor Foundation International 2006, Rheinfelden, Germany

AKTAY, Yasin, *Heterodoksi, İlahiyat ve Seçimler*, "Tezkire", Ankara 1996

ALFARO, Juan, *Teologija ljudskog napretka*, Zagreb 1975

ALI, Syed Ameer, *The Spirit of Islam*, Lahore – Pakistan, 2005

ALIBAŠIĆ, Mr. Ahmed, *Država i vjerske zajednici u Evropi: sekularnost evropske države – mit ili stvarnost*, në "Glasnik", Sarajevë 2002

ARENT, Hana, *Organizovana kritika i univerzalna odgovornost*, Reč.

ARKOUN, Mohamed, *Rethinking Islam*, Westview Press, Ocford, 1994

ARNAUTOVIĆ, Samir, *Hajdegerovo pitanje o metafizici kao smisaoni kontekst kritike evropocentrizma*, "Znakovi vremena", NII Ibn Sina, Sarajevo 1996

BARDHI, Ismail, *Hafiz Ibrahim Dalliu dhe ekzgjegjeza e tij kur'anore*, Logos-a, Shkup 1998

– *Gjeni shqiptar në kontakt me fenë islame* (separat), Shkup 1998;

– *Vrojtim gjendjes së teologut shqiptar* (separat), Shkup 1998.

– *Vrojtim teologut musliman shqiptar*, "Logos-a", Shkup 1998

– "Teologjia dhe teologu sot", në "Gjendja dhe perspektivat e sistemit arsimor fetar në shtetet e Bashkësisë Fetare Islame", BFI-FSHI, Shkup 2004.

– *Институционална криза на муслиманската теологија*, <http://preminportal.com.mk/content/view/2973/71/>

BELIĆ, Miljenko, *Ontologija - Biti a ne ne-bitu, što to znači*, Filozofski niz, Zagreb, 2007

BOJN, Roj, *Kultura i svijetski sistem*, Reč, 71/17, septembar 2003

BRAJIČIĆ, Rudolf, *Opravdanje āstoga uma*, Filozofski niz, Zagreb 1988

– *Filozofija i filozofije*, Filozofski niz, Zagreb 1999

- BUBER, Martin, *A Believing Humanism – My Testament (1902-1965)*, New Jersey – London, 1990
- BUCAILLE, Dr. Maurice, *Bibla, Kur'ani dhe shkencë*, Gjakovë 1997
- BUĆAN, Daniel, “Teologjia i filozofija u Islamu”, *Filozofija i teologjia* (zbornik radova), Školska knjiga, Zagreb 1993
- BUHA, Aleksa, *Etika njemačkog klasičnog idealizma*, Svjetlost, Sarajevo 1986
- ÇABEJ, Eqrem, *Shqiptarët midis Pevëndimit dhe Lindjes*, MÇM, Tiranë 1994
- ČAMPARA, Ešreff, *Urota protiv Bosne – Molitva za istinu III*, Sarajevo 1996
- DAVUTOGLLU, Ahmet, *Kriza globale*, Logos-a, Shkup 2005
- ДЕ РУЖМОН, Дени, *Двадесет и осум векови на Европа*, Kultura, Shkup 1997
- DUGANDŽIJA, N. *Kriza i religjia*, Školske Novine, Zagreb 1989
- DUQUESNE, Jacques; Chenu, M.D., *Intelektualac u slobodi*, KS, Zagreb 1979
- DOZO, Husein, “Potreba i pokušaj savremene interpretacije i egzegeze kur'anske misli”, në *Kur'an u savremenom dobu*, Sarajevë 1991
- *Fetve I – II*, Bemust, Sarajevo 1999
- EHRMAN, Bart D., *Të keqçitosh Jezusin – Si dhe përse u ndryshua Bibla*, Erasmus, Tiranë 2007
- EL-FARABI, Ebu Nasr, *Kitab fi'l Mantik el-'Ibara*, Darul Kutub, Kairo 1976
- EL-GAZALI, Muhammed, *Komentë tematikë i Kur'anit Famëlartë*, Logos-a, Shkup 2007
- EN-NEDEVI, Ebu'l Hasen, *Cfarë humbi bota me dobësimin e muslimanëve*, Alsar, Stamboll 1999
- ESPOSITO, John L., *Što bi svatko trebao znati o Islamu*, Zagreb 2003
- FIRESTONE, Reuven Ph.D., *Who are the Real Chosen People? – The Meaning of Choseness in Judaism, Christianity and Islam*, Skylight Paths Publishing, Woodstock (USA) 2008
- FRANKL, Viktor, *Bog podsvesti – Psiboterapija i religjia*, Beograd 2001

- GIBELLINI, Rosino (ur.), *Teološke perspektive za 21. stoljeće*, KS, Zagreb 2006
- GURAYA, Dr. Muhammad Yusuf, *Islamic Jurisprudence in the Modern World*, Lahore, Pakistan, 1993
- HAFIZOVIĆ, Rešid, *O načelima islamske vjere*, Bemust, Zenica 1996
- *Znakovi šijjske dubavnosti*, Bosanska Knjiga, Sarajevo 1997
- HALLAQ, Wael B., *Zatvaranje vrata idžtihada: Krićka studija*, Sarajevo 2006
- HAQUE, Israrul, *Towards Islamic Renaissance*, Karachi, Pakistan, 1987
- HATHOUT, Hassan, *Leximi i mendjes së muslimanit*, ISHMQI, Tiranë 2005
- HEIDEGGER, Martin, “Teologija i filozofija”, në *JUKIC*, nr. 1, Sarajevë 1971
- *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Zagreb 1996
- HUGHES, Thomas Patrick, *Dictionary of Islam – A Cyclopaedia of the Doctrines, Rites, Ceremonies and Customs, together with the Technical and Technological Terms of the Muslim Religion*, KAZI Publications 1994, Chicago IL (USA)
- IBRAHIMI, Nexhat, *Muslimanët në kërkim të Islamit I-II*, Logos-a, Shkup 2007
- IQBAL, Dr. Saeeda, *Islamic Rationalism in the Subcontinent*, Islamic Books Service, Lahore, Pakistan 1984
- IZETI, Metin, *Ethet e metafizikës*, Skofia, Tetovë
- JANZ, Denis R., *Refleksije o društvu bez religije: Albanski slučaj*, Društvena istraživanja, Zagreb, 6, god. 4, 1995
- JEFTIĆ, Bora, *Društvena alternativa*, Svjetlost, Sarajevo 1989
- KALAJIĆ, Dragoš, *Smak sveta*, Zagreb 1979
- KARČIĆ, Fikret, *Šerijatski sudovi u Jugoslaviji 1918-1941 – I*, Sarajevo 1986
- KARČIĆ, Fikret i Karić, Enes (prić.), *Šerijatsko pravo u savremenim društvima*, Fond Otvoreno Društvo BiH, Sarajevo 1998
- KARIĆ, Enes, *Tumaćenje Kur'ana i ideologije 20. stoljeća*, Bemust, Sarajevo 2002
- *Budućnost našeg visokog islamskog obrazovanja*, “Muallim”, Sarajevo 2002

- *Prilozji za povijest islamskog mišljenja u Bosni i Hercegovini XX stoljeća – I*, El-Kalem, Sarajevo 2004
- KHALIQ, Dr. Abdul, *Qur'an Studies – A Philosophical Exposition*, Lahore, Pakistan 1999
- KLOSI, Ardian, *Quo Vadis Shqipëri?*, Botime Albania, Tiranë-München 1993
- KOPREK, Ivan, *Korak za smisao*, Zagreb 1992
- KOSIDOVSKI, Zenon, *Priče evanđelista*, Svjetlost, Sarajevo 1982
- KOZELJ, Ivan, *Pred tajnom zla i patnje*, Zagreb 1986
- KREGAR, Josip, *Križa ideja ili križa znanosti*, Društvena istraživanja, Zagreb, 16-17, god. 4, 1995
- KRSTIĆ, Alen, *U potrazi za novom političkom kulturom – politika i religija pred izazovima postmoderne*, Status, br. 10, 2006
- KÜNG, Hans; Van Ess, Josef, *Kršćanstvo i svjetske religije – ISLAM*, Svjetlo riječi, Livno 1995
- KUSTIĆ, Ž., *Privoda govori o Bogu*, Zagreb 1986
- KUŠAR, Stjepan, "Teologija i filozofija religije", *Filozofija i teologija* (zbornik radova), Školska knjiga, Zagreb 1993
- LACEVIĆ, Fatima, *Kultura zatočeništva*, "Znakovi vremena", NII Ibn Sina, Sarajevo 1996
- LALOUX, Joseph, *Uvod u sociologiju religije*, KS, Zagreb 1981
- LASIĆ, Mile, „Clash“ *kultura ili nekultura*, Helsinška povelja, Januar-Februar 2007
- LICHTENSTADTER, Ilse, *Islam and the Modern Age*, Bookman Associates, New York 1958
- LJEVAKOVIĆ, Zijad, *Tefsir I,II*, Bemust, Sarajevo 2003
- MAHATIR, Muhammed, *Një marrëveshje e re për Azinë*, BFI – FSHI, Shkup 2004
- MAHMUD, Dr. Mustafa, *Kur'an ' sarremeni pokušaji razumijevanja*, Islamska Misao, Sarajevo 1981
- McAULIFFE, Jane Dammen, *The Qur'an*, Cambridge University Press, 2006
- MUR, Sir William, *Apology of Al-Kindy*, London 1882
- MUSLIM, Dr. Mustafa, *Mebabith fit-tefsir el-mevdhi*, Damask 1989
- NASR, Sejjid Husein, *Vodič mladom muslimanu*, Sarajevo 1998

- NELA-GAŠPAR, Veronika, "Teološke perspektive za 21. stoljeće", *Filozofska istraživanja*, Zagreb 2006, br. 104
- OMERDIĆ, Muharrem, *Živjeti u Islamu*, Istanbul 1995
- OSMAN, Fethi, *Contemporary Issues: An Islamic Perspective*, Institute for the Study of Islam in the Contemporary World, Omar Ibn al-Khattab Foundation, Los Angeles 2008
- PANENBERG, Volfhart, *Teologija i filozofija*, Beograd 2003
- PENRICE, John, *A Dictionary and Glossary of the Qur'an*
- PERI, Marvin, *Intelektualna istorija Evrope*, Clio-Beograd 2000
- PLEVNIK, D., "Katastrofa globalizacije", *Slobodna Dalmacija*, 18 Juli 2003
- QAISER, Shahzad, *Of Intellect and Reason*, Lahore, Pakistan 1990
- RAHMAN, Fazlur, *Dub Islama*, Jugoslavija, Beograd 1983
– *Filozofija Mulla Sadra Širazijsa*, Ibni Sina, Sarajevo 2001
- REBIĆ, Adalbert, *Prorok čovjek Božji*, KS, Zagreb 1982
- REGINA, Umberto, *Istina, snaga i vrijeme*, Forum Bosna, Sarajevo 2002
Religija i društvo (Zbornik tekstova), Beograd 1988
- RIPPIN, Andrew, *Muslims – Their Religious Beliefs and Practices*, 2nd edition, Routledge, London and New York, 2002
- SALIH, Abdulkadir Muhammed, *Tefsir i mufessiri u savremenom dobu*, El-Kalem, 2008
- SHELLING, F.W.J., *O bitstvu slobode*, Cekade, Zagreb 1985
- SCHUON, Frithjof, *Dimenzije Islama*, el-Kalem, Sarajevo 1996
- SILAJXHIQ, Adnan, *Križa e identitetit religjioz në botën e sotme*, Skofia, Tetovë 2006
- SLOTERDAJK, Peter, *Pravila za ljudski vrt – Odgovor na Hajdegerovo pismo o humanizmu*, Reč, 57/3
- SMAILAGIĆ, Nerkez, *Uvod U Kur'an*, Zagreb 1975
- SULSTAROVA, Enis, *Arratisje nga lindja*, Botimet Dudaj, Tiranë 2006
- SUPEK, Ivan, *Religija i filozofija*, Školska Knjiga, Zagreb 2003
- SHAHURUR, Dr. Muhammed, *El-Kitabu we-l-Qur'an – Kiraab Mu'asirub*, Beirut, Liban, 1992.
- ŠARČEVIĆ, Abdulah, *U labirintu svijeta*, Svjetlost, Sarajevo 1990

- SHEHIBRAHIMOVIQ, Ismet U., *Fuqia e besimit përsosmëria e shpirtit*, Logos-a, Shkup 2008
- ŠUŠNJIĆ, Đuro, *Otpori kritičkom mišljenju*, Beograd 1971
- *Cijetovi i tla*, Velika Edicija Ideja, Beograd 1982
- *Znati i verovati*, KS, Zagreb 1988
- *Religija I-II*, Čigoja, Beograd 1998
- TAKVIM 1400, Sarajevo 1979
- TOCILJ-ŠIMUNKOVIĆ, Gorana, *Razumevanjem do oporavka*, Reč, 61/7, mart 2001
- TOMIĆ, Celestin, *Pristup Bibliji*, Zagreb 1986
- TOPALOGLU, Prof. Dr. Bekir, *Ekzistenca e Zotit*, Biblioteka Aruçi, Prishtinë 2002
- *Hyje në Kelam*, Biblioteka Aruçi, Prishtinë 2002
- TUBIĆ, Dr. Risto, *Britanska filozofija morala*, Svjetlost, Sarajevo 1978
- VALERŠTAJN, Imanuel, *Kultuva kao ideološko poprište modernog svetskog sistema*, Reč, 71/17, septembar 2003
- VLORA, Eqrem bej, *Kujtime I dhe II*, Shtëpia e Librit & Komunikimit, Tiranë 2001
- VOKOPOLA, Ferit, “Qëllimi i njishëm i feve”, në *Njeriu* – revistë e përmujshme shpirtnore e kulturore, Tiranë, dhjetor 1943, Viti 2, nr 6 (18)
- VUK-PAVLOVIĆ, Pavao, *Vrednota u svijetu*, Zagreb 2007
- ZAVALANI, Tajar, *Misioni i shekullit XX*, Phoenix & Shtëpia e Librit, Tiranë 1998

TREGUESI:

A

A.M. Goichon, 145
Abdulfetah Efendiu, 194
Abu Hamid el-Gazali, 154
Ademi a.s., 45, 75, 86, 100,
113-4, 143, 265, 268, 280
Ahmed Alibašić, 175
ajeb, 59
Albert Camus, 241
Ali ibn Ebi Talib, 74
Ali ibn Muhammed
al-Xhurxhani, 145
Allahu xh.sh., 16, 22, 25, 31, 40,
42, 47, 55, 57-8, 61, 64, 69, 75,
77-8, 82, 88, 90, 103, 105,
109-11, 115, 117, 123, 128, 131,
143, 193, 210, 219, 229, 253,
255, 273, 275-6, 296-7, 301
Aristoteli, 107, 112, 119
Arshi A'la, 80
As'habu'l-Kehf, 97
Ataullah Efendiu, 194
Ayer, 37

B

Bacon, 27
Bejdavi, 71, 143
Bejhaki, 72
berake, 90
Bertrand Russell, 106
Berxhajev, 38
Besmele, 90
Bhagavad Gita, 88

Bibla, 83, 92-3, 265

Buda, 89

D

D. Hume, 27
D. Kalajić, 278, 284
D. Plevnik, 180
Daniel Bućan, 154
Dr. Mustafa Muslim, 184

Dh

dholumen xebula, 84, 267

Dhiata e Re, 57, 77

dhiker, 75, 116

E

E. Ćimić, 277
Ebu Bekri, 65-6
Edeni, 76, 81
edb-dhabir, 78
ehlu-l-kitab, 62
Ekrem Murtezai, 145
el-batin, 78
el-esma, 75, 131, 147
el-esma'n-l-busna, 75
el-fitreb, 76
Emir Hadžović, 189
Enes Karić, 69, 159-60, 172
Ernst Jünger, 250
esh-shejbu-l-ekber, 95

F

Farabi, 148
Fatima Lačević, 168
Ferit Vokopola, 161
festemi, 97

- Fethi Osman, 154, 158
 Fichte, 28
 Fikret Karčić, 185
- G**
gaflet, 76
global village, 189
 H. G. Gadamer, 88
 Habili, 100
 hadithi, 47, 59, 68-71, 74, 80, 173, 210
 Hafëz Ali Korça, 128, 194
 Hafëz Bedri Hamiti, 16, 194
 Hafëz Ibrahim Dalli, 194, 297
 Hafsa, 65-6
Hajjan Kajjunn, 104
halifetull-llah, 82
halku-l Kur'an, 147
 Hallaxh, 250
 hanbelizmi, 74
 hanefizmi, 74
harfe, 55, 312
 Hasan Hanefi, 58
 Hava, 100, 280
 Hegeli, 28-9, 147, 149, 172
 Heideggeri, 31, 153-4, 235, 295
 Heisenbergu, 43
 Hitleri, 119
 Hoxhë Tahsini, 128, 194
 Hume, 28
 Huntingtoni, 256, 299
hurrije, 81
 Husein Dozo, 156
- I**
 I. Derado, 180
 I. Goldziher, 92
 I. Koprek, 283
 I. Supek, 42
 Ibisi, 81
 Ibn Arabiu, 34
 Ibn Kethiri, 143
 Ibn Mes'ud r.a., 88
- Ibn Sina, 145
 Ibni Abbasi, 74, 297
 Ibrahim Dalli, 128
 Ibrahim (a.s.), 97, 100-1, 108-9
ilmud-din, 131
 Imam el-Gazali, 145
 imani, 102
 Isai a.s., 75, 108-9
 Ismail Cerrahoglu, 22
 Ivan Supek, 33, 161, 163
- J**
 Junusi a.s., 101
- K**
 Kabili, 100
 Kanti, 28, 264-5, 278
kelamullah, 55, 187
 Kenedi, 299
 Kierkegaard, 40
kira'at, 65, 67
 Kur'ani, 16, 31, 34, 50, 53-83, 85, 87-98, 103, 108-118, 120, 123-5, 127-8, 147, 156, 173, 184, 197-8, 201, 209-10, 226, 251-53, 265, 267, 275, 295-9, 312, 316
- L**
 Luis Manfred, 299
- M**
 M. Ikbali, 32
 M. Mahmud, 39
 malikizmi, 74
 Marvin Peri, 166
 Maturidiu, 34
 Merjemja a.s., 97
 Miraxhi, 97, 316
 Miskevejh, 281, 287
 Muadh bin Xhebeli, 210
 Muhamedi a.s., 42, 50, 55-6, 58-60, 62-4, 68, 74-5, 101, 108-9, 120, 123, 128, 174, 197, 222, 301

- Muhammed Husejn
Edh-Dhehebi, 60
- Muhammed ibn Ahmed
al-Hvarizmi, 145
- Muhasibiu, 72
- Mulla Idrizi, 194
- Munir Gavrankapetanović, 16, 22
- Musai a.s., 75, 99, 108, 296, 298-9
- N**
- Nerkez Smailagić, 145, 166
- Nietzche, 83, 119, 263
- Nuhu a.s., 100
- O**
- Omer r.a., 65, 121
- Othmani r.a., 65-8
- P**
- Pascal, 41
- Pavić, 147, 150
- Planck, 43
- Platoni, 107, 112, 119, 172
- Polić, 279
- R**
- R. Otto, 34
- R. Tubić, 28
- rabbu'l-alemin*, 109
- Rabut, 39
- Rasim Muminović, 188
- Rene Guenoni, 34
- Rešid Hafizović, 22, 32, 41, 56, 59, 77, 95, 185, 190
- rubu*, 147
- Rumi, 99, 109
- S**
- sahabēt, 65
- Said Halim Pasha, 128
- Samir Arnautović, 168
- Sartri, 84, 267
- Schellingu, 28
- Sejjed Ahmed Han, 128
- Sejjid Kutb, 143
- Seyyed Hossein Nasr, 57
- Slavko Kulić, 179
- Sokrati, 107, 112
- Stachelin, 29-30
- Stjepan Kušar, 154
- sure*, 59, 61, 63, 73, 75, 89-90, 99
- Sh**
- shafi'izmi, 74
- Shaikh Abdul Karim Parekh, 145
- Sherif Ahmeti, 16, 22, 194
- shirk*, 75, 298
- T**
- Taberiu, 71-2
- takva*, 210, 315
- tefsir, 71
- tenzih*, 77
- tesbih*, 78
- teuhid*, 75
- T. Hobbes, 27
- Toynbee, 121
- U**
- Ummeti, 56, 74, 96, 170, 175, 181, 183, 186-7
- Upanishaded, 77
- rahj*, 57, 70, 98
- Vehbi Dibra, 128, 194
- von Braun, 41
- Xh**
- xhchenemi, 81
- Xhemaluddin Afgani, 128
- xheneti, 79, 85, 265, 267
- Xhibril a.s., 59, 63, 68, 90
- xhinde, 81
- Y**
- Yasin Aktay, 168, 185
- Z**
- Zekerija, 100
- Đ**
- Đuro Šušnjić, 160
- W**
- Wittgenstein, 38



Copyright©Logos-A, 2009

www.logos-a.com.mk

ISMAIL BARDHI

KRIZA E TEOLOGJISË MUSLIMANE SHQIPTARE

E tashmja është skenë e përgjegjësisë së të gjallëve.

Ata nga ajo mund të ikin duke i kthyer shikimet nga ajo që paraqitet si prani e së keqes dhe me kërkim të strehimit në të kaluarën, si diçka pasive e vdekur, apo me paramendimin e fotografive të dëshiruara të së ardhmes.

Edhe njëra edhe ikja tjetër janë të mundshme, por asnjëra nga ato nuk e zgjidh çështjen e përgjegjësisë së të gjallëve.

Kjo “e tashme” është siguri, për të cilën nuk ka kurrfarë dyshimi.

Njeriu konkret gjithnjë e më tepër e tërheq vëmendjen e njerëzimit të qytetëruar. Nëse është kështu, njeriu i kësaj kohe më tepër se në çfarëdo gjë tjetër gjendet në pasiguri.

Çdo gjë që i arrin në mendim dhe e përfshin atë, përveç sigurisë së qartë, nuk mund të jetë butim i asgjëje pos frikës.

Ndërsa frika është shprehje e mosdijes. Kështu, njeriu si individ, përballë shumësisë së pakufishme të dukurive në botë, nuk ngel kurrë pa frikë nga ato.

Edhe politika edhe kultura religjioze kanë përgjegjësi të madhe në atë se si do ta prezantojnë njeriun, ato nuk guxojnë ta prezantojnë atë larg kulturës dhe qytetërimit, e sidomos duke e lënë të jetë i nënçmuar si në vend ashtu edhe jashtë.

Vërehet se nocionet kulturë dhe qytetërim, të paktën në mesin tonë, kanë nevojë për rikonceptualizim, i cili do të mundësonte pranimin/refuzimin apo plotësimin e asaj që sot ndodh në botën “moderne”.

Fesë duhet t'i kthehet vendi i duhur me përkrahjen dhe dashurinë e lirë, duke mundësuar krijimin dhe funksionimin e institucioneve kulturore fetare.

Kemi nevojë që njeriun tonë ta bëjmë sa më të dashur, si për vetveten ashtu edhe për të tjerët, dhe atë në rend të parë duke ia ngritur kulturën e bisedës dhe të dëgjimit.

ISBN 998958301-3



9 799989 583017

