

Dr. Ismail Raxhi el-Faruki

## TEWHIDI DHE PARIMI I UMMETIT\*

### I. TERMINOLOGJIA

Për këtë arsye rendi shoqëror i Islamit është unik, i veçantë. (Meqë ky është një kapitull i librit, këtu vjen në shprehje vazhdimësia e kapitullit paraprak “*Tevhidi dhe parimi i rendit shoqëror*” – R.N.). Asnjëra prej shprehjeve që përdoren në gjuhët perëndimore nuk mund të përdoret për t’iu referuar këtij koncepti. Në gjuhën angleze, shprehja “rend shoqëror” nënkupton sistemin e vlerave apo të parimeve që e qeverisin jetën e një shoqërie. Çfarëdo një sistem vlerash a parimesh bart një emërtim të veçantë, sepse edhe ajo që mund të quhet kaos bile është një formë a rend jete shoqërore. Që këtu, mund të bëhet fjalë për një rend shoqëror kapitalist, komunist, demokratik, fashist...apo edhe anglez, amerikan, francez, kinez a indian. Kur jemi te shprehja “shoqëror” (social), që është një mbiemër i nxjerrë prej fjalës “shoqëri”, kuptimi i saj është akoma më i kufizuar. Termi “shoqëri” nënkupton një grupim vullnetar të njerëzve për të arritur disa qëllime të përbashkëta (gjermanët këtë do ta shprehnin më saktë me fjalën *Gesellschaft*). Ky term s’guxon të ngatërrohet me “komunitetin” (bashkësinë), i cili përkufizohet si një grupim jovullnetar i njerëzve të cilët janë të njëjtë apo të përngjashëm në racë, gjuhë, histori, kulturë, gjeografi. Këtë të fundit gjermanët e quajnë *Gemeinschaft*. “Shoqëria” dhe “komuniteti” mund po edhe s’mund të puthiten e të korrespondojnë në mes vete. Derisa, për shembull, këto puthiten te rasti i francezëve dhe anglezëve, ndërkaq nuk është e njëjta te gjermanët, sllavët dhe kinezët. Përkatësia ndaj një komuniteti është gjë e natyrshme dhe e pashmangshme, duke e përjashtua me këtë rast emigrimin, natyralizimin dhe akulturimin sistematik. Përkatësia shoqërore, *per contra*, është momentale, e çastit; sepse ajo është rezultat i vendosjes. Kjo është, në të vërtetë, arsyeja përse ajo gati çdoherë është e kufizuar në disa emërues të përbashkët të ndarë nga anëtarët e grupit. Këta emërues mund të ndryshojnë nga interesi ekonomik, ashtu siç e gëzojnë anëtarët e një shoqate të shtëpive kooperative, e deri te një zinxhir i tërë vlerash kulturore që nënkuptohen kur ne shënojmë një klasë të veçantë apo një grup brenda grupit.<sup>1</sup> Entiteti politik rrallë herë përbën shoqërinë. Edhe pse mund të hasen disa përjashtime (si Zvicra, ish-Jugosllavia dhe ish-BRSS), të gjitha këto janë të kohëve të fundit dhe rezultat i faktorëve të posaçëm. Shumica e entiteteve politike koincidojnë më komunitetet. Nëse jo tërësisht, atëherë për afërsisht, koincidenca e tyre është një fakt që e përligj entitetin politik si një “komb”. Andaj, ekziston mundësia që në teorinë politike të Perëndimit, shteti të përkufizohet si një territor me kufij të caktuar, brenda të cilit jeton një komunitet i veçantë, punët e të cilit qeverisen nga një fuqi sovraane e aftë për t’i aplikuar vendimet e tij.<sup>2</sup>

\* Ky artikull përbën kapitullin VIII të librit *Tevhidi – implikimet e tij mbi mendimin dhe jetën (Al-Tawhid – Ist Implications for Thought and Life)* të autorit Ismail Raxhi el-Faruki, përkth. Rejhan Neziri, bot. Logos-A, Shkup, 2006.

<sup>1</sup> Në Perëndim, kohëve moderne, nevoja e përgjithshme dhe vendimi për ta mbuluar këtë, ka siguruar bazën për ngritjen jo të shtetit, por të asociacioneve ekonomike si të kompanive, korporatave ekonomike dhe të gjitha llojeve të shoqërive kooperative (kredi dhe shpenzime, konsumatorë, shtëpi, marketing etj.). Supozohet se kjo mbështetet ekskluzivisht në veçoritë etnike të cilat natyrshëm janë të përbashkëta, ndaj edhe permanente. Shih, Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, Illinois: The Free Press, 1962, f. 393.

<sup>2</sup> Ky është përkufizimi tradicional, klasik i shtetit në kulturën perëndimore, që nuk përputhet me shtetin islam i cili nuk është i kufizuar as brenda një territori e as brenda kufijve etnike, kulturorë, fetarë a politikë. Shih, për shembull,

Në Islam, dy terma që korrespondojnë me komunitetin janë *esh-sha'b* dhe *el-kavm*. Këto nuk mund të përdoren për të shënuar shoqërinë e që me këtë rast të mos dhunohet kuptimi i tyre, pra, të mos dhunohet vetëdija e popullit e shënuar nga ky emërtim.<sup>3</sup> Arabët, turqit dhe persianët, secili prej këtyre janë nga një *sha'b* apo *kavm*, nëse me këtë dëshirojmë të flasim për ta si për komunitete që dallojnë prej njëra-tjetrës dhe nëse, me këtë rast, kemi për qëllim të fokusohemi në dallueshmëritë e tyre gjuhësore, zakonore, gjeografike, gjenealogjike etj. Mirëpo, asnjëra prej këtyre nuk është “shoqëri”, ngase kjo kategori nuk mund të aplikohet vetëm për ta në veçanti, porse do t'i përfshinte me këtë rast edhe malajët, indianët, hausasët, bantusët, sllavët etj. Të gjitha këto komunitete dhe të tjera që marrin pjesë në Islam, në kulturën dhe në qytetërimin e tij, janë pjesë përbërëse të një *ummeti* a “shoqërie” të njëjtë islame. *Ummeti* është një shoqëri universale (mbarëbotërore),<sup>4</sup> anëtarësia e të cilit përfshinë dallueshmërinë më të gjerë të mundshme të etnitetëve apo të komuniteteve, lojaliteti ndaj Islamit i të cilit i lidh ata për një rend të posaçëm shoqëror. Çështja komplikohet akoma më tepër për faktin se çdonjëra prej komuniteteve islame konsiderohet si *ummet*, mikrokosmos. Sepse ato janë të detyruara dhe ligjërisht përgjegjëse që të flasin e të veprojnë në emër të *ummetit* botëror, sa kohë që këtij të fundit t'i mungojë një qeveri a një insitucion i konstituuar në mënyrë legale i cili do të mund ta zbatonte ligjin islam, ta përfaqësonte në mënyrë efektive *ummetin* universal, ndaj edhe ta merrte mbi vete përgjegjësinë. Arsyeja për këtë është fakti se Islami është ai që i pajis ato (komunitetet) me të gjitha kategoritë e rëndësishme të kulturës dhe të qytetërimit, të diferencimit dhe klasifikimit shoqëror, të vlerësimit në të gjitha punët personale, shoqërore dhe ndërshoqërore. Prandaj, është tejet i arsyeshëm identifikimi i tyre në bazë të Islamit, të cilin ato e ndajnë me vëllazërinë islame botërore, se sa në bazë të asaj që ato do t'i linte si komunitete. Këto të fundit, gjegjësisht elementet diferencuese që i furnizojnë komunitetet e tyre, nuk mohohen, por duke qenë se janë relativisht të parëndësishme në krahasim me ato që Islami i siguron për to, ato njihen si të tilla dhe lihen në vendin që edhe ashtu e meritojnë.

Termi *ummet* nuk është i përkthyeshem dhe, për këtë arsye, duhet të përdoret në trajtën e tij origjinale islame, arabe. Ai nuk është sinonim as i “popullit”, as i “kombit” e as i “shtetit”, shprehje këto që gjithnjë janë të determinuara ose nga raca, gjeografia, gjuha dhe historia, ose nga ndonjë kombinim i të gjitha këtyre. Nga ana tjetër, *ummeti* është tejvëndor (translokal), që aspak nuk determinohet nga faktorë gjeografikë. Territori i tij nuk është vetëm e tërë Toka, por mbarë krijesat. *Ummeti* nuk është i kufizuar as edhe në ndonjë racë. Ai është tejracor (transracial) dhe të gjithë njerëzit i konsideron si anëtarë të tij aktualë apo potencialë. Ai nuk është as “shtet”, sepse është një shtet mbarëbotëror që në vete mund të ngërthejë disa “shtete”. Po kështu, përbërësit e *ummetit* quhen përbërës të *ummetit* pavarësisht nëse ata bijnë apo jo nën varshmërinë politike të ndonjë shteti, qoftë ky edhe ndonjë shtet islam. *Ummeti* është një lloj “Kombesh të Bashkuara” me një ideologji të fortë e përmbledhëse, me një qeveri dhe armatë botërore që ka për qëllim zbatimin e parimeve dhe vendimeve të tij. *Ummeti* është rendi shoqëror i Islamit, ndërkaq lëvizja që e pretendon atë, respektivisht që kërkon sendërtimin e qëllimeve të tij, quhet ummetizëm.<sup>5</sup>

---

George H. Sabine, *A History of Political Theory*, Nju Jork: Henry Holt and Co., 1947, f. 764-765; James B. Hastings, *Encyclopedia of Social Sciences*, s.v. “The State”.

<sup>3</sup> Ez-Zubejdi, *Tāxhu'l-'Arūs*, s.v. “k-v-m”, vëll. 9.

<sup>4</sup> “Ky është **ummeti** juaj – një, i bashkuar dhe integral – kurse Unë jam Zoti juaj, prandaj adhuromëni!” (el-Enbija: 91).

<sup>5</sup> Shih veprën e autorit, *On Arabism: 'Urūbah and Religion: An Analysis of the Fundamental Ideas of Arabism and of Islam as Its Highest Moment of Consciousness*, Amsterdam; Djambatan, 1962, kapt. VI.

## II. NATYRA E UMMETIT

### A. KUNDËR ETNOCENTRIZMIT

Rendi shoqëror i Islamit është universal, që e përfshinë mbarë njerëzimin pa ndonjë përjashtim. Nga aspekti se është njeri dhe i lindur, çdo person është anëtar aktual i rendit shoqëror, apo anëtar potencial, rekrutimi i të cilit është detyrë e të gjithë anëtarëve të tjerë.<sup>6</sup> Islami, grupimin e natyrshëm të njerëzve në familje, fise dhe kombe e pranon si një rregullim i dhënë dhe i caktuar nga ana e Zotit.<sup>7</sup> Mirëpo, ai refuzon çdo lloj ngritjeje deri në skajshmëri të këtyre grupimeve si determinante të njeriut, si përbërëse të kriterit final të së mirës dhe së keqes. Me zgjerimin e kuptimit ligjor të “familjes”, që përfshinë tërë fafesisin i cili mund të tregojë çfarëdo një lidhje gjenealogjike me njëri-tjetrin, qofshin edhe të largët, dhe me qeverisjen dhe mbështetjen me ligj të marrëdhëniesve të tyre të ndërsjella që kanë të bëjnë me trashëgiminë, Islami, për grupimet më të mëdha të fiseve e të kombeve, ka krijuar funksionin e komplementimit (plotësimit) dhe të bashkëpunimit të ndërsjellë për të mirën e të gjithëve.<sup>8</sup> Mbi të gjithë njerëzit, individët dhe grupet, qëndron ligji. Llojllojshmëria etnike është një fakt. Në njëfarë mase ajo është edhe një desideratum (kërkesë). Jashta kësaj mase, Islami atë e konsideron si *matériel*, lëndë të diktateve të ligjit. Nëse përkatësia etnike (etniciteti) shndërrohet në etnocentrizëm, atëherë Islami këtë e dënon si *kufr* (mosbesim, pafesi), sepse kjo nënkupton shpikjen e një burimi të ri, gjegjësisht vetë etnicitetin, për ligjin, për të mirën dhe të keqen. Nga aspekti juridik, faktorët etnikë bëjnë pjesë në fushën e *mubāhut* (të lejueshmes) dhe kufizohen me atë të *harāmit* (të ndaluarës) e të *mekrūhit* (të papëlqyeshmes) nga njëra anë, e të *vāxhibit* (të domosdoshmes) e të *mendūbit* (të pëlqyeshmes) nga ana tjetër.

Islami nuk ka qëndrim armiqësor ndaj etnicitetit, bile ai mund të ngrejë edhe shtetin e vet politik, *hilāfetin* e vet, që është një pozitë e njohur si legjitime qysh nga kohët e el-Maverdiut, nëse në to *Sheri'ati* aplikohet në tërësi.<sup>9</sup> Ky lojalitet ndaj *Sheri'atit* e ngarkon çdonjë entitet etnik të pavarur për ta kultivuar paqen apo për ta zhvilluar luftën vetëm në hap me gjithë *ummetin* si tërësi, e me këtë t'i udhëheqë punët në mënyrë që t'i pengojë të tjerët mos t'i gjejë e keqja dhe e liga e t'u sjellë të mirat. Jashta këtyre masave, Islami nuk e toleron partikularizmin dhe i ngarkon të gjithë muslimanët me detyrën fetare që t'i kundërvihen e ta luftojnë atë me të gjitha forcat që kanë kudo dhe kurdo që të nxjerrë kokë.<sup>10</sup> Ligji islam është një për të gjithë për shkak të burimit të tij hyjnor. Ashtu si Zoti që është Një, Zot i të gjitha krijesave, natyrisht edhe i gjithë njerëzimit, po kështu edhe ligji i Tij është një dhe i njëjtë. Ai nuk ka favoritët e vet. Ai nuk bën përjashtime. Etnocentrizmin Islami e konsideron si tejet të rëndë e serioz dhe e flak atë, sepse favorizimi i ndonjëres etni përbën sulm të drejtpërdrejtë mbi vetë transcendencën e Zotit. Për Zotin, që është Realiteti Final, Gjykatësi Final (pra, Parimi, Kriteri dhe Burimi Final), qëndrimi i Tij *vis-à-vis*

<sup>6</sup> Natyra obligative e **Sheri'atit**, i cili përfshinë urdhrat e Zotit, bie mbi të gjithë njerëzit pa përjashtim dhe diskriminim, sepse kërkesat e vlerave të Islamit janë të tilla për të gjithë. Prandaj, çdo qenie njerëzore duhet të thirret në Islam nga ana e muslimanëve të cilët që më parë e kanë pranuar dhe njohur normativitetin e përmbajtjeve të shpalljes islame. Për një analizë të mëtejme të kësaj çështjeje shih shkrimin e autorit, “On the Nature of Islamic **Da'veh**”, *International Review of Mission*, vëll. 65, nr. 260, tetor, 1976.

<sup>7</sup> “O 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...”(el-Huxhurat:13).

<sup>8</sup> Po aty.

<sup>9</sup> Legjitimiteti i dy e më tepër halifëve është mbrojtur nga el-Esh'ariu, ndërsa është kundërshtuar nga el-Maverdiu. Sido që të jetë, opinioni juridik islam i asaj kohe ka arritur një konsensus të përafërt në favor të tolerancës, siç ishte rasti me hilafetin emevij në Kordovë dhe me atë fatimij në Egjipt.

<sup>10</sup> “Nëse dy grupe besimtarësh bien në kundërshtim, pajtoni ata, e në qoftë se njëri nga ata, megjithatë i bën dëm tjetrit, atëherë luftojeni atë (grup) i cili ka bërë krime derisa t'u bindet normave të All-llahut. Nëse binden, atëherë pajtoni ata pa mbajtur anën e askujt dhe jini të drejtë! All-llahu njëmend i do të drejtët” (el-Huxhurat:9).

mbarë krijesave duhet të jetë një dhe i njëjtë. Sikur Zoti ta konsideronte ndonjë grup etnik si favorit të Vetin, pra si të ndryshëm në lidhje me Të, me ligjin e Tij, me rendin e Tij kozmik, me sistemin e Tij të shpërblimit dhe të ndëshkimit, atëherë kjo domosdo do ta pakësonte finalitetin dhe transcendencën e Tij. Pohimi kinse realiteti final është në shumës (e jo një), është një kontradiktë që nuk u shkon për shtati as edhe më mendjetrashëve. I këtillë është edhe çfarëdo relativizmi etik, qoftë human si eudaimonizmi, qoftë kulturor si utilitarizmi, tradita anglo-saksone e liberalizmit politik dhe të gjitha nacionalizmat, qoftë ai protagorian si hedonizmi, religjioni i ri-vjetër i Perëndimit.<sup>11</sup>

## B. UNIVERSALIZMI

Rendi shoqëror i Islamit ka tendencë universaliste.<sup>12</sup> Edhe pse ai tani për tani mund të ekzistojë në një komb a në një tjetër, në një grup kombesh a vetëm në një grup individësh, ai është një për sa i përket kërkesës së tij për ta përfshirë mbarë njerëzimin. Prandaj, shikuar nga aspekti islam, nuk mund të ketë ndonjë rend shoqëror që do të ishte arab apo turk, persian apo pakistanez a malaj; por mund të ketë vetëm një: rendi shoqëror i Islamit. Megjithëkëtë, rendi shoqëror i Islamit mund të fillojë në ndonjë vend a grup, mirëpo ai prishet dhe shndërrohet në rend shoqëror joislam në qoftë se ai vazhdimisht nuk lëviz drejt përfshirjes së mbarë njerëzimit. Ideali i komunitetit universal është ai i Islamit, i shprehur në *ummetin* gjithëbotëror. Ai nuk është i tejshkuar, jashta rrjedhave të kohës, apo një ideal absolut i mesjetës. Në Perëndim, ideali i komunitetit universal është kultivuar përgjatë një mileniumi e gjysmë, që nga *Imperium Mundi* i romakëve e deri te Reformacioni. Ka patur përpjekje të ringjallet sërish nën vizionin iluminist të Revolucionit francez, pastaj në vizionet universaliste si të demokracisë ashtu edhe të komunizmit. Në çdonjërin prej këtyre rasteve, ideali është korrumpuar, dhunuar, shkatërruar dhe varosur nga subverzioni partikularist, nacionalist dhe etnik i armiqve të tij. Asnjëra prej këtyre lëvizjeve nuk ka qenë as armiqësore ndaj idealit universalist e as që mund të përshkruhet si vërtet kundërshtarë e një ideali të këtillë. Forcat etnike që e tubuan popullin përreth princave të tyre gjatë Reformacionit u kundërshtuan nga korrupcioni i idealit ashtu siç praktikohet nga Kisha romake; kurse ato forca nacionaliste që iu kundërvunë idealit iluminist të Revolucionit francez u kundërshtuan nga korrupsionet e tij nga ana e Francës perandorake. Po kështu, thyerja e idealit pas Luftës I dhe II Botërore është pasojë e intrigave dhe manipulimeve të cionizmit dhe imperializmit neokolonist. Me fjalë të tjera, ideali ka rënë për shkak të humbjes së vullnetit të një pjesë e ithtarëve të tij. Besimi në ideal i masës perëndimore vazhdon akoma. Mirëpo, të ligën më të madhe ai e ka hasur në dorën e skepticizmit modern ku jo që s'ka asgjë të shenjtë, por ku asgjë nuk ka as kuptimin e vet të mirëfilltë e të caktuar në përgjithësi.

<sup>11</sup> Shih esenë e autorit, "The Metaphysical Status of Values in the Western and Islamic Tradition", *Studia Islamica*, fashikulli xxviii, 1968, f. 29-62.

<sup>12</sup> "Besimtarët vërtet janë vëllezë të njëri-tjetrit..." (el-Huxhurat:10); "Ky është **ummeti** juaj – një, i bashkuar dhe integral – kurse Unë jam Zoti juaj, prandaj adhuromëni!" (el-Enbija': 91).

## C. TOTALIZMI

Rendi shoqëror i Islamit është totalist, në kuptimin se ai Islamin e konsideron si relevant për çdo fushë të aktivitetit njerëzor. Baza e rendit shoqëror është vullneti i Zotit i cili duhet të vlejë për të gjitha krijesat, aq më tepër kur dihet se Zoti ato i ka pajisur me nga një organizëm, strukturë dhe funksion.<sup>13</sup> Qeniet njerëzore në natyrat e tyre fizike, personale, sociale dhe shpirtërore kanë nga një përbërje të dhënë nga Zoti të cilën ata gjithsesi duhet ta realizojnë. Asnjë aktivitet i tyre nuk i ik dot determinimit të Zotit dhe ata nuk mund t'i parashtrajnë vetes asnjë qëllim në cilëndo fushë të angazhimit të tyre që nuk do të bënte pjesë në ndonjë prej kategorive ligjore midis *vāxhibit* dhe *harāmī*. Përpos kësaj, është shenjë e një mentaliteti të zhvilluar dhe e një vizioni të kulluar fakti që *mubāhu* është ai që më së tepërmi theksohet dhe kërkohet nga Islami. Parimi hyjnor sipas të cilit “Nuk ka asnjë ndalesë (*harām*) që nuk mbështetet në tekst (*metn*) dhe rregull i përgjithshëm është lejueshmëria (*el-ibāha*)”,<sup>14</sup> është një preventivë kundër zgjerimit jo të drejtë e të gjymtë të ndalesave (*harāmeve*), e jo kundër ekstrapolimeve të tyre valide. T'i analizosh, , deduktosh, induktosh, zgjerosh dhe ekstrapolosh ligjet e Islamit dhe t'i bësh ato relevante për çdo gjë që ekziston, është punë edhe e rëndësishme po edhe e nevojshme, se përndryshe do të vihej në pikëpyetje gjithpërfshirja e vullnetit të Zotit, në të cilin përfundimisht mbështetet *Sheri'ati*. Rendi më i mirë shoqëror, si rezultat i kësaj të vërtete, është ai i cili urdhëron sa më tepër aktivitete njerëzore që të jetë e mundur, e jo sa më pak; dhe qeveri më e mirë është ajo që qeveris shumicën e jo pakicën. Duhet përkujtuar se rendi shoqëror i Islamit nuk është vetëm një klub, një shoqëri arsimore, një dhomë ekonomike, një njësi tregtare, një kooperativë konsumatorësh apo një parti politike në kuptimet perëndimore të këtyre termeve. Ai është sa krejt këto po edhe më tepër, siç shprehet Hasan el-Benna, pikërisht për shkak të relevancës së vullnetit të Zotit që ka mbi çdo send.<sup>15</sup>

Totalizmi i rendit shoqëror islam nuk ka të bëjë vetëm me prezentimin e aktiviteteve njerëzore në të gjitha kohët dhe vendet, por edhe me prezentimin e të gjithë njerëzve që janë subjekte të këtyre veprimeve dhe të cilët ai i konsideron si anëtarë të tij të domosdoshëm. Përderisa muslimanët ai i konsideron si tanimë të rekrutuar në programet dhe projektet e tij, jomuslimanët, ndërkaq, i sheh si anëtarë të mundshëm që duhet të binden për t'iu bashkëngjitur radhëve të tij. Shikuar nga ky aspekt, rendi shoqëror i Islamit nuk ka të mbaruar, sepse nuk ka të mbaruar as edhe jeta bashkë me aktivitetet në këtë botë. Detyrë është të intervenohet në çdo gjë që tek ai, ajo apo ata shkakton pengesë dhe pakësim të përmbushjes së vullnetit hyjnor.<sup>16</sup> *Felāhu* qëndron në transformimin e vërtetë të Tokës në një kopsht të Zotit (që shpreh kuptimin e vërtetë të konceptit kur'anor *isti'māru'l-erdi* [rikonstruimi i tokës]), të njerëzimit në heronj, të gjenive dhe shenjtorëve në pasues të rrugës së Zotit. Natyrisht, duhet përkujtuar që një transformim jomoral nuk do të mund të shpiente drejt *felāhut*. *Felāhu* kërkon që vetë aktet e transformimit ta respektojnë ligjin hyjnor ashtu siç kërkojnë ato të përmbushen në sendet që janë lëndë të tyre.

<sup>13</sup> El-Furkan:2. Përderisa universalizmi i Islamit shihet në faktin se urdhëresat e Islamit u dedikohen të gjithë njerëzve vetëm pse janë njerëz, totalizmi i tij, ndërkaq, vërehet nga fakti se kudo që ai ka lënë ndonjë fushë të sjelljes së njeriut të papërligjur në mënyrë specifike, këtë barrë (të përligjes) ia ka ngarkuar muslimanit. Muslimani është i obliguar të kujdeset për zbatimin e Shpalljes në të gjitha punët dhe problemet e përditshme me të cilat ballafaqohet ai. *Ixhtihadi* është një detyrë universale me të cilën ngarkohen të gjithë muslimanët, ashtu siç shprehet All-llahu xh.sh. në Kur'an (el-En'am:38).

<sup>14</sup> Kjo është njëra prej “parimeve të përgjithshme të legjislaturës” (*el-kavā'idu'l-kullijeh*). Subhi el-Mahmasani, *Felsefetu't-Teshrī'i fi'l-Islām*, Bejrut: Daru'l-Ilm li'l-melajin, 1380/1961, f.261 e më tej. Abdulvehhab Hal-lafi këto parime të përgjithshme i quan “*el-kavā'idu'l-usūlijeh et-teshrī'ijeh*”. Shih veprën e tij, *Ilmu Usūli'l-Fikh*, Kajro: Daru'l-Kalem, 1392/1972, f. 197 e më tej.

<sup>15</sup> Is'hak Musa el-Husejni, *el-Ihvānu'l-Muslimūn*, Bejrut: Daru Bejrut li't-Tiba'ah ve'n-Neshr, 1955, f. 79.

<sup>16</sup> “Në Libër nuk kemi lënë gjë mangët. Pastaj të gjitha do të tubohen para Zotit të tyre” (el-En'am:38).



## D. LIRIA

Rendi shoqëror i Islamit është i lirë. Nëse ai ngrihet me anë të forcës, apo nëse programet e tij realizohen me anë të detyrimit të njerëzve, atëherë ky rend shoqëror nuk do të mund të quhet islam. Disiplinimi ndoshta mund të jetë i nevojshëm, mirëpo ai mund të arsyetohet vetëm nëse kufizohet në fushën e implementimit. Përpara kësaj, Islami kërkon *shūranë* (konsultimin e ndërsjellë) gjatë vetë fillimit të disiplinimit i cili, sidoqoftë, mund të jetë vetëm i përkohshëm dhe të jetë në lidhje vetëm me projekte të posaçme. Atje ku disiplinimi është rregull, ndërsa detyrimi strehim pranë parimit, përfundimi ndoshta mund të jetë një realizim i suksesshëm i kërkesave hyjnore, mirëpo kjo do të jetë një realizim që do të ketë vlerë utilitare e jo morale. Për të qenë morale ajo duhet të kryhet nga subjekti në mënyrë vullnetare, si një vendim i lirë i ndërmarrë nga besnikëria personale ndaj vlerës apo ndaj kërkesës hyjnore në fjalë.<sup>17</sup> S'ka dyshim se Islami kërkon realizimin e të djave, edhe të vlerave utilitare edhe të atyre morale, mirëpo ai nuk i toleron dhe nuk i çmon të parat pa ato të mbramet. Realizimi që ia mbush sytë atij është ai që këto të dyja i bën përnjëherësh. Zoti këtë mësim na ka mësuar shumë qartë në Kur'an. Kur Zoti i lajmëron melekët për krijimin e njeriut, ato – si qenie që nuk gabojnë, por që vetëm u binden urdhrave të Zotit – shfaqën habinë: “A do të krijosh (o Zot) në të (tokë) atë që bën çrregullime dhe që derdh gjaqet, e ne të madhërojmë Ty me lavdërimin Tënd dhe plotësisht të adhurojmë?! Ai tha: Unë di atë që ju nuk e dini!”<sup>18</sup> Sikur njerëzit të ishin si melekët, të paaftë për të bërë keq, veprat e tyre do të përmbushnin çdo dëshirë apo urdher hyjnor, mirëpo ato nuk do të ishin morale. Morali është pjesa më e lartë e vullnetit hyjnor. Natyrisht, kjo është ajo më e larta që kërkohet prej njeriut, sepse një vullnet që nuk i bashkëngjitet moralit ai nuk mund të jetë hyjnor, nga shkak se ai atëherë do të ishte në kundërshtim me vetveten. Kjo e vërtetë është shprehur në një ajet tjetër kur'anor, në një mënyrë akoma më dramatike dhe më qartë se e para: “Ne *emānetin* Tonë ua parashtruam qiejve, tokës e maleve...”, vazhdon Zoti, “mirëpo ato nga frika e refuzuan, ndërsa njeriu e mori mbi vete”.<sup>19</sup> Te qiejt dhe toka vullneti i Zotit aktualizohet përmes domosdoshmërisë së ligjit natyror; krijesat e qiejve e të tokës nuk janë të lira të veprojnë kështu ose të mos veprojnë. Prandaj, aktualizimi i tyre nuk është moral. Vetëm ai i njeriut është moral, sepse vetëm ai është i lirë përpara urdhrave hyjnorë. Kjo është arsueja pse vetëm ai e merr mbi vete “*emanetin*” hyjnor.<sup>20</sup>

T'i çosh njerëzit në aktualizimin e vlerave, nëse me këtë nuk nënkuptohet detyrimi i tyre në një gjë të këtyllë, duhet të nënkuptojë bindjen e tyre për të vepruar kështu sipas zgjedhjes dhe dëshirës së tyre. Kjo do të thotë që për të qenë moral aktualizimi i vlerave, nuk duhet të kuptohet ndryshe, por vetëm si mësim dhe bindje e njerëzve se vlerat janë vlera dhe se porositë hyjnore janë modele që kërkohen prej tyre. Kjo e përbën rendin shoqëror të Islamit që të jetë një seminar apo një shkollë e shkallës së lartë ku puna e qeverisë dhe e udhëheqësisë të jetë mësimi, edukimi, bindja, arsimimi dhe ndriçimi i rrugës.

<sup>17</sup> “Ne ty ta shpallëm Librin me argumente për njerëzit. Kush merr rrugën e mbarë për vete e ka, kush e humb, e humb vetveten. Ti nuk jë përfaqësues i tyre” (ez-Zumer:41).

<sup>18</sup> El-Bekareh:30.

<sup>19</sup> El-Ahzab:72.

<sup>20</sup> Po aty.

## E. MISIONI

Është e qartë se *ummeti* nuk është një prodhim i rastësishëm i natyrës. Ai nuk ekziston për hir të vetin e aq më pak për hir të ndonjërit prej anëtarëve të tij. Ai ekziston vetëm e vetëm si një instrument i vullnetit hyjnor i cili kërkon që përmes *ummetit* të gjejë aktualizimin e tij në vend dhe kohë. Ai përbën matricën e shpalljes së fundit të Zotit, instrumentin e vullnetit të Tij dhe pikën ku hyjnorja takohet me kozmosin. Këtu kozmosi lansohet në marshin e tij të fundit drejt përmbushjes së synimit hyjnor. Ashtu siç shpreh qartë këtë edhe Kur'ani, *ummeti* ekziston me qëllim që “fjala e Zotit të jetë më e larta”.<sup>21</sup>

## III. DINAMIKAT E BRENSHME TË UMMETIT

### A. S'KA ISLAM PA UMMET

All-llahu xh.sh. ka urdhëruar: “Nga ju le të jetë një *ummet* që thërret në atë që është e dobishme, urdhëron për punë të mbara dhe ndalon nga e keqja! Të tillët janë të shpëtuar” (Kur'ani, 3:104). Është e qartë se muslimanët janë të urdhëruar të formojnë një *ummet*, gjegjësisht një trup shoqëror të organizuar në mënyrë të veçantë. Teksti kur'anor neve na jep *'il-letin* (arsyen e mjaftueshme) e këtij urdhri, e që është: “të ftosh për të mirën, t'i bashkëngjitesh virtytit dhe të ndalosh të ligën”. Mirëpo, ky *'il-let* është vetëm “shkaku final” apo qëllimi i fundit të cilit supozohet t'i shërbejë *ummeti*. Një “shkak final” më pak final (pra, një shkak instrumental) është fakti se *ummeti* është ai që e mundëson ftesën për të mirë, ndjekjen e virtytit dhe ndalimin e së ligës. *Ummeti* është burimi i të drejtave si dhe i detyrave të muslimanit dhe është trupi në të cilin mund të ushtrohen këto të drejta e detyra.

Pejgamberi a.s. urdhëron: “Nuk u lejohet tre muslimanëve që të nisen për në rrugë e të mos e emërojnë njërin prej tyre si udhëheqës!”. Meqë qëllimi i tyre është t'i mbështesin të drejtat, t'i zbatojnë urdhëresat hyjnore, ta realizojnë drejtësinë, t'i ekzekutojnë *hududet* (të drejtën penale) dhe ta arrijnë lumturinë në këtë dhe në botën tjetër, atëherë ata nuk mund t'i ikin formimit dhe organizimit të tyre në një *ummet*, në një shoqëri organike që do të ketë edhe *'imāretin* (qeverinë) e vet.<sup>22</sup>

Dikush mund ta kontestojë këtë duke thënë se realizimi i vlerave personaliste nuk ka nevojë për *ummetin*. Përkundrazi, ai mund pohojë se shoqëria e pengon një realizim të tillë, sepse virtyti është i lartë atëherë kur është sekret. Përgjigjja jonë është se kjo është një pikëpamje krishtere. Ç'është e vërteta, Islami urdhëron vlerat personaliste që përgjithësisht njihen si *ihlās* (*nijjet*, *sidk*,

<sup>21</sup> “Nëse ju nuk i ndihmoni (Muhammedit), ani – e ka ndihmuar All-llahu...dhe bëri që fjala e mosbesimtarëve të jetë më e ulëta, kurse fjala e All-llahut, ajo është më e larta. All-llahu është i Fortë, i Urtë” (et-Tevbeh:40).

<sup>22</sup> “Ne i kemi dërguar pejgamberët tanë me argumente të qarta dhe me ata kemi shpallur librin dhe peshojnë që njerëzit të sillen me drejtësi. Kemi zbritur hekurin ku ka forcë dhe dobi të madhe për njerëzit, për ta ditur All-llahu se kush e ndihmon atë dhe pejgamberët e tij duke i besuar së fshehtës. All-llahu, pa dyshim, është shumë i fortë” (el-Hadid:25); “Ne ty ta shpallëm Librin me të vërteta që të gjykojnë ndërmjet njerëzve ashtu siç ta shpall All-llahu...” (en-Nisa':105); “Dhe gjyko ndërmjet tyre sipas asaj që të shpallë All-llahu dhe mos ndiq epshet e tyre...” (el-Maideh:49).

*ibtigā'u vexhhi'l-lāh, tuhr, emānet, etj.*), mirëpo ai gjithashtu e ndalon dhe murgërinë, (Kur'ani, 57:27). Veçantia e tij është në qëndrimin sipas të cilit nuk ka *ihlās* të vlefshëm po qe se ai nuk shndërrohet në akte të dukshme brenda në kohë dhe hapësirë dhe po qe se ky *ihlās* nuk i urdhërohet t'qrrq bashkësisë si të tillë. Në Krishterizëm, shoqëria dhe shteti janë në duart e Qesarit. Ky ka qenë konceptimi tradicional i Krishterizmit, i bazuar në tekstet biblike të Mateut 22:21, Markut 12:17 dhe Llukës 20:25. Tentativat për zgjerimin e fushëveprimit të etikës krishtere në mënyrë që ajo të bëhej relevante dhe e zbatueshme në mbarë shoqërinë kanë filluar, përnjëmend, pas Reformacionit – shembulli ideal i së cilës ishte Calvinizmi; mirëpo të gjitha këto u refuzuan nga ana e shumicës dhe asnjëherë s'arritën të bëhen pjesë e dogmës ortodokse, me përjashtim në pikëpamjet e pasuesve të tyre sektarë. Ndërgjegjja krishtere ka filluar ta zgjerojë relevancën e Krishtit mbi marrëdhëniet shoqërore dhe mbi të drejtën publike vetëm pas Revolucionit industrial në Angli, revolucion ky që eksploatimin e njeriut nga të tjerët e solli deri në nivelet më të larta të mizorisë e të nënvlehtësimin. Kjo çështje u përgjithësua tani vonë dy-tri dekadave të fundit edhe atë, përgjithësisht, si reaksion ndaj racizmit, komunizmit dhe Luftës II Botërore. Madje edhe kësaj here, opinioni krishter nuk u përcaktua për një afirmim të tërësishëm të një etike krishtere si të *ummetit*. Atëherë kur ai e kupton nevojën për Krishtin në nivelet politike dhe sociale, ai e shpreh relevancën e Tij në mënyrë ekuivoke sikur të ishte në kundërshtim me atë që Qesari e bën në tokë. Ai asnjëherë nuk e paramendon Krishtin si një qenie që u tregon qesarëve të tillë se ç'duhet të bëjnë.<sup>23</sup>

Sipas Islamit, çdo gjë ka lidhje me Zotin dhe bën pjesë në fushëveprimin e urdhrave fetare. Në të vërtetë, *ummeti* është kushti *sine qua non* i mbarë devotshmërisë dhe jetës morale. Kjo është arsyeja përse Zoti i përshkruan besimtarët si “të dashur për njëri-tjetrin, urdhërojnë për të mirë dhe ndalojnë nga e keqja...” (Kur'ani, 9:71). Akoma më drejtpërdrejtë Ai na urdhëron: “Ndhimohuni në mes vete me të mira dhe në devotshmëri!” (Kur'ani, 5:2). Nga ana tjetër Ai urdhëron: “E mos e ndihmoni njëri-tjetrin në mëkate e në armiqësi!” (Kur'ani, 5:2). Në mënyrë didaktike Zoti i përshkruan të mallkuarit si njerëz që “nuk ndalojnë njëri-tjetrin nga e keqja që punojnë” (Kur'ani, 5:79). Kjo është arsyeja e thënies së Pejgamberit a.s.: “Atje ku njerëzit e shohin të keqen duke u zbatuar dhe nuk ndërmarrin ta ndërrojnë atë, All-llahu mbi ta do ta lëshojë dënimin e Tij”; ndërsa këtë dënim të Tijin e ka sqaruar me arsyen se “atje ku e keqja është e fshehtë, ajo e dëmton vetëm kryerësin e saj, e atje ku ajo është publike dhe nuk pengohet, ajo e dëmton çdokënd”.<sup>24</sup>

Një arsyetim tjetër për *ummetin* mund të nxirret nga analiza e vetëdijes etike dhe nga etika personaliste. Sipas të parës, imperativ moral është ai që rrjedh nga, zbatohet në dhe ka kuptimin e tij vetëm në kontekst të rrjetit të marrëdhënieve ma natyrën dhe personat e tjerë, në të cilin banon dhe e vazhdon jetën e vet subjekti moral. Meqë t'i shërbesh Zotit do të thotë ta realizosh vullnetin e Tij dhe meqë vullneti hyjnor, *in percipi*, nënkupton vlerat apo *priusin* i cili çdo gjëje i jep vlerë, atëherë nga kjo rrjedh fakti që nëse njeriu dëshiron t'i shërbejë Zotit, ai duhet të jetë në marrëdhënie ndërnjerëzore të cilat mund t'i aktualizojnë / realizojnë vlerat morale. Sa është e pakuptimtë të kërkosh një shpirt të patrup, të shkëputur nga bota e kohës-hapësirës dhe të kërkosh realizimin e vlerave utilitare, po aq është e pakuptimtë të presësh aktualizimin e moralit nga një murg oshënar (eremit) që nuk krijon lidhje me të tjerët për sa i përket tregtisë, miqësisë, martesës, fqinjësisë, prodhimit dhe konsumimit të të mirave materiale, luftës dhe paqes, akuzimit dhe gjykimit, misionit dhe mësuesisë, rekreimit dhe kënaqësisë estetike, vëllazërimit, etj. Vlerat morale janë esenca ideale për transcendencën hyjnore për aq kohë sa ato të realizohen në vetë trupin e këtyre marrëdhënieve ndërnjerëzore. Jeta morale supozon marrëdhëniet e këtilla dhe ajo s'mund të paramendohet pa këto. Çdo tërheqje apo mungesë e

<sup>23</sup> Barth, *Against the Stream*, f. 29-31.

<sup>24</sup> Ismail ibni Kethiri, *Tefsiru'l-Kur'āni'l-Adhīm*, Beirut: Daru'l-Ma'rifeh, 1388/1969, s.v. Kur'ani 5:79, vëll. 2, f. 83-84.



relacionit nënkupton që vlera të cilën ai e ka, pra vlera, bartësi dhe substrati i së cilës është ai relacion, është e dënuar të mos realizohet. Jeta e vetmisë të cilën e kalon individualisti, eremiti/oshënari apo murgu, tekefundit, mbështetet në cungimin dhe ngushtimin e fushës së vlerës, sepse ajo drejtohet nga parimi sipas të cilit vlerat, bartës i të cilave është vetëdija apo shpirti i subjektit, në vetvete, pra, në veçantinë dhe vetminë e saj, janë të vetmet elemente përbërëse të sistemit të vlerave ose janë vlerat më të larta për hir të të cilave mund të shkilen e dhunohen të gjitha vlerat e tjera. E para prej këtyre është një symbyllje e qartë ndaj ekzistimit të vlerave të tjera, është një monizëm apo ekskluzivizëm i tepruar aksiologjik; e dyta, ndërkaq, është një indiferencë ndaj fuqisë së vërtetë lëvizëse të vlerave të tjera, është një gjykim i gabueshëm për rendin e radhitjes së tyre – në të vërtetë është një mohim i finalitetit të tyre aksiologjik. S'është për t'u habitur, pra, përse të gjithë njerëzit e vetmuar, eremitët dhe oshënarët më të famshëm në histori, kanë çuar një jetë të rëndë / të vrazhdë, të pamatur dhe shpesh mizore.<sup>25</sup>

Sa herë që dimensionin moral të përkufizohet me terma personaliste, pashmangshëm do të përfundojë në një individualizëm i cili përfundimin e vet logjik e gjenë në egotizëm. Sepse, tekefundit, ai patjetër duhet të varet nga determinuesit e brendshëm të subjektit moral ku vetëm ndërgjegjja e tij mund të jetë gjykatëse. Vepruesi moral mund t'i dëshirojë idealet më të larta e më altruiste. Ajo që me këtë rast dëshirën e tij e bën të moralshme është, *ex hypothesi*, jo lartësia a altruizmi i asaj që dëshirohet, por mënyra në të cilën aftësia e tij e ka vënë vetveten në veprim. Kjo është përparësia – e jo veçantia – e determinimit të tij të brendshëm në konstituimin e parimeve etike që atë e bën egotist, përgjithmonë të kapluar me vetveten. Në qoftë se pohohet se të kapluarit me vetveten është e motivuar vetvetiu në mënyrë altruiste, siç është shembulli me rastin e njeriut tekanjuz, atëherë duhet pranuar që sa më e involvuar me natyrën dhe me njerëzit e tjerë të jetë sjellja e vepruesit moral, aq më i vogël do të jetë vetëbesimi në shëmbëlltyrën që ai apo mbarë njerëzimi presin të lindë prej saj. Që këtu, tendenca që paraqitet me këtë rast do të ishte kërkimi i shëmbëlltyrës në dëm të involvimit. Historikisht, shembuj të determinimit të brendshëm etik kanë qenë murgjit dhe eremitët e të gjitha moshave dhe kombeve, njerëzit që janë udhëhequr nga një etikë e izolimit prej botës, një etikë antibiotërore, e indiferencës dhe e asketizmit. Përgjithësisht është e njohur se Islami është një fe sa e jetës private aq edhe e jetës publike, sa e individit aq edhe e shtetit, sa e jetës së përditshme aq edhe e kontemplimit të lartë. Prandaj, nuk mund të paramendohet Islami pa një jetë të njeriut në rrjetin dhe sistemin e marrëdhënieve me botën dhe njerëzit e tjerë, pa ndikimin dhe determinimin e ndërsjellë të njerëzve. Ç'është e vërteta, thënia e famshme e Muhammedit a.s. se "Feja është, para së gjithash, çështje e relacionit me të tjerët", paraqet një theksim të kësaj prirjeje të Islamit drejt involvimit në punët e njerëzve të tjerë në këtë botë.<sup>26</sup> Ky fakt gjithashtu është shprehur edhe në mallin e Hajj bin Jakdhanit për një bashkësi njerëzore, pasi e zbulon të vërtetën dhe pasi i arrinë të gjitha kënaqësitë që mund t'i përjetojë me rastin e kërkimit personal, ashtu siç kemi parë më lart.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> William James, *The Variety of Religious Experience*, Nju Jork: Mentor Books, New American Library, 1953, f. 269 e më tej, 276 e më tej.

<sup>26</sup> Ose "Feja konsiston në këshillimin e të tjerëve për të bërë mirë".

<sup>27</sup> Ibni Tufejli, *Hajj bin Jakdhān*, përkth. në angl. George N. Atijeh, në *A Sourcebook in Medieval Political Philosophy*, ed. Ralph Lerner dhe Muhsin Mehdi, Glencoe, Illinois: The Free Press, 1936.

## B. NJË DHE VETËM NJË UMMET

Zoti ka thënë: “Ky *ummet* i juaji është një *ummet* i vetëm” (Kur’ani, 21:92; 23:53). Me këtë Zoti ka dashur të thotë se besimtarët duhet të kenë një strumbullar rreth të cilit duhet të sillen e të tubohen, një qëllim global, një vlerë kyçe e cila të gjitha përpjekjet e tyre i fut në një kuptim gjithpërfshirës, gjegjësisht nën shërbimin e Zotit. *Ummeti* është dhe gjithmonë duhet të mbetet një, sepse Zoti dhe shërbimi i Tij është një. Një është edhe vullneti i Tij për mbarë njerëzimin, për të gjitha kohët dhe vendet, i mishëruar në Kur’an dhe në *sunnetin* e Muhammedit a.s. dhe i kristalizuar në *Sheri’at*. Vullneti i Tij është për të gjithë popujt dhe të gjithë ata janë absolutisht të njëjtë për Të. Ai nuk pret prej një populli a një race më tepër a më pak se ç’pret prej të tjerëve. Njëjësia e *ummetit*, pra, ka karakter fetar dhe moral, e jo biologjik, gjeografik, politik, gjuhësor a kulturor. Për këtë arsye dhe Pejgamberi a.s. çifutët i ka quajtur si një *ummet* edhe pse ata banonin në të njëjtin vend me muslimanët dhe i takonin të njëjtit grup politik, gjuhësor dhe kulturor. Mirëpo, meqë ideologjia e tyre - fetare dhe morale - ishte e ndryshme, ai konsideronte se ata përbënin një *ummet* të tyrin të veçantë. Islami nuk njeht ndonjë *ummet* të bazuar në biologji, gjeografi, politikë, gjuhë apo kulturë, por e njeht atë që bazohet në fe. Andaj, kombi, raca, shteti, kontinenti – të gjitha këto katëgori janë të njohura për kulturën moderne të Perëndimit, po ama jo edhe për Islamin.

Me këtë nuk duam të themi që uniteti fetar i *ummetit* nuk mund të përfordhet e të plotësohet me këto lloje të tjera të unitetit. Njëjësia e hapësirës a të gjeografisë, të gjuhës e të kulturës, të prejardhjes biologjike dhe të racës mund, dhe në fakt i sigurojnë mbështetje njëjesisë fetare. “Të afërmit kanë më tepër të drejtë në të mirën e njeriut” është njëra prej parimeve të së drejtës islame.<sup>28</sup> Atë që Islami dëshiron ta thotë këtu është se asnjë lloji të afërsisë fizike kurrnjëherë s’duhet t’i lëjohet determinimi as i sjelljeve të individit musliman, as edhe të atij të grupit musliman, duke e përjashtuar me këtë rast faktorin fetar dhe moral. “Ne ju kemi krijuar prej një mashkulli dhe një femre”, thotë Zoti, “dhe ju kemi bërë popuj (kombe) dhe fise me qëllim që të njiheni mes vete. Më fisniku prej jush tek All-llahu është ai që më tepër ka dro ndaj Tij”, (Kur’ani, 40:13). Nga kjo duket qartë se afërsia fizike i nënshtrohet virtytit dhe devotshmërisë; ajo është dytësore krahasuar me vlerën morale dhe meritën personale, e nuk është e kundërta.

Prandaj, *ummeti* nuk është çështje e lindjes, e gjeografisë apo e gjuhës. Këto janë të pavarura prej vullnetit të njeriut dhe prandaj janë të domosdoshme. *Ummeti*, si një vëllazëri fetare dhe morale, është një asociacion i lirë (i hapur) i individëve në të cilin ata për vete dhe për mbarë njerëzimin e realizojnë tërë sistemin e vlerave që me termat tradicionalë të Islamit shprehet me “lumturinë në të dyja vendbanimet, edhe në këtë edhe në botën tjetër”. Individu nuk lind në të thjesht rastësisht, por ai zgjedh dhe vendos për t’iu bashkëngjitur atij (*ummetit*) si një qenie racionale. *Ummeti* nuk është një *gemeinschaft*, por është një *gesellschaft*, jo një komunitet i natyrshëm, por një komunitet i zgjedhur, është pra një “shoqëri”.

Me rastin e paraqitjes së lëvizjes islame menjëherë pas vitit të parë hixhrij, atëbotë ishin të njohura dhe prosperonin edhe fisi – forma e thjeshtë e *gemeinschaftit*, edhe perandoria – një *gesellschaft* politik i ngritur mbi *gemeinschaftin* e racës, të gjuhës, të kulturës dhe të historisë. Islami i flaki tej këto të dyja – edhe fisin, edhe perandorinë. Ai themeloi një *gesellschaft* të pastër, një vëllazëri universale nën ligjin fetar dhe moral dhe e ftoi tërë njerëzimin për t’iu bashkëngjitur atij. Kjo ishte dhe akoma është risia më e madhe në historinë sociale të njeriut. Është e vërtetë se Krishterizmi pati sukses në themelimin e një *gesellschafti* apo shoqërie të bazuar pastër në fe dhe në etikë, mirëpo, për fat të keq, përmbajtja fetare dhe morale, që ishte

<sup>28</sup> *El-Akrabūn evlā bi’l-ma’rūf*, njëra prej parimeve të përgjithshme të legjislaturës islame.

thelbësore për Krishterizmin, u reduktua në minimum, gjegjësisht në aktin e papërshkruar eksperimental të besimit dhe në etikën më të pastër të qëllimit (intencës). Të dyja këto janë personale, sekrete apo interne dhe ekzekutimi, kritika dhe vlerësimi i tyre varet tërësisht prej ndërgjegjes së individit. Sa herë që është tentuar t'i jepet një përmbajtje e rëndësishme publike apo shoqërore, Krishterizmi është përçarë dhe pjesërisht ka rënë në format më të hershme të *gesellschaftit* të bazuar mbi *gemeinschaftin*. Ndarjet e hershme të Kishës që u paraqitën në Nike dhe në Chalcedon\*, në shkallë të lartë involvuan frakcionalizmin e popullit semit kundër atij grek. Po kështu, skizma e madhe e vitit 1058, që një ndarje e Lindjes përkundër Perëndimit. Përfundimisht, në lëvizjen e Reformacionit të shek. XVI, tendencat nacionale të gjermanëve, anglezëve, francezëve, italianëve dhe holandezëve bindshëm e determinuan paraqitjen e nëntëdhjetë e pesë tezave të cilat Luteri – murgu katolik i trazuar shpirtërisht – ua propozoi eprorëve të vet.<sup>29</sup>

Në Islam, së këndejmi, nuk është legjitime asnjë llojllojshmëri fetare dhe asnjë pavarësi a ndarje morale brenda *ummetit*. Divergjencia nga feja e *ummetit* llogaritet herezi, sepse, në kuptimin fetar dhe moral, *ummeti* padyshim është një sistem monolit. Të kultivosh të kundërtën, do të thotë t'u lejosh muslimanëve praktikimin e feve dhe ndjekjen e parimeve morale jashta Islamit – që është absurde. Për më tepër, të lejosh diversitetin fetar-moral brenda Islamit, do të thotë të heqësh dorë nga *tevhidi*, parimi i njëjesisë së gjithë të vërtetës e të njohjes. Kjo është sikur të lejosh bashkekzistimin e dy pohimeve të ndryshme për të vërtetën. Ky nuk është ndonjë qëndrim kritik, sepse problemi këtu nuk qëndron në mohimin e mundësisë së pohimeve dhe kundërpohimeve, por në mundësinë e një të vërtete ndërlidhëse dhe të njohur në mënyrë kritike sipas së cilës mund të zgjidhen kundërshtitë e pohimit dhe kundërpohimit dhe të kombinohen dallueshmëritë. Islami definitivisht është kundër pluralizmit të së vërtetës finale, e jo kundër pluralizmit të opinioneve për të vërtetën. Ai kërkon që këto opinione të jenë përgjegjëse. Për kanalizimin e kësaj përgjegjësie ai ka caktuar vlefshmërinë e *ixhmāsē* (konsenzusit). Jurisprudenca islame lejon që çdo konsensus i *ummetit* të mund të thyhet nga një interpretues kreativ dhe inovativ, mirëpo ai ngarkohet me detyrën që të kërkojë sërish konsenzusin e *ummetit*, ose të pajtohet me refuzimin e punës së tij si *bid'ah* (risi e dënuar).

Sido që të jetë, të thuash se *ummeti* është një për sa i përket aspektit fetar dhe moral, nuk do të thotë se ai nuk lejon kurrfarë ndarjeje administrative. Në të vërtetë, ndarje administrative brenda *ummetit* mund të ketë aq sa e lyp vetë efikasiteti. Për përcaktimin e ditës së parë të majit Ramazan me qëllim agjërimi, të ditës së parë të muajit Sheval për të festuar *Īdu'l-Fitrin* (Bajramin e Ramazanit) dhe për t'i shpërndarë fondet e *zekatit*, shkolla juridike shafi'ite toleron ndarjen brenda *ummetit* në gjerësi më të vogël se 24 *fersahē* (192 km).<sup>30</sup> Sot, me siguri mund të përdëftohet se zhvillimet e jashtëzakonshme në teknologjinë e komunikimit tërë botën e kanë shndërruar në një provincë të vogël. Sido qoftë, administrimi publik nuk është çështje vetëm e komunikimit dhe mund të thuhet që *ummeti* mund të ndahet aq sa e lyp efikasiteti dhe shërbimi.

Këtu duhet theksuar se autonomia administrative brenda një ndarjeje të *ummetit* nuk i jep asaj province edhe autonominë legjislative. Ligjvënia në Islam drejtohet nga një sistem i tërë i legjislaturës. Në këtë sistem, parimet e përgjithshme janë të ndara nga aplikimet e tyre. Të parat nuk pranojnë kurrfarë ndryshimi, ngase ato janë edhe të porositura nga Zoti, edhe të pajtueshme me racion. Kreativiteti njerëzor këtu kërkohet vetëm për sa i përket shndërrimit të një parimi apo vlere në një direktivë specifike dhe konkrete për veprim – normativizimi i ligjit – dhe në përmbushjen apo realizimin – implementimin – e këtyre direktivave. Vetëm normativizimi i

\* Nikea – sot qyteza Iznik në Turqinë Perëndimore; Chalcedon – sot lagjja Kadıköy e Stambollit.

<sup>29</sup> Hollësitë për historinë ideore të Kishës mund të lexohen në veprën *Documents* të Henry Bettensonit.

<sup>30</sup> Abdurrahman el-Xheziri, *el-Fikhu 'ale'l-Medhāhibi'l-Erbe'ah*, Kajro, El-Metba'atu't-Tixharijeti'l-Kubra, pa datë, s.v. "Fillimi i Ramazanit" dhe "Fillimi i Shevalit", vëll. 1, f. 548-555.

Muhammedit a.s. është valid, ngase është i sanksionuar nga ana e Zotit: “Ju keni shembull të mrekullueshëm në peygamberin e All-llahut, kush shpreson në mëshirën e All-llahut...” (Kur’ani, 33:21). Normativizimi i çdokujt tjetër është një përpjekje njerëzore e cila është lëndë e testimi të koherencës së tij me Kur’anin dhe *sunnetin* si tërësi dhe me konsenzusin e *ummetit*. Përpjekja kreative e cilëso pjesë të *ummetit*, qoftë në fushën e normativizimit, qoftë në atë të implementimit, është një si garë brenda së drejtës islame të cilën ajo pjesë duhet ose ta përgjithësojë duke i bindur muslimanët e botës për vlefshmërinë e saj, ose duhet ta shmangë a ta ndryshojë në qoftë se, pas gjithë diskutimeve, opinioni botëror i muslimanëve merr qëndrim të kundërt me të.<sup>31</sup>

Me përjashtim të kohëve të fundit, *ummeti*, gjatë historisë së tij ka qenë një njësi monolite për aq sa është udhëhequr nga një dhe e vetmja e drejtë islame. Shikuar nga aspekti politik, *ummeti* ka qenë nën një suverenitet vetëm gjatë periudhës së *Rāshidūnëve* dhe të emevitëve (10-131 h./632-749 m.). Gjatë pjesës tjetër të historisë së tij, mbi dymbëdhjetë shekuj, ai ka qenë i ndarë në shumë divizione politike. Përkundër krejt kësaj, njëjësia e ligjit ka qenë më e forta. Ajo, botës islame ia ka dhënë institucionet e saj, etikën e saj, stilin e saj të jetës dhe kulturën e saj. Ajo i ka edukuar muslimanët e të gjitha racave dhe kulturave në një të vetme ideologji dhe i ka salduar ata në një vëllazëri të përkushtuar drejt idealeve të njëjta. Njëjësia e së drejtës islame, me sukses u ka bërë ballë të gjitha kërcënimeve për copëzim, duke përfshirë edhe okupimin nga fuqitë e huaja, gjatë gjithë katërbëdhjetë shekujve të historisë islame. Me të drejtë mund të thuhet se *Sheri’ati* është edhe balli edhe shpina e unitetit të muslimanëve në mbarë botën. Ky është fakti i cili *ummetin* e bën një vëllazëri të vërtetë universaliste në të cilën të gjithë njerëzit janë anëtarë potencialë nga aspekti i lindjes dhe aktualë nga aspekti i vendimit të lirë personal dhe etik për t’u futur në radhët e kësaj të drejte.<sup>32</sup>

## C. NATYRA E UNITETIT TË UMMETIT

### 1. Karakteri gjithëpërfshirës

Shpresoj se askush nuk kërkon prova për të dëftuar se Islami është një sistem jete gjithëpërfshirës. Islami nuk e ndan botën në të shenjtë dhe profane, as jetën në fetare dhe sekulare, po as njerëzit në shenjtorë e laikë. Të gjitha këto ndarje për Islamin konsiderohen si artificiale, jonatyrore, joracionale. Historikisht, të gjitha këto u takojnë traditave joislame, Krishterizmit *par excellence*, që ishte skllav i *Imperium Mundit* në të cilin ishte lindur dhe formuar.

Islami në të vërtetë është relevant edhe për filozofinë e fesë, respektivisht për parimet më të larta të metafizikës, edhe për detajet më të imëta të jetës së përditshme personale. Ne në Kur’anin famëlartë mund të lexojmë për afirmimin e dualitetit të qenies, të krijesës aktuale dhe të Krijuesit transcendent, të natyrës dhe të fatit të njeriut, të lirisë dhe përgjegjësisë së tij, të instrumentalitetit e të farkëtueshmërisë së të gjitha krijesave, të rendit të gjithësisë, të njëjesisë së të vërtetës e të vlerës. Po në të njëjtin Libër ne lexojmë urdhrin për t’ua kthyer përshëndetjen

<sup>31</sup> Kjo duket se është rruga e vetme në të cilën **ixhtihādi** dinamik dhe kreativ mund të pajtohet me qëllimin po aq të dëshiruar të unanimitetit dhe konsenzusit. Të dyja këto vlera (**ixhtihādi** dhe **ixhmāja**) janë pjesë përbërëse të botëkuptimit dhe të sistemit normativ të Islamit.

<sup>32</sup> Këtu mund të hiqet një paralele midis rolit integrues të **Sheri’atit** dhe atij të ligjeve të Solonit të cilat kanë qenë të destinuara për saldimin e grupeve të shpërndara të grekëve përreth Detit Egje në një njësi të vetme kulturore.

njerëzve me një më të mirë (Kur'ani, 4:86), për të kërkuar leje para se të hyjmë në ndonjë shtëpi (Kur'ani, 24:27-29), për të biseduar me njëri-tjetrin me zë të ulët pa bërtitur (Kur'ani, 31:19). Pos këtyre, Kur'ani dhe *sunneti* na kanë dhënë një sistem të tërë ritualistik, politik, ekonomik, etik e social. Është e vërtetë se Kur'ani nuk na jep neve të gjitha detajet, mirëpo na jep të gjitha parimet me disa detaje si shembuj. Në disa fusha na jep më tepër detaje se në disa të tjera me qëllim që të nguliten thellë në kokë. Po kështu ndodh edhe me *sunnetin*. Mirëpo, kjo nuk duhet të shkaktojë te ne dyshimin rreth relevancës së porosive të larta të Islamit lidhur me çdo gjë që na rrethon. Hollësitë që All-llahu xh.sh. dhe Pejgamberi a.s. nuk i kanë sqaruar, janë lënë në duart e muslimanëve që t'i elaborojnë dhe specifikojnë. Vërtet, muslimanët kanë arritur ta kuptojnë detyrën e tyre dhe kanë elaboruar sistemin hyjnor më të gjithanshëm që mund të paramendohet.<sup>33</sup>

Baza teorike e gjithë kësaj gjithpërfshirjeje është aksioma sipas së cilës çdo aktivitet njerëzor është një i ashtuquajtur bartës i ndonjë vlere. Meqë *ummeti* ka për qëllim realizimin e vlerave, atëherë ai duhet të mundohet ta promovojë këtë realizim kudo që kjo mundësi të paraqitet. Kjo nënkupton se *ummeti* duhet të ketë për të thënë nga diçka për çdonjë aktivitet njerëzor; se, meqë ligji është relevant për të gjitha ato, atëherë asnjë aktivitet nuk mund të mbetet jashtë dorës ekzekutive dhe gjyqësore të *ummetit*.

## 2. Karakteri material apo përmbajtësor

Natyra gjithëpërfshirëse e ndonjë njësie mund të jetë formaliste dhe abstrakte. Në të vërtetë, sa më e madhe të jetë gjithëpërfshirja, aq më formaliste dhe abstrakte do të jetë njësia; dhe, së këndejmi, një religjion apo një botëkuptim apo një etikë e tërë mund të ngjeshet e të përfshihet në disa fjalë abstrakte të cilat duke dashur të thonë gjithçka, në fakt nuk thonë asgjë. Natyra gjithëpërfshirëse e Islamit nuk është fituar duke e sakrifikuar materialitetin apo përmbajtjen. Përkundrazi, ajo është përshtatur dhe ujdísur përmes një përmbajtjeje konkrete, respektivisht përmes porosive të posaçme juridike për çdonjë kërkesë morale dhe përmes diktateve të posaçme si udhëheqëse për çdo fushë dhe kënd të aktivitetit njerëzor atje ku çështja mbetet jashta fushës së të drejtës.

Kemi mjaft shembuj të gjithpërfshirjes pa përmbajtje. Mendimtari spekulativ hindus vetëm më fjalën *OM* nënkupton gjithçka që gjendet nën diellin dhe përtej tij. Edhe spekuluesi ynë sufít (mistik) e ka ndjekur hindusin në këtë drejtim duke thënë fjalën *HÛ*. Për filozofët është një lojë e çuditshme futja e çdo gjëje brenda një formule e cila do të përfshinte çdo send. E vërteta e hidhur është, megjithëkëtë, se nën një term të këstillë kyç dhe njërrrokësh, njerëzit kanë rrëshqitur nga jeta shenjto-re drejt asaj të lige dhe idhujtare. Të dy, edhe hindusi edhe sufíu, e dinë se asgjë nga ky term nuk mund ta pengojë një shpëruhdje të këstillë. Po kështu, edhe pse brenga parësore e Isait a.s. (Jezusit) ishte thyerja e legalizmit, literalizmit dhe materializmit të gurëzuar të çifutëve, dishepujt e tij vendosën ta fryjnë botëkuptimin e tij etik dhe hyjnor aq qenësor në një sistem absolut në të cilin gjithë jeta morale bëhej çështje interne e njeriut. Në vend të *OM*-it, alfës dhe omegës metafizike të hindusit, ata e vënduan "Dashurinë", një kategori morale që përfshinë çdo gjë. Thënia e shën Augustinit: "Duaje Zotin dhe bën ç'të duash!" u bë një rregull të cilin çdokush mund ta përdorte për të arsyetuar çfarëdo një shkak.

<sup>33</sup> Kur'ani dhe **sunneti** janë dy burimet bazë të së drejtës islame. Pjesa dërmuese e korpusit të porosive të **Sheri'atit** i mbulon të gjitha fushat e etikës personale dhe sociale. Është e qartë, prandaj, se asnjë porosi islame nuk mund të jetë valide po qe se nuk ka ndonjë lidhje ideore me ndonjërin prej rregullave të përfshira në dy burimet bazë.



Zoti, ashtu siç e vërtetojnë mjaft ajete kur'anore, është një historian i mirë i fesë i cili i di kurthet e njeriut dhe i observon të metat e feve. Prandaj, është e natyrshme që në Islam, i cili ka ardhur si reformues i feve historike, Zoti na ka dhënë vetëm një apo më tepër parime të përgjithshme, por edhe përmbajtjen, lëndët specifike të jetës morale, urdhëresa e ndalesa të caktuara. Atje ku mungon përmbajtja e veçantë, Islami ia ka lënë njeriut ta gjejë e ta vëndojë.

Është e qartë se, duke qenë edhe gjithpërfshirës edhe përmbajtësor, Islami është monolit. Ai kërkon ngritjen e një sistemi të plotë me të gjitha detajet, ku jeta e njeriut rregullohet që nga lindja e deri në vdekje. Jomuslimanët e kanë kritikuar *Sheri'atin* për përkryeshmërinë (gjegjesisht, gjithpërfshishmërinë) e tij.<sup>34</sup> Ata kanë të drejtë: Karakteri gjithpërfshirës dhe përmbajtësor i Islamit janë fakte të pamohueshme. Mirëpo, Këto janë ato që e përbëjnë dallueshmërinë, veçantinë dhe meritën e fesë.

### 3. Karakteri dinamik

Nga vetë përkufizimi nënkuptohet se një sistem monolit është ekskluzivist dhe i mbyllur për sa u përket materialeve të huaja a të reja. Ky është thelbi i kritikës së orientalistëve lidhur me gjithpërfshishmërinë dhe përmbajtjen e *Sheri'atit*. Si një sistem i plotë dhe i tërësishëm, sipas tyre, *Sheri'ati* ka patur një dhe vetëm një moment vërtet të madh në historinë e tij, respektivisht momentin kur ai e ka arritur përsosmërinë e vet. Sapo e ka arritur këtë kulminacion, ai ka mund vetëm të bjerë, sepse për ta ringjallur vazhdimisht vetveten ai është dashur të ballafaqohet me këtë. Një sistem monolit nuk mund të ndryshojë me qëllim të adaptimit të vetvetes në situata të reja dhe pasjmangshëm do ta gjejë vetveten në opozitë me risitë. Në këtë situatë, çdo ndryshim konsiderohet *bid'at*. Edhe kjo është një kritikë me vend, jo për *Sheri'atin*, po për juristët islamë dhe për ndjekësit e tyre të cilët me qëllim e kanë ndaluar / penguar rritjen dhe zhvillimin e *Sheri'atit*. Në të vërtetë, kanë qenë të parët tanë të Mesjetës ata që Islamin e kanë futur në këtë rrugë. Ata i kanë mbyllur dyert e *ixhtihād*it, të *ixhmānë* fillimisht e kanë shpallur si konsensus të *selefit* (gjeneratave të para) e më pas si konsensus të *sahābëve* (të shokëve të Pejgamberit a.s.), kështu që nuk ka mund asnjëfarë risie të futet në të. Ne sot mund të ngushëllohemi me mendimin e tyre se kjo ka qenë nevojë e kohës në të cilën kanë jetuar dhe se duhet t'ua falim. Mirëpo, qesharake është për muslimanët e sotëm ta ndjekin shembullin e tyre.

*Usūlijūnët*, të cilët në Mesjetë e kristalizuan *Sheri'atin* dhe e sollën në nivelin më të lartë të përsosmërisë, kanë patur kujdes që në të të fusin mekanizmin më të mirë për vetëpërrirjen e së drejtës.<sup>35</sup> Ata u kanë siguruar muslimanëve edhe të drejtën e përsosur, edhe institucionet e mjetet për ripërrirjen e saj dhe këtë të drejtë ose e kanë përsosur akoma më shumë ose këtë përsosmëri kanë vazhduar ta bëjnë qenësisht funksionale për të gjitha kohët dhe vendet. Me përjashtim të disa përpjekjeve në kohët moderne, muslimanët në asnjë mënyrë nuk e kanë shfrytëzuar mekanizmin vetëpërrirës të *Sheri'atit* (gjegjesisht, *ixhtihād*in, *kijās*in, *ixhmānë*, *istihsān*in, *mesālihu'l-murseleh*-in, etj.). Këtu nuk e shohim të arsyeshme ta analizojmë këtë mekanizëm, por duhet marrë parasysh bazën teorike në të cilën ai mbështetet.

Islami është feja e mesit të artë: “Dhe kështu Ne ju bëmë ju një *ummet* të mesëm, për të qenë ju dëshmitarë ndaj njerëzve dhe për të qenë i Dërguari dëshmitar ndaj jush” (Kur'ani, 2:143). Ai (Islami) është edhe i përgjithshëm edhe i pjesërishëm, edhe universal edhe specifik, edhe formal

<sup>34</sup> William MacNeil, *The Rise of the West*, Çikago: Chicago University Press, 1964, s.v. “The Sheri'ah”.

<sup>35</sup> Hollësitë për mekanizmin e vetëpërrirjes mund të lexohen në çfarëdo një tekst të *usūlu'l-fikhut* (burimet e jurisprudencës) nën titujt: **el-ixhtihād**, **el-kijās**, **el-istihsān**, **el-mesālihu'l-murseleh**.

edhe përmbajtësor, edhe monolit edhe pluralist, edhe individualist edhe specialistik. Këtu edhe qëndron fuqia e tij. Ai na ka sjellë parimet e përgjithshme si dhe na ka lejuar t'i shkelim ato atje ku duhet, pra atje ku një vlerë më e lartë mund të shkilet për të arritur vlerën e mishëruar në parimin e përgjithshëm. Ndalesat kur'anore lidhur me vjedhjen, vrasjen, konsumimin e mishit të dërrit, etj. si dhe urdhëresat lidhur me namazin, agjërimin, respektimin e pindërve, po edhe me haxhin – të gjitha këto dhe të tjera mund të shkilen atje ku realizimi i tyre e shkel një vlerë më të lartë islame, apo atje ku rrezikohet realizimi i një vlere të tillë. I vetmi parim që nuk njeh kurrfarë përjashtimi është *tevhidi*. “S’ka dyshim se All-llahu nuk fal (mëkatin) t’i përshkruhet Atij shok (idhujtarinë), e përpos këtij (mëkati) i fal kujt do” (Kur’ani, 4:48). Kjo hapshmëri e Islamit për të intervenuar madje edhe në vetë urdhrat e tij, përbën dinamizmin e tij. Islami, në të vërtetë, njeriut i ka dhënë disa dhoma me dyer të mbyllura. Në qoftë se shekujve të fundit muslimanët nuk i kanë përdorë këta çelësa dhe kanë mbetur të kyçur brenda, për këtë s’duhet fajësuar askënd tjetër pos vetvetes. Përveç këtij, asnjë parim tjetër nuk është absolut dhe i pashkelshëm. Islami është fe e drejtpeshimit. Ashtu siç është rasti me artin e tij – me të gjitha artet e tij përfshirë këtu edhe letërsinë – i cili është i ngritur mbi këtë parim të *et-tevāzun*-it (baraspeshës), edhe vetë aksiologjia e tij gjithmonë është një drejtpeshim i hollë midis dy të këqijave ose është një kombinim i shkathtë i vlerave të ndryshme. Në veprën e tij *es-Sijāsetu’sh-Sher’ijeh* Ibni Tejmijja shumë bukur e ka shprehur këtë: “Islami është fe e Zotit e cila qëndron midis dy skajshmërive të kundërta”. Kjo është cilësia e cila Islamit e emërton si *dīnu’l-fitrah* (fe e Zotit, e natyrës dhe e racios, e baraspeshës dhe e mesit të artë) të vetë jetës. Shprehja më e papërshkrueshme e *tevāzunit*, e baraspeshës dhe e dinamizmit të Islamit, haset në përgjigjen që Pejgamberi a.s. ua jep atyre që, të kapluar nga entuziazmi i tyre ndaj vetë Islamit, vijnë tek ai duke i thënë: “Prej sot e tutje, ne do të agjërojmë çdo ditë të jetës sonë, do të falemi gjatë gjithë netëve dhe asnjëherë nuk do t’u afrohem grave tona”. Ai u përgjigjet: “Për sa më përket mua, unë do të agjëroj disa ditë të vitit e do të ha në disa të tjera; do të fal namaz dhe do të fle e do të marthohem. Prandaj, kushdo që nuk e ndjek shembullin tim, nuk do të mund të thuhet se u takon radhëve të mia”. Në shumë ajete të tij, Kur’ani, esencën e etosit islam e përshkruan si një opinion të përmbajtur (të matur) në mesin e lëndëve vlerësuese të cilat përmbajnë mundësinë e barabartë si për të mirën ashtu edhe për të keqen.<sup>36</sup> Këto janë të gjitha të mirat e kësaj bote prej të cilave Kur’ani i përmend vetëm disa: “gratë, fëmijët, arin e argjendin, kujat, gjedhat e bimët”, duke i përmbledhur kështu krejt ato që atëbotë kanë qenë dhe akoma janë përgjithësisht të lidhura me konceptin e “botës” në mendjen e njeriut. Në *suren* 3:14, këto shpallen si të këqija dhe muslimanët porositen të jenë të kujdesshëm, kurse në *suren* 7:31 ato shpallen si të mira dhe mbështetet kërkimi i tyre nga ana e muslimanëve. Parimi bazë lidhur me këtë është dhënë në *suren* 9:24, ku ligësia i përshkruhet hierarkisë së gabuar, parapëlqimit të atyre të mirave përkundër Zotit, Pejgamberit të Tij dhe luftës (vetëpërpekjes) në rrugën e Tij. “Mesi i artë” është padyshim një mes midis dy vlerave të ndryshme; por ai është edhe një baraspeshë midis dy kërkimeve të të njëjtës vlerë, e cila e kombinon atë në mënyrë harmonike me të gjitha vlerat e tjera dhe secilës prej tyre ua jep atë që e meritojnë.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Në Kur’an përmendet një shembull i mrekullueshëm lidhur me theksin që Islami ia vë “mesit të artë” midis dy vlerave të ekzagjeruara të shkapërderdhjes e të koprracisë. “Mos e rruadh dorën fort, por as mos e lësho krejtësisht, e të mbesësh i qortuar dhe pa asgjë!” (el-Isra’:29).

<sup>37</sup> Analizën fenomenale të vlerave kontradiktore shikojte te Nicolai Hartman, *Ethics*, përkth. Stanton Coit, Nju Jork: Macmillan, 1932, vëll. 2, pjesa 2.

#### 4. Karakteri organik

Njëjësia e *ummetit* është organike. Kjo do të thotë se *ummeti* i përngjan një trupi organik pjesët e të cilit në mënyrë reciproke dhe veç e veç janë ndërvarura me njëra-tjetrën dhe me të tërën. Puna për vete e një pjese njëkohësisht është edhe puna e saj për çdonjërin prej pjesëve të tjera, po kështu edhe puna për vete e të tërës njëkohësisht është edhe puna e saj për çdonjërin prej pjesëve të saj. Zoti i përshkruan të shpëtuarit dhe fatlumët si “ata që në pasuritë e tyre kanë përcaktuar të drejtë për lypësin dhe për të ngratin (që ka nevojë, por nuk lyp)” (Kur’ani, 51:19), ndërsa ithtarët e Pejgamberit a.s. si “të ashpër kundër jobesimtarëve, e të mëshirshëm ndërmjet vete” (Kur’ani, 48:29). Pejgamberi a.s. e ka thënë të vërtetën kur *ummetin* e ka përshkruar si një ndërtesë të ngritur e të konsoliduar mirë, çdo pjesë e së cilës mbështet tjetrën, dhe e ka krahasuar atë me një trup i cili reagon *in toto* për shkak të dhimbjes dhe etheve të shkaktuara nga lëndimi i ndonjëres prej pjesëve të tij”.

Ky *hadithi* i fundit i Pejgamberit a.s., i cili *ummetin* e krahason me një trup organik, është ndoshta përshkrimi më i përshtatshëm i shoqërisë islame. Trupi organik është i gjallë, ndërsa gjallërinë e tij e përbën karakteri i tij organik, respektivisht ndërvartësia e pjesëve të ndryshme të tij që më në fund e përbëjnë të tërën. Karakteri organik nuk është vetëm një atribut i jetës, ai është vetë jeta. Po të mos jetë kështu, për *ummetin* do të ishte sikur t’i kthehej tribalizmit paraislam të shkretëtirës. Po edhe ai vend bile është i ngritur mbi po të njëjtin karakter organik të fisit pa të cilin ai nuk do të mund të ekzistonte. *Ummeti* thjeshtë e tejkalon fisin për ta përfshirë mbarë njerëzimin. Prandaj, ta mohosh karakterin organik apo nevojën për *ummetin*, është sikur ta konsiderosh të mirë e me vend ekzistimin e shpërndarë të individëve të izoluar nga njëri-tjetri, çka, jo vetëm Islamin, por bashkë me të edhe qytetërimin – në fakt vetë jetën njerëzore – do t’i bënte të pamundshëm e të paparamendueshëm.

Ndërvartësia mund të stërmadhohet, ngase nganjëherë ajo mund të jetë e intensifikuar (ngjeshur) deri në shkallë të shndërrimit të personalitetit njerëzor në vetëm një pjesëz të pavlefshme të një trupi më të madh, shkallë kjo që nuk i lejon asaj pjesëze avansimin, vetërealizimin dhe lumturinë e saj. Të ligat e disiplinimit e të kolektivizmit, qoftë gjatë epokës së fisit, qoftë të qytetit, qoftë të kombit e të bashkësisë gjithëbotërore, gjithmonë kanë peshuar rëndë në vetëdijen e njeriut. Këtu, Islami edhe një herë e ka përshkruar *tevāzunin*, mesin e artë, dhe e ka shpallur qëllimin e tij të jetë arritja e lumturisë së personit dhe të grupit. Midis individualizmit absolut të Krishterizmit dhe tribalizmit absolut të Hebraizmit e të paraislamit, Islami në fakt e ka vëndosur mesataren e këtyre dy vlerave në mesin e spektrit të marrëdhënieve ndërnjerëzore dhe duke i mohuar të dyja këto skajshmëri.

#### D. MUNDËSIA

Një *ummet* i këtillë, ashtu siç u përshkrua më lart, jo vetëm që është i mundshëm, por është edhe kushti i vetëm i suksesit, gjegjësisht i historisë. Asnjë shoqëri e asnjë fe, asnjë fis e asnjë shtet, asnjë perandori e asnjë histori nuk ka mund të krijohet, ose të krijohet me sukses, pa e realizuar në njëfarë mase këtë ummetizëm. Sa më i madh të jetë ummetizmi, aq më e madhe do të jetë vazhdimësia e realizimit; sa më i vogël të jetë ummetizmi, aq më i përkohshëm do të jetë sukcesi apo aq më i madh do të jetë dështimi. Në të vërtetë, një ummetizëm i këtillë është garancë, edhe pse e përkohshme, edhe për suksesin e vetë djallit. Sikur djalli bashkë me

pasuesit e tij të së keqes t'i përmbushnin kërkesat e ummetizmit, ata domosdo do ta arrinin suksesin, edhe pse suksezi i tyre mund të mos jetë final apo vendimtar për historinë njerëzore. Cionistët janë të suksesshëm, spanjollët nën udhëheqjen e Ferdinandit e të Izabellës të cilët i dëbuan muslimanët nga Spanja, anglezët, francezët, italianët holandezët etj. të cilët i kolonizuan tokat islame, madje edhe edhe tatarët e egër të cilët masakruan me miliona muslimanë dhe u vunë zjarrin qyteteve më të mëdha islame, të gjithë këta kanë qenë apo janë të suksesshëm, ngase kanë qenë ose janë më ummetistë se ç'kanë qenë apo janë edhe sot muslimanët. Këtu qëndron pika jonë e dobët. Në literaturën moderne shumë herë është parashtruar pyetja e papërgjigjur: "Si ka mundësi që kur muslimani të thërrasë *vā Islāmah!*, askush të mos bëzajë?" Qartë, përgjigjja qëndron në mungesën e ummetizmit, në të metat tona gjatë përmbushjes së rregullave e të parimeve të ummetizmit.

Pyetja e pashmangshme, pra, duhet të jetë: Si ta nxisim lindjen e ummetizmit ndër muslimanët? Duke supozuar se e dijmë ç'është ummetizmi dhe mesazhi i *ummetit*, respektivisht i ideologjisë së Islamit, le t'i përkushtohemi tani kësaj pyetjeje praktike: Hap pas hapi si mund ta formojmë dhe zhvillojmë ummetizmin? Kjo pyetje, praktike deri në fund, është pyetja për të cilën sufijtë e kanë harxhuar tërë gjenialitetin e tyre kur e kanë humbur vizionin për qëllimin final. Ishte Ibni Baxhxhe ai i cili i kuptoi qartë mangësitë e tyre dhe e shkroi trajtesën *Risāletu Tedbīri'l-Mutevahhid*, për të cilën ne, si historianë të idesë, mund ta shpikim termin "sufizëm shoqëror". Lëvizja senusijeh e kohëve të fundit ka qenë shumë afër një sufizmi të këtillë ummetist.

Të pyesësh "si mund ta zgjoj ummetizmin ndërmjet dy muslimanëve?" është sikur të pyesësh "si mund të krijoj një lidhje kimike midis tyre, e cila do të rezultonte me *et-tehābub* (dashuri të ndërsjellë), *et-tevāsī ve't-tenāhī* (këshillim të ndërsjellë), *et-te'āhī* (vëllazërim), *et-te'āvun* (bashkëpunim), *et-te'al-lum* (mësim), *et-tezāvuxh* (martesë të përzier) dhe *et-tesāduk ve't-te'ānus* (miqësi)?" Cili lloj i aktivitetit apo joaktivitetit, i realitetit apo jorealitetit, aktivitetit apo pasivitetit mund ta prodhojë bazën e *ummetit* e cila, sapo të arrihet, do të mund t'i përfshinte edhe të gjitha vlerat e tjera dhe kështu të formonte *ummetin*? Shkurt thënë, kjo pyetje ka të bëjë me mënyrën se si të nxiten dy e më shumë njerëz që të duhen në mes vete? Realizimi i një transformimi të tillë te njerëzit nuk është punë e njeriut, por e Zotit, ashtu siç shprehen më se njëqind ajete kur'anore,<sup>38</sup> sepse Ai është Autori i çdo transformimi për më të mirën, i çdo transfiguracioni (*el-hidājah*, *te'līfu'l-kulūb*, *sherhu's-sadr*) dhe i çdo predispozicioni drejt ummetizmit. Atë që mund ta bëjë njeriu me këtë rast, është vetëm të propozojë, respektivisht ta sigurojë kontekstin material në të cilin do të mund të vepronte iniciativa hyjnore. Gjithsesi se është e mundshme që kjo parapërgatitje e njeriut për veprimin hyjnor të mos shkaktojë kurrfarë rezultati. Mirëpo, kjo ndodh atëherë kur iniciativa njerëzore është inatçore dhe së koti e sigurt në vetveten. Atje ku ajo është e kombinuar me një njohje të përkulur të fuqisë hyjnore, s'mund ndryshe vetëm se të ketë sukses. Përndryshe, urdhrat hyjnorë lidhur me cilindo veprim të njeriut do të binin poshtë dhe do të ishin po aq arrogantë.

Tani mund ta rishtrojmë pyetjen: Ç'akt apo ç'situatë specifike mund të shqërbejë si kontekst material për iniciativën hyjnore? Përgjigjja e vetme e mundshme këtu është që njerëzit në fjalë të takohen me njëri-tjetrin, ta njohin dhe adhurojnë Zotin së bashku, ta kërkojnë njohjen dhe urtësinë së bashku, të hartojnë plane e të arrijnë rezultate konkrete së bashku dhe përfundimisht, të hanë, të festojnë, të kënaqen e të ndërmartohen së bashku. Nëse këto aktivitete realizohen singërisht dhe vetëm për ta arritur kënaqësinë e Zotit, atëherë duhet qenë i bindur në lindjen e bazës së *ummetit*. Asnjë rrugë tjetër s'çon dot te kjo bazë. Sigurisht që takimet e shoqërisë islame në nivel lokal, regional dhe kombëtar përbëjnë hapat e parë në këtë

<sup>38</sup> Konsulto Muhammed Bereket, *el-Murshid ilā Ājāti'l-Kur'āni'l-Kerīm*, Kajro, el-Mektebeh el-Hashimijeh, 1957, nën fjalët e lartpërmendura për një listë të ajeteve që kanë të bëjnë me to.

drejtim. Të këtilla janë takimet e së premtes (*xhumasë*) të shoqatave e të qendrave islame nëpër botë. Mirëpo, të gjitha këto akoma janë të cinguar, jo të rregullta, jo të shpeshta, të rastësishme, jo të disiplinuar dhe jokomplete. Njëra prej punëve që duhet bërë me këtë rast është institucionalizimi i takimeve të *ummetit*.

Për këtë qëllim sugjerohet që çdo musliman i cili mund të llogarisë në mundësinë e tij për të udhëhequr, në nënshtrimin ndaj Islamit i cili i tejkalon interesat vetjake të tij dhe të familjes së tij, që të bëhet një *'āmil* (themelues, organizues dhe lider i një të ashtuquajturë *'urvetu'l-vuthkā* [një shoqate prej dhjetë muslimanësh të rritur përfshirë dhe familjet e tyre]). Kjo *'urvetu'l-vuthkā* do të ketë një qëllim dhe një *raison d'être*: Islamin. *'Āmili* i zgjedh dhe i fton dhjetë anëtarë. Ai merr përgjegjësinë që t'i vazhdojë kontaktet me ta, të komunikojnë mes vete si dhe me institucionet më të mëdha të *ummetit*. *'Āmili* për *'urven* e tij organizon tubimin e natës së premte (*xhuma*) duke i ftuar në të anëtarët e tij bashkë me familjet e tyre në shtëpinë e tij që brenda 3-4 orësh ta përforcojnë afërsinë e tyre islame. Pa mos bërë ndonjë ndryshim, netët e *xhumaja* përfshijnë faljen e namazit të jacisë me *xhema'at*, leximin e ndonjë pjese të Kur'anit, trajtimin e disa çështjeve islame dhe përfundimisht ushqimin dhe shoqërorizimin e përbashkët. Gjithë këto katër lëndë janë absolutisht të domosdoshme; mirëpo këto nuk duhet të shkaktojnë vështirësi, mërzi dhe monotoni. Leximi i Kur'anit, ushtrimet në njohjen e Islamit, ushqimi dhe shoqërorizimi – të trija këto, ndryshe nga kursi i faljes së namazit, mund të jenë fare të ndryshme. Takimet e netëve të *xhumasë*, sipas mundësisë dhe rrethanave, duhen mbajtur nëpër shtëpitë e çdonjërit prej anëtarëve, në mënyrë që çdonjëri prej tyre të shfrytëzojë prej këtij rasti. Ideale është që këto takime të mbahen në bazë qarkulluese nëpër shtëpitë dhe banesat e çdonjërit prej anëtarëve të *'urves*.

Me rastin e zgjedhjes së anëtarëve përbërës të *'urves*, *'āmili* duhet ta ketë parasysh distancën midis shtëpive të tyre dhe të tijës. Afinitetet gjuhësore dhe kulturore, *backgroundet* kombëtare dhe racore si dhe nivelet e kulturës në Islam nuk përbëjnë bazën e asnjë diskriminimi. Forca e shoqërisë islame gjithnjë ka qenë dhe do të jetë në të qenët e saj e hapur, multiracore, multikulturore, e verbër për nga ngjyrat dhe e lirë për nga konflikti i brezave. Fëmijët muslimanë dhe gjyshërit e tyre duhet të marrin pjesë në këto takime sa edhe anëtarët e rritur. Atje ku ngre krye apatia, letargjia, mosdëgjueshmëria, dallimi dhe kundërshtimi, qoftë për sa u përket takimeve të së premtes mbrëma, qoftë sa u përket aktiviteteve të muslimanëve në nivel të qytetit, të shtetit apo vendit, strehimi i vetëm për të gjitha këto duhet kërkuar në ndjenjën vetiake të ndershmërisë së *'āmil*it, në kurajon, konsultimin, iniciativën, udhëheqësinë dhe në përgjegjësinë personale të tij.

Sa më shumë që të shumëzohet vëllazëria e *'urvetu'l-vuthkāsë*, aq më tepër do të shtohet nevoja për t'i organizuar ata, për t'i planifikuar nevojat e tyre dhe për t'i përmbushur ato. Përvoja e njërit duhet të shpërndahet edhe te të tjerët, ndërkaq pellgu i përgjithshëm i talentit, i informimit, i ndikimit, i finansimit dhe i udhëheqësisë së muslimanëve, herët a vonë, do të duhet ta përbëjë shtabin e lëvizjes islame në tërësi. Këtu qëndron barra e madhe e udhëheqësisë që duhet ta bartë lëvizja. Do të duhet të mbahen edhe seminare periodike për *'āmilët* që do t'u mundësonin këmbimin e përvojave të njëri-tjetrit si dhe trajnimin e tyre për kryerjen sa më të suksesshme dhe efikase të funksioneve të tyre. Udhëheqësia islame e një njësie gjeografike do të duhej ta furnizonte *'urven* e saj me "Mësimet e javës" në formë të printuar, të cilat gjithashtu do të përmbanin edhe pjesët nga leximi i Kur'anit, kështu që këto selektime do të rridhnin në mënyrë që të mund ta prezentonin Islamin në mënyrë sistematike dhe të mund t'u përgjigjeshin ngjarjeve që kanë të bëjnë me muslimanët kudo që të jenë.

Sa më shumë që të shumëzohen *'urvet* dhe sa më shume që të rritet lëvizja, po aq do të duhen inicuar edhe strukturat e mëtutjeshme organizative. Dhjetë *'urveh* do të përbëjnë një *'usrah*,



dhjetë *'usrah* një *zāvijeh* dhe dhjetë *zāvijeh* një *xhemā'at*. Në secilën prej këtyre niveleve do të krijohet nga një organ administrativ që do të kujdesej për nevojat regjionale të *'urveve* të regjistruara. Organizimi dhe struktura do të realizohen vetëm pasi të jetë formuar ajo që duhet të organizohet e të strukturohet. E pra, kot së koti të mos ngrejmë struktura mbi dërrasë të zezë, por t'ua mundësojmë atyre të paraqiten bashkë me realitetet në zhvillim e sipër. Pyetjen të cilën duhet ta parashtrijmë gjetiu është "si ta iniciojmë paraqitjen e këtyre realiteteve?". Nëse do ta përsëritnim, përgjigjja është se çdo musliman duhet të ketë qëndrime të sigjerta me vëllëzërit e tij muslimanë, të marrin pjesë bashkërisht në kryerjen e adhurimeve, në procesin edukativo-arsimor islam si dhe në *el-emru bi'l-ma'rūf ve'n-nehju 'ani'l-munker* (promovimin e së mirës dhe pengimin e së keqes).