

ESENCA E PËRVOJËS FETARE *

I. TEVHIDI SI PËRVOJË FETARE

Në thelbin e përvojës fetare qëndron Zoti. *Shehādeti* (pranimi i besimit islam; dëshmimi se nuk ka zot tjetër pos All-llahut xh.sh. dhe se Muhammedi a.s. është i dërguari i Tij; dëshmia) nënkupton se nuk ka zot tjetër pos All-llahut xh.sh. Emri i Tij “All-llah” që thjeshtë nënkupton Zotin, zë vendin qendror në mendimin dhe në veprën e çdo muslimani. Prania e Zotit gjithnjë e mbush ndërgjegjen e tij dhe për të Zoti paraqet vërtet një obsesion të madh. Ç’do të thotë kjo?

Filozofët dhe teologët (kelamistët) muslimanë e kanë diskutuar këtë me shekuj të tërë në mes vete dhe përfundimisht çështja ka arritur kulmin në argumentet e Gazzaliut e të Ibni Sinasë. Sipas filozofëve problemi qëndronte në ruajtjen e rendit të gjithësisë (universit). Bota, pohonin ata, paraqet një kozmos (një sistem ku mbisundon rendi dhe ligji), ku gjërat ndodhin sipas një shkakut dhe ku shkaqet nuk mund të bëjnë pa efektet e tyre të caktuara. Nga ky aspekt, ata u bënë pasardhës të trashëgimisë fetare dhe filozofike të grekëve, të mesopotamianëve e të egjiptasve të vjetër. Krijimtaria e tyre qëndronte në bartjen e këtyre traditave nga kaosi në kozmos. Muslimanët kultivuan idetë më të larta lidhur me transcencën dhe fisnikërinë e Qenies hyjnore, mirëpo ata nuk arritën ta kuptonin këtë Qenie si konsistente (të pajtueshme) me një botë kaotike.

Sa u përket teologëve, ata druanin nga një theksim i këtyrë kur ishte në pyetje rendi i gjithësisë, sepse kjo, detyrimisht, e paraqiste Zotin si *deus otiosus* dhe se me këtë kufizohej veprimi i Tij vetëm në krijimin e botës dhe në ndërtimin e një mekanizmi preciz të nevojshëm që çdo gjë ta vinte në një lëvizje kauzale. Ata kishin të drejtë për një drujtje të këtyrë, sepse një botë në të cilën çdo gjë ndodh sipas një shkakut dhe ku shkaqet të gjitha janë natyrore – pra, në dhe nga bota – nënkupton një botë në të cilën çdo gjë ndodh në mënyrë të domosdoshme, ndaj dhe nënkupton një botë që s’ka nevojë për Zotin. Një zot i tillë kurrë nuk do të mund t’i kënaqte ndjenjat fetare. Ai, ose është Ai përmes të cilit çdo gjë ekziston, përmes të cilit ndodh çdo gjë që është e paaftë për ta inicuar a kontrolluar

* Ky artikull përbën kapitullin e parë të veprës së autorit *Tevhidi – implikimet e tij për mendimin dhe jetën*, bot. Logos-A, Shkup, 2006, f. 27-47.

vetveten, ose ekziston ndonjë zot tjetër përveç Tij, i cili është shkaku i vërtetë dhe mjeshtri i çdo gjëje. Prandaj, ata e refuzuan mendimin e filozofëve dhe e shpikën doktrinën e “okazionalizmit”. Sipas kësaj teorie, për çdo moment të kohës Zoti e rikrijon botën dhe kështu çdo gjëje ia mundëson që të ndodhë ashtu siç ndodh. Ata, domosdoshmërinë e kauzalitetit e zëvendësuan me besimin që Zoti – i drejtë dhe i ndershëm – nuk do të mashtrojë, por do të sigurojë që efekti i drejtë gjithnjë ta përcjellë shkakun e drejtë. Përfundimi i kësaj çështjeje nuk ishte vendosja e kauzalitetit, por e pranisë së Zotit dhe e përshtatjes së kauzalitetit me këtë prani. Me këtë teologët korrën një fitore të plotë kundër filozofëve.¹

Mbas qëndrimit të teologëve ndodhet përvoja e muslimanit sipas së cilës Zoti nuk është vetëm një absolut, një shkak a parim i parë final, por edhe një esencë e normativitetit (të vënit norma, ligje e rregulla). Pikërisht ky aspekt i Zotit është ai që pëson më shumë në disa teori ku Zoti bëhet një *deus otiosus*; dhe pikërisht ndjeshmëria e muslimanëve ndaj kësaj esence të normativitetit është ajo që e ndrydhi teorinë e filozofëve.

Zoti si normativitet, nënkupton se Ai është Qenia që urdhëron. Lëvizjet, mendimet dhe veprat e Tij, pa dyshim, të gjitha janë realitete, por çdonjëra nga këto, aq sa ai e kupton këtë, për njeriun paraqet një vlerë, një “duhet të jetë”, madje edhe atëherë, kjo edhe ashtu është e kuptueshme, kur nga ajo nuk rrjedh asnjë “duhet të bëhet” (obligim). Krahas të qenit metafizik, finaliteti (epërsia) i Zotit, për muslimanin nuk është i izoluar nga aksiologjika apo të jetë i theksuar në dëm të saj. Sikur t’ia lejonim këtu muslimanit ta përdorte kategorinë e “vlerës së njohjes”, ai do të thoshte se vlera e metafizikes është ajo që mund ta ushtrojë imperativitetin (urdhërueshmërinë), apelin ndikues apo normativitetin e saj.

Zoti është fundi final, gjegjësisht fundi tek i cili drejtohen dhe mbështeten të gjitha lidhjet përfundimtare. Çdo gjë ndjen nevojën për një gjë tjetër e cila, sipas radhës, ka nevojë për një gjë të tretë e kështu me radhë, ndaj edhe kërkon që lidhja apo zinxhiri të vazhdojë derisa të arrihet një fund final i cili është një fund në vetvete. Zoti është një fund i këtillë, një fund për të gjitha fundet e tjera dhe për të gjithë zinxhirët e fundeve. Ai është objekti final i të gjitha dëshirave. Si i këtillë, Ai është që bën çdo të mirë tjetër, sepse në qoftë se nuk pranohet fundi final, atëherë të gjitha hallkat e zinxhirit do të zgjidheshin. Fundi final është baza aksiologjike e të gjithë zinxhirëve apo lidhjeve të fundeve.

Nga ky koncept i Zotit si final, del në shesh qëllimi final dhe baza aksiologjike se Ai duhet të jetë unik (i vetëm). Është e qartë se, sikur mos të ishte kështu, problemi lidhur me përparësinë apo epërsinë e njërit ndaj tjetrit, do të dilte në pah përsëri. Nga vetë natyra e fundit final del se Ai duhet të jetë unik, ashtu siç është unike edhe natyra e shkakat final të

¹ Kjo është shfaqur përmes zërit të keq të cilin e ka gëzuar “filozofia” dhe filozofët (d.m.th. tradita e mendimit abstrakt që nis me el-Kindiun dhe që vazhdon me el-Farabiun, Ihvanu’s-Safanë, Ibni Sinanë dhe Ibni Rushdin), përmes emrave me të cilët janë thirrë (p.sh. **hil-linijjün, menätikah, meshshā’ün, rivākijjün**) si dhe përmes mënyrës se si janë trajtuar filozofët dhe veprat e tyre gjatë historisë islame. S’ka mëdyshje se ky fat i mjeruar ishte pasojë e largimit të filozofëve nga intuïta themelore e Ummetit. Për një analizë të shkëlqyer lidhur me rrënjët helene të “filozofisë” islame dhe rreth refuzimit të saj nga ana e mendimtarëve muslimanë shih: Ali Sami en-Neshshar, *Menāhixhu’l-bahth ‘inde mufekkirīne’l-Islām ve nakdu’l-muslimīne li’l-mantiki’l-Aristatālisijj*, Kajro: Daru’l-fikri’l-‘arabijj, 1367 / 1947.

zinxhirit. Epërsia e përjashton mundësinë e varësisë së eprorit ndaj tjetrit.² Të qenët unik (njëjësia) është ajo të cilën muslimani e pohon në deklarin e tij të besimit "S'ka zot tjetër përveç All-llahut". Në historinë e gjatë të religjioneve, pohimi i muslimanit lidhur me ekzistimin e Zotit do të pasojë më vonë. Në të vërtetë, Zoti në Kur'an atij i thotë se "nuk ka asnjë popull të cilit Ai nuk i ka dërguar pejgamber",³ dhe se "Çdo pejgamber ka qenë i dërguar që t'ua mësojë të tjerëve adhurimin dhe shërbimin kushtuar Zotit".⁴ Por, pohimi i njëjëtisë së Zotit është diçka e re. Ajo solli një ikonoklazëm të freskët në një kohë dhe vend ku dualizmi dhe trinitarianizmi përbënin shkallën më të lartë, ndërsa politeizmi atë më të ultën e vetëdijes fetare. Dhe, me qëllim që ta spastrojë këtë vetëdije një herë e përgjithmonë, Islami kërkon kujdesin më të madh në përdorimin e gjuhës e të rregullave të cilat i përshtaten Zotit. Fjalët si "at", "ndërmjetësues", "shpëtues", "bir" etj. u ngritën tërësisht nga fjalori fetar; ndërsa njëjësia dhe transcendenca absolute e Qenies hyjnore u theksuan aq shumë sa që asnjëri nuk mund të pohonte ndonjë lidhje të mundshme me Zotin. Islami e merr si parim faktin se asnjë njeri apo qenie nuk është aspak më afër Zotit se diç tjetër. Ajo që tregon se e gjithë ekzistenca është e krijuar dhe se qëndron në këtë anë të vijës që e ndanë transcendenten prej natyrores, është supozimi i domosdoshëm lidhur me epërsinë aksiologjike të Zotit.

Rëndësinë e këtij "uniteti" të Zotit lidhur me jetën fetare të personit është më lehtë për ta kuptuar. Zemra e njeriut gjithnjë anon kah hyjnitë më të vogla sesa kah Zoti dhe qëllimi i tij gati-gati gjithmonë është i nxirrë nga dëshirat e shkallëve të ndryshme të rendit. Qëllimi më fisnik, siç ka mësuar Kanti, është ai më i pastërti, gjegjësisht i dëliri nga të gjitha synimet e "die Willkur"-it. Kurse më i pastërti është Islami, pas largimit dhe mënjanimit të të gjitha synimeve willkuriane.

Perceptimi i Zotit si esencë e normativitetit, si një fund vetë ekzistenca e të cilit ka karakter imperativ dhe dëshirues, nuk është i mundshëm përderisa nuk ekzistojnë qeniet për të cilat do të vlente ky normativitet. Sepse normativiteti është një koncept lidhor (relacional). Për të qenë kjo, duhet të ekzistojnë krijesat për të cilat urdhëri hyjnor do të ishte edhe i perceptueshëm (e me këtë edhe i njohur) edhe i realizueshëm. Relacionaliteti nuk nënkupton relativitetin dhe nuk duhet të kuptohet si shenjë se Zoti është i varur apo ka nevojë për njeriun dhe botën e tij. Në Islam, Zoti është i vetëmjaftueshëm; mirëpo kjo vetëmjaftueshmëri nuk e pengon krijimin e një bote ku njerëzit do të ndesheshin me imperativitetin dhe ku do t'i realizonin obligimet e tyre. Prandaj, në thelbin e përvojës fetare islame qëndron Zoti i cili është i vetëm dhe dëshira e të cilit është imperativ dhe udhërrëfim për jetën e mbarë njerëzimit. Kur'ani këtë e ka shprehur në mënyrë dramatike. Ai e përshkruan Zotin se si i lajmëron melekët për qëllimin e Tij se do të krijojë botën dhe se

² "Sikur në ata dy (qiell dhe tokë) të kishte ndonjë tjetër Zot përveç All-llahut, të dy do të shkatërroheshin. Pra, qoftë lavdëruar All-llahu, Zot i gjithësisë nga ajo që i përshkruajn" (el-Enbija', 22). (Për përkthimin e ajeteve kur'anore kemi shfrytëzuar përkthimet e Sherif Ahmetit e të Feti Mehdiut, e herë-herë i kemi qëndruar besnik edhe përkthimit që e ka bërë autori i këtij teksti –shën. i përkth.).

³ "...nuk ka asnjë **ummet**, të cilit, nuk i ka ardhur pejgamber", (Fatir, 24); "Ne me siguri i kemi dërguar çdo **ummeti** nga një pejgamber" (en-Nahl, 36); "Mandej ua kemi dërguar pejgamberët njërin pas tjetrit. Sa herë që një **ummeti** i ka ardhur pejgamberi i vet e kanë përgënjeshtruar, prandaj Ne i kemi ndërruar njërin pas tjetrit..." (el-Mu'minin, 44).

⁴ "Ne me siguri i kemi dërguar çdo **ummeti** nga një pejgamber: 'Faljuni All-llahut dhe shmanguni idhujve!' ..." (en-Nahl, 36).

në të do ta vendosë një zëvendës i cili do ta realizojë vullnetin e Tij. Melekët shprehin brengosje duke i thënë se një zëvendës i tillë i cili do të mbysë, do të bëjë punë të këqija dhe do të derdhë gjak nuk meriton të krijohet. Me këtë ata shprehin brengosje për një zëvendës të tillë përkundër natyrës së tyre duke qenë se ata asnjëherë nuk lakojnë nga plotësimi i vullnetit të Zotit e të cilëve Ai u përgjigjet “Unë di atë që ju nuk e dini”.⁵ Pa dyshim, njeriu vërtet do të bëjë keq, sepse kjo është prerogativë e tij si qenie e lirë. Mirëpo, plotësimi i vullnetit të Zotit, për një njeri i cili plotësisht ka fuqinë për të vepruar edhe ndryshe, nënkupton plotësimin e një pjese më të lartë dhe më të vlefshme të vullnetit të Zotit. Natyrisht se melekët bëjnë përjashtim nga kjo, sepse ata nuk kanë lirinë për shkeljen e urdhrit të Zotit. Po kështu, në një ajet tjetër akoma më dramatik të Kur’anit thuhet se Zoti *emānetin* e Tij ua ka ofruar qiejve, tokës, maleve dhe lumenjve. Këto i kaplon frika e paniku dhe e refuzojnë. Mirëpo, njeriu e pranon atë dhe e merr përsipër barrën e tij.⁶ *Emāneti* apo vullneti i Zotit të cilin nuk mundën ta kuptonin qiejt e toka është ligji moral i cili kërkon lirinë e vepruesit. Në qiell e tokë vullneti i Zotit realizohet me domosdoshmërinë e ligjit të natyrës.⁷ Pikërisht *sunneti* apo modeli i pandryshueshëm i Tij është ai që, i mbjellur në krijesë, e shtyn krijesën të veprojë ashtu siç e shohim se vepron. Ligjin e natyrës nuk mund ta shkelë vetë natyra. Realizimi i plotë i tij është krejt ajo çka natyra si e tillë është e aftë ta bëjë.⁸ Mirëpo, njeriu, i cili guximshëm e ka pranuar *emānetin*, ka aftësinë ta përmbushë ose jo vullnetin e Zotit.⁹ Prandaj, në mesin e të gjitha krijesave, vetëm ai i gëzon parakushtet, gjegjësisht lirinë për veprim moral. Vlerat morale janë më të kushtëzuara se vlerat elementare të natyrës, sepse ato i supozojnë këto të dytat. Po kështu, ato i supozojnë edhe vlerat utilitare apo instrumentale (ndihmëse), prandaj edhe qëndrojnë më lart se çdonjëra prej këtyre. Është e qartë se këto e përbëjnë pjesën më të lartë të vullnetit të Zotit, i cili e bën të domosdoshëm krijimin e njeriut dhe emërimin e tij për zëvendës të Zotit në tokë.

Për shkak të kësaj dhurate, njeriu qëndron më lart se melekët, sepse ai mund të bëjë më tepër se ata.¹⁰ Ai mund të veprojë moralisht, respektivisht lirisht, gjë që ata s’mund ta bëjnë. Njeriu si qenie fizike në mënyrë të barabartë e ndanë nevojën e shkaktueshmërisë natyrore në jetën e tij bimore dhe shtazore si një gjësend ndër gjësendet e tjera në tokë. Mirëpo, si qenie përmes së cilës mund të realizohet pjesa më e lartë e vullnetit të Zotit, ai absolutisht mbetet i pashoq. Atij i takon një detyrë kozmike, një *hilāfet* (mëkëmbësi) i vërtetë i rendit hyjnor.

⁵ “Dhe kur u tha Zoti yt engjujve: ‘Unë në tokë po caktoj një mëkëmbës!’ ata i thanë: ‘A po bën aty dikë që do të bëjë turbullira e gjakderdhje, kurse ne Ty të madhërojmë e të lavdërojmë dhe të lartësojmë?’ ‘Unë di-tha Ai-atë çka ju nuk e dini’” (el-Bekara, 30).

⁶ “Ne u ofruam **emānetin** qiejve, tokës dhe maleve, porato refuzuan ta pranojnë këtë se u frikësuan, kurse njeriu e mori mbi vete...” (el-Ahzab, 72).

⁷ “Ne çdo send e kemi krijuar me masë” (el-Kamer, 49); “Në tokë nuk ka asnjë qenie të gjallë e të mos e ketë ushqimin te All-llahu. Ai di se kush do të qëndrojë dhe kush do të varroset. Krejt këto janë në Librin e qartë” (Hud, 6); “Edhe Dielli ec rrugës së vet. Ai është caktimi i të Fuqishmit dhe të Gjithëdijshmit. Edhe Hënës i kemi caktuar faza derisa ajo të kthehet sikur harku (thupër e vjetër). As Dielli nuk duhet ta arrijë Hënën, as nata ta kapërcejë ditën. Të gjitha notojnë në një galaksion” (Jasin, 38-40).

⁸ Po aty.

⁹ “Ne ta shpallëm ty Librin me argumente për njerëzit, e kush përudhet e ka për vete dhe kush e humb rrugën e vërtetë i bën dëm vetvetes, e ti nuk je garantues i tyre” (ez-Zumer, 41).

¹⁰ “E kur u thamë engjujve: ‘Përlunni Ademiti!’, ata menjëherë iu përlulën, me përjashtim të Iblisit (djallit). Ai refuzoi dhe u mbajt në të madh dhe u bë pabesimtar” (el-Bekarah, 34).

Vërtet do të ishte një punë e pafrytshme dhe e pakoordinuar e Zotit sikur të krijonte një krijesë kozmike siç është njeriu e të mos ia dhuronte aftësinë për ta njohur vullnetin e Tij; apo ta vendoste në një tokë jo gjithaq të përshtatshme për ta pranuar përmbushjen e obligimit etik të njeriut; apo në ndonjë botë ku plotësimi apo mosplotësimi i këtij vullneti nuk do të paraqiste ndonjë problem.

Për ta njohur vullnetin e Zotit njeriut i është dhënë Revelata (Shpallja) që është një zbulim i drejtpërdrejtë i asaj që Zoti dëshiron prej tij që ta realizojë në tokë. Sa herë që është ndryshuar, përdhosur apo harruar Shpallja, Zoti e ka përsëritur këtë dukuri duke i patur parasysht relativitetet e historisë, ndryshimet në hapësirë-kohë, me qëllim që ta siguronte një njohuri të gatshme në horizontin e njeriut lidhur me obligimet e tij morale. Po kështu, njeriut i janë dhuruar edhe shqisat, arsyeja, perceptimi dhe intuita, të gjitha këto të përkryera e të domosdoshme për t'ia mundësuar atij zbulimin e vullnetit të Zotit pa ndihmën e tjetërkujt, sepse ky vullnet nuk është i vendosur vetëm në natyrën shkakore (kauzale), por njëkohësisht edhe në ndjenjat dhe marrëdhëniet e njeriut. Përderisa pjesa e parë kërkon zbatimin e një disipline tjetër të quajtur "shkencë natyrore" për ta zbuluar atë, pjesa e dytë kërkon zbatimin (ushtrimin) e ndjenjës morale e të disiplinës së etikës. Megjithëkëtë, zbulimet dhe përfundimet nuk janë definitive. Ato gjithmonë i nënshtrohen provimit, eksperimentimit të mëtejshëm, analizave të mëtejshme si dhe korrigjimit të tyre nga një zgjuarësi e thellë. Mirëpo, përkundër krejt kësaj, studimi është i mundshëm dhe arsyeja s'mund të heqë dorë nga rikërkimi dhe korrigjimi i përfundimeve të mëparshme duke mos rënë në skepticizëm dhe në cinizëm. Sipas kësaj, njohja e vullnetit të Zotit është e mundshme nëpërmjet arsyes, ndërsa e sigurt nëpërmjet Shpalljes (*Vahjit*). Karakteri tërheqës i përmbajtjes së asaj që njëherë është perceptuar paraqet një fakt të vetëdijes njerëzore. Në të vërtetë, perceptimi i vlerës, vuajtja nga apeli ndikues dhe nga fuqia përcaktuese e saj, është vetë "njohja" e saj. Sepse ta njohësh vlerën do të thotë ta humbasësh ekuilibrin ontologjik e të rrokullisesh drejt saj, gjegjësisht ta vuash ndryshimin, të fillosh ta kuptosh domosdoshmërinë e saj, ta përmbushësh obligimin që del nga ajo. Siç thotë edhe lideri i empiristëve amerikanë C. I. Lewisi: "Perceptimi i vlerës është një përvojë dhe vetë është një 'vlerësim'".¹¹

Kaq për konsekuencat e përvojës fetare në Islam lidhur me teorinë e njeriut. Tani duhet t'i shqyrtojmë implikimet lidhur me sotiologjinë (doktrinën e shpëtimit) dhe historinë. Edhe më parë e kemi përmendur përshtatshmërinë e botës, gatishmërinë e saj për t'u riformuar, ringjeshur dhe rimodeluar në mënyrë që ta realizojë modelin (*sunnetin*) hyjnor. Kjo gatishmëri bashkë me ekzistimin e Shpalljes si dhe me premtimin për një vërtetim kritik të vullnetit të Zotit me anë të arsyes, e bën të pafalshëm dështimin e njeriut në përmbushjen e obligimit të tij si mëkëmbës (*halif*). Në të vërtetë, kryerja e obligimit është i vetmi kusht të cilin Islami e njuh për shpëtimin e tij.¹² Njeriu ose do ta realizojë vetë këtë obligim, ose atij obligimi nuk do t'i mbetej kurrfarë vlere.¹³ Dhe askush s'mund ta bëjë punën e tij, po as

¹¹ C. I. Lewisi këtë ide e ka elaboruar në veprën e tij *Analysis of Knowledge and Valuation*, La Salle: The Open Court Publishing Co., 1946, f. 416-417.

¹² "Unë nuk i kam krijuar xhinnët dhe njerëzit për tjetër gjë pos që të më adhurojnë", (edh-Dharijat, 56).

¹³ "Ai është që krijoi vdekjen dhe jetën, për t'ju provuar se cili prej jush është më vepërmiri. Ai është ngadhnyesi, mëkatfalësi" (el-Mulk, 2).

edhe Zoti, përndryshe ai do të merrte trajtën e një kukulle. Kjo rrjedh nga natyra e veprës morale, me fjalë të tjera, ajo nuk mund të jetë morale përderisa nuk dëshirohet në mënyrë të lirë dhe përderisa nuk ndërmerret të kryhet nga një faktor i lirë. Pa iniciativën dhe përpjekjen e njeriut, të gjitha vlerat dhe dobitë morale bijnë poshtë.¹⁴

Për këtë arsye, sotiologjia islame është diametrisht e kundërt me atë të Krishterizmit tradicional. Në të vërtetë, termi “shpëtim / shëlbim” nuk i gjen dot ekuivalent në fjalorin fetar islam. Nuk ka as shpëtimtar / shëlbues e as diçka prej së cilës do të duhej të shpëtonim. Njeriu dhe bota ose janë gjithsesi të mirë, ose janë neutralë, por kurrësi të këqij.¹⁵ Njeriu nis jetën moralisht i shëndoshë dhe pa të meta, e jo i molitur nga barra e “mëkatit të parë”, qoftë në kuptimin më të butë qoftë në atë Augustinian.¹⁶ Në të vërtetë, me rastin e lindjes ai edhe ashtu është mbi pikën zero, ngase posedon Shpalljen dhe pajisjen e tij racionale të gatshme për ta përdorur si dhe një botë gjithashtu të gatshme për ta pranuar veprën e tij etike.¹⁷ *Felāhu* (lumturia; lumturia përmes veprave; lumturia etike; mirëqenia; suksesi) i tij, një term ky të cilin e përdor Islami dhe i cili rrjedh nga fjala arabe që nënkupton “mbirjen e bimës nga toka”, përbëhet nga kryerja e urdhrave të Zotit.¹⁸ Ai mund të shpresojë në mëshirën dhe faljen e Zotit, mirëpo nuk mund të mbështetet në këtë nëse nga padija, nga përtacia apo nga kokëfortësia e madhe nuk e realizon vullnetin e Zotit. Lumturia dhe fati i tij varen pikërisht nga ajo se ç'bën ai me to.¹⁹ Sundimi i Zotit është i drejtë, nuk mund të quhet as i volitshëm e as i pavolitshëm. Masa e drejtësisë së sundimit të Tij është, gjithsesi, baraspesha më precize dhe më e përkryer. Ndërsa sistemi i sundimit të Tij lidhur me shpërblimet dhe dënimet e kësajbotshme dhe të asajbotshme ka të bëjë me secilin, qoftë i bekuar ai apo jo, pikërisht sipas asaj që e meriton ai.²⁰

Përvoja fetare islame ka rezultate të mëdha edhe sa i përket historisë botërore. Zjarri i vizionit të muslimanit ia ka mundur atij daljen në skenën e historisë, ndaj edhe realizimin e modelit hyjnor të cilin ia ka kumtuar Pejgamberi i tij. Për të nuk ka patur gjë më të vlefshme se kjo kauzë. Për hir të saj, ai ka qenë i gatshëm ta paguajë çmimin më të lartë, pra edhe jetën ta flijojë për të. I dhënë pas kësaj kënaqësie, ai ka konsideruar se sheshin e tij e përbën mbarë bota, *ummeti* i tij të cilin e përbën njerëzimi mbarë, përveç disa njerëzve të padëgjueshëm për të cilët ka kërkuar që të sillen në “vathë” me forcën e armës. *Pax Islamica*

¹⁴ “Në fe nuk ka dhunë. Është sqaruar e vërteta nga e kota...” (el-Bekarah, 256); “E vërteta është nga Zoti juaj, prandaj kush të dojë le të besojë, e kush të dojë le të mohojë...” (el-Kehf, 29).

¹⁵ “Ai që përsosi krijimin e çdo sendi...”, (es-Sexhdeh, 7); “Madhëroje larg të metave Zotin tënd, më të lartësuarin! I cili krijoi dhe përsosi” (el-A’la, 1-2).

¹⁶ Saint Augustine, *The Enchiridion*, kapt. XXVI. Për një analizë të konceptit krishter rreth mëkatit, shih veprën e autorit, *Christian Ethics: A Systematic and Historical Analysis of Its Dominant Ideas*, Montreal: McGill University Press, 1967, kapt. VI.

¹⁷ “A nuk e kemi bërë atë me dy sy? Me një gjuhë dhe dy buzë? Dhe i kemi trasuar dy rrugë” (el-Beled, 8-10); “Dhe (All-llahu) jua ka nënshtruar çka ka në qiej dhe në tokë. E tëra është prej Tij” (el-Xhathijeh, 13); “(All-llahu është Ai) i cili për ju e ka bërë tokën djep dhe nëpër të ju ka bërë rrugë, ndoshta do të merrni të mbarën” (ez-Zuhruf, 10).

¹⁸ M. M. el-Zubejdi, *Tāxhu’l-‘Arūs*, Daru’l-Mektebeti’l-Hajah, 1965, s.v. “fe-le-ha”, v. II, f. 199.

¹⁹ “Atë ditë njerëzit do të paraqiten veç e veç që t’u tregohen veprat e tyre. Ai i cili punon mirë sa grima, do ta shohë atë. Por edhe kush bën keq, qoftë sa grima, do ta shohë” (ez-Zelzeleh, 6-8).

²⁰ “(Shijojeni dënimin në zjarr!) Për shkak të veprave të duarve tuaja! Kurse All-llahu nuk është i padrejtë ndaj robërve të vet” (Alu Imran, 182); “Dhe Zoti i tyre iu përgjigj: ‘Asnjë punëtori nga ju nuk do t’ia humb mundin e vet, qoftë mashkull apo femër...’” (Alu Imran, 195).

e cila ka qenë në duart e tij, asnjëherë nuk është konsideruar si një shoqëri monolite ku mbisundon vetëm Islami. Ajo, sipas të dhënave Kur'anore, i ka përfshirë edhe hebrenjtë, të krishterët, sabi'inët; sipas të dhënave të Muhammedit a.s. edhe zoroastrianët; dhe së fundi sipas komentimeve të juristëve lidhur me këtë burim të fundit edhe hindusët me budistët. Mirëpo, ideali ka mbetur i njëjtë, siç vë në dukje edhe Kur'ani, një botë ku "supreme është fjala e Zotit" dhe ku çdokush e njuh këtë epërsi.²¹ Por, që të vlejë diç kjo njohje, ajo duhet të jetë një vendim plotësisht i lirë dhe i matur i çdo personi. Kjo është arsyeja përse të futesh në *Pax Islamica* asnjëherë nuk ka nënkuptuar kthimin në Islam, por futjen në një relacion paqësor ku idetë mund të lëvizin lirshëm dhe ku njerëzit janë të lirë për të bindur dikë apo për t'u bindur vetë nga të tjerët. Në të vërtetë, shteti islam të gjitha mjetet e veta ndihmëse i ka vënë në shërbim të shoqërisë hebreje, krishtere, hinduse dhe budiste sa herë kur këto kanë kërkuar nga autoritetet e tij që ta kthejë në rrugën e Hebraizmit, Krishterizmit, Hinduizmit apo Budizmit çdo një anëtar që i ka kundërshtuar apo shkelur kufijtë e këtyre feve. Shteti islam ka qenë i vetmi shtet johebre ku hebreu (çifuti) nuk ka patur të drejtë të çhebreizohet apo si një hebre të ngrejë krye kundër autoriteteve të Hebraizmit. E njëjta gjë është ushtruar edhe me të krishterin, hindusin e budistin. Përderisa, deri te emancipimi i tij në shek. XIX, çifuti evropian i cili s'i përfillte direktivat e këtij *Bajt ha Din*-it mund vetëm të ekskomunikohet, gjë që atë e bënte të shfrenuar, që jashtë mureve të getos vetëm të priste t'i merrej pasuria e të mbytej nga shteti krishter apo nga ndonjë joçifut tjetër; çifuti i Lindjes, nga ana tjetër, që e kundërshtonte *Bajt ha Din*-in korrigjohej e i tërhiqej vërejtja nga ana e shtetit islam në emër të rabinëve të tij. Kjo është një dëshmi e qartë për konceptin e muslimanit lidhur me emanetin e Zotit si çështje etike.

II. TEVHIDI SI BOTËKUPTIM

Tevhidi, tradicionalisht ose thjeshtë thënë, nënkupton bindjen dhe dëshminë se "s'ka zot tjetër pos All-llahut". Ky deklaram i cili nga jasht duket negativ dhe tejet i shkurtër, bart kuptimet më të larta dhe më të pasura të tërësisë së Islamit. Herë-herë një kulturë e tërë, një qytetërim i tërë apo edhe një histori e tërë mund të jetë e përmbledhur vetëm në një sintagmë. Natyrisht, e njëjta gjë vlen edhe për *kelimetu'sh-shehādetin* (fjalën e dëshmisë) e Islamit. Të gjitha larmitë e Islamit: pasuria dhe historia, kultura dhe mësimi (shkenca), urtësia dhe qytetërimi i tij, janë të përmbledhura në këtë sintagmë prej më të shkurtërave – *lā ilāhe il-lall-llāh* (s'ka zot tjetër pos All-llahut).

Tevhidi është një shikim i përgjithshëm rreth realitetit, rreth së vërtetës, rreth botës, rreth hapësirës e kohës, rreth historisë e fatit të njerëzimit. Në thelbin e tij qëndrojnë këto parime:

²¹ "...e fjalën e atyre që nuk besuan e bëri më të ultën, kurse fjala e All-llahut (është) më e larta..." (et-Tevbeh, 40); "Dhe luftoni ata (idhujtarët) derisa të zhduket propagandimi i tyre dhe derisa të aplikohet feja vetëm për All-llahun!" (el-Bekarah, 193).

A. DUALITETI

Realiteti është i përbërë prej dy rendeve kryesore, prej Zotit dhe jo-Zotit, Krijuesit dhe krijesës. Rendi i parë ka vetëm një element, All-llahun xh.sh. Ai është vetë Zoti, i Përherhshmi, Krijuesi, Transcendenti. “Atij s’i përngjan asgjë”.²² Ai përgjithmonë është absolutisht i vetëm dhe nuk ka shokë e ortakë.²³ I dyti është rendi i hapësirës – kohës, i përvojës, i krijimit. Ky rend i përfshinë të gjitha krijesat, botën e gjësendeve, bimët, shtazët, njerëzit, xhinnët, melekët, qiellin, tokën, xhennetin, xhehennemin si dhe të gjitha zhvillimet e tyre që nga krijimi. Këto dy rende, i Krijuesit e i krijesës, janë plotësisht dhe absolutisht të ndara nga njëra – tjetra sa i përket qenies, apo aspektit ontologjik si dhe përvojave e rrugëve të jetës së tyre. Assesi nuk është e mundshme që njëra prej këtyre dy rendeve të bashkohet me tjetrën, të shkrihet, të përzihet apo të shtrihet në të. As Krijuesi, ontologjikisht, nuk mund të transformohet në krijesë, e as krijesa nuk mund ta lartësojë e ta shndërrojë disi veten në Krijues.²⁴

B. BOTA IDEORE

Lidhja midis dy rendeve të realitetit ka natyrë ideore. Pika e saj e referimit në njeriun është aftësia e të kuptuarit. Si organ dhe si depo e njohjes, të kuptuarit i përfshin të gjitha funksionet gnoseologjike, si: kujtesën, imaginatën, arsyetimin (gjykimin), vrojtimin, intuitën, konceptimin etj. Çdokujt i është dhuruar aftësia e të kuptuarit. Kjo dhuratë është mjaft e fortë për ta kuptuar vullnetin e Zotit në njërin apo në të dyja këto mënyra: kur ky vullnet shprehet me fjalë, drejtpërdrejt nga Zoti te njeriu, apo kur shprehet në “ligjet e natyrës”, çka me këtë rast vullneti i Zotit deduktohet përmes vrojtimit të krijesave.²⁵

C. TELEOLOGJIA

Natyra e kozmosit është teleologjike, pra qëllimtare, që i shërben një qëllimi të Krijuesit të vet dhe se këtë e bën sipas një plani. Bota nuk është krijuar më kot dhe në lojë.²⁶ Ajo s’është

²² “Asnjë send nuk është si Ai” (esh-Shura, 11); “Larg (shpifjeve) është madhëria e Tij e lartë” (el-En’am, 100); “Shikimet (e njerëzve) nuk mund ta arrijnë Atë, e Ai i arrin ato” (el-En’am, 103).

²³ “Thuaj: Ai, All-llahu është Një! All-llahu është Ai që çdo krijesë i drejtohet për çdo nevojë. As s’ka lindur kë, as është i lindur. Dhe Atij askush nuk i është i barabartë” (el-Ihlas, 1-4); “E **xhinnët** ia bëjnë shokë All-llahut, e në të vërtetë Ai i krijoi ata (xhinnët) dhe duke mos pasur kurrfarë dije, ata shpifën se Ai (Zoti) ka djem e vajza. Larg (shpifjeve) është madhëria e Tij e lartë” (el-En’am, 100).

²⁴ “A mos morën ata zota prej toke që mund të ringjallin (të vdekurit)? Sikur të kishte në to (në qiej e tokë) zota pos All-llahut, ato të dyja do të shkatërroheshin. Larg asaj që i përshkruajnë është All-llahu, Zoti i Arshit. Ai nuk pyetet se çka punon, po ata (njerëzit) pyeten. A përvetësuan ata zota të tjerë pos Tij? Thuaj: ‘Silleni argumentin tuaj?’...” (el-Enbija’, 21-24).

²⁵ “Në ligjin e All-llahut kurrë nuk do të gjesh ndryshim; në ligjin e All-llahut s’ke për të gjetur lajthitje” (Fatir, 43).

²⁶ “Zoti ynë, këtë nuk e krijove kot” (Alu Imran, 191); “Ne nuk e krijuam qiellin, tokën e çdo gjë që është mes tyre shkel e shko (pa qëllim të caktuar)” (El-Enbija’, 16).

punë fati apo rastësie. Ajo është krijuar në gjendje të përkryer. Çdo gjë që ekziston, ekziston sipas një mase që i përgjigjet asaj dhe përmbush një qëllim të caktuar universal.²⁷ Në të vërtetë, bota është një “kozmos”, një krijesë e përpiktë, e nuk është “kaos”. Në të, vullneti i Zotit realizohet pa pra. Modelet e Tij realizohen nëpërmjet domosdoshmërisë së ligjit natyror, sepse ato janë të natyrshme në rrugën të cilën Krijuesi i tyre e ka caktuar për to.²⁸ Kjo vlen për të gjitha krijesat, përveç njeriut. Veprimi i njeriut është i vetmi rast ku vullneti i Zotit nuk realizohet në mënyrë të domosdoshme, por në mënyrë të matur, të lirë dhe vullnetare. Funkzionet fizike dhe psikike të tij janë integrale me natyrën dhe si të tilla ato u përkulen ligjeve që kanë të bëjnë me to me të njëjtën domosdoshmëri si edhe të gjitha krijesat e tjera. Mirëpo, funksionet shpirtërore si, të kuptuarit dhe vepra morale, bëjnë pjesë jashtë fushës së natyrës së determinuar. Ato varen nga subjekti (kryerësi) i tyre dhe e ndjekin vullnetin e tij. Realizimi i vullnetit të Zotit nga ana e tyre ka një vlerë të ndryshme nga aspekti kualitativ në krahasim me realizimin e domosdoshëm të tij nga ana e krijesave të tjera. Realizimi i domosdoshëm vlen vetëm për vlerat elementare apo utilitare, kurse realizimi i lirë vlen për ato morale. Sidoqoftë, qëllimet morale të Zotit, urdhrat e Zotit drejtuar njeriut, sigurisht që kanë një bazë në botën fizike, ndaj edhe këtu qëndron aspekti utilitar i tyre. Por, kjo nuk është ajo që atyre ua jep vetinë dalluese, respektivisht, karakterin moral. Ajo që atyre ua jep meritën e veçantë të cilën ne ua përshkruajmë gjërave “morale”, është pikërisht aspekti i mundësisë së realizimit të tyre në liri, pra, mundësia e cila mbetet gjithmonë e hapur për realizimin apo shkeljen e tyre.²⁹

D. AFTËSIA E NJERIUT DHE FARKËTUESHMËRIA E NATYRËS

Pasi çdo gjë, e me këtë edhe të gjitha krijesat janë krijuar për një qëllim, atëherë realizimi i këtij qëllimi duhet të jetë i mundshëm në hapësirë dhe kohë.³⁰ Përndryshe nuk do të mund t'i ikej cinizmit. Vetë krijimi, procesi i hapësirës e kohës, do ta humbasnin kuptimin dhe rëndësinë e tyre. Pa këtë mundësi, *teklifi* (barra; obligimi moral; përgjegjësia) e humbet vlerën dhe me këtë rrënohet ose qëllimshmëria (natyra qëllimtare) e Zotit ose fuqia e Tij. Realizimi i absolute, gjegjësisht, realizimi i *raison d'être*-s hyjnore të krijimit duhet të jetë i mundshëm në histori, pra, brenda procesit kohor midis krijimit dhe Ditës së Gjykimit. Për këtë arsye, si subjekt i veprimit moral, njeriu duhet të jetë i aftë për ta ndryshuar vetveten, njerëzit e tij apo shoqërinë, natyrën apo mjedisin e tij, e me këtë ta jetësojë modelin apo

²⁷ “Ai që përsosi krijimin e çdo sendi”, (Es-Sexhdeh, 7); “I cili krijoi dhe përsosi” (El-A’la, 2); “All-llahu është Ai që jua bëri tokën vendbanim e qiellin kulm dhe ju formësoi, e formën tuaj e bëri më të mirë dhe ju pajisi me të mira” (Gafir, 64); “Dhe çdo gjë kemi regjistruar në librin e ruajtur” (Jasin, 12).

²⁸ “Ai është që vetëm Atij i takon sundimi i qiejve dhe i tokës...Ai krijoi çdo gjë duke e përsosur në mënyrë të qartë e të matur” (El-Furkan, 2); “Thuaj: ‘Neve nuk na godet asgjë tjetër, përveç çka na është caktuar nga All-llahu, Ai është ndihmëtar yni’...” (Et-Tevbeh, 51).

²⁹ (el-Ahzab, 72) Ajet i cituar edhe më parë. Ky është mësimi që duhet nxjerrë nga përshkrimi dramatik i dhënë në Kur’an lidhur me **emānetin** që All-llahu xh.sh. ia ka ofruar natyrës, por të cilin ajo nuk ka mund ta bartë dhe të cilin njeriu e ka pranuar dhe marrë mbi vete në mënyrë vullnetare. Në esencë, ky është parimi moral sipas të cilit **teklifi** (obligimi, ngarkesa) në mënyrë të domosdoshme nënkupton **kudretin** (aftësinë për veprim) dhe **ihitjārin** (lirinë e zgjedhjes).

³⁰ (edh-Dharijat, 56) dhe (el-Mulk, 2) të përmendura edhe më lart.

urdhrin e Zotit, si në vetvete ashtu edhe në të tjerët.³¹ Si një subjekt i veprimit moral, njeriu si dhe kolegët e mjedisi i tij, të gjithë duhet të jenë të aftë për ta pranuar veprën efikase të subjektit njeri. Kjo aftësi është e kundërta e aftësisë morale të njeriut për veprim si subjekt. Pa këtë aftësia e tij për veprim moral do të ishte e pamundshme dhe natyra e universit që bart një qëllim do të shkatërrohej. Përsëri nuk do të kishte ikje nga cinizmi. Që e krijuara të ketë një qëllim – dhe kjo është një hipotezë e domosdoshme nëse pranohet që Zoti të jetë Zot dhe nëse puna që bën Ai nuk është një *travail de singe* e pakuptimtë – ajo duhet të jetë e farkëtueshme, e transformueshme, e aftë për ta ndryshuar substancën, strukturën, kushtet dhe marrëdhëniet e veta në mënyrë që do ta mishëronte dhe konkretizonte modelin apo qëllimin e njeriut. Kjo njëherit vlen edhe për të gjitha të krijuarat, përfshirë këtu edhe natyrën fizike, psikike dhe shpirtërore të njeriut. Mbarë e krijuara është e aftë që këtu dhe tani ta realizojë obligimin, vullnetin apo modelin e Zotit, apo absoluten.³²

E. PËRGJEGJËSIA DHE GJYKIMI

Pamë se njeriu është i obliguar ta ndryshojë vetveten, shoqërinë dhe rethin në mënyrë që t'i përputhë ato me modelin hyjnor. Gjithashtu pamë se ai është i aftë ta bëjë këtë, ngase e krijuara është e gatshme dhe e aftë ta pranojë veprën e tij dhe ta realizojë qëllimin e tij. Nga këto fakte kuptohet se njeriu është edhe përgjegjës.³³ Obligimi moral është i pamundshëm pa përgjegjësi dhe pa llogari. Sikur njeriu të mos ishte përgjegjës dhe sikur disi e diku të mos jepte llogari përse u përket veprave të tij, cinizmi do të bëhej gjithë e më i pashmangshëm. Gjykimi, apo përfundimi i përgjegjësisë, është kushti i domosdoshëm i obligimit apo i imperativitetit moral. Kjo rrjedh nga vetë natyra e "normativitetit".³⁴ S'është me rëndësi se ku do të ndodhë llogaria, në këtë botë, pas kësaj apo në të dyja; me rëndësi është se ajo një ditë me siguri do të ndodhë. T'i përkulesh Zotit, pra, t'i realizosh urdhrat dhe modelet e Tij, do të thotë ta arrish *felāhun* (lumturinë; suksesin dhe mirëqenien). Të mos e bësh këtë, pra, të mos i përkulesh Zotit, do të thotë ta ndjellësh dënimin, vuajtjen, mjerimin dhe agonitë e mossuksesit.³⁵

³¹ Po aty.

³² "Lartmadhëri të merituar i shprehin Atij shtatë qiejt e toka dhe çka ka në to, e nuk ka asnjë send që nuk e madhëron duke i shprehur falënderim Atij..." (El-Isra', 44).

³³ "Ai nuk pyetet se çka punon, po ata (njerëzit) pyeten" (El-Enbija', 21). (Në Kur'an ka edhe mjaft ajete të tjera qëllimi kryesor i të cilave është theksimi i përgjegjësisë së njeriut).

³⁴ Kjo tregon se ç'nënkupton Islami me termin *Hisab*. *Jevmu'l-Hisab* do të thotë "Dita e Llogarisë". Ideja se Allahu xh.sh. njerëzit do t'i marrë në "llogari" (do t'i bëjë hisab) haset kudo në Kur'an dhe mund të thuhet se ajo e përbën vetë bazën e tërë sistemit moral / fetar.

³⁵ Çfarëdo një lexim i rastësishëm i sureve (kaptinave) të Kur'anit të shpallura në periudhën e Mekkes do ta konfirmojë konceptin se lidhja midis Zotit e njeriut është besëlidhëse. Ky, njëherazi, është edhe koncepti i të gjithë pejgamberëve të mëparshëm dhe i ithtarëve të tyre. E njëjta frymë besëlidhëse e ka siguruar ngritjen fetare dhe morale të popujve të vjetër. Kjo shihet qartë në **Enuma Elish**-in e Mesopotamisë dhe në kodet ligjore të Lippit Ishtar-it e të Hammurabi-t. Shih James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton: Princeton University Press, 1955.

Pesë parimet e lartpërmendura janë të vërteta të qarta. Ato e përbëjnë thelbin e *tevhidit* e të Islamit. Ato, njëkohësisht, e përbëjnë edhe thelbin e *Hanifizmit*,³⁶ të të gjitha shpalljeve qiellore. Të gjithë pejgamberët ua kanë mësuar popujve të tyre këto parime dhe aktivitetet e tyre i kanë mbështetur mbi këto baza. Po kështu, këto parime, nga ana e Zotit, janë të qëndisura në vetë strukturën e natyrës njerëzore dhe e përbëjnë fenë e pagabueshme natyrore apo ndërgjegjen natyrore në të cilën mbështetet njohja e trashëguar e njeriut. Natyrisht që edhe mbarë kultura islame është e ngritur mbi to dhe së bashku e kanë formuar thelbin e *tevhidit*, të njohjes, të etikës personale e sociale, të estetikës, të jetës e aktivitetit të muslimanit gjatë historisë.

F. PËRMBYLLJE

Në përmbyllje mund të themi se bërthama e përvojës fetare në Islam është të kuptuarit se jeta nuk është një gjë e kotë, porse ajo duhet t'i shërbejë një qëllimi natyral e të cilit nuk mund të jetë identike me rrjedhën natyrore të dëshirës në kënaqësi e që andej nga një dëshirë e re në një kënaqësi të re. Sipas muslimanit, realiteti përbëhet nga dy rende plotësisht të ndara, nga ai natyror dhe ai transcendent; dhe është ky i dyti tek i cili muslimani kërkon vlerat nëpërmjet të cilave do ta rregullojë rrjedhën e të parit. Me identifikimin e botës transcendente me Zotin, muslimani përjashton çdo drejtim veprimi i cili nuk rrjedh që andej. *Tevhidi* i tij i fuqishëm, tekefundit, nuk pranon nënshtrimin e jetës së njeriut ndonjë qeverisjeje tjetër pos asaj etike. Hedonizmi, eudaimonizmi dhe të gjitha teoritë e tjera të cilat vlerën morale e gjejnë në vetë procesin e jetës natyrore, për muslimanin janë *bête noire*. Sipas tij, të pranosh ndonjërin prej këtyre teorive do të thotë të vësh zota të tjerë pranë All-llahut xh.sh. si përudhëzues dhe normativë të aktivitetit njerëzor. *Shirku* (Shoqërimi i zotave të tjerë me All-llahun xh.sh.; shkelja e *tevhidit*) vërtet është një ngatërrim i vlerave morale me ato elementare dhe utilitare të cilat janë ndihmëse e assesi finale.

Shkurt thënë, të jesh musliman do të thotë vetëm Zotin ta pranosh si normativ (ligjvënës), vetëm vullnetin e Tij si urdhër dhe vetëm modelin (rrugën) e Tij si përmbushës të kërkesave etike të krijesës. Përmbajtja e vizionit të muslimanit është e vërteta, e bukura dhe e mira; dhe këto për të nuk janë përtej kufijve të aftësive të tij mendore. Nga kjo rezulton se ai është një aksiologjist në disiplinën e tij fetare të ekzegjës vetëm për të arritur një deontologji të shëndoshë si jurist. Justifikimi me besim për të është i pakuptimtë, përveç nëse kjo paraqet një hyrje të rëndomtë në fushën e veprimit. Këtu është vendi ku ai mund ta thotë më të mirën dhe më të keqen e tij. E di se si njeri ai qëndron i vetmuar midis qiellit e tokës, pa askënd, përveç botëkuptimit të tij aksiologjik që i shërben për t'ia treguar rrugën, vullnetit të tij që i shërben për t'i angazhuar energjitë e tij në kryerjen e obligimeve dhe ndërgjegjes së tij që i shërben për t'u ruajtur nga kurthet. Prerogativë e tij është të udhëheqë jetën e rrezikut kozmik, sepse këtu nuk ka asnjë zot që do t'a kryente punën e tij.

³⁶ "Ti drejtohu me fytyrë kah feja jote si besimtar i vërtetë (**hanif**), fesë së All-llahut sipas së cilës Ai ka krijuar edhe njerëzit. Nuk ka zëvendësim për krijesën e All-llahut, sepse ajo është fe e drejtë, por shumica e njerëzve nuk e dinë" (Er-Rum, 30).

Dhe jo vetëm që kryhet puna nëse ai e bën këtë vetë, por ai edhe s'mund t'i ikë kësaj. Fati i keq i tij, nëse ka ndonjë të tillë nga vetë natyra, është fakti se ai duhet ta bartë *emānetin* e Zotit derisa ta realizojë atë plotësisht apo derisa të vdesë si musliman në këtë rrugë.³⁷ Është e sigurt se tragjedia përgjon pas çdo këndi të rrugës së tij. Mirëpo, kjo për të, njëherazi, është edhe krenari. Siç thotë edhe Platoni “ai është i dënuar ta dojë të mirën”.

Nga anglishtja:

Mr. Rejhan Neziri

³⁷ Lidhur me këtë ki parasysh përgjigjen e Muhammedit a.s. kur xhaxhai i tij Ebu Talibi iu lut që t'u shmangej dhe t'u jepte fund mundimeve që i bëheshin fisit Hashimit për shkak të Islamit nga dora e armiqve të tyre në Mekke. Ai i tha: “O xhaxha, sikur diellin të ma vinin në dorën e djathtë e hënën në të majtën, assesi nuk do të hiqja dorë nga kjo thirrje (predikimi i fesë) sikur edhe të vdisja”. Muhammad Husain Haykal, *The Life of Muhammad*, në përkthim të Ismail R. el-Farukit, Indianapolis: American Trust Publications, 1976, f. 89.