

**Dr. Ismail Raxhi el-Faruki**

Nga ang: Mr. Rejhan Neziri

## **RENDI SHOQËROR NË ISLAM \***

### **I. VEÇANTIA E ISLAMIT**

Në dimensionin e tij shoqëror Islami është absolutisht i vetëm dhe unik midis feve dhe qytetërimeve të cilat i ka njohur bota. Përkundër feve të tjera botërore, Islami fenë e përkufizon si vetë çështje të jetës, si vetë lëndë të hapësirës-kohës, si vetë proces të historisë - të cilën ai e shpall të dëlirë, të mirë dhe të dëshirueshme në vetvete, sepse është krijesë, dhuratë e Zotit. Vetë çështjen e jetës, vetë lëndën e hapësirës-kohës, vetë procesin historik - të gjitha këto - Islami i shpall elemente përbërëse të fesë. Nëse këto realizohen ashtu si duhet, atëherë paraqesin përkushtim dhe drejtësi, përndryshe paraqesin pafesi dhe padrejtësi. Prandaj, Islami veten e sheh të rëndësishëm për të gjitha hapësirat-kohët dhe kërkon ta përcaktojë tërë historinë, të gjitha krijesat duke e përfshirë këtu edhe tërë njerëzimin. Çdo gjë natyrore është e pafajshme, e mirë dhe e dëshirueshme si e tillë. As devotshmëria e as jeta morale nuk mund të bazohen në dënimin (qortimin) e natyrës. Islami kërkon nga njerëzit që në përkim me natyrën e tyre të hanë e të pinë, të kenë vendbanim dhe rehati, botën ta bëjnë kopsht, të shijojnë marrëdhënie intime, të krijojnë miqësi dhe t'i gëzojnë të gjitha të mirat e jetës, t'i zhvillojnë shkencat dhe të mësojnë, ta shfrytëzojnë natyrën, të marrin pjesë dhe të formojnë struktura socio-politike, shkurt thënë, t'i bëjnë të gjitha këto, por në mënyrë të drejtë, pa gënjim e mashtrim, pa vjedhje e eksploatim, pa mos i bërë padrejtësi vetvetes, fqinjit, natyrës dhe historisë. Islami njeriun e quan *halif*, pikërisht nga arsyeja se t'i bësh të gjitha këto si duhet, do të thotë ta plotësosh vullnetin e Zotit.

Siç do të shohim në vazhdim, Islami synimet e lartpërmendura i konsideron si synime të natyrshme për tërë njerëzimin, si të drejta të tyre elementare dhe mundohet që t'i garantojë

---

\* Ky është kapitulli VII i librit *Tevhidi – Implikimet e tij për mendimin dhe jetën*, të autorit Dr. Ismail Raxhi el-Faruki, përkthyer nga Mr. Rejhan Neziri, bot. Logos-A, Shkup, 2006.

ato. Për këtë qëllim Islami ka formuar teorinë e vet sociale. Rendi shoqëror të cilin ai e përmban është i domosdoshëm nëse duam që ky qëllim të realizohet ndonjë herë. Pasi që shoqërimin njerëzor e konsideron si të natyrshëm, Islami kësaj cilësie ia shton edhe atë të domosdoshmërisë. Rendi shoqëror dhe lumturia e tij, *ummeti* apo *Dāru's-Selāmi* (Shtëpia e Paqes) paraqet qëllimin final të Islamit në hapësirë-kohë. Relevanca e fesë Islame lidhur me këtë, jo vetëm që është vendimtare, por ajo është edhe definitive. Vetëm një pjesë e vogël e së drejtës Islame ka të bëjë me ritualet, adhurimet dhe etikën personale;<sup>1</sup> pjesa më e madhe e saj ka të bëjë me rendin shoqëror. Në të vërtetë, edhe aspektet personale të së drejtës, ato që i përfshijnë ritualet e adhurimit, në Islam përfitojnë një dimension shoqëror aq serioz saqë mohimi apo mospërfillja e tij *ipso facto* përbën shfuqizimin e tyre. Disa rite si zekati dhe haxhxi sipas natyrës dhe efektit të tyre padyshim kanë karakter social. Ca të tjera si namazi dhe agjërimi janë më pak sociale. Mirëpo të gjithë muslimanët pranojnë se namazi i cili adhuruesin nuk “e pengon nga e keqja” është i gjytmë;<sup>2</sup> dhe se haxhxi i cili “haxhinje nuk u sjell dobi shoqërore” është i pakompletuar.<sup>3</sup> Rendi shoqëror e përbën zemrën e Islamit dhe është më prioritar se jeta personale. Në të vërtetë Islami, personalen e sheh si parakusht të domosdoshëm për shoqëroren dhe karakterin e njeriut e konsideron si të devijuar në qoftë se ngel dhe mjaftohet me personalen dhe nuk kalon në shoqëroren. Ai pajtohet me të gjitha fetë të cilat i kultivojnë vlerat personale dhe njëkohësisht këto vlera (frika ndaj Allahut xh. sh., besueshmëria, dëlirësia e zemrës, modestia, dashuria dhe përkushtimi ndaj së mirës, bëmirësia, krejt tërësia e kuptimeve të shprehura me termin tradicional *la bonté chretienne*, krejt ajo çka Immanuel Kanti do të nënkuptonte me “vullnetin e mirë”) i konsideron si absolutisht të domosdoshme, në të vërtetë, si kushte *sine qua non* të virtytit dhe të drejtësisë. Mirëpo ai, këto dhe synimet e tyre i konsideron si boshe në qoftë se kultivuesit e tyre në mënyrë efektive nuk i shtojnë të mirat dhe dobitë e të tjerëve në shoqëri.

## A. DALLIMI NGA FETË E INDISË

Në disa religjione, veçanërisht në Hinduizmin e Upanishadeve dhe në Budizëm, kjo botë konsiderohet si e keqe dhe shpëtimi apo lumturia nënkuptohet si mohim i saj, gjegjësisht, si çlirim nga kjo botë. Për më tepër, këto fe, shpëtimin e marrin si punë personale, individuale, ngase atë e përkufizojnë në bazë të gjendjeve të ndërgjegjes të cilat mund të jenë vetëm personale. Bashkëveprimi me këtë botë, me mendimin për shtytjen përpara, ndaj edhe për zmadhimin e saj duke e intensifikuar procesin e objektivizimit në të, është punë e keqe.

---

<sup>1</sup> Pjesa më e madhe e korpusit të së drejtës Islame i takon **mu'āmelāt**-it i cili në vete ka karakter social. Nëse **mu'āmelāt**-it i shtohen edhe pjesët të cilat gjithashtu kanë karakter social siç është shteti, familja, gjyqtaria dhe e drejta penale, atëherë pjesa që ka të bëjë me ritualet dhe etikën personale përbën një copë të vogël të mbarë korpusit.

<sup>2</sup> “Namazi me të vërtetë të pengon nga amorali dhe nga çdo gjë e keqe...” (el-Ankebut, 45).

<sup>3</sup> “Dhe shpallu njerëzve haxhxin! Do të vijnë në këmbë edhe me deve të rraskapitura; do të vijnë nga largësi të thella, që të kenë dobi dhe që në ditë të caktuara do ta përmendin emrin e All-llahut për atë që i ka furnizuar me kafshë (për kurban). Hani prej tyre dhe ushqeni të varfërit e mjerë!” (el-Haxh, 27-28).

Bashkëveprimi me botën, më së paku lejohet poqese qëllimi i bashkëveprimit është e kundërta, pra, arritja e lirisë së plotë nga pushteti i kësaj bote, nga *karma* (ligji i vetëpërjetësimit) e tij për vetë subjektin - sipas Hinduizmit, apo për subjektet si dhe për të tjerët, ndaj edhe për aktivitetin misionar - sipas Budizmit. Në të dyja rastet, dimensionin personal jo vetëm që është primar, por edhe përbërës i tërë procesit të etikës dhe shpëtimit. Nga ana tjetër, sjellja shoqërore e njeriut, qoftë në fushën politike qoftë në atë ekonomike, qenësisht është e keqe sepse sipas natyrës ajo nënkupton prolongimin apo rritjen e botës, gjegjësisht, të jetës biologjike, materiale, ekonomike dhe politike.<sup>4</sup> Në qoftë se hindusët dikur kanë zhvilluar një rend shoqëror - një shtet, një perandori, një qytetërim, një bashkësi të veçantë njerëzore e cila mbijeton edhe sot, ata këtë e kanë bërë duke u larguar nga vizioni i tyre upanishad. Në qoftë se rendi i tyre shoqëror është sanksionuar madje edhe në traditën e tyre fetare, ai këtë e ka bërë si rezultat i lëshimit pe, d.m.th., si një kompromis me të pashmangshmen, si një tolerancë e asaj pa të cilën brahmani do të ndjehej më mirë. Budisti, nga ana tjetër, mund t'i afirmojë dhe t'u japë përkrahje pozitive përpjekjeve politike të një Ashoku, për shembull, si një orvatje për t'u ndihmuar të tjerëve për ta arritur çlirimin e dëshiruar nga kjo botë. Shikuar nga ky aspekt Buda ka organizuar një rend shoqëror në *Sangha*, që është bashkësia e parë e murgjve dhe e personave që kërkojnë shpëtimin.<sup>5</sup>

## B. DALLIMI NGA HEBRAIZMI

Në skajin tjetër të pikëvështrimit dhe jo pak diametralisht i kundërt me parimet fetare të hindusve, qëndron rasti i hebrenjve. Sipas botëkuptimit të tyre dhe vizionit që e kanë të regjistruar në shkrimin e tyre të shenjtë, në Tevrat, ata përbëjnë një popull të veçantë nga njerëzimi. Ata janë "bijtë dhe bijat" e Zotit, që është një lidhje e veçantë me Krijuesin dhe e cila kërkon dallueshmërinë e tyre prej të tjerëve. Ligji i shpallur i Zotit u kushtohet atyre e jo të tjerëve. Rendi shoqëror i cili ngrihet përmes urdhëresave dhe ndalesave të këtij ligji u takon vetëm atyre. Feja e tyre është një fe fisnore e cila të mirën dhe të keqen e përkufizon sipas dobisë dhe dëmit të fisit. Rendi i tyre shoqëror ka një bazë biologjike: vetëm hebreu i lindur quhet hebre dhe kalimi i johebrenjve në Hebreizëm padyshim duhet të diskurajohet dhe të mbahet në minimum. Ky është racizëm i *xhāhiljetit*, pa kult vlerash – *murū'eh* (kurajo, trimëri, bujari), të cilat e zbusin të keqen bazë. Sepse historia hebraike, siç është idealizuar apo thjeshtë shenjtëruar nga Tevrati, nga shkrimet profetike dhe të tjera që e përbëjnë Dhiatën e Vjetër, siç dihet përgjithësisht, është përplot me qëndrime të kundërta ndaj këtyre vlerave.<sup>6</sup> Këtu, për hebrenjtë dhe pasardhësit e tyre, çifutët, mbijetesat e fisit kërkohej me çdo kusht nderi dhe drejtësi; ndërkaq mbijetesat e racës me çdo kusht

<sup>4</sup> Murti, T.R.V., *The Central Philosophy of Buddhism*, Londër: Allen and Undwin, 1995, vëll. 1, f. 19; Zaehner, Robert, *Hinduism*, Nju Jork: Oxford University Press, 1966, f. 125-126.

<sup>5</sup> Noss, John B., *Man's Religions*, Nju Jork: Macmillan, 1974, bot. i 5-të, f. 126-127.

<sup>6</sup> El-Faruki, Ismail R., *Usūlu's-Sahjūnijeh fi'd-Dīni'l-Jehūdij*, Kajro, Ma'hed ed-Dirasati'l-Arabijeh el-'Alijeh, 1963.

devotshmërie dhe moraliteti. Madje as edhe ligjet e shenjta shoqërore të Izraelit - ligjet kundër incestit dhe kurvërisë - nuk janë immune ndaj shkeljes, kur është në pyetje vazhdimësia e “sojit të Ibrahimit”.<sup>7</sup>

### C. DALLIMI NGA KRISHTERIZMI

Krishterizmi lindi si një reaktion kundër këtij etnocentrizmi të tmerrshëm i cili gjatë kohës së Isait a.s. u fosilizua në legalizëm të molitur. Detyrimisht, thirrja e Isait a.s. ishte universale dhe personale apo interne. Në të vërtetë, Isai a.s. ishte aq i ndjeshëm ndaj të këqijave të racizmit izraelit, saqë zemërohej në sugjerimet e parëndësishme kinse të afërmit e tij meritonin më tepër vetëm pse ishin të afërm të tij.<sup>8</sup> Kjo thirrje e Isait a.s., esenca e së cilës ishte tërësisht etike (ngase koncepti i Zotit dhe shkrimet e tij qenësisht ishin identike me ato të izraelitëve), do të mund të shndërrohej në një lëvizje reformiste e cila do t'i korrigjonte stërmadhimet e izraelitëve kinse vetëm semitët, pra, palestinezët dhe fqinjët e tyre ishin ithtarë të kësaj feje. Mirëpo, me pranimin e kësaj feje nga ana e helenëve, kjo thirrje u shndërrua në një tjetër “fe misterit”.<sup>9</sup> Zoti transcendent i semitëve u bë “at” në trini, anëtar i dytë i së cilës përbëhej nga përfytyrimi i Mitrës dhe Adonisit, i cili vdiq dhe u ngjiti në qiell për të siguruar shpëtimin përmes *katarzës*.<sup>10</sup> Internalizmi i Isait a.s. është kurorëzuar me urrejtjen morbide të materies që është një karakteristikë e gnosticizmit; ndërkaq qëndrimi i tij kritik ndaj politikës fisnore të izraelitëve është kurorëzuar me gjykimin e tërësisht të shtetit si të tillë dhe të mbarë jetës politike. Ndarja e qytetarëve prej robërve dhe pafuqia e këtyre të fundit, njëkohësisht që edhe fillimi i doktrinës së ndarjes së Kishës nga shteti. Fakti se Kisha krishtere ka patur një dominim politik si dhe “teoria e dy shpatave”,\* ishin teori politike që një kohë gjetën praninë të gjerë, mirëpo kjo binte ndesh me ndërgjegjen e lashtë krishtere. Kjo ndërgjegje ngriti krye në personalitetin e Luterit dhe e detyroi Kishën që prapë të futej në kafazin rreth të cilit ishte ngritur doktrina e parë e saj. Sot, vështirë se ndonjë i krishter pajtohet me teorinë mesjetare (të Kishës). Vështirë se ndonjë i krishter do të mund të pajtohej që Kishës t'i ndahej një vend në jetën politike, pa mos i bërë një kritikë të paanshme.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> “Edhe më e vogla lindi një djalë, të cilit ia vuri emrin Ben-Ami” (Zanafilla 19 : 38).

<sup>8</sup> “Ndërsa ai (Isai) vazhdonte t’u fliste turmave, ja nëna e tij dhe vëllezërit e tij po rrinin jashtë dhe kërkonin të flisnin me të. Dhe dikush i tha: “Ja, nëna jote dhe vëllezërit e tu janë atje jashtë dhe duan të flasnin me ty”. Por ai duke iu përgjigjur, i tha atij që e kishte lajmëruar: “Kush është nëna ime dhe kush janë vëllezërit e mi?”. E shtriu dorën e vet drejt dishepujve të vet dhe tha: “Ja nëna ime dhe vëllezërit e mi. Sepse kushdo që kryen vullnetin e Atit tim që është në qiej, më është vëlla, motër dhe nënë”. (Mateu 12 : 46-50). Ky rast gjithashtu përmendet edhe te (Marku 3 : 31-35).

<sup>9</sup> Franz Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism*, Nju Jork: Dover Publications, 1956, f. 210.

<sup>10</sup> Po aty, f. 117, 134; M. John Robertson, *Pagan Christs*, Secaucus, N. J., University Books, 1911, f. 108 e më tej; Carl Clemen, *Primitive Christianity and Its Non-Jewish Sources*, përkthyer në anglisht nga Robert G. Nisbet, Edinburgh: T. & T. Clark, 1912, f. 182 e më tej.

\* Më gjerë për “teorinë e dy shpatave” shih: Ali Bullaçi, *Islami dhe demokracia*, Logos-A, Shkup, 1998, f. 149 e më tej. (Përkthyesi).

<sup>11</sup> Karl Barth, *Against the Stream*, Londër: SCM Press, 1954, f. 29-31.

Krishterizmi sot nuk ka ndonjë teori mbi shoqërinë.<sup>12</sup> Dënimi i hapësirës-kohës, i procesit politik; pengimi i çdo aktiviteti të kësaj bote, i vetë rendit shoqëror, si i kotë dhe irrelevant për procesin e shpëtimit, e pengon atë që të ketë ndonjë teori të këtillë, përveç që rendin shoqëror ta konsiderojë si domosdo të keq, i cili ngel jashtë “rendit të faljes (mëshirës)”. Madje edhe Kisha, marrë nga aspekti i ekzistimit në këtë botë (e jo nga aspekti i ekzistimit të amshueshëm si trup i Krishtit i cili nuk është as i kësaj bote e as në këtë botë) përbën një lehtësim kalimtar e të përkohshëm, ku bëmirsia dhe besimi përbëjnë rendin e ditës dhe ku as aksioni i programuar e as ligji nuk ia vlejné përpjekjes; ku historia vetë është irrelevante dhe e pavlerë. Më duhet të pranoj se, që nga Revolucioni Industrial, mendimtarë të krishterë të Evropës dhe të Amerikës Veriore me të madhe kanë hulumtuar dhe kanë hartuar plane lidhur me rritjen e masave për sigurimin e drejtësisë sociale në emër të Krishterizmit. Mirëpo të gjitha këto punime të tyre deri më sot nuk arritën që Krishterizmit t’ia shkundin këtë qëndrim negativ ndaj kësaj bote. Edhe pse, nga aspekti intelektual, punimet e tyre qenë të domosdoshme dhe patën dobi të madhe për zbutjen e dhimbjeve të të varfërve apo për futjen e një ndjenje morale dhe të drejtësisë në sistemin politik, prapëseprapë ato nuk patën ndonjë vlerë të posaçme.<sup>13</sup> Sepse ajo çka askush deri më sot nuk ka marrë guximin ta bëjë është reforma e premisave themelore të besimit, pra e natyrës së Zotit, e qëllimit të krijimit, e natyrës dhe e fatit të njeriut. Përderisa nuk bëhet kjo, mendimi i krishter do të vazhdojë të jetë në kundërtënie me vetveten, pa marrë parasysh se çfarë plane do të mund të hartojë për drejtësinë sociale.

#### **D. DALLIMI NGA SHEKULLARIZMI MODERN**

Sistemi shoqëror i Islamit, në mënyrë të qartë është në kundërshtim diametrik me sekularizmin modern. Ky i fundit kërkon që punët publike të shoqërisë kurrsesi të mos përcaktohen nga feja. Argumenti kryesor i tij, ashtu siç e prezanton historia e sekularizmit në Perëndim, është se feja paraqet një të drejtë të fituar të një pjese të shoqërisë - të Kishës - mbi gjithë të tjerët. Meqë përbërja e brendshme dhe procesi i sjelljes së vendimeve i Kishës është autoritar dhe meqë në të nuk përfshihet mbarë shoqëria, përcaktimi i punëve publike nga ana e Kishës është e barabartë me tiraninë, që është një formë eksploatimi dhe shtypjeje e një populli të tërë nga një grup i posaçëm. Ky argument pa dyshim vlen për Perëndimin ku Kisha katolike përfaqëson vetëm një pjesë të popullatës dhe ku feja, më mirë thënë, Krishterizmi katolik vepron si autoritar dhe të drejtën e fituar e ushtron në konkurrencë me popullin. Meqë Kisha katolike me shekuj të tërë pati në dorë fuqinë më të madhe politike dhe ekonomike në Evropë, tani më u bë e natyrshme që çfarëdo lëvizje për çlirim social, politik dhe ekonomik të merrte formën e një lufte kundër Kishës.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Reinhold Niebur, *Moral Man and Immoral Society*, Nju Jork: Scribner's, 1955.

<sup>13</sup> Shih veprën e autorit, *Christian Ethics*, f. 279 e më tej.

<sup>14</sup> Për referencat e një liste të gjatë të teorive e të teoricientëve të cilët periudhën e Reformacionit e kanë analizuar nga aspekti i saj social, ekonomik, politik dhe etnik, shih: *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, s.v. "Reformation" (I. Theories of the Reformation), vëll. 9, f. 417-418.

Deri vonë kohëve të fundit, sekularizmi kauzën e vet e ka prezentuar si opozitë ndaj përcaktimit (determinimit) të punëve publike nga vlera që rrjedhin prej fesë, një burim të cilin sekularizmi e ka shpallur si jo të denjë për t'iu besuar.<sup>15</sup> Ky burim, sipas tij, është irracional, bestytnor e dogmatik - fajësime këto që mund t'i pëlqejë njeriu kur t'i drejtohen Krishterizmit dhe atyre feve, doktrinat e të cilave bazohen në dogma; apo kur këto fajësime t'u bëhen feve të tjera lidhur me disa periudha shkatërruese të historive të tyre. Mirëpo, kjo nuk ka të bëjë me fetë të cilat janë të pajisura me teologji natyrore, gjegjësisht racionale, e cila e njeh vlefshmërinë universale të kriterit të arsyes; apo me ato fe të cilat kërkojnë t'i tejkalojnë periudhat e stagnimit dhe të shkatërrimit duke u thirrur racionalisht në premisat të cilat ato i prezantojnë në mënyrë kritike, si mishërim i vlerave reale njerëzore. Megjithëkëtë, në shumë raste sekularizmi ndiqet nga arsye sipërfaqësore duke pretenduar identifikimin e tij me periudhën e shkencës, me realizmin dhe progresin, ndërkaq feja fajësohet me proklamim të vlerave të kundërta - një pretendim që është shumë larg së vërtetës. Në të vërtetë, ky pretendim në të shumtën e rasteve është larg sinqeritetit, ngase asnjë shoqëri nuk mund të pretendojë mospërcaktimin e punëve të saj nga ndonjë vlerë apo nga vlera që burimin nuk e gjejnë në trashëgiminë e vet fetare.

## II. TEvhIDI DHE SOCIETIZMI

Të pranosh se nuk ka zot tjetër pos All-llahut xh.sh. do të thotë ta njohësh Atë si Krijues, Zotëri dhe Gjykues të vetëm në këtë botë. Nga kjo dëshmi rrjedh se njeriu është krijuar për një qëllim, ngase Zoti nuk bën punë të kota; dhe se ky qëllim është realizimi i vullnetit të Zotit, vullnet ky që ka të bëjë me këtë botë në të cilën jeta e njeriut e gjen rolin dhe kuptimin e vet. Kjo e detyron muslimanin që ta marrë me seriozitet hapësirën dhe kohën sepse pikërisht përmbushja e urdhëresave të Zotit që kanë të bëjnë me këtë hapësirë dhe kohë në të cilën qëndron njeriu është ajo e cila e përcakton fatin apo kobin e tij. Zoti e ka urdhëruar atë që të veprojë dhe këtë ta bëjë në bashkëpunim me të tjerët si ai. Përmes *tevhidit* jeta e muslimanit futet nën një mbikëqyrje të vazhdueshme. All-llahu xh.sh. di çdo gjë dhe çdo gjë është e regjistruar në llogari të autorit, qoftë e mirë apo e keqe. Vullneti i Zotit vërtet është relevant dhe udhëzimet e Tij patjetër duhen ndjekur. Prandaj edhe objektivi kryesor i njeriut duhet të jetë zbatimi i gjithmbarshëm i urdhrave të Zotit.

Në Librin e Tij të Madhëruar Zoti urdhëron: "Nga ju le të jetë një grup (*ummet*) që thërret në atë që është e dobishme, urdhëron për punë të mbarë dhe ndalon nga e keqja. Të tillët janë ata të shpëtuarit".<sup>16</sup> Ky urdhër është dokument i *ummetit* dhe e përbën bazën kushtetuese të tij. *Ummeti* është një shoqëri njerëzish të tubuar për ta realizuar vullnetin e Zotit. Ai është një institucion universal, sepse vetëm përmes një shoqërie të këtillë pjesa më e lartë, pra morale, e vullnetit të Zotit bëhet histori. Meqë të qenët i moralshëm kërkon lirinë e vepruesit, *ummeti* i cili është një shoqëri e vepruesve moralë, duhet të jetë i lirë dhe i hapur.

<sup>15</sup> Harvey Cox, *The Secular City*, Nju Jork: Macmillan, 1956.

<sup>16</sup> Alu Imran, 104.

Gjatë jetës së tij ai udhëhiqet vetëm nga vullneti hyjnor i cili e përbën *raison d'être*-n e tij.<sup>17</sup> Vullneti i Zotit është i shpallur në Kur'an dhe në *sunnetin* e Muhammedit a.s. Natyrisht se i takon arsyes së njeriut që në mënyrë empirike ta zbulojë e ta konstatojë atë; dhe natyrisht se, sipas mundësisë, u takon aftësive të intelektit dhe të intuitës që ta deduktojnë apo ta kuptojnë atë (vullnetin e Zotit). Për më tepër, vullneti i Zotit është figuruar në gjuhën arabe të Kur'anit dhe është konkretizuar në veprat e Muhammedit a.s. *Hadithi* është forma më e përshtatshme për ta kuptuar atë. Ai është shndërruar në reçetë jete nga ana e Muhammedit a.s., e shokëve të tij si dhe nga juristët e *ummetit*. Përderisa ligji në trajtën e tij normative është hyjnor dhe i pandryshueshëm, në trajtën e tij perspektive ai gjithmonë është lëndë e kërkesave për drejtësi dhe barazi, lëndë e përparësive fizike dhe shpirtërore të individit e të *ummetit*.

Për këtë arsye *ummeti* nuk udhëhiqet as nga rregullat e tij e as nga populli, të udhëhequrit. Të dyja këto udhëhiqen nga ligji. Udhëheqësi është një ekzekutues i thjeshtë i ligjit. Rregullat, qofshin si subjekte vepruese, qofshin si objekte që e pranojnë veprimin e të tjerëve, janë mjete për zbatimin e ligjit. *Ummeti* nuk është kuvend legjislativ; ai nuk sjell ligje. Po as edhe ligji nuk është shprehje e vullnetit të përgjithshëm të popullit. Ligji islam është hyjnor. Ai vjen nga Zoti. Si i tillë ai është suprem. Kur muslimani thotë: "Sovraniteti i takon vetëm All-llahut" apo "All-llahu është i vetmi Mbret, Sovran, Zot, Mjeshtër" me çka tregon vetë thelbin dhe esencën e përvojës së tij fetare, ai me këtë vetveten ia përkushton nënshtrimin të vullnetit të Zotit. Zoti, Sovrani, ka pushtet absolut mbi të gjitha krijesat. Në *ummet*, është ligji i Zotit ai që mban në dorë pushtetin politik, e jo udhëheqësi i cili vetëm e zbaton atë. Prandaj, *ummeti* është një nomokraci, një republikë ku qeverisja i takon ligjit. Nga kjo duket qartë se *ummeti* nuk është "teokraci", ngase askush nuk mund të pretendojë emërimin hyjnor dhe qeverisjen në emër të Zotit. Ai nuk është as "demokraci", as "oligarki" e as "autokraci", sepse askush, qoftë individ, qoftë grup apo shumicë njerëzish, si i tillë nuk gëzon të drejtën për qeverisje. Asnjëri prej tyre nuk është burim i ligjit, përndryshe do të mund të thuhej se qëllimi i qeverisjes politike paraqet kënaqje të interesave të atij personi, grupi apo shumice. Ekzistimi dhe veprimi i *ummetit* është legjitim përderisa i përmbush urdhresat e Zotit. Në momentin kur ligji islam pushon së zbatuari në punët e *ummetit*, atëherë kjo ia humb atij (*ummetit*) karakterin islam. Atëherë më ai konsiderohet i pjekur për revolucion. Në të vërtetë, në një rast të këtillë, revolucionin bëhet detyrë e qytetarëve muslimanë të cilët do të kujdesen për realizimin e urdhrit të Zotit "Nga ju le të jetë një grup (*ummet*) që thërret në atë që është e dobishme, urdhëron për punë të mbarë dhe ndalon nga e keqja..."<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> "Ju jeni **ummeti** më i mirë se të gjithë të tjerët që janë paraqitur ndonjëherë. Kërkoni të bëhen vepra të mira dhe pengoni nga të pamirat dhe i besoni All-llahut..." (Alu Imran, 110).

<sup>18</sup> Alu Imran, 104.

### III. IMPLIKIMET TEORIKE

Përbushja e vullnetit hyjnor apo realizimi i vlerave, kërkon ekzistimin e *ummetit*, të një trupi njerëzish të mbledhur bashkë e të motivuar nga vullneti i Zotit. Nevojën e *ummetit* e diktojnë konstatimet e mëposhtme të cilat rrjedhin nga natyra e përvojës fetare në Islam.

#### A. NATYRA PUBLIKE E JETËS ISLAME

Në etikën e qëllimit (intencës), ku merita morale shërben si një funksion i dorëzimit të vetvetes në momente të caktuara të vetmisë personale dhe që këtu edhe si gjendje e vetëdijes së subjektit, nuk mund të ketë gjykatës tjetër pos Zotit dhe ndërgjegjes vetiake të subjektit. Sepse, meqë kjo çështje është krejt personale dhe subjektive, askush nuk mund ta dijë pastërtinë e zemrës, të motivimit dhe të punës së brendshme të saj përpos vetë subjektit. Kjo është arsyeja se përse disa sisteme shoqërore të bazuara në etikën e qëllimit detyrohen të veprojnë sipas sistemit të nderit ku si gjykatës gjithmonë mbetet ndërgjegjja e individit. Të vetmin rol të cilin mund ta luajë individi tjetër në këtë proces është roli i këshilltarit. Madje edhe nëse ndërgjegjja e shpall fajtor vepruesin moral dhe ia shqipton vendimin me vuajtje apo me kompensim, ajo përsëri mbetet gjykatësja e vetme në implementimin e procesit gjyqësor. Në çdo rast, kërkesa për ndryshimin e vendimit përsëri i takon ndërgjegjes dhe kjo bëhet në, nga dhe përmes saj. Është e qartë se këtu vetëm ndërgjegjja nevojitet për ta përcaktuar fajin dhe reformën. Ekzistimi real i fqinjit, i “të tjerëve” nuk është i domosdoshëm. Do të mjaftonte vetëm “ideja” e fqinjit apo e “tjetrit”, sepse prania, qoftë madje edhe imagjinare, e kësaj ideje te subjekti mjafton që vullnetin, veprimin apo qëllimin e tij t’i bëjë morale.

Ndryshe është rasti me etikën e veprimit, ku bëhet ndërhyrje në hapësirë-kohë dhe ku gjejnë veprim efektet e matura, etikë kjo e cila e përcakton meritën apo mangësinë e veprës. Këtu, vetë ligji është i pamundshëm; nevojitet edhe një sistem hierarkik gjyqësor (ligjor) bashkë me organet e tij kërkimore (hetimore), legjislativë, promulgative (shpallëse të ligjit) dhe një makineri ekzekutive. Këto organe dhe makineri përbëjnë pjesët përbërëse dhe funksionet e shoqërisë, pra, të *ummetit*. Kjo në asnjë mënyrë nuk ia humb vlerën ndërgjegjes e cila vazhdon të veprojë edhe këtu si në etikën e qëllimit. Mbi krejt këtë, makineria e re e shoqërisë (ajo legjislativë, gjyqësore dhe ekzekutive) duhet të dalë në skenë e të qeverisë jetën e njerëzve; jo qëllimet e tyre, por devijimet nga lidhja kauzale e krijimit, me ndërhyrjet e tyre për më të mirën apo më të keqen e ekuilibrit kozmik të natyrës. Për këtë arsye, pas ndërgjegjes Islami e vë ligjin; pas institucionit fetar dhe klerikëve si më të moshuar, mësues dhe mostër, ai e vë gjykatën dhe shtetin.



## B. NEVOJA PËR NJË STRUKTURË SHOQËRORE REALE DHE KONKRETE

Nga konceptimi islam i imperativit moral-fetar si transformim i hapësirës-kohës dhe nga konceptimi i natyrës së *emānetit* të Zotit si vlerë morale, rrjedh se Islami është i pamundshëm pa njerëzimin dhe botën. Është e qartë se transformimi i hapësirës nuk mund të ndodhë pa hapësirën-kohën dhe është e qartë se ajo ka lidhje të drejtpërdrejtë me njerëzimin, përdoruesit e saj, sepse do të ishte i pakuptimtë transformimi i tokës në qoftë se nuk do të përdorej nga njerëzit. Kjo nuk mund të ndodhë më shumë se njëherë dhe natyrisht jo përgjatë kohës të cilën e kërkon Islami, në qoftë se frytet e transformimit nuk i konsumon vetë njerëzimi. Prandaj është i domosdoshëm një lloj njerëzimi i hequr keq, i përvuajtur dhe njëherësh edhe i gëzueshëm, një njerëzim i cili nuk mund të jetojë a të mbijetojë pa ndonjë rend shoqëror.

Për sa i përket realizimit të pjesës morale të vullnetit të Zotit, ky është i mundshëm vetëm në kontekstin e marrëdhënieve ndërnjerëzore të anëtarëve të një rendi shoqëror, ngase lëndë e vlerave morale është pikërisht struktura e relacioneve dhe interaksioneve njerëzore. Për shembull, në një vend ku nuk ushtrohet shitblerja apo këmbimi i mallrave dhe i shërbimeve, atje *ipso facto* nuk mund të haset as barazia e as ndershmëria. Po kështu, në një vend ku nuk ka skamje, ku të gjithë jetojnë në bollëk dhe ku askush nuk vuan nga mjerimi, atje nuk mund të flitet për bëmirësinë dhe lëmoshën. Sipas kësaj, pra, shoqëria, ashtu siç e njohim ne sot, është kusht *sine qua non* i jetës morale, sepse, as më shumë e as më pak, ajo është fusha e interaksionit të individëve të saj. Sipas kësaj, *a fortiori*, shoqëria është parakusht edhe i *felahut* religjioz. Në të kundërtën, asnjë shoqëri nuk mund të vazhdojë së ekzistuari apo së mbijetuari gjatë, pa jetë morale. Sepse atëherë nuk do të mund t'i iknim asaj që Thomas Hobbesi e quan *bellum omnium contra omnes*. Madje edhe një bandë banditësh duhet të vendosë njëfarë disipline morale për anëtarët e vet nëse dëshiron të vazhdojë të ekzistojë si bandë.

## C. RELEVANCA E AKSILOGJISË

Përmbushja e vullnetit të Zotit para së gjithash kërkon njohjen e tij. Kjo njohje nuk është e njëjtë si me të individualizmit dhe të societizmit, sepse vetë vullneti hyjnor nuk është i njëjtë nga këndvështrimi i këtyre dy ideologjive. Së pari, vlerat shoqërore shkaktojnë rezultate cilësisht të ndryshme nga ato personale. Sipas societizmit, rendi i rradhitjes së vlerave të dhëna është i ndryshueshëm (i llojllojshëm), sepse çdo gjë duhet rishqyrtuar në dritën e interesit të mbarë shoqërisë. Nga ky aspekt, nga vlera të ndryshme mund të krijohen relacione të reja aksiologjike; mund të zgjidhen antinomitë e vjetra e në vend të tyre të nxjerrin krye të reja; dhe në fakt mund të krijohen vlera të reja të cilat kurrë nuk do të jenë lëndë e ndërjegjjes individuale. Së dyti, përderisa “duhet të jetë” varet kryesisht nga vlera dhe në të vërtetë ajo është vetëm një modalitet i saj, së këndejmi kushtet e domosdoshme të vlerës janë të lidhura ngushtë me lëndët vërtet ekzistenciale të cilat

supozon t'i transformojë. Një realizim më i plotë i vlerës, që është gjëja e parë të cilën e kërkon deontologjia, mund të mos jetë i mundshëm pa shqyrtimin e të gjitha kushteve të domosdoshme të asaj vlere. Kushtet e domosdoshme ndryshojnë strukturalisht nga njëra skenë e realizimit në tjetrën. Skena sociale, në këtë kontekst, nuk nënkupton një rritje të thjeshtë kuantitative. Së treti, meqë vlerat janë transitive, do të ishte humbje definitive e të gjitha vlerave universale sikur karakteri transitiv i tyre të kufizohej në një farë dore, sepse perceptimi grupor si dhe realizimi grupor mund të nxjerrin në dritë "një fushë shkaqesh dhe efektsh" të cilën askush nuk do të mund ta kuptonte *a priori*. Së katërti, ekziston interesi i një dialektike ekzistenciale e vizionit dhe e përmbushjes që tejkalon çdo gjë që mund ta sjellë diskutimi teorik.

#### IV. IMPLIKIMET PRAKTIKE

Konstatimet e grupit të fundit e kushtëzojnë realizimin e vullnetit të Zotit në nivelin shoqëror. Këto konstatime, si pjesë përbërëse të përvojës fetare, bashkë me dy aksiomat e para të etikës së aksionit dhe të ekzistimit të vërtetë të një strukture të gjallë shoqërore, në vete përmbajnë tri parime kryesore të cilat ndikojnë në praktikën, në aktivitetin apo në jetën e shoqërisë islame. Këto tri parime janë: universalizmi, totalizmi dhe liria.

##### A. NUK KA PARTIKULARIZËM

Identifikimi i vullnetit të Zotit me vlerën këtë të fundit e abstrakton nga të gjitha kategoritë e caktuara dhe të njohura zakonisht si burime normative të vlerës, siç janë: fisi, raca, toka dhe kultura. Meqë vetëm Zoti është Zot dhe meqë çdo qenie tjetër është e krijuar dhe meqë të dyja këto rende të realitetit e përjashtojnë njëra-tjetrën (janë të veçanta), atëherë të gjitha krijesat nga aspekti i krijimit janë të krijuara në mënyrë të barabartë. Kjo nënkupton se njëjësia e Zotit, e kuptuar si njëjësi e së vërtetës dhe e vlerës, implikon se vlera është vlerë për të gjitha krijesat dhe si e tillë është e pavarur nga të gjitha ato; se obligimi moral dhe përgjegjësia shpirtërore, si përcaktorë të krijesave, bijnë mbi të gjitha në mënyrë të barabartë. Ashtu siç vlejnë ligjet e Zotit në natyrë njësoj për të gjitha krijesat duke formuar kështu nga e krijuara një kosmos të renditur, edhe vullneti i Tij përkitazi me njerëzit vlen për tërë njerëzimin. Çdo dallim midis njerëzve nga aspekti i përgjegjësisë morale përbën rrezik për njëjësinë e vlerës, ndaj edhe për njëjësinë e vetë Zotit. E pra, vlera apo imperativi moral, vlen njësoj për të gjithë. Kërkesa apo obligueshmëria e saj, urdhëresat dhe ndalesat e saj, nuk mund të jenë të kufizuara vetëm me disa elemente të njerëzimit.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> "A ju po urdhëroni të tjerët të bëjnë vepra të mira e veten e harroni? Ju edhe Librin e lexoni. A s'po mendoni pak?" (el-Bekara, 44); "Atij që bën mirë, qoftë mashkull apo femër, e që është besimtar, Ne do t'i mundësojmë

Nga ky parim rrjedhin dy përfundime të rëndësishme për shoqërinë islame. E para, shoqëria islame asnjëherë nuk mund ta kufizojë vetveten me anëtarët e një fisi, kombi, race apo grupi. Në fakt ajo mund, gjegjësisht duhet të fillojë diku dhe me dikë. Për një kohë të kufizuar dhe në një mënyrë të kufizuar ajo mund të vëndojë disa kufij si kërkesë strategjike. Mirëpo, në parim, ajo asnjëherë nuk mund t'i mbyllë dyert derisa nuk e përfshin tërë njerëzimin. Do të kishte qenë tradhti për vetë *raison d'être*-n e shoqërisë islame sikur ta pengonte dikë mos t'u bashkëngjitej radhëve të saj. E drejta e njeriut për anëtarësim është një e drejtë e tij natyrore e fituar që nga lindja. E dyta, shoqëria islame duhet të zgjerohet derisa ta përfshijë mbarë njerëzimin. Ky proces vazhdon derisa të realizohet në tërësi. Pohimi i karakterit dhe i legjitimitetit islam i shoqërisë rrjedh nga pranimi dhe miratimi aktiv i ftesës së Zotit.<sup>20</sup> Kjo ftesë nuk është thjesht një ftesë për lumturinë personale të dikujt apo të një grupi njerëzish, ajo është një ftesë për transformimin e të gjithë njerëzve, të gjitha hapësirave dhe kohëve. Shoqëria islame është edhe mjet edhe synim. Bëhet synim kur ta kaplojë mbarë njerëzimin.

Teoritë utilitariste lidhur me shoqërinë bijnë në kundërshtim të dukshëm me botëkuptimin islam, ngase ato shoqërinë e paraqesin si një instrument të mbijetesës materiale, si një mjet për arritjen e ndarjes së punës dhe për fitimin e një luksoziteti sa më të madh. Megjithëse këto janë elemente të natyrshme edhe për zhvillimin e shoqërisë islame, shpjegimi i shoqërisë në bazë të këtyre teorive do të na shpiente drejt një mashtrimi reduksionist.<sup>21</sup> Relativiste janë edhe teoritë të cilat nuk e dëshirojnë zgjerimin e shoqërisë jashtë “popullit të zgjedhur”, jashtë një race, gjuhe apo kulture të caktuar. Këto njëherazi bijnë ndesh si me universalizmin islam ashtu edhe me *tevhidin*.

Dy konsekuencat e lartpërmendura shumë bukur kanë qenë kuptuar nga ana e muslimanëve gjatë historisë. Ajeti kur'anor i cili proklamonte se mbarë njerëzimi është krijuar nga një çift bashkëshortor, pohon se njerëzit janë krijuar në popuj e fise në mënyrë që të bashkëpunojnë e ta plotësojnë njëri-tjetrin.<sup>22</sup> Ajete si ky dhe të ngjashme me këtë hasim mjaft në Kur'an;<sup>23</sup> po edhe vetë Muhammedi a.s. në haxhësin e fundit të tij e vë në pah po të njëjtin parim: “Të gjithë njerëzit janë të krijuar nga Ademi a.s., ndërsa ai është

---

*të çojë jetë të mirë, dhe vërtet do t'i shpërblejmë me dhuratë më të mirë se sa kanë punuar”* (en-Nahl, 97); *“All-llahu askujt nuk i bën padrejtësi as sa grima. Veprën e mirë Ai do ta shumëfishojë dhe Vet do t'i japë shpërblim të madh”* (en-Nisa', 40); *“Në shumë biseda të tyre të fshehta nuk ka ndonjë dobi, përveç se kur kërkojnë të ndahet sadakaja ose të bëhen vepra të mira, ose të pajtojnë njerëz ndërmjet veti. Dhe kush e bën atë me dëshirë që të fitojë simpatinë e All-llahut, Ne, me siguri, do t'i japim shpërblim të madh”* (en-Nisa', 114).

<sup>20</sup> *“Pejgamberi beson në atë çka i shpallet nga Zoti i tij, edhe besimtarët: secili i beson All-llahut, edhe engjujve të Tij, edhe librave të Tij, edhe pejgamberëve të Tij. ‘Ne nuk dallojmë asnjë nga pejgamberët e Tij’. Dhe thanë: ‘Dëgjuam dhe iu bindëm; na fal o Zoti ynë; te Ti do të kthehem!’”* (el-Bekara, 285).

<sup>21</sup> Harold A. Larrabee, *Reliable Knowledge*, Nju Jork: Houghton Mifflin Company, 1945, f. 305-306.

<sup>22</sup> *“O ju njerëz, Ne ju kemi krijuar prej një mashkulli dhe një femre dhe u kemi bërë popuj e fise që ta njihni njëri-tjetrin. Më fisniku tek All-llahu është ai i cili më së shumti i ruhet Atij; All-llahu, me të vërtetë, është shumë i dijshtëm dhe i informuar mirë”* (el-Huxhurat, 13).

<sup>23</sup> Ka mjaft ajete të Kur'anit që e vërtetojnë shpëtimin e atyre që besojnë dhe bëjnë vepra të mira, të atyre që janë të devotshëm, të drejtë etj., të cilët përjashtohen nga gjykimet e përgjithshme fajësuese ose nga përshkrimet nënçmuese të mbarë njerëzimit.

krijuar nga dheu. Andaj, asnjë arab nuk mund të pretendojë ndonjë dallim ndaj joarabit, përveç se në devotshmëri e në drejtësi”.<sup>24</sup>

Megjithëse qartë të përkundërt me këto parime të implikuara të shoqërisë islame, tribalizmi dhe nacionalizmi janë identikë me njëri-tjetrin sa i përket formimit të tyre, edhe pse “fisi” i dikujt mund të jetë tejet më i kufizuar dhe më i vogël se “kombi” i një tjetri. Edhe tribalizmi edhe nacionalizmi pohojnë se vlera është vlerë vetëm për anëtarët e një grupi, ngase grupi është ai që vlerave ua jep kuptimin e tyre të mirëfilltë; ai është burimi dhe kreatori i tyre. Ky mendim i jep të drejtë çdo grupi tjetër që, nëse dëshiron, të krijojë standardin apo vlerat e veta personale, sepse kurrësi nuk mund të dëshmohet se karakteri i të qenët grup i takon ekskluzivisht një grupi të caktuar. Meqë ky është kriteri i fundit, atëherë një numër njerëzish të cilët veten e konsiderojnë si grup, mund të pretendojnë të njëjtën të drejtë. Relativizmi, pra, detyrimisht nënkupton pluralizmin, ndërsa kjo *ex hypothesi* detyrimisht implikon dallimin a divergjencën pa mos siguruar ndonjë mjet tejkales dhe ndërmjetës për grupet e konfrontuara. Së këndejmi, nëse konfrontimi nuk zgjidhet përmes ngjashmërisë së rastësishme të të dyja botëkuptimeve, apo përmes njohjes vullnetare të një grupi nga tjetri, atëherë konflikti bëhet absolutisht i paevitueshëm. Sipas kësaj hipoteze, grupi është burimi final i vlerave dhe jashtë grupit nuk ka asnjë standard valid në bazë të të cilit do të mund të zgjidheshin problemet dhe dallimet e palëve në konflikt. Nga ky aspekt konflikti *ex hypothesi* bëhet i pazgjidhshëm. Nëse secila palë, në bazë të koncepteve të veta, konfliktin e sheh si final, atëherë prej kësaj nuk mund të rezultojë asgjë përveç *ad baculum*, mundjes apo shkatërrimit të njëres palë nga tjetra. Sipas kësaj, pra, aksiologjia relativiste nuk i njeh kurrfarë gjase për paqë as edhe fituesit i cili e mund kundërshtarit e vet, sepse koheziviteti i një grupi ia mundëson të njëjtit grup krijimin dhe mbrojtjen e kauzës së vet dhe çdonjë anëtarit të tij i jep të drejtë të barabartë për të krijuar brenda tij një grup tjetër me një kauzë tjetër. Me këtë rast, grupi më i madh nuk ka si të mbrohet nga nëngrupet e shkëputura prej tij përveç se me përdorimin e forcës. Kështu së shpejti edhe copëzohet struktura e gjithmbarshme e shoqërisë. Fiset rivale apo klanet e të njëjtit fis do të futen në konflikte të pambarim dhe të pashpresa për t’u zgjidhur – tamam si situata fisnore e Arabisë me të cilën është ballafaquar Islami në mbarim të shek. VII. Historia e Evropës që nga periudha e Reformacionit nuk ka qenë më ndryshe se kjo, edhe pse njësitë ndërluftuese kanë qenë dukshëm më të mëdha.

Mund të përfundojmë se në Islam nuk mund të ketë diskriminim midis njerëzve. Shoqëria islame është e hapur dhe çdokush mund t’i bashkëngjitet asaj ose si element përbërës ose si *dhimmi* (element joislam nën mbrojtjen e shoqërisë islame). Së dyti, shoqëria islame detyrimisht duhet ta kaplojë tërë njerëzimin, përndryshe e humb karakterin e vet islam. Ajo mund të vazhdojë të ekzistojë si një komunitet islam duke pritur absorbimin (gllabëritjen) nga një komunitet tjetër islam ose joislam.

---

<sup>24</sup> Duvejdir, *Suver...*, f. 593.

## B. ÇDO GJË ËSHTË RELEVANTE

Implikimi i dytë praktik i *tevhidit* lidhur me shoqërinë mund të përkufizohet si determinim i çdonjë pjese, aspekti apo çështjeje të jetës njerëzore nga ana e shoqërisë islame. Vullneti i Zotit, apo vlera, i përfshin të gjitha të mirat kudo qofshin ato; ndërkaq e mira është vërtet kudo, në çdo pjesë të jetës së njeriut. Sipas kësaj, pra, shoqëria duhet të mundohet ta realizojë vullnetin e Zotit në çdo vend dhe drejtim ku mund të arrijë e të ndikojë për më të mirën.<sup>25</sup> Kjo nuk do të thotë se shoqëria nuk krijon hierarki të prioriteteve. Askush nuk do të ngurojë që një pjesë të konsiderueshme të energjisë së përgjithshme të tij mos t'ia kushtojë *da'ves* (misionit), mbrojtjes, arsimimit apo zhvillimit ekonomik.

Jurisprudenca dhe etika islame aktivitetet e njeriut i kanë klasifikuar në pesë klasë: *fard* (i domosdoshëm), *harām* (i ndaluar), *mendūb* (i rekomandueshëm), *mekrūh* (i papëlqyeshëm) dhe *mubāh* (neutral, i lejueshëm). Islami i ka proklamuar ligjet publike, gjegjësisht *Sheri'atin* për çiftin e parë bashkëshortor. Nga personaliteti i Muhammedit a.s. dhe i shokëve të tij r.a. ka sajuar një model sjelljeje dhe i ka mësuar meshkujt dhe femrat që ta imitojnë këtë model në dëshirën e tyre për një çift të dytë. Përveç kësaj, Islami ka zhvilluar një stil jete i cili manifestohet përmes folklorit, poezisë, madhështisë oborrtare dhe funksioneve publike. Megjithëse këto masa dallojnë nga njëra-tjetra sipas shkallës së detyrimit dhe të gjykimit kundër shkelësve dhe të çmimit e të respektimit ndaj zbatuesve të tyre, ato janë një për sa i përket konfirmimit të rëndësisë që ka Islami lidhur me aktivitetet që i drejtojnë ato. Çdonjë shoqëri islame do ta humbë karakterin e vet islam nëse mundohet që aktivitetet e veta t'i kufizojë vetëm në një a dy segmente të jetës. Atëherë ajo do të shndërrohet në një lloj klubi publik apo shoqate aksionare e cila për qëllim do të kishte plotësimin e një apo të më tepër nevojave ekonomike, sociale, kulturore apo politike të anëtarëve të saj. Shoqëria islame, sipas kësaj, është konsistente, sepse ka një dimension ideologjik. Ligjet dhe rregullat i implementon vetë shteti. Prandaj totalizmi nuk është vetëm një nevojë a kërkesë e shoqërisë, ajo është edhe një politikë administrative e shtetit (*hilāfetit*).

Një konsistencë e këtillë nuk haset në shoqëritë perëndimore sepse atje shoqëria dhe shteti bartin role të ndryshme nga njëra-tjetra. Megjithëse shoqëritë në fjalë harxhojnë mund të madh në homogenizimin e qytetarëve të tyre dhe në akulturimin e ardhacakëve, statusi i tyre mbetet i kufizuar vetëm në ushtrimin e forcës, në masë të madhe për shkak të historisë së gjatë të keqtrajtimit dhe të luftës midis mbretërisë, feudalizmit, Kishës dhe vegjëlisë. Si pasojë e kësaj, për këto shoqëri, konstitucionalizmi shpreh përdorimin e forcës politike nga ana e shtetit vetëm sa për të krijuar paqën e brendshme, për të vazhduar mbrojtjen nga jashtë dhe për t'i siguruar shërbimet minimale që i kërkon mirëqenia publike.<sup>26</sup> Shumë vonë kanë filluar të dëgjohen konceptet si: sistemi i mirëqenies sociale për të vobegtit, rekreimi dhe koha e lirë, kontrollimi i industrive dhe i shërbimeve kryesore.<sup>27</sup> Baza në të cilën në të

<sup>25</sup> "Ata të cilët, nëse u japim pushtet në tokë, do të kryejnë faljen edhe do të japin sadakë, dhe do të urdhërojnë të bëhen vepra të mira dhe të largojnë nga veprat e këqija. Ndërkaq përfundimi i çdo sendi i takon All-llahut" (el-Haxh, 41).

<sup>26</sup> Shih analizat e autorit lidhur me relevancën e Krishterizmit ndaj shoqërisë në veprën e tij *Christian Ethics...*, kapt. VII, f. 248 e më tej.

<sup>27</sup> Po aty, f. 293-294.

kaluarën ka qenë mbështetur kufizimi i fuqisë politike të shtetit ka qenë parimi se gjendja parasociale e natyrës ka qenë ose e mirë, ndaj edhe nuk ka patur nevojë për intervenimin e shoqërisë së organizuar, ose ka qenë e keqe, ndaj edhe ka patur nevojë për një fuqi minimale të nevojshme për ta kontrolluar atë.<sup>28</sup> Mendimi i fundit, që njëherit është edhe më i përgjithshëm, gjen mbështetje edhe në pohimin e skeptikëve sipas të cilëve “e mira” është e panjohur, se çdo gjë e dhënë është llojllojshmëri e dëshirave dhe e qëllimeve morale, ndaj edhe se relativizmi apo *laissez-faire* është e vetmja alternativë kundër tiranisë. Asnjëra nga këto baza nuk përputhet me botëkuptimin islam sipas të cilit natyra mbarë është e mirë dhe e pafajshme; se natyra duhet të rimodelohet për t’i plotësuar normat hyjnore; se vullneti i Zotit, apo e mira, mund të njihet si përmes racios, ashtu edhe përmes *vahjit* (shpalljes hyjnore); se gjatë ushtrimit të detyrave të veta njeriu mund të veprojë drejtë ose shtrembër, ndaj edhe bart përgjegjësinë për të dyja.

### C. PËRGJEGJËSIA

Implikimi i tretë praktik i *tevhidit* lidhur me shoqërinë është parimi i përgjegjësisë. Totalizmi shpesh rrezikon të shndërrohet në totalitarizëm, ku disiplina e tepruar dhe kolektivizmi nuk i lejojnë shoqërisë të përfitojë vlera morale. Që këtej edhe lind nevoja për një parim tjetër i cili do ta parandalonte një degjenerim të këtillë.

Çdo njeri, sipas mësimëve të Islamit, është *mukel-lef* (i ngarkuar) me realizimin e vullnetit të Zotit. Ky *teklif* (ngarkim) gjen mbështetje në dhuntinë e tij natyrore e cila e përbën *sensus communis*-in e tij të cilin ai e ndanë me njerëzit e tjerë. Ky *sensus* i lindur, por ama edhe i kultivueshëm, është aftësia përmes së cilës njeriu e njeh Krijuesin e vet dhe përmes së cilës vullnetin e Tij e pranon si të domosdoshëm për jetën e vet. Prandaj Islami jo vetëm që të gjithë njerëzit i shpall përgjegjës, por në mënyrë të prerë e mohon edhe çdo mendim që pohon *jo-teklifin* (papërgjegjësinë) e çfarëdo një qenieje që nuk është as fëmijë, e as mentalisht e sëmurë. Ai kërkon që çdo njeri ta bartë barrën e vet personale me një vetëdije të plotë, ndërsa ndarjen e respektit e bën në përpjesëtim me realizimin e përgjegjësisë nga ana e tij. Kjo rrjedh nga natyra e *emānetit*, besueshmërisë që Zoti ia ka dhuruar njeriut. Natyrisht se Zoti ka mund të krijojë një botë ku vlera do të realizohej në mënyrë të pashmangshme përmes domosdoshmërisë së ligjeve natyrore. Në të vërtetë, Ai edhe ka krijuar një botë të tillë, gjegjësisht natyrën. Vetëm njeriun e ka krijuar ndryshe duke ia dhuruar lirinë për zbatimin apo shkeljen e vullnetit të Zotit dhe kësisoji duke ia mundësuar që të jetë përgjegjës për veprat e veta. Kjo përgjegjësi ka karakter qenësor për jetën morale, sepse në mungesë të saj asnjë vepër nuk do të kishte vlerë morale, andaj edhe pjesa më e madhe dhe më e lartë e vullnetit të Zotit nuk do të mund të realizohej. Rrjedhimisht, edhe vetë vullneti i Zotit do të frustruhej; ndërsa një Zot që pranon dhe përjeton frustracion nuk është Zot Një, Transcendent dhe Absolut i *tevhidit*.

---

<sup>28</sup> Po aty, f. 254-256.

Realizimi universal i vlerës nga ana e shoqërisë islame duhet të bëhet me përgjegjësinë më të madhe, nëse dëshiron që ajo të bartë karakter moral. Kur'ani ka vënë theks të veçantë mbi karakterin personal të përgjegjësive duke refuzuar çdo mundësi për përgjegjësinë e zëvendësueshme apo kolektive, qoftë për vepra të mira, qoftë për të këqija.<sup>29</sup> Që këtu, ai ka deklaruar se nuk do të ketë dhunë;<sup>30</sup> dhe kërkon që së paku çdo akti fetar t'i paraprijë *nijjeti* (vendimi personal, intern) i subjektit si provë e fundme e përgjegjësive së tij.

Përgjegjësia lind nga vizioni moral, gjegjësisht nga perceptimi i vlerave, i kërkesave dhe domosdoshmërive të tyre brenda rendit përkatës. Meqë njeriu mund të detyrohet të bëjë diçka e jo edhe të perceptojë, atëherë pra përgjegjësia morale e siguron garancën e vet. Në një vend ku ushtrohet dhuna, atje mungon përgjegjësia dhe në fakt shkilet edhe norma morale. Megjithatë nuk mund të ushtrohet dhunë mbi perceptimin e vlerës, ai (perceptimi) mund të nxitet përmes të mësuarit, qoftë përmes koncepteve, qoftë përmes dialektikës si dhe përmes shembujve. Në bazë të kësaj ne mund ta përkufizojmë detyrën e shoqërisë islame si: ndihmesë që tërë njerëzimi t'i pranojë e më pas edhe t'i realizojë në jetën e vet vlerat të cilat janë pjesë përbërëse të vullnetit të Zotit. Kjo, në kupimin më të lartë e më të ndershëm të fjalës quhet edukim. Shoqëria islame është një shkollë me përmasa universale, ku çdo përpjekje parallogaritet të jetë edukative dhe ku realizimi i vlerave si rezultat i një edukimi të tillë mund të konsiderohet i përgjegjshëm, ndaj edhe moral. Sepse vetëm në këtë mënyrë do të mund të realizohet shkalla më e lartë e vullnetit hyjnor.

Këto pra ishin implikimet e *tevhidit* lidhur me teorinë sociale. Në fakt, këto implikime e përbëjnë dhe e krijojnë *ummetin* që është një trup i bashkuar, organik dhe qytetëruar; që nuk është i kufizuar në ndonjë tokë, popull, racë apo kulturë; që është universalist, totalist dhe përgjegjës si në jetën e tij kolektive ashtu edhe në atë personale të individit dhe që është i domosdoshëm për çdo njeri në arritjen e lumturisë së kësaj dhe të asaj bote si dhe për çdo realizim të vullnetit hyjnor në hapësirë-kohë.

---

<sup>29</sup> "Ai që përudhet rrugës së drejtë e ka për vete, edhe ai që merr rrugën e shtrembër e bën për vete, unë nuk jam tutor i juaji" (Junus, 108); "Dhe asnjë mëkatar nuk do t'i bartë mëkatet e tjetrit" (el-Isra', 15); "Ai i cili punon mirë sa grima, do ta shohë atë, por edhe kush bën keq, qoftë sa grima, do ta shohë" (ez-Zilzal, 7-8).

<sup>30</sup> "Në fe nuk ka shtyrje me dhunë..." (el-Bekara, 256); "A ti do t'i shtysh njerëzit të bëhen besimtarë?" (Junus, 99).