


A blue-tinted portrait of Ismail R. El-Faruki, a middle-aged man with short dark hair, wearing a dark suit jacket, a light-colored shirt, and a patterned tie. The portrait is the background of the entire page.

ISMAIL R. EL-FARUKI

Ese të përzgjedhura





ISMAIL R. EL-FARUKI
Ese të përzgjedhura

Ismail R. El-Faruki: Ese të përzgjedhura (Albanian)
Ismail R. El-Faruki

Copyright © Center for Advanced Studies and the International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition 1444AH / 2022CE

ISBN: 978-9928-126-46-7 Paperback

Translated into Albanian from the English Title:
Isma'īl R. al Fārūqī: Selected Essays
Isma'īl Rājī al Fārūqī

Copyright © The International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition
1439AH / 2018CE
ISBN: 978-1-56564-598-1 Paperback

IIIT
P.O. Box 669
Herndon, VA 20172, USA
www.iiit.org

IIIT London Office
P.O. Box 126
Richmond, Surrey
TW9 2UD, UK
www.iiituk.com

PËRKRTHIMI

Astrit Hykaj

KONSULENT SHKENCOR

Ramiz Zekaj

REDAKTIMI SHKENCOR

Fatrit Beqiri

REDAKTIMI GJUHËSOR

Mariglina Kurtaj

KOORDINATORE

Anisa Hykaj

FAQOSJA DHE DIZAJNI

Suhejb Xhemali

BOTUES

Instituti Shqiptar i Mendimit dhe i Qytetërimit Islam
www.aiitc.net / contact@aiitc.net

SHTYPUR NGA

Shtypshkronja dhe Shtëpia Botuese "Mileniumi i Ri"
Autostrada Tiranë-Durrës, km 26
Cel: +355 672063702
email: info@mileniumiri.al
web: www.mileniumiri.al

Të gjitha të drejtat janë të rezervuara. Në varësi të përjashtimit ligjor dhe dispozitave të marrëveshjeve përkatëse të licencimit kolektiv, nuk lejohet asnjë riprodhim i asnjë pjese, pa lejen me shkrim të botuesve.

Pikëpamjet dhe mendimet e shprehura në këtë libër janë të autorit dhe nuk përfaqësojnë medoemos edhe ato të botuesit. Botuesi nuk mban përgjegjësi për saktësinë e adresave të jashtme, ose të faqeve të internetit të palëve të treta, të cituara në këtë botim, dhe nuk garanton se përmbajtja e faqeve të tilla është ose do të vazhdojë të jetë e saktë ose e përshtatshme.

.....
CIP Katalogimi në botim BK Tiranë

Al-Faruqi, Isma'īl R.
Ese të përzgjedhura / Ismail R. El-Faruki ; përkth. nga angl. Astrit Hykaj ; red. Mariglina Kurtaj. – Tiranë :
AIITC, 2022 115 f. ; 21 cm.
Tit. në angl.: Selected Essays
ISBN 978-9928-126-46-7

1.Feja 2.Etika fetare 3.Marrëdhënie ndërfitetare 4.Ese

2 -67
.....

Ismail R. El-Faruki



ISMAIL R. EL-FARUKI
Ese të përzgjedhura

Përktheu
Astrit Hykaj



Tiranë, 2022



Botimi i këtij libri u mbështet nga Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam (IIIT) dhe Qendra për Studime të Avancuara (CNS).



Përmbajtja

Parathënie.....	7
Një jetëshkrim i shkurtër Ismail Raxhi El-Faruki (1921-1986).....	9
Çështja e statusit metafizik të vlerave në traditat perëndimore dhe islame.....	11
Një krahasim i qasjeve islame dhe të krishtera ndaj shkrimeve të shenjta hebraike.....	49
Historia e feve: natyra dhe rëndësia e saj për edukimin e krishterë dhe për dialogun midis muslimanëve e të krishterëve.....	71



Parathënie

QË NGA VDEKJA e tij në 1986, trashëgimia e profesor Ismail Raxhi El-Faruki, mendimi dhe veprimet e tij vazhdojnë të informojnë dhe të bëjnë përshtypje te ligjërimit në mbarë botën. Si një autoritet mbi Islamit dhe krahasimin midis feve, këto ese të zgjedhura botuar për nder të asaj trashëgimie dhe vlere intelektuale, e portretizojnë atë si një dijetar jashtëzakonisht të talentuar, i aftë të fortifikojë me logjikë të admirueshme dhe argument racional shkencor mendimin e tij mbi një numër subjektesh të rëndësishëm dhe kompleks, duke sfiduar dhe vlerësuar gjerësisht idetë dhe konceptet mbizotëruese, duke ruajtur një perspektivë të qartë bazuar mbi *teuhīdīn* gjatë gjithë kohës.

El-Faruki e pranoi që kriza e botës moderne ishte kriza e dijes, dhe kjo krizë, mendoi ai, mund të shërohej vetëm përmes një sinteze të re të njohurive në një kornizë epistemologjike islame, me qëllim që t'i galvanizojë muslimanët për t'u bërë pjesëmarrës aktivë në jetën intelektuale dhe të kontribuojnë në të nga një këndvështrim islam. Ai punoi pa u lodhur drejt këtij qëllimi deri në vdekjen e tij të parakohshme.

Temat e diskutuara nuk janë të lehta për t'u kuptuar dhe gjuha që përdor El-Faruki është shumë e specializuar, por shprehet që për pjesën më të madhe, si lexuesit e përgjithshëm

ashtu edhe ata specialistë do të përfitojnë nga perspektivat e ofruara dhe çështjet e përgjithshme të shqyrtuara. Secili punim është botuar siç u shfaq për herë të parë me vërejtjen se shenjat e ndryshme të shqiptimit janë shtuar në përputhje me llojin tonë të faqosjes.

Që nga themelimi i saj në 1981, IIIT ka shërbyer si një qendër kryesore për lehtësimin e përpjekjeve të rëndësishme shkencore. Për këtë qëllim ajo ka zhvilluar përgjatë dhjetëra viteve, programe të shumta kërkimore, takime dhe mbledhje si dhe botimin e punëve shkencore të specializuara në shkencat shoqërore dhe fushat e teologjisë të cilat deri më sot numërojnë më shumë se shtatëqind tituj në anglisht dhe arabisht, shumë prej të cilëve kanë qenë të përkthyer në gjuhë të tjera kryesore.

Janar, 2018



Një jetëshkrim i shkurtër Ismail Raxhi El-Faruki (1921-1986)

Ismail Raxhi El-Faruki lindi në Xhafa të Palestinës. Ai ishte një dijetar i madh bashkëkohor i Islamit dhe studimi i tij përfshiu tërë spektrin e studimeve islame që mbulojnë fusha të tilla si studimi i fesë, mendimi islam, qasjet ndaj dijes, historisë, kulturës, arsimit, dialogut ndërjetar, estetikës, etikës, politikës, ekonomisë, shkencës dhe çështjet që lidhen me gruan. Nuk është ekzagjerim të thuash se ai ishte vërtet një mendje enciklopedike e jashtëzakonshme dhe se ai vetë ishte një personalitet i rrallë midis studiuesve muslimanë bashkëkohorë.

Fillimisht, El-Faruki emigroi në Bejrut, Liban, ku ai studioi në Universitetin Amerikan të Bejrutit, dhe një vit më vonë u regjistrua në Shkollën e Arteve e të Shkencave në Universitetin e Indianës ku përfundoi studimet në nivelin “master” në filozofi në vitin 1949. Më tej, ai u pranua në degën e filozofisë pranë Universitetit të Harvardit ku u vlerësua me një “master” të dytë në filozofi në marsin e vitit 1951. Sidoqoftë, ai vendosi që të kthehet në Universitetin e Indianës ku paraqiti tezën e tij për Ph.D., pranë departamentit të filozofisë, duke marrë doktoraturën në shtator

1952. Titulli i tezës së tij ishte, “Justifying the Good: Metaphysics and Epistemology of Value” (Justifikimi i së mirës: Metafizika dhe epistemologjia e vlerës).

El-Faruki studioi më pas Islamin në Kajro si dhe në qendra të tjera arsimore islame, ndërsa mësimet mbi Krishtërimin i mori në Fakultetin e Teologjisë, Universiteti i Mekgill-it. Ai dha mësim në Institutin e Studimeve Islame në Universitetine Mekgillit, si dhe në Institutin Qendror të Kërkimeve Islame, Karaçi; në Institutin e Studimeve të Larta Arabe të Vendeve të Lidhjes Arabe, Universitetin e Kajros; Universitetin Al-Azhar, Kajro; dhe në Universitetin e Sirakuzës, SHBA, ku mbajti pozicionin e profesorit të asociuar të fesë midis viteve 1964 dhe 1968, duke zhvilluar një program të Studimeve Islame. Në Vjeshtën e vitit 1968, El-Faruki u bë profesor i studimeve islame dhe historisë së feve në Departamentin e Fesë, në Universitetin e Tempëllit, detyrë që ai e mbajti deri në vdekjen e tij tragjike në vitin 1986.



Çështja e statusit metafizik të vlerave në traditat perëndimore dhe islame

Në njëqind vitet e fundit, çështja e statusit metafizik të vlerave ka bërë përparime të mëdha në traditën perëndimore. Duke këmbëngulur në natyrën e vetëkuptueshme të ligjit moral, *Immanuel Kant* u përpoq të vërtetonte atë si një “fakt të arsyes”.¹ Ligji moral është, sipas tij, njëkohësisht “i vetëkuptueshëm” dhe “i caktuar”. Nga ky pozicion – si një çast vendimtar në historinë e filozofisë perëndimore - u krijuan dy tradita, njëra që kërkonte të mbarte përshtypjen Kantiane më thellë dhe më tej, dhe tjetra, duke kërkuar të krijojë një përshtypje të ndryshme ngaqë mohoi krejt epistemologjinë kantiane. E para u ngrit dhe u zhvillua në tokën e Kantit, në Gjermani, ndërsa e fundit e bëri këtë gjë në Angli duke mos i tejkualuar dyshimet rreth vërtetësisë së saj nga David Hume. Këto janë përkatësisht tradita e përvojës dhe ajo idealiste.

1 “Vetëdijësimi i këtij parimi themelor (domosdoshmëri kategorike) mund të quhet një fakt i arsyes, pasi që dikush nuk mund ta zbuloj atë prej të dhënave paraprake të arsyes, siç është vetëdija e lirisë (sepse kjo nuk është dhënë paraprakisht), dhe ngaqë e imponon veten ndër ne, si një propozim sintetik i mirëqenë dhe i pa mbështetur në asnjë intuitë të pastër apo empirike.” Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason*, Vëll. 31, përkthimi i Lewis White Beck, University Chicago Press, Çikago, 1950, f. 142.

Në kampin idealist, ngaqë ligji moral është “i vetëkuptueshëm” dhe “fakt” gjëra që kundërshtojnë njëra-tjetrën, po shkollin gjithnjë e më shumë drejt një përfundimi të stërholluar, por të ndërtuar me një stil të veçantë, derisa erdhi zbulimi i madh i Edmund Husserl.² I armatosur me mjetet e një disipline të re, d.m.th., të fenomenologjisë, Maks Scheler arriti të thyejë ligjin Kantian që vetëkuptimi është gjithnjë rregullsi dhe vetëm rregullsia mund të jetë vetëkuptim. Ai pati sukses në krijimin e një *përbërësi* të vetëkuptueshëm, që është përmbajtja e një intuitedjesore të vetëkuptueshme,³ duke çliruar kështu teorinë e vlerës nga ngulitja e pafrytshme e kërkimit të moralit në ngrehina mendore gjithnjë e më abstraksioniste, nën të cilat kishin punuar idealistët pas-Kantit.⁴ Prandaj kjo i hapi rrugë rehabilitimit të ligjit moral deri në një gjendje të jashtëzakonshme, jo si kërkesë e dogmave të çoroditura kishtare të cilat në mënyrë të dyshimtë mbanin të drejtën e arsyes përfundimtare dhe nënshtrimin e saj ndaj një mësuesie kishtare, por thëllësisht, si përmbajtja e një logjike të vetëkuptueshme arsyetuese.⁵ Mendimtari kryesor që u ballafaqua me sfidën dhe premtimin e ri të këtij përparimi të madh në traditën idealiste perëndimore dhe që ia doli të rivendosë vlerën si të vetëkuptueshme, të padyshueshme, mundësisht në thelb vetë-ekzistuese e pajisur, si një vërtetësi e mirëfilltë, me fuqi lëvizëse frytdhënëse dhe joshëse, ishte Nikolai Hartmann.⁶

2 Për një përshkrim të rrymave të të menduarit filozofik që çojnë te Husserl dhe “përparimi i Husserl mbi dukurinë», shih: Farber, Marvin, *The Foundation of Phenomenology: Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous of Philosophy*, Harvard University Press, Kembrixh, 1943, f. 3-222.

3 Scheler, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Jahrbuch für philosophie und phänomenologische Forschung, Niemeyer, Halle, 1913-1916, Völl. IV, f. 48.

4 Psh., Schelling, Fichte, Hegel, Schopenhauer.

5 Scheler, Max, *vepër e cituar*, f. 85-87. Duhet të theksohet këtu që Hemsterhuis kishte zhvilluar në këtë kohë konceptin e një *organi moral*, për të njëjtin qëllim.

6 Hartmann, Nicolai, *Ethik*, 1926, përkthyer nga S. Colt nën titullin *Ethics*, George Allen and Unwin Ltd., Londër, 1932, Völl. I, f. 183-247.

Në librin e tij të shkëlqyer *Metaphysik der Erkenntniss*,⁷ Nikolai Hartmann i kushtoi një kapitull në pjesën e fundit të vëllimit të fundit, njohjes të elementit vlerësues në botën e jashtme. Ai me të drejtë tha se kur ekziston një qenësi - e vërtetë - qoftë një objekt ndjesor, ngjarje apo një rrethanë, apo madje edhe një fotografi e përfytyruar, nuhatja ose qëndrimi ynë i përfytyruar - hyn në vetëdijen tonë, dhe tre nivele njohjeje janë vendosur në të njëjtën kohë në veprim. Së pari, është niveli në të cilin ne kapim sendin e shfaqur në ndërgjegjen tonë. Ky nuk është një veprim i thjeshtë, por një veprim me dy hapa. Përveç kapjes së të dhënave fizike të sendit të sapa njohur me anë të shqisave, është edhe hapi tjetër përmes të cilit ne renditim me anë të aftësisë tonë mendore të dhëna të shumëfishta të kuptimit nën një kornizë që përbën formën, thelbin ose idenë e objektit të kapur. Këta dy hapa, ose mënyra të njohjes, ndjesia dhe mendësia, përbëjnë njohjen tonë teorike. Përveç këtij niveli, njohja zhvillohet në një nivel të dytë, krejtësisht i ndryshëm nga i pari; edhe ai gjithashtu është me dy hapa. Bashkë me kuptimin teorik të tij, objekti na ngjall qëndrime miratimi ose mosmiratimi, të pranimi ose mohimit, të dëshirës, nevojës, qetësisë apo kundërshtisë dhe neverisë. Këto janë të dhënat kuptimore të vlerësimit. Si të tilla ato janë “të fuqishme”, po aq empirike sa të dhënat ndijimore; dhe hapi i parë përbën kuptimin tonë rreth tyre, të ndjerit e këtyre ëmbëlsive. Në hapin ose mënyrën tjetër, objekti i rendit këto të dhëna nën kornizën e një ideje apo të një thelbi *vlerë dhe vlerësim*, të një vlere, e cila më pas bëhet, në përshtypjen e subjektit, shtrati ose “*greqi*” përmes të cilit e vlerësojmë objektin. Ashtu si në rastin e njohjes teorike, nuk ka hamendësim të thelbit pa të dhënat e shumëfishta të kuptimit, kështu që në njohjen e vlerësimit nuk ka hamendësim me vlerë pa të dhëna të shumëfishta të nevojës, miratimit, dëshirës, mohimit, etj. Por veprimin e të miratuarit, të dëshirës, të qenit pro ose kundër në vetvete nënkupton një parim nën të

7 *Les principes d'une métaphysique de la connaissance*, Tome II, Aubier, Paris, 1946, f. 282 e në vijim.

cilin merret një qëndrim i caktuar. Ai është plotësisht një çështje tjetër, nëse një parim i tillë bëhet nga ana tjetër objekt i vetëdijes teorike në një nivel të tretë më të lartë, si në rastin kur arsyetojmë përmes të shkuarës, mbi atë e cila ka përcaktuar ndjenjën, dëshirën, ose kënaqësinë tone kur objekti hyri në vetëdijen tonë. Kjo periudhë e tretë mund të jetë dhe mund të mos jetë e qartë; në të vërtetë mund të mos mbërrihet asnjëherë. Sepse është e drejta e posaçme e mësuesit dhe hetuesit moral, puna e të cilëve është t'i peshojnë vlerësimet tona të vlerës dhe të shoshitin elementë të ndryshëm që përcaktojnë dhe i përbëjnë ato. Por ky parim ose thelbi përmes të cilit ka ndodhur veprimi ynë vlerësues është atje, dhe ai ka përcaktuar veprimin ose qëndrimin në fjalë - që është gjithaça që nënkuptuam me hapin e dytë sa i përket njohurive vlerë-vlerësim- i cili mbetet i padiskutueshëm. Ndërgjegjësimi teorik (d.m.th i rrëmuajshëm) siaps së cilit qëndrimi është marrë, është një çështje e dorës së tretë. Objekti kryesor i njohurive vlerë-vlerësim, është ai që mbizotëron në vetëdijen e dikujt, përkatësisht, objekti i vërtetë që tashmë është kuptuar. Objekti dytësor i njohurive vlerë-vlerësim, është vlera, "*gropi*" përmes të cilit ajo që ne e kuptojmë si të mirë, është e mirë. Njohja e tillë dytësore shoqëron çdo njohje kryesore të mirësisë, çdo dëshirë dhe çdo shmangie. Sepse asnjë objekt i dëshirës ose neveritjes nuk është kuptuar kurrë, përveçse duke u gjetur në këtë apo atë vlerë. Nëse do të kuptohej thjesht përmes pëlqimit tonë si subjekte që kuptojmë në këtë apo atë mënyrë, domethënë, thjesht duke na ndjellë në ne këtë apo atë gjendje ndjesie, sigurisht që do të shfajësoheshim me përshkrimin e ndjenjave tona vetjake, por asnjëherë të sendit si "shkak" ose "rrethanë" e gjendjes së ndjenjave. Atëherë mund të flasim për rrjedhën ose vërshimin e gjendjeve të ndikuara, por asnjëherë rreth objektit si i mirë apo i keq. Në këtë rast, do të kishte pak kuptim të flisje për ndonjë qenësi të vërtetë, të ndonjë sendi si ndjellës i veprimit ose qëndrimit vlerësues. Të kesh sedne të mira dhe të këqija, veprime dhe qëndrime e drejta ose të gabuara, nënkupton pra hyrjen në vetëdije, por jo në vetëdijen e hallakatur, të një

diçkaje tepër vetjake, apo të diçkaje të re që ka përcaktuar kundër përgjigjen ndjesore vetjake të asaj që tashmë është.⁸ Është një njohje e tillë dytësore, të cilën Hartmann e quan “vetëdija parësore e vlerës”.⁹ Ajo nuk përbëhet as nga gjendjet ndjesore, dhe as nga vetëdija e hallakatur e cila lidh gjendjet ndjesore me gjykimet vlerësuese; por ka të bëjë më shumë me vetëdijësimin se objektet me vlerë janë ndërgjegjësime, ose nguti të papërmbajtshme të vlerave të caktuara. Pa dyshim, është disi çoroditëse nëse e quajmë “vetëdija parësore e vlerës”. Por ne e vlerësojmë se duke e quajtur kështu, Hartmann kishte për qëllim ta theksonte ngutinë e papërmbajtur, faktin që ajo siguron të dhënat të cilat mund të bëhen, me anë të një përpunimi të mëvonshëm abstrakt, objekt i ndërgjegjës teorike, jo në nivelin e kuptimit, por në atë nivel ku vetëdija është ajo që ka përcaktuar përgjigjen emocionale pasi objekti i kapur t’i jetë nënshtruar asaj. Së dyti, “vetëdija parësore e vlerës” është *ndërgjegje* sepse është njohuri e mirëfilltë e qenësisë. Ngaqë qëllimi saj është po aq vërtetësi e pavarur sa ç’janë marrëdhëniet hapësinore për njohuritë gjeometrike, apo sa ç’janë trupat për njohuritë lidhur me gjërat.¹⁰ Vlerat janë objekte të mundësisë së kuptimit të vlerës; por ato nuk lindin si rrjedhojë e të kuptuarit të tyre. Ato madje nuk janë as qëndrime të gjendjeve ndjesore të të kuptimit të subjektit, as mendimet dhe përfaqësimet e tij. Përkundrazi, janë ato që përcaktojnë subjektin në kuptimet e veta, ndërkohë që në vetvete ato mbeten krejtësisht të pacenuara pa marrë parasysh nëse ato kuptohen, kuptohen ashtu siç duhet apo në mënyrë të rremë, caktohet apo dhunohet prania e tyre. Është fakti që kuptimi i i vlerës – ndonëse është në pyetje pikëpamja emocionale e saj dhe jo ana ndjesore apo hallakatja - është një kuptim qëllimor i qenies së mirëfilltë që i jep peshën e duhur vetëdijes së vlerës nga pikëpamja teorike e njohurive shpirtërore dhe natyrës së krijesave.¹¹

8 Hartmann, *Ethics*, Vëll. I, f. 222-223.

9 Ibid., f. 99-102.

10 Ibid., f. 219.

11 Ibid., f.226. Hartmann, *Les principes d'une metaphysique de la connaissance*, Tome I, f. 281-284.

Kjo ishte një arritje vërtet e madhe. Për shkak të saj, është bërë e mundur përmes traditës idealiste, që të flasësh në mënyrë të thelluar për një fushë të ekzistencës, e marrë si e mirëqenë, përkatësisht atë të sferës së vlerave, anëtarët e së cilës veprojnë sipas parimeve të një lloji rrjeti lidhjesh përfundimtare dhe urdhërojnë devijimin e prirjeve për nga natyra e tyre si shkak-pasojë, apo zanafillën e prirjeve të reja, duke përfytyruar praninë e tyre të vërtetë materiale. Sfera e krijesave, sado e mirëqenë, qoftë materiale apo përmbajtësore, e padiskutueshme megjithëse ka të bëjë me njeriun dhe të gjithë sferën e qenësisë së vërtetë, e gjallë me fuqi të vërteta gjallëruese që marrin trajtat e detyrimit moral, është në fund të fundit një mbretëri e mrekullueshme. Madje, nuk është e ftohtë, e paarritshme “përveç” se thjesht bashkëjeton me vëtetësinë e përvojës jetësore,¹² por vetëm me atë përvojë që ka rëndësi themelore për atë vërtetësi. Fakti që rëndësia e saj merr formën e një detyrimi ose urdhri e tndon njeriun të flasë për ‘të nga këndvështrimi vetjak. Vetëm një qëndrim kritik i vazhdueshëm i mendjes mund ta mbajë të pranishëm në vetëdije faktin se sfera në fjalë është me të vërtetë një plotësi e pafund krijimesh të cilat, megjithëse lëvizin dhe gjallërojnë përciptazi, rrinë si re’ pezull mbi vërtetësinë jetësore në një largësi të pafund. Rëndësia e tyre është përgjithmonë vetjake, dhe lidhet me secilën vlerë si shpirt më vete. Ato njihen si sfera vetëm nga ana ideore, përmes hallakatjes së vetëvetishme të një arsytimi të shpejtë.

Nga ana tjetër, në kampin e empiristëve, natyra e mirëqenë e ligjit moral u përjashtua. Prandaj, kërkohej karakteri i saj faktik ose në aftësitë mendore-shpirtërore të njeriut, ose në cilësitë empirike të gjërave. Në rasti e parë, u përpunua një një shumëllojshmëri e gjerë e teorive; por ato të gjitha e vetëmbështetën veten e tyre në arsytimin përfundimtar të mirësinë si një kategori brenda së cilës qenësitë e vërtetë renditen sipas ndikimit të

12 Të tilla si “Tjetri Absolut” i feve indiane ose perëndia jopersonale e disa filozofëve (p.sh., Ibn Rushd).

njeriut ndaj tyre në këtë apo atë mënyrë. Teoritë e ndjenjës morale folën për shqisën e gjashtë - moralin - i cili hyn në punë vetëvetiu te njeriu, duke i treguar atij çfarë është e mirë dhe çfarë është e keqe.¹³ Teoritë miratuese shoqërore folën për harmoninë ose tërheqjen e ndërsjellë me traditën shoqërore si themeli i mirësisë.¹⁴ Një grup i tretë që përfshin përparimtarët, marksistët, pragmatistët dhe humanistët, foli për vërtetësinë jetësore si një ecuri e pandërprerë dhe madje për mirë, si ajo që në çdo periudhë të caktuar të ecurisë, pajtohet me realitetet e asaj periudhe, si dhe me logjikën në lëvizje e sipër, e cila kërkon të kapërcejë periudhën e dhënë dhe të nxjerrë një të re.¹⁵ Sido që të jenë imtësitë e ndryshme, varësia nga gjendja e subjektit mbetet në të gjitha këto teori veçoria thelbësore e vlerës gjatë gjithë kohës. Që kjo gjendje të jetë një gjendje miratuese, ose një gjendje

-
- 13 Të tilla janë, për shembull, teoritë e Edward Westermarck (*Ethical Reality*, Harcourt, Brace and Co., Inc., Nju Jork, 1932; dhe *Christianity and Morals*, The MacMillan Co., Nju Jork, 1939), i Arthur Kenyon Rogers (*The Theory of Ethics*, The MacMillan Co., Nju Jork, 1934), i Frank Chapman Sharp (*Ethics*, The Century Co., Nju Jork, 1928), etj.
- 14 Të tilla janë, për shembull, teoritë e Emile Durkheim (*On the division of Labor in Society*, përkthyer nga G. Simpson, The MacMillan Co., Nju Jork, 1933; dhe *The Elementary Forms of the Religious Life*, përkthyer nga JW Swain, George Allen and Unwin, Ltd., Londër, 1915), dhe të Lucien Levy-Bruhl (*Ethics and Moral Science*, përkthyer nga Elizabeth Lee, Archebald Constable and Co., Ltd. Londër, 1905), etj.
- 15 Shembuj të llojit të parë, d.m.th., evolucionist, janë Thomas H. Huxley (*Evolution and Ethics*, D. Appleton and Co., Nju Jork, 1929), Olaf Stapledon (*A Modern Theory of Ethics*, Methuen and Co., Londër, 1929), Peter Kropotkin (*Ethics, Origin and Development*, përkthyer nga LS Friedland dhe JR Peroshnikoff, The Dial Press, Nju Jork, 1926) dhe Julian S. Huxley (*Ethics Evolutionary*, Oxford University Press, Londër, 1943). Të tipit të dytë, d.m.th. Marksist, janë shkrimet e Karl Marks dhe Friedrich Engel. Të tipit të tretë, pra pragmatist, janë John Dewey (*Outline of a Critical Theory of Ethics*, Register Publishing Co., Ann Harbour, 1891) dhe J.H. Tufts (*Ethics*, Henry Holt and Co., Nju Jork, 1932; *The Study of Ethics*, George Wahr Publishers, Ann Harbour, Michigan, 1897; *The Logical Conditions of a Scientific Treatment of Molarity*, University of Chicago, Çikago, 1908; dhe *Theory of Valuation*, University of Chicago, Çikago, 1909). D.m.th. nga tipi i katërt, humanist, janë Warner Fite (*An Introductory Study of Ethics*, Longmans Green and Co., Nju Jork, 1906; *Moral Philosophy*, The Dial Press, Nju Jork, 1925; *Individualism*, Longmans, Green and Co., Nju Jork, 1924), C. 13. Garnett (*Wisdom in Conduct*, Harcourt Brace and Co., Nju Jork, 1940), Irving Babitt (*On Being Being Creative*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1932), etj.

marrëveshje dhe përputhjeje, kërkon në radhë të parë që vendi i mirësisë të jetë vetëm në brendësi të subjektit. Në të vërtetë, përcaktimi i natyrës së asaj gjendje të subjektit është një pyetje e dorës së dytë, e cila mund të quhet parimi i parë “i mirë” i këtyre teorive duke qenë se e mira është krejt një gjendje e subjektit. Duke marrë si të mirëqenë këtë parim të parë, një grup tjetër i teorive etike - psikologjike, logjike, duke folur siç duhet – e përkufizoi gjendjen e subjektit që është përcaktimi i mirësisë si kënaqësi, dhembshuri ose nevojë. Megjithëse të gjitha këto teori morën një farë frymëzimi nga Epikuri, vetëm lloji i parë e quan veten teori të hedonizmit; i dyti e quajnë veten teori dhembshurie ose ndjenje dhe e treta, teoritë e nevojës.¹⁶ Teoritë psikologjike mund të thuhet se kanë hyrë më thellë në shqyrtimet e tyre sesa teoritë e miratimit ose të ecurisë. Por ata kanë kërkuar të shqyrtojnë elementin e nivelit më të ulët, prej të cilit gjoja përbëhet mirësia. Analizat që këto teori i kanë bërë ndjenjave të dhimbjes dhe kënaqësisë, aftësisë për të ndjerë dhe tronditur, nevojës dhe dëshirës, janë ndihmesa të mirëfillta në psikologji.

Të gjitha këto janë teori empirike ngaqë e mendojnë vlerën si një qenësi të vërtetë. Gjendja mendore e një çështje është vërtetë e qenësishme përmes mendësisë, ngaqë është pjesë e natyrës, e hapësirës kohore, dhe është e mundur të shquhet dhe të shpjegohet si një ndikim i shkaqeve natyrore të caktuara pararendëse, si

16 Shembuj të grupit të parë janë W. T. Stace (*The Concept of Morals*, The MacMillan Co., Nju Jork, 1937) Moritz Schlick (*Problems of Ethics*, përkth. nga David Rynin, Prentice Hall, Nju Jork, 1939); i grupit të dytë janë George Santayana (*The Life of Reason or Phases of Human Progress*, botim prej një vëllimi, Charles Scribner's Sons, Nju Jork, 1953, botuar për herë të parë në vitin 1933; *Winds of Doctrine*, Charles Scribner's Sons, Nju Jork, 1926; *The Philosophy* e George Santayana, *Library of Living Philosophers*, Evanston and Chicago, 1940, etj.), David Wright Prall (*A Study in the Theory of Value*, University of California Press, Berkeley, 1921; *The Present Status of Theory of Value*, University of California Press, Berkeley, 1923; *Naturalism and Norms*, University of California Press, Berkeley, 1925); e grupi i tretë janë Ralph Barton Perry (*General Theory of Value*, Longmans, Green and Co., Nju Jork, 1926), Dewitt Henry Parker (*Human Values*, Harper and Brothers, Nju Jork, 1931), F. R. Tennant (*Philosophical Theology*, University Press, Kembrixh, 1928), etj.

dhe një shkak natyral i një pasoje të caktuar, në hapësirën kohore. Prapavija e natyrës empirike të këtyre teorive është e pranuar nga të gjithë; të gjithë përveç teorive shoqërore miratuese franceze dhe teorive marksiste të ecurisë të cilat, megjithatë pajtohen me parakushtin themelor të empirizmit, janë pranuar sheshit nga tradita empirike angleze, që e ka zanafillën e saj me Locke, Berkeley dhe Hume. Mirëpo, kjo teori e vlerës nuk ka qenë e shprehur kurrë më qartazi sesa në shkrimet e Clarence Irving Lewis. E vërteta është se kur i krahason me Lewis-in, shumica e të ashtuquajturave teori empirike, nuk duken fare empirike por të përcipëta, si në rasishtin e teorive humaniste dhe marksiste rreth arsytimit shkak-pasojë.

Në librin e tij *Analysis of Knowledge and Valuation* (Analiza e njohurive dhe vlerësimit),¹⁷ C. I. Lewis shtjelloi një teori natyraliste të vlerësimit, për të përdorur përcaktimin e tij “vlerësimi përfaqëson një lloj të njohjes empirike”.¹⁸ Si gjithë të vërtetat empirike, njohja e vlerës është empirike sepse “nuk mund të dihet përveç, se në fund të fundit, përmes shfaqjes së kuptimit... (dhe pushon), në fund, mbi përfundimet e drejtpërdrejta mbi kuptimin”.¹⁹ Megjithatë, ndryshe nga shfaqja e kuptimit të jashtëm, shfaqjet në fjalë i jepen ndjesisë së brendshme të dëshirës, nevrisë si dhe ndjenjave të kënaqësisë dhe dhimbjes. Në secilin rast, natyra e dijes së vlerës është e njëjtë. Sipas Lewis, kuptimi i vlerave sipas një natyralisti nënkupton, pra, “se vlerësimet përfaqësojnë një lloj të njohjes empirike, [dhe] kështu [që] korrektësia e tyre përgjigjet për një lloj fakti qëllimor, por një që mund të mësohet vetëm nga përvoja dhe nuk përcaktohet si i mirëqenë”.²⁰ Po kështu, për një empirist natyra e vlerë-vlerësimit nënkupton që “cilësia përmes së cilës, në fund të fundit, të gjitha gjërat duhet të vlerësohen të vlefshme ose të pavlefshme është një cilësi që njëjtësohet

17 Open Court Publishing Co., La Salle, Illinois, 1946.

18 Lewis, C. I., *Analysis of Knowledge and Valuation*, f. 365.

19 Ibid, f. 171

20 Ibid, parathënie, f. viii.

në mënyrë të pagabueshme në kuptimin e drejtpërdrejtë të saj kur zbulohet përmes përvojës”.²¹ Duke huazuar shprehjen së Berkeley - it, ai, C. I. Lewis thotë se *thelbi* i vlerës është *kuptimi* i saj, ngaqë e vetmja gjë thelbësisht e vlefshme të krijesat, është mirësia e dalluar ose e dallueshme kur zbulohet përmes përvojës.²² Kjo mënyrë e të kuptuarit, ose më saktë përmbushjes, së cilësisë së vlerës, në përvojë përkthehet si njoftimi i saj fillestar i vështirë. Ajo nuk është e përshkruar në mënyrë të përshtatshme si kënaqësi ose dhimbje, “ngjyrim hedonik”, “model qetësie” ose “kënaqësi”, sepse është më e përgjithshme dhe i përfshin të gjitha. Megjithëse shprehje të tilla mund të ndihmojnë për të përshkruar vlerën, ato kurrë nuk e përcaktojnë atë. Sepse është gjendje e njeriut i cila e ndjen, kur një vlerë cilësore shfaqet në vetëdijen e tij. Kjo gjendje është një lloj qetësie të cilën subjekti e vuan kur vlera hyn në vetëdijen e tij jo si kuptim por si një realitet i përjetuar. Sepse kur themi që X është i vlefshëm, do të thotë, rrjedhimisht, që kur të bëhet objekt i përvojës, vlefshmëria e tij do të kuptohet nga subjekti menjëherë. Një kuptim i tillë, i cili me siguri është “një mënyrë e të ndjerit” është gjithashtu “veçoria thelbësore e gjithë çështjes dhe asnjë prove tjetër qëllimore rreth vlerës nuk do të ishte e vërtetë”.²³ Duke arsyetuar kundër përkrahësve të teorisë së aprioristëve, Lewis pohon atë vlerësim të menjëhershëm të vlerës përmes përvojës, siç mund të jetë lënda e një propozim - vlere shprehëse (e llojit, “Tani që unë ha akulllore, unë kuptoj drejtpërdrejt një cilësi të vlerës përmes përvojës”) është baza e gjithë vlerësimit. “Pa përvojën e të ndjerit të vlerës dhe zhvlerësimit, vlerësimet në përgjithësi nuk do të kishin kuptim”.²⁴ Prandaj, përfundon Lewis, “harmendësimi se vlerat janë të vetëkuptuara mund të lindë vetëm përmes çoroditjes midis një ankthi të shkaktuar nga kuptimi vetë, si dhe ankthi të shkaktuar ngaqë ky kuptim është zbatuar në një

21 Ibid, f. 400.

22 Ibid, f. 404, 407.

23 Ibid.

24 Ibid, f. 375.

shembull të caktuar... Vetëm të kuptuarit sipas mënyrës së fundit janë vlerësime”²⁵

Ne duhet të vërejmë menjëherë se kur vlerësimi fillestar i Lewis-it është shprehur përmes pohimeve të tipit përfundimtar (d.m.th., të llojit, ‘Nëse X, atëherë Y’ ose ‘Nëse ha akullore, do t’ia di vlerën), ai i ka të gjithë elementët që përbëjnë vetëdijen parësore të Hartman-it për vlerën. Propozimi përfundimtar i Lewis-it nënkupton një gjendje ndjesie, një objekt që lidhet domosdoshmërisht me gjendjen e ndjesisë dhe një vetëdije të asaj marrëdhënie të nevojshëm – dhe të gjitha këto janë elemente në të cilët mbështetet vetëdija e vlerës së Hartmann-it. Aty ku dallon Lewis me Hartmann është te natyra e vetëdijes teorike në nivelin e dytë, ku gjetjet e vlerës parësore të vetëdijes përkthehen në pohime pa asnjë lidhje. Ndërsa Hartmann këto propozime i vlerëson si të mirëqena (d.m.th., si shprehje e diçkaje që fillimisht jepet si përmbajtje e një intuete të menjëhershme, kur shpërfillim “çdo lloj parashtrimi të çështjeve që ne i mendojmë dhe kushtet e tanishme të çështjeve të tilla, dhe gjithashtu, kur ne shpërfillim çdo lloj parashtrimi çështjesh përmes të cilit ato mund të zbatohen, ”përjetimi i të cilave është një përjetimi i thelbit të dukurisë),²⁶ Lewis i vlerëson ato si pohime të pafundme (d.m.th., të trajtës $SP = Qn' Rn$; ose ‘X është i mirë do të thotë që një numër i pacaktuar pohimesh është i vërtetë dhe secila prej tyre thotë që nëse kryhet një veprim i caktuar, një vlerë e caktuar do të kuptohet përmes përvojës’) që mund vërtetohet sa më shumë përmes përvojës, prandaj dhe ka të ngjarë, që Q-të dhe R-të e tij ndjehen të plothësura kur vihen përpara provës së përvojës.²⁷ Sidoqoftë,

25 Ibid, f. 378.

26 Husserl, Edmund, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, përkth. nga W. R. Boyce Gibson, George Allen and Unwin, Ltd., Londër, 1931, Second Impression, 1952, f. 54-58.

27 Lewis C. I., vep. cit., f. 375. Përfaqësimi logjik simbolik i parimit gjendet në të njëjtën vepër, f. 230 e në vijim.

Hartmann dhe Lewis që të dy janë të një mendje sa i përket strehimit të vlerësimit kur merret parasysh përvoja, në një njoftim fillestar të pakundërshtueshëm. Epistemologjia e Hartmann-it ia mundëson atij ta njëjtësojë këtë të dhënë me *Wesen* ose thelbin.²⁸ Kjo ishte një përgjigjja për çështjen e statusit metafizik të vlerës, e cila mbetet në mendjen e Hartmann-it si pyetja e parë e teorisë së vlerës. Sikur Lewis-i t'ia kishte bërë vetes të njëjtën pyetje, empirizmi i tij do ta kishte detyruar atë të kërkojë një cilësi-vlere me përvojë jetësore të gjërat. Sepse është e paqëndrueshme të hamendësojmë se vlera është një gjendje e shpirtit të njeriut që e kupton, i ndjellur nga shfaqja e një sendi përmes përvojës, pa shtruar pyetje të natyrës së asaj që, qoftë te objekti apo te përvoja, të bëjë që përvoja e cilësisë së vlerës të përjetohej. Këtu që të dy përgjigjet janë të mundshme. Ose kuptimi ynë i cilësisë së vlerës përmes përvojës është një vegim mendor i vetë sugjeruar, i vetë prodhuar, ose ai është një cilësi ose fuqi të sendet e të njëjtin nivel me ngjyrën, madhësinë, tërheqjen, magnetizmin, dhe forca të tjera të natyrës. Vetëm përmes këtyre përgjigjeve mund të mbrohet empirizmi i plotë. Mundësia e parë do duhet të mohojë të gjithë botën e vërtetë dhe ta zbresin atë në një çast të "rrjedhës së vetëdijes"; mundësia tjetër do të duhet të shpjegojë se si dhe pse shkenca kurrë nuk ka qenë në gjendje të zbulojë, veçojë ose studiojë të ashtuquajturën fuqi-vlere të vërtetë të një objekti në natyrë. Duke mos ia pyetur vetes fare këtë gjë, derisa lexuesi të krijojë një përshtypje përmes shkrimeve të tij në këtë çështje,²⁹ C.I. Lewis duhet ta ketë lejuar cilësinë e vlerës së përvojës jetësore të kalojë si një *qualitas occulta*.

Përkundër këtyre arritjeve të shkëlqyera në të dy krahët, atë të idealizmit ose të apriorizmit si dhe atë të empirizmit, çështja e

28 Hartmann, *Ethics*, Vëll. I, f. 183, 234, 241 dhe faqet në vijim, në gjurmët e Scheler and Husserl.

29 Me sa dihet nga ky autor, C. I. Lewis botoi vetëm edhe një vepër më shumë për etikën, përveç *Analyses* së tij, që është *The Ground and Nature of te Right*, Columbia University Press, Nju Jork, 1955. Këtu profesori Lewis e kufizoi veten në një diskutim të problemeve të natyrës së detyrës dhe detyrimit.

statusit metafizik të vlerës qëndron ende e fshirë nga zgjidhje afatgjatë e qëndrueshme dhe e kënaqshme. Në krahun idealist, vlerat kanë mbetur thelbësi lundruese të cilat, megjithëse lidhen me njëra-tjetrën, ndonjëherë afër dhe shpesh herë larg, nuk kanë asnjë kornizë ose ngrehinë që mund të thuhet se i përket fushës së tyre në mënyrë të dobishme. Ne nuk i njohim ato si një sferë e caktuar, pavarësisht faktit që mund të kemi diçka për të thënë për statusin e tyre. Për nga përkufizimi, vlerat këtu mendohen si qenie të mrekullueshme, të fshira përgjithmonë nga dituria njerëzore. Gjithçka që mund të dimë rreth tyre është në dy mënyra: “duhet të jem”, ose rëndësia e asaj vlere si e tillë për mbretërinë e të qenit vërtetë, dhe “duhet të bëj”, ose rëndësia e kësaj vlere për një çështje morale të rëndësishme në rrethanë historike, e lidhur ngushtë me “duhet të jem”.³⁰ Në të vërtetë, ne kurrë nuk mund të shpresojmë në një njohuri të sferës së vlerave aq intime dhe depërtuese sa ç’janë njohuritë tona për çdo anëtar vetjak të kësaj sfere. Njohuri të tilla të tërësisë siç pretendohet nga përfaqësuesit metafizikë dhe dijetarët e parimeve morale, dhe siç vuri në dukje vetë Hartmann në kritikën ndaj mësuesit të tij Scheler, janë gjithmonë një vizatim, i cili kurrë nuk mund të frymëzojnë për një rregullorë të thelluar të parimeve të tij.³¹ Si një sferë më vete, njohuritë njerëzore rreth vlerave do të mbeten po aq të parespektueshme sa ç’është përshkrimi guximshëm dhe i thellë filozofik i George Santayana në “*Realm of Essence*” (Sfera e esencës).³² Për më tepër, siç ka theksuar vetë Hartmann, fusha e vlerave është ajo ku anëtarët vetjak sillen sipas ligjit të *bellum omnium contra omnes*; sepse çdo anëtar vazhdimisht po përpiqet të zotërojë të drejtën e posaçme të largpamësisë njerëzore dhe të sundojë me ashpërsi

30 Hartmann, *Ethics*, Vëll. I, f. 247-297.

31 Ibid, f. 341-343, “*Ethics or Theology*”.

32 Sipas Santayana, esencat janë të pafundme në numër dhe në lloje, dhe qëndrojnë mbi univers duke qenë si retë grumbulluese të grimcave hapësinore. Për më tepër, “një thelb”, shkruan ai, “është një temë inerte, diçka që nuk mund ta shfaqë veten ... Shumica e esencave është absolutisht e pafund”. (Santayana, George, *Realms of Being*, Charles Scribner’s Sons, Nju Jork, 1942, f. 20-21).

me qëllim përjashtimin e vëllezërve të vet, pa asnjë mundësi pajtimi çfarëdo qoftë.³³ Për këtë arsye, përvoja e idealistëve, e cila synon vetë - qenësinë ideale *sui generis* të vlerave,³⁴ u kthehet atyre (anëtarëve) në një lëmsh të brendshëm çoroditës dhe të përcaktuar, pavarësisht faktit që shumë marrëdhënie të brendshme të rëndësishme janë të dukshme dhe që përmes të cilave një “Dukuri e vlerave”³⁵ është e mundur.

Ndërkohë që Hartmann i qëndroi besnik metodës së *dukurisë* dhe i mohoi vetes çdo hap përtej përshkrimit të disa marrëdhënieve me vlerë, Scheler nuk mund t’i shmangej tundimit për të kërkuar një parim të brendshëm strukturor në fushën e vlerave, dhe ai e njëjtësoi atë parim me shenjtërinë.³⁶ Kjo qëlloi të jetë vlera e vetme e cila përcakton vlerësimin e të gjitha vlerave të tjera. Këtë, Scheler e ka bërë në kurriz të shkatërrimit të teorisë së dukurisë së përshkrimit; mirëpo ngritja e shenjtërisë në nivel epuror sa i përket vlerë-vlerësimit, çoi në dyshim - të cilit Scheler nuk iu përgjigj kurrë - se mos shenjtëria ishte me të vërtetë vlera e vetme dhe të gjitha “vlerat” e tjera ishin mënyra renditje për të. Ishte kjo gjetje që e vendosi atë plotësisht brenda kampit të krishterë ku teologjia ishte tepër e shqetësuar dhe e lumtur për ta mbështetur atë dhe për të përvetësuar zbulimet e tij.³⁷ Nga ana tjetër, rreptësia e thellë e Hartmann-it i mbronte

33 Hartmann, *Ethics*, Vëll. II, f. 76 e në vijim. “Tani për sa kohë që kundërshtimet (d.m.th., kundërshtimet e përcaktimeve morale) janë antinomi të mirëfillta, antagonizmi është midis vetë vlerave. Në vetvete këto antinomi janë të pazgjydhshme..” (Ibid, f. 77) “Të gjitha konfliktet midis vlerave si të tilla janë përplasje të përcaktimit aksiologjik. Ato do të vendosnin një kufi për harmoninë madje edhe të asaj hyjnore së përkryer, të një largpamje dhe të një rirrenditje të një sundimi botëror” (Ibid, Vëll. I, f. 301-302).

34 Ibid, Vëll. I, f. 217 e në vijim.

35 Shih Vëll. II të *Ethics* së shkruar prej tij, *cit. më sipër*, me titull *Moral Values*, dhe që përmban një analizë shumë udhëzuese të parimeve që rregullojnë strukturën e brendshme të sferës së vlerave.

36 Scheler, Max, *vep. e cit.*, f. 262 fr. *Vom Ewigen im Menschen*, Neue Geist, Leipzig, 1923, f. 274-276. Për një kritikë të pozicionit të Scheler shih Hartmann, *Ethics*, Vëll. I, f. 332-343; Vëll. II, 27-29.

37 Niebuhr, Reinhold, *Nature and Destiny of Man*, Vëll. I, Charles Scribner’s Sons, Nju Jork, 1943, f. 162-165. Këtu Niebuhr keqkuptoi nocionin e Scheler për ‘Geist’

përfitimet filozofike që ai kishte mbërritur kundër hamendësi-meve të tilla. Mirëpo ai e la *sferën e tij të vlerës*, pavarësisht nga “dukuria e shkëlqyeshme e vlerës”, pa një përbashkim të brendshëm. Çdo vlerë është praktikisht një Zot për njeriun; dhe nuk ka asnjë vlerë gjithëpërfshirëse për t’i mbajtur vlerat nën zotërim dhe përputhje.³⁸

Nga ana tjetër, duke pranuar si të vërtetë qëllimin e vetëdijes, ose vetë vlerën, jashtë kufijve të hetimit dhe kërkimit, krahu empirist e drejtoi vëmendjen e tij te qëllimi i kuptimit. Psikologët arsyetuan rreth këtij mendimi lidhur me cilësinë e vlerës, d.m.th., qëndrimet, dëshirat dhe neveritjet e tij, dhe filozofët e zvogëluan hulumtimin e tyre deri aty sa të merren vetëm me arsyetimin kuptimor të asaj se çfarë nënkupton dikush kur tregon përfundimet e gjetura rreth cilësisë së vlerës. Të parët kanë përfutuar nga përfundimet e psikologjisë empirike dhe i kanë përpunuar teoritë e ndikimit, nevojës, atë hedoniste si dhe të dhënat e tyre themelore. Kurse të fundit ishin kryesisht arsyesues shpresëplotë që hamendësuar se asnjë propozim nuk është kuptimplotë nëse nuk është i arsyetuar (dhe prandaj, llafologët, që pretendojnë jo më shumë se kaq, një kallëzues të tillë e përdorin sipas traditës në një gjuhë të caktuar për të nënkuptuar atë që kërkohet) ose i vërtetuar nga jeta (dhe prandaj, empirikët, pretendojnë një mundësi në shkallë më të madhe ose më të vogël siç mund të jetë mundësia e zotërimit të ndonjë prove rreth përgjithësisimit të shkencës).³⁹ Prej këtui, pozitivistët logjik

(shpirt), si madhështor për arsye çoroditje (Greqishtja e lashtë nous - mendësi) dhe me të cilin Scheler nënkuptonte aftësinë përmes të cilit në perceptojmë vlerat - “vetëdija parësore e vlerës” - si provë për të Krishterin “Ideja e transhëndencës” (vetvetja dhe natyra transhendente e njeriut dhe arritja e tij deri te një Zot, në imazhin e të cilit është bërë). Tillich, Paul, *Systematic Theology*, Vëll. I, University of Chicago Press, 1951, f. 43, 106-107. Por Tillich, Scheler dhe të gjithë shkolla fenomenologjike i ka bërë një shërbim të mirë në epistemologji dhe etikë; por jo në fe ku e gjithë shkolla dështoi rreth së vërtetës ngaqë nuk arritën të përfshinte një “element ekzistencial-kritik” në perspektivën e tyre. (Ibid, f. 107).

38 Hartmann, *Ethics*, Vëll. III, f. 262.

39 Lewis C. I., *Analysis of Knowledge and Valuation*, f. 387, 395-396, 432-434.

dolën me përfundimin se pohimet etike nuk i përkasin asnjërës kategori, dhe prandaj janë të pakuptimta.⁴⁰ Sipas tyre, kallëzuesit moral janë thjesht shprehje ndjenjash, të barazvlefshme me pasthirrma dhe thirrje më të njohura së 'Oh', 'Urra' dhe 'Hak'.⁴¹ Në këtë mënyrë, pohimet morale mënjanohen nga fusha e së vërtetës dhe gënjeshtres, dhe nuk ka asnjë mënyrë përmes të cilës një mosmarrëveshje e qëllimshme, e vetëdijshme dhe e mbajtur pezull vazhdimisht, mund të zgjidhet.⁴²

Ato që u përmendën më lart, mund të thuhet se i përkasin anës sekulariste të vlerësimit të traditës perëndimore të mendimit në fushën e metafizikës së vlerës. S'ka dyshim, gjithsesi, se pala e lart-përmendur është më e madhe, ngaqë përfshin shumicën e të menduarit që zë vend në Perëndim. Ai lloj të menduari i cili është posaçërisht i krishterë nuk ka prodhuar shumë lidhur me këtë pyetje. Besnik në llojin e tij, mendimi modern i krishterë në këtë si dhe në fusha të tjera ka çaluar pas mendimit laik në atë që mund të përshkruhet si një përpjekje nga studiuesit e krishterë për të reaguar, përshtatur, ose përvetësuar arritjet e mendimit sekular.

40 "Vetëm teoremat e matematikës dhe shkencës empirike kanë kuptim." (Carnap, Rudolph, *Philosophy and Logical Syntax*, Kegan Paul, Londër, 1935, f. 36).

41 Pap, Arthur, *Elements of Analytic Philosophy*, The MacMillan Co., Nju Jork, 1949, f. 31-34; Von Mises, Richard, *Positivism: A Study in Human Understanding*, f. 319-325; Stevenson, Charles L., *Ethics and Language*, Yale University Press, Nju Hevën, 1944, f. 36 e në vijim; Carnap, Rudolph, *The Unity of Science*, Kegan Paul, Londër, 1934, f. 22 e në vijim.

42 "Nëse, tani një filozof thotë "Bukuria është e mirë", unë mund ta interpretoj atë ose me kuptimin "A do të donin të gjithë të bukurën"- ose "Do të doja që të gjithë ta donin të bukurën". E para nga këto nuk bën asnjë betim, por shpreh një dëshirë; meqenëse nuk pohon asgjë, është logjikisht e pamundur që të ketë prova pro ose kundër saj, ose që ajo të posedojë ose të vërtetën ose gënjeshtren. Fjalja e dytë, në vend që të jetë thjesht dëshirore, bën një deklaratë, por është një deklaratë rreth gjendjes shpirtërore të filozofit, ajo mund të hidhet poshtë vetëm me prova se ai nuk e ka dëshirën që thotë se e ka. Kjo fjali e dytë nuk i përket etikës, por psikologjisë apo biografisë. Fjalja e parë, e cila i përket etikës shpreh dëshirën për diçka, por nuk pohon asgjë." (Russell, Bertrand, *Religion and Science*, Thornton Butterworth, Ltd., Londër, f. 236 e në vijim). Pikëpamje të njëjta me Russell mund të gjenden tek Ayer, A. J., *Language, Truth and Logic*, Oxford University Press, Nju Jork, 1936; Stevenson, Charles Leslie, *vep. e cit.*; Pap, Arthur, *vep. e cit.*; Schlick, Moritz, *Problems of Ethics*, përkth. nga by D. Rynin, Prentice Hall, Inc., Nju Jork, 1939; etj.

Me sa dihet nga ky autor, vetëm dy mendimtarë të krishterë kanë bërë një përpjekje të qëllimshme për të “përfitur” teologji nga arritjet e mendimit sekular lidhur me çështjen e statusit metafizik të vlerave, përkatësisht, Edgar S. Brightman⁴³ dhe Henry N. Wieman.⁴⁴ I pari huazoi shumë nga Max Scheler dhe e ndoqi atë në metafizikën vetore: Ky i fundit huazoi shumë nga Ralph Barton Perry dhe ndërtoi atë që filloi të quhej një “teologji empirike”. Në të njëjtën kohë që Wieman po përpiqej të zbulonte mundësitë e një çiftëzimi të empirizmit me teologjinë, Brightman po punonte kundër futjes së këtij empirizmi në rrjedhën e mendimit amerikan.

Kundër Perry-t, ai tregoi një kundërshti të pikëpamjes se vlera është qëllim i nevojshëm, me arsyetimin se e nënshtron tërë sferën e vlerës në varësinë të vetëdijes. Ky është ndikim i ndjenjave vetjake, këmbënguli ai, pasi e bën varësinë përbërës të vlerës.⁴⁵ Brightman e pa që megjithëse e gjithë vlera mund të jetë e lidhur me vetëdijen, ajo nuk është e afërm me ‘të.⁴⁶ Mirëpo themeli i sferës së vlerës si një sferë objektive përtej vetëdijes, ishte i domosdoshme për t’i dhënë kuptim përvojës fetare.⁴⁷ Kjo fushë, këmbënguli ai, është pikërisht “parimi me të cilin mendja

43 Kryesisht në *Religious Values*, The Abingdon Press, Nju Jork, 1925; *Moral Laws*, The Abingdon Press, Nju Jork, 1933; *Nature and Values*, Abingdon Cokesbury Press, Nju Jork, 1945; *Person and Reality: An Introduction to Meta physics*, Ronald Press Co., Nju Jork, 1958; *Persons and Values*, Boston University Press, 1952.

44 *The Source of Human Good*, The University of Chicago Press, Çikago, 1946; *The Wrestle of Religion with Truth*, The MacMillan Co., Nju Jork, 1927; *Intellectual Foundation of the Faith*, Philosophical Library, 1961. “A Workable Idea of God,” *Christian Century*, XLVI, Feb. 14, 1929, f. 226- 228; “God and Value,” Kapitulli mbi *Religious Realism*, botim i D. C. Macintosh, The MacMillan Co., Nju Jork; “Values Primary Data for Religious Inquiry,” *Journal of Religion*, XVI, 4, tetor, 1936, f. 379-405; “Creative Freedom: Aim of Liberal Religion,” *The Christian Register*, tetor, 1955. Një diskutim i pikëpamjeve të Wieman nga një numër mendimtarësh të krishterë mund të gjendet në *The Empirical Theology of Henry Nelson Wieman*, Library of Living Theology, Vëll. IV, The MacMillan Co., Nju Jork, 1963.

45 Një kritikë e plotë e teorisë së vlerës së Perry-it nga Brightman u shfaq si një kapitull në librin e E. C. Wilm, *Studies in Philosophy and Theology* (The Abingdon Press, Nju Jork, 1922, f. 22-64) me titull: “Neo-Realistic Theories of Value”.

46 Brightman, E. S., *Religious Values*, f. 123, 130.

47 *Ibid*, f. 126.

provon dhe kërkon të organizojë përvojën e vet fetare”.⁴⁸ Por, kjo sferë e vlerës objektive mund të jetë vetëm “përjetim i vetëdijshëm dhe vullnet i vetë Zotit”.⁴⁹ Duke u mbështetur te Sorley⁵⁰ si dhe te Scheler, Brightman përcaktoi “paanësinë e vlerave... (si kuptim) të pranisë së tyre si qëllime të Mendjes Hyjnore”.⁵¹

Kushti i parë paraprak i filozofisë së Brightman, pra shqetësimi i tij për të parandaluar sferën e vlerave nga të qenit e paanshme - domethënë parandalimi nga një varësi thelbësore te vetëdija njerëzore - është i vyer dhe me vend. Mirëpo, kushtit të dytë të filozofisë së tij, njëjtësimi i vlerave me idetë dhe qëllimet e Zotit, i mungon mençuria mohuese e kushtit të tij paraprak. Ashtu sikurse marrëdhënia e vlerave me vetëdijen e njeriut nuk i bën ata prodhim të asaj vetëdije, edhe lidhja e tyre me një Mendje Hyjnore - nëse mund të përcaktohet si e tillë - nuk i bëni ato “ide dhe qëllime” të mirëqena të asaj Mendje. Në rastin më të mirë, ato do të ishin disi të lidhura me ‘të; dhe kjo do të përcaktohej prej tyre në nënyrë të paanshme si vetëdije njerëzore. Pasi ato të merren si prodhim i mirëqenë i çdo ndërgjegjeje, qoftë njerëzore apo hyjnore, qëllimi i tyre i vërtetë është në rrezik të madh. Së dyti, përpjekja për ta përfytyruar Zotin është e njëjtë me përpjekjen për ta përfytyruar Gjithësinë. Dukuria e vullnetit, dëshirës, gjykimit dhe veprimit të njeriut në liri por me përgjegjësi është një e vërtetë e pamohueshme. Ajo është e vërteta e vetme e këtij lloji. Përkthimi i kësaj të vërtete në gjithësi, Hyjni, apo çdo gjë tjetër jashtë njerëzores, është i ndaluar, është një hap përtej sferës së mendimit të kritik.

Të para nga një këndvështrim tjetër, pasojat e Brightman qëndrojnë në ruajtjen e paanësisë së vlerës duke liruar zotërimin e vetëdijes mbi ‘të dhe duke e shtyrë atë sferë, si të thuash, drejt shkallës së epërme të vetëdijes hyjnore. Nga ana tjetër, Wieman u përpoq ta shpëtonte të njëjtën paanësi duke iu nënshtruar

48 Ibid, f. 127.

49 Ibid, f. 136.

50 Sorley, William Ritchie, *Moral Values and the Idea of God*, The Gifford Lectures, 1915, The University Press, Kembrixh, Angli, 1919.

51 Brightman, E. S., *Religious Values*, f. 169.

sferës së vlerës, ngrehinave të posaçme që përbëjnë përvojën e natyrshme nga ajo vetëdije njerëzore. Njëri u përpoq të shpëtonte paanshmërinë përmes lartësisimit dhe zgjerimit, tjetri pakësisimit dhe zvogëlimin.

Wieman ishte mjaft i interesuar në R. B. Perry për të shkruar punimin e doktoraturës së tij, mbështetur në teorinë e vlerës së Perry-t si një nevojë. Pranimi i vlerës së metafizikës së Perry-it nga ana e tij ishte i plotë.⁵² Ai i shtoi atij, megjithatë, pikëpamjen e Bergsonian -it mbi krijimtarinë, dhe e përcaktoi këtë pikëpamje jo si ndonjë nevojë - siç bëri Perry – por si parimin e organizimit të të gjitha nevojave, i cili në vetvete nuk është nevojë përveç se kur emertimi shkon përtej kuptimit të një mendje të shëndoshë. Afria e tretë dhe e veçantë me Josiah Royce bëhet e qartë kur marrim parasysh se, për Wieman-in, ajo që përfshihet në organizimin e nevojave nuk është një parim por një ngjarje, një “ngjarje krijuese”. Lutja për paanshmëri fillon me njëjtësimin e nevojës me “ecurinë tërësore të ndërveprimi midis krijesës dhe mjedisit”,⁵³ dhe rrjedhimisht, me nënkuptimin se nuk varet tërësisht nga tema, dhe prandaj nuk është plotësisht një çështje teme. Një përpjekje për ta vërtetuar një gjë të tillë paanshmëria u shoqërua me një zbrëthim të mundësisë së mbërritjes së “ngjarjes krijuese” të organizimit të nevojshëm në nivelin shoqëror. Kjo ishte pikërisht zgjidhja e Perry-t.⁵⁴ Por kjo duhej braktisur si e pazbatueshme kur

52 Problemi i disertacionit, shkroi ai, është “të zbulojë atë organizim të interesave njerëzorë që është më i favorshëm për përmbushjen e tyre maksimale” (“The Organization of Interests”, disertacion i pabotuar i Ph.D., Dpt. i Filozofisë, Universiteti i Harvardit, 1917, f. 1, cituar në Rich, Charles M., “Henry Nelson Wieman’s Functional Theism as Transcending Event”, disertacion i pabotuar i Ph.D., Shkolla e Hyjnisë, Universiteti i Çikagos, 1962, f. 108).

53 Wieman, H. N., *The Wrestle of Religion with Truth*, The MacMillan Co., Nju Jork, 1927, f. 161.

54 “Ajo që ne kërkojmë është një integrim *personal* (i interesave) që do të jetë i kualifikuar shoqërisht, ose që do të garantojë një përmbushje harmonike të të gjitha interesave... E mira më e lartë (arrihet kur)... të gjithë personat janë të përbërë nga një komunitet, ku secili anëtar dëshiron vetëm atë që është në përputhje me vullnetet e të gjithë pjesës tjetër.” (Perry, FL B., *General Theory of Value*, Harvard University Press, Kembrixh, 1954, f. 676-677).

Wieman shqyrtoi shembullin konkret të shoqërisë perëndimore dhe gjeti arsyen jo vetëm “të dyshojë në vërtetësinë e përditshme të një shoqërie të lirë (në të cilën krijimtaria e ndërsjellë mund të vihet në punë plotësisht, por) edhe në vetë mundësinë e saj”.⁵⁵ Ky dështim i shoqërisë për të qenë në nivelin e duhur të kërkesave, e shtyu Wieman-in për të “shikuar përtej shoqërisë për atë organizim të nevojshëm i cili do të japë masën më të madhe të së mirës” dhe këtë gjë, pohoi ai, e bën feja.⁵⁶ Sepse, feja përfshin të gjitha nevojat dhe i gurmon ato si “qëllim hyjnor”;⁵⁷ Zot, si “veçanti dhe dukuri në shërbim të gjithësisë” etj.⁵⁸ Sidoqoftë, për t’u dhënë vendin e duhur dogmave të krishtera të shpengimit brenda këtij sekularizmi fetar dhe empirik të “qëllimit hyjnor” (*sic*) Wieman tani u kthye kundër cilësive dhe veçorive dalluese të njeriut me qëllim që të pohojë se kërshëria hyjnore nuk mund të jetë kurrë një synim i duhur që mund ta ndjekë çdo njeri, ngaqë ajo qëndron përtej aftësive zotëruese të njeriut dhe duhet të kapërcejë hapësirën njerëzore të kërshërisë dhe përvojës. Si pasojë, roli përfundimtar i njeriut mund të jetë vetëm pranimi i heshtur i skemës hyjnore.⁵⁹

Për vëzhguesin e arsyeshëm është as më shumë dhe as më pak se e çuditshme se si kjo mendje empirike e shkallë sipërore mund të vazhdojë duke pohuar tezën empiriste, ndërsa në të njëjtën kohë e mohon atë në favor të shkrimeve rreth dogmave të besimit. Deri në botimin e *The Empirical Theology* të Henry Nelson Wieman, vetë Wieman shkroi se jashtë asaj që jepet

55 Wieman, H. N., “The Organisation of Interests”, Disertacioni Doktorate i cituar, f. 194-195, cituar në Rich, Charles Mark, *vep. e cit.*, f. 152.

56 “Feja përfaqëson interesin më të madh njerëzor duke tejkaluar zbatimin e saj në shoqërinë njerëzore.” (Wieman, “The Organization of Interests”, f. 207; Rich, *vep. e cit.*, f. 153).

57 “Feja ..., jo vetëm që sjell përvojën tonë të personave të tjerë në procesin e krijimit të një vullneti, por gjithashtu merr përvojën tonë totale të natyrës... Kur qëllimi kozmik është qëllimi im... atëherë unë përjetoj kënaqësi të vazhdueshme dhe të plotë. Kjo është ajo organizatë e interesave për të cilën ne kemi qenë duke kërkuar gjatë këtij hetimi.” (Wieman, *ibid.*, f. 237; Rich, *vep. e cit.*, f. 159).

58 Wieman, *ibid.*, f. 239; Rich, *vep. e cit.*, f. 162.

59 Wieman, *ibid.*, f. 254; Rich, *vep. e cit.*, f. 169.

përmes të kuptuarit, nuk mund të kërkohet ose gjendet asgjë hyjnore, fetare apo morale.⁶⁰ Pavarësisht kësaj, ai foli për një njohuri tjetër, të menjëhershme dhe të paanshme, synimi i së cilës përbën një sferë, *një pjesë*, të ndryshme në çdo pikëpamje, përveç asaj të fushës që studion shkenca empirike. Ai madje u dha atyre emrat e kundërt të formës dhe përmbajtjes duke pohuar se, ndërsa e para u zhvillua më së miri nga Perëndimi bashkëkohor, dhe e dyta nga Lindja e lashtë, e vërteta mund të gjendet në shkrimet e të dyjave.⁶¹ Por e vetmja arsye që ai dha për praninë dhe vlefshmërinë e burimit të ri të dijës, është argumenti i vjetër se që të ketë sadopak njohuri shkencore, nevojitet të ekzistojë një mendje dhe një njeri.⁶² Nuk është çudi që ai e bëri këtë lëshim nën kritikën e kolegut të tij, Profesorit Bernard Eugene Meland. Duke vënë në shënjestër pikëpamjen e Wieman-it për të mos u ndalur kurrë së përjetuari qëllimin hyjnor i cili është Zoti i pohuar së bashku me teza empirike, kjo e fundit e shkruar me një bamirësi që është edhe më shkatërruese ngaqë është bamirëse: “Ajo për të cilën ai (Wieman) e quante dikur ‘begatia e përjetimit’ paraqet vazhdimisht për ‘të një ‘më shumë’, që është thellësia e pakontrollueshme e rrethanës jetësore, duke u shtrirë deri te përmasa e pakontrollueshme (ose ana e papërjetuar) e vërtetësisë së Zotit. Për të, kjo është menjëherë një *begati të mirash* dhe *një kërcënim për ta sqaruar kuptimin* e asaj që është përfundimisht e mirë dhe që tjetëron të mirën tonë”.

60 “Unë jam i bindur që hetimi fetar drejtohet keq kur kërkohet një farë pranije që përshkon kozmosin total për të zgjidhur problemin fetar. Madje është edhe më e kotë të kërkosh qenie të pafund që tejkalon tërësinë e gjithë ekzistencës. Është e pamundur të fitosh njohuri për kozmosin total. Si pasojë, besimet në lidhje me këto çështje janë iluzione... Ajo që është e vërtetë për shkencën në këtë drejtim (d.m.th., logjika metodike) është e vërtetë edhe për filozofinë dhe teologjinë ose ndonjë mënyrë tjetër në të cilën mendja njerëzore mund të arrijë njohurinë... Pa përvojë kuptimore nuk ka asnjë zbulim të Zotit...” etj. (Wieman, “Intellectual Autobiography”, te Bretall, *vep. e cit.*, f. 4-5).

61 Wieman, “Reply to Meland,” te Bretall, *vep. e cit.*, f. 70-71.

62 Meland, B. E., “The Root and Form of Wieman’s Thought,” te Bretall, *vep. e cit.*, f. 56.

Profesor Meland doli me të drejtë në përfundimin se kjo është puna e një “mendje të përçarë”, e pajisur me “besnikëri të dyfishtë”.⁶³

Kështu që problemi qëndron në traditën perëndimore.

Duke lënë mënjanë traditën islame, ne zbulojmë se dukurina *vlerë-vlerësim* ndiqej jo dhe aq shumë si një lëndë filozofike, por si njëra ose tjetra nga shkencat e Kuranit.⁶⁴ Metodika e vlerë-vlerësimit, nga ana tjetër, u ndoq si shkenca *şifât* (cilësi hyjnore). Në të parën, shumë prej të ashtuquajturve *Ulûm El-Qur’ân* (Shkenca të Kuranit) ishin vërtet kërkime pas kuptimeve themelore të shpalljes dhe rrjedhimisht pas asaj që Zoti kishte dashur të fuste në vetëdijen e njeriut që të përcaktojë vullnetin e tij; d.m.th., bashkë me vlerat, edhe marrëdhëniet dhe struktura e tyre. Mundimet e teoricienëve të *esbâb el-nuzûl* (shkaqet e zbritjes së ajeteve të Kuranit) me historinë, për shembull, ishin një mjet për të vlerësuar rrethanën në të cilat ajetet ishin shpallur; dhe kjo nga ana e vet çoi në kapjen e kuptimit hyjnor, ose vlerës, të cilën Zoti synonte ta përçonte.⁶⁵ Në këtë

63 Ibid.

64 Në veprën e tij monumentale *El-Itkân fi ‘Ulûm El-Kur’ân* (Al-Azhar Press, Kajro, 1318 pas hixhretit), Xhelâledin El-Sujûtî renditi një numër të madh të disiplinave të cilat, përkundër larmisë së tyre të dukshme, të gjitha kërkojnë të përcaktojnë atë që, në Kuran, Zoti synonte të ishte e domosdoshme nga ana fetare, morale dhe estetike, atë që dëshira, vullneti dhe veprimi njerëzor duhet të synojë të realizojë. Disiplina e njohur si *esbâb el-Nuzûl*, për shembull, thuhet nga El-Sujûtî që sjell atë “aspekt të mençurisë për hir të së cilës u bë shpallja e një ligji kuranor” (Ibid., Vëll. I, f. 29); për të formuar “një rrugë të vendosur drejt kuptimit të domethëniesve kuranore” (Ibid.) dhe, duke cituar Ibn Tejmijeh “për të sjellë njohuri për atë, që për hir të së cilës është bërë shpallja e një ajeti të caktuar është bërë me anë të zbulimit të shkakut të menjëhershëm dhe rrethanën e zbulimit të saj” (Ibid.); për të na mundësuar që të nxjerrim përmbajtjen-kuptimore universale, ose morale, nga gjykimi i veçantë i një çështjeje unike, të dhënë (Ibid., f. 31). Duke lejuar faktin e mungesës së “vlerës” si një nocion filozofik bashkëkohës, çdo lexim i tabelës së përmbajtjes së librit të El-Sujûtî-t “Shkencat e Kuranit”, do të nxjerrë në pah faktin se këto “shkenca” janë përpjekje të ndryshme për të zbuluar vlera përmes të cilave Kurani është një shprehje konceptuale.

65 El-Sujûtî shkoi shumë përtej El-Uâhidî i cili, në klasikon e tij të famshëm, *Esbâb El-Nuzûl* (Shkaqet e zbritjes së ajeteve të Kuranit) (Hindiyyah Press, Kairo, 1316 pas Hixhretit, f. 342) shpjegoi Suren El Fil (Kapitulli i Elefantit) thjesht historikisht. El-Sujûtî me të drejtë vërejti që asnjë diskutim i *esbâb el-nuzûl* rreth kësaj *sureje* nuk është i plotë pa zbuluar mësimet morale që përmban. (*El-Itkân fi ‘Ulûm El-Kur’ân*, Vëll. I, f. 32).

të fundit, çështja e të kuptuarit se veçoritë Hyjnore janë të parashikueshme vetëm për Atë, ngrihet deri në nivelin e gjendjes metafizike të vlerës. Por *şifāt*-et kanë qenë të gjitha idealet e moralshme të muslimanit - për të qenë me siguri, asnjëherë plotësisht të zbatueshme nga njeriu në Tokë ose në qiell – e megjithatë përbëjnë idealet e së vërtetës përfundimtare, mirësi dhe bukuri.⁶⁶ Në fakt ky predikim i vlerave ose idealeve si tipare të Zotit shpëtuan bashkimin dhe paanshmërinë e idealeve të muslimanit në detin e interpretimeve të cilave iu nënshtrua fjala e Zotit nga muslimanët që dënonin autoritetin. Në rrjedhën e përhapjes së Islamit në lindje të Dy Lumenjve ku arabizimi nuk shkoi krah për krah me islamizimin, kuptimet kuranore u bënë gjithnjë e më pak qëllim i një përfaqimi të vetëvetishëm dhe kuptimi të menjëhershëm, ngaqë u bënë gjithnjë e më shumë një ide e përgjithshme e kuptimit-empirik, dyshues lidhur me porosinë e re që shkatërroi botëkuptimin e asaj bote të vjetër para-islame. Krahasuar me mendjen arabe ose plotësisht të arabizuar, kjo mendje ishte e paaftë për të kapur plotësisht idenë e përsosmërisë dhe të vlerësimit të gjuhës (poetike) domosdoshmërisht-njerëzore, domosdoshmërisht-ideore dhe domosdoshmërisht-estetike përmes të cilës përsosmëria mund të shprehej ose flitej. Mirëpo, aty ku kuptimet kuranore ose të përsosmërisë që kanë të bëjnë me atë vend, nuk janë qëllim i një kuptimi të menjëhershëm, ato bëhen pengesa të paarsyeshme. Kështu që, ishte e natyrshme që midis atyre, vetëdija e të cilëve nuk ishte qeverisur plotësisht nga kategoritë e vetëdijes arabe, të fillonte përhapja e një lëvizje e cila e kuptonte Zotin si një gjendje pushteti apo sjellje, të joshur mendërisht ose nga Krishterimi lindor, fetë e Persisë dhe Indisë, ose nga Judaizmi i atyre hebrenjve që mendonin për Zotin e tyre në kushtet e një njeriu.⁶⁷ Duke gjykuar nga lloji i arsytimit

66 Për një diskutim të pikëpamjes se uniteti i Zotit është i barabartë me unitetin e së vërtetës dhe vlerës, dhe si rrjedhojë i konvertueshëm me të, shih librin e këtij autori: *On Arabism*, vëll. I, *Urubah and Religion*, Djambatan, Amsterdam, 1962, f. 12, 250 e në vijim.

67 Shehrestānī, Muḥamed Ibn 'Abdelkerīm, *El-Milal ue El-Niḥal*, redaktuar nga Muhammad Fathallah Badran, Al-Azhar Press, Kajro, 1328/1910, f. 146, 176.

që *Mushābbihah* (antropomorfët) e fuqizuan mbështetjen e qëndri-meve të tyre, madje mund të themi se konvertimi nga Judaizmi duhet të ketë furnizuar udhëheqjen mendore të atyre që e kuptonin Zotin në kushtet e një njeriu, të cilët, sipas Shahrastānī-it, përbëheshin kryesisht nga, *El-Shī'ah El-Ghalijeh*, ose posaçërisht *Shī'ah* ekeseve (p.sh. Hashuijeh, Hishāmijeh, Muḍar, Kuhmus, Ahmed El-Huxhejmi, etj.).⁶⁸ *Mushābbihah* arsyetonin se “Zoti i tyre ka një pamje, organe dhe pjesë, disa shpirtërore dhe disa trupore; që Ai lëviz, zbret dhe ngjitet, ulet dhe qëndron pa lëvizur...” se “sytë e Zotit u sëmuren një herë dhe engjëjt shëruan sëmundjen e tyre, që Ai në të vërtetë qau kur përmytja shkatërroi njerëzimin derisa i dhembën sytë; që froni piskat kur Ai ulet mbi të siç bën një shalë e re kur kalorësi ulet mbi të” që “Musai... në të vërtetë e dëgjoi zërin e Zotit që po gjëmonte si zhurma e zvarritjes së zinxhirëve” etj.⁶⁹ “Antropomorfizmi i pastër” shkroi ai, “është një çështje e pastër judenjsh, megjithëse jo gjithë judenjtë janë të tillë. Në mesin e tyre kishte kryesisht Karaitë, të cilët shfrytëzuan shumë fjalë të Teuratit për Zotin të cilat [gjoja] mbështesin tezën e tyre”.⁷⁰

Kundër këtyre, mbështetësit e idesë transhendentale u ngritën si një trup i vetëm, por me disa zëra. Shkolla të ndryshme u themeluan, ku secila prej tyre përparoi në arsyetimin për të provuar pikëpamjen e vet për gjërat. Megjithatë, ata të gjithë e kundërshtuan antropomorfizmin anti-transhental pa u kursyer dhe me vendosmëri.

Rreziku ishte i madh: Nëse Zoti do të kuptohej në kushtet e një njeriu, vetitë e Tij do të ishin në të njëjtin nivel me vetitë e njeriut. Sigurisht që ato do të ishin ideale dhe më të përsosurat - si ato të hyjnive të greqisë së lashtë- por bashkimi, paanshmëria dhe gjendja e tyre e përsosur do të bëheshin të pakuptimta pasi

68 Ibid., f. 173.

69 Ibid., f. 146.

70 Ibid, f.174. Në të vërtetë, El-Shehrestānī pranoi se mbështetësit e pikëpamjeve të tilla janë hebreujtë “midis të cilëve antropomorfizmi është një zakon i përsëritur vazhdimisht”. (Ibid., f. 176).

ato mendohen si të pashembullt por jo si të përsosura, të adhurueshme por jo të domosdoshme, me përsosmëritë e njeriut. Qëndrimi i ri rrëzon dy teoritë njëherësh: atë të teologjisë dhe të etikës; të *teuhîd*-it, apo përbashkimin e Zotit, dhe gjendjen e përsosur të urdhëresës sa i përket anës etike ose natyrës etike të urdhëresës (d.m.th si diçka që nuk është përvojë jetësore).

Ma'bed El-Xhuhani dhe Ghejlân Ibn Maruan ishin të parët që e parashtruan këtë çështje si një nga vetitë hyjnore.⁷¹ Të mbërthyer nga paniku shpirtëror kur panë të konvertuarit e rinj të argëtonin konceptin e tyre antropomorfik të Hyjnisë, Ma'bed dhe Ghejlân parashtruan arsye rreth transhëndencës duke mohuar të gjitha atributet hyjnore. Edhe pse ky mendim më vonë u zhvillua në një shkollë filozofie, argumenti i tyre ishte mjaft i thjeshtë. Zoti, - mendohet të kenë thënë ata, së bashku me shkollën Mu'tezileh - "është të dish thelbit e Tij, aftësinë e thelbit të Tij, vetëdijësimin për thelbit të Tij, jo përmes [aftësisë] së njohurive, por nëpërmjet [aftësisë] së zotësisë, [aftësisë] së jetës. Këto veti janë të përjetshme për "Të; ato janë kuptimet që i përkasin Atij. Por, nëse ato bashkëjetuan me "Të [si aftësi] në përjetësi - që është thelbi qendror i Hyjnisë - ato do ta kishin ndarë gjendjen hyjnore me "Të".⁷² Kështu që, vetitë Hyjnore janë *mu'ttaleh* ose të asnjësuara. "Është e pamundur prania e dy qenieve të pa krijuara, e të përjetshme", dhe është e sigurt, sipas tyre, se "kushdo që përcakton një kuptim ose një veti si të përjetshëm, në të vërtetë ka përcaktuar qenësinë e dy perëndive".⁷³ Mbi këto parime, *Mu'attileh*, ose ata që asnjësuara atributet hyjnore, arsyetuan se vetitë nuk janë tregues të Zotit, por përcaktor; se që t'i kesh të

71 Ibid., f. 29. Ne nuk duhet të mashtrohemi, gjithsesi nga klasifikimi i El-Shehrestânî-t mbi Ma'bed and Ghejlân, si themeluesit e sekti Mu'tezileh, ose autorët e "devijimit" të parë nga Islami, sepse ai shkroi nga perspektiva të një kohe të mëvonshme në të cilën devijimet kishin vërshuar në horizontet e të mendimit islam.

72 Ibid., f. 62.

73 Ibid., f. 65. El-Shehrestânî njofton se këto fjalë se vijnë nga Uâsil Ibn 'Aṭā', student i El-Ḥasan El-Baṣrî dhe një nga liderët e lëvizjes Mu'tezileh.

treguara ato nga Zoti është vetëm një nga mënyrat për të folur rreth Tij.

Një mënyrë më e stërholluar arsyetimi u parashtrua nga Ebū El-Hudhejl El-‘Allāf. “Ai” (d.m.th. Zoti), tha ai, “ë shtë dituri përmes një mençurie e cila është është vetë Ai, aftësia me një zotësi e cila është vetë Ai, gjallëria e një jete e cila është vetë Ai; dhe e tillë është puna me të dëgjuarit, të shikuarit, përjetësinë, lavdinë, fuqinë, madhështinë, zemërgjerësinë hyjnore dhe të gjitha atributet e tjera të vetes së Tij... Kur unë them ‘Zoti është dituri,’ thjesht e pohoj atë.

Ai është në dijeni që është Zot dhe ka mohuar që Ai të jetë padituri [që nuk është Zot]; Unë kam treguar një diçka të njohur që ka qenë ose është e pranishme (*ue-daleltu ‘alā ma’lūm kāna eu jekūnu*). Dhe kur them ‘Zoti ka aftësi’, unë thjesht kam mohuar paaftësinë e Zotit, kam pohuar se Ai ka një zotësi e cila është vetë Zoti dhe kam vënë në dukje një diçka që është qëllim i asaj zotësie”.⁷⁴ E gjithë kjo është e barasvlershme me mohimin e kuptimit të drejtpërdrejtë të vetisë kuranore dhe pohimit të kuptimit të saj në mënyrë të figurshme. Në të vërtetë, El-Esharī na tregon se “Ebū El-Hudhejl e tha vetë këtë. ‘Zoti ka një fytyrë’, tha ai, ‘e cila është Ai vetë; është Ai, dhe po ashtu është shpirti i Tij’. Ai shpalos përmes shpjegimit të kuptimeve të fshehura pohimin kuranor në lidhje me dorën hyjnore si kuptim i një bekimi dhe ‘... me qëllim që të rritesh nën syrin (kujdesin tim) Tim’ (Kuran, 20:39) që nënkupton ‘me dijeninë Time’”.⁷⁵ Pra, përsosmëria u ruajt, por me çmimin e *ta’til* ose asnjësinë e attributeve të Zotit.

Ky rregull ndiqej po aq nga pasuesit e shkollës Kaderijeh, ata të cilët e mbanin njeriun si të aftë për veprim dhe prandaj moralisht të përgjegjshëm, siç ishin Xhebrijeh ose deterministët. Të parët ishin të njohur edhe si Mu’tazileh ngaqë kishin edhe shumë pikëpamjesh të tjera. Ata u detyruan të “asnjanësohen” për shkak të vlerësimit

74 El-Esh’ari, Ebū El-Ḥasan ‘Alī Ibn Ismā’il, *Makālāt El-Islāmijīn ue Ikhtilāf El-Mušallīn*, redaktuar nga Muhamed Muhji al-Din Abd El-Hamid, Vëll. I, Maktabat El Nahḍah El-Miṣriyeh, Kajro, 1369/1950, f. 225.

75 Ibid.

se: nëse veprimi i Zotit ishte vërtetë i Tij në kuptimin e plotë të fjalës, ahëherë Ai do të duhej të ishte, në një fare mënyre, shkaku mëse i mjaftueshm i tjetërsimit në natyrë. Një përfshirje e tillë e Zotit në natyrë, d.m.th., të qenit Ai autori i ndryshimit, jo vetëm që do të rrezikonte pandryshueshmërinë e Tij ose drejtpeshimin e natyrës së qenësisë, por përgjegjësinë morale të njeriut. Mirëpo edhe veprimet e njeriut janë ngjarje në natyrë; dhe për sa kohë që mbretëria e tij nuk i përket posaçërisht vetëm njeriut, përgjegjësia njerëzore do të jetë e dobët. Të shqetësuar për shpëtimin e kësaj përgjegjësie morale, pasuesit e shkollës *Kaderijeh* të paktën duhej të kufizonin kuptimin e veprimit hyjnor. Nga ana tjetër, *Xhebrijeh* ishin të detyruar të asnjësonin atributet hyjnore sepse, sipas tyre, për të qenë të vërtetë për Zotin është të rrezatosh drejt Tij udhërrëfyes tiparesh të cilat vetë jeta ia ka mësuar njeriut dhe që të cilat janë huazuar për të ndërtuar përfytyrimin tonë për Të. Kjo është e barabartë me të parit Atë në kushtet e njeriut. “Ne nuk duhet”, tha Xhehm Ibn Şafūān “ta përshkruajmë Zotin përmes asaj që është e vërtetë për krijesat e Tij”.⁷⁶ Në këtë mënyrë, *Xhebrijeh* vendos themelet e asnjësisë. Zoti nuk është “i gjallë” ose “i ditur”, sepse këto janë veti njerëzore. E megjithatë, Zoti është siguri-sht i aftë dhe vepron sepse këto nuk janë aspak e drejtë e posaçme e njeriut – njeriut që është një krijesë e vendosur kudo nga Zoti.⁷⁷ Me sa duket, ata po mundoheshin që t’i mohonin Zotit të gjitha tiparet që kanë ngjyrë apo anë njerëzore; dhe për këtë arsye, ata së pari i ndanë ato në attribute përfundimtare dhe parashikuese të Qenies Hyjnore. Të parat ata i quanin *Şifāt El-dhāt*, ose “attribute të Qenies hyjnore”, kurse të dytat, *Şifāt El-fi’l*, ose “attribute të veprimit hyjnor”.⁷⁸ Qëllimi i tyre ishte të shpëtonin transhendenten nga akuza se, nëse veprimi dhe njohuritë ishin kallëzuesore, ndryshimi në Qenien hyjnore si lëndë vepruese, që është një rrezikim i domosdoshëm i ecurive të njohjes dhe veprimit, do të ishte i

76 El-Shehrestāni, *vep. e cit.*, f. 135.

77 Ibid.

78 Ibid., f. 9.

pashmangshëm.⁷⁹ Prandaj, ata u pajtuan pa ndonjë vështirësi me kundërshtarët e tyre për të kryer të njëjtin *ta'ṭīl*, ose asnjësim, në të gjitha vetitë parashikuese duke i shpjeguar ato përmes kuptimeve të fshehura. Kur ato u kthyen në veti përfundimtare, shpjegimi përmes kuptimeve të fshehta nuk ishte aq i suksesshëm, pasi përmbajtja ishte tashmë abstrakte. Prandaj, ata iu drejtuan mundësisë së njëjtësimit të vetive përfundimtare me ato të Qenies hyjnore. Ndërkohë që *Kaderijeh* i asnjësimuan për të ruajtur lirinë dhe përgjegjësinë e njeriut, *Xhebrijeh* e bënë këtë në mënyrë që t'a mohonin atë liri dhe përgjegjësi.

Me të gjitha vetitë hyjnore, ose *mu'aṭṭaleh*, të shpjeguara përtej asnjësimimit, ata menduan se këtotribute nuk do të përbënin asnjë pengesë dhe transhendenca hyjnore do të ruhej.

Megjithatë, ky përpunim i *ta'ṭīl*, në të cilin të gjitha arsyetimet e *Xhebrijeh* dhe *Kaderijeh* në të vërtetë avulluan, sepse binin ndesh me kapjen intuitive kuranore, vetëdija e të cilëve ka mbetur besnike e lidhjes arabe me Kuranin. Për shkak se për ata, nuk përbënte pengesë pranimiti fjalë për fjalë i shpalljes, pa u përzier në vetitë dhe sjelljet njerëzore ndaj Zotit. Nuk është çudi atëherë se, nga njëra anë ata u revoltuan nga antropomorfizmi i *Mushabbihah* (antropomorfistët), dhe arsyetimi e shpjegimi përmes të fshehtave i *Mu'aṭṭileh* nuk i bindi por vetëm sa i shqetësoi. Ajo çfarë kërkonin ata, ishte një pikëpamje e kënaqshme intelektualisht që do të theksonte njëherë e mirë karakterin transhendent të Zotit, si dhe kuptimin fjalë për fjalë tëtributeve siç thuhet në Kuran.⁸⁰ Thuhet se Mālik Ibn Enes, Sufjān El-Theurī, Aḥmed Ibn Ḥanbel dhe Dāūd Ibn 'Alī El-Iṣfahānī kanë mbrojtur këtë pikëpamje.⁸¹

79 Ibid. Jahm thuhet të ketë argumentuar si më poshtë: "Nëse Zoti e dinte dhe më pas krijoi, a ka mbetur njohuria e Tij e njëjtë apo jo? Nëse mbeti e njëjtë, atëherë në një aspekt (dmth., Ai i sendit të ri të krijuar) Ai ishte i paditur. Sepse, Ai e dinte se gjëja që do të krijohej është diçka tjetër përveç njohurisë që është krijuar. Nga ana tjetër, nëse njohuritë e tij nuk mbetën të njëjtat, atëherë ato kanë ndryshuar; dhe ajo që ndryshon nuk është e përjetshme (e pakrijuar ose hyjnore)." (Ibid.)

80 El-Shehrestānī, *vep. e cit.*, f. 145 (Hyrja e kapitullit *Şifātijeh*).

81 Ibid, f. 147.

Mirëpo ishte ‘Abdullāh ibn Sa‘īd El-Kullābī ai që e shprehu për herë të parë këtë pikëpamje në mënyrë diskursive.⁸² Atributet e Zotit janë të domosdoshme, arsyetoi ai, sepse Ai ia mveshi Vetes së Tij në Kuran i cili është vepra e Tij. Zoti, mendoi ai, vërtetë ka dorë, fjala vjen; por ajo është larg së qeni një dorë njerëzore. Po kështu, Zoti është në dijeni dhe ka njohuri, por mënyra e Tij e njohjes nuk na përngjason neve.⁸³

Ishte kjo mendjehollësi e çiltër dhe sidoqoftë e thjeshtë e *Şifātijeh* (ose atributistët, d.m.th., mbajtësit e mendimit të vërtetë, megjithatë jo antropomorfik të të vërtetës së attributeve të Zotit) të cilën Ebū El-Ḥasan El-Esh‘arī e përdori menjëherë, e shtjelloi dhe ua dha pasardhësve si përcaktues të qëndrimit islam.⁸⁴ Atributet, sqaroi ai, nuk nënkuptojnë asnjë ndryshim në hyjninë dhe janë të bashkë- përrjetshme me Qenien hyjnore. Prandaj ato janë Ai. Por sigurisht që nuk janë Ai në një masë aq të madhe sa ç’qëndron Ai përtej çdo njohurie njerëzore pra, përtej të gjitha pohimeve për hyjnore. Siç tregon edhe thënia e tij, “atributet hyjnore janë të përrjetshme, duke qenë përgjithmonë të pranishme në Qenien hyjnore. As nuk mund të themi që ato [atributet] janë Ai; e as nuk mund të themi se ato janë diçka tjetër përveç Atij; as nuk mund të themi se Ai nuk është vetë ato, e as nuk mund të themi se Ai është diçka tjetër përveç tyre ”.⁸⁵ Historikisht, kjo sollti një heshtje shkatërruese për të dy palët: *Mushabbihah* dhe *Mu‘aṭṭileh*. Askush nuk mund të kundërshtonte asnjërën anë të arsytimit, ndonëse arsytimi në tërësi ende i la shumicën e dijetarëve të pakënaqur me pohimin dhe mohimin e tij të thjeshtë dhe të qartë në të njëjtën kohë. E megjithatë, kushdo që guxonte ta kundërshtonte, përballej me detyrën e pamundur të mohimit të transhëndencës së Zotit ose shpalljet fjalë

82 Ibid. Abdullāh Ibn Sa‘īd-it, El-Shehrestānī i shton edhe emrat e Ebū El-Abbās El-Kalānīsī dhe El-Ḥārith Ibn Asad El-Muḥāsibī si bashkë-nismëtar të shkencës së Kelām-it dhe mbrojtës të atributizmit të drejtpërdrejtë.

83 Ibid., f. 145.

84 Ibid., f. 148.

85 Ibid., f. 152. El-Esh‘arī, *vep. e cit.*, vëll. II, f. 202.

për fjalë të Kuranit. Sidoqoftë, e struktur në këto shprehje, pengesa u varros përgjithmonë. Por duke vënë përbri kundërshtive të arsyeshme të përsëritura, transhendencës së Thelbit hyjnor, dhe faktit Kuranor të pohimit të vetive mbi atë thelb, çdo zgjidhje u përjashtua si teori e vjetër. Atribuimi i drejtpërdrejtë dhe pa mëdyshje i *Şifāt* (atributeve) Zotit është i vërtetë sepse ato janë përmendur në Kuran. E megjithatë, për sa kohë që në thelb *Şifāt* merren si një udhëzim rreth Zotit, d.m.th., nga këndvështrim i llojit të krijesës, ato janë diametralisht të kundërta me karakterin transhendent të Hyjnisë, që është një qëndrim po aq Kuranor dhe që thekson se "... nuk ka asgjë si Ai..." (Kuran, 42:11).

Padyshim që, faji qëndronte në shtrimin e problemit se nëse na udhëzojnë apo jo atributet lidhur me thelbin e Zotit, lidhur me llojin e esencës së Tij. Përfundimet kundërshtuese, e megjithatë të arsyeshme të El-Esh'arī-ut për qenësinë dhe mos qenësinë e attributeve Zoti vetë, nuk e zgjidh problemin. Ato thjesht pohojnë dy të vërteta që atributet, duke qenë kuranore, duhet të jenë të vërteta për Zotin; dhe se duke qenë konceptuale, d.m.th., që i përkasin njohurive njerëzore, ato nuk mund të jenë teori të vjetra që udhëzojnë rreth qenies transhendente të Zotit. Marrëdhënia e përfundimeve kundërshtuese, e megjithatë të arsyeshme mbetet e bllokuar, dhe po ashtu edhe problemi i attributeve.

Megjithëse teoria e El-Esh'arī-ut u përqaftua nga njerëz të mëdhenj, ajo kishte kundërshtarë më të mëdhenj. Në të vërtetë, ajo u muar si një lajthitje deri në kufijtë e përçarjes dhe nuk ka parë kurrë një ditë të mirë që kur El-Ghazālī i dha asaj një përgënjeshttrim dërrmues duke anuar nga Sufizmi.⁸⁶ Pavarësisht këtij fakti, qëndrimi themelor i El-Esh'arī-ut në lidhje me atributet hyjnore mbeti dobi-prurës për të gjitha qëndrimet zakonore islame gjatë gjithë kohës, duke përfshirë edhe atë të Sufizmit. Me të vërtetë, arsyetimi i El-Ghazālī-t në lidhje me *Şifāt* nuk shkante aspak përtej mohimit të antropomorfizmit (pra përgënjeshttrimit të *mushabbihah*-ve në

86 El-Ghazālī, Ebū Hāmid, *Ihǧā' 'Ulūm El-Dīn*, El-Mektebeh El-Tixhārijeh El-Kubrā, Kajro, pa datë, f. 104-110.

favor të *Şifâtijeh*) dhe pohimit të së vërtetës së drejtpërdrejt të attributeve (dhe si rrjedhim, përgënjeshtërimit të identifikimit të Mu'tezilī-ve dhe asnjësve të tjerë të attributeve me Esencën Hyjnore).⁸⁷ Kjo është e gjithë doktrina Esh'ari-te deri në thelb; dhe përmbysja e Esh'arizmit nga Sufizmi nuk i ka shtuar asgjë të re arsyetimit. Për sa kohë që pyetja mbetet e lidhur me natyrën e qenësisë, si fjala vjen, e Zotit, asnjë zgjidhje nuk është e mundur kurrë. Siç e kishte zbuluar Kant-i i madh, qenia transhendente është një fushë e larguar përgjithmonë nga njohuritë dhe pikëpamjet njerëzore.⁸⁸ Prandaj, pohimi kuranor i vetive në qenësinë e Zotit është, edhe pse tërësisht e vërtetë, një pengesë filozofike e cila nuk kapërcehet thjesht vetëm duke e pohuar atë.

Teologjia mund t'i shpëtojë asaj vetëm duke paguar çmimin e kritikës.

E megjithatë, sigurisht që është brenda traditës së *kelām*-it që zgjidhja duhet kërkuar përmes përfundimeve të ndryshme, njëkohësisht të arsyeshme. Por ajo që shkoi keq me përgjigjen islame rreth çështjes së *Şifāt* është forma përmes të cilës teologët muslimanë e kanë shtruar këtë çështje. Në njëfarë mënyre, El-Esh'arī ishte i detyruar të paraqesë shqetësimin ashtu siç e paraqiti me qëllim që të shpëtojë transhendencën. Dhe sapo pengesa u shfaq në formën që El-Esh'arī i dha asaj, askush në

87 Kundër Mushabbihah-ve, El-Ghazālī shkroi: "Meqenëse është e vlefshme se Zoti është aktor pa një organ veprimi (si dora, gjuha, këmba, trupi, vegla, etj.) dhe njohës pa zemër dhe tru, është e arsyeshme që Ai është shikues pa sy, dëgjuës pa vesh... folës pa fjalë... dmth., pa tingull ose shkronjë..." (Ibid., f. 109). Kundër neutralizuesve mu'tezilī, ai shkroi: "Zoti është i dijshtëm me dije, i gjallë me një jetë, i fuqishëm me një potencë, më i matur me një vullnet, folës me fjalim; dëgjuës me dëgjim, shikues me shikim, të gjitha atributet janë të përjetshme. Ata që thonë, i dijshtëm pa dije siç thotë thënia e zakonshme... Të pasur pa pasuri, i dijshtëm pa dije dhe njohës pa një gjë të njohur; (janë gabim); se njohuria, njohësi dhe i njohuri janë po aq të pandashëm nga njëri-tjetri ... dhe të paimaginueshëm në ndarjen nga njëri-tjetri si vrasja pa vrasësin dhe të vrrarin." (Ibid., f. 110).

88 Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, përkthyer nga F. Max Muller, The Mac-Millan Co., Nju Jork, 1949, f. 495 e në vijim ("Discovery and Explanation of the Dialectical Illusion in all Transcendental Proofs, of the Existence of a Necessary Being"), dhe në f. 508 e në vijim. ("Criticism of all Theology based on Speculative Principles of Reason").

tradiçen islame nuk mund ta çonte përpara drejt një zgjidhje. Ajo që duhej është, mbi të gjitha, një ndryshim i këndvështrimit.

Nga të gjithë mendimtarët islam që trajtuan çështjen e *Şifāt*, asnjëri nuk kishte aftësinë për ta shkundur çështjen nga bazat e El-Esh'arī-ut, përveç Takij El-Dīn Aḥmed Ibn Tejmijeh. Ishte ai që hapi rrugën për një zgjidhje të pikëpamjes së El-Esh'arī-ut. Jo se ai e zgjidhi vërtetë, por që ai e shkuli atë prej bazave mbi të cilat ajo qëndronte e palëvizshme prej shekujsh. Ibn Tejmijeh-s i mjafton merita e padiskutueshme që ai bëri saktësisht jo më pak sesa ta zhvendosë çështjen larg ngulitjes ontologjike, në të cilin El-Ghazālī e kishte lënë atë.

Së pari, Ibn Tejmijeh, përforcoi kundërshtimin e dijetarëve të hershëm ndaj *Mu'aṭṭileh*, në bazë të pohimit të attributeve të Zotit nga Kurani, atributizmi i të cilit është mjaftueshëm i dukshëm. Ky është një qëndrim i mirë i *şifātī*-njve. Natyra e Zotit nuk mund të njihet nga askush më mirë sesa nga vetë Zoti. Edhe njohuritë vetjake të Profetit për Zotin mund të mos krahasohen me dijen hyjnore. Kjo njohuri na është dhënë në Kuran; sepse ishte Ai që ka përshkruar natyrën e Tij. Fjala e Tij për veten, është pra fjala e parë dhe e fundit.⁸⁹

Së dyti, Xhebrieh ka theksuar një parim shumë të vërtetë, përkatësisht, që ne mund të mos pohojmë asgjë rreth Zotit, e cila është e parashikueshme nga njeriu. Ky është parimi i transhëndencës që mbetet kokë e këmbë burimi i të gjithë Islamit si dhe shtylla doktrinale e “pasuesve të Sunetit dhe Xhematit, e i Hadi-thit, bashkëudhëtareve të Mālik, Shāfi'ī, Ebu Ḥanīfeh, Aḥmed [Ibn Ḥanbel]... paraardhësit e *umetit*... se 'Asgjë nuk është si Ai'”⁹⁰ Tenzih, ose koncepti transhëndentalist i Zotit, duhet të ruhet.

Së treti, Ibn Tejmijeh nxorri në pah faktin se kundërshtimi dhe mohimi i i procesit të *ta'tīl*, si i El-Esh'arī-ut ashtu dhe i

89 Ibn Tejmijeh, T. D. A., *Bejān Muāfakat Şarīh El-Ma'kul li Şaḥīḥ El-Menkul*, në kuadër të *Minhāxh El-Sunneh El-Nebeuiejh fi Nakd Kelām El-Shī'ah ue El-Kaderiejh*, El-Maṭba'ah El-Kubrā El-Amiriejh, Kajro, 1321, f. 73-74.

90 Ibn Tejmijeh, T. D. A., *Minhāxh El-Sunneh*, f. 241.

kundërshtarëve të tij ishte ndikimi i drejtpërdrejtë i frikës së tyre për të futur shumësinë në përfytyrimin të Zotit. Por një bashkim i Zotit që është tërësisht në kundërshtim me shumësinë duhet të jetë një bashkim matematikor; dhe ishte pikërisht një ide e tillë aritmetike e bashkimit që qëndronte në rrënjën e mohimit të tyre të shumëllojshmërisë ose hijeshisë së Zotit, e nënkuptuar, sipas tyre, në çdo pranim të attributeve si të vërteta dhe që i përkasin thelbit hyjnor. Përbashkimi Hyjnor, mendoi Ibn Tejmijeh, është organik, dhe jo matematik; prandaj, nuk ka nevojë të bëhet dallimi midis attributeve kallëzuesore që kanë të bëjnë me veprimin hyjnor dhe attributeve përfundimtare që i përkasin thelbit, apo t'i njëjtësojnë atributet kallëzuesore me atë thelb. “Thelbi hyjnor është një”, arsyetoi Ibn Taymiyyah, “dhe atributet janë të shumta”.⁹¹ Me të vërtetë, atributet janë të pafundme në numër, dhe jo nëntë siç kanë menduar Esh'ari-të, e as ndonjë numër tjetër.⁹² “Njerëzimi është i paaftë për të sjellë ndonjëherë atributet hyjnore brenda një studimi përfundimtar”.⁹³ Sidoqoftë, shumësia e tyre nuk ndikon në përbashkimin e thelbit hyjnor. Sepse është e pakuptimtë të flasim për shumë attribute pa një qenie të veçantë të cilës i përkasin këto attribute. “Ai për të cilin pohohet një pohim nuk mund të jetë pohimi”;⁹⁴ që do të thotë, nuk mund të jetë në të njëjtën përkatësi. Nëse, Ibn Tejmijeh arsyetoi, ne mund dhe duhet të krijojmë një përmbajtje e cila është një, por e pajisur me shumë attribute, që janë të paaftë për të krijuar një, e cila është e pajisur me asnjë, duhet të jetë po aq e mundur që ne të krijojmë një Zot të Vetëm të pajisur me një vullnet të shumëfishtë, i cili nuk ka lidhje me natyrën e qenësisë së Tij, por është i një kuptimi tjetër, përveç atij të të kuptuarit e natyrës së qenësisë.⁹⁵

91 Ibid., *Mexhmū'at El-Resā'il El-Kubrā*, El-Maṭba'ah El-Sherafijeh, Kajro, 1323, Vëll. I, f. 41; Vëll. II, f. 34.

92 Ibn Tejmijeh, *Minhāxh El-Sunneh*, Vëll. I, f. 236.

93 Ibid., f. 237.

94 Ibid., f. 235.

95 Ibn Tejmijeh, *Mexhmū'at El-Resā'il El-Kubrā*, Vëll. I, f. 440, 465.

Së katërtri, për sa kohë që ecuria e mendimit që çon në asnjësi është hedhur poshtë, Ibn Tejmijeh është po aq i etur për të hedhur poshtë përfundimet e Esh'arī-te të nxjerra nga ajo ecuri. Në kundërshtim të pohimit të El-Esh'arī-ut, "Ai ose askush tjetër përveç Tij" Ibn Tejmijeh arsyetoi se "të flasësh për atributet e Tij është njëfarë lloj [ose baraz me] të folurit për thelbin e Tij,⁹⁶ duke vendosur kështu për herë të parë në historinë e teologjisë islame një dallim brenda përfytyrimit të Zotit, të dy urdhrave, domethënës: urdhëresa e qenësisë dhe urdhëresa e diturisë. Duke kundërshtuar, kështu, përpjekjen e *Şifātijeh* për të mbrojtur përsosurinë duke i shterruar atributet nga përmbajtja e tyre (d.m.th., marrëzia e shtrembërimit të së vërtetës,⁹⁷ qenia e vërtetë në këtë rast Zoti) si diçka të panevojshme, Ibn Tejmijeh pranoi shumëfishimin e tyre duke e shpallur atë një shumëllojshmëri në njohuri, e cila, si e tillë, nuk përfshin *shirk* (shoqërimin e tjera qenieve të përjetshme me Zotin) sepse ajo nuk i përket Zotit ashtu siç është Ai në vetvete, por siç ne e njohim Atë.

Së pesti, atributet hyjnore nuk përbëjnë një rregull të paarsyeshëm, por një rregullsi të arsyeshme. Ne dallojmë në të një shtresim hierarkie, një porosi për të renditur; sepse vetitë janë *tefāḍulī*.⁹⁸ Kjo anë e attributeve është, edhe më tej, e pandashme nga shumësia e tyre; sepse është e papërfytyrueshme që një sferë shumësie që i përket thelbit Hyjnor duhe të jetë e çrregullt

96 Duke argumentuar me Fakhredīn El-Rāzī, që ishte një përkrahës i fortë i pikëpamjeve të Esh'arī-ve, Ibn Tejmijeh ka shkruar: "Ai na thotë, Ju nuk jeni aspak me përbashkimin (muahhidīn) derisa të thoni se ishte Zoti dhe asgjë tjetër. Ne përgjigjemi, Ne themi se Zoti ishte dhe asgjë tjetër nuk ishte. Por nëse themi se Zoti ka qenë gjithmonë i pajisur me të gjitha atributet e Tij, a nuk po përshkruajmë një Zot të pajisur me attribute? Ne u dhamë atyre një shembull të tyre, duke u thënë, Na tregoni për këtë pemë hurme; a nuk ka një trung, gjethe me pendë, tufa lulesh dioecious... (etj.); a nuk ka një emër të vetëm që i është dhënë si i pajisur me të gjitha këto cilësi? Kështu është Zoti... i pajisur me të gjitha atributet e Tij, ende Një dhe Vetëm Një Zot?" (*Minhāxh El-Sunneh*, Vëll. I, f. 234).

97 Whitehead, Alfred North, *Process and Reality*, Cambridge University Press, Kembrixh, Angli, 1929, f. 433, ku thuhet "lajthitja e të vërtetës së gabuar".

98 *Kitāb Xheuāb Ehl El-Imān*, Mektebet El-Tekaddum, Kajro, 1322 pas Hixhretit, f. I e në vijim.

dhe prandaj ka një hierarki. Jo sepse atributet tani i përkasin thelbit, jo për të vepruar, siç do të kishin vepruar sipas Esh'arive dhe Mu'tezili-ve, por sepse që të gjitha i përkasin Një Qenie sipas të njëjtës përkatësi. Atributet qëndrojnë në marrëdhënie të tilla me njëri-tjetrën që ato të bëhen përparësi për të tjerët.

Këto njohuri të Ibn Tejmijeh përbëjnë ndihmesën më të madhe për çështjen e *Şifāt* (atributeve) deri më sot. Qëllimi i tyre i përbashkët filozofik përbën një ndryshim të gjendjes metafizike të attributeve. Atributet janë të gjitha të Zotit, për të qenë të sigurt; dhe të gjitha janë attribute të thelbit të Tij, sepse të flasësh për 'to do të thotë të flasësh për thelbin e Zotit, në një masë aq të madhe sa që thelbi mund të bëhet qëllim i dijes njerëzore. Ne mund të mos e njohim kurrë natyrën thelbësore të Zotit, dëshiron të na thotë Ibn Tejmijeh mesa duket. Ngaqë është Qenie transhendente, Ai kurrë nuk mund të bëhet qëllim i njohurive njerëzore. Por Ai mbetet e vetmja Qenie e domosdoshme para të gjitha qenieve të tjera që janë pjesë përbërëse, vëtetësia e së cilave është vetë prova e qenies së Tij. Zoti si kuptim nga ana tjetër, mund të jetë qëllim i dijes, dhe kjo nuk është asgjë tjetër përveç attributeve, të cilat pjesërisht na janë dhënë si kërkesa të arsyes, ose ndërlkime të njohurive tona nga përvoja jetësore e dijeve rreth botës dhe njeriut. Këto na janë dhënë në shpalljen kuranore ose në hadithe si *akhbār*, i cili është detyrë e muslimanëve jo vetëm ta pranojnë kuptim e tyre të përgjithshëm (*zāhir*) duke pasur parasysh se ato janë mënyrat e të folurit rreth Tij të kuptueshme për njeriun, por edhe t'i shtjellojnë dhe arsyetojnë ato duke kërkuar nëkuptimet e tyre me marrëveshje (*mutābākah*), nënkuptimi material (*teḏāmūn*) dhe nënkuptimi formal (*ilti-zām*).⁹⁹ Në secilin rast, atributet janë "ide të arsyes", që udhëzojnë rreth Zotit, për aq sa Ai mund të jetë qëllim i njohjes njerëzore. Pyetjet e vjetra të *Mutekellimīn*, thotë këtu Ibn Tejmijeh se ato janë keqkuptuar: Të gjitha atributet kanë të njëjtin status, domethënë, ato janë Zoti, jo në thelb pasi që ai mbetet *meuşūf* (Ai për të cilin

99 *Mukaddimeh fi Uṣūl El-Tefsīr*, El-Meṭḥaf El-'Arabī, Damask, 1936, f. 7-8.

shprehet është pohimi) dhe asnjë *meuşûf* nuk mund të jetë në vetvete *şifât*, përveçse në kuptim. Ato janë të pafundme dhe, për aq sa mund t'i dallojmë, hierarkike.

Këtyre njohurive duhet t'i shtojmë ato të fituara nga kritika e Ibn Tejmijeh-s ndaj Sufizmit.¹⁰⁰ Përmbledhja e atyre që na nevojiten këtu është e kundërta e pohimeve të *ittiḥādī*-ve (pretenduesve të përbashkimit), se njeriu nuk mund të bashkohet kurrë me Zotin në çfarëdo mënyrë. E gjithë ajo që njeriu mund të mbërrijë në këtë botë është bindja ndaj urdhërit hyjnor dhe pajtueshmërisë me vullnetin hyjnor. Për Zotin, dhe veçanërisht Zotin në thelb, mbase ne kurrë nuk mund të dimë, për të mos folur pastaj për bashkimin me Të. Por vullneti i Tij jo vetëm që dihet - përmes vetë *ikhbār* (shpalljes) së vetë Zotit dhe shtjellimit të arsyes së dhënë rreth krijimit - por ai qëndron si urdhër të cilin njeriu duhet ta ketë parasysh dhe ta kuptojë. Këto janë të njëjtat mënyra me të cilat ne njohim *şifât*-et. Për më tepër, *şifât*-et janë idealet - *ad perfectum* - të cilat i duhen sjelljes njerëzore, dhe që kurrë nuk do t'i përmbushë. Si "ide të arsyes", ato shërbejnë për të rregulluar sjelljen njerëzore duke e qasur atë drejt vetvetes. Prandaj, për nga përmbajtja dhe metodika *şifât*-et janë vullneti hyjnor, dhe vullneti hyjnor nuk është Zoti-në thelb, por Zoti-në- kuptim, ngaqë gjithçka që na është dhënë për të ditur rreth Tij është vullneti i Tij, ose *şifât*-et. Këto Të fundit ose vullneti hyjnor janë Zoti - për - ne, apo niveli i njohurive njerëzore, ndërkohë që ruajmë atributet e thejshta e një *meuşûf* ose në nivelin e qenies.

Të gjitha këto njohuri së bashku, tregojnë drejtimin në të cilin mund të kërkohet zgjidhja e çështjes së statusit metafizik të

100 Kritika e Ibn Tejmije-s për sufizmin shtrihet në të gjitha veprat e tij. Sidoqoftë, atij i janë kushtuar sa më poshtë: *Ḥakikat Medhheb El-Ittiḥādijîn ue Uaḥdet El-Uxhūd ue Bejân Buṭlānihi bi El-Barāhîn El-Naklijeh ue al-'Akljeh*, ed. nga Rashid Rida, El-Manar, Kajro, 1349 pas Hixhretit, duke përbërë Vëll. IV të *Mexhmū'ât El-Resā'il ue El-Mesā'il El-Kajimeh*, f. 61-120; *Kitāb Ibn Tejmije ilā Shejkh El-Şufijeh*, f. 161-183; *Fī Şifāt Allah ue 'Uluihi' an Khalkihi*, f. 186-216. Një përmbledhje e këtyre pikëpamjeve mund të lexohet në Ebu Zahrah, Muhamed, *Ibn Tejmijeh, Ḥajātuhu ue Āsruhu, Ārā'uhu ue Fihuhu*, Dār El-Fikr El-'Arabī, Botimi i dytë, Kajro, 1958, f. 326-339.

vlerave. Nëse *şifāt* janë vlera - dhe kjo vështirë se mund të dyshohet pasi që *şifāt* kanë hedhur themelet e idealeve rregulluese të arsyes praktike në traditën islame – tradita islame mund të thuhet se është përmbushur gjatë revolucionit të Ibn Tejmijeh, atë që tradita idealiste perëndimore e mbërriti përmes dukurisë. Vlerat - dhe po ashtu *şifāt* - teorikisht janë çështje të një thelbi vetë-ekzistues, dhe sipas kësaj duhet – të - jenë, të tilla ose çështje të domosdoshme të etikës. Ata janë një shumësi, e megjithatë një sferë e rregullt dhe me renditje për të cilën “dukuria e vlerave” mundësohet përmes ecurisë së *muṭābakah*, *teḏāmun* dhe *iltizām*. Domosdoshmëria e vlerave është gjithçka që mund të dihet rreth tyre; ato janë, në kuptim vetë besueshmëria. Të tilla janë edhe *şifāt*-et; sepse ato bëhen të njohura për ne deri më tani aq sa vetë Zoti bëhet qëllim në kuptim, por kurrë në thelb.

Problemi mbi të cilën u ndal mençuria e Nikolai Hartmann, domethënë, rrëmuja e pranishme në sferën e vlerave ndaj të cilave dëshmojnë ashpërsia e tyre vetjake dhe marrëdhëniet e ndër-sjella me idenë e dy përfundimeve të kundërta por të arsyeshme, të paktën mund të rihapet, dhe ndoshta të zgjidhen nën vlerësimin islam se ato janë vullneti i një qenieje të veçantë hyjnore-tërësia transhendentale e së cilës ato janë, sipas Hartmann. Urdhëresat e një Qenieje janë një megjithëse shumë; dhe ngatërresat e tyre të brendshme mund të shpërbëhen në përbashkimin e Qenies hyjnore, vullneti i së cilës ato janë. Por një përbashkim i tillë i Qenies hyjnore nuk mund të jetë përbashkimi i një Njeriu – gabimi metafizik i tipareve të veçanta. Përbashkimi është i pajisur me vullnet; dhe ai është besueshmëria e vlerës që rrezaton nga ideali, i mirëqenë, sferë transhendentale. Mirëpo, ky nuk është vullneti i një njeriu. Përkundrazi, është ‘thirrje prekëse’ e sferës dhe anëtarëve të saj, një mënyrë e ekzistencës së tyre të përkryer. Themelimi i kësaj mendjehollësie për një filozofi që i është përkushtuar arsyes dhe madje thellësisht, si dhe *khaber*-it të fjalës hyjnore, është detyra kryesore e teologjisë në të ardhmen.



Një krahasim i qasjeve islame dhe të krishtera ndaj shkrimeve të shenjta hebraike

Ky shkrim përpiqet të krahasojë qasjet islame dhe të krishtera ndaj shkrimeve të shenjta hebraike; që do të thotë, do të përshkruajë ecuritë e mendimit të nënkuptuar në tjetërsimin e shkrimeve hebraike në Dhjatën e Vjetër dhe për t'i krahasuar ato me ato që nënkuptohen në tjetërsimin e disa rrëfimeve të shkrimeve hebraike në Kuran. Shkrimi nuk kërkon të thellohet në çështjen e përçimit letrar ose tekstual, se si dhe kur shkrimet hebraike u bënë Dhjata e Vjetër; apo për vendin ku Profeti Muhamed mori njohuritë e tij paraprake për Ibrahimin, Jakubin dhe Musain, pa të cilat shpalljet kuranore të dërguara nga engjëlli do të ishin të pakuptueshme për të. Duke marrë këto pyetje si të mirëqena, shkrimi përpiqet të përcaktojë rëndësinë e krishtërizimit dhe islamizimit të shkrimeve Hebraike.

I

Nëse do të shikojmë shkrimet hebraike jo si Dhjatën e Vjetër ose si Kuran, por si shkrim hebraik dhe nëse do ta lexojmë jo në

Anglishten Viktoriane apo Amerikane të Shekullit 20, por në hebraishten origjinale; nëse do të lejonim që shkrimet hebraike të flisnin vetë, për të na transportuar në botën e vet antike në Urin e Ibrahimit, Padan Aramin e Jakubit, Egjiptin dhe Sinain e Musait, në Palestinë dhe Persi dhe Asiri, nëse do të lejonim që shkrimet hebraike të na vendosnin, si të thuash, në *Sitz-im-Leben*, në të cilën poezitë, orakujt dhe rrëfimet e tij u morën si shprehje të mendimeve dhe ndjenjave të brendshme të hebrenjve, frikës dhe aspiratave, nëse me të vërtetë, ne i bëmë të gjitha këto dhe shfrytëzuan plotësisht arritjet e arkeologjisë biblike dhe historisë së lashtë, çfarë do të ishin në të vërtetë shkrimet e shenjta hebraike?

Të lexuara nga ky këndvështrim pa paragjykime, shkrimet hebraike na paraqesin historinë e jetës së hebrenjve. Çdo ide teologjike dhe morale, llogari historike ose gjeografike i nënshtrohet temës së përgjithshme të zhvillimit dhe degradimit të një populli dhe e merr domethënien e saj nga përkatësia e vet në historinë e atij populli. Shkrimet hebraike janë të dhënat e historisë kombëtare të hebrenjve, të shkruara dhe të ruajtura për hir të hebrenjve, në mënyrë që të pasqyrojnë ose të ngulitin besimin e tyre në veten e vet si një popull ose t'i udhëzojë ata në atë besim. Shpeshherë është thënë se tipari më veçantë i kësaj historie kombëtare është feja e tyre dhe se koncepti më qendror i fesë së tyre është ai i Hyjnisë. Por e vërteta është se feja nuk është një veçori e hebrenjve, por e pasardhësve të tyre të mëvonshëm, izraelitëve. Ashtu siç e kuptojmë ne sot, feja ishte e pamundur për hebrenjtë. "Feja" e tyre ishte nacionalizmi; dhe ishte ky nacionalizëm i paraardhësve që u bë - me letërsinë, ligjet dhe zakonet e tij - feja e kohërave të mëvonshme, të mërgimit dhe pas-mërgimit të izraelitëve e deri në ditët e sotme. Hebreu i lashtë adhuronte veten e tij; ai këndoi lutjen e vet. Zoti i tij, Jehova, ishte një pasqyrim i vetes së vet, një *deus ex machina* e mirëfilltë, e krijuar për të luajtur rolin e pjesës tjetër të vetvetes në lojën e parapëlqyer intelektuale të hebrenjve, dmth., piktura biografike ose vetë-portreti me fjalë.

Perëndia e hebrenjve nuk është ajo që të krishterët dhe muslimanët e kuptojnë me fjalën “Zot”, ose atë që hebrenjtë bashkëkohorë e kuptojnë me atë emertesë tashmë pas shekujve të zbuluar ndaj ndikimeve të krishtera dhe islame. Përkundrazi, “Zoti” i hebrenjve është një hyjni që i përkiste vetëm hebrenjve. Ata e adhuruan atë si “Perëndia e tyre”, duke e thirrur gjithmonë me emrat e tyre, nga të cilët Ai kishte shumë. Për të qenë të sigurt se nuk do e ngatërronin me asnjë perëndi tjetër - mundësia dhe prania e të cilave nuk u mohua kurrë, megjithëse ishin gjithmonë të nënçmuar - hebrenjtë ishin dhënë pas emertimit të zotit të tyre me emra të pagabueshëm të paraardhësve si “Zoti i Ibrahimit... i Jakubit... i Isakut... i Izraelit, i Zionit”, etj.¹⁰¹ Kjo hyjni as nuk mund ta përfytyronte veten si të aftë për t’u adhuruar jashtë kufijve të hapësirës së tyre gjeografike.¹⁰² Mendja e tyre ishte aq e pushtuar me “Perëndinë e Hebrenjve” saqë ishte e paaftë për të zhvilluar pikëpamjen “Zot” si një nivel domethënës të mendimit sesa një emër cilësor vetëm me kuptim tregues. Sigurisht që besimi i tyre nuk ishte te një Zot, por te një Zot pa e mohuar praninë e të tjerëve, pasi nuk ka asnjëherë të vetme ku një pikëpamje e tillë treguese ndaj Zotit të ndodhë në shkrimet hebraike. Kudo që përmendet “Zoti”, gjithmonë bëhet fjalë për hyjninë e veçantë që është në pyetje.¹⁰³ Është e vërtetë, në një periudhë të vonë të historisë së tyre dhe vetëm në atë periudhë, ata e menduan zotin e tyre si zotin e gjithësisë, por sjellja e tyre në këtë mënyrë ishte gjithmonë një përpjekje për të zgjeruar pushtetin e tij si një mënyrë shpagimi për armiqtë e tyre kombëtarë. Zoti i tyre nuk ishte kurrë *Zot goyim* (jo hebre) në kuptimin sipas të cilit Ai thuhej se ishte perëndia e

101 W. F. Albright ka vërejtur se hebrenjtë e konceptuan perëndinë e tyre sikur të kishin lidhje gjaku me 'të, dhe ata ishin vëllezërit e tij, xhaxhallarët, nipërit dhe të afërmit e tij; se asnjë marrëdhënie e tillë nuk ishte e mundur për ndonjërin që nuk i përkiste tashmë rendit të tyre (*From the Stone Age to Christianity*, Johns Hopkins Press, Baltimore, 1940, f. 185 e në vijim).

102 I. Samuel 26:19; II Kings 5:17.

103 Shikoni diskutimin e të dhënave në *Encyclopaedia Biblica*, nën titujt: Names, Divine Names.

hebrenjve; pra gjithmonë i ndikuar prej fuqinë së tij për të mos kundërshtuar, ashtu sikurse edhe fuqisë së durimit të tij, veçanërisht hakmarrjes ndaj popullit të tij, asnjëherë i barabartë me njerëzit që Ai krijoi dhe për të cilët kujdesej.¹⁰⁴ Në mënyrë domethënëse, një shtrirje e tillë e pushtetit të tij nuk ndodhi përveç se në ëndërrat e Isaja-s për një rracë mbizotëruese, për të mposhtur kombet duke i futur ato në një marrëdhënie servilizmi ndaj hebrenjve.¹⁰⁵

II

Shkrimet hebraike u kristianizuan. Krishtërimi i tyre duhet të jenë paracaktuar nga katër pikëpamje të cilat janë ndikime të besimi të krishterë se Krishti është Zot. Këto i përkasin natyrës së shpalljes, natyrës së veprimtimit hyjnor, natyrës së njeriut dhe e natyrës së Zotit.

Së pari, i krishteri beson se Krishti është “Fjala e Zotit”. Ky fakt përcakton për ‘të natyrën e shpalljes. Meqenëse Krishti

104 Kundër kësaj shpesh pretendohet se Dhjata e Vjetër nuk përmban prova të një largpamësie hyjnore rreth shpëtimit të njerëzimit në Librin e Jonait, në Amos 9, Isaia 15 dhe 19. Sidoqoftë, një lexim i kujdesshëm i Librit të Jonait zbulon se domethënia e historisë nuk qëndron në atë që Zoti i bëri Nineveh (Mosul), por në qëndrimin hebre ndaj Nineveh të përfaqësuar jo vetëm nga njerëzit e rrugës, por nga jo më pak një njeri sesa vetë “profeti” Jona (Junus). Në Amos 9: 7 pretendohet se Zoti ka bërë për Izraelin aq sa bëri për Filistinët dhe Sirianët - një mendim i gabuar dhe i mbrapshtë. Është i gabuar sepse në vend që të theksojë atë që Zoti u bëri atyre që nuk ishin hebrenj, i gjithë qëllimi i vargut 7, si dhe gjysma e parë e kapitullit 9, është të tregojë se Jehova është aq i fuqishëm sa mund ta shkatërrojë Izraelin. Si provë e kësaj fuqie hyjnore, Dhjata e Vjetër citon atë që Jehova u bëri atyre që nuk ishin hebrenj. Më në fund, “I bekuar qoftë Egjipti, populli im dhe Asiria, vepra e duarve të mia” e Isasë nuk mund të merret seriozisht. Egjipti dhe Asiria, të cilat janë bekuar këtu, ishin shkatërruar plotësisht (Isaia 19: 1 e në vijim) humbën shpirtin dhe qëllimin e tyre (Ibid., 19: 3, 10), ndryshuan shpirtin e tyre në një “pervers” (Ibid., 19: 4) dhe u bënë “qyteti i shkatërrimit të cilit toka e Judës do t’i kthehej në një tmerr” (Ibid., 19:17). Për më tepër, ata ishin ripopulluar nga izraelitët (Ibid., 19: 4-10) ndryshuan gjuhën e tyre për atë të Kenanit dhe tani bashkëpunojnë së bashku në shërbim të një Izraeli madhështor (Ibid., 19: 23-24). Duhet një logjikë krejt e veçantë për të zbardhur këtë sterrosje të Isasë.

105 Isaia 49: 22-23. Për hebrenjtë, shkrimet hebraike janë të dhënat ende të pa-përfunduara të historisë hebraike.

ishte gjithashtu njeri, dhe si pasojë një ngjarje në histori, shpallja hyjnore duhet të jetë një ngjarje; jo diçka që thotë Zoti, por diçka që Ai bën. Dhe Krishti është fjala e shpallur për aq sa ai është një punë e Zotit, një ngjarje historike, çdo pjesë ose vepër e së cilës është hyjnore sepse vetë Krishti është plotësisht Zoti. Nga kjo rrjedh se shpallja nuk është ideore, por personale dhe historike.¹⁰⁶ Krishti, personaliteti i përsosur, ngjarja e përsosur, historia e përsosur, është sipas këtij besimi, shpallja e përsosur e Zotit.

Nga ky këndvështrim i krishterë, shkrimet hebraike nuk janë fjala ideore e Zotit, por ajo e burimeve të Teuratit: Jahuistëve, Elohistëve, Deuteronomistëve dhe Priftërinjtve redaktorë. Statusi i tij hyjnor nuk ka të bëjë me idetë dhe ligjet e tij. Ato përbëjnë mjetet njerëzore që redaktorët kanë përdorur për të regjistruar shpalljen. Fjala e Zotit në shkrimet hebraike janë ngjarjet, puna dhe jetesa e dijetarëve të shkrimeve hebraike. Këto ngjarje janë shpallje. Duke rrëfyer dramën e shkrimeve hebraike, i krishteri thërret, *Voila* veprimet e Zotit në histori! Veprime të gjitha të dizenuara dhe të paracaktuara nga Ai deri në fund, që Ai të mund ta shpallë Vetën e tij dhe të mbërrijë qëllimin e Tij. Metoda e Zotit që është ajo e shpalljes përmes personalitetit, Zoti zgjodhi një popull, hebrenjtë dhe i mori për dore, si të thuash, në një udhëtim të gjatë. Në fund të këtij udhëtimi, kur koha u përmbush, Ai dërgoi Fjalën e Tij, Krishtin, dhe përmes personalitetit të tij, d.m.th., duke jetuar dhe duke vdekur, Zoti arriti shpengimin e njeriut. Historia hebraike është *Heilsgeschichte* ose histori e shpëtimit.

Ky qëndrim ka përparësi: Ai siguron atë që është për të krishterët ngjarja më e madhe e historisë, dmth. ardhjen e Krishtit, me parashikimet më të nevojshme të ngjarjeve historike, me lidhjet paraardhëse në një marrëdhënie të përcaktuar me ngjarjet historike. Kjo i jep një kuptim teologjik jetës kombëtare hebraike, unit

106 "Zoti... mund ta zbulojë Vetën e tij në mënyrë të përsosur vetëm në personalitet të përsosur... (dhe)... Fjala e Zotit na ndërmjetësohet përmes instrumentit të personalitetit të tyre (redaktorëve të shkrimeve hebraike)" Rowley, H.H. *The Relevance of the Bible*, Londër: J Clarke & Co., 1941, f. 25.

dhe përçarjes së hebrenjve; sepse nën këtë vëzhgim, uni i tyre nuk është nacionalizëm racist, por diçka që i nënshtrohet një qëllimi hyjnor. Më në fund, fjalët dhe, në të vërtetë, edhe veprimet vetjake të dijetarëve të shkrimeve të shenjta mund të jenë sa më banale ose sa më të larta. Elementi hyjnor që përfshihet këtu është lëvizja me hapa të guximshëm e historisë, përbërësit e së cilës janë ngjarjet më domethënëse të zgjedhjes, shtegtimit, largimeve në masë, pushtimit dhe sundimit, shkëlqime dhe rënje politike, humbje dhe dëbim, si dhe reagim ndaj fesë dhe besimit, trashëgimia e ligjeve, agu i pritjes së Mesiut, etj.

Sidoqoftë, ky qëndrim i të krishterit paraqet disa vështirësi. Ngaqë është në kundërshtim me të dhënë e shkruar: “Kështu thotë Zoti”. Profetët kishin një vetëdije të çiltër dhe mahnitëse se fjala që ata thanë u ishte diktuar nga Zoti i tyre. Sipas pikëpamjes së krishterë, “Kështu thotë Zoti” duhet të shpjegohet psikologjikisht; ngaqë Zoti vepron, në vend që të flasë. Dhe nëse nga ana tjetër, Zoti do ta shpallte Vetën një herë duke vepruar dhe një herë duke folur, çështja pastaj shtrohet në caktimin e përparësi në njërën prej këtyre mënyrave të ndërlihdjes. I krishteri, nëse dëshiron të flasë si i krishterë, duhet të mbrojë epërsinë e ngjarjes mbi gjithçka tjetër. Në të vërtetë ai duhet të mbajë të gjithë *fjalimin e shpalljes* si i nënshtuar ndaj dhe i përcaktuar nga shpallja e ngjarjes. Kështu, *Koh amar Yahweh* [“Kështu thotë Zoti”] mund të jetë thënë çiltërsisht nga profetët, por nuk ishte vërtetë e vërteta. Ata ishin nën ndikimin e një vegullie. E vërteta është se Zoti thjesht ishte shkaktari që ata ta shihnin kështu; por nuk ishte me të vërtetë, absolutisht, kështu.

Së dyti, ideja e një historie përcaktuese, megjithëse lloji i përcaktimit në fjalë nuk duhet të jetë I frytshëm, material apo zyrtar, por përfundimtar, nuk pajtohet lehtë me të dhënat etike, dukurinë e lirisë, të përgjegjësisë dhe të ndërgjegjes. Ka pak prova për të mbështetur tezën që shtegtimi I Jakubit drejt Egjiptit ishte një vepër e Zotit dhe jo një veprim i përgjegjësisë së lirë të

vetë Jakubit; apo që arratisja e suksesshme e hebrenjve nga Egjipti dhe fitorja e tyre mbi Kananitët nuk ishte korrur nga vetë ata. Përcaktimi historik, edhe pse përcaktor është Zoti, është një ngrehinë meditim pa themele. Në rastin më të mirë, është një teori; një teori që kundërshtohet nga dukuritë morale, të dhënat rreth etikës së të jetuarit dhe vepruarit. Është një shembull i lajthitjes së arsyes e njohur me emrin *simplex sigillum veri*, në këtë rast, pranimi i një shpjegimi përfundimtar të një ngjarjeje sepse është më e thjeshtë; sepse shpjegimi përfundimtar përmbush dëshirën e një të sapo linduri përmes parësisë së vlerësimit përfundimtar të njeriut; sepse, së fundmi, njeriu ka prirje të shpjegojë gjithçka në përfytyrimin e tij, sikur ajo gjë të ishte njerëzore. Sidoqoftë, kjo është një ide e gabuar e një shpjegimi popullor pa themele. Se përcaktimin historik e zbaton në një mënyrë krejt të veçantë si shpjegim përfundimtar nga pikëpamja e jetëshkrimeve njerëzore, ashtu siç duhet në të vërtetë, sipas historisë qiellore ku qëllimi njerëzor përjashtohet nga përkufizimi. Megjithatë, është fakt - dhe ne e pranojmë atë lehtësisht - që natyra dhe gjithësia duket sikur i qëndrojnë besnik qëllimit të shpalosjen përmes historisë. Mirëpo kjo veçori nuk është kurrë themelore dhe kurrë nuk mund të përcaktohet thellësisht. Ajo mbetet thjesht një "*als ob*" (sikur).

Në Islam, shpallja është ideore dhe vetëm ideore. "Kështu thotë Zoti" është e vetmja formë që mund të marrë shpallja. Islami mbështet idenë profetike të shpalljes së menjëhershëm dhe të drejtpërdrejtë siç jepet në shkrimet hebraike. "Kështu thotë Zoti" nënkupton pikërisht atë që thotë. Sepse, në Islam, Zoti nuk e zbulon Vetën e Tij. Duke qenë përsosuri, Ai nuk mundet kurrë të bëhet qëllim i të njohurit. Por ai mund dhe zbulon vullnetin e Tij; dhe ky është tërësisht i domosdoshëm etikisht, urdhëresa, ligji. Këtë Ai e zbulon në mënyrën e vetme të mundshme për shpalljen e ligjit, përkatësisht, përmes shtjellimit të fjalës, e thënë ndryshe *degë më degë*. Ligji moral është një skemë ideologjike, e komunikueshme,

ideale e një përmbajtjeje vlere të pajisur me një thirrje prekëse. Sigurisht, nuk është një ngjarje. Ngjarja mund ose nuk mund ta përmbushë ligjin moral; por nuk është vetë ligji.

Kjo pikëpamje islame e shpalljes, e cila është gjithashtu ajo e shkrimeve Hebraike, nuk bie ndesh me dukuritë e përgjegjësishë, lirisë dhe ndërgjegjes. Por një ide nuk detyron. Ajo "lëviz"; dhe njeriu fare mirë mund të jetë, sikundër edhe mund të mos jetë, "i prekur" nga ideja. Përkundrazi, një ngjarje është domosdoshmërisht e shkaktuar nga shkaqe të domosdoshme dhe ka ndikimet e nevojshme. Prandaj, Islami është i sigurt se kurrë nuk duhet të mbështetet në një teori përcaktuese të historisë në mënyrë që të përlijë vetveten. Sidoqoftë, i qëndron mendimit se Zoti mund të veprojë në histori. Por një veprim të tillë hyjnor e sqaron gjithmonë si shpërblimin e virtytit ose ndëshkimin e vesit; dhe sqaron një ndërhyrje të tillë hyjnore në histori si lidhja vërtetë e nevojshme, ose lidhja shkakore, që bashkon praninë e vërtetë të *matériaux* (lëndë) vlerësimit ose zhvlerësimit moral, me ato të lumturisë ose vuajtjes. Të ashtuquajturat "veprime shpëtimtare të Zotit" në shkrimet hebraike, Islami i vlerëson si pasojat natyrore të virtytit dhe veprave të mira.

Ideja se shpallja është përmes ngjarjes, e cila rrjedh nga ideja që Krishti, "Njeriu i Zotit në histori", është që të dyja "Fjala e Zotit" dhe vetë shpallja e Zotit, përcakton më tej kuptimin e krishterë të zgjedhjes dhe besëlidhjes hebraike. Për të krishterë, zgjedhja e Ibrahimit është thirrja e Zotit për besim dhe përgjigja e tij është përgjigja e paracaktuar e besimit. Ndërlikimin patriarkal të Njerëzve të Zgjedhur ai e kupton si faktin se vetë hebrenjtë vuajtën për të qenë mjetet e veprimeve të Zotit. Këmbëngulja e tyre se ata janë një racë tërësisht e zgjedhur nga Zoti, d.m.th., për hir të tij dhe për të gjitha kohërat - një racë e zgjedhur për të qenë e parapëlqyera jo si shpërblim për ndonjë virtyt apo vlerë por për hir të vet - është kuptuar nga të krishterët si besnikëria e Zotit në mbajtjen e afatit të besëlidhjes dhe

besnikëria e të zgjedhurve në pranimin e zgjedhjes së Zotit; si këmbëngulja e tij “për të ruajtur pjesën e tij të Besëlidhjes”, siç thotë një nga studiuesit kryesorë të Biblës, “edhe kur Izraeli e kishte thyer atë Besëlidhje”.¹⁰⁷ Nëse ti, Osea (Shpëtim), nuk mund ta ndash gruan tënde, megjithëse e pabesë dhe fajtoje, si mund t’ia heqë Jahunë popullin tim, megjithëse ata janë të padrejtë dhe një popull kokëshkretë?¹⁰⁸ Në të vërtetë, ata janë dhe do të mbeten të zgjedhurit e mi të parapëlqyer, pavarësisht se çfarë bëjnë. Kjo pashpirtësi hebraike ndaj së vërtetës morale se vetëm më të virtytshmit mund të thuhet që janë më të vlefshëm, është fyese në kuptimin moral. Prandaj, i krishteri përpiqet ta ‘ndreqë’ atë, kur e mban sikur të jetë zgjedhje për barrën e rëndë të të qenit lajmëtarë të Zotit. Por ky arsytim bie për tokë kur marrim parasysh doktrinën e tepricës – po aq biblike – e cila

107 Frost, S. B., *The Beginning of the Promise*, Londër: SPCK, 1960, f. 46; Snaith, Norman, *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, Londër: The Epworth Press, 1944, The Epworth Press, 1960, f. 140.

108 Hosea 1:10; 11: 8-9; 13:14. Hebrejtë e kuptojnë nga Ligji i Përtërirjes, 14: 1, se edhe kur sjellja e fëmijëve është jo birnore, marrëdhënia birnore mbetet (dhe) “pasardhësit mëkatarë ende janë fëmijë (të Zotit)” (*Universal Jewish Encyclopaedia*, Nju Jork, 1941, Vëll. III, f. 167, duke cituar R. Meir). Gjithashtu, R. Johanan komentoi në këtë mënyrë për paaftësinë e Hosea-s për të hequr dorë nga gruaja e tij prostitutë pavarësisht sjelljes së saj të keqe: “Nëse ti [Zoti duhet t’i ketë thënë Hosea-s] nuk mund ta ndash gruan tënde për besnikërinë e së cilës je e pasigurt... si mund ta përjashtoj Izraelin që janë fëmijët e mi?... ” (Ibid., f. 168). Në një argument të guximit intelektual të pashembullt, Th. C. Vriezen dallon një “Izrael empirik” nga ai që me sa duket e konsideron një Izraelit transhendent. “Edhe nëse Zoti e nuk e pranoi Izraelin empirik në tërësinë e tij për disa kohë”, shkruan ai “kjo nuk do të thotë që Izraeli është përjashtuar krejtësisht ... Izraeli nuk u kundërshtua kurrë tërësisht... Kjo nënkupton besnikërinë e vazhdueshme të zgjedhjes së Zotit në vend të mundësisë së refuzimit të prerë nga Zoti të asaj që Ai ka zgjedhur një herë... Për sa i përket Izraelit, refuzimi ekziston vetëm pjesërisht dhe përkohësisht si dënim. Në kundërshtim të *Die Erwahlurzg Israels*, f. 98 e në vijim”. (*An Outline of Old Testament Theology*, Oksford: B. Blackwell, 1958, f. 142). Walter Eichrodt është aq i bindur për absolutitetin e zgjedhjes së Izraelit sa që ai e merr në pyetje fragmentin e Hosea-s si provë se Zoti i Dhjatës së Vjetër nuk është ndonjë despot me huqe “që godet me inat të verbër”, se sikur Ai të mos pranonte Izraelin kur ai theu besëlidhjen, do të kishte qenë e barabartë me “veprimin e një verbërie të tërbuar”. (*Theology of the Old Testament*, Vëll. I, Londër: SCM Press, 1960, f. 265).

pohon se hebrenjtë do mbeten të zgjedhur edhe kur ata të kenë ndaluar “së qeni lajmëtarë”, kur ata kanë ndaluar së qeni dhe vepruar si ambasadorë të Zotit për njerëzit. Por, ashtu sikurse mund të mos e pranojmë zgjedhjen si çështje merite kur qëllimi është bërë i padenjë, ne nuk mund të pranojmë që zgjedhja është çështje ambasade kur i zgjedhuri nuk vepron më në atë cilësi.¹⁰⁹

Besëlidhja është një ide e përkryer etike, nëse gjithçka që synon të thotë është e vërteta se nëse njeriu i bindet Zotit dhe bën të mirën, ai do të ishte i bekuar. Si e tillë, ajo është mënyra Semite për të thënë se virtyti = lumturi. Ajo vendos mbi njeriun një detyrim - atë të bindjes ndaj Zotit, të të bërit mirë, me shpresë të Zoti, nëse jo një detyrim po aq detyrues, se kushdo që i bindet Zotit dhe bën të mira do të jetë i bekuar dhe i lumtur. Megjithëse flitet shumë për “Besëlidhjen”, megjithatë besëlidhja e shkrimeve hebraike nuk është asgjë e këtij lloji. Më saktë, ajo është një premtim, një nder-përfitim njëdrejtimësh nga Perëndia mbi “popullin e vet”. Ky tjetërsim i besëlidhjes në “Premtim” është ana tjetër e rracizmit të zgjedhjes. Kurani pranon që Zoti u kishte dërguar fjalën e Tij hebrenjve, dhe se shumë profetë dhe shumë njerëz besuan dhe vepruan mirë, dhe si pasojë u “bekuan” dhe “u ngritën mbi pjesën tjetër”.¹¹⁰ Por pjesa tjetër e hodhi poshtë fjalën e Zotit dhe prandaj iu nënshtrua ndëshkimit të tij të tmerrshëm.¹¹¹ Sepse besëlidhja është një marrëveshje thjesht etike, pa dyshim e detyrueshme për njeriun dhe Zotin.¹¹² Ajo nuk mohohet.¹¹³ “Allahu pranoi një premtim të rëndësishëm [të ngjashëm] nga bijtë e Izraelit... Dhe Zoti tha: ‘Ja, unë do të jem me ju! Nëse luteni vazhdimisht, dhe shpenzoni për bamirësi, dhe besoni në apostujt e Mi dhe i ndihmoni ata, dhe i ofroni Zotit një hua të majme, unë me

109 Për një diskutim të mëtejshëm të kësaj pikëpamje shih rishikimin e këtij autori të Frost, S. B., *vep. e cit.*, në *Christian Outlook*, Montreal, Nr. 1960.

110 Kuran, 2:47; 7:168.

111 *Ibid.*, 7: 100-102.

112 *Ibid.*, 2:40.

113 *Ibid.*, 2:63, 84; 3:187; 5:70; 7:172.

siguri do t'i fshij veprat tuaja të këqija dhe do t'ju fus në kopshte nëpër të cilat gëlojnë ujërat e rrjedhshme".¹¹⁴ Kurani gjithashtu u jep statusin e të zgjedhurve edhe muslimanëve,¹¹⁵ por mbi parimin e palëkundur se hebrenjtë nuk i kishin pranuar profetët, lajmëtarët e Zotit, përfshirë këtu edhe Krishtin; dhe me kuptimin e qartë se fjala e Zotit është një urdhër që duhet të zbatohet, se nëse muslimanët do të dështojnë ndonjëherë ta përmbushin atë urdhër, Zoti jo vetëm që do të tërheqë besimin dhe zgjedhjen, por do t'i shkatërronte ata dhe do t'ua jepte pasurinë e tyre si trashëgimi një populli tjetër, më i përgatitur për ta zbatuar atë.¹¹⁶

Është e vërtetë që gjatë shtrirjes së zgjedhjes nga Izraeli në Izraelin e Ri, i krishteri e zhvesh nga racizmi i tij hebraik dhe e shndërron atë në një zgjedhje me anë të besimit dhe ky tjetërsim qëndron në rrënjën e doktrinës së tij të shfajësimit përmes besimit (Rom. 4, Gal. 3). Në Islam, zgjedhja dhe përligjja nuk janë aspak përmes besimit, por me vepra. Besimi në Islam është vetëm një gjendje, e vlefshme dhe shpesh e nevojshme, por jo e domosdoshme. Kurani numëron midis të shpëtuarve jo vetëm *hanif*-ët, ose të drejtët para- Islamit, por shumë të krishterë dhe hebrenj pas-Islamit dhe jep si arsye të shpëtimit të tyre adhurimin e tyre të përkushtuar ndaj Zotit, përulësinë e tyre, bamirësinë e tyre dhe veprat e tyre të mira.¹¹⁷ Islami mund të thuhet se ka rimarrë vizionin e pastër semitik, të nxitur nga racizmi i vjetër hebre, si dhe nga 'krishterizmi' i ri, i një rendi moral të gjithësisë në të cilin çdo qenie njerëzore, pavarësisht racës ose ngjyrës së tij - në të vërtetë të fesë së tij në kuptimin institucional - merr pikërisht atë që ai meriton, vetëm atë që e fiton me punët dhe veprat e tij në një

114 Ibid., 5:12.

115 Ibid., 3:104, 110.

116 Ibid., 47:38; 9:39.

117 "Midis ithtarëve të Librit, me siguri ka të atillë që e besojnë Allahun dhe atë që ju është shpallu juve, si dhe atë që ju është shpallur atyre, duke qënë të përlulur para Allahut dhe pa i këmbyer shpalljet e Tij me ndonjë vlerë të paktë. Ata do të kenë shpërblimin e tyre te Zoti i tyre. Vërtet, Alahu është i shpejtë në llogari!" (Kuran, 3: 199; shih gjithashtu *ibid.*, 2: 162).

shkallë absolute morale të drejtësisë. Sigurisht që Zoti mund t'ia ofrojë dhembshurinë e Tij, dashurinë dhe mëshirën, kujtdo që Ai dëshiron; por nuk i takon njeriut të sillet nëpër botë teksa mban në xhepin e vet titullin e tij për në xhenet.

Përpyekja e dëshpëruar e doktrinës së krishterë për të shpëtuar etikën nga vdekja e sigurt drejt së cilës e çon shfajësimi përmes besimit, duke i kërkuar njeriut të jetojë jetën me mirënjohje, d.m.th. të atij që Zoti e ka shpëtuar në mënyrë të pakthyeshme, rrezikon moralin ndaj fanatizmit të nënkuptuar në një vlerë-vlerësim që mohon dyjëzimin, ku vlera e mirënjohjes është vlera e vetme, ose e zbrazëtisë së nënkuptuar - ku mirënjohja mund të nënkuptojë të gjithë, cilindo ose asnjë anëtar nga tërësia e sferës së vlerave, pasi secili njeri vendos vetë sipas relativizmit të Protagorës, ose bashkësia vendos për 'të përmes kuvendit. Nga ana tjetër mohimi se shpëtimi i Zotit është i pakthyeshem, shpërfaq besimin e krishterë përballë fajësimit se shpëtimi nuk është një ngjarje historike e përfunduar, por një urdhër ideor - zbatuar qoftë nga fjala e shtjelluar ose vepra shembullore - i cili pranohet ose mohohet ndërsa secili njeri përmbush ose nuk ia del të përmbushë mjaftueshmërinë morale.

Prandaj, Islami i qas shkrimet Hebraike me gjithë tërësinë e ligjit moral si pandehjen e vetme; dhe fillon pikërisht në fillim të përrallës hebraike dhe të krishterë të zgjedhjes dhe premtimin. Përkundër zgjedhjes rastërore, pa shkak, e të papërligjur "Largohu" te Zanafilla 12, i cili shënon fillimin e zgjedhjes raciste hebraike, shpjegon largimin e Ibrahimit nga populli dhe vendi i tij si pasojë e mosmarrëveshjes së tij të vajtueshme mbi idhujtarinë e tyre. Pavarësisht kësaj, ndarja ishte e përkohshme dhe Ibrahim i përshkruhet duke u lutur për babanë dhe njerëzit e vet që Zoti t'i udhëzojë me drejtësi. Të ashtuquajturat "Gojëdhënat e Ibrahimit", - shkatërrimi idhujve prej tij, vizita e tij nga engjëjt, shpengimi i tij nga zjarri i ndezur i Nimrudit - të gjitha këto vijnë vetëm nga Kurani, dhe paraqitja më e hershme e tyre jashtë

Islamit gjendet në Kodiket e murgut Silvester të *Ma'am Abraham*, që murgu rus i mori në një pazar të shekullit të trembëdhjetë në Kostandinopojë, dhe më të vonshme ato të *Midrash Hagadol*, shkruar në shekullin XVII dhe zbuluar në Jemen në shekullin e nëntëmbëdhjetë.¹¹⁸

III

Nëse do të kishte një shpengim, padyshim që duhet të ketë diçka nga e cila njeriu do të mund të shpengohej; dhe së dyti, kjo diçka duhet të jetë e tillë që njeriu të mos jetë në gjendje ta shpengojë veten përmes veprimit të tij. Kjo diçka duhet të jetë e përbotshme dhe e domosdoshme; dhe ky është pikërisht ai “mëkat” i krishterë. Duke parë shkrimet hebraike, i krishteri e dallon këtë mëkat të përbotshëm dhe të domosdoshëm te Ademi.

I krishteri e mendon mosbindjen e Ademit si një mëkat të vërtetë dhe të tanishëm të njerëzimit. Shijimi i pemës së dijes nga Ademi, i së së mirës dhe së keqes shpallet si vullneti i domosdoshëm i njeriut për të pohuar vetveten, për të pasur rrugën e tij; njeriu që dijësohet, për të qenë krenaria dhe besimi te zotësitë e veta. Hebrenjtë nuk e kuptuan historinë e Ademit në këtë mënyrë; dhe i krishteri e ka parë të nevojshme ta shndërrojë mosbindjen e Ademit në “mëkat”. Detyrimi për të punuar dhe për të ndjerë dhimbje sipas mënyrës Hedoniste do të thotë dënim dhe vdekje të përjetshme. Shkelja e Ademit është përgjithësuar si shkelje e gjithë racës njerëzore.

118 Diku në shek. XI letërsia hebraike përfitoi një masë të madhe të materialit nga burimet arabe. Nissim i Kairawan - it, autor i të famshëmmit *Sefer Ma'asoth*, ndërthuri rrëfenja nga Haggadah, fabulat Bidpai të cilat i mori tërësisht përsipër në titullin e tyre arabisht “Kalilah ue Dimnah”, me tregime kuranore, *Histori të Njëmijë e Një Netëve*, etj. Sidoqoftë, *Sefer Ma'asoth* nuk ka as një *Ma'ase Abraham*, i cili duhet të ketë qenë një shtesë e mëvonshme.

Respekti i krishterë për personalitetin, me teorinë e tij të nënkuptuar personaliste të së vërtetës, duhet ta kishte paraparë që mëkati i Ademit të ishte vetëm mëkati i Ademit. Nëse, nga ana tjetër, Ademi është vetëm një figurë simbolike, nuk është gjë tjetër veç pohimi më i zhveshur për të pranuar se mëkati është i domosdoshëm dhe dukuri e përbotshme, se është pika fillestare e karrierës së njeriut në tokë. Virtyti nuk është më pak një dukuri e përbotshme sesa mëkati; dhe nëse do e siguronte atë pikë fillestare, një këndvështrim krejtësisht i ndryshëm nga ai i Krishterimit do të merrte udhë. Sidoqoftë, ky theksim i krishterë në mëkat nuk është i pa vlerë. Padyshim që, mëkati është më shpesh rregull sesa virtyt. Në çështjen e karrierës së njeriut në tokë, karriera e përsosurisë së përhershme të vetvetes në përpjekjen e përafritit me hyjnoren, mangësia e tij është shumë më tepër e rëndësishme se përparësia e tij. Në betejë, armiku duhet të pushtojë një nivel të veçantë në vetëdijen e gjeneralit dhe ushtarit. Fiksimi i krishterë me mëkatin nuk është krejt i pashëndetshëm dhe ka vlerën e përqendrimit të vëmendjes në atë që duhet kapërcyer. Por kjo përparësia menjëherë bëhet e thartë nëse vëmendja ndaj mëkatit është e tepruar, siç është rasti me doktrinën e krishterë, ku kthehet në parimin e parë të krijimit, si dhe i qenies morale të njeriut. Sidoqoftë, i krishteri pohon mëkatin në mënyrë që ta mohojë atë; sepse ngjarja - Krisht nuk kishte asnjë sqarim të arsyeshëm shpëtimi përveç shkatërrimit të mëkatit si një dukuri e përbotshme dhe e kahershme, si thelb njerëzor. Por duke e mohuar atë përmes pohimit se shpëtimi i përbotshëm është një *fait accompli*, i krishteri *ipso facto* e ka humbur mahnitjen e tij morale dhe ka hapur të gjitha dyert për vetëkënaqësi morale.

Mirënjohja, ose vlerësimi që Zoti në të vërtetë e ka shpëtuar, nuk i jep njeriut ndonjë etikë tjetër përveç detyrimit për të falënderuar dhe shpallur lajmin e shpëtimit. Kjo është saktësisht se si shumë të krishterë (p.sh. Karl Barth) e kuptojnë domosdoshmërinë morale. Përballë vështirësive të tilla, të krishterët e

sqarojnë veprimin e Ademit në mënyra të ndryshme: Disa këmbëngulin se është ndjesia e tij për të mirën dhe të keqen; të tjerët, se është dëshira e tij për të qenë si Zoti; të tjerët, se është vetë-pohimi dhe uni i tij; të tjerët më filozofik, por pa ndonjë ndjeshmëri të vogël budiste dhe të mërztur me jetën, se është vetë prania dhe qenësia e tij.¹¹⁹ Të gjitha këto pikëpamje nënkuptojnë qartë se krijimi i njeriut ishte i gabuar ose ishte i padëshirueshëm. Ato tjetërsojnë dhuntitë më fisnike të njeriut, dmth. - diturinë dhe vullnetin e tij për dijen, veçantinë e tij qiellore, vullnetin i tij për të qenë dhe për të këmbëngulur, vullnetin e tij për t'u bërë si Zoti, në vegla gjykimi.

Në Islam, në vend që të jetë babai i mëkatit, Ademi është babai i profetëve. Ai e mori mësimin e tij drejtpërdrejt nga Zoti, dhe në këtë ai ishte epror ndaj engjëjve të cilëve u mësoi “emrat” (d.m.th. thelbin, përkufizimet) e krijesave.¹²⁰ Zoti e urdhëroi atë

119 Një shembull i rastit së fundit është çështja e Paul Tillich i cili e kupton rrëzimin si “kalim nga thelbi në ekzistencë”, por mbështet paragjykimin e krishterë se një tranzicion i tillë është i padenjë dhe i dënueshëm në mënyrë që të bëjë vend për shpëtim (*Systematic Theology*, Vëll. II, Çikago: University of Chicago Press, 1957, f. 29-31). Kur më në fund shpëtimi erdhi përmes Krishtit, ai nuk e shndërroi njeriun përsëri në thelb, por thjesht e mësoi atë ta konsiderojnë ekzistencën jo më shumë sesa të dënueshme. E vërtetë, ekzistenca si “tjetërsim” kishte shenjat e saj (mëkati, krenari, epsh) të cilat, Krishti i kishte treguar se mund të kapërceheshin (Ibid., f. 125-6). Sidoqoftë, njeriu i shpëtuar nuk është ai që qëndron jashtë ekzistencës, por në ekzistencë duke kapërcyer paradokset dhe zhvlerësimet e veta (Ibid., f. 16 e në vijim). Por në këtë rast, përkufizimi i rrëzimit si kalimi nga thelbi në ekzistencë nuk ka përfituar asgjë.

120 Kuran, 2: 30-32. Kurani nuk lexon në historinë hebraike ndonjë histori ku ngjarjet përcaktohen si shkak i vullnetit të brendshëm. Të ashtuquajturat veprime shpëtimtare të Zotit dhe mbi të gjitha, Mërgimi me gjithë misterin që e rrethon, është i gjithi aty. Por ato janë veprime të Zotit po aq sa ç'janë janë pasoja të natyrshme të virtytit dhe veprave të mira. Të gjitha këto në mënyrë metaforike quhen shpërblime të atyre që qëndruan të palëkundur në adhurimin dhe shërbimin e tyre ndaj Zotit dhe u persekutuan dhe shfrytëzuan nga një Faraon tiran. Bekimi i Ibrahimit me fëmijë dhe tokë, Mërgimi dhe udhëzimi pasues, bekimi i hebrenjve në Sinai dhe marrja në zotërim e Palestinës nuk ishin, sipas Kuranit, pjesë e një historie në veprim, por pjesë e besëlidhjes së Zotit, bekimit ose lumturisë e cila është rrjedhojë e nevojshme e virtytit. I njëjti shfaqësim zbatohet nga Kurani për fitoren e Dautit mbi Xhalutin, si dhe për lavditë e mbretërimit të Sulejmanit. Kurani në asnjë rast, nuk e rrezikon lirinë ose përgjegjësinë e këtyre njerëzve duke nënkuptuar një veprim hyjnor të lidhur me historinë (Kuran, 73:15; 28: 3

të ndiqte të mirën¹²¹ si dhe të shmangte të keqen, kjo e fundit ishte në formën e pemës, frutat e së cilës ai ishte i ndaluar t'i hante. Njëjtësimi i pemës me "pemën e jetës dhe diturisë" nuk është as e Zotit dhe as e Ademit; por, nëse një musliman mund të hamendësojë mbi bazën e mençurisë së Dhjatës së Vjetër të krishterë, është puna e redaktorëve meshtarë të "J" të cilët e damkosën njohurinë e së mirës dhe së keqes si e keqja që ndjek vullnetin e tyre për pushtet dhe në përmbartimin monopolist të tyre mbi udhëtimin e njeriut drejt Zotit. Kurani e quan këtë njëjtësim të gabuar, një gënjeshtër të thënë nga Shejtani në mënyrë që të joshte Ademin, i prirur ashtu siç duhej të njihnte dhe të ndiqte të mirën, shkeli urdhrin e Zotit dhe bëri të keqen. "Shejtani", thotë Kurani, ""i pëshpëriti duke i thënë: 'O Adem! A të çoj te pema e jetës së përjetshme; dhe [kështu] në një mbretëri që nuk do të kalbet kurrë? 'Dhe kështu të dy hëngrën [nga frutat] e saj: dhe pas kësaj ata u ndërgjegjësuuan për lakuriqësinë e tyre dhe filluan të mbuloleshin me gjethe të grumbulluara nga kopshti. Dhe [kështu] Ademi nuk iu bind Mbështetësit të tij dhe ai ra në një gabim të rëndë. Pas kësaj, [megjithatë,] Mbështetësi i tij e zgjodhi atë [për hirin e Tij] dhe e pranoi pendim nga ai dhe i dha udhëzimin e Tij".¹²² Ademi, pra, bëri një prapësi, d.m.th., atë të të

e në vijim; 20: 77-83; etj.). Ajo që harrohet këtu është se ndërsa një ide mund të ndodhë të shfaqet, siç dëshmon mendimi i "*Koh amar Jahweh*", vërteton se është e natyrës së saj të mos përcaktojë marrësin, veprimet e të cilit mbeten zgjedhja dhe përgjegjësia e tij. "Kështu thotë Zoti" nuk mund të nënkuptojë kurrë një përcaktim historik si shkak i vullnetit të brendshëm, siç pretendohet të jetë historia hebraike. Edhe një herë, ndryshimi midis Krishterimit dhe Islamit është pikërisht kjo, se në të parën, shpallja është një ngjarje, në të dytën, është një ide. I pari shikon në historinë hebraike një seri shpallje-ngjarjesh që s'kishin si të mos ndodhnin (një ngjarje e shkruar nga Zoti është me përkufizim diçka që domosdoshmërisht shkakton doemos pasoja, dhe shkaktohet domosdoshmërisht nga shkaqe të domosdoshme) dhe e dyta, një seri shpallje-idesh të cilat u pranuan lirisht nga disa dhe u kundërshtuan lirisht nga të tjerët. "Premtimin" e shkrimeve hebraike, ose bekimin e pafituar të ndonjë njeriu ose populli, Kurani e hedh poshtë plotësisht si të papajtueshëm me natyrën e Zotit dhe drejtësinë e Tij; muslimanët janë po aq të përshtatshëm sa çdo popull tjetër, për një nder të tillë.

121 Ibid., 20: 116-9.

122 Ibid., 20:120-122

menduarit të keqen për të mirë, të gjykimit të gabuar etik. Ai ishte autori i gabimit të parë njerëzor në kuptimin etik, i kryer, me qëllim të mirë, nën ngazëllimin për të mirën.¹²³ Nuk ishte një “rrëzim” por një zbulim se qënka e mundur të ngatërrosh të mirën me të keqen, se ndjekja e të mirës dhe të keqes, nuk është as e njëanshme dhe as e drejtpërdrejtë.

Fakti që Krishti ka shpenguar njeriun jo vetëm që nënkupton një teori të njeriu - të cilin sapo e kemi diskutuar-, por barazisht një teori të Zotit. Krishti, për të krishterin, është Zot; dhe shpengimi jo vetëm që nënkupton një lloj të caktuar njeriu, por një lloj të caktuar Zoti; një zot që është aq i shqetësuar për njeriun sa Ai do ta shpengonte duke bërë atë që bëri Krishti, ose duke bërë atë që Ai ‘ia bëri’ Krishtit.

Kështu, i krishteri e shikon deklaratën e Zanafillës, “Le të na bëjmë njeriun sipas shëmbëlltyrës sonë” dhe sheh në të miratimin që ai ka nevojë për shoqërinë e njeriut me Zotin. Njeriu, një shëmbëllim i Zotit, u krijua për të qenë shoku i Zotit në xhenet. Por njeriu ka mëkatuar. Zoti nuk do të pajtohej me këtë mospërputhje, me këtë vetëshkatërrim në të cilin njeriu ishte zotuar. Prandaj, ai e ndëshkoi atë në fillim; pastaj e përzuri nga xheneti dhe i shkaktoi atij të gjitha llojet e mundimeve. Sidoqoftë, njeriu vazhdoi të mëkatonte. Zoti atëherë vendosi që i gjithë krijimi ishte një gabim përveç një njeriu, Nuhu dhe familja e tij, dhe shkatërroi tërë jetën përmes një përmytjeje. Pas kësaj, i prekur nga “shija e ëmbël” e flijimit të Nuhut, Zoti u betua të mos e shkatërronte kurrë jetën përsëri siç kishte bërë. Por njeriu vazhdoi të mëkatonte. Pas kësaj Zoti vendosi për një mënyrë tjetër veprimi, zgjedhjen e hebrenjve dhe drejtimin e historisë së tyre hyjnore deri në fund, me qëllim që ai vetë të mund të marrë përsipër mëkatin e njeriut dhe ta shpengojë atë, duke vepruar përmes Zotit-njeri, Krishtit. Të gjitha këto të çojnë te

123 Prandaj, paralajmërimi i Zotit për Ademin: “Ju (Shejtani dhe Ademi) do të largoheni nga parajsja, armiq njëri me tjetrin, derisa udhëzimi (d.m.th. siguria kundër gabimeve kuptimore në çështje etike) të vijë tek ju nga unë” (Ibid., 20: 123-4).

fakti se Zoti është ortak dhe shok i njeriut, dhe njeriu është ortak dhe shok i Zotit, dhe secili prej tyre është i domosdoshëm për tjetrin.

Kjo miqësi e krishterë e njeriut me Zotin, megjithëse është marrë nga të dhënat e shkrimeve hebraike, e vendos Zotin në një qëndrim të papajtueshëm me gjithëdijen dhe plotfuqinë e tij. Sidoqoftë, ajo përmban një të vërtetë të madhe. Sepse, përkundër përmbajtjes përmes të cilës e kupton i krishteri, “shoqëria” e njeriut me Zotin është një shprehje e marrëdhënies së pranishme midis urdhërimit të Zotit, urdhrit etik, ose vlerës, dhe njeriut. Kjo marrëdhënie qëndron në atë që *duhet të jetë*, modaliteti i vlerës ideale-ekzistuese, e cila zotëron fuqi dhe qenie të vërtetë lëvizëse, që rrezatohet drejt njeriut. Ajo gjithashtu qëndron vetëm në aftësinë e këtij të fundit (njeriut) si i krijuar për të kapur atë rrezatim të duhur dhe ta gjejë veten në përcaktimin e tij. Zotësia e njeriut për ta njohur dhe për të bërë të mirën, ose vullnetin e Zotit, është ana e tij “hyjnore”. Fuqia lëvizëse e Zotit, e drejtuar për nga njeriu, është ana e Tij “njerëzore”. Por nuk duhet harruar se kjo “hyjni njerëzore” dhe “njerëzim hyjnor” nuk janë fakte të vërteta, por thjesht mënyra të veçanta shprehëse të fakteve të vërteta. *Duhet të jetë* është një mënyrë shprehje e domosdoshme rreth vlerës; nuk mund të emërtohet “ka nevojë” përveçse kur vlera, ose hyjnia, është tërësisht me veti njerëzore; dhe është vrazhdësi të flasësh për të si një «miqësi», ose ti mvëshësh asaj hamendësimin e “fajit” të njeriut, për ta “kryqëzuar” atë, etj. gjëra të cilat një i krishter i bën.

Në Islam, Zoti e krijoi njeriun për qëllimin e caktuar të vënies në jetë të besim në këtë botë, një besimi kaq të madh sa që engjëjt, të cilëve iu ngarkua kjo detyrë fillimisht, u larguan të tmerruar.¹²⁴ Ky besim është përsosja e një bota të krijuar qëllimisht e papërsosur në mënyrë që gjatë vijimësisë së përsosjes së saj nga njeriu, do të përmbusheshin vlera etike të cilat përndryshe (d.m.th., në një botë domosdoshmërisht të përsosshme

124 Ibid., 33:72.

ose të krijuar-përsosur) do të përjashtojë ish hipoteza. Zoti, pra, nuk është shoku i njeriut, por Krijuesi Transhendent i tij dhe Lëvizësi i Parë, lëvizja e të cilit qëndron në marrëdhënien me aftësinë e njeriut për t'u lëvizur. Përafria e Lëvizësit të Parë, me vlerën si një kuptim i vërtetë i zotësisë, është jashtë çdo diskutimi. Por nuk është afërsia e një "shoku" ajo që është e gatshme të bëjë detyrën më eprore të ortakut të vet, si në Krishterim. Përkundrazi, është afërsia e një mënyre shprehëse të njohurive tona për qenësinë e Hyjnisë, përafria e domosdoshmërisë etike.

IV

Si përfundim, mund të themi se qasja e krishterë ndaj shkrimeve hebraike është dogmatike; d.m.th., e sunduar nga dëshira për të vërtetuar shkrimet e besimit të krishterë; ndërsa qasja islame është etike, d.m.th., drejtohet nga ligje etike absolute dhe të pandryshueshme, pa marrë parasysh dogmën. Si pasojë e qasjes së tij, ngaqë është dogmatike, i krishteri është i detyruar të përdorë një vështrim përcaktues të njeriut dhe historisë, në një sqarim alegorik të shkrimeve të qarta dhe të lustrujë të dhënat dhe rrëfimet e sjelljes njerëzore të cilat asnjë moral i denjë nuk mund t'i pranojë. Përkundrazi, si pasojë e qasjes së tij etike, muslimani është i detyruar të ndajë vlefshmërinë etike nga prapësia në shkrimet hebraike, sepse ai vetëm të parën mund ta quajë Fjala e Zotit. Por shkrimet hebraike nuk humbin duke pasur ndonjë prej pjesëve të tyre të zbritura, si të thuash, nga statusi i shpalljes në atë të redaktimit njerëzor. Ndryshe nga shpallja, shkrimi me dorën e njeriut është i aftë të ketë si të mirën ashtu edhe të keqen. Përkundrazi, në vend që të humbasin, shkrimet hebraike fitojnë përmes një qëndrimi të tillë. Një qëndrim i tillë ndaj shkrimeve hebraike siç shprehet në Kuran është parakushti i

parë i tërë asaj lënde e njohur si Kritika e Dhjatës së Vjetër e cila ka shpëtuar shkrimet hebraike nga procesi i ngadaltë, por i sigurt i mohimit të tyre nga të krishterët në dy shekujve të fundit, duke ndrequr pohimet e tyre, duke pajtuar mosmarrëveshjet dhe duke rindërtuar historinë e tyre mbi një themel më të shëndoshë. Parimi i parë i kësaj lënde ka qenë parimi Kuranor se jo e gjithë Dhjata e Vjetër është fjala e Zotit, por vetëm një pjesë; që shumica e saj - studiuesit e krishterë shkojnë deri në skajet e pretendimit se e gjithë kjo – është puna e redaktorëve dhe redaktuesve të të gjitha llojeve të përkatësisë.

Për më tepër, për shkak të qasjes së tij, i krishteri përballet me pengesën e pakapërcyeshme të *Vergegenwärtigung* (d.m.th. përfaqësimi ose bërja bashkëkohore dhe e rëndësishme) e shkrimeve hebraike, të Dhjatës së Vjetër. Për të qenë shpallje përmes ngjarjeve, rëndësia e ngjarjeve të së kaluarës për të tashmen mund të vihet gjithmonë në dyshim. Qasja islame, e cila i lexon shkrimet hebraike të pandryshueshme, edhe pse shpesh ato i shkelin parimet etike, ashtu sikurse edhe historia hebraike ka disa shkelje, dhe disa përmbushje të këtyre parimeve, nuk ka nevojë për një *Vergegenwärtigung* të tillë. Parimet etike janë gjithmonë bashkëkohore. Por për të krishterin, pengesa është aq e madhe saqë askush deri më tani nuk ka dhënë një përgjigje të kënaqshme, ndërsa shkrimet hebraike bëhen gjithnjë edhe më të huaja për popullasinë e krishterë. Në të vërtetë, *Vergegenwärtigung* është një ngatërresë aq e pazgjdhshme saqë burra të nivelit të G. von Rad,¹²⁵ Karl Barth¹²⁶ dhe Martin Noth¹²⁷

125 Von Rad, G., *Das Fornigeschichtliche Problem des Hexateuchs*, (BWANT 26), Shtuttgart, 1938, f. 18 e në vijim.

126 Barth, Karl, "Das Christliche Verständnis der Offenbarung", në *Theologische Existenz Heute*, 12, 1948, f. 9, 13 e në vijim, cituar nga Martin Noth, *vep. e cit., infra*, shënimi 27.

127 Noth, Martin, "Interpretation of the Old Testament, I. The 'Re-presentation' of the Old Testament in Proclamation," *Interpretation*, Janar, 1961. f. 50-60. Në këtë artikull Noth rishikon historinë e problemit dhe diskuton pikëpamjet e Karl Barth si dhe G. Von Rad.

kanë folur për një zgjidhje me anë të një shpallje. Ne mund ta “*vergegenwärtigen*” Dhjatën e Vjetër, na thonë ata, duke sqaruar hap-tazi domethënien e të dhënave dhe ngjarjeve të saj, “ashtu siç lexojmë një tufë lajmesh dhe i përcjellim ato ashtu siç janë”.¹²⁸ ‘Përshfaqeni Dhjatën e Vjetër të çliruar nga rregullat, ‘mund të thotë një lajmëtar miqësor në lidhje me këtë,’ turma e botës së krishterë do të vazhdojnë t’ua kthejë zhurmshëm: E çfarë pastaj?

128 Fjalët janë të Karl Barth, cituar nga Noth, *cituar po aty*.



Historia e feve: natyra dhe rëndësia e saj për edukimin e krishterë dhe për dialogun midis muslimanëve e të krishterëve¹²⁹

I Natyra e historisë së feve

Historia e feve është një hulumtim akademik i përbërë nga tre disiplina: Reportazhi ose mbledhja e të dhënave; ndërtimi i tërësisë-kuptimore, ose renditja e të dhënave; dhe gjykimi ose vlerësimi i tërësisë-kuptimore.¹³⁰

129 Një leksion i mbajtur në fakultetin e Shkollës Hyjnore të Universitetit të Çikagos, më 30 Prill 1964, gjatë qëndrimit të autorit si hulumtues, i ftuar në institucionin e përmendur. Profesori Bernard E. Meland, profesor i Teologjisë Konstruktive dhe profesor Charles H. Long, profesor i Historisë së Feve, lexuan përgjigjet kritike. Përgjigja e së parës shfaqet në fund të këtij artikulli. Ajo e së dytës, e përbërë kryesisht nga shënime, shfaqet në shënimet në fund të faqes, bashkangjitur artikullit, kur ato janë të rëndësishme.

130 Shënimi i Prof. Long: "Portretizimi nga Dr. Faruki-t i historisë së degës së historisë së feve nënkupton që historia e kësaj dege të zbatohet përgjatë linjave që ishin mjaft të arsyeshme. Rasti nuk ka qenë i tillë. Historia e feve është një fëmijë i lartësimi shpirtëror. Kjo është ta pranosh që historia e feve i kishte fillimet e saj në një periudhë në të cilën bota perëndimore po kërkonte një kuptim arsyetues (të kundërt me atë fetar) të historisë së jetës fetare të njeriut. Historia e feve gjatë iluminizmit kishte në pjesën më të madhe një drejtim të arsyeshëm dhe moral. Para kësaj kohe, kuptimi i fesë nga pikëpamja fetare prodhoi ende më pak

1. Reportazhi ose mbledhja e të dhënave

Historia e feve ka njohur dy ndikime të cilat janë përpjekur të pakësonin pushtetin e saj, duke kufizuar të dhënat që përbëjnë lëndën e kësaj dege: Njëra ishte përpjekja për të ripërcaktuar të dhënat fetare në një mënyrë të kufizuar dhe të ngushtë; dhe tjetra ishte një politikë veçimi e vëzhguar përkundrajt Judaizmit, Krishterimit dhe Islamit.

A. Përpjekja për të kufizuar pushtetin e historisë së feve duke u dhënë fakteve fetare një përkufizim të ngushtë, zhvilloi teori të cilat janë përpjekur ta veçojnë elementin fetar dhe ta njëjtësojnë atë me termat “besimtar”, “shenjtëri”, “e paprekshme”. Pengesa me të cilën përballeshin këto teori ishte kryesisht analiza reduktuese e fenomenit fetar në diçka tjetër që i përshtatet më lehtë këtij lloj qëmtimi. Në historinë e feve, kjo lëvizje e qëllimshme ndikoi në kufizimin e fushës së qëmtimit. Nëse feja është një element i veçantë, i pazvogëlueshëm dhe njëjtësues në jetën e njerëzve, disiplina fetare duhet ta synojë atë fillim e mbarim. Elementet e tjerë nga të cilët gjoja është e përbërë jeta njerëzore mund të jenë tema të disiplinave të tjera dhe ato mund të studiohen nga historia e feve vetëm si *relata* që prekin ose preken nga elementi i veçantë fetar. Midis historianëve të feve në Perëndim, ku veprimi i besimit është mbajtur si përballja e njeriut me Zoti në çastin e tij më vetjak, kur gjithçka ose pothuajse gjithçka që nuk është vetvetja është shkëputur nga vetëdija,

në nivelin e të kuptuarit shkencor, sepse ndërsa teologët mesjetarë ishin në gjendje ta shihnin Islamit, për shembull, si një fe dhe jo si një shembull i një gjykimi të arsyeshëm, ai megjithatë u zhvendos në nivelin e paganizmit ngaqë nuk i plotësoi standardet e një shpallje të vërtetë. Interpretimi I arsyeshëm i historisë kishte vlerën e vendosjes së një kriteri tjetër përveç shpalljes si bazë të fesë. Kjo do të thoshte që në një shkallë më të madhe të dhënat e feve jo-kristiane mund të merreshin pak më seriozisht. Kjo së bashku me universalizmin e iluminizmit dhe raportet nga kolonizuesit dhe misionarët krijuan një bazë më të gjerë nëse joadekuate për të kuptuar fetë dhe kulturat e tjera, megjithëse në disa raste shpallja përfundimtare e Zotit në Jezu Krishtin u shndërrua në apoteozën përfundimtare të arsyes në qytetërimin e ndritur të botës perëndimore.”

zbulimi i “fetarit” si një element i veçantë u pa me interes dhe u mor si një çështje e arsyeshme.¹³¹ Sot, për fat të mirë, rëndësia e Zoti për çdo pikëpamje dhe element *hapësirë-kohë* (vazhdimësia katër përmasore) po rizbulohet nga Krishterimi Perëndimor dhe po përgatitet për të mohuar një të shenjtëri fetare une të izoluar. Në vend të tij, po zbulohet një fetaria e gjithçkaje, një fetari e cila nuk qëndron në atë që prania e diçkaje është thjesht një porosi. Përgjatë një shekulli, teologu i krishterë ka folur për të gjithë veprimin e njeriut si shoqëror dhe jo thjesht veprim i tij

131 Shënimi i Prof. Long: Përkufizimi i “fesë si” e ahenjtë ose e shenjtëruar ishte një përpjekje për të shpëtuar jetën fetare të njerëzimit nga një reduktim në përmasat e një jete, e cila ishte e parregullt si skema interpretuese për të dhënat që ishin zbuluar. Zhvillimi i metodologjive në këtë drejtim ishte drejtuar kundër jo vetëm të kuptuarit të fesë jo-perëndimore, por në mënyrë të barabartë ndaj të kuptuarit racionalist dhe moralist të fesë perëndimore. Prandaj nuk është e çuditshme që midis historianëve kryesorë të fesë të gjendet një kryepeshkop Lutheran dhe një teolog gjerman. Vetë pjesëmarrja në jetën fetare e sensibilizon disponueshmërinë e realitetit fetar për të gjithë njerëzit në të gjitha kohërat dhe vendet. Rudolf Otto i këshilloi ata që menduan se përvoja fetare e bënte të pamundur lënjen mënjane të librat të tyre dhe Nathan Söderblom deklaroi se ai e dinte se ekzistonte një Zot i gjallë, jo sepse ishte i krishterë, por sepse të gjitha fetë dëshmonin për këtë fakt. Për të qenë të sigurt, siç nënkupton Dr. Faruki, puna e Otto dhe Söderblom kufizoi kuptimin e fesë, por vetëm për ta shpëtuar atë dhe ata ishin të vetëdijshëm gjithmonë për marrëdhëniet e shenjta me tërësinë e jetës së njeriut; dëshmia për shembull, e skematizimit të Otto-s i cili u përpoq të vendoste të gjitha dimensionet e rëndësishme të jetës njerëzore si origjinë dhe që rrjedhin nga ndjenja e tyre e rëndësisë nga detyrimi i të shenjtës në përvojën fetare. Kjo specifike e së shenjtës ishte paralele me një specifike të objektit historik - fetar - njohja e individit, e pafalshme dhe unike në histori. Kjo mungesë arsyetimi ose në disa raste, turbullim i historisë u rrit nga qasjet e tyre metodologjike dhe përbënte një kritikë të prirjes analizuese të raportit të disa prej filozofive mbizotëruese të historisë - filozofitë që burojnë nga Kant dhe Hegel. Në transformimin e të dhënave të fesë, të përcaktuara historikisht, në ide të arsyeshme, mendimet racionale mbizotëruan si kritere të vlefshmërisë supreme; baza fetare e vlerësimit, d.m.th., shpallja, ishte më së shumti një hap i përkohshëm drejt një pikëpamje racionale. Unë pohoj se ajo që Dr. Faruki përshkruan si krishtërizim dhe keqkuptim i Judaizmit dhe Islamit rrjedh nga kjo tendencë dhe jo nga historianët kryesorë të feve. Duhet gjithashtu të theksohet se ka vepruar e njëjta tendencë racionalizimi në rastin e hindusëve dhe budistëve primitivë. Nacionet e paefektueshmërisë, irracionalitetit dhe pazëvendësueshmërisë së fesë u krijuan për të bërë një vend, ose për të mbajtur të hapur kriterin e vlefshmërisë që del nga vetë të dhënat historike-fetare. Marrëdhënia ose rивendosja e vlefshmërisë së fesë në të gjithë jetën bëhen problemi i përhershëm i kësaj dege.

vetjak, si përbërës i fetarit; dhe së fundmi, i një “stili jetese” të krishterë në një përpjekje për të shenjtëruar gjithë jetën. Islami për shekuj me radhë ka mësuar fetarinë në gjithë *hapësirë-kohë*, të të gjithë jetës.

Jo vetëm veprimi vetjak i besimit, as veprimi në shoqëri, as tërësia hapësirë-kohë dhe jeta si marrëdhënie, por e gjithë jeta dhe hapësira-kohore si e tillë përbëjnë të dhënat e historisë së feve. Historia e feve studion çdo veprim njerëzor, sepse çdo veprim është një pjesë përbërëse e kompleksit fetar. Feja në vetvete, megjithatë, nuk është një veprim (veprim i të besuarit, ose takimit me Zotin, ose i pjesëmarrjes), por një përmasë e çdo veprimi. Nuk është një gjë; por një fushëpamje me të cilën është e veshur çdo gjë. Është përmasa më e lartë dhe më e rëndësishme; vetëm për ‘të veprimi merr një kuptim vetjak, si qëndrim brenda rrethanës fetare-kulturore në të cilin ka ndodhur, si dhe tërësisht brenda rrethanës hapësirë-kohë.¹³² Nga pikëpamja fetare, veprimi përfshin të gjitha përcaktimet e brendshme të njeriut, si dhe të gjitha pasojat në hapësirë-kohë. Dhe është kjo lidhje e tërësisë së veprimit me tërësinë hapësirë-kohë që përbën përmasën fetare. Atëherë, çdo gjë është temë e historisë së feve. Adhurimi i pakundërshtueshëm ka mbizotëruar për një kohë gjatë, pa sfiduar përkufizimin e besimtarit; dhe shtesat e shkrimeve të shenjta, të teorisë së prejardhjes dhe fatit të njeriut dhe gjithësisë, e moralit dhe estetikës, dhe së fundmi, e “së paprekshmes” ose “e shenjtërisë” sigurisht që nuk janë të mjaftueshme. Çdo veprim njerëzor është fetar në atë që përfshin anën e tij të brendshme, anëtarin e shoqërisë dhe mbarë gjithësinë njëkohësisht, dhe të gjitha qeniet, qofshin ato të ashtuquajturat “të shenjta” ose “të përdhosura” të gjitha janë “fetare”. Ky ka qenë një dobësim i sferës së besimtarit për ta kufizuar atë, si të thuash, në një veprim të veçantë të njeriut, në një anë të veçantë të jetës së tij, ose

132 Kuptimi në të cilin vepron kështu do të bëhet i qartë ndërsa shqyrtojmë mbi veprimet e rregullimit dhe gjykimit të historisë së feve, për më tepër; f. 43 e në vijim; f. 50 e në vijim.

në shenjtëri si e kundërta e përdhosjes. Dy pikëpamjet e para nuk janë në përputhje me teorinë tonë bashkëkohore të kuptimit, të vlerës ose të shkakësisë, ku e veçanta nuk është një element i vetëm, por një pikë në hapësirë-kohë në të cilën puthiten dhe nga e cila rriten në një numër të pafund elementësh në të gjitha drejtimet.¹³³ E treta mohon më shumë se gjysmën e vërtetësisë të përvojës fetare të njerëzimit.

Kjo ndreqje fetare në shtrirje dhe rëndësi, zgjeron horizontet e historisë së feve. Tani e tutje, duhet përfshijnë çdo degë të dijës dhe hulumtimit njerëzor. Për qëllimet e tij, njerëzimi ende mund të ndahet në të krishterë, hebrenj, budistë, hindusë, muslimanë dhe të tjerë, por e gjithë historia, kultura dhe qytetërimi i të krishterëve, hebrenjve, budistëve, hindusëve, muslimanëve, etj., duhet të jenë objekt i saj.

B. Historisë së feve iu kufizua më tej pushteti i vet në një drejtim tjetër. Ndërsa, teorikisht, u mendua të ishte një histori nga të gjitha fetë, në të vërtetë qëlloi të jetë, një histori e feve "Aziatike" dhe "primitive" nga njëra anë, dhe e feve të shuara të lashtësisë nga ana tjetër. Deri më tani shumica dërrmuese e literaturës së bibliotekës së historisë së feve u është kushtuar vetëm atyre. Judaizmi, Krishterimi dhe Islami gjithmonë ia dolën disi të shpëtonin. Kjo nuk mund të përdoret si shfajësim se lënda e njërës palë është më e mirë, më e pasur ose më e rëndësishëm se e palës tjetër. Fetë primitive dhe të lashta mund të mbartin në vetvete shumë mësimë të mëdha.¹³⁴ Por ato janë shumë më të

133 Ushenko, Andrew Paul, *The Field Theory of Meaning*, U. Michigan Press, Ann Arbor, 1958, f. III e në vijim.

134 Merrni parasysh, për një rast në fjalë, profesor Mircea Eliade, veprat e të cilit (*Images et Symboles*, Gallimard, Paris, 1952; *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Paris, 1957; *Patterns in Comparative Religion*, Sheed and Ward, Londër, 1958; *Birth and Rebirth*, Harper and Row, Nju Jork, 1958; *The Sacred and the Profane*, Harper and Row, Nju Jork, 1959; *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, Harper and Row, Nju Jork, 1959; etj.) përbëjnë përpjekjen më të vlefshme të disiplinës për të "vergegenwärtigen" fetë arkaike. "Ne mendojmë", shkruan Prof Eliade në parathënien sqaruese të veprës së tij, *Cosmos and History*, "se ajo antropologji filozofike do të kishte diçka për të mësuar nga

padepërtueshme se grupi tjetër për shkak të pengesave gjuhësore, largësisë kohore, të ndryshimit të gjerë midis kategorive të tyre dhe tonave. E vërteta që nuk mund të thuhet këtu është se krahasuesi ka gjetur deri më tani largësinë e feve primitive dhe të lashta shumë më qetësuese sesa karakterin shpërthyes të feve të botës së gjallë. Prandaj, ai ka qenë shumë më i guximshëm për të mbledhur të dhënat e të parëve, për t'i sistemuar, përgjithësuar dhe gjykuar ato, sesa të dytët. Ai duket se është shmangur, qoftë i frikësuar ose në panik, nga trajtimi i të dhënave të feve të gjalla.

I. Rasti i Islamit

Islami për një kohë të gjatë ishte angazhuar me Perëndimin në një luftë të nxehtë kolonialiste. Shtetet muslimane bartën barrën e shumicës së zgjerimit evropian në shekujt 18 dhe 19. Islami ishte shumë “i nxehtë” për t'u përballur me praninë e një mendje të ftohtë dhe u lejua të bëhej një temë vetëm për misionarët që studonin njohjen e kësaj fushës. Me zhvillimin e disiplinës, shkencave islame, një pjesë e mire e kësaj pune gjurmuese kaloi në duart e sekularistëve. Por këta kishin më shumë nevojë të ndihmonin zyrën koloniale në vendin e tyre, sesa të zbulonin dhe të themelonin të vërtetën. Me rënien e periudhës së kolonializmit, një disiplinë e pavarur islame mori jetë dhe, duke përdorur veprat fillestare të brezave të mëparshme të Islamit si dhe zotërimin e popullarizuar

vlerësimi që njeriu para-Sokratik - me fjalë të tjera, njeriu tradicional - i dha universit. Më mirë akoma, që problemet kardinale të metafizikës mund të rinovohen përmes një njohurie të lashta mbi natyrën e qenies.” Pavarësisht nëse libri e vërteton apo jo, pretendimi në vetvete ka domethënie të rëndë jo vetëm për disiplinën e historisë së feve në emrin e të cilit është bërë, por për “filozofin dhe... njeriun e kultivuar në përgjithësi... për njohjen e njerëzimit dhe për vetë historinë e njeriut.”

Një rast tjetër i fundit në fjalë është argumenti i aftë i Charles H. Long për pretendimin se “si një normë fetare, [monoteizmi] ka qenë gjithmonë aty - një strukturë e qëndrueshme e vetë përvojës fetare”. (“*The West African High God*”, *History of Religions*, Vëll. III, Nr. 2, Dimër, 1964, f. 342).

të gjuhëve islame, njohuritë perëndimore mbi Islamin u zhvilluan shumë shpejt. Të gjitha këto arsye i prapësuan studiuesit e vërtetë të fesë krahasuese nga studimi i Islamit. Ndërsa në periudhat e hershme krahasuesi perëndimor ishte një misionar, dhe si i tillë i përjashtuar nga studimi i kulturës fetare islame, në periudhën e mëvonshme (dmth. periudha e lëndës laike islame), krahasuesi është errësuar tërësisht nga Goldzihers, Schachts, Gibbs, Arberrys dhe të ngjashëm me ta. Aq pak i zotëron historiani perëndimor i feve në ditët e sotme shkencat islame, sa që kjo disiplinë, së cilës ai vështirë se i ka ndihmuar diçka, duket sikur nuk ia ka nevojën atij. Madje edhe sot, asnjë historian i feve nuk ka pasur asgjë për të thënë që do të tërhiqte vëmendjen e njerëzve me njohuri në fushën e shkencave islame. Në themel të kësaj mangësie qëndron fakti që Islami nuk u rindërtua kurrë si pjesë përbërëse e subjektit të historisë së feve.

II. Rasti i Judaizmit

Ndërsa dëshmia e vazhdueshme e Judaizmit kundër Krishtit ngjalli historikisht urrejtje të ashpër dhe anti-semitizëm, lidhja e tij e ngushtë me Krishterimin përbënte jo vetëm admirimin më të ngrohtë, por edhe vetë-njëjtësimin e Krishterimit me hebrenjtë e lashtësisë. Si rrjedhojë, mendja e krishterë ishte gjithmonë e hutuar në lidhje me dukurinë e Judaizmit në tërësi. Ajo kërkoi qartësi duke e ndarë atë dukuri në dy gjysma, “Para Krishtit” dhe “Pas Krishtit”. Nga ana intelektuale, rrjedhimisht dhe doktrino-re, gjysma e fundit ishte një burim i vazhdueshëm i sikleti dhe zgjidhjeje të gatshme që paraqitej ishte zhdukja e saj, nëse jo nga bota, atëherë nga mendja e njeriut. Gjysma e dytë u bë qëllim i kritikës së Dhjatës së Vjetër; por kjo nuk u pa kurrë si një degë e studimit krahasues të fesë; që do të thotë, ajo kurrë nuk u trajtua në mënyrë të pavarur nga kategoritë e Krishterimit. Edhe atje

ku, si në *The Psalms in Israel's Worship* (Psalmet në Adhurimin e Izraelit) të Sigmund Mowinckel-it (R.A.P Thomas, Blackwell, Oxford, 1962), e gjithë domethënia e studimit është, në vend që të «*Gattungsgeschichte*», zbulimi *Sitz-im-Leben* në të cilën psalmet - «*burimi dhe zanafilla e himnizimit të krishterë*»¹³⁵ - u zhvilluan dhe kristalizuan si e vetmja mënyrë për të kuptuar se çfarë mund të kishin nënkuptuar për hebreun që qëndron në zemër të tempullit, duke i dëgjuar ose recituar ato, studimi përshkruhet me kuptime dhe kategori të krishtera të cilat padyshim u paraqitën për të treguar pjekurinë e ndërgjegjes hebraike për të hamendësuar Mishërimin, parashikimi i tij i sigurt edhe pse i mjegullt i periudhës së krishterë, të “Ai që Vjen” që është titulli i një tjetër vepre po nga ai autor.¹³⁶ Përveç se kur u hulumtua si një disiplinë Semitike, studimi i Dhjatës së Vjetër nuk qe kurrë një shkencë e pavarur, por mbeti deri më sot shërbyesja e teologjisë së krishterë. Vetëm aty ku studimet e Dhjatës së Vjetër u zhvilluan

135 Mowinckel, *vep. e cit.*, Parathënie, f. XXII.

136 Ne nuk duhet t'i ngatërrojmë avokatët e *Religionsgeschichteschule* me historianët e feve. Ata që nuk ishin sekularistë ishin teologë të Dhjatës së Vjetër të cilët, duke pasur besim në dogmë, interpretuan gjetjet e historisë së Lindjes së Afërme Antike dhe i vendosën ato në atë që ata e quajtën *Heilsgeschichte*. Herman Gunkel, mbase emri më i famshëm në atë shkollë, është një teolog i angazhuar i Dhjatës së Vjetër që pohon në mënyrë të qartë, në kritikë ndaj leksioneve të famshme të Frantz Delitzsch Babel dhe Bibla (tr. Nga CHW Johns, GP Putnam's Sons, Nju Jork, 1903) që “në thellësinë e këtij zhvillimi [histories së Izraelit] syri i besimit sheh Zotin, i Cili i flet shpirtit dhe që ia zbulon Vetën, atij që e Kërkon Atë me gjithë zemër.” Do të ishte krejtësisht çorientuese ta quanin atë një historian të feve ose ta identifikoni metodologjia e tij si “histori e feve”. Në të vërtetë, Gunkel është aq i përkushtuar ndaj ideve të tij teologjike sa që, në të njëjtën “kritikë”, (lexohet më shumë si një predikim) - ai shpërthen në pasthirrma: “Çfarë lloj feje është ajo (feja e Izraelit)? Një mrekulli e vërtetë e Zotit midis feve të orientit antik!... Ai që e shikon këtë fe me syrin e besimtarit do të rrëfeket me ne: këtij populli Perëndia ia ka zbuluar Vetën! Këtu Zoti njihet më afër dhe më qartë se kudo tjetër, deri në kohën e Jezu Krishtit, Zotit tonë! Kjo është feja nga e cila varem, nga e cila kemi mësuar ndonjëherë, mbi bazën e së cilës është ndërtuar i gjithë qytetërimi ynë; ne izraelitë në fe edhe pse ne jemi grekë në art... etj, etj.” (*Israel and Babylon: A Reply to Delitzsch*, John Jos. McVey, Filadelfia, 1904, f. 48) Me sa duket duhet të jemi shumë të kujdesshëm kur i quajmë njerëzit “historianë të feve”, kur “historian i Dhjatës së Vjetër” ose “historian i Krishterimit” Do të ishte shumë më e përshtatshme.

si lëndë Semite, ato mbërritën një pavarësi të tillë; por ato në mënyrë të barabartë e larguan veten nga teologjia, nga historia e feve dhe vërtet “Sallonet e Hyjnisë” së universiteteve në çdo rast. Aty ku studimi mbeti brenda “Salloneve të Hyjnisë”, synimi i tij më i lartë, *raison d'être*, nuk shkoi kurrë përtej vërtetimit të dogmës së krishterë. Strategjia e mendimit të krishterë¹³⁷ nuk do të kishte mundësi ta vinte Dhjatën e Vjetër nën dritën e lëndës krahasuese. Shkrimet hebraike janë, në këtë pikëpamje, po aq të krishtera; historia hebraike, histori e krishterë; dhe teologjia hebraike, teologji e krishterë. Prandaj, kritika e Dhjatës së Vjetër ishte e kufizuar në të treguarit se si shkrimet hebraike janë shkrime të cilat, si i thonë fjalës, kanë qenë shkruar “nga besimi në besim” - domethënë, të shkruara nga njerëz që besuan në skemën hyjnore ashtu siç e kupton atë krishterimi, dhe për njerëzit që besojnë njësoj në të. Në të vërtetë, një libër tjetër, d.m.th., një tërësi e plotë e ideve të krishtera, iu brumos shkrimeve hebraike dhe kritikës së Dhjatës së Vjetër iu caktua detyra e mbajtjes së këtij brumi të lagësht dhe ngjijtës. Sipas njohurive të këtij autori, asnjë teolog i krishterë ende nuk ka guxuar ta quajë kritikën e Dhjatës së Vjetër me të vetmin emër që meriton vërtet, domethënë, një pjesë e historisë së feve; dhe asnjë historian i feve nuk ka provuar ende t’i riaftësojë të dhënat e kritikës së Dhjatës së Vjetër si pjesë përbërëse të një historie të rindërtuar të fesë hebraike dhe izraelite, sesa një *Heilsgeschichte*, ose një histori e Babait që përdor historinë si një lavdi para Mishërimit.

137 “Krishterizmi” është lëvizja e cila, megjithëse është më e vjetër se Nikea (325 A.C.), doli nga ai këshill si Krishterim ortodoks, duke mbështetur një dogmë specifike – Besimi Nikena - si përcaktuese përfundimtare e besimit të Jezusit.

III. Rasti i Krishterimit

Së fundmi, Krishterimi arriti të shpëtonte nga historia e feve sepse numri i madh i historianëve ose krahasuesve e mbanin atë mbi të gjitha fetë; në të vërtetë, si flamurtar dhe gjykatës të tyre. Kufizimi i fesë në një mirëbesim të vetëm dhe vetjak, vërtetoi këtë veçori prej flamurtari të Krishterimit, si i vetmi që e kupton plotësisht kuptimin e fjalës mbrojtës.

Historia e feve është sigurisht me fat që ka në dorë një sasi shumë të madhe të dhënash të mbledhura gjatë një shekulli të tërë me durim dhe mund të madh. Zbuluesit dhe përpiluesit e mëdhenj të feve primitive kanë lënë një trashëgimi mbresëlënëse. Orientalistët, islamistët dhe studiuesit e feve aziatike, kritikët e Dhjatës së Vjetër, semitistët që u zhvilluan nga kritika e Dhjatës së Vjetër disiplina autonome semite dhe të lashta të Lindjes së Afërt, dhe historianët e Kishës së krishterë, të doktrinës e qytetërimit të krishterë - të gjithë kanë ndihmuar për të paraqitur në historinë e feve të ardhmen e lëndës së subjektit të vet. Padyshim, kjo lëndë është masa më e madhe e njohurive njerëzore të mbledhura ndonjëherë. Do të dukej sikur puna e historisë së feve që ne e quajtmë reportazh është kryer plotësisht; por e vërteta është se kërkohet shumë më tepër. Me siguri që, janë grumbulluar njohuri të mjaftueshme për t'ia mundësuar historisë së feve që të fillojë periudhën e dytë të sistematizimit. Por sistematizimi i ardhshëm i kësaj njohurie ka nevojë për një veprimtari të vazhdueshme të mbledhjes së të dhënave, dhe sa më i shpejtë dhe i përpiktë, aq më tërheqëse bëhet puna e sistematizimit. Një sistematizim nuk mund të hedhë poshtë dhe të zëvendësojë një tjetër nëse nuk i rendit ashtu siç duhet të dhënat e reja për mbështetjen ose zbulimin e një marrëdhënie të rreme me të dhënat e vjetra, të cilat sistematizimi i parë i kishte fshirë. Gjithmonë, kjo kërkon një zotërim të gjuhës ose gjuhëve të përfshira dhe një njohje të plotë të të gjithë fushës së të dhënave. Puna që ne e quajtmë mbledhje e të dhënave është vërtet e pafund.

2. Ndërtimi i tërësisë-kuptimore, ose renditja e të dhënave

Kjo masë e madhe e të dhënave duhet të sistemohet; d.m.th., i porositur në tre renditje të ndryshme:

Së pari, ajo duhet të renditet në një mënyrë që i përgjigjet nevojave tjetërsuese të një studimi bashkëkohor. Nën çdo titull të dhënat përkatëse duhet të shqyrtohen dhe të lidhen me njëra-tjetrën me qëllim zbulimin e lidhjeve ideore, mishërimi i të cilave ato janë. Rënditja e të dhënave duhet t'i mundësojë hulumtuesit bashkëkohor të vendosë nën dritën e kthjellët të vetëdijes, shpejt dhe sigurisht, të gjithë fushën e ideve dhe të gjitha sendet e veçanta në të, të cilat, në çdo fe apo aspekt të një feje, përbëjnë një rrjet të vetëm ose renditje të kuptimeve. Ajo duhet të jetë i aktual dhe historik, si dhe duhet të përpiket të vendosë, në dobi të mirëkuptimit, një pamje gjithëpërfshirëse të të gjitha fakteve që kanë të bëjnë me të gjitha temat, periudhat ose grupet brenda kulturës fetare që po shqyrtohet. Nga ana tjetër, këto të dhëna të ndërlikuara duhet të shqyrtohen dhe lidhen ndërmjet tyre në mënyrë që të zbulojnë thelbin e kulturës fetare si një e tërë.

Së dyti, marrëdhëniet e secilës prej të dhënave me të gjithë tërësinë historike së cilës i përkasin duhet shfaqur dhe përcaktuar në mendim. Zanafilla e tyre duhet të zbulohet, bashkë me rritjen dhe zhvillimin dhe kristalizimi e tyre, dhe kur është e nevojshme, shkatërrimi, keqkuptimi dhe mohimi përfundimtar duhet të gjurmohen me saktësi. Zhvillimet e ideve, institucioneve, të vlerësimeve dhe zbulimeve, të qëndrimeve dhe veprimeve njerëzore duhet të përlllogariten përkundrejt prapavijës së të dhënave historike. Sepse ato nuk u zhvilluan në mënyrë abstrakte, por në një mjedis të caktuar dhe duhet të jetë ndier një nevojë saktësisht për atë zhvillim. Të dhënat në fjalë duhet të jenë menduar për t'i shërbyer ose për të luftuar atë zhvillim. Në mënyrë të barabartë, secili prej këtyre zhvillimeve duhet të ketë

pasur një varg të tërë ndikimesh të cilat duhet të futen brenda fushës së përfytyrimit për t'u renditur nëse duam që kuptimi i të dhënave të caktuara, lëvizja e caktuar, ose renditja e caktuar e ideve duhet të jetë e plotë.¹³⁸

C. Së treti, të dhënat fetare të renditura dhe rregulluara në këtë mënyrë duhet të dlihen nga kuptimet e tyre, dhe nga ana e tyre këto kuptime duhet të sqarohen dhe renditen. Kjo do të thotë, që ato duhet të lidhen përmes kuptimeve, dhe jo si fakte si në dy hapat e parë të rregullimit, me ndërlikimet historike në mënyrë që edhe qytetërimi si i tillë të bëhet një tërësi e renditur e kuptimeve dhe në përputhje me kuptimin. Çdo e dhënë fetare, qoftë kjo shprehje e një ideje, qëndrimi apo gjendje ndjenje, një veprim vetjak apo shoqëror, qoftë kur qëllimi i saj është subjekti, shoqëria apo gjithësia, qoftë një shpallje ideore, shpallje pa lidhje e një ideje ose veprimi fetar, ose vetë ideja ose veprimi fetar, të gjitha të çojnë drejt një diçkaje që është përmbajtje e shprehur, kuptim i vetëvetëshëm ose i ndjerë, qëllimi i përmbushur ose i shkelur, ose qëllim i mosveprimit nëse nuk ka ndonjë veprim tjetër që ka ndodhur përveç mosveprimit. Kjo diçka është një vlerë. Është kuptimi përmes të cilit të dhënat fetare bëhen përgjigja njerëzore, shpirtërore, qëndrimore ose vepruese. Meqenëse përgjigja njerëzore nuk mund të bëhet e kuptueshme pa lidhjen e saj me ndërlikimet historike, ajo nuk mund të jetë kuptimplote pa lidhjen e saj me vlerën. E para është një lidhje e rrafshët; kjo e fundit është një lidhje e thellë. Në qoftë se rrafshi i marrëdhënieve historike nuk shihet në prapavijën e tyre dhe nuk lidhet me vlerat në një lidhje

138 Kjo është theksuar mirë nga Joseph M. Kitagawa në esenë e hapjes mbi *"The History of Religions in America"* në *The History of Religions: Essays in Methodology*, ed. Kitagawa, J. M. and Eliade, M., University of Chicago Press, Çikago, 1959, ku thotë: "...Duhet studiuar zhvillimi historik i një feje, në vetvete dhe në bashkëveprim me kulturën dhe shoqërinë. Dikush duhet të përpiqet të kuptojë përbërjen emocionale të komunitetit fetar dhe reagimin e tij ose lidhjen me botën e jashtme... Duhet të shtohet një analizë fetare-sociologjike, në kuptimin e vërtetë të fjalës, qëllimi i së cilës është të analizojë prapavijën shoqërore, për të përshkruar strukturën dhe për të konstatuar implikimet e rëndësishme sociologjike të lëvizjeve fetare dhe institucioneve." (f. 26).

të thellë, të dhënat fetare nuk mund të kuptohen kurrë për atë që janë në të vërtetë.¹³⁹

Për nga dallimi, shqyrtimi dhe vendosja e kësaj lidhjeje të thellë - lidhjes 'qenësi e renditur' me 'qenësi hulumtimi vlefshmërie' ose histori - vlerë, e feve përbën rreziqe të rënda dhe gracka të mëdha. Dhe është e vërtetë që një numër i madh i të dhënave krahasuese të feve dështuan në kërkesën për të ndërtuar kuptime tërësore nga të dhëna të caktuara fetare. Por ky dështim është dështimi i përpjekjes së vetë hetuesit. Nuk është një argument kundër historisë së feve ose metodikës së saj, por kundër hetuesit dhe hulumtimit të tij. Kundër grackave të *eisagesis*, të leximit në një diçkaje në të dhënë fetare që vërtetë nuk është aty, ose hamendësimi si diçka me vlerë, ose një vlerë tjetër përveç asaj që kupton vetë ai që e përcakton, gjendet, në shumicën e rasteve, mençuria fetare e vetë përcaktuesve. Nëse një rindërtim i plotëson kushtet e diturisë, ndërsa në të njëjtën kohë përcaktuesit e fesë në fjalë e shohin atë kuptimplotë dhe e pranojnë që u thotë diçka në lidhje me besimin e tyre, me siguri, që ai ka kaluar gjithçka që mund të kërkohet në mënyrë të arsyeshme sa i përket krahasueshmërisë. Kjo ishte në thelb mprehtësia e W. C. Smith.¹⁴⁰ Sigurisht, zbatimi i parimit paraqet një numër

139 Për të marrë një shembull nga studimi i ardhshëm i Krishterimit të këtij autori: "Rrëzimi" ose "Mëkati Original" është një bazë e të dhënave të fesë së krishterë. Së pari duhet të kuptojmë se çfarë do të thotë në mënyrë të hallakatur, duke lexuar përkufizimin dhe analizat e mendimtarëve hebraikë për pararendësit e Dhjatës së Vjetër, si dhe ato të mendimtarëve të krishterë nga Dhjata e Re të P. Tillich. Pasi kemi kuptuar zhvillimin doktrinor të idesë, ne më pas e lidhim atë me zhvillimin historik të të ashtuquajturit Krishterim, duke treguar sesi, në çdo fazë, u zhvillua Rrëzimi në përgjigje të disa zhvillimeve sociologjike dhe doktrinore. Pra i sistematizuar në një rrjedhë zhvillimi idesh të ndërlikuara, secili anëtar i të cilave është një rrjet i një numri faktesh të lidhura ngushtë, këto të dhëna fetare të ndërlikuara lidhet më tej me vlerat që në secilën fazë të zhvillimit, të dhënat ishin për qëllim dhe realisht, shërbyen për përmeshjen e qëllimit. Kjo lidhje e fundit është zakonisht më e dukshme në literaturën e përgjithshme të qytetërimit sesa në deklaratat rreptësisht doktrinore.

140 "Asnjë deklaratë në lidhje me një fe nuk është e vlefshme nëse nuk mund të pranohet nga besimtarët e asaj feje." (Smith, W. C., "Comparative Religion: Whither - and Why?" *The History of Religions: Essays in Methodology, vep. e cit., f. 42*).

vështirësish praktike: miratimin e të cilave ithtarët e besimit mund ta marrin si provë dhe si mund të shprehet një miratim i tillë? Për më tepër, duhet të jetë të paktën teorikisht e mundur që ithtarët e një feje të kenë shkuar aq larg në sqarimin e fesë së tyre sa që t'a kenë humbur thelbin e saj të lashtë, sa që të mos e shqyrtojnë më si kuptimplotë. Kjo natyrisht është e barazvlefshme me përvetësimin prej tyre të një feje të re, pavarësisht nga fakti se e reja ende mund të quhet me emrin e së vjetrës; dhe përcaktori i Smith-it nuk mund të merret si provë e vlefshmërisë në kuptimin e ngushtë. Sidoqoftë, nëse e marrim atë si një parim pedagogjik dhe i kërkojmë historianit të feve të kontrollojë punën e tij, gjatë përparimit, kundrejt fushëpamjes së ithtarëve të fesë nën hetim, do të kishim një teknikë zotërimi dhe barazpe-she për të mbrojtur punën nga devijimi.

Një përcaktor më i rreptë i vlefshmërisë sesa një zbatim prej dijetari të ndriçuar i parimit pedagogjik të Smith-it nuk mund të kërkohet në mënyrë të arsyeshme. Arsyetimi femënor i ithtarit: "Ose ju studioni fenë time dhe për këtë arsye merrni parasysh atë që unë mendoj, që unë njoh, që unë ndjej vetëvetiu, ose ju studioni fenë e dikujt tjetër", nuk mund të kundërshtohet. Dhe për sa kohë që reportazhi është një reportazh për 'të, dhe ndërtimi i kuptimit-tërësor është një sistematizim i kuptimeve që ai i kupton dhe i lidh në mënyrën e tij të veçantë, nuk ka shpëtim nga pranimi se gjykimi i konsideruar si i një dijetari, i ithtarit është përfundimtar. Nëse historiani i fesë vazhdon me pakënaqësinë e tij, rruga e vetme e hapur për të është të fillojë një hetim të ri, një reportazh të ri dhe një rregullim të ri të cilin ai duhet ta dallojë nga hetimi i parë pasi do të kishte dy kultura të ndryshme fetare.

Prandaj, parimi që i prin punës së sistematizimit, është që kategoritë nën të cilat duhet të vazhdojnë punimet e sistematizimit duhet të jenë të natyrshme për kulturën fetare përkatëse të hetuar, e jo të të hedhura në 'to nga jashtë. Ndarjet që përbëjnë kulturat e ndryshme fetare nuk duhet të ndërrohen, të dhënat e secilës duhet të renditen, shqyrtohen dhe rregullohen, jo në kategori të huaja për

atë kulturë fetare, por në kategori prej të cilave e kanë prejardhjen. Ato hetime të krishtera të feve jo-kristiane që renditin të dhënat e tyre nën kategori të tilla si: Gjendja e vështirë e njeriut; nën ritual, ligj ose flijim si shlyerje ose shpëtim, etj., dhe flasin për pastërtinë si moral, për dallimin e fatit me historinë, për shpengimin si fundi dhe qëllimi i fesë, tradhtojnë një parim kryesor dhe të dukshëm të krishterë, i cili i zhvlerëson ato. Dyshimi se hetimi në fjalë është kryer për të treguar mangësitë e fesë jokristiane në të njëjtat hapësira ku Krishterimi mendohet të jetë epror, nuk mund të hiqet kurrë.¹⁴¹ Është veçanërisht kjo pikë, ku historia e feve tregon karakter thjesht shkencor. Brenda një feje, detyra e organizimit të të dhënave në një tërësi rregulluese, të lidhjes së të dhënave doktrina-re, kulturore, institucionale, morale dhe artistike me historinë e qytetërimit në fjalë si një e tërë, është një çështje thjesht shkencore, pavarësisht nga fakti se të dhënat me të cilat punon historiani i feve janë ndryshe nga ato të shkencëtarit natyror ose shoqëror. Karakteri shkencor i një kërkimi nuk është një punë të dhënash, por i asaj që bëhet me ato të dhëna.¹⁴² Materialet mund të jenë fakte kimike ose kuptime fetare. Një hetim i secilës prej tyre është shkencor nëse fillon nga ajo që është dhënë historikisht dhe kërkon të zbulojë

141 Shikoni vlerësimet e Fazlur Rahman dhe ato të këtij autori për *Call of the Minaret and Sandals at the Mosque* të Kenneth Cragg, në *Kairo*, 3-4, 1961, f. 225-233.

142 Shënimi i Prof. Long: "Nuk mund të mohoj që kjo degë përbëhet nga reportazhe dhe mbledhjen e të dhënave, ndërtimin e tërësive kuptimore, gjykimi dhe vlerësimi, por këto fusha të degës nuk mund të ndahen kaq mjeshtërisht; secila nënkupton tjetrën. Mbi këtë bazë, unë përjashtoj fjalën e Dr. Faruki që, "Karakterit shkencor i një hetimi nuk është ndërveprimi i të dhënave, por i asaj që bëhet me to." Unë më shumë duhet të theksoj faktin se shkalla përcakton dukurinë. Është metoda që na jep të dhënat tona dhe kjo metodë përfaqëson një marrëdhënie komplekse midis qëllimit dhe lidhjes së të dhënave me sqaruesin. Kjo është ajo që qëndronte pas *Methodenstreit* në Gjermaninë e shekullit të kaluar. A ka ndryshime reale midis caktimit të të dhënave të shkencave njerëzore dhe shkencave natyrore? A i përcakton shkalla vërtet të dhënat? Ndërsa nuk jam i kënaqur me dyzimet, të cilat përfaqësonin një zgjidhje të problemit, unë e vlerësoj problemin. Unë do të preferoja ta ritheksoja problemin në një mënyrë tjetër: 'A është e mundur që ne të kuptojmë mënyrën njerëzore të ndërgjegjësimit që na paraqet realitetin si një tërësi?' Disa forma të përpunimit filozofik e marrin këtë pyetje më seriozisht, por brenda historisë së feve, analizat e feve primitive dhe tradicionale priren të përshkruajnë vetëdijen njerëzore në këto terma. Përsëri, e shenja ose e shenjtëria bëhet një mënyrë e përshtatshme për t'u marrë me këtë çështje."

marrëdhëniet që rregullojnë praninë dhe vërtetësinë e këtyre fakteve. Është e parëndësishme që në një rast të dhënat janë materiale laboratorike në epruveta dhe në rastin tjetër, ide dhe fakte të regjistruara në libra në një bibliotekë ose të jetuara nga një bashkësi e gjallë njerëzish.¹⁴³ Sigurisht që “pikëpyetjet” në të dy rastet janë të ndryshme; por hamendësimet e metodikës janë të njëjta. Ashtu si ekonomisti, sociologu, psikologu, antropologu zbatojnë termin “shkencë shoqërore” për trajtimin e tyre shkencor të të dhënave të ndryshme nga ato që mund të futen në një epruvetë, edhe ne do të shpikim termin “shkencë njerëzore” për të përshkruar historinë e trajtimit shkencor të feve ndaj të dhënave të ndryshme nga ato të shkencave natyrore dhe shoqërore. Është tashmë e pranuar që kuptimet fetare, si dhe ato morale dhe estetike janë gjithmonë të çastit në disa sjellje të dukshme shoqërore ose vetjake dhe se, përveç rastit të rënies në mendime, ato janë me të vërtetë të pandara nga çastet e tyre.

3. Gjykimi ose vlerësimi i tërësisë - kuptimore

A. Domosdoshmëria e gjykimit

Sado shkencore dhe të besueshme të jenë këto dy zhvillime, një histori e feve e cila ka grumbulluar aq shumë artikulime dhe

143 Ishte kjo konsideratë që e mashtrroi Profesor Kitagawa t'i caktojë historisë së feve një pozicion të ndërmjetëm midis përshkrimit dhe masës së duhur. (*vep. e cit.*, f.19). Ai pa qartë natyrën përshkruese të degës kur studion historinë e një feje, ose kur përvetëson analizat e psikologjisë, antropologjisë, sociologjisë, filologjisë, etj., dhe të shkrimeve të shenjta, doktrinave, kulteve dhe grupeve shoqërore. Por kur aifilloi të bënte dallimin e histories së feve nga disiplinat normative, ai shkroi: “Ndërsa *Religion-swissenschaft* duhet t'u qëndrojë besnik parimeve përshkruese, kërkimi i tij duhet të drejtohet drejt kuptimit ose dukurive fetare”. (*Ibid.*, f.21). Sipas tij, ky shqetësim me kuptime është i mjaftueshëm për të hequr historinë e feve nga radhët e shkencës përshkruese. Me sa duket, ai përjashton mundësinë e një trajtimi përshkrues të përmbajtjes normative siç ka sugjeruar filozofia e vlerës realiste për një brez. (*Krh.* tradita e Max Scheler, Nikolai Hartmann, etj.)

sistematizime shkencore të besueshme, sa ç'ka edhe fe, prapë-prapë është thjesht një thes ryshfeti në të cilin tërësitë fetare-kulturore sapo janë vendosur njëra pranë tjetrës në një ballafaqim të përvetshëm dhe të ftohtë. Dy hapat e parë të historisë së feve, për këtë arsye, përligjin disiplinat e specializuara të studimeve islame, të krishtera, hebraike, hinduiste, budiste, e kështu me radhë; por jo historinë e feve si një disiplinë e pavarur. Për këtë, është e nevojshme një degë e tretë e studimit, d.m.th., gjykimi ose vlerësimi. Nga tërësia kuptimore e ndërtuar nga dy degët e para të historisë së feve, duhet mbërritur në një kuptim tërësor, i cili do t'i përkiste njeriut si i tillë. Ashtu si i dyti, edhe ky zhvillim i tretë është gjithashtu një sistematizim, jo dhe aq i të dhënave të veçanta sesa i tërësive të kuptimit. Detyra e tij është ajo e lidhjes së kuptimit tërësor të caktuar, me të përgjithshmen, njerëzoren dhe hyjnoren. Për këtë, është e nevojshme *meta-feja*, ose parimet që i përkasin një rendi të tillë të përgjithësimit që do të shërbenin si themeli i krahasimit dhe vlerësimit të kuptimit të plotë. Një ndërlidhje e tillë përfshin një gjykim vetjak të kuptimeve tërësore, një vlerësim të pohimeve të tyre të mëdha. Nuk mohohet që ky vetë është një pohim shumë i madh. Në të vërtetë, tingëllon si mendjemadhësi kur dëshiron të gjykos kulturat fetare të njerëzimit. Por çështja është se rëndësia e tërë disiplinës së historisë së feve do të qëndrojë ose do të bjerë me themelimin ose mospranimin e kësaj dege të tretë.

I. Së pari, ne kemi parë që dy degët e para mund t'ia dalin për të vendosin para nesh një tërësi kuptimesh të brendshme të arsyeshme, përbërësit e secilës prej tyre janë të lidhur me njëri-tjetrin, si dhe me renditjet e tyre përkatëse të manifestuara në historinë, jetën dhe kulturën e asaj feje, si dhe në themelet e tyre përkatëse vlerë-vlerësim. Nëse dy zhvillimet e para kanë qenë të suksesshme, dhe feja në fjalë nuk është as Shkolla Advaita e Sankara-së ose Shkolla Deuta e Hinduizmit Ramanuja ku të gjitha mendimet, këndvështrimet dhe gjykimet kanë krejtësisht të njëjtën vlerë-vërtetësi, çdo kuptim i tërë do të përmbajë brenda tij pohimin jo vetëm se

është e vërtetë, por se është e vërteta. Ky mendim është në njëfarë kuptimi thelbësor për fenë. Por pohimin fetar nuk është thjesht njëri nga moria e pohimeve, por është domosdoshmërisht i vetëm dhe i posaçëm. Është në natyrën e tij të jetë i domosdoshëm përveç se është edhe këshillues, dhe asnjë urdhër nuk mund të lëshohet prej tij nëse nuk nënkupton pohimin se përmbajtja e tij është më e mirë ose më e vërtetë se përmbajtja e një tjetër pohimi, nëse jo e vetmja përmbajtje e vërtetë dhe e mirë *überhaupt*. Urdhërorja është në të gjitha mënyrat një parapëlqim i diçkaje ndaj diçkaje tjetër; dhe kjo gjithmonë nënkupton që ajo që urdhërohet në çdo rast është gjëja më e mirë e detyrueshme në atë rast. Kur urdhëresat ndryshe janë me vlerë të njëjtësuar, askush nuk mund të thuhet se është, në vetvete, i urdhërueshëm. Veçantia fetare, pohohet jo në nivelin e të papriturës, por në atë të gjërave thelbësore të një feje, mund të shpërndahen vetëm në kurriz të relativizmit vlerë-vlerësim. Për mua që të kuptoj Krishterimin, për shembull, sipas përcaktimeve të tij, dhe mendimit të krishterë si një shprehje e pavarur e përvojës së krishterë gjithçka është mirë e bukur. Por, nëse ndonjëherë shmangem nga të kuptuarit e pohimit se Krishterimi është një fe e vlefshme për të gjithë njerëzimin, se besimi i krishterë nuk është vetëm një shprehje e vërtetë e asaj që Zoti mund të ketë bërë për disa njerëz, por e asaj që Ai ka bërë ose do të bëjë ndonjëherë për shpengimin e të gjithë njerëzimit, si njeri i tillë, jam i sigurt se do të më mungonte thelbi dhe masa. E njëjta gjë sigurisht që është e vërtetë për të gjitha fetë, përveçse kur feja është vetë një përdhosje e relativizmit, në këtë rast nuk mund të pretendojë vlerësimin tonë të veçorisë pa kundërshtuar vetveten.

Ajo që kemi atëherë në çantën e historianit të feve është jo një seri kuptimesh tërësore thjeshtuese, por një ballafaqim i disa kuptimeve të tërësishme, secila prej të cilave hamendëson të jetë shprehja e vetme e së vërtetës të pavarur. Këto tërësi nuk ndryshojnë as në imtësi, dhe as nuk ndryshojnë thjesht në çështjet e rëndësishme. Ato kundërshtojnë tërësisht njëra-tjetrën në shumicën e

parimeve që përbëjnë kornizën dhe ngrehinën e shtëpisë së tyre të ideve. Si mundet që historiani i feve, i cili është mbi të gjitha një akademik, të ndalet fill pas parashtrimit të këtyre tërësive? Si akademik, historiani i feve mbi të gjitha merret me të vërtetën. Por, të parashtrosh kuptimin tërësorë të feve dhe të pranosh shumësinë e tyre nuk është asgjë më pak sesa mosbesim. Nuk ka asnjë zgjidhje tjetër ndaj këtij mosbesimi përveç gjykimit dhe vlerësimit të kuptimit të tërësisë së pretenduesit. Historiani i feve duhet të bëjë shumë më tepër sesa hapat 1 dhe 2.¹⁴⁴

II. Së dyti, “njohuria” në historinë e feve nuk qëndron thjesht në kuptimin e të dhënave. Në shkencë, një e dhënë është *gnoseo* - logjikisht e vlefshme në vetvete, ngaqë fakti natyror i mbajtur në vetëdije është vetë fundi i hetimit shkencor. Në historinë e feve një e dhënë ka pak rëndësi për historinë-e-feve, nëse nuk është e lidhur me ndjenjën, prirjen, synimin ose vlerë-vlerësimin, prej të cilit buron shprehja, pohimi ose mohimi, kënaqësia ose mospranimi, miratimi ose dënimi, lartësimi ose rënia e kështu me radhë. Por ndjenjat, prirjet, dhe synimet janë njerëzore, jo vetëm të

144 Shënimi i Prof. Long: “Kjo pikë e Dr. Farukit është e rëndësishme. Ka të bëjë me ndërlidhjen e kuptimit të tërësive. Nga një studim i feve, ne tani pyesim, çfarë është feja. Unë gjithashtu pajtohem në kritikën e tij ndaj kriterit të Prof. W. C. Smith për interpretim të vlefshëm. Sidoqoftë duhet të vë në dyshim presupozimet që qëndrojnë në themel të vetë përcaktimit të tërësive të kuptimit. Për historianin e fesë, të gjitha kuptime të tilla ekzistojnë, por jo thjesht si njësi të përcaktuara gjeografikisht dhe kulturorisht. Historiani i feve nuk duhet ta fillojë studimin e tij duke lënë mënjanë një numër të caktuar të feve dhe duke marrë ato në mënyrë që t'i studiojë ato njëra pas tjetrës. Ai duhet të fillojë më tepër me forma të jetës fetare dhe një studim shterues i këtyre formave tashmë e nxjerr atë nga njësitë e përcaktuara thjesht gjeografike dhe kulturore. Vetë fakti që ai supozon se mund ta kuptojë atë që është e tjetrit, është ajo që e çon atë në një gamë të gjerë të të dhënave fetare. Kuptimet tërësore janë për të tashmë të ndërlidhura dhe kështu problemi i marrëdhënies së tyre është i një lloji tjetër. Unë jam një nga ata historianë të feve që nuk më pëlqen të dëgjoj pyetjen e bërë për marrëdhënien e Krishterimit me fetë jo-kristiane. Për mua çështja saktësohet më shumë kur kërkojmë kuptimin e formave fetare si kuptim i vlefshëm i natyrës dhe fatit të njeriut. Çdo diskutim i kësaj çështje na çon në të dhëna empirike, por gjithashtu na implikon në një diskutim i cili na mundëson jo vetëm të flasim për burimet e traditave tona të veçanta, por edhe burimet e përbashkëta të njerëzimit - një njerëzim të përbashkët të cilin të gjithë fetarët e gjallë mund të pretendojë.”

krishtera ose muslimane, dhe vlerë-vlerësimi është kuptimi i një vlere të vërtetë përmes përvojës. Prandaj nuk është e mjaftueshme të të dimë se për një fe të caktuar, njëfarë vlerash të tilla mbahen si të pakundështueshme. Lëvizja nga Krishterimi ose Islami i një të dhëne drejt njerëzores apo vërtetësisë përgjithëse është e domosdoshme. Po kështu, asnjë kuptim i plotë nuk është i plotë përveçse kur mprehtësia, pohimi, *desiderata* dhe *damnata* e tij lidhen me rrënjët e veta njerëzore dhe për këtë arsye me rrënjët e vërteta, dhe prej andej me vlerat e vërteta dhe zhvlerësimet që ata kërkojnë t'i mishërojnë ose t'i fshijnë. Vetë dija e kërkon këtë në lidhje të tillë me njeriun, me vërtetësinë e vetë vlerësimit ose të vlerësimit përmes etikës. Por të lidhësh të dhënat dhe kuptimin e tërësive në këtë mënyrë do të thotë t'i gjykosh ato. Ngaqë përbëjnë një ndërlidhim të dyanshëm, për të lidhur të dhënat e feve ose tërësinë kuptimore të tyre me të njëjtin realitet, qoftë njerëzor apo vlerësues, do të thotë të paraqesësh një pamje jo të plotë, me të cilën kuptimi njerëzor nuk mund të bëjë asgjë. Në të vërtetë, një lidhje e tillë e tyre nuk mund të ruhet në vetëdije pa detyrim. Por të dhënat që nuk mund të trajtohen përveçse me detyrim, d.m.th., nuk mund të lidhen me të përgjithshmen dhe të vërtetën pa u shpërngulur ose të zhvendosen nga të dhëna të tjera, nuk mund të jenë thjesht të vërteta. Ose të dhënat e shpërngulura apo të zhvendosura janë të gabuara, ose vendi i tyre në tërësinë e kuptimit është caktuar gabimisht. Pasoja, atëherë, është që ose ndërtimi i kuptimit-tërësor ka qenë i gabuar ose vetë kuptimi -tërësor si një e tërë ka hedhur një pretendim të rremë mbi të vërtetën.

B. Dëshirimi i Gjykimit

Meqenëse të dhënat që mbledh historiani i feve janë përgjithësisht të lidhur me kuptimet ose vlerat, ato janë, në kundërtënie me faktet e vdekura të shkencës natyrore, faktet e jetës. Në mënyrë që

t'i marrim ata si fakte të jetës, është e domosdoshme një *é poché* në të cilën, siç kanë arsyetuar përkrahësit e teorës së dukurisë, hetuesi do të vendoste hamendësimet e tij, fenë dhe fushëpamjen në kllapa, ndërkohë që u hedh një sy të dhënave fetare. Kjo është e nevojshme por e pamjaftueshme. Që fakti i jetës është i mbushur me energji dhe fuqi nxitëse për teorinë e dijes nënkupton se që të kuptosh do të thotë të kuptosh fuqinë e saj lëvizëse përmes përvojës. Prandaj, njohja e faktit të jetës është përcaktimi i faktit të jetës, dhe të nuhasësh një kuptim fetar do të thotë të pajtohesh me përcaktimin përmes atij kuptimi. Historiani i feve duhet të jetë i aftë të lëvizë lirisht nga një përmbajtje në tjetrën, duke mundur që ndjesia e tij e brendshme të përcaktohet vetëm nga të dhënat e vëzhguara. Vetëm kështu ai mund të ndërtojë të dhënat e caktuara historike në kuptime vetjake, të cilat janë qëllimi i tij si historian i feve. Por çfarë do të thotë ky udhëtim për të si qenie njerëzore, si një kërkues i mençurisë? Dhe si pasojë, çfarë do të thotë për të që t'u paraqesë kolegëve të tij këtë kuptim-tërësor, bashkarisht të papëlqyeshëm, dhe veças tërheqës e përcaktues?

Mund të thuhet se historiani i feve nuk duhet të bëjë më shumë sesa të paraqesë këto kuptime-tërësore nga niveli më i lartë i mundshëm i pavarësisë. Tërheqja në *kullën e fildishtë* nuk është vetëm mbresëlënëse por i domosdoshme kur lënda e hetuar që i paraqitet dikujt i përket një fushe të cilën ne e quajtëm "fakte të vdekura". Zbatimi i saj në lëminë e fakteve të jetës, ku të diturit përcaktohet nga mendime të hallakatura si dhe ndjenja e veprimin, do të thotë t'i vendosësh njerëzit përballë fuqisë së tyre gjallëruese dhe ndjenjës imponuese. Tani, nëse historiani i feve ndërmerr vetëm hapat 1 dhe 2, ai po i vendos njerëzit përkundrejt gjithësisë së kuptimit-tërësor gjë që e tërheq atë në drejtime të ndryshme. Nuk ka asnjë dyshim se çdo qenie njerëzore duhet ta marrë vetë vendimin në lidhje me atë që është përfundimisht kuptimplotë, se historiani i feve është një akademik i cili duhet të mbetet detyrimisht larg nga të gjitha përpjekjet për të

ndikuar në vendimmarrjen e njeriut. Mirëpo, a ka mundur ai t'ia paraqesë njeriut gjithë të vërtetën, duke i paraqitur atij thjesht kuptimet-tërësore përmes një përzierje ballafaqimi të ftohtë, d.m.th., pa i lidhur ato me gjithanshmërinë e domosdoshme, vërtetësinë e domsdoshme, njerëzore? Në epokën tonë, kur bashkësia botërore është bërë e vetëdijshme për njëjtësinë e përbotshme njerëzore dhe vazhdimisht bën thirrje për një lëndë që do të mendojë për shqetësimet e veta shpirtërore si një bashkësi e përbotshme, a e ka të drejtën historiani i *kullës së fildishtë* të feve, trajnimi i të cilit e ka pajisur atë më së miri për punën, për t'u shmangur? Mos vallë fshehja e tij larg syve të botës nuk hedhë asnjë dyshim për tërë atë sipërmarrje? Me vullnetin për të ruajtur fetë e njerëzimit të ngrira siç janë, kjo dituri e *kullës së fildishtë* pavarësohet vetvetiu nga bota e njeriut dhe jetës që vazhdimisht po bëhet dhe ribëhet dhe po shturet drejt cektësisë.

Këto tre vlerësime - dy të parat teorike, që ndikojnë njohuritë e feve, dhe e treta praktike, duke vënë në pikëpyetje mençurinë e shmangies së gjykimit - na shtyjnë të mendojmë se gjykimi është i domosdoshme dhe i dëshirueshme. Prandaj nuk ka shpëtim për historinë e feve nga zhvillimi i një sistemi parimesh të meta-fesë nën të cilin mund të zhvillohet gjykimi dhe vlerësimi i kuptimit-tërësor. Megjithëse ka pasur shumë teologji të krishterë të histories së feve, ende nuk ka, për fat të keq, asnjëra nuk ka qenë kritike ndaj meta-fesë. Kjo mangësi tregon më tej për mungesën e gatishmërinë në botën e krishterë bashkëkohore për t'u takuar me bashkësinë mbarë botërore, gjë që po ndodh me shpejtësi. Nuk është fushë veprimi e këtij punimi, përpunimi i një sistemi të meta-fesë. Por do të ishte vërtet i paplotë nëse, duke u përpjekur të themelojmë domosdoshmërinë dhe dëshirueshmërinë e tij, ne heqim dorë nga shqyrtimi i mundësisë.

C. Mundësia e Gjykimit

Ndoshta gjinia më e zakonshme e meta-fesë është ajo që mbikqyr dallimet sipërfaqësore midis feve, si dhe marrëveshjet e tyre të përbashkëta që i përkasin thelbit. Kjo pikëpamje nuk ka gjithmonë nevojë të marrë formën sipërfaqësore që merr zakonisht në kuvendin ndërfaqësor, ku marrëveshjet për “emëruesin më të ulët të përbashkët” theksohen në kurriz të gjitha dallimeve. Kjo mund të stërhollohet, pasi që pretendon se në themel të të gjitha ndryshimeve, vërtetë gjendet një nënshtresë e përbashkët e cila është lehtësisht e zbulueshme për të gjithë, me një analizë më të afërt. Por sidoqoftë është e gabuar ngaqë e kërkon atë nënshtresë në nivelin e simboleve dhe kristalizimit të ideve të ndryshme fetare, ku asnjë përbashkim i tillë nuk mund të gjendet veçse përmes përzgjedhjes së të dhënave të hetuara ose një sqarimi detyrues të tyre. Të gjitha dallimet e thella që ndajnë fetë në nivelin e mësimave këtu zhduken në mënyrë që t’i hapin rrugë përgjithësisht. Kur pengesat zbulohet se janë kokëforta, ato i nënshtrohen një sqarimi, i aftë për të përçuar kuptimin e duhur. I tillë është rasti i arsytimit së Friedrich Heiler, i cili bën shumë përpjekje për të provuar se të gjitha fetë na mësojnë të njëjtin Zot dhe të njëjtën etikë, dhe se përfundimet e të cilave madje nuk janë as të vërteta ndaj teorisë së përgjithësisht empirik, për të mos folur për meta- fe, parimet e së cilës duhet të jenë të sigurt përtej çdo kundërshtimi. Sipas tij, Yahu, Ahura Mazdah, Allahu, Buddha, Kali dhe - me sa duket, megjithëse numërimi i tij e përjashton atë me kujdes! - Krishti, të gjitha janë “figura” në të cilat i njëjti “realitet mishërohet vazhdimisht”.¹⁴⁵ Për më tepër, “ky realitet i Hyjnes” njëjtësohet si “dashuria përfundimtare që u zbulohet njerëzve përmes njeriut”,¹⁴⁶ dhe “rruga e njeriut

145 “The History of Religions as a Preparation for the Cooperation of Religions,” *The History of Religions: Essays in Methodology*, f. 142.

146 *Ibid.*, f. 143

drejt Zotit është përgjithësisht rruga e flijimit”.¹⁴⁷ Padyshim që kjo është t'i shohësh fetë jo-kristiane me sytë e një të krishteri të pashpresë, të shtrembërosh përcaktime historike në mënyrë që të pajtohesh me një rend të krishterë të paracaktuar.

Përkundër faktit se kjo lloj “diturie” mund të shërbejë për të mbjellë në mesin e njerëzve të thjeshtë pak mirëkuptim për “të tjerët” të cilët, deri më tani, janë parë si “të pafe”, “vendas”, etj., në thelb mbetet një përbuzje e paarsyeshme. Si metodikë e historisë së feve, është krejtësisht e pavlefshme.¹⁴⁸

Një teori shumë më e thellë dhe filozofike e historisë së feve është paraqitur shkurtimisht në një shkrimi nga Profesor B. E. Meland.¹⁴⁹ Edhe ai shkrim i vlerëson fetë në thelb si një e vetme, jo në nivelin e doktrinës ose simbolikës, por në atë të një nën-shtrese më të thellë që është e vërtetë - dhe kërkon të arrijë, pajtojë ose gjykojë shpalljet e feve të ndryshme në nivelin e simbolikës duke iu referuar këtij realiteti më të thellë që është i përbashkët për të gjithë. Është pikëpamja e fundit ajo që përplas këtë teori. Ndërsa teoritë jo filozofike dështojnë sepse ato nuk e kërkojnë njerëzimin në nivelin më të thellë, aty ku gjendet në të vërtetë por në nivelin simbolik ku sigurisht nuk është, teoria filozofike e Profesor Meland dështon ngaqë kërkon atë realitet në nivelin që i takon siç duhet por e njëjtëson atë në një mënyrë të tillë që ta bëjë çdo njohuri - dhe për këtë arsye çdo përdorim metodike - të pamundur. Le të shohim se pse është kështu.

147 Ibid., f. 143-144.

148 Shembuj të tjerë që zbulojnë të njëjtën mangësi janë: Albert Schweitzer's *Christianity and the Religions of the World*, Allen and Unwin, Londër, 1923; Hendrik Kraemer, *Why Christianity of all Religions?*, Westminster Press, Filadefia, 1962; Stephen Neill, *Christian Faith and Other Faiths: The Christian Dialogue with Other Religions*, Oxford University Press, 1961; A. C. Bouquet, *The Christian Faith and Non-Christian Religions*, James Nisbet and Co., Londër, 1958; Jacques-Albert Cottat, *La Rencontre des Religions*, Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1957; R. C. Zaehner, *The Convergent Spirit: Towards a Dialectics of Religion*, Routledge and Kegan Paul, Londër, 1963; etc.

149 “Theology and the Historian of Religion,” *The Journal of Religion*, Vëll. XLI, No. 4, Tetor, 1961, f. 263-276.

Profesor Meland shqyrton natyrën e njeriut si të përbërë nga tre elementë: I pari, “gjendja parake e vetë njeriut si gjendje e ditës”, d.m.th., terreni fillestar i vërtetësisë jetësore në të cilën gjendet qenia e tij, gjendja e të qenit i krijuar. Kjo shtresë e fshehur thellë ka të bëjë me natyrën e krijesës dhe prandaj është më e përkryer se çdo veçanti; por “në të tashmen e saj ... (është) e prekshme”. Është “jeta e njeriut në Zot”. Është “universale”; prandaj, “e gjithë prekshmëria në fund të fundit është për shkak të saj”. Të gjitha fushëpamjet, gjykimet, formulimet e një feje ose brenda një feje “marrin pjesë në këtë prekshmëri” dhe janë, pra, “të lidhura me të” në kuptimin “vendimtar” që “në këtë kohë dhe vend ka folur realiteti”. Ai “përcakton themelet e njerëzimit” dhe i jep njeriut aftësinë për të kuptuar anën njerëzore të një tjetër.¹⁵⁰ Së dyti, “veçoria vetjake e secilit njeri;” dhe së treti, «historia kulturore në të cilën është miratuar drama e ekzistencës së përbashkët».¹⁵¹

Në dallim nga elementi i parë që është përgjithësues, i dyti dhe i treti janë të veçantë dhe të posaçëm, si dhe i përkasin nivelit të historisë dhe kulturës. Është e vërtetë se nuk gjendet as e përgjithshmja dhe as e veçanta pa njëra-tjetrën; por ndërsa e veçanta është lehtësisht dhe drejtpërdrejt e disponuar për njohuri, e përgjithshmja nuk mbërrihet kurrë veçse përmes të veçantës. Kështu e veçanta, e cila është një prekje e të përgjithshmes, është e lidhur me të në kuptimin tërësor; sepse vetë qenia e saj i detyrohet së përgjithshmes. Kjo mund të pranohet. Sa i përket disponueshmërisë të së përgjithshmes për njohuri, Profesor Meland përjashton të gjitha shpresat e historianit të feve për ta mbërritur atë ndonjëherë jashtë kulturës dhe prekshmërisë së tij¹⁵² me arsyetimin se “ngrehina e besimit [d.m.th., e veçanta] është kaq thellësisht organike me sqarimin e njeriut në çdo kulturë... [aq] shumë prej saj është nën nivelin ndjesor të

150 Ibid., f. 265.

151 Ibid., f. 265-266.

152 Ibid., f. 272.

vetëdijësimi...¹⁵³ [saqë ecuritë e mendimit të njeriut] nuk mund të shpëtojnë ose kapërcejnë kushtëzimin e saj, sado të stërvitura të jenë”.¹⁵⁴

Ky zvogëlim i të gjitha njohurive njerëzore në relativen, në strukturën e veçantë kulturore të lëndës (të cilën Profesor Meland e quan “korrnizë mirëbesimi”, duke huazuar shprehjen e Michael Polanyi), buron nga një gabim i lidhshmërisë për mendësi. Lidhja e lartpërmendur përmes tërësore, midis realitetit fillestar dhe përditësimit të tij të prekshëm në hapësirë-kohë, që është varësia njëkahëshe e së veçantës ndaj të përgjithshmes, këtu sqarohet përmes teorisë së dijes dhe rrotullohet në mënyrë të tillë që të bëhet varësia e patjetërsueshme e të veçantës kundrejt të përgjithshmes. Megjithatë, nuk jepet asnjë arsye për këtë kthesë; dhe qëllimi i saj *neto* është vendosmëria për të njohur vetëm të veçantën siç është caktuar, duke mbyllur kështu derën e çdo njohurie të besueshme të së përgjithshmes. Por njohja e së përgjithshmes, e gjendjes parake, duhet të jetë e mundur nëse kultura ose feja e veçantë, “korrniza e mirëbesimit”, nuk do të jetë përfundimtare. Udhëtimi nga e veçanta në të përgjithshmen, domethënë, kërkimi i një meta-feje përmes të cilës e veçanta mund të kuptohet dhe vlerësohet si duhet, është e mundur sepse, për të qeshur me fjalët e Kant-it, megjithëse e gjithë historia e feve fillon me të dhëna të caktuara historike për fetë, përvoja konkrete fetare e njerëzve në histori, duke marrë parasysh fetë e veçanta, nuk është e nevojshme që të lindë nga të gjitha këto fe. Edhe Profesor Meland është i etur ta ruajë këtë mundësi, megjithëse ai është kundër çdo dogme të lehtë të së përgjithshmes. Duke pasur këtë në mendje, ai këshilloi metodën e shqyrtimit të kuptimit në takimin vetjak ndërfaqar, duke pohuar se paqartësia e padepërtueshme e kuptimit që feja e

153 Ibid., f. 261.

154 Ibid., f.275. Këtu profesor Meland pajtohet me Michael Polanyi (*Personal Knowledge*, University of Chicago Press, 1958, f. 266) i cili e njëjtëson veçantinë e diturisë si “kornizë mirëbesimi” jashtë së cilës “asnjë mençuri, sado e thellë apo e mirëfilltë, nuk mund të bëjë punë”. (Meland, *vep. e cit.*, f. 271).

huaj i paraqet hulumtuesit mund të ndahet përmes një takimi midis tij dhe ithtarit të asaj feje, me kusht që të dy të jenë të vetëdijshëm për kornizat e tyre të mirëbesimit, si dhe për faktin se ato janë, si prekshmëri të gjalla të gjendjes parake, të lidhura në atë dhe të njëjtin realitet. Në një takim të tillë, thotë Profesor Meland, nuk do të ishte dogmatika e tyre e veçantë që mbart kuptimin fetar të kërkuar, por ato që do thonë vetë ata me njëri-tjetrin, ashtu siç ndodh.¹⁵⁵

Dikush mund të pyesë, megjithatë, çfarë pohon dhe mohon ithtari përmes pohimit dhe mohimit, a mund të ketë tjetër kuptim përveç asaj që është pohuar dhe mohuar dhe që i përket nivelit të kornizës së mirëbesimit? Se deklarata, e ‘Pete Smith, të krishterit amerikan, që pohon se të gjithë njerëzit janë mëkatarë,’ ka më rëndësi sesa vetë pohimi ‘të gjithë njerëzit janë mëkatarë’ është e qartë. Por ajo që nuk është e dukshme është kuptimi ose rëndësia e shtesës. Përsëri, që shtesa ka një kuptim dhe rëndësi të re për sociologun, psikologun social, demografin, historianët e të gjitha llojeve (politikës, ekonomisë, Krishterimit, qytetërimit, etj.) që hulumtojnë shoqërisë amerikane, është i qartë. Por në të gjitha këto raste, nuk ka asnjë nënkuptim që korniza e mirëbesimit do të kapërcehet, për të mos thënë që gjendja parake, ose përgjithësisht, do të mbërrihet. Që takimi t’i shërbejë qëllimit që Profesor Meland i ka caktuar, shtesa e re duhet të ketë një kuptim dhe një rëndësi për historinë e feve, domethënë për nevojën e përsosurisë se feve të veçanta të ithtarëve, nën të cilën këta të fundit mund të ndriçohen, kuptohen, vlerësohen dhe gjykohen. Por cili është ai kuptim dhe rëndësi që duhet të jetë përveç asaj për të cilën interesohej psikologu, ekonomisti, historiani dhe shkencëtarët e tjerë të shoqërisë? Profesor Meland nuk na ka dhënë asnjë shenjë për këtë. Atëherë së është i mundur “s qarimi i kuptimit” të dëshiruar? Si mund të jeta ajo simbolikë fetare apo kornizë mirëbesimi, përmes së cilës simboli të vihet në shërbim të njohurive? Në të

155 Ibid., f. 274-275.

vërtetë, profesor Meland tashmë kishte hequr dorë nga çfarëdo lloj njohurie rreth gjendjes parake. Në në këtë rast, çfarë sigurie mund të ketë hamendësimi i çdonjërit i cili duke pohuar dhe mohuar atë që bën, është duke shprehur “gjendjen parake”? Si mund ta bëjë dallimin ai që është takuar kur tjetri shpreh një “gjendje parake” të veçuar, me rastin kur ai shpreh një vegulli të veçantë? A shpreh, merr parasysh dhe përcakton, ndonjë kornizë mirëbesim ndonjë prekshmëri të “gjendjes parake”, apo të ndonjë gjendje tjetër? A janë njerëzit krejtësisht të lirë të zhvillojnë ndonjë kornizë mirëbesimi që ata dëshirojnë? A nuk ka mundur e gjithë mençuritë njerëzore të mbërrijë diçka përfundimtare në lidhje me atë gjendjen fillestare përveç *Dasein*-it të saj? Nëse këto pyetje çojnë vretëm në përfundime mohuese, atëherë sqarimi i kuptimi është i pamundur dhe takimi është i kotë. Nëse, nga ana tjetër, rendimenti është i dobishëm, atëherë sigurisht që meta-feja është e mundur, dhe historiani i feve duhet t’ia caktojë vetes detyrën e shtjellimit të saj. Duke vepruar kështu, historiani i feve mund të mos marrë qëndrim mosbesues. Se të pohosh Zotin dhe mos ta dallosh Atë nga një vegulli është zbrazëti, siç është për një musliman të pohojë përbashkimin e Zotit dhe jo atë të së vërtetës, ose për ndonjë qenie të arsyeshme që pohon realitetin dhe pastaj e shpall atë shumë ose plotësisht të panjohur. Të bashkohesh me mendimin e profesorëve Polanyi dhe Meland se gjithçka që mund të mbërrijmë ndonjëherë është një përkthim i muslimanizuar ose i kristianizuar, i gjermanizuar ose i rusizuar i të vërtetës është mosbesues - mohimi i vetë të vërtetës, duke përfshirë atë të tezës së skeptikut, *à la* Epimenides.

Aksioma e fundit e këtij relativizmi në njohuritë fetare është parimi që “rrënjët e njeriut janë te ama; ose, më saktë, në atë mbulojsën e përjetimeve vetjake të vërteta, sado që ai mund ti tejkalojë ato pengesa psikike përmes përpjekjeve të ndryshme në përjetime të përbashkëta”.¹⁵⁶ Së pari, kjo nuk është e vetëkuptueshme.

156 Ibid., f. 264.

Përkundrazi, domethënë, që rrënja e njeriut është në arsyen njerëzore përgjithësuere në të cilin ai merr pjesë natyrshëm, është mjaft e mundshëm. Dhe as nuk mund të bëhet që të përputhet, së dyti, me mençurinë e Biblës «J» që shprehu vëllazërinë e përgjithshme të njerëzimit në prejardhjen e tyre të përbashkët nga Ademi dhe ua mbveshur veçoritë e tyre kulturore mjedisit.¹⁵⁷ Së treti, kjo buron nga një ngulitje fatkeqe në mendja perëndimore se çfarëdo që është, është para së gjithash ose franceze ose gjermane ose angleze ose e krishterë ose hebre, dhe është njerëzore, mbarë botërore, por e vërtetë vetëm në vendin e dytë. Kjo ngulitje është aq e përsëritur saqë mendja perëndimore jo vetëm nuk mund ta shohë vërtetësinë përveç si gjeografikisht, kombëtarisht, kulturorisht ose të përcaktuar sektarisht, por vazhdon të hamendësojë se Zoti e krijoi atë kështu që. "...Secili [rast i prekshëm i vërtetësisë] në rrethanat e veta, zbulon fytyrën e vet dallues përmes një ngjarje të ditëve tona, duke i paraprirë veprimin krijues të Zotit me masën e vet të rëndësisë".¹⁵⁸ Me sa duket, ky është fundi i rrugës. Ideja se e vërteta lidhet me kulturën, historinë, shoqërinë, dhe prandaj nuk mund të jetë e plotë, kërkon miratim hyjnor për vetveten.

E megjithatë, nëse mund ta pastrojmë teorinë e Profesor Meland për këtë veçori relativiste, ne kemi bërë një pasqyrim të mirëfilltë të problemit dhe një përparim në zgjidhjen e tij. Sigurisht, ajo që i bashkon njerëzit me korniza të ndryshme mirëbesimi është, siç thotë profesor Meland, qëndrimi i tyre si përditësim i vërtetësisë parake, krijueshmëria e tyre nga i njëjti Krijues. Duke folur në mënyrë fetare, Krijuesi jo vetëm që ka ndërtuar tek njeriu shëmbëlltyrën e Tij, d.m.th., një aftësi për të përsosur krijesën e vet dhe për të njohur Krijuesin që është burimi i tij, por ka marrë disa masa për t'i sjellë njeriut njohjen e Vetvetes. Prandaj njeriu e njeh Zotin, gjendjen parake, nëse jo natyrshëm,

157 Genesis, II: 1-9.

158 Meland, *vep. e cit.*, f. 265.

atëherë me anë të shpalljes. Nga ana tjetër, d.m.th., duke folur me anë të metafizikës, niveli i qenies në të cilën qëndron njeriu dallon nga nivelet më të ulëta të gjërave, bimëve dhe kafshëve, jo vetëm nga ai mjete i vullnetit për të jetuar i quajtur kuptim, por nga fryma, e cila ia mundëson njeriut të njohë dhe vlerësojë qëndrimin e tij në ngrehinën me shumë nivele të Qenies. Kjo nuk është asgjë tjetër përveç mbërritjes së vetëdijësisimit. Tek njeriu, Qenia gjykon vetëveten. Që shpesh e ka gjykuar veten shtrembër, është prova që ajo mund të gjykojë vetëveten, dhe si pasojë, mund dhe duhet, dhe në fakt e njeh vetveten. Sepse është po aq e pabesueshme që Qenia të mundësojë shfaqjen e një krijese që është gjykatëse e Qenies pa e pajisur atë me aftësinë për të njohur qëllim e gjykimit, që vetë ai është, ashtu siç është të gjesh një qenie në çdo nivel që nuk është shoqëruar me zhvillimin e aftësive të tilla njohëse që mundësojnë qartësim më të lartë të Qenies për të përmbushur atë që e dallon atë nga më e ulta dhe si rrjedhojë përbën *raison d'être*, pra qëllimin. Kjo është ajo që unë kuptoj nga vështrimi i thellë i Profesor Meland; dhe me të vërtetë janë të korrura shumë të dobishme.

II Rëndësia e historisë së feve për edukimin e krishterë

Ndërtuar në tre degët e saj, historia e feve është mbretëresha mbizotëruese e shkencave humane. Në një kuptim, të gjitha degët e shkencave humane, duke përfshirë edhe ato krahasuese, janë ushtarët e saj të vijës së parë, detyrat e të cilëve janë mbledhja e të dhënave, shqyrtimi i tyre, rregullimi dhe rindërtimi në kuptim-tërësor. Tema e këtyre disiplinave janë idetë dhe veprimet e njerëzve në të gjitha fushat e përpjekjeve të njerëzimit; dhe të gjitha këto janë, siç kemi parë, përbërës në tërësi të

fetare-kulturore, të cilat historia e feve i studion si tërësi, i krahason dhe lidhet me njeriun dhe hyjninë në përpjekjen e saj për të arritur të vërtetën e të dyve. Mbretëresha shqetësohet për çdo fushë beteje dhe rrjedhimisht për çdo ushtar të saj. Por kujdesi i saj i vërtetë është lloji i punës brenda zyrave që tregon se si dhe ku po shkon anija e njerëzimit. Historia e feve, pra, nuk është një kurs studimi; nuk është një njësi e një shkolle hyjnore. Përkundrazi, është vetvetiu një kolegji i arteve liberale, secila degë e të cilit lidhet organikisht me qendrën, puna e së cilës është të ketë kuptim nga larmia e pafund e përvojës fetare-kulturore, dhe kështu të ndihmojë në rindërtimin e njohurive të njeriut rreth vetvetes, për ringritjen e tij në një gjithësi dukshëm të huaj, për përmbushjen e vlerës së tij. Prandaj, në një masë shumë të madhe, si histori e feve ajo është një mbledhje dhe sistematizim i fakteve rreth sjelljes njerëzore, jetës dhe marrëdhënieve, pra është një kolegji. Prandaj në mënyrë të pakufishme si historia e feve, ajo është një vlerësim ose gjykim i kuptimit tërësor me ndihmën e një organi parimesh kritik meta-fetare, pra është mbretëresha e shkencave humane.

Fakti është, megjithatë, se në çdo universitet ose kolegji këto disiplina veprojnë më vete në një mënyrë të pavarur pa e njohur lidhjen e tyre organike me historinë e feve. Kjo nuk është e padëshirueshme. Së pari, një masë e vlerësimit dhe gjykimit në lidhje me të dhënat nën shqyrtim të menjëhershëm është i nevojshëm për mbledhjen dhe sistematizimin që është detyra e tyre, siç e kemi parë më herët. Së dyti, dhe në një kuptim më të thellë, përpjekjet e tyre për vlerësim janë të dëshirueshme duke qenë se përbëjnë kërsërinë intelektuale, ose vullnetin për të ditur, që varet nga njohja e përbashkimit të së vërtetës; d.m.th., me të kuptuarit se zbulimi i së vërtetës është një zbulim i një realiteti i cili nuk ndahet në copëza pa lidhje por përbën një tërësi të vetme dhe të plotë. Një kuptim i tillë është gjithmonë një kusht i duhur për të hyrë në fushat e panjohura të vërtetësisë

jetësore. Së treti, vlerësimet dhe gjykimet e tyre janë me vlerë të paçmueshme për historianin e feve, edhe pse ato mund të jenë të njëanshme ose të gabuara. Ato shërbejnë si një vetëpërmbajtje dhe barazpeshë për historianin e feve sa herë që ai është i prirur të lërë mënjanë faktet në të mirë të paqartësisë dobi-prurëse. Një vlerësim dhe gjykim i tillë siç ka të ngjarë të bëjë rregulluesi dhe njoftuesi i aftësuar i të dhënave, së paku do të jetë më i vërtetë për faktet në fjalë; dhe kjo është një nevojë të cilën historia e feve nuk mund ta mbivlerësojë kurrë dhe asnjë historian i feve nuk mund ta përmbushë. Së katërti, historia e feve vetë duhet të jetë e vetëdijshme për këto zhvillime dhe të jetë e gatshme të vlerësojë zbulimet e arritura nga këto disiplina. Në të vërtetë, detyra e vlerësimit është e domosdoshme dhe do të bëhet nga disiplina në fjalë ose nga një tjetër në çdo rast. Dhe çështja e vërtetë është ajo e nevojës dhe e dëshirës së vlerësimit në nivelin e historisë së feve, domethënë në nivelin më të lartë, më gjithëpërfshirës dhe të rëndësishëm nga të gjithë.

Ky është vendi i historisë së feve në universitet. Cili është vendi i saj në një shkollë hyjnore?

Ne kemi thënë më herët se qëllimi përfundimtar i historisë së feve është ndriçimi i vetëdijes së përparimit ose lëvizjes së anijes së njerëzimit drejt së vërtetës, mirësisë dhe bukurisë. Për këtë qëllim, ajo i përpunon materialet e veta pasi i gjen ata historikisht të shpërndara në disa kultura fetare të njeriut, së pari duke i zbërthyer dhe rregulluar në kuptime të pavarura dhe më pas duke vlerësuar ndihmesat e tyre përkatës në përparimin e anijes së njerëzimit drejt atyre idealeve. Padyshim, krishterimi është vetëm një nga kulturat fetare të njerëzimit. Historia e tij, me gjithëçka që përmban, është historia e njëres prej kulturave fetare të njeriut, dhe, për këtë arsye, nuk përbën përgjithësimin e histories së feve. Dhe në asnjë mënyrë nuk mund të përcaktojë punën e historisë së feve. I krishteri sigurisht mund të shpresojë që në fund të rrugës, pretendimet e Krishterimit për mishërimin

e gjithë të vërtetës, mirësisë dhe bukurisë do të vërtetohen; por ai do të duhet ta lejojë atë të qëndrojë në përputhje me kulturat e tjera fetare të njeriut, duke iu nënshtruar vullnetarisht epërsisë të gjykimit, që një shfaqësim i tillë përfundimtar i hamendësuar prej tij të mbërrihet në një mënyrë thellësisht të pranueshme për të gjithë. Një histori e feve që është e mbizotëruar ose në çfarëdo mënyre e ndikuar nga Krishterimi, një histori e feve e cila fshehurazi ose haptas kërkon të shfaqësojë doktrinën e krishterë mund të jetë një shërbëtoare e teologjisë së krishterë, por aspak një histori e feve. Kjo është e tillë pavarësisht nëse të dhënat e studiuara janë ato të një feje të shuar që në lashtësi, të një feje primitive me një grusht ndjekësish të lënë pas dore, ose të një feje të gjallë të botës. Ndershmëria intelektuale këtu është më e rëndësishmja, dhe duhet kënaqur para besnikërisë ndaj traditave tona fetare-me të vërtetë edhe në kurriz të kësaj besnikërie nëse të tilla sakrifica janë të nevojshme. Dhe nëse historianët e feve nuk pajtohen për përparësinë e së vërtetës për të krishterët, muslimanët, hebrenjtë, hindusët si dhe pretendimet budiste për të vërtetën, atëherë historia e feve është e pa shpresë. Rregullat e lojës akademike, e punës së zbulimit dhe mbërritjes tek e vërteta, do të shkeleshin; dhe si dyshuesit e teorisë së vlerës së kishave të pavarura, edhe historianët e feve mund të kërkojnë vetëm të ndikojnë, të ndryshojnë ose të përmbysin, por kurrë të mos bindin askënd për të vërtetën. Prandaj, roli i historisë së feve në fushën e shkencave hyjnore nuk mund të jetë aspak i ndryshëm nga roli i saj në një fakultet të studimeve islame ose hindu. Cili është ai rol?

Historia e studimeve fetare hulumton të dhënat e historisë së feve; dhe në një shkollë hyjnore, ato të Krishtërimin. Historia e Krishtërimin përfshin një hapësirë shumë të gjatë kohe dhe shumë popuj, dhe gjithçka është e rëndësishme. Por qëllimi i studimit të historisë së feve për historinë e Krishtërimin është të gjurmtojë zhvillimin e ideve, të jetë e gatshme për përdorimin e

arsyes, zanafillës, shkëlqimin dhe rënien e ideve të krishtera përkundër prapavijës së shoqërisë, si dhe të vërtetat ideologjike në mesin e të cilave është zhvilluar lëvizja ideore. Elementi i shumëpritur hyjnor nuk mund të hyjë si një faktor në këtë gjurimim, apo si një parim i shpjegimit. Kjo nuk ndodh ngaqë historia e feve është një shkencë ateiste e cila nuk beson në praninë e një elementi të tillë. Përkundrazi, zbulimi i këtij elementi dhe vendosja e tij në themelin e arsyes është qëllimi përfundimtar i lëndës në tërësi. Për më tepër, është për shkak se e providenca hyjnore nuk vepron kurrë në mënyrë abstrakte, por gjithmonë nënkupton një plotësi përcaktimesh të vërteta. Kjo është pikërisht detyra e historisë së feve të zbulojnë këtë plotësi, të shqyrtojë dhe të shpërfaqë përmbajtjen dhe marrëdhëniet e saj. Të pranosh elementin e shumëpritur këtu është *ipso facto* t'i japësh fund hetimit. Dhe meqenëse Krishterimi nuk ka qenë një model i pandryshueshëm dhe i përjetshëm, i ngrirë për të gjitha kohërat dhe vendet, të cilin historiani i feve mund ta studiojë një herë e përgjithmonë, por një zhvillim i vazhdueshëm - domethënë, historia e krishterë nuk është zhvillimi i një modeli, por modeli në vetvete është ky zhvillim-historia e feve duhet të gjejë në historinë e Krishterimit fushën më të pasur të zhvillimit ideor.

Për të ilustruar atë që dua të them, le të shohim më nga afër Dhjatën e Vjetër. Kur Reformimi hodhi poshtë epërsinë fetare të Kishës, ai ia mbveshi burimin e besueshmërisë Shkrimeve të shenjta. Kur, më vonë, mendjet e krishtera ngritën krye kundër çdo lloj epërsie përveç asaj të arsyes, kërkuan ndriçimin dhe vëzhguan një moralizëm më të rreptë e një liberalizmi shoqëror më të gjerë, Dhjata e Vjetër u duk e papranueshme për shkak të kundërshtimit të këtyre idealeve nga ana e saj. Dhe me zbulimin e "botës" nga Krishtërimi Perëndimor, veçantia, zgjedhja, premtimi, historia e mbetur dhe e mbingarkuar politike, shoqërore dhe ideologjike e hebrenjve të Dhjatës së Vjetër humbi shkëlqimin e vet dhe u bënë diçka e huaj, pranimi i të cilës do të varej

nga *Vergegenwärtigung* i ri, ose një nënvizim – kuptimplotë - në të tashmen e të dhënave të saj. Ishte një sfidë e madhe të cilën studiuesit e krishterë e përballuan duke zhvilluar një shkencë të kritikës së Dhjatës së Vjetër. Nga kjo kritikë u zhvilluan një numër degësh semite të cilat dhanë ndihmesa të mëdha në njohuritë njerëzore. E megjithatë, vështirë se gjendet një libër i krishterë për Dhjatën e Vjetër, i cili nuk provon të gjitha llojet e *Heilsgeschichte*, sqarimet alegorike dhe marifetet për të rindërtuar Dhjatën e Vjetër si shkrim të shenjtë *in toto*, ndonëse jo fjalë për fjalë; d.m.th., për ta lexuar atë me anë të të gjitha llojeve *eiseges*, një vërtetim përmes shkrimeve të dogmës së krishterë.

Vërtetë, Dhjata e Vjetër si një regjistrim i historisë dhe ideologjive që e rrethuan, i paraprinë, dhe lindën ose përmbushën kushtet njerëzore kohore-hapësinore të shpalljes, është e nevojshme. Por studiuesit e krishterë nuk e lexojnë Dhjatën e Vjetër në këtë mënyrë. Për ta, është e gjitha një teatër kukullash i përsëritur, që vihet në punë nga Zoti deri në fund që Mishërimin, Kryqëzimit dhe Ringjalljes - me pak fjalë, Shpengim siç njihet nga dogma e Kishës. Me aq sa di ky autor, asnjë studiues i krishterë dhe asnjë historian i feve ende nuk ka ushtruar teknikën, si dhe pikëpamjen e çliruar nga dogmat e historisë së feve në Dhjatën e Vjetër si një e tërë. Si pasojë, asnjë mendimtar i krishterë nuk e vlerëson plotësisht revolucionin në kulturën fetare që Krishti nisi, ngaqë dogma e krishterë e lidh atë me mendimin se Kisha është një Izrael i ri, i ri për të qenë i sigurt, por megjithatë Izrael. Shenjtëria e Izraelit të ri shtrihet kështu në të vjetrën; dhe kjo ndalon çdo dënim të Izraelit të vjetër, pra duke e bërë të pamundur trajtimin e përparimit të Krishtit si një revolucion. Sepse, një revolucion është gjithmonë kundër diçkaje. Kjo diçka mund të jetë rrethanë e revolucionit, por nuk mund të jetë kurrë e mirë dhe e dëshirueshme nëse revolucionin nuk është i keq dhe i padëshirueshëm, dhe asnjëherë nuk krijohet në mënyrë hyjnore nëse e gjithë historia nuk tjetërsohet njësoj nga dora hyjnore. As revolucionin i Krishtit nuk ishte i

drejtuar vetëm kundër një ose dy veçorive të kulturës fetare Hebraike. Ai bëri thirrje për asgjë më pak sesa një vetë-tjetërsim tërësisht rrënjësor. Një studim i Dhjatës së Vjetër që është i vërtetë për degën e historisë së feve duhet të tregojë zanafillën dhe zhvillimin e asaj kundër së cilës filloi revolucioni, si dhe zanafillën dhe zhvillimin e rrjedhës së ideve për të cilat revolucioni mbërriti kulmin, si një shterrim dhe kristalizim.¹⁵⁹ Që të dy rrjedhat janë të

159 Duke dalluar "Jezusin tokësor" të historisë nga "Krishti i lartësuar në qiell" i dogmës dhe "Fjalës së Zotit para-ekzistuese" të doktrinës, Shirley Jackson Case kishte një përparësi në këtë çështje (*Jesus: A New Biography*, The University of Chicago Press, Çikago 1927, f. 2-5) që ai i humbi në prezantimin e Jezusit tokësor. Duke hedhur poshtë provat e Ungjijve si projektion mbi të kaluarën e armiqësive dhe kundërshtimeve që kishin të bënin me Kishën e shekujve të parë dhe të dytë të erës sonë, Case e konsideroi detyrën e Jezusit si një nga "thirrjet e popullit hebre në një jetë më të përkryer me vullneti i Zotit të tyre." (Ibid., f. 264), për "shpërndarjen e një porosie parajalmëruese të krijuar për të shtuar drejtësinë në Izrael". (Ibid., f. 342) Kjo detyrë, e parashikuar dhe e përbushur nga Gjoni "duke i bërë thirrje popullit të Palestinës që t'i rikushtohen Zotit para përgatitjes së Ditës së Gjykimit" (Po aty, f. 242), "së pari kishte zgjuar interesin e Jezusit" gjatë pagëzimit të tij dhe u miratua nga ai për llogari të "një shtimi të emocioneve [që e ndiqnin nga përvoja e tij e pagëzimit] dhe që e shtynë atë të merrte përgjegjësitë e një veprë të re jetësore". (Ibid., f. 257). Në të vërtetë, Jezusi madje nuk parashikoi asnjë qëllim të përbotshëm; sepse "diapazoni i veprimtarive të tij u zgjerua [vetëm] kur Jezusi bëri një vizitë në" kufijtë e Tiros dhe Sidonit", e cila siguroi një mjedis për rrefënjën e qëndrimit të tij bujar ndaj gruas Syro-fenikase. " (Ibid., f. 269) Në këtë mënyrë detyra e Jezuit është zvogëluar në një reformë të thjeshtë. Nuk ishte një revolucion kundër dekadencës morale, tribalizmit dhe legalizmit të vakët të Judaizmit të dëshmuar si në Ungjijtë ashtu edhe në Talmud sepse, për Case, nuk kishte nevojë për një "Jezus... [që kishte] më shumë gjëra të përbashkëta me ta [Skribët dhe Farisenjtë]... në simpatitë dhe synimet e tij ..." (Po aty, f. 304-305), dhe "në thelb, ndryshimi midis Jezusit dhe udhëheqësve fetarë bashkëkohorë të Judaizmit ... [ka qenë] një përvojë personale dhe shoqërore ... [thjesht] një neglizhim i mirësive ligjore... [nga që ishte i pagdhundur ose] 'Ammē ha-aretz' i pamësuar ndaj kërkesave më të përpikta të sistemit skrib." (Ibid., f. 315) Kur dëshmia e Ungjillit për të kundërtën nuk është për shkak të karakterit personal të Jezusit dhe të qenit i pamësuar me Ligj, Case e konsideron atë si "raste të rralla të konfliktit për shkak të grindjeve personale". (Ibid., f. 316) Padyshim që e gjithë ky teorizim i detyrohet angazhimit të Case për atë aspekt të dogmës së krishterë që pohon shenjtërinë e popullit hebre, si dhe parimeve dhe praktikave të tyre fetare siç jepen dhe regjistrohen në Dhjatën e Vjetër - një shenjtëri e cila përjashton të gjitha ndryshimet e dukshme të mirëfillta, edhe nëse Vetë Zoti është autori, dhe Jezusi instrumenti i ndryshimit. "*Life of Jesus*" e Case është "një biografi e re" për aq sa "Krishti i lartësuar në qiell dhe Logot Pre-Ekzistente" mungojnë në "të. Por nuk është historike dhe si rrjedhojë nuk flet siç duhet të flasë një veprë e historisë së feve.

pranishme në pjesët e mëvonshme të Dhjatës së Vjetër, kjo është e sigurtë. Por shoshitja e dy rrymave nuk është bërë kurrë. E shurdhër nga përkushtimi i vazhdueshëm i shenjtërisë në të gjithë historinë e Izraelit, mendja e krishterë deri më tani nuk ka qenë në gjendje të vendosë faktet e kësaj historie nën këndvështrimin e duhur, dhe kështu të dallojë dy rrjedhat: Rryma nacionaliste e veçantë e filluar nga Daudi, renditur dhe ngrirë nga Ezra dhe Nehemia; si dhe rrjedha përgjithësuese monoteike e fiseve të tjera përveç Judës, si Sheçemitët brenda Palestinës, mbretëritë Aramean në kufi me Palestinën në Jug dhe në Lindje, dhe përgjithësisht, të popujve Semitë që mërgonin nga Gadishulli Arabik - një traditë e cilësuar nga Profetët dhe e sjellë në kulmin e revolucionit të Krishtit. Nevojitet historia pa dogmën fetare për të ndërmarrë një lloj kritike ende më të thellë të Dhjatës së Vjetër, domethënë, për të shoshitur të dhënat e Dhjatës së Vjetër në ato hebraike ose judaike—e cila nuk mund të jetë kurrë e krishterë në asnjë lloj kuptim—dhe në atë që është përgjithësuese, monoteike, etike dhe e krishterë.

Për të marrë një shembull tjetër: Pa dyshim tradita e ideve e cila u bë doktrina ortodokse e Krishterimit është të paktën po aq e vjetër sa Shën Pali dhe ndoshta aq e vjetër sa Dishepujt. Në mënyrë të barabartë, pa dyshim që kishte tradita të tjera idesh të cilat nuk ishin po aq me fat sa të bëhen dogma të Ortodoksisë, por që ishin po aq të vjetra. Në të vërtetë, disa nga këto tradita të tjera ishin edhe më të hershme. Së pari, ato ishin në thelb vazhdimë të traditës semite, ndërsa Krishterimi ortodoks ndërtoi ngrehinën e vet ideale kryesisht si një strukturë helene. Së dyti, nëse mbrojtësit e Dhjatës së Vjetër kanë qoftë dhe një arsye të vetme, sigurisht kjo është që shpallja hyjnore e Krishtit ka ardhur brenda rrethanës hapësinore-kohore të hebrenjve, d.m.th., brenda përmbajtjes ideologjike semitike të Dhjatës së Vjetër, dhe jo brenda asaj të Helladës Homerike, ose të Lindjes së Afërme të helenizuar dhe Perandoria Romake. E vërteta, pra se veçoria semitike e Krishterimit Ebionitë, Arian, Markionit dhe

traditat Paulician, për shembull, qëndron para traditës helene e cila u bë doktrina ortodokse dhe nuk mund të hidhet poshtë. Prandaj e dyta duhet të jetë një “ndryshim” ose “tjetërsim” i të parës. Ortodoksia ka ngjyrosur të gjitha historitë e krishtera, dhe marrëveshjet më të shumta shkencore ende e shikojnë historinë e Krishterimit nga këndvështrimi i dogmës ortodokse. Ndërsa ne ua japim historianëve ortodoksëve lirinë për të rindërtuar traditën e tyre ortodokse dhe për ta renditur sipas asaj tradite. Ajo që nevojitet është një histori e Krishterimit e cila do të paraqesë traditat e ndryshme të krishtera si kuptime – tërësore të pavarura dhe më pas ato të lidhen me traditën Ortodokse në një mënyrë të tillë që të zbulojnë dhe sqarojnë dallimet. Vetëm një histori e tillë do të ishte vërtet udhëzuese në lidhje me periudhën e krijimit të Krishterimit - në shtatë shekujt e parë. Vetëm ajo do të kujdesej për të treguar të gjithë historinë e këtij zhvillimi përkundër prapavijës historike të jetës shoqërore dhe ideologjike të Lindjes së Afërt dhe Perandorisë Romake. Vlerësimi ortodoks i këtyre traditave është i vlefshëm për dritën që hedh mbi vetveten, dhe jo për traditat që dënon. Është për të ardhur keq, por njëkohësisht sfiduese që asnjë dijetar nuk ka përdorur ende materialet burimore të historisë së ideve të krishtera në shtatë shekujt e parë në mënyrë që të nxjerrë në dritë zanafillën dhe zhvillimin e këtyre traditave të ndryshme të krishtera që i lidhin ato me vetëdijen semitike, me vetëdijen helenike apo ndërgjegjjen e përzier semitiko-helene të Lindjes së Afërt (të cilën të gjithë historianët e krishterë në mënyrë të çoroditur e quajnë “Krishterimi Lindor”, “Kishat Lindore” dhe të ngjashme). Kjo mbetet detyra e historianit të feve në fushën e historisë së krishterë. Sepse është ai që, ndërsa me të drejtë pritet të lexojë traditën ortodokse sipas renditjes së pajisur vetëm nga kjo traditë, po ashtu me të drejtë pritet të lexojë historinë e traditës tjetër të krishterë sipas renditjes së vetë të krishterëve, dhe pastaj ti gjykojë që të gjitha sipas parimeve të meta-fesë.

III Rëndësia e historisë së feve për dialogun midis muslimanëve dhe të krishterëve

Këto dy ilustrime nuk janë zgjedhur rastësisht. Së bashku, ato përbëjnë jo vetëm themelet e përbashkëta midis tre feve botërore të Judaizmit, Krishterimit dhe Islamit, por në të njëjtën mënyrë fushat më të rëndësishme të grindjes midis tyre. Dhe nga të tre fetë, Krishterimi dhe Islami ndoshta këtu janë më të përfshira. Puna që pret historianin e feve në këto dy fusha do të ndihmojë me vendosmëri drejt një dialogu dobiprurës midis këtyre feve, përveç ri-themelimit së një pjese shumë të rëndësishëm të historisë fetare të shumicës së njerëzimit.

Dhjata e Vjetër nuk është vetëm shkrime hebraike (ose ligj hyjnor që iu shpall Musait dhe historisë nacionaliste të një populli jashtëzakonisht të veçantë) dhe as vetëm shkrime të krishtera (ose, sipas shkollës mbizotëruese *Heilsgeschichte*, regjistrim frymëzues i veprimeve shpëtimtare të Zotit në histori që kulmojnë me Mishërimin). Ato janë gjithashtu shkrime Islame, në një masë të madhe sa ç'janë edhe regjistrim i pjesshëm i historisë së profecisë, dhe për rrjedhojë i shpalljes hyjnore.¹⁶⁰ Padyshim, secila prej këtyre feve mund të tregojë diçka në Dhjatën e Vjetër që vërteton pretendimin e saj. Por e gjithë e vërteta nuk mund të jetë në anën e askujt. Për më tepër, asnjë fe, sipas përkufizimit, nuk është e pajisur për të kapërcyer renditjet e veta në mënyrë që të vendosë të vërtetën historike të së tërës, të cilën, si fe, ajo e sqaron në mënyrën e vet, në mënyrë që t'i përshtatet qëllimit të vet. Vetëm historiani i feve e vlerëson detyrën që do të lidhte idetë e Dhjatës së Vjetër me historinë e Hebrënëve, siç ka qenë në gjendje ta rindërtojë atë historia e lashtësisë, duke mbajtur përbrenda *époque* kuptimin e krishterë dhe atë islam të shkrimeve hebraike. Por ne nuk mundemi ta bëjmë tërësisht

160 Faruqi, I. R. al, "A Comparison of the Islamic and Christian Approaches to Hebrew Scripture," *The Journal of Bible and Religion*, Vol. XXXI, Tetor, 1963, No. 4, f. 283-293.

absurd kuptimit Hebraik të saj, ngaqë Dhjata e Vjetër është, në fund të fundit, një shkrim hebraik i shkruar në hebraisht nga hebrenjtë dhe për hebrenjtë. Përmbajtja megjithatë, me thënë të drejtën nuk është se flet vetëm për hebrenjtë. Ngjyrimet ideologjike të shkrimeve të shenjta, përkatësisht ato të vendosura në librat e Zanafillës dhe Mërgimit, janë versione hebraike të temave semite që u përkasin të gjithë semitëve. Islami është një fe semite, vitet formuese të së cilës u kaluan në Arabi, djepi i të gjitha gjërave semite. Pra është e natyrshme që versioni islamik i këtyre temave është një version tjetër i ideve që janë shumë më të vjetra se "J". Pretendimi islam nuk mund të hiqet mënjanë si i jashtëm për çështjen në fjalë. Sepse ashtu sikundër Krishterimi është "një Izrael i ri", Islami është "një Izrael tjetër", duke dhënë në mënyrë të ligjshme një version të prejardhjes semite, e cila është po aq, në mos më shumë, e vetja sesa e hebrenjve.

Së dyti, shqyrtimi i krijimit nga historia e feve përgjatë shekujve të Krishterimit, përfshin njëllor edhe Islamin. Islami nuk është i huaj këtu. Islami është Krishterim, në një masë të madhe sa ç'është një çast në zhvillimin e vetëdijes semite për të cilën fetë hebraike, judaike dhe të krishtera ishin çaste të tjera. Kjo është arsyeja pse Islami nuk i mohon as profetët hebraikë dhe as Krishtin, por, duke njohur statusin e detyrës së tyre hyjnore, reagoi ndaj pohimeve të hebrenjve dhe të krishterëve në lidhje me ta. Megjithëse Profeti Muhamed dhe muslimanët e pare që e ndoqën, për vete nuk ishin as hebrenj dhe as të krishterë, prapsepër idetë e tyre ishin në të gjitha pikëpamjet, përbrenda traditave hebraike dhe të krishtera, duke pohuar, mohuar dhe në disa raste duke përsosur atë që hebrenjtë dhe të krishterët e kanë hamendësuar të jetë apo të mos jetë besimi i Ademit, Ibrahimit, i Nuhut, i Jakubit, i Musait dhe i Krishtit. "Krishterimi" që përmban Islami, pra, është një zgjedhje ndryshe me Krishterimit ortodoks; por është po aq krishterim sa edhe Krishterimi ortodoks. As krishterimi i Islamit nuk është një zgjedhje e shtirë *abstracto*, si një kundërshti apo

ndryshim i hallakatur, por një mundësi historike *concreto*. Islami gjithashtu u shfaq “kur i erdhi koha” por kjo kohë përbënte përpjekjen e Krishterimit ortodoks për të zhdukur çdo mundësi tjetër të krishterë ndaj vetvetes. Në shekullin e parë të Islamit, shumica më e madhe e ithtarëve të tij kishin qenë të krishterë në mosmarrëveshje me Krishterimin Ortodoks në lidhje me atë se çfarë është dhe çfarë nuk është shpallje dhe fe e Jezu Krishtit. Islami është sigurisht një revolucion i krishterë me po aq lidhje me Jezusin sa mund të pretendojë Krishterimi Ortodoks. Ne nuk duhet të mashtrohemi nga fakti se revolucioni Islamik brenda krishterimit shkoi përtej asaj që kishte vendosur të përmbushë fillimisht. Është e vërtetë se Islami nuk ishte më i ri sesa feja e Krishtit dhe ka të bëjë edhe me fenë e hebrejve. Vazhdimësia e mendimit profetik të Jezusit me mendimin e brendshëm shpirtëror të Jeremias dhe stërbesimin e Amos e Micah njihet dhe pranohet nga Islami. Etika e synimit të Jezusit është, në Islam, *sine qua non* e moralit. Mendimet e Jezuit për bashkimin e Atit, të atësisë së Tij për të gjithë njerëzit dhe për dashurinë e tij për të afërmin - me pak fjalë, përgjithësimi i tij etik, jo vetëm që nderohet nga Islami por rizbulohet si thelbi i asaj vetëdijeje Semitike që zgjodhi të mërgonte nga Ur si dhe nga Egjipti.¹⁶¹ Nga ana tjetër, kundërshtimi i Jezusit ndaj mendimit Judaik të përkatësisë së një race të veçantë, është përgjithësuar në Islam si kundërshtimi i vëllazërisë së përbotshme sipas ligjit moral ndaj çdo gjëje të veçantë përveç Kuranit Arab që është shprehja të kësaj kundërshtie. Prandaj, nuk mund të ketë dyshim se vetë Krishterimi Semit u zhvilluar në Islam, dhe se grindja e këtij të fundit me Krishtërimin Ortodoks është vetëm një vështrim i prapambetur brenda së njëjtës rrjedhë nga një pikë më poshtë rrjedhës së saj - me pak fjalë, një dëmshpërblim i brendshëm brenda një dhe të vetmes vetëdija semitike.

161 Për një analizë të hollësishme të rrethanave të këtyre dy migrimeve, shihni këtë autor: *On Arabism: Vol. I, 'Urubah and Religion*, Djambatan, Amsterdam, 1962, f. 18-28.

Përkundër kësaj natyre të brendshme të grindjes midis Islamit dhe Krishterimit, as Krishterimi dhe as Islami nuk janë me të vërtetë të aftë të rishikojnë renditjet e tyre në shqyrtimin e fakteve historike të përfshira. Vetëm një pezullim i plotë i renditjeve të të dyjave, siç mund të bëjë historia e feve është e aftë, dhe premtuese. E vërteta historike e përfshirë duhet të zbulohet dhe përcaktohet. Nëse, kur të bëhet kjo, ose Krishterimi ose Islami vazhdojnë të mbajnë versionet dhe pikëpamjet e tyre të vjetra, do ta bënin këtë vetëm në mënyrë dogmatike, jo në mënyrë kritike. Dhe mund të shpresojmë që nën ndikimin e një rivendosi të tillë të historisë formuese të vetëdijes semitike në çastet e saj judaike, të krishterë dhe islame, rruga do të shtrohet për disa shpirtra pa dogma, besnikë ndaj asaj ndërgjegjeje, për të përgatitur pjesën më të madhe të njerëzimi për përmbushjen e sfidës së bashkësisë mbarëbotërore. Po ashtu, një rindërtim i tillë i historisë së ndërgjegjes semitike bën të mundur një rindërtim të ri të mendimit fetar të krishterë, i cili nuk vuan nga varësia e teorisë së dijes. Që nga ditët e Albertit të Madh, përpjekjet për rindërtim janë bërë mbi themelet e filozofisë që është tani në modë. Kjo është arsyeja pse çdo teologji e rregullt, ose rindërtim, është rrezuar bashkë rënien e teorisë së dijes në të cilën ajo bazohet. Kjo është arsyeja pse teologjitë e sotme do të bienen posa të ngrihet një teori e re e dijes dhe të bëjë emër për veten e saj. Ajo që nevojitet është një “supra-filozofi” rindërtimi, e cila e bën punën e saj brenda doktrinës ortodokse pa ndihma të jashtme, duke rishikuar periudhën e saj të krijimit. Kjo doktrinë, siç mban në vetëvete Ortodoksia, është kryesisht punë e njerëzve, e të krishterëve, e vendimit të shumicës ose ndryshe e kryesive dhe këshillave, gjendja “frymëzuese” e të cilave duhet të hetohet edhe një herë. Një rindërtim që nuk rihap pyetjet e zgjidhura në Këshillin Para-Nicene, në Nikea (325), në Konstandinopojë (381), në Efes (431) dhe në Kalcedon (451) nuk do t’i përgjigjet kërkesave që janë bërë nga të krishterët e kthyer në muslimanë

dhe tani kanë filluar të dëgjoen nga të kthyerit e krishterë më të fundit në Azi dhe Afrikë. Nuk është për t'u habitur që zëra si ai i Rev. U. Ba Hmyin i ngritur në Asamblenë e fundit të Këshillit Botëror të Kishave në Nju Delhi ku bëri thirrje për një rindërtim të doktrinës së krishterë, po aq rrënjësore sa ç'ishte zhvlerësimi helen i Krishterimit Semitist Palestinez.¹⁶² Ajo që është për t'u habitur është fakti që Këshilli Botëror kurrë nuk iu përgjigj kësaj sfide të frikshme.¹⁶³ Problemi më i madh, megjithatë, nuk është

162 "Kur dëshmitarët e krishterë u zhvendosën nga bota e mendimit dhe e kuptimit hebre në botën e gjerë të gjuhës, mendimit dhe jetës greke, ishte një nga ndryshimet dhe krizat më të thella të Kishës. Mendimi, format, gjuha dhe mënyrat greke të të kuptuarit erdhën në pushtet dhe që atëherë janë bërë pjesë e vetë jetës së Kishës. Këto janë bërë një pjesë e teologjisë së krishterë, sa që është e lehtë të kuptohet pse disa njerëz aziatikë mendojnë se Ungjilli i krishterë është i lidhur ngushtë me njeriun perëndimor. Por tani Ungjilli ka zënë rrënjë në Azi. Pyetja para nesh është: A është e mundur të bëhet një shkëputje rrënjësore nga mënyrat e thjeshta Perëndimore të mendimit, për të bërë në Azi atë që të krishterët e shekullit të parë bënë në botën greke? A është e mundur të përdoren strukturat, mënyrat e mendimit dhe të jetës që janë aziatike edhe pse janë përdorur shprehje greke? Kjo nuk është një pyetje e thjeshtë. Shpesh është pyetur, nëse kjo nuk ishte një prishje e mesazhit të krishterë siç shprehej në format e tij hebraike. Por një përdorim i tillë ishte i mundshëm dhe i domosdoshëm për Kishën për të kryer detyrën e saj misionare. Një përpjekje e tillë duket si e mundur dhe e domosdoshme sot. Dhe mund të provojë se është sfida më e madhe me të cilën Kisha është përballur që kur u bë kalimi nga toka hebraike në tokën greke. Nëse teologjia do të jetë përgjithësuese, ajo duhet të jetë në gjendje të përdorë dhe të ballafaqohet me sisteme dhe mënyra të të menduarit dhe jetës, përveç atyre të njohura si Perëndimore. Asnjë teologji nuk do të meritojë të quhet përgjithësuese në ditët në vijim e cila injoron strukturat aziatike. Mund të përdorë termin përgjithësim, por me të vërtetë do të jetë i kufizuar dhe vetëm Perëndimor". (Dokumentet e Asamblesë, Nr. 1, 19 nëntor 1961, Nju Delhi). Vlen të përmendet se ky udhëheqës aziatik i krishterë e konsideron interpretimin romak-helen të krishterimit palestinez "një ndryshim të thellë" si dhe "një korrupsion të mesazhit [origjinal] të krishterë".

163 Për aq sa mund të mblidhte ky autor, qoftë nga letrat e Asamblesë së Tretë të Këshillit Botëror të Kishave në Delhi, qoftë nga intervistat e tij me një numër delegatësh në Asamble, mesazhi i Rev. Hmyin kaloi "si ujë në shpinën e një rosë". Dhe në raportin e Seksionit të Azisë Lindore të Komisioneve Teologjike në Konferencën e Katërt Botërore mbi Besimin dhe Rendin (Montreal, 1963) çështja e frikshme e Rev. Hmyin as nuk u diskutua dhe as nuk u dha ndonjë mendim rreth gjetjeve të tij. Në të vërtetë, e gjithë fusha e "Mendimit dhe Teologjisë së Krishterë" u rendit thjesht si një nga "zonat që kërkon një përpjekje më të madhe drejt forcimit të pushtetit vendor", si dhe të bëhet me kushtin e shprehur që një shtrirje i tillë nuk do të përfshinte" zvogëlimin e së vërtetës

ndarja e afërt doktrimore e krishterimit afro-aziatik nga krishterimi perëndimor, por padurimi në rritje ose përgjumja ndaj kësaj doktrine perëndimore nga ana e të krishterëve laikë perëndimorë. Shpirti i të krishterit bashkëkohor nuk është i prekur nga pohimet doktrinare të *Heilsgeschichte*, të rënies së njeriut, të mendimit trinitar të hyjnisë, të vuajtjeve të ndershme, të Shpengimit me çdo kusht pa pyetur për shkaqet, të gjendjes së të zgjedhurve dhe të përjashtuarve nga Kisha. Ajo që nevojitet është një rilindje vërtet e re. Dhe është një rilindje e cila duhet të fillojë duke thënë një "Jo!" të vendosur. ndaj pretendimit të Ireneut se "... Ata që dëshirojnë të dallojnë të vërtetën... [duhet ta bëjnë këtë në] traditën dhe besimin e kishës më të madhe, më të lashtë, kishës së njohur për të gjithë njerëzit, e cila u themelua dhe u ngrit në Romë nga dy apostujt më të lavdishëm, Pjetri dhe Paul. Sepse me këtë kishë, për shkak të qëndrimit të saj të

katolike ". Një deklaratë e kësaj "të vërtete katolike" (e shkruar dukshëm nga sekretari i Seksionit të Azisë Lindore, Rev. JR Fleming, një i krishterë perëndimor, për kolegët e tij të Azisë Lindore) u regjistrua në takimin e Hulumtimeve të Montrealit, 1963, në të cilin lexojmë: "Adhurimi i krishterë është përgjigjja e lumtur e njerëzve të Perëndisë ndaj veprimtarisë hiruese shpenguese të Zotit At dhe Krishtit Bir, përmes Shpirtit të Shenjtë. Adhurimi i krishterë është, pra, kristologjik dhe trinitar. Të thuash se është mjete kristologjike që akti kryesor në adhurimin e krishterë është shpallja e lajmit të mirë të shpengimit prej Zotit dhe rikrijimit të njerëzimit në Krishtin... Ky adhurim kristologjik është si individual ashtu edhe korporativ, por theksi kryesor është te korporata meqenëse qëllimi i Zotit në Krishtin është të krijojë një trup të ri njerëzish, trupin e Krishtit. Në adhurimin e krishterë, pra, njeriu... bëhet një pjesë e njerëzimit të ri në të cilin qëllimet e Zotit për krijimin janë duke u përbushur. Jeta e tij përcaktohet tani në lidhje me Zotin në Krisht, dhe në drejtim të *leitourgia* and *latreia*... Të thuash adhurimi i krishterë është Trinitar do të thotë që i afrohet Zotit në dritën e kësaj shpallje të vetvetes si Ati, Biri dhe Shpirti i Shenjtë. Meqenëse Zoti është i njohur në Krishtin, Ai është i njohur si krijues, për qëllimet e hirit të të cilit njerëzit tani krijohen dhe shpengohen..." etj. (*Faith and Order Findings*, Montreal, 1963, SCM Press, Ltd., Londër, 1963, Raport i Komisionit Teologjik, f. 32, 39). Padyshim që ky është një raport i mendimit të krishterë perëndimor të vitit 1963 të cilin përfaqësuesit aziatikë janë "zhytur" në kundërtënie. Ose, nëse zëri i Rev. Hmyin është përfaqësues, sado i vogël, i mendimit aziatiko-afrikan, sa më sipër është një raport i asaj që kishat prindërore perëndimore të vitit 1963 kishin dëshiruar që kishat aziatike ta konsideronin si "të vërtetën katolike".

udhëheqjes dhe epërsisë, duhet të pajtohet çdo kishë, domethënë besimtarët kudo..."¹⁶⁴ Ajo që i duhet pjesëmarrësit të krishterë në rrjedhën semite të ndërgjegjes është të tejkalojë ngulitjen jokristiane të Ireneut i cili pohon: "Tani nuk ka nevojë të kërkojmë ndër të tjera të vërtetën që lehtë mund ta marrim nga kisha [e Romës]. Sepse Apostujt kanë vendosur gjithçka që ka të vërtetën tek ajo, si në një bankë të pasur, që nuk mban asgjë për vete... Të gjithë të tjerët janë vjedhës dhe grabitës... Të tjerët... duhet t'i shohim me dyshim, qoftë si të papajtueshëm dhe me mendje të ligë; ose si përçarës, të fryrë dhe të vetëkënaqur; ose përsëri si hipokritë, duke vepruar kështu për hir të fitimit dhe lavdisë së kotë".¹⁶⁵

Për këtë, historia e feve duhet ta mësojë të krishterin përsëri, përkundrejt mençurisë së Tertullianit,¹⁶⁶ që Pasardhja Apostolike - edhe nëse jepet historikisht - mund të arsyetohet vetëm nëse trashëgimia është biologjike ose një gjë që mund të jepet dhe merret pa pësuar ndryshime; por meqenëse "trashëgimia" është ideore dhe në mungesë të një Jezus-Kuran fjalë për fjalë të ngrira, me renditjet nën të cilat mund të kuptohet siç duhet të ketë qenë nga zëdhënësi i vet, vendimet e Kishës së Romës qëndrojnë në të njëjtin nivel me shpalljet e njerëzve të Priscilla-Miximilla, dhe ato të Ireneut në të njëjtin nivel me ato të Cerinthus.

164 Irenaeus, *Against Heresies*, III, iii, 1.

165 Ibid., III, iii, 1; IV, xxvi, 2.

166 Tertullian, *De praescriptione Haereticorum*, xx-xxi.

RRETH LIBRIT

Si një autoritet mbi Islamin dhe krahasimin midis feve, këto ese të zgjedhura botuar për nder të asaj trashëgimie dhe vlere intelektuale, e portretizojnë atë si një dijetar jashtëzakonisht të talentuar, i aftë të fortifikojë me logjikë të admirueshme dhe argument racional shkencor mendimin e tij mbi një numër subjektesh të rëndësishëm dhe kompleks, duke sfiduar dhe vlerësuar gjerësisht idetë dhe konceptet mbizotëruese, duke ruajtur një perspektivë të qartë bazuar mbi *teuḥīdīn* gjatë gjithë kohës.

El-Faruki e pranoi që kriza e botës moderne ishte kriza e dijes, dhe kjo krizë, mendoj ai, mund të shërohej vetëm përmes një sinteze të re të njohurive në një kornizë epistemologjike islame, me qëllim që t'i galvanizojë muslimanët për t'u bërë pjesëmarrës aktivë në jetën intelektuale dhe të kontribuojnë në të nga një këndvështrim islam.

Temat e diskutuara nuk janë të lehta për t'u kuptuar dhe gjuha që përdor El-Faruki është shumë e specializuar, por shpresohet që për pjesën më të madhe, si lexuesit e përgjithshëm ashtu edhe ata specialistë do të përfitojnë nga perspektivat e ofruara dhe çështjet e përgjithshme të shqyrtuara.



ISBN 978-9928-126-46-7



9 789928 126467