



Ismail R. El-Faruki

ISLAMI

FE, PRAKTIKË, KULTURË
DHE REND BOTËROR





ISLAMI

FE, PRAKTIKË, KULTURË
DHE REND BOTËROR

Islami: Fe, praktikë, kulturë dhe rend botëror (Albanian)

Ismail R. El-Faruki

Copyright © Center for Advanced Studies and the International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition 1442AH / 2021CE

ISBN: 978-9928-126-37-5 Paperback

Translated into Albanian from the English Title:

Islam: Religion, Practice, Culture & World Order

Ismā'il R. Al Fārūqī

Copyright © The International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition 1433AH / 2012CE

ISBN: 978-1-56564-587-5 Paperback

978-1-56564-588-2 Hardback

IIIT

P.O. Box 669

Herndon, VA 20172, USA

www.iiit.org

IIIT London Office

P.O. Box 126

Richmond, Surrey

TW9 2UD, UK

www.iiituk.com

PËRKTHIMI

KONSULENT SHKENCOR

REDAKTIMI SHKENCOR

REDAKTIMI GJUHËSOR

KOORDINATORE

FAQOSJA DHE DIZAJNI

BOTUES

Klodiana Smajlaj

Prof. Ass. Dr. Ramiz Zekaj

Vehap Kola

Mimoza Jata

Anisa Hykaj

Suhejb Xhemaili

Instituti Shqiptar i Mendimit dhe i Qytetërimit Islam

www.aiitc.net / contact@aiitc.net

Shtypshkronja dhe Shtëpia Botuese "Mileniumi i Ri"

Autostrada Tiranë-Durrës, km 26

Cel: +355 672063702

email: info@mileniumiri.al

web: www.mileniumiri.al

SHTYPUR NGA

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

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

CIP Katalogimi në botim BK Tiranë

Al Fārūqī, Ismā'il R.

Islami: fe, praktikë, kulturë dhe rend botëror / Ismail R. El-Faruki ; përkth. Klodiana Smajlaj ; konsult shkenc. Ramiz Zekaj ; red. shkenc. Vehap Kola. – Tiranë : AIITC, 2021126 f. ; 21 cm.

Tit. origj.: Islam : religion, practice, culture & world order

ISBN 978-9928-126-37-5

1.Feja islame 2.Doktrina fetare

28 -12

Ismail R. El-Faruki



ISLAMI

FE, PRAKTIKË, KULTURË
DHE REND BOTËROR

Përkthimi:
Klodiana Smajlaj



Tiranë, 2021



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



Përmbajtja

Fjalë hyrëse	7
Një biografi e shkurtër e Ismail Raxhi El-Farukit	11
Parathënie	13
Një paraqitje e përmbledhur e librit	21

PJESA I

Kapitulli 1 / Kush është mysliman?	23
Kapitulli 2 / Çfarë është një myslimani?	27
Kapitulli 3 / Pse është myslimani mysliman?	32
Kapitulli 4 / Që kur është mysliman një njeri?	41

PJESA II / MOMENTE TË JETËS FETARE TË MYSLIMANIT

Kapitulli 5 / <i>Shehadeti</i> - Pranimi i besimit	49
Kapitulli 6 / <i>Salah</i> - Namazi (Adhurimi, Lutja)	53
Kapitulli 7 / <i>Zekati</i> - Ndarja e Pasurisë.....	57
Kapitulli 8 / <i>Savn</i> - Agjërimi	61
Kapitulli 9 / <i>Haxhi</i> - Pelegrinazhi.....	67

PJESA III / KREMTIME TË TJERA ISLAME

Kapitulli 10 / Ditëlindja e Profetit	71
Kapitulli 11 / Hixhreti.....	77
Kapitulli 12 / Israja dhe Miraxhi	81

PJESA IV / FAMILJA MYSLIMANE

Kapitulli 13 / Gruaja.....	85
Kapitulli 14 / Martesa	88
Kapitulli 15 / Familja e zgjeruar.....	91

PJESA V / MYSLIMANI I PËRGJEGJSHËM

Kapitulli 16 / Lidhja me natyrën.....	95
Kapitulli 17 / Pasuria	99

PJESA VI / RENDI BOTËROR ISLAM

Kapitulli 18 / Vëllazërimi universal	103
Kapitulli 19 / Shteti Islam dhe <i>Pax Islamica</i>	107

PJESA VII / KULTURA DHE HISTORIA ISLAME

Kapitulli 20 / Kultura islame.....	114
Kapitulli 21 / Historia islame.....	119



Fjalë hyrëse

Nga të kuptuarit e drejtë të Islamit, kërkuesit të dijes do t'i zbulohej se kjo fe përbën një fazë të mëvonshme të së njëjtës vetëdije që prodhoi edhe Judaizmin dhe Krishtërimin; atij do t'i zbulohej se Islami, kultura e tij, është po aq zanafillore për qytetërimin perëndimor të mijëvjeçarit tonë, sa ç'janë edhe Greqia dhe Roma e lashtë... Do t'i zbulohej se antiklerikalizmi i tij përbën të parin revolucion "protestant", se racionalizmi i tij përbën të parin "iluminizëm", se pragmatizmi i tij përbën të parën "teknokraci" dhe se ligji i tij i luftës dhe i paqes përbën të parën "rezolutë".

Kështu shkruan profesor Ismail Raxhi El-Faruki, filozofi palestinez-amerikan, largpamësi, njeriu me autoritet të lartë në fushën e krahasimit të feve si dhe një nga dijetarët më të shquar myslimanë të shekullit të 20-të. Në këtë libër, El-Faruki i prezanton komunitetit të gjerë botëror, Mesazhin e Islamit dhe domethënien e tij. Elementët e Mesazhit janë përmbledhur dhe shpjeguar në shtatë pjesët e këtij libri, të cilat përmbajnë 21 kapituj në tërësi. Ndonëse të përmbledhur, kapitujt në vetvete janë shumë me tepër sesa shpjegime të thjeshta të praktikave myslimane. El-Faruki ishte një mendimtar i madh që u angazhua intelektualisht në të gjitha sferat, veçanërisht në sferën e Islamit dhe të besimeve të tjera. Ajo që e bën unik argumentimin e El-Faruki t - argumentim që pasqyrohet edhe në këtë vepër - është pikërisht fakti se ai

nuk e paraqet Islamin vetëm si një besim dhe praktikë shpirtërore, por edhe si një *përvojë të mrekullueshme*.

Edhe pse u vra në vitin 1986, mendimi dhe vepra e tij vazhdojnë të kenë një vend të veçantë në diskutimet mbi Islamin, reformën islame dhe institucionet e saj nëpër botë. Gjithashtu, El-Faruki hodhi themelet e një interpretimi dhe analize të re të *teuhidit* (njësimit të Zotit) dhe lidhjes së tij me dijen, jetën dhe mendimin. Qasja e rreptë intelektuale dhe logjika e tij e mprehtë e ngritën standardin e mendimit intelektual islam në nivele të reja. El-Faruki luajti një rol kryesor dhe konceptual në krijimin e modelit të universitetit bashkëkohor islam, duke dhënë kontributin e tij intelektual në hartimin e programeve mësimore dhe kërkimore të universiteteve islame në disa vende. Veç kësaj, El-Faruki ishte nismëtar i hapjes së programeve të studimeve islame universitare në Perëndim. Ai ka qenë dhe mbetet një intelektual brilant. Trashëgimia e vyer e reformës dhe qasjet e tij akademike vazhdojnë të kenë një jehonë të madhe edhe në ditët e sotme.

Kjo vepër është *ringjallje* e një dorëshkrimi të përfunduar në mesin e viteve '70 nga El-Faruki, ku shtjellohen shumë prej dimensioneve të besimit islam. Me përjashtim të korrigjimit të disa gabimeve daktilografike, vepra është ruajtur në trajtën e saj origjinale. Njëlloj janë ruajtur edhe titujt e kapitujve. Nevoja për ta "njohur" Islamin është e pranishme si kurrë më parë, dhe ky libër synon të bëjë një prezantim tërësor të tij. Siç e thekson edhe El-Faruki në Parathënien e librit, lexuesit ftohen "miqësisht" që të hyjnë në botën e Islamit, të njihen me përbërësit e tij si dhe me mënyrën e zbatimit të tij në jetën e përditshme.

Datat e përmendura sipas kalendarit islam (*hixhri*) shoqërohen me shkurtesën *h.*, ndërsa datat sipas kalendarit gregorian shoqërohen me shkurtesën *e.s.* Me përjashtim të fjalëve që përdoren rëndom, fjalët e tjera në gjuhën arabe janë të paraqitura me shkrim kursiv. Shenjat diakritike u janë shtuar vetëm emrave arabë që nuk janë bashkëkohorë. Përjashtim bën vetëm al-Fārūkī, emri i të cilit është shkruar sipas parapëlqimit të tij.

IIIT-ja, e themeluar në vitin 1981, ka shërbyer dhe vazhdon të shërbejë si një qendër kryesore për mbështetjen e veprimtarisë serioze studimore, të bazuar në vizionin, vlerat dhe parimet islame. Programet kërkimore të Institutit, seminarët dhe konferencat e zhvilluara gjatë tridhjetë viteve të fundit, kanë kulmuar me botimin e më shumë se katërqind titujve në gjuhën angleze dhe arabe si dhe në disa gjuhë të tjera kryesore.

IIIT, Dega Londër

Shtator 2012



Një biografi e shkurtër e Ismail Raxhi El-Farukit

ISMAIL RAXHI EL-FARUKI
(1921-1986)

Profesor Ismail Raxhi El-Faruki lindi në Xhafa të Palestinës. Ai ishte një dijetar i shquar bashkëkohor i Islamit. Veprimtaria e tij studimore e ngërthen të gjithë spektrin e Studimeve Islame dhe shtrihet në fusha të tilla, si: studimi i fesë, mendimi islam, qasja ndaj dijes, historia, kultura, edukimi, dialogu ndërjetar, estetika, etika, politika, ekonomia, shkenca dhe çështjet e gruas. Nuk është aspak e ekzagjeruar të thuhet se mendja e tij ishte një enciklopedi e vërtetë dhe se ai vetë ishte një personalitet i rrallë ndër dijetarët bashkëkohorë myslimanë.

Në fillim, El-Faruki emigroi në Liban, ku studioi në Universitetin Amerikan të Bejrutit. Më pas, ai u regjistrua në Shkollën Pasuniversitare të Arteve e të Shkencave në Universitetin e Indianës, ku mori diplomën “master” në filozofi, në vitin 1949. Më tej, ai u pranua në Universitetin e Harvardit, ku mori një diplomë të dytë “master” në filozofi, në marsin e vitit 1951. Pas kësaj, ai vendosi të kthehej sërish në Universitetin e Indianës, ku paraqiti tezën e tij në Departamentin e Filozofisë dhe mori titullin

“doktor i shkencave” në shtator të vitit 1952. Teza e tij titullohej “Justifikimi i së mirës: metafizika dhe epistemologjia e vlerës”.

El-Faruki e studioi më pas Islamin në Kajro si dhe në qendra të tjera arsimore islame, ndërsa mësimet mbi Krishtërimin i mori në Fakultetin e Teologjisë, në Universitetin e Mekgillit. Ai dha mësim në Institutin e Studimeve Islame të po këtij universiteti si dhe në Institutin Qendror të Kërkimit Islam në Karaçi, në Institutin e Studimeve të Larta Arabe të Lidhjes së Vendeve Arabe, në Universitetin e Kajros dhe në Universitetin e Ez’herit në Kajro. Gjithashtu, në vitet 1964-1968, ai ishte Profesor i Asociuar i Fesë në Universitetin e Sirakuzës, ShBA, ku dhe zhvilloi një program të studimeve islame.

Në vjeshtën e vitit 1968, El-Faruki u bë profesor i studimeve islame dhe i historisë së feve në Departamentin e Fesë, në Universitetin e Tempëllit, detyrë të cilën e mbajti derisa vdiq në mënyrë tragjike në vitin 1986.



Parathënie

“Kurrsesi mos i quani të vdekur ata që janë vvarë në rrugën e Zotit. Jo, janë të gjallë, duke u ushqyer te Zoti i tyre.” (Kuran, 3:169)

“Ata që besojnë Zotin dhe të dërguarit e Tij, pikërisht ata janë njerëzit e sinqertë. Dëshmorët do të kenë te Zoti i vet shpërblimin dhe dritën e tyre. Kurse ata që nuk janë besimtarë dhe i mohojnë shpalljet Tona, do të jenë banorë të zjarrit!” (Kuran, 57:19)

Profesor Ismail Raxhi El-Faruki ishte i pari që vuri themelet e studimeve islame në epokën moderne. Qysh në vitet 1960 e këtej, El-Faruki së bashku me profesor Fazlur Rahmanin e Universitetit të Çikagos dhe profesor Sejjid Hossein Nasrin e Universitetit “Xhorxh Uashington”, kanë qenë dijetarët më të spikatur të studimeve islame në Amerikën e Veriut, që kur kjo degë nisi të zhvillohej si një disiplinë e veçantë studimi, kërkimi dhe diskutimi nëpër universitete. Secili prej tyre dha kontributin e tij të veçantë. Fazlur Rahmani kontribuoi në mendimin islam, Sejjid Hossein Nasri në misticizmin islam dhe Ismail El-Faruki dha kontributin e tij të vyer në studimin e Islamit brenda kuadrut akademik dhe islamizimit të dijes.

El-Faruki shkroi disa libra dhe kapituj prezantues të Islamit, si psh.: kapitujt mbi Islamimin në veprën “*Great Asian Religions: An Antology*” (Antologji e Feve të Mëdha Aziatike) të Wing T.

Chan (Macmillan, 1969) si dhe në librin e tij me titull “*Historical Atlas of the Religions of the World*” (Atlas Historik i Feve të Botës; Macmillan, 1975), ku është bashkautor me David E. Sopher. Gjithashtu, ai shkroi një prezantim të gjatë mbi Islamin në një libër të titulluar *Islami* (Argus Communications, 1975; botimet aktuale të këtij libri janë bërë nga Amana Publications.) dhe në një tjetër me titull “*The Cultural Atlas of Islam*” (Atlas Kulturor i Islamit; Macmillan, 1986) që mban autorësinë e tij dhe që u botua pasi ai u nda nga jeta.

Dorëshkrimin e këtij libri me titull “*Hyrje në Islam*” e gjeta si një vepër të përfunduar në materialet e Ismail El-Faruki t në Institutin Ndërkombëtar të Mendimit Islam (IIIT), Herndon, VA, ShBA në vitin 2010.

Në vitet 2009-2010 u emërova si profesor i përkohshëm dhe drejtues i Katedrës Malajziane për Islamin në Azinë Juglindore, në Qendrën për Mirëkuptimin Myslimano-Kristian “Elvalid bin Talal” në Universitetin Xhorxhtaun, Uashington D.C., ShBA. Ky emërim më erdhi si një dhuratë prej Zotit, për të përmbushur ëndrrën time në përcjelljen e veprimtarisë së al-Fārūkī, si një trashëgimi të vazhdueshme tek brezat e sotëm dhe të ardhshëm. U ngazëlleva që m’u dha mundësia për t’i parë materialet e shkruara të El-Faruki në ambientet e IIIT-së. U jam mirënjohës dr. Xhemal Barzinjit, dr. Hisham Altalibit, dr. Ikbal Unusit dhe dr. Ebu Bekër el-Shingietit, që ma mundësuan një gjë të tillë dhe që patën besim në ambicien time për të ndihmuar në përtëritjen e veprës së El-Farukit dhe përçimin e saj në vazhdimësi. I shqyrtova materialet e al-Fārūkī, ku përfshihej puna e tij akademike e viteve 1961-1986. Ato më ofruan një panoramë unike të personalitetit, mendjes dhe kontributeve të një prej dijetarëve më të shquar të Islamit. Këto dokumente janë një minierë e vërtetë dhe përmbajnë veprat e botuara dhe të pabotuara të al-Fārūkī, të cilat mbulojnë tema të ndryshme të dijes, mendimit dhe kërkimit në jetën e një intelektual musliman. Do

të duhej një jetë e tërë për t'i studiuar e për t'i hulumtuar ato intësisht. Unë kam zgjedhur të merrem vetëm me veprat e botuara dhe të pabotuara të El-Faruki t që lidhen me studimin e fesë dhe të Islamit, e cila është edhe fusha e interesit tim akademik. *Insha'Allah*, shpresoj që të mund ta përmbush këtë mision për sa të jem në jetë.

Njohja ime me Ismail El-Faruki n i ka fillesat në vitin 1984, kohë kur ai më ofroi një bursë për të ndjekur studimet për doktoraturë në Departamentin e Fesë të Universitetit të Tempëllit në Filadelfia, ShBA. Pata fatin të merrja mësim në kurset e tij, të tilla si: Tekstet e Lashta, Kuran, Islami dhe Arti, Hyrje në Teologjinë Islame dhe Kristiane nëpërmjet studimit të Ebul Ala Meududit dhe Karl Barshit, si dhe Historia e Feve. Për shkak të dijes së thellë që morëm prej El-Faruki t dhe këmbënguljes së tij që të arrinim në nivele të larta të studimit dhe kërkimit akademik me një metodologji të përpiktë, ne – studentët e tij- u farkëtuam për të përmbushur pritshmëritë e tij të larta dhe për të synuar standarde njëlloj të larta të dijes. Për ne, El-Faruki ishte një enciklopedi e gjallë, përplot me energji intelektuale dhe entuziazëm akademik. Ai ishte një dijetar i madh me njohuri të thella mbi Islammin dhe fetë e tjera botërore; ishte një ndërthurje e rrallëgjendur e intelektit me mjeshtërinë.

Me gjasë, El-Faruki e ka mbaruar së shkruari këtë dorëshkrim në vitin 1975. Por pse pikërisht në këtë vit? Në dorëshkrimin origjinal, të cilin e kam përditësuar tashmë, ai përmend në kapitullin 9, me titull "Haxhi", se myslimanët e kishin kryer këtë ritual plot 1395 herë deri në vitin 1975. Nga këtu kam dalë në përfundimin se ky dorëshkrim u përmbyll në atë vit.

Pavarësisht se është një dorëshkrim 36 vjeçar, përmbajtja e këtij libri është më aktuale se kurrë. Unë nuk i kam prekur as temat kryesore dhe as përmbajtjen, me përjashtim të disa korrigjimeve të bëra, bazuar në shënimet që vetë El-Faruki kishte lënë anash dorëshkrimin, pa i përfshirë në tekst. Kam përditësuar

gjithashtu informacionin statistikor që përmbante dorëshkrimi, duke e pasuruar atë me të dhënat e kohëve të sotme.

Kjo Hyrje në brendësi të Islamit është shkruar nga El-Faruki sipas parametrave të qasjes së tij metodologjike për studimin e Islamit në veçanti, si dhe të fesë në tërësi. Qasja e tij për studimin dhe prezantimin e Islamit bazohet në tri metoda: historinë e fesë dhe qasjen fenomenologjike ndaj Islamit, të ndërthurura këto me vetë pikëpamjen Fārūkiane të dialogut ndërfaqetar sipas perspektivës islame.

Duke përdorur qasjen e historisë së feve sipas perspektivës islame, - bazuar kjo në studimin dhe njohuritë e kërkimit kritik të historisë dhe teksteve të lashta të Lindjes së Afërt, - ai parashtron një pikëpamje jonacionaliste të *urubah* – arabizmit, si një botëkuptim monoteist dhe si një burim i qytetërimit islam. Për El-Faruki n, arabët janë themelues të monoteizmit në historinë e feve dhe të nocionit monoteist të *din*-it. Kjo gjë që shfaqur në formën e humanizmit fetar arab, të shprehur në variantet hebraike, kristiane dhe myslimane të monoteizmit.

Urubah është një pjesë integrale e vetëdijes arabe; është një botëkuptim arab i botës, i krijuar mbi bazën e këndvështrimit monoteist të fesë. Shfaqja e monoteizmit përmes reflektimeve poetike dhe meditimit fetar të *hanifëve* arabë – monoteistëve dhe profetëve - i shndërroi arabët nga një kulturë fisnore, në një komunitet fetar botëror. Monoteizmi i integroi ata.

El-Faruki thotë se të gjithë arabët janë monoteistë, “Të gjithë ata që kanë jetuar në Lindjen e Afërt, qoftë për një kohë të gjatë, qoftë përkohësisht, kanë qenë arabë; secili prej tyre ka dhënë kontributin e tij në atë trashëgimi, që arabët e konsiderojnë me krenari si të tyre.”¹ Për El-Faruki n, arabët kanë qenë mbartësit e Mesazhit Hyjnor të monoteizmit në historinë e fesë.

Nëpërmjet një qasjeje të re akademike ndaj studimit të Islamit dhe qytetërimit të tij, ai e trajtoi nocionin e *din*-it, - të identifikuar në

1 Ismail al-Faruqi, *‘Urubah and Religion* (Amsterdam: Djambatan, 1962), f. 9.

teuhidin (njësimin e Zotit), - si në aspektin historik, ashtu edhe në atë konceptual. Kjo dëshmohej në veprat e hershme të tij, si për shembull në *'Urubah dhe Feja*, ku ai pohon se kur *'urubah* interpretohet sipas nocionit të saj nacionalist jo arab, ajo përfshin në vetvete thelbin e vetëdijes fetare myslimane, besimin dhe vlerat e saj. Një gjë e tillë është pranuar si nga arabët, ashtu edhe nga joarabët, të cilët kanë aderuar në fetë monoteiste, e përkatësisht në: Judaizëm, Krishtërim dhe Islam. Kjo lloj qasjeje ndaj fesë dhe qytetërimit islam është edhe qasja themelore akademike e El-Faruki t, e cila përsëritet vazhdimisht në këtë libër. Pikëpamja jonacionaliste El-Faruki ane ndaj Islamit nuk duhet t'i shkruajë myslimanët jo arabë, të cilët nëpërmjet përballjes historike, përvojës kulturore dhe krijimtarisë fetare, e përvetësuan qasjen arabe të *din*-it të bazuar në *teuhid* – monoteizëm – në vendet e tyre të ndryshme, duke kontribuar kështu në lulëzimin e Islamit si një qytetërim mbarëbotëror. Në fakt, si fe universale që është, Islami dëshmon faktin se *teuhidi* – besimi në një Zot të vetëm – nuk është pronë e një komuniteti të vetëm geografik, siç janë arabët. *Teuhidi* nuk u përket arabëve në kuptimin nacionalist apo racor. Zoti ua besoi nocionin e *teuhidit* arabëve qysh në kohët parahistorike dhe ata e shpërndanë atë tek i gjithë njerëzimi me ardhjen e Islamit. Përpara myslimanëve, edhe Judaizmi dhe Krishtërimi e kishin konceptin e monoteizmit, por hebrenjtë e monopolizuan, duke e kthyer atë në një ideologji nacionaliste. Të krishterët nga ana tjetër u përçanë në përcaktimin e monoteizmit, siç dëshmohej edhe në debatet kristologjike ndërmyet etërve të kishës², si dhe në Krishtërimin arab e perëndimor.³

Duke adoptuar qasjen fenomenologjike ndaj Islamit, El-Faruki e prezanton dijen rreth Islamit në nivel vetëdijeje, pa e klasifikuar mbi bazën e paragjyqimeve a prijëve kulturore islame.

2 Alexander Roberts et al., *The Ante-Nicene Fathers*, 10 vllime (Hendrickson Publishers, 1994). Alexander Roberts et al., *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 14 vllime (Hendrickson Publishers, 1994). W.H.C. Frend, *Rise of Christianity* (Fortress Press, 1986).

3 Ismail al-Faruqi, *'Urubah and Religion*, f. 101.

Në këtë kuptim, ai ishte fenomenologu më i shquar mysliman i fesë së epokës moderne, duke ndjekur kështu traditën e hershme islame të fenomenologjisë së fesë, të shpalosur në veprat e Birunit (973-1048) dhe Ibn Hazmit (994-1064), për të cilat ai kishte një admirim të jashtëzakonshëm.

Al-Fārūki ishte nismëtar dhe pjesëmarrës aktiv në dialogun e Islamit me fetë e tjera në Perëndim. Si qytetar dhe si një njeri që jetonte në Perëndim, El-Faruki u angazhua me zell në lëvizjen për dialog ndër fetar, lëvizje e cila në vitet 1960 ishte në fazat e para atje, në vazhden e nismave për dialog të Këshillit Botëror të Kishave dhe Këshillit të Dytë të Vatikanit. Në këtë libër, lexuesi ndjen praninë e aspektit dialogues të veprimtarisë intelektuale të El-Faruki t, teksa ia prezanton kuptimin dhe mesazhin e Islamit komunitetit mbarëbotëror. Në këtë përpjekje, ai përshtat epistemologjinë islame me ndryshimet kohore.

El-Faruki hodhi themelet e një interpretimi dhe analize të re të kuintesencës së parimit fetar islam të *teuhidit* dhe lidhjes së tij me dimensione të ndryshme të jetës, mendimit dhe praktikave njerëzore. Në të vërtetë, kontributet e tij të shumta akademike i ngritën në një nivel të ri dhe më të lartë dijet islame dhe vazhdojnë të jenë të dobishme edhe në ditët e sotme.

Ai la pas një shkollë mendimi, e njohur si *Shkolla e Islamizimit të Dijes*, e cila funksionon në nivel universitar në disa universitete islame përrreth globit. Gjithashtu, shkolla e tij e mendimit, qasja dhe praktika e tij akademike po pasohet dhe zbatohet nga qindra studentë të tij, të cilët japin mësim dhe kryejnë veprimtari kërkimore në universitete të ndryshme të botës.

Si një ish-student i El-Faruki - frymëzimi i të cilit vazhdon të ma formësojë ende jetën personale dhe akademike - ia kushtoj punën time për redaktimin dhe përditësimin e këtij libri, mësuesit dhe udhërrëfyesit tim. Teksa punoja me dorëshkrimin, e kam ndjerë vërtet praninë e El-Faruki t krahas meje.

Allahu (s.u.t⁴) i shpërbleftë me Xhenet profesor El-Faruki dhe bashkëshorten e tij dr. Lois Lamja El-Faruki (1926-1986), jeta por dhe vdekja tragjike e të cilëve është bërë pjesë e kujtesës, përditshmërisë, mendimit dhe praktikave të mia!

Do të mbetem nxënësi i tyre përjetësisht.

Imtijaz Jusuf

Profesor i Fesë dhe Studimeve Islame
Shkolla Pasuniversitare e Filozofisë dhe Fesë
Universiteti "Assumption", Bankok, Tajlandë

Mars 2011

4 (S.u.t.) – *Subhanuhu ue Te'ala: I lëvduar dhe i lartësuar qoftë Ai!* Shprehje që përdoret kur përmendim Zotin.



Një paraqitje e përmbledhur e librit

Në kohën kur u shfaq Islami, përkatësisht në shekullin e shtatë e.s, ai u përhap nëpër kontinente me një shpejtësi marramendëse. Fuqia e tij politike i eklipsoi dhe i hodhi poshtë dy perandoritë e mëdha të botës: Persinë dhe Bizantin. Logjika bindëse e deklarimit teologjik të kësaj feje, lartësimi fisnik i devotshmërisë dhe moralit, efektshmëria pragmatike e ligjit, universalizimi tërheqës i vëllazërisë, apo angazhimi prekës dhe bujaria e ithtarëve – të gjithë këta elementë bënë për vete me miliona njerëz dhe i bindën ata që të hynin në radhët e saj. Për mijëra vjet me radhë, Islami ka qenë i pakrahasueshëm për sa i përket fuqisë në rang botëror, përparimit, qytetërimit dhe kulturës së lartë. Për mijëra vjet me radhë, ai ka qenë i vetmi sfidues i Europës dhe iu afrua shumë pushtimit të këtij kontinenti. Europa bëri luftë me të, duke ndërmarrë me dhjetëra kryqëzata, por të gjitha rezultuan të pasuksesshme. Një fushatë ushtarake e ndërmarrë nga bota e krishterë në Spanjë, pati sukses dhe i dha fund sundimit shtatë shekullor islam në Gadishullin Iberik. Europa ia doli ta pushtonte botën myslimane vetëm së fundmi, pra gjatë dy shekujve të kaluar, duke e nënshtruar atë nëpërmjet copëzimit kolonial. Edhe pasi ndodhi kjo, sërish feja islame vazhdoi të përhapej në Azi dhe Afrikë, me një ritëm më të shpejtë sesa Krishtërimi,

pavarësisht mbështetjes që misionarët e këtij të fundit kishin nga fuqitë kolonizatore.

Kjo histori e gjatë kundërvënije dhe konflikti çoi në përhapjen e spekulimeve dhe fabrikimeve të shumta, të cilat kishin për synim të krijonin një imazh të keq për Islamit dhe ithtarët e tij. Krahas keqinterpretimeve të fesë dhe kulturës, - të cilat ndryshojnë nga njëra-tjetra, - akuzat antagonistike u shndërruan më tej në paragjykime të qenësishme, që janë të vështira për t'u çrrënjësuar. Për këtë arsye, studiuesi i fesë islame duhet të tregohet mendjehapur dhe të ketë ndjeshmërinë e nevojshme ndaj të dhënave, në mënyrë që të mund t'i kuptojë ato ashtu siç duhet.

Shpërblimi i një përpjekjeje të tillë është i madh. Nga të kuptuarit e drejtë të Islamit, kërkuesit të dijes do t'i zbulohej se kjo fe përbën një fazë të mëvonshme të së njëjtës vetëdije që prodhoi edhe Judaizmin dhe Krishtërimin; atij do t'i zbulohej se Islami, kultura e tij, është po aq zanafillore për qytetërimin perëndimor të mijëvjeçarit tonë, sa ç'janë edhe Greqia dhe Roma e lashtë... Do t'i zbulohej se antiklerikalizmi i tij përbën të parin revolucion "protestant", se racionalizmi i tij përbën të parin "iluminizëm", se pragmatizmi i tij përbën të parën "teknokraci" dhe se ligji i tij i luftës dhe i paqes përbën të parën "rezolutë".

Me t'u arritur ky vizion, atëherë për njeriun bëhet e lehtë që të lidhet me pjesën tjetër të njerëzimit, mbi bazën e mirëkuptimit dhe të vëllazërisë. Ky është dhe synimi drejt të cilit ftoheni në këtë libër.

Universiteti i Tempëllit
Ismail Raxhi El-Faruki
Filadelfia, Pensilvani
1975



PJESA I

KAPITULLI 1

Kush është mysliman?

Nga popullsia botërore aktuale prej 6.9 miliardë banorësh, 1.3 miliardë janë myslimanë. Të dyja këto shifra janë të përafërta, pasi nuk ka statistika të sakta në dispozicion. Megjithatë, ato janë të pranueshme, për shkak se e para bazohet në vlerësimet e Kombeve të Bashkuara, ndërsa e dyta në llogaritjet e bëra nga secili vend për popullsitë e tyre myslimane. Kështu, një në gjashtë vetë në botë është mysliman.

Myslmanët përbëjnë shumicën e popullsisë së 57 vendeve anëtare të Organizatës së Konferencës Islamike. Gjithashtu, ata përbëjnë një pakicë të konsiderueshme në një sërë vendesh të tjera, të tilla si: India (161 milionë), Kina (22 milionë), Rusia (16 milionë), si dhe gjenden në pakica më të vogla pothuajse në çdo vend të botës.

Në Amerikën e Veriut, myslimanët kapin shifrën e tetë milio-nëve, shumica prej të cilëve jetojnë në qendra të mëdha urbane. Qytete si: Nju Jorku, Çikagoja, Detroiti, Torontoja, Montreali, Los Anxheles, Filadelfia, Uashingtoni dhe Bostoni, janë vendbanime të mijëra myslimanëve. Shumë prej qyteteve amerikane kanë një numër të konsiderueshëm xhamish (arab.: *mesxhid*, sh. *mesaxhid*)

apo faltore, ku myslimanët kryejnë adhurimet. Xhamia më e madhe dhe më e bukur prej tyre është ajo e Uashington D.C.-së., që gjendet në *Bulevardin e Masaçusetsit*. Ajo është ndërtuar në vitin 1957 nën kujdesin e disa qeverive myslimane. Çdo javë, në këtë xhami kryejnë faljen e *ditës së Premte* rreth 6000 besimtarë.

Myslimanët u përkasin pothuaj të gjitha grupeve etnike të botës. Arabët janë grupi etnik që e kryesojnë listën e myslimanëve, me 316 milionë, të ndjekur nga javanezët (239 milionë), bengalezët (147 milionë) dhe turanianët, d.m.th. turkmenët e Azisë Qendrore dhe Azisë së Vogël (61 milionë). Ndonëse zezakët përbëjnë një grup etnik më vete në Amerikë, ata nuk janë të tillë në pjesë të tjera të botës, ku ndahen në një sërë grupimesh të vogla. Gjithsesi, janë plot 241 milionë myslimanë me prejardhje afrikane.

Harta e botës myslimane i ngjan një drejtkëndëshi të pandërprerë, që përfshin një masë të madhe tokësore të Afrikës dhe Azisë. Kjo hartë shtrihet që nga Dakari, - që është skaji më perëndimor i Afrikës - e deri në Sinkiang, në veriperëndim të Kinës. "Drejtkëndëshi" ka gjithashtu edhe tri zgjatime në formë gishtërinjsh, nga të cilët, i pari shtrihet në bregun lindor të Afrikës, i dyti në rrafshinat e lumenjve të Indisë Veriore e deri në Gjirin e Bengalit, ndërsa i treti shtrihet në të gjithë arkipelagun e Indisë Lindore dhe përfshin një pjesë të Filipineve dhe Guinesë së Re. Për sa i përket hapësirës territoriale, bota myslimane përfshin dy prej vendeve më të mëdha: Kazakistanin dhe Sudanin, kurse për nga popullsia, ajo përmban katër vendet më të populluara, përkatësisht Indonezinë, Pakistanin, Bangladeshin dhe Nigerinë, me një popullsi prej mbi 600 milionë banorë.

Myslimanët flasin shumë gjuhë. Mbi 316 milionë prej tyre kanë gjuhë amtare arabishten. Grupi javanez është i dyti për nga madhësia dhe arrin shifrën 239 milionë. Pas tyre janë bengalezët me 147 milionë, turqit me 70 milionë, persët me 69 milionë dhe grupet etnike Hausa me 35 milionë. Gjuha arabe është gjithashtu një *lingua franca* (gjuhë e përbashkët) e miliona mysli-

manëve të tjerë joarabishtfolës. Të gjithë myslimanët e botës kanë njohuri elementare të arabishtes, meqenëse ajo është gjuha në të cilën kryejnë adhurimet. Shumë prej tyre e kanë përvetësuar atë në nivele të konsiderueshme, për shkak se ajo është gjuha mbizotëruese e burimeve fetare dhe e kulturës islame. Një njeri që nuk di gjuhë tjetër veç arabishtes, mund të ndjehet si në shtëpi e të merret vesh lehtësisht kudo në territoret ndërmjet Dakarit dhe Mindanaos, ku banojnë komunitete myslimanësh.

Një element tepër i spikatur dhe i përbashkët të myslimanët, është *kaligrafia arabe* dhe *dekori i arabeskave*. Ky element haset në të gjitha vendet ku mblidhen myslimanët, e në mënyrë të veçantë nëpër faltore. Njëlloj të kudogjendura janë edhe disa tipare arkitekturore të këtyre ndërtesave, qoftë të brendshme, - të tilla si: vargjet kuranore të paraqitura në kaligrafi të bukura, - qoftë të jashtme, - të tilla si: minaret, nga ku muezini thërret *ezanin* në arabisht pesë herë në ditë. Kjo thirrje për në namaz, ashtu si dhe këndimi i Kuranit, janë dy tipare të përbashkëta dëgjimore të botës myslimane. Sigurisht, ka edhe tipare të tjera dytësore, por ato nuk janë edhe aq të dukshme. Tipare të tilla mund të vërehen nga syri i një studiuesi apo edhe i një vizitori të rastit.

Përtej aspekteve dalluese të lartpërmendura, myslimanët shpërfaqin një larmi të gjerë dukjesh. Ata janë të ndarë në një shumëllojshmëri grupesh kulturore, ku secili prej tyre ka veshjet, traditat dhe mënyrat e veta të jetesës.

Në të shkuarën, bota myslimane ka dëshmuar lëvizje të mëdha të popullsisë. Elementë të tillë si vëllazëria, toleranca, mungesa e diskriminimit racor dhe institucionet e përbashkëta të myslimanëve, i mundësonin çdokujt që të lëvizte lirisht nga një cep i perandorisë në tjetrin, pa u ndjerë i huaj. Si rezultat i kësaj lëvizjeje, popullsitë myslimane të zonave urbane dinë shumë gjuhë. Nuk ka kënaqësi më të madhe për një antropolog, se sa ajo e të ndenjurit në një prej kafeneve në trotuaret e Rabatit, Tripolit, Kajros, Damaskut, Xhedas, Bagdadit, Teheranit, Lahores,

Delhit apo Xhakartës. Aty pranë tij kalojnë automobila dhe deve, gra të mbuluara dhe gra të veshura me *sari*, minifunde, xhinse a *saronge*; kalojnë veriorë bjondë e syblu dhe njerëz lëkurerrët, hamitikë afrikano-perëndimorë, kinezë e mongolë, malajzianë trupvegjël e afganë trupmëdhenj, burra me flokë të ndarë në mes dhe burra me fes e turbanë, burra me rroba të qepura me porosi dhe burra me rroba të gjera. Të gjithë ata janë myslimanë.

E njëjta larmi po vërehet së fundmi edhe tek myslimanët e Amerikës së Veriut. Gjysmën e myslimanëve të këtij kontinenti e përbëjnë zezakët, ndërsa gjysmën tjetër kaukazanët. Ata janë kryesisht të ardhur (dhe pasardhësit e tyre) nga të gjitha vendet e botës islame. Një larmi e tillë shpaloset edhe në çdo mbledhje të *Shoqërisë Islame të Amerikës së Veriut* (ISNA), e cila është organizata myslimane më e madhe dhe më e rëndësishme e kontinentit.



KAPITULLI 2

Çfarë është një mysliman?

Çdo gjykatë islame i njeh statusin e myslimanit, – rrjedhimisht, edhe të drejtat dhe detyrimet përkatëse sipas Ligjit Islam – çdo të rrituri, femër a mashkull qoftë, që pranon me vetëdije dhe haptazi dëshminë “Nuk ka Zot tjetër përveç Allahut dhe Muhamedi është i Dërguari i Tij”. Përmbushja e këtij pranimi të thjeshtë, është e gjitha ajo që kërkon Ligji Islam për të vërtetuar anëtarësinë e një individi në komunitetin mysliman. Sapo dikush të dëshmojë me përgjegjësi të plotë se ka vetëm një Zot dhe se Muhamedi (s.a.v.s)⁵ është i Dërguari i Tij, atij nuk i kërkohet më nga ana ligjore që të vërtetojë besimin e tij, që do të thotë se gëzon automatikisht të gjitha të drejtat dhe detyrat e tij para ligjit.

Arsyeja se pse “islamizmi” i një individi është kaq i thjeshtë për t’u përcaktuar, kaq i lehtë për t’u arritur dhe kaq i qartë për t’u vërtetuar, ka të bëjë me faktin se Islami nuk është as një fe etnocentrike dhe as shenjtëruese. Nuk është kusht që myslimani të ketë lindur si i tillë; nuk është kusht as që ai të ketë një prind, kujdestar, familje apo kombësi myslimane. Çdo njeri, nga cilido

5 (s.a.v.s) – SalaAllahu alejhi ve selem: Paqja dhe bekimet e Zotit qofshin mbi të! – Thuhet sa herë që përmendet emri i Profetit Muhamed.

vend i botës, mund të bëhet mysliman nëse e bën këtë zgjedhje me vullnetin e tij të lirë. Për hyrjen e tij në Islam nuk kërkohet ndonjë ritual i shenjtë, ndonjë pjesëmarrje e klerit dhe as ndonjë vërtetim nga ndonjë organizatë e caktuar. Në këtë mënyrë, të gjithë njerëzit janë absolutisht të barabartë dhe në shtëpinë e Islamit mund të hyjë kushdo që dëshiron. Në çështjen e përkatësisë apo të jopërkatësisë islame nuk ka vend për paqartësi, dyshime apo ngatërresa.

Sado madhështor që mund të duket vendimi i një individi për të pranuar besimin islam, hyrja e tij në të nuk përbën ndonjë garanci për shfajësim personal para Zotit. Meqë Islami nuk ka praktika të shenjta pranimi, rishtari nuk kryen ndonjë veprim që mund t'i garantojë shpëtimin, në rast të largimit të tij nga jeta. Shembulli i rëndë agustinian i dy foshnjeve të sapolindura, - nga të cilat njëra shkon në Parajsë sepse i është bërë pagëzimi, ndërsa tjetra dënohet përjetësisht në zjarr sepse nuk i është bërë pagëzimi - nuk shtrohet si problematikë në fenë islame. Në Islam, përligjja para Zotit bëhet vetëm nëpërmjet veprave të njeriut, dhe jo nga praktikat e shenjta, ku ai mund të ketë marrë pjesë. Por, a mjafton besimi i një njeriu, për të garantuar faljen, e për pasojë, shpëtimin e tij? Sipas Islamit, nuk mjafton. Besimi nevojitet për hyrjen e njeriut nën strehën e Islamit, por ai përbën vetëm një tipar të thjeshtë statistikor, një tregues të vetidentifikimit social. Prej tij mund të burojnë ose jo vepra të virtytshme dhe të mira. Pra, vetëm këto të fundit shërbejnë si bazë për falje.

Njerëzit zënë vende të ndryshme në shkallën e virtytit dhe të mirësive. Vetë ajo shkallë është e pafundme dhe nuk ka të përcaktuar ndonjë nivel, nga ku myslimani mund ta fitojë lehtësisht të drejtën për në Parajsë. Të gjithë bëjnë përpjekjet e tyre për ta arritur Parajsën, por disa përpiqen më shumë se të tjerët. Gjykimi i njeriut nga Zoti nuk parashikohet nga veprat që mund të bëjë ai, qofshin ato të mira apo të këqija. Kjo, sepse Zoti mund të mos i pranojë edhe veprat më të mëdha, për shkak të mungesës

së besimit dhe sinqeritetit nga ana e atij që i kryen ato, ose mund të falë edhe mëkatarin më të madh. Në të njëjtën mënyrë, Zoti nuk favorizon ndokënd në gjykim, për shkak të pjesëmarrjes së tij në ndonjë “praktikë të shenjtë”. Pra, mysliman është ai njeri që, pasi u bashkohet radhëve të Islamit nëpërmjet dëshmisë së tij solemne, përpiqet që të veprojë drejt gjatë jetës së tij. Kështu, prova e thjeshtë e islamizmit, - e parashikuar nga Ligji Islam dhe e përcaktuar për ta bërë hyrjen në Islam sa më të lehtë - ekuilibrohet më tej nga një kusht paraprak shpëtimi, i cili për nga natyra e tij nuk ka fund, e për pasojë as nuk përmbushet ndonjëherë plotësisht. Falja pra, është shpresa e përjetshme e myslimanit. Ky i fundit është një njeri që, siç vërtetohet edhe nga dëshmia e tij, beson se ka vetëm një Zot dhe se Muhamedi është i Dërguari i Tij. Dëshmia e njësimit e bën atë krijesën më të përlulur e njëkohësisht edhe më krenaren. Ai është modest dhe e vë ballin e tij krenar në tokë, si shenjë bindjeje dhe nënshtrimi ndaj Zotit. Për të, Zoti është Krijuesi, Furnizuesi, Sunduesi, Falësi dhe Gjykatësi i Vetëm. Ai është fillimi dhe mbarimi i gjithçkaje, është e Vërteta Përfundimtare. Atij i takojnë adhurimi dhe lavdet, falënderimet dhe lutjet. Ai është Sunduesi i Vetëm, të Cilit i duhet kushtuar jeta. Myslimani është njeriu më krenar, pikërisht për shkak të kësaj bindjeje e besnikërie ndaj Zotit. Asgjë dhe askush nuk e meriton bindjen, besnikërinë, përkushtimin dhe veprat e tij, përveç Zotit. Ai nuk mund t’i nënshtrohet një sundimtari, e aq më pak një tirani, sepse nënshtrimi dhe bindja e tij i takojnë Sunduesit të Vetëm. Ç’është e vërteta, disa myslimanë u nënshtrohen sundimtarëve dhe tiranëve, por me këtë gjë, ata shkelin thelbin e vetë besimit të tyre. Në bindjen e tij ndaj Zotit, myslimani e vë veten në pozita të barabarta me të gjithë njerëzimin, të cilin ai e konsideron si njëlloj të detyruar për të njohur Krijuesin e gjithësisë. Ai ushqen ndjesi të forta vëllazërie ndaj çdokujt që i nënshtrohet Sunduesit Hyjnor. Përballë Zotit nuk ekziston ndonjë këndvështrim, kategori, lidhje a përkufizim më

i sigurt dhe më i vërtetë, sesa ajo e të qenit *krijesë* apo *i krijuar*. Në këtë pikë, të gjitha qeniet njerëzore janë absolutisht të njëjta.

Gjithashtu, për shkak të njohjes së Zotit si Pronar i Vetëm, myslimani e vë veten në pozitën e një revolucionari, i cili mbron lirinë e njeriut kundrejt pronarëve njerëzorë kudo në botë. Nuk ka gjë më të urryer për myslimanin sesa shirku, apo adhurimi i qenieve të tjera krahas Zotit. Është vërtetë gjë e keqe kur njeriu bën zot të vetin paranë, epshin, pushtetin dhe dëshirat e tij. Kur një mbret apo tiran e mban veten për të madh dhe kërkon bindje absolute nga njerëzit, – bindje e cila i përket vetëm Zotit – atëherë myslimanit i del detyrë rebelimi kundër tij dhe rrëzimi i tij nga pushteti.

Myslimani beson se Zoti nuk e ka krijuar njeriun dhe botën për lojë e argëtim, por për një qëllim të caktuar. Qëllimi i krijimit është që njeriu të përmbushë misionin e tij etik; që ai të veprojë drejt e të bëjë mirësi. Shkrimet e Shenjta të Islamit e përshkruajnë jetën e njeriut në këtë botë si një garë ndërmjet njerëzve për të bërë veprat më të mira, më të zgjedhura dhe më fisnike. Për këtë arsye, ato e quajnë njeriun "*khalifah*", ose mëkëmbës i Zotit, d.m.th. ai që vepron në emër të Zotit. Bota e krijuar nga Zoti i përshtatet këtij misioni moral të njeriut; ajo është një vend ku ky i fundit mund të jetë i suksesshëm dhe ku mund të arrijë të vërtetën, virtytin dhe veprat e mira.

Ky qëllim është ai që i jep kuptim jetës së myslimanit. E nuk mund të ketë ndonjë kuptim më të lartë sesa të shërbesh si zbatues i vullnetit të Zotit në tokë dhe si autor mirësish e dobish në të. Një kuptim i tillë është burimi i dinjitetit dhe i vetërespektit të tij. Ai e bën njeriun që ta shohë veten si të barabartë me të gjithë të tjerët, pra si një urë përmes së cilës duhet të kalojë e mira, për t'u bërë më pas realitet në tokë. Është e detyrueshme që e mira të kryhet me vullnet të lirë, pra në kushtet kur njeriu e ka njëlloj të mundur që ta zbatojë ose ta shkelë ligjin moral. Nga të gjitha krijesat mbi tokë, vetëm qenia njerëzore është e pajisur me këtë lloj lirie.

Të jesh *khalife*, ose mëkëmbës i Zotit në tokë, nuk është një barrë e lehtë. Së pari, detyra që rrjedh prej këtij statusi është e përbotshme. Çdo gjë e krijuar është objekt përmirësimi. Kjo do të thotë se mëkëmbësia nënkupton shndërrimin e çdo cepi të botës në atë që duhet të jetë, pra në Parajsë. Gjithashtu, bazuar në këtë detyrë, myslimani duhet të edukojë dhe të ndryshojë jo vetëm veten, fëmijët, farefisën apo bashkëkombësit e tij, por të gjithë njerëzimin. Në këtë mënyrë, problemet e krejt njerëzimit janë edhe problemet e myslimanit. Marrja përsipër e tyre dhe kërkimi i zgjidhjeve moralisht të denja për to, është detyrim, përcaktim, por edhe krenari për myslimanin. Islami kërkon që myslimani të përballet me probleme të tilla dhe e siguron atë se Zoti do t'i japë merita, e si rrjedhojë edhe shpërblim e lumturi, në përpjesëtim të drejtë me përkushtimin e tij ndaj detyrës, angazhimin në punë dhe suksesin e tij në përmbushjen e qëllimit hyjnor të krijimit – domethënë, të së mirës së përbashkët dhe më të lartë të të gjithë njerëzve dhe të të gjitha krijesave. E gjithë jeta e myslimanit është në shërbim të Zotit. Ai e edukon dhe e disiplinon veten; ai përpiqet t'i kuptojë ligjet e natyrës, në mënyrë që të mund t'i shfrytëzojë ato siç duhet e në dobi të tij. Ai jeton vetë dhe i mundëson çdokujt e çdo gjëje që të jetojë sipas planit hyjnor, që është dhe vullneti i Zotit. Mysliman është ai që ushtron ndikimin e tij mbi natyrën, në mënyrë që ta vërë atë në shërbim të nevojave dhe kënaqësive të njeriut; është ai që nuk qëndron indiferent, por interesohet për jetët e të tjerëve, në mënyrë që t'i ndihmojë ata që të nxjerrin më të mirën nga vetja dhe të kuptojnë plotësisht detyrën e tyre fisnike si mëkëmbës të Zotit. Pa dyshim, të jetosh si mysliman do të thotë të jetosh *rrezikshëm*. Por përveç kësaj, të jetosh si mysliman do të thotë edhe të kesh pritshmëritë më të larta, të përmbushësh premtimet më të mëdha dhe të përjetosh gëzimin më të thellë që mund të arrijë një njeri.



KAPITULLI 3

Pse është myslimani mysliman?

Zoti është Krijuesi dhe Sunduesi i vetëm i botës. Ai është i Pari pa fillim dhe i Fundit pa mbarim. Njeriu është mëkëmbësi i Tij. Veprat në dobi të të tjerëve janë ato që e brumosin dhe që i japin si botës, ashtu edhe njeriut, trajtën e duhur. Kryerja e veprave të tilla është një mision i mundur dhe prej tij varet lumturia dhe kënaqësia e njeriut.

E gjithë ajo që u përmend më lart është një përmbledhje e këndvështrimit islam mbi realitetin e botës ku jetojmë. Ky këndvështrim nuk është i pabazë apo i paarsyetuar, por nuk i mungojnë as dilemat.

Karakteristika e parë që të bie menjëherë në sy tek Islami, është këndvështrimi i tij tërësisht pozitiv. Në të porositet kryerja e veprave të mira dhe zbatimi i urdhëresave morale. Por, a nuk është prej natyrës së krijimit të njeriut, që ai të priret për të bërë të kundërtën, pra për të bërë keq? A nuk është prej natyrës së tij, që të anojë nga mëkati, ta kundërshtojë Zotin dhe të mos i respektojë urdhëresat morale? A nuk është njeriu, një krijesë “e rënë”, e cila ka nevojë vetë për shpërblim dhe shpëtim, përpara se të pritret prej tij që t’u bëjë mirë të tjerëve?

Po, është e vërtetë se, për nga natyra e tij, njeriu është i prirur që të mëkatojë, ta kundërshtojë Zotin dhe të mos i bindet Atij – thuhet në Islam. Por është njëlloj e vërtetë se natyra e njeriut është që t’i bindet Zotit, të bëjë mirë dhe të veprojë në mënyrë të moralshme. Ekzistojnë të dyja këto mundësi dhe njeriu anon nga njëra, po aq sa edhe nga tjetra. Fakti se ai mund të bëjë keq, ndërkohë që zgjedh për të bërë mirë, ose e anasjellta, i shton një tjetër dimension vlerës ose pavlerës së tij. Nëse ai do të ishte i detyruar (pra, nuk do të kishite liri) për të ndjekur një drejtim të vetëm, atëherë vepra e tij nuk do të ishte as e moralshme dhe as e pamoralshme. Asnjë njeri nuk është dëshpërimisht i lidhur me njërin, apo me tjetrin drejtim të të vepruarit. Nëse do të ishte ashtu, atëherë askush nuk do ta konsideronte atë si moralisht të përgjegjshëm.

Në këtë mënyrë, njeriu është më shumë një krijesë “e shpëtuar” sesa një krijesë “e rënë”. Meqenëse nuk është një krijesë “e rënë”, ai nuk ka nevojë për një shpëtimtar. E meqenëse nuk është “i shpëtuar”, atëherë ai ka nevojë që të bëjë vepra të mira, pasi vetëm ato do t’i mundësonin atij “shpëtimin” e dëshiruar. Në të vërtetë, termi “shpëtim” nuk është i duhuri, sepse njeriu duhet të jetë në një gjendje krejtësisht të pashpresë, sa për të pasur nevojë që “të shpëtohet”. Dhe kjo e fundit është pikërisht gjëja për të cilën ai nuk ka nevojë. Njeriu nuk është i paaftë nga pikëpamja etike; ai nuk është as ndonjë kukull që nuk arrin të bëjë dot as mirë dhe as keq, por e ka aftësinë për t’i bërë të dyja. “Shpëtimi” i vetes nëpërmjet veprave, i sjell atij krenari dhe lavdi. Humbja e mundësive për të bërë vepra të mira është një pakujdesi e trishtë nga ana e njeriut, ndërsa mosdëgjimi i thirrjes në mënyrë të qëllimtë si dhe kryerja e veprave të këqija, i sjell atij dënimin dhe mallkimin e merituar.

Në Islam mësohet se njeriu lind i pastër dhe mbetet i tillë, derisa ai e ndot veten me mëkate nëpërmjet veprave që bën. Gjithashtu, në Islam nuk besohet në “mëkatin fillestar”. Shkrimet e Shenjta Islame e konsiderojnë mosbindjen e Ademit si një keqbërje personale të tij, për të cilën ai u pendua dhe Zoti ia fali.

Në vend që ta shkurojë njeriun dhe ta konsiderojë atë si një krijesë që lind me mëkat të bashkangjitur, Islami e siguron atë se Zoti, - i Cili vepron me dije të pakufishme - e ka krijuar dhe aftësuar për detyrën e mëkëmbësit. Ai i ka dhënë atij sy dhe veshë, shqisën e prekjës, të shijes dhe të nuhatjes, zemrën dhe mendjen e mprehtë, imagjinatën dhe kujtesën – të gjitha këto, me qëllim që ai të zbulojë dhe të kuptojë trajtën hyjnore në vetë krijimin. Zoti e ka krijuar njeriun në formën që është, me gishtërinj që kapin gjëra, me këmbë që ecin me ngut, me muskuj të shpërndarë kudo në trup dhe me kocka mbajtëse, me qëllim që ai të mund të bëjë, të kapë apo të prodhojë gjithçka që ka nevojë. Ai e vendosi njeriun në tokë, në një vend të përshtatshëm për aftësitë e tij dhe ku mund të përmbushë misionin e përcaktuar. Përfundimisht, Zoti e vuri njeriun mbi të gjitha krijesat e tjera, duke ia nënshtuar gjithçka atij. Madje edhe dielli, hëna dhe yjet e panumërt u krijuan për të mirën e tij. Në vend të mallkimit të mbartur qysh para ardhjes në tokë, Islami mëson se njeriu është i bekuar me të gjitha këto gjëra “të përsosura”. Ai është i bekuar me vetë jetën dhe pozitën më të lartë që ka mbi të gjitha krijesat. Në këtë mënyrë, prej tij pritet që të përmbushë vullnetin hyjnor sa të jetë gjallë.

Si rrjedhim, në Islam nuk pranohet teza, sipas së cilës Zoti e fali njeriun në këmbim të sakrificës dhe të flijimit. Një këndvështrim i tillë është cenim, si ndaj Zotit ashtu edhe ndaj njeriut, për shkak se komprometon atributin e përsosmërisë së të Parit, si dhe statusin moral të të dytit. Islami e konsideron Jezusin si një profet të Zotit, i cili u dërgua për të mësuar dhe përhapur të njëjtin mesazh, sikurse të gjithë profetët e tjerë. Ai erdhi për të ndryshuar gjendjen e çifutëve, që e kishin humbur udhën e drejtë dhe ishin larguar nga i njëjti mesazh dhe të njëjtat mësimë, të përcjella nga profetët e mëparshëm. Islami i bën përgjegjës të krishterët, dhe jo Jezusin, për atë që mësohet e thuhet në emër të tij. Sidoqoftë, ai i siguron ata, se në thelb janë në të vërtetën,

veçanërisht kur ata u bëjnë thirrje njerëzve që ta adhurojnë Zotin dhe t'i shërbejnë Atij duke bërë vepra të mira. Veç kësaj, Islami e lidh "gabimin" e tyre me humbjen e teksteve autentike të Shpalljes. Duke pasur parasysh eksperiencën e tyre në këtë aspekt, Islami e ruajti tërësinë dhe vërtetësinë absolute të Shpalljes së tij, duke e bërë të qartë se ajo u zbrit nga Vetë Zoti dhe se vetëm Ai është Mbrojtësi dhe Kujdestari i saj.

Nëse të gjithë profetët kanë përcjellë një mesazh të vetëm dhe të njëjtë, atëherë prej nga erdhën të gjitha fetë përgjatë historisë? Në përgjigje të kësaj pyetjeje, në Islam thuhet se nuk ka dallime në mesazhin e përcjellë, për shkak se burimi i tij është një i vetëm, pra Zoti. Gjithashtu, para Tij, të gjithë njerëzit janë të barabartë. Shpallja e sjellë nëpërmjet profetëve përfaqëson të vërtetën e lënë në mirëbesim te çdo popull. Kjo, për shkak se Zoti ia ka bërë të ditur vullnetin e Tij secilit prej popujve në gjuhën përkatëse. Ajo që shohim sot është pasojë e ndryshimeve në kohë dhe hapësirë, e asimilimit kulturor si dhe e tekave apo pasioneve të njerëzve. Si rezultat u shfaqën shumë fe përgjatë historisë, ku asnjëra prej të cilave nuk e ka ruajtur tekstin origjinal të Shpalljes së saj. Në dëlirësinë e tyre të pacenuar, Shpalljet përbënin një mesazh të vetëm dhe të njëjtë, dhe përmbanin të njëjtat parime të fesë e të moralit. Ndryshimi i tyre i vetëm ishin urdhrat konkretë për zbatimin e atyre parimeve themelore. Ato ishin një e vetme në përmbajtje, por shumë të tilla në formë. E para, pra përmbajtja, është thelbi i tyre. Ajo është universale dhe e përjetshme. E dyta, forma, është plotësuese dhe lidhet me rrethanat historike dhe me veçoritë e popujve të caktuar.

Paralelisht me "përmbajtjen" e përjetshme, ekziston një aftësi e rrënjësor në çdo qenie njerëzore për ta njohur Zotin dhe për ta kuptuar vullnetin e Tij si një mirësi dhe detyrë morale. Këtu nuk bëhet fjalë vetëm për pajisjen e njeriut me shqisat dhe mendjen, që përmendëm më lart. Përveç tyre është edhe një shqisë e gjashtë që të gjithë njerëzit e kanë të përbashkët, një

sensis communis e vetvetishme, e cila u mundëson atyre që ta perceptojnë Zotin. Vetëdija për të shenjtën është e natyrshme tek njeriu. Nuk ka njeri pa fe dhe nuk ka fe pa shenjtëri. Nëse njerëzit e kanë kuptuar të shenjtën në forma të ndryshme përgjatë historisë, kjo ka ndodhur për shkak të edukimit dhe trashëgimisë së tyre kulturore e fetare. Në trajtën e saj të qashtë, *sensus numinis* ose shqisa e rrokjes së hyjnore që ekziston tek njeriu, e bën atë të vetëdijshëm për Zotin, të Lartin, dhe e bën që ta njohë vullnetin e Tij si një urdhëresë morale. Prandaj ka më shumë se një arsye, se pse Zoti u kërkon llogari të barabartë të gjithë njerëzve para Tij.

Anasjelltas, njeriu duhet t'i trajtojë të gjithë të tjerët si të barabartë me veten. Veprat që kanë në thelb të moralshmen, - pra përmbushjen e vullnetit hyjnor, - njeriu duhet t'i ketë synim për veten dhe për të gjithë njerëzimin. Sigurisht, duke pasur parasysh afërsinë, atij i kërkohet që t'i nisë veprat "e mira" në shtëpi, duke filluar me veten e tij. Por përtej përmbushjes së domosdoshmërive të tilla, ai nuk duhet të bëjë dallime ndërmjet qenieve njerëzore. Si ata që bëjnë vepra të mira, ashtu edhe ata të cilëve u bëhen veprat e mira, janë të barabartë. Kjo, sepse ata janë krijuar si të tillë, duke pasur si themel të detyrimit të tyre, shërbimin ndaj Zotit. Universalizmi buron dhe është i urdhëruar nga Zoti.

Brenda familjes semite të kombeve nga ku u shfaq Islami, çifutët e kanë ruajtur në mënyrë të admirueshme mesazhin e zbritur, sipas të cilit Zoti është Një dhe është Qenia supreme, që e tejkalon kuptimin dhe perceptimin e kësaj bote. Megjithatë, në Islam theksohet se ata e keqkuptuan transcendencën hyjnore, kur menduan se Zoti ishte i lidhur me ta në një mënyrë të ndryshme nga krijesat e tjera. Doktrinën e tyre të përzgjedhjes hyjnore, - e cila i vendos ata mbi të gjithë njerëzit e tjerë dhe në një status të privilegjuar para Zotit - Islami e konsideron si të papranueshme. Çifutët pretenduan se ishin bijtë e përzgjedhur

të Zotit, pavarësisht veprave të tyre. Me këtë qëndrim, ata u bënë objekt ndëshkimi dhe dënimi sipas këndvështrimit islam. Islami e konsideroi veten si fe të Abrahamit, Jakobit, Moisiut dhe Davit, pasi të gjithë këta e përcollën mesazhin e zbritur në trajtën e tij të dëlirë. Rrjedhimisht, myslimanët u identifikuan me çifutët, si adhurues dhe shërbëtorë të të Njëjtit dhe të Vetmit Zot. Gjithashtu, ata e lidhën doktrinën e tyre fetare me Judaizmin, por e pastruan atë tërësisht nga etnocentrizmi, e në mënyrë të veçantë, nga teoria e popullit të përzgjedhur. Për sa i përket legjislacionit dhe etikës hebraike, Islami e përforcoi shpalljen e Jezusit dhe e zhveshi atë nga literalizmi dhe legalizmi, - me të cilin tradita hebraike e kishte mbështjellë Ligjit të Moisiut - si dhe i shfuqizoi ligjet që ia kishin shtuar rabinët atij.

Në Islam, autoriteti fetar i takon vetëm Zotit. Tirania është një fenomen i dënueshëm dhe njerëzit janë të urdhëruar që t'i rrëzojnë tiranët. Në këtë mënyrë, rruga për tek Zoti është e hapur dhe e lirë për të gjitha krijesat e Tij. Islami pra, i mësoi njerëzit që të rrinin larg priftërisë dhe urdhrave të saj. Detyrat e të mësuarit të së vërtetës, e udhëzimit të të rinjve dhe e këshillimit të gabimtarëve, do të jenë jetëgjata sa dhe vetë njeriu. Por ato janë detyra universale, njëlloj të detyrueshme për të gjithë njerëzit. E drejta për përmbushjen e detyrave të tilla i takon kujtdo që është i ngritur në shkallët e dijes, e cila në vetvete është e arritshme për këdo. Në Islam, profesionit shekullor të priftërinjve, - që shërbyen si ndërmjetës midis Zotit dhe njeriut - i erdhi fundi. Falësi, Ndëshkuesi, Gjykatësi dhe Sunduesi është vetëm Zoti, jo prifti. Zoti nuk ia delegon këto funksione ndonjë krijese tjetër, për shkak se një gjë e tillë do të cenonte transcendencën dhe rolin e Tij si Sundues dhe Gjykatës i vetëm i njerëzve. Ai është shumë afër dhe i përgjigjet lutjes së çdokujt. Ai është Mëshiruesi, Mbikëqyrësi dhe i Plotfuqishmi. Duke qenë kështu, njerëzit duhet t'i drejtohen drejtpërdrejt Atij. Zoti nuk ka nevojë për burokracira.

Priftëria kryen funksionin e administrimit të *sakramenteve*. Mirëpo *sakramenti* është pikërisht ajo që Islami, por edhe Judaizmi para tij, e mohojnë dhe e dënojnë. *Sakramenti* është një rit, përmes të cilit lutja e njeriut i drejtohet Zotit, si dhe një aspekt i fuqisë së Zotit, e cila kalon tek njeriu nëpërmjet ndërmjetësimit të një prifti. Islami i konsideron të gabuara të dyja këto praktika. Kjo për shkak se, *e para*, lutja e njeriut shkon tek Zoti pa nevojën e ndërmjetësuesve, dhe e dyta, asnjë aspekt i fuqisë apo i shenjtërisë së Zotit nuk mund të kalojë diku tjetër, sepse një gjë e tillë do të cenonte transcendencën hyjnore. Fuqia dhe shenjtëria e Zotit janë vetëm të Atij. Ato nuk i jepen asnjë krijese, sepse Krijuesi dhe krijesa janë dy qenie absolutisht të ndryshme, që nuk shkrihen kurrë tek njëra-tjetra. Dikush mund të thotë se vetë jeta në tërësi është një *sakrament*, përderisa Zoti është burimi i saj, dhe se jeta e njeriut është një himn ndaj Zotit, një zbatim i udhrit të Tij, një lloj 'kthimi' tek Ai. Por edhe ky lloj arsytimi e hedh poshtë *sakramentin*, kur bëhet fjalë për copëzimin dhe shpërndarjen e shenjtërisë. Me shfuqizimin e priftërisë hiqet *sakramenti i shugurimit* dhe me shfuqizimin e *sakramenteve* merr fund nevoja për priftërinjtë. Po nuk pati "mëkat fillestar", nuk ka as nevojë për pagëzim. Dhe meqenëse Zoti ka kontroll të drejtpërdrejtë mbi çështjet e njerëzve, adhuruesit, falënderuesit, rrëfyesit dhe lutësit, - të gjitha ata - mund t'i drejtohen po drejtpërdrejt Fuqisë Hyjnore.

Zoti është në të vërtetë Sunduesi. I vetmi Sundues. Vetëm Ai është Gjykatësi. Ai di gjithçka, sepse asgjë nuk i shpëton dijenisë së Tij. Nuk është në të drejtën dhe në dorën e askujt, që të japë nga fuqia e Tij. Gjykimi i jetës së njeriut, apo i ndonjëres prej veprave të tij, është e drejtë vetëm e Zotit, jo e njeriut. Përfundimi i jetës së njeriut përcaktohet në Ditën e Gjykimit, kur çdo njeriu do t'i jepet me përpikmëri, shpërblimi apo dënimi që ka merituar. Në pikëpamjen islame, "bota tjetër" ose "mbretëria tjetër" nuk ka tjetër domethënie, përveç këtij përfundimi. Nuk bëhet

fjalë për një botë tjetër, për një kohë dhe hapësirë tjetër, që është përcaktuar për t'i zënë vendin kësaj bote, kësaj kohe dhe hapësire, apo për të na i korrigjuar të metat e kësaj bote. Duke trashëguar pikëpamjen e Zoroastrianizmit, Judaizmi përkrahte mendimin se në botën tjetër do të arrihej ajo e mirë absolute, që kishte humbur përgjithmonë në këtë botë. Kjo bazohej në besimin se Mbretëria e Davidit ishte vetë Mbretëria e Zotit dhe se Zoti do të dërgonte një shpëtimtar (*mesiah*) për ta ringritur atë në mënyrë kataklizmike në fundin e kohës. Duke ndjekur të njëjtën rrugë, Krishtërimi shkoi edhe një hap më tej duke e cilësuar këtë botë dhe të gjitha etapat e kohës së saj, si të degraduara dhe të zymta, e duke e paraqitur kështu si të pamundur për të qenë një mbretëri ku mund të arrihet e mira absolute. Ai e projektoi botën tjetër si një zëvendësuese të idealizuar, ku “të shpëtuarit” nuk do të përjetojnë gjë tjetër përveç kënaqësisë, gëzimit dhe lumturisë. Islami i hodhi poshtë të dyja këto pikëpamje, duke i konsideruar si demoralizuese për besimin e njeriut te vetja dhe te bota. Duke theksuar pafajësinë dhe mirësinë në thelb të njeriut dhe të botës, Islami dha mesazhin se në këtë botë, jo vetëm që është e mundur arritja e të përkryerës, por synimi i saj është edhe detyrë e çdo burri dhe gruaje. Ai e njoftoi njerëzimin se nuk ka botë tjetër përveç kësaj, se nuk ka kohë e hapësirë tjetër dhe se të gjitha përgjegjësitë dhe shpresat e njeriut janë përcaktuar për t'u përmbushur në këtë botë.

Myslimani beson se kjo botë është mbretëria e Zotit, vendi ku është i mundur aktualizimi i utopisë, nëse njeriu e kryen detyrën e tij dhe i përgjigjet thirrjet hyjnore me bindje. Zoti kërkon nga njeriu që ai të bëjë vepra të mira dhe këto të fundit e shndërrojnë këtë botë në një vend ideal. Ky ka qenë qëllimi i krijimit qysh në krye të herës. Sipas Islamit, Bota e Përtejme nuk është një botë “tjetër”. Ajo nuk është zëvendësuese e kësaj bote, por në të do të jepet gjykimi nëse patëm apo jo vullnetin e duhur për ta shndërruar këtë botë, si dhe nëse ia dolëm mbanë në këtë

detyrë. Ajo botë do të ishte krejtësisht e ndryshme nga kjo botë, jo për shkak se do të çliroheshim nga zhgënjimet dhe vuajtjet, por sepse ajo do të jetë transcendentë, d.m.th. do ta tejkalojë hapësirën dhe kohën e kësaj bote. Prapëseprapë, ajo nuk është një "botë", sepse nuk ka dimension. Nuk është as kopje e kësaj bote, me brengat që kthehen në gëzim. Ajo është Parajsë ose Ferr, në kuptimin e shpërbllimit apo të ndëshkimit, është një konkluzion që jepet nëpërmjet gjykimit.

Vetëm një pikëpamje e tillë, - thuhet në Islam - përkon me domethënien e kësaj bote. Pa të, kjo botë do të ishte thjesht një urë apo rrugë dhe ne do të ishim veçse kalimtarë, të udhëzuar që të mos presim apo ndërtojmë, por që të kalojmë me të shpejtë në anën tjetër të bregut. Kjo do të thotë që ta hedhësh poshtë botën. Islami, nga ana tjetër, i jep vlerë botës duke e cilësuar si të vërtetë botë. Në të, ne njerëzit ose triumfojmë po bëjmë mirë, ose dështojmë po bëjmë keq. Duke qenë të lirë dhe të përgjegjshëm, gjithçka që bëjmë në këtë botë është pro ose kundër nesh. Në Ditën e Gjykimit, e cila do të jetë edhe fundi i kësaj bote, neve do të na jepet ajo që merituar, falja ose dënimi. Devotshmëria dhe virtytet e larta duhet të jenë zgjedhja jonë në këtë botë për dy arsye: ato na shpiten drejt lumturisë dhe e pranojnë utopinë në këtë botë; në të njëjtën kohë, nëpërmjet tyre, neve na është premtuar falja në Ditën e Gjykimit, sepse ato janë vërtet bindje ndaj Zotit. Kjo është arsyeja, sipas myslimanëve, se pse Islami i fal njeriut dy lumturi: lumturinë e këtushme dhe lumturinë e Botës së Përtejme. (Kur'an 2:201).



KAPITULLI 4

Që kur është mysliman një njeri?

Islami nisi si një lëvizje fetare botërore në dekadën e parë të shekullit të shtatë të erës sonë, në qytetin e Mekës, në Arabi. Mësimet e tij u përcollën nga Muhamedi, i biri i Abdullahut, prej fisit të kurejshëve, e cili në moshën 40 vjeçare filloi të kishte vegime. Në këto vegime, Zoti, nëpërmjet engjëllit Xhebrail, zbriti një Shpallje. Ajo ishte një shprehje e vullnetit dhe e urdhrave të Tij në gjuhën e lartë arabe. Shpallja erdhi pjesë-pjesë, ndonjëherë në situata problematike, ku kërkohej zgjidhje, orientim ose udhëzim në lidhje me një çështje të caktuar, apo në situata me kontekst më të gjerë fetar, që kishin të bënin me jobesimtarët ose të krishterët dhe çifutët, të cilët ishin të shumtë në Arabi dhe në vendet fqinje me të. Në fillim, as vetë Muhamedi nuk e besoi atë që i ndodhi, duke menduar se kishte të bënte me një iluzion, me një tundim a pushim të djallit. Kur vegimet u përsëritën, ai u bind se Zoti po e ftonte që të ngrihej dhe t'i përcillte botës besimin e ri.

E para që e pranoi Mesazhin, ishte gruaja e Muhamedit. Besnikëria e kësaj të fundit ndaj të shoqit, e bëri atë myslimane përpara se sa vetë Muhamedi të bindej për profetësinë e tij. Më pas, Mesazhin e pranuan edhe disa të afërm e shokë dhe me ta u

formua një komunitet fillestar. Arabët, besimi tradicional i të cilëve nuk e pranonte as transcendencën e Zotit dhe as Ditën e Gjykimit, - e që e kishin ngritur jetën mbi disa vlera kalorësiake, vetëkënaqësinë dhe materializmin - nuk e mirëpritën Mesazhin. Në fillim, ata e trajtuan me përcmim besimin e ri, por kur Muhamedi dhe shokët e tij qëndruan të vendosur, arabët u dolën kundër duke i dëbuar nga vendi, duke i poshtëruar publikisht dhe duke i persekutuar. Komuniteti i mënjanuar e përballoi këtë sprovë me durim e vendosmëri dhe vazhdoi të rritej më tej. Shumë shpejt, paria arabe e Mekës e kuptuan se, për të ruajtur pozitën e tyre fetare, sociale, politike dhe ekonomike në Mekë, ata do të duhej t'u hapnin luftë myslimanëve të rinj. Ata i ofruan Muhamedit pasuri, pushtet mbi Mekën dhe shërim për "çmendurinë" e tij nga mjekët më të mirë të botës. Por ai i refuzoi të gjitha këto. Më pas, arabët u përpoqën që të prishnin unitetin e fisit të Muhamedit, Hashimive, - i cili u garantonte arabëve sigurinë ndërfitnore - duke i kërkuar xhaxhait dhe kujdestarit të Profetit, jomuslimanit Ebu Talibi, prijësit të këtij fisi, që t'ia ndërpriste mbështetjen fisnore Muhamedit. Xhaxhai në moshë të thyer iu lut nipit që të mos vazhdonte t'i sillte fisit telashe që nuk mund t'i përballonte më. Por kësaj lutjeje, Profeti iu përgjigj: "Edhe po të ma vendosnin diellin në dorën e djathtë dhe hënën në të majtën, - që të hiqja dorë nga feja e Zotit - unë nuk do të pranoja kurrë. Nuk do ta bëja, edhe nëse do të vdisja duke e përcjellë atë!" Kur edhe kjo mënyrë dështoi, atëherë mekasit organizuan një komplot për ta vrarë Muhamedin.

Duke e ndërë rrezikun, Muhamedi kishte bërë marrëveshje me myslimanët e Medinës, që të merrte mbrojtje prej tyre në rast nevojë. Me t'iu afruar rreziku, ai u shpëtoi me shkathtësi armiqve të tij dhe u largua pa rënë në sy nga Meka, për t'u bashkuar me ndjekësit myslimanë të Medinës, që tashmë kishin fituar më shumë fuqi nga myslimanët e Mekës. Këta të fundit, të këshilluar nga Profeti, kishin emigruar në Medinë një e nga një. Në

Medinë, rreziku nuk u zhduk, por mori përmasa edhe më kërcënuese duke u shndërruar në një luftë të vërtetë ndërmjet Mekës dhe Medinës, si dhe të gjitha fiseve të rrethinave që mund t'i mblidhnin rreth vetes të dyja palët.

Sapo mbërriti në Medinë, Muhamedi i bashkoi myslimanët e të gjitha fiseve në një bashkësi të vetme, dhe duke i bashkëngjitur asaj edhe çifutët e Medinës, themeloi një shtet të njësuar islam. Ai e bëri këtë shtet me kushtetutë dhe u vu në krye të tij. Shpallja vazhdoi të vinte, duke ofruar udhëzimet përkatëse për çështjet sociale, ekonomike dhe juridike, me të cilat duhej të përballlej Muhamedi. Lufta me Mekën nisi me përlëshje, të cilat u ndoqën më pas nga dy beteja të rëndësishme. Këto beteja u fituan me radhë nga secila prej palëve, por asnjëra prej fitoreve nuk qe aq bindëse, sa për t'i mundësuar fituesit shuarjen e armiqësisë. Betejat u pasuan nga një armëpushim, gjatë të cilit, Islamin e përqafulan me mijëra vetë. Kur aleatët e Mekës e shkelën armëpushimin, myslimanët u mobilizuan dhe marshuan drejt Mekës, duke e marrë atë nën kontroll pa luftë. Nëpërmjet një gjesti bujar, Muhamedi i fali mekasit, të cilët më tej u bënë masivisht myslimanë. Profeti hyri në Qabe, - në shtëpinë e Ibrahimit dhe birit të tij, Ismailit, - e ndërtuar për adhurimin e Zotit të vetëm, e cila në atë kohë ishte e mbushur me idhuj. Ai e pastroi nga idhujt e ikonat dhe i ktheu asaj shenjtërinë e Shtëpisë së Zotit.

Në vijim u bënë disa fushata për përhapjen e Islamit te fiset e mbetura të Arabisë. Tashmë, njerëzit ishin çliruar nga pushteti i Mekës pagane dhe ndiheshin të lirë për t'iu përgjigjur Mesazhit Islam. Të tillët iu bashkuan radhëve të Islamit vullnetarisht. Fise të tjera u ndjenë mjaftueshëm të fuqishme, sa të vazhdonin luftën me Mekën dhe u desh që të mposhteshin me forcë. Megjithatë, të konvertuarit në Islam nuk i përkisnin vetëm fesë pagane arabe. Kishte edhe nga të krishterët dhe çifutët arabë, të cilët e pranuan Islamin në përbindje të konsiderueshme. Ata që e refuzuan Islamin dhe që i qëndruan besnik besimit të vjetër, - qoftë Judaizmit,

qoftë Krishtërimin - nuk u cenuan. Përkundrazi, nëpërmjet lejes hyjnore të shpallur në Kur'an, Profeti i kishte njohur Krishtërimin, Judaizmin dhe fenë e Sabejve, si besime të vërteta dhe të themelta. Ai u vëllazërua me ndjekësit e tyre dhe i integroi brenda shtetit Islam, ndonëse ata kishin ruajtur fenë, kulturën, zakonet dhe identitetin e tyre jomysliman. Shteti Islam i mbronte. Ata jetonin nën kujdestarinë e tij si grupe autonome nga pikëpamja fetare, kulturore dhe ligjore; ishin komunitete më vete me shkollat, tempujt, gjykatat dhe prijësit e tyre. Me vdekjen e Profetit, në vitin 632 e.s - 10 vjet pas emigrimit (*hixhra*) të tij në Medinë - e gjithë Arabia u bashkua për t'ia përcjellë Mesazhin Islam botës. Muhamedi kishte dërguar qysh më parë lajmëtarë tek prijësit e njohur të asaj kohe, për t'i ftuar ata që ta pranonin Islamin; ose nëse donin, ata mund të mbanin fenë e tyre, me kusht që të hynin në rendin e ri botëror të Islamit, i cili ishte ngritur mbi parimin e lëvizjes së lirë të njeriut, dijës dhe mallrave kudo në botë. Disa nga prijësit u përgjigjën ftesës me miqësi dhe simpati, ndërsa disa të tjerë i ekzekutuan lajmëtarët pa mëshirë.

Njëqind vitet që pasuan, u bënë dëshmitarë të pushtimit më madhështor që kishte parë ndonjëherë historia. Myslimanët u vendosën në Francë dhe Spanjë, pas marrjes së Afrikës Veriore, si dhe në Azinë Qendrore dhe në luginat e lumit Indus në Lindje, pas marrjes së shpejtë të Perandorisë Perse. Dy perandoritë më të mëdha të kohës, Persia dhe Bizanti, u rrëzuan dhe u shpërbënë. Edhe më madhështor ishte ndikimi i jashtëzakonshëm i vizonit të ri islam tek të krishterët, të cilët ishin të ndarë prej shekujsh për shkak të polemikave teologjike bizantine, si dhe tek persët, që u dhanë fund vuajtjeve nga zgjedha e një kaste dhe e një sistemi social-fetar tepër të padrejtë. Brenda një gjenerate të vetme, në Islam u konvertuan me miliona gra dhe burra.

Fuqia e Islamit qëndronte në përmbajtjen logjike të pohimit të tij teologjik. Bota u krijua nga Zoti, Supremi i vetëm, i Cili vendosi në të sistemin e Tij, duke e shndërruar kështu, në një gjithësi

të rregullt. Gjithashtu, Ai e krijoi njeriun me arsye, të lirë dhe të përgjegjshëm, i cili duke përdorur aftësitë e tij, mund të arrijë mirësinë në këtë botë, - kudo dhe për të gjithë njerëzit - me bazë barazinë dhe vëllazërinë. Kur thuhet se të gjithë njerëzit janë të barabartë, do të thotë se nuk ekziston herezia, as detyrimi në fe dhe as kolonizimi imperialist i një populli nga një popull tjetër. Zoti nuk i kërkon njeriut që ta sakrifikojë veten dhe as të bëjë një jetë askete apo murgërie. Përkundrazi, ai duhet të bëjë një jetë të mirë, përplot gëzim e lumturi, por gjithmonë duke respektuar parimet morale të pastërtisë, devocionit ndaj Zotit, barazisë dhe drejtësisë, dashurisë dhe vëllazërisë. Njeriu është paracaktuar për t'i shërbyer Zotit në tokën e Tij, për ta ndërtuar këtë të fundit dhe për ta bërë atë të begatë. Kjo, për shkak se toka është një vend i mirë dhe i përshtatshëm, ku vizioni idealist i njeriut mund të bëhet realitet. Duke vepruar kështu në vazhdimësi, njeriu i garantohet suksesi e lumturia në këtë botë dhe në Ditën e Gjykimit. As mëkati, as faji, as vuajtja, as dënimi, as merita dhe as shpëtimi, nuk janë të delegueshme. Qoftë i bekuar apo i mallkuar, çdo shpirt do të marrë saktësisht atë që ka merituar me veprat e kryera prej tij.

Gjithashtu, ajo që e çarmatosi krejtësisht botën dhe që ua afroi zemrat me Islamin pa bërë asnjë rezistencë, ishte fakti se myslimanët e vinin në jetë atë që u mësonin të tjerëve. Tek ata nuk kishte personalitet të dyfishtë, hipokrizi apo pabarazi racore të kamufluar. Myslimanët u lidhën pa hezitim në martesë me banorë të vendeve të tjera, madje edhe pa u konvertuar ende në Islam këta të fundit, një praktikë kjo, që i dha "humbësit" statusin e vjehërrisë së "fituesit". Racionalizmi dhe pragmatizmi islam nuk patën të ndalur, sepse myslimanët ecën pa siklet dhe pa vetëkënaqësi në gjurmët e mjeshtrove jomyslimanë të dijes dhe të urtësisë. Ata bënë një punë të dyfishtë, në mënyrë që të provonin se ajo që thuhet në besimin e tyre ishte e vërtetë, pra që Islami u fal vërtetë ithtarëve të tij dy lumturi: këtu dhe në botën e përtejme. (Kur'an, 2:201)

Kërkimi i vazhdueshëm i këtyre dy lumturive nga ana e myslimanëve, u mundësoi atyre arritjen e dijes, suksesit dhe të lumturisë në këtë botë. Ky kërkim solli përparimin dhe lulëzimin e shkencës, inxhinierisë, artit dhe letërsisë islame. Nëpërmjet tij, perandoria e tyre triumfoi dhe morali u mbeti i pacenuar. E gjitha kjo rrënjosi në zemrat e jomyslimanëve një ndjenjë të lartë respekti dhe admirimi ndaj ithtarëve të Islamit dhe një dëshirë për t'i imituar, apo për t'iu bashkuar atyre. Kur ndonjë jomysliman i çfarëdoshëm, - me origjinë e status sado të ulët - merrte vendimin për të hyrë në Islam, ai ngrihej menjëherë në një shkallë të lartë, deklarohet si vëlla i të gjithë myslimanëve, bëhet krushqi me të dhe pritej krahëhapur në vëllazërinë e sinqertë. Për këto arsye, të ardhurat e shtetit nga *xhizja*, - taksa që i jepej shtetit islam nga të gjithë meshkujt jomyslimanë në vend të *zekatit* dhe shërbimit ushtarak të detyruar për të gjithë myslimanët, - pësuan rënie në pesëdhjetë vitet e para pas pushtimeve, duke zbritur nga miliona dinarë në shuma krejt të vogla. Dhe kjo, vetëm për shkak të konvertimeve masive në Islam!

Pranvera dhe vera e Perandorisë Islame zgjati 500 vjet, kohë gjatë së cilës myslimanët ishin në krye të botës në gjithçka, që nga astronomia e deri tek prodhimi i erëzave. Ata zbuluan vende të panjohura më parë dhe ngritën disiplina të reja. Me kalimin e kohës, energjitë e tyre u shterruan dhe nisi tatëpjeta në shumë sfera. Ata u dobësuan nga përçarjet e brendshme, përpara se të dobësoheshin nga armiqtë e jashtëm. Po ashtu, individualizmi dhe merak i shpëtimit të vetvetes, çuan në dobësimin e unitetit të brendshëm të shtetit dhe shoqërisë. Në fund, të kuptuarit e gabuar të mirëqenies shpirtërore si *gnosë* e mistikëve, e plogështoi fuqinë racionale të myslimanit, e largoi atë nga kërkimi empirik dhe pragmatist dhe e çoi drejt fantazive ekzoterike të *shejhut*, *pirit* a plakut mistik.

Në të njëjtën kohë, mongolët e Azisë Qendrore nisën holokaustin më të madh në histori kundër botës. Për fat të keq, Perandoria

Islame ishte e para pengesë në rrugën e hordhive të tërbuara. Ata u vërsulën mbi të me zjarr dhe egërsi, duke rrafshuar qytet pas qyteti e provincë pas province. Njëkohësisht me ta, Perandorinë Islame e sulmuan edhe kryqtarët europianë nga Perëndimi. Edhe pse Perandoria ia doli më në fund, që të zmbapste kryqtarët, t'i konvertonte mongolët dhe t'i asimilonte të gjithë sulmuesit, - të cilët zgjodhën që të mos ktheheshin më nga kishin ardhur, - pjesa më e madhe e myslimanëve u bënë konservativë nga frika e zhdukjes së besimit të tyre dhe u tërhoqën nga aktualiteti i kohës, duke iu kushtuar interesit për "përjetësinë". Teksa rimarrja e Spanjës nga Europa u kthye në një kërcënim të afërt aty nga fillimi i shekullit të 14-të, elementë të islamizuar të pushtuesve lindorë, të cilët mbartnin ende energji dhe forcë, u mobilizuan për ringritjen e perandorisë së dëmtuar. Brenda një gjenerate, perandoria u ngrit sërish dhe marshoi në drejtim të Europës, ndërkohë që kjo e fundit po marshonte përmes Spanjës. Myslimanët morën nën kontroll Azinë e Vogël dhe Kostandinopoja ra në vitin 1453. Europa ndaloi në Spanjë. Myslimanët vazhduan më tej, deri sa një shekull më vonë, ata rrethuan Vienën, pasi kishin marrë të gjitha territoret e ndërmjetme si dhe të gjithë Kaukazin, Rusinë dhe Poloninë.

Plogështia mistike u mbajt larg për dy ose tre shekuj, por nuk u çrrënjës. Perandoria e re ra lehtësisht pre e saj, duke u përsëritur sërish e njëjta dramë e dobësisë së brendshme dhe të jashtme. Europa, jo vetëm që u ringrit, por u bë aq e fortë, sa t'i zmbapste myslimanët nga territoret e saj (përveç komuniteteve myslimane të Shqipërisë, Jugosllavisë dhe vendeve të tjera të Ballkanit). Forcat e Europës e pushtuan të gjithë botën myslimane, - përveç Arabisë Qendrore dhe Jemenit, - dhe e ndanë mes tyre. Bota myslimane rënkoi nën rendin kolonial për një shekull në disa vende, dhe për tre të tillë në disa të tjera.

Era e reformës dhe e ringritjes fryu sërish në zemër të Arabisë, siç kishte fryrë në shekujt e hershëm. Nga shkretëtira u bënë thirrje për ta hedhur poshtë misticizmin dhe për t'iu kthyer pikëpamjeve

mbi jetën dhe qytetërimin e Islamit autentik. Bota myslimane iu përgjigj thirrjeve me një sërë lëvizjesh për pastrimin dhe ngritjen e shoqërisë islame. Këto lëvizje morën karakter politik, pasi Europa u mobilizua për frenimin e tyre. Kështu, shumë shpejt u formuan dy fronte lufte. Nga njëra anë qëndronte Europa. Ajo luftonte për të përhapur fenë e Krishtit me shpatën perandorake, për të ruajtur shfrytëzimin prej saj të tokave dhe fuqisë punëtore myslimane, si dhe për të mbështetur pozitën e kolonialistëve të ngulur te popujt myslimanë. Në anën tjetër të frontit qëndronte bota myslimane, që po mbronte besimin autokton të baballarëve të saj nga agresioni i huaj dhe po ruante tokat dhe njerëzit e saj nga dyndja, pushtimi dhe rendi kolonial i të huajve.

Sot, konkurrenca ndërmjet dy fronteve është zhvendosur nga përballja luftarake në atë ekonomike, neo-koloniale dhe në të tjera trajta më të sofistikuar të përmbysjes dhe shfrytëzimit. Bota myslimane po modernizohet dhe po industrializohet me ritme të shpejta, kurse bota e krishterë perëndimore është tashmë e mbizhvilluar dhe ka nevojë për burimet materiale dhe njerëzore të së parës. Myslimanët e Perëndimit të krishterë, - që para pesëdhjetë viteve ishin vetëm një grusht - sot përbëjnë grupe të konsiderueshme emigrantësh, të cilët mbajnë pozicione drejtuese nëpër fabrika dhe universitete. Në Europën dhe Amerikën e sotme ka një prani të popullsisë islame, e cila tashmë është bërë autoktone e që me siguri është në rritje.

Kështu, në qendrat metropolitane të Europës dhe Amerikës së Veriut, mysliman mund të jetë vetë fqinji ngjitur me shtëpinë tënde. Ai mund të jetë kaukazian ose me gjyrrë. Përveç gjuhës angleze, ai mund të flasë ndonjërin prej gjuhëve të shumta islame. Gjithashtu, ai mund të jetë aq perëndimor dhe i asimiluar, sa që mund ta kesh të vështirë që ta dallosh pa komunikuar me të.



PJESA II MOMENTE TË JETËS FETARE TË MYSLIMANIT

KAPITULLI 5

Shehadeti - Pranimi i besimit

Myslimani pranon se nuk ka zot tjetër përveç një të Vetmit Zot dhe se Muhamedi është profet i Tij. Ky pranim quhet *shehadet* ose “dëshmi”. Kjo dëshmi nuk është vetëm pasaportë ligjore e hyrjes në komunitetin mysliman, por është kuintesenca e besimit dhe shprehja e identitetit të tij, një shprehje të cilën ai e përsërit shumë herë në ditë. Përveç parimeve që përfshin gjysma e parë e tij (shpallja e tij nëpërmjet veprave, përlësisë dhe nënshtrimit ndaj Zotit, mosbindjes ndaj tiranëve dhe zotave të tjerë, kryerjes së rolit si mëkëmbës në tokë dhe vetëpërmbushjes, çështje të cilat i trajtuam në kapitullin e dytë), shehadeti pohon edhe profetësinë e Muhamedit. Kjo do të thotë se dëshmitari e pranon atë çka ka përcjellë Muhamedi, si një shpallje që Zoti e ka zbritur vërtet për njerëzit. Vargjet e Shpalljes, të mbledhura së bashku sipas rendit të përcaktuar nga vetë Profeti, përbëjnë Kuranin e Shenjtë, Shkrimin e Shenjtë islam. Të dëshmosh se Muhamedi është Profet i Zotit, është po aq e vlefshme sa të dëshmosh se Kurani është Fjalë e shenjtë e Tij; se ajo

është e plotë, e saktë, se ka renditjen në të cilën është mbledhur dhe se urdhrat e udhëzimet e tij janë normative dhe të detyrueshme për çdo mysliman, si shpallje të përhershme të Zotit.

Përveç autoritetit të përcjelljes së fjalëpërfjalshme të mesazhit të Zotit, Profeti gëzon edhe një autoritet të dytë. Ai është autoriteti i zbatimit të Shpalljes në vetë jetën e tij. Jeta e tij, me veprat, aprovimet dhe vendimet përkatëse, përbën mishërimin perfekt të Mesazhit Islam. Prandaj *Suneti* i Profetit (“udha” ose “shembulli”) është normativ për myslimanin dhe përbën shembullin shpjegues dhe konkret të Shpalljes. Prej tij, myslimani nxjerr të gjitha ritualet, si dhe një masë të konsiderueshme rregullash të ligjit dhe etikës islame. *Suneti* ka mbërritur deri tek ne në trajtën e regjistrimeve të kryera nga shokët e Profetit, të cilat u janë përcjellë brezave pas tyre. Këto regjistrime quhen *hadithe*.

Autenticiteti dhe integriteti i tekstit të Kuranit as që vihet në diskutim. Vargjet kuranore janë botërisht dhe historikisht të ditura. Ato u shkruan dhe u mësuan përmendësh nga mijëra njerëz, që i përkisnin një populli me kujtesën më të fortë në botë. Qëkurse patën zbritur, ato vargje recitoheshin vazhdimisht në publik përpara njerëzve, dhe këta të fundit ishin krejtësisht të familjarizuar me to kudo në botën myslimane. Duke besuar se po recitonte fjalën e përpiktë të Zotit, myslimani i kushtonte recitimit dhe kopjimit të tekstit të Kuranit një kujdes të jashtëzakonshëm. Edhe vetë rituali i adhurimit, namazi, - i cili nuk duhet ndërprerë për asnjë arsye, madje as për motive sigurie (kjo për shkak se supozohet që gjatë namazit, myslimani është në praninë e Zotit), - mund të ndërpritej, dhe udhëheqësi i ritualit korrigjohej me zë të lartë nga ata që e dëgjonin, sa herë që bëhej ndonjë gabim në recitim të Kuranit të Shenjtë. Përfundimisht, në kohën kur kalifi Uthman (644-656 e.s) po përmbliidhte dhe nxirrte tekstin e tanishëm të Kuranit në trajtën e një libri, grindjet e brendshme dhe lufta për pushtet çuan në përçarjen e komunitetit. Që nga ajo kohë, për dekada e shekuj me radhë, fraksionet i vazhduan konfliktet e përgjakura. Secili prej tyre

e justifikonte qëndrimin e vet me argumente dhe citate nga Libri i Shenjtë. Në asnjë rast nuk ka ndodhur, që ndonjëri nga grupet të pretendonte apo të akuzonte tjetrin për ndërhyrje në tekst. Kjo ka qenë edhe prova përfundimtare që teksti kuranor e kaloi me sukses të plotë. Ishte pikërisht kjo, arsyeja që Sir Eilliam Muir e pati përcjellë gjykimin shkencor të von Hammer, në të cilin thuhej: “Ne [studuesit] jemi të sigurt se Kurani është fjala e Muhamedit, po aq sa ç’është vetë myslimani i sigurt se ajo është fjalë e Zotit.”

Tekstet e *sunetit* nuk gëzojnë një autoritet të tillë të padiskutueshëm. Myslimanët janë plotësisht të vetëdijshëm se në *Sunet* është ndërhyrë teksa është bërë transmetimi i tij në katër brezat e parë. Prandaj, ata janë përherë të kujdesshëm për ta cilësuar *Sunetin* me termin *el-sahihah* (d.m.th. “i vërtetë” ose “i verifikuar”). Për të situar hadithet e sakta nga ato të dobëta dhe të rreme, myslimanët kanë përsosur shkencat e kritikës tekstuale dhe kanë zhvilluar disiplinat më të sofistikuar, për të vënë në qendër të kritikës dhe për të përcaktuar vërtetësinë historike të zinxhirëve të transmetuesve, koherencës dhe racionalizmit të përmbajtjes së tekstit, si dhe përputhjen e kësaj të fundit me Kuranin e Shenjtë, me realitetin e njohur historik dhe me urtësinë e trashëguar të njerëzimit. Dashuria dhe respekti i myslimanëve për hadithet e Profetit nuk njihin kufij. Për këtë arsye, ata i ruajtën të gjitha materialet që mendohej se vinin nga Profeti, por i klasifikuan ato në vargje të gjata kategorish, sipas shkallëve të vërtetësisë së tyre.

Profecia e Muhamedit, - e kufizuar në përcjelljen e fjalëpërfjalshme të fjalës së Zotit - na paraqet një perfeksion të të gjithë fenomenit të profecisë në kulturën semite. Pa dyshim që Moisiu përfaqëson një tjetër majë në histori. Pas tij, profecia degradoi aq shumë në Izrael, sa që vendi u mbush me qindra pseudoprofetë që shëtisnin nëpër tregje, por që asnjëri prej tyre nuk ishte në gjendje që ta vërtetonte profecinë e tij. Islami e riktheu profecinë në vendin e lartë të saj. Megjithatë, me ndryshimin e kohëve, profetët nuk e vërtetonin më profecinë e tyre nëpërmjet mrekullive që

mahnisin mendjen apo arsyen e njeriut. Prandaj Islami nuk beson në mrekulli dhe myslimanët nuk pretendojnë se Muhamedi ka bërë ndonjë të tillë. Nga pikëpamja e tyre, ajo çka e vërteton profecinë e Muhamedit, është bukuria dhe madhështia e vetë Shpalljes, Kuranit të Shenjtë, dhe jo ndonjë thyerje e pashpjegueshme e ligjit natyror, që e huton mendjen e njeriut apo që e tejkalon fuqinë e të menduarit të tij. Shpallja kuranore është një ftesë që i bëhet mendjes së njeriut për të arsyetuar. Ajo e parashtron pretendimin e saj në mënyrë kritike; nuk është as “kurth”, as “pengesë”. Në vend të urdhrit për të besuar në mënyrë të verbër, Shpallja e fton njeriun që të marrë në konsideratë provat, që të krahasojë dhe të ballafaqojë të dhënat, e të gjykojë vetëm duke qenë i sigurt dhe i bindur për të vërtetën.

Kjo është arsyeja se pse Islami nuk ka pasur asnjëherë ndonjë këshill fetar apo një kishë që gëzon autoritetin e *magisterium*-it, që është e drejta për të bërë deklaratat *ex cathedra* rreth fesë. Në Islam, e vërteta fetare është çështje argumenti dhe bindjeje; ajo është një kauzë në të cilën mund të marrë pjesë çdokush dhe ku po çdokush ka të drejtën që të bindë të tjerët dhe të bindet vetë. Kur dikush dëshmon se Muhamedi është Profet i Zotit, tregon përfundimisht se ai është i bindur për të vërtetën dhe qëndrueshmërinë e pohimit, sipas të cilit e vërteta fetare është e kritikueshme, e diskutueshme dhe vetëbindëse. Kjo ndikon kategorikisht në pjesën e parë të *shehadetit*, ku thuhet se “Nuk ka zot tjetër përveç Zotit.” Na tregon se ky është një pohim racional dhe se për vërtetësinë e tij, ne nuk mund të bindemi as me urdhër e as me forcë. Për t’u bindur mbi të, ne duhet të arsyetojmë, të mendojmë dhe të peshojmë të gjitha të dhënat me seriozitet dhe përgjegjësi. Edhe nëse nuk do ta prananim pohimin me siguri të plotë, sërish këtë do ta bënim vetëm duke e ditur dhe pranuar se e vërteta është diçka e mundshme për t’u ditur dhe se ajo, sikurse Zoti, është një e vetme.

Por, a nuk është Zoti, e Vërteta?!



KAPITULLI 6

Salah - Namazi (Adhurimi, Lutja)

Fjala “salah” mund të përkthehet më saktë si “adhurim” sesa si “lutje”. Dihet se lutja nuk është medoemos formale. Ajo nuk ka një formë të përcaktuar dhe mund të kryhet thuajse kudo e kurdo. Lutja nuk është e detyrueshme sikurse *Sakramenti i Kungimit* në Krishtërim, dhe as e domosdoshme siç është *pagëzimi*. Islami njih një formë të lidhjes me Zotin, e cila përkon me “lutjen”. Ajo quhet “du’a” dhe ka kuptimin e përmendjes dhe të thirrjes. Ashtu sikurse “lutja”, e cila ka përmbajtje të ndryshme në rastet e falënderimit, lavdërimit, kërkesës, faljes etj., ashtu ndryshon edhe përmbajtja e du’asë.

Ndryshe nga *du’a-ja*, namazi (*salah*) ka një formë të caktuar dhe të përpiktë. Ai duhet të kryhet pesë herë në ditë në kohë të caktuara. Nëse myslimani nuk arrin ta falë namazin brenda kohës së caktuar, atëherë ai mund ta shlyejë atë, por gjithnjë duke qenë i vetëdijshëm se po shlyen diçka të humbur. Namazi është një urdhër absolut nga Zoti, që duhet zbatuar nga çdo mysliman i rritur, mashkull apo femër qoftë. Nuk ka Islam pa namaz, aq më tepër kur kryerja e këtij të fundit kundërshtohet haptazi. Myslimani që e neglizhon namazin, kryen një mëkat të

rëndë për të cilin duhet të pendohet dhe të bëjë shlyerje. Gjithsesi, asnjë mysliman nuk ka autoritet që ta detyrojë dikë për të falur namazin. Gjithashtu, askush nuk mund ta ndjekë penalisht apo ta akuzojë për herezi a shkelje një mysliman, vetëm në rast se shkelja e tij kryhet në trajtën e kundërshtimit publik të urdhrorit, e madje duke iu gëzuar atij kundërshtimi.

Falja e namazit paraprihet nga abdesi. Ky ritual është real dhe simbolik, dhe që të dyja këto aspekte të tij janë të nevojshme. Myslmani nuk mund t'i afrohet pranisë hyjnore, - që ndodh gjatë namazit, - me një trup të palarë apo me pamje të çrregullt. Ashtu siç kërkohet që vendi ku ai falet të jetë i pastër (gjithashtu edhe sixhadeja e "lutjes", e kudogjendur në botën e Islamit), po njëllor duhet që edhe rrobat e trupi i tij të jenë të pastra. Rrobat e ndotura duhen ndërruar. Duhet të lahen duart, goja dhe dhëmbët, hunda, fytyra, koka, qafa dhe veshët, krahët deri te bërrylat dhe këmbët deri te nyjet, mundësisht me ujë të rrjedhshëm. I gjithë procesi i pastrimit duhet të paraprihet nga qëllimi i pazëshëm që personi i vë vetes, duke synuar kënaqësinë e Zotit me atë pastrim.

Për sa i përket pastërtisë fizike, abdesi përbën një praktikë të lavdërueshme. Ai ka një vlerë profilaktike të admirueshme, sidomos kur kryhet çdo ditë nga banorët e shkretëtirës, ku ka shumë pluhur, apo nga fermerët në tokat e vaditura, ku balta është e përditshme. Por kryerja e kësaj praktike ka mirësitë e saj edhe në qytetet tona industriale, ku tymi dhe agjentë të tjerë ndotës të ajrit na kërcënojnë shëndetin. Psikologët e krejt botës do ta vlerësonin efektin freskues dhe përtëritës që ka ai, pasi është një pastrim që bëhet në të gdhirë, në mesditë, pasdite, në perëndim të diellit dhe në darkë. Për sa i përket kuptimit të tij simbolik, abdesi është një ritual që ka për qëllim përgatitjen e vetes për lidhjen me Zotin. *Nijeti*, apo vënia e qëllimit, që e paraprin abdesin, e mbështjell njeriun me seriozitetin dhe vetëpërmbytjen e nevojshme, teksa i afrohet takimit të tij me Zotin.

Namazi mund të falet kudo, sepse Zoti është i pranishëm kudo ku gjendet myslimani. Asnjë vend nuk është i shenjtë. Vetë xhamia është një vend kushtuar adhurimit, por nuk është “e shenjtëruar”. Namazi mund të falet vetëm nga besimtari, pasi në Islam nuk ka *sakrament* dhe as priftëri. Falja e tij së bashku me vëllezërit në besim është e pëlqyeshme, por jo e detyrueshme. I detyrueshëm për t’u falur në bashkësi, është vetëm namazi i së Premtes (*xhum’ah*). Namazi në bashkësi udhëhiqet nga *imami* (drejtuesi i faljes), funksioni i të cilit është që të sinkronizojë lëvizjet e fillimit dhe të mbarimit, të gjunjëzimit dhe të përuljes (sexhdes). Namazin mund ta udhëheqë çdo mysliman, me kusht që recitimi i Kuranit prej tij, të jetë i saktë. Përveç detyrës së lartpërmendur, në ditën e Premte, imami mban një *hytbe* ose predikim. Tema e predikimit duhet të lidhet me çështjet jetike për myslimanin. Gjatë tij, imami duhet të përpiqet që të lidhë pasazhet përkatëse të Kuranit dhe hadithit me temën në fjalë.

Për namazin në bashkësi, Kurani këshillon që të vishen rrobat më të bukura. Përpara nisjes së namazit, imami sigurohet që radhët e besimtarëve të jenë të plotësuar dhe të rregullta. Të gjithë të pranishmit kthehen me fytyrë në drejtim të Qabes, në Mekë. Pamja e myslimanëve në namaz, - qoftë gjatë qëndrimit në këmbë në rreshtat e tyre të drejtë, qoftë gjatë qëndrimit në gjunjë apo në *sexhde* - është me të vërtetë një pamje prekëse dhe shpreh shumëçka. Rreshti i drejtë tregon barazinë ndërmjet të gjithëve, ndërsa trajta e tij e plotë simbolizon vëllazërinë dhe unitetin e bashkësisë.

Nata mbaron në agim, pas të cilit fillon dita e re. Në Islam këshillohet që dita të nisë me faljen e namazit, gjatë të cilit besimtari i çon lavde Zotit, kërkon udhëzimin e Tij dhe lutet për mirësi dhe mëshirë. Ndërmjet agimit dhe namazit të mesditës është një hark kohor prej 7-8 orësh, i cili mund dhe duhet të shfrytëzohet për të kryer punët e ditës. Kur natyra e punës është e rëndë, atëherë ky hark kohor është i mjaftueshëm për të

plotësuar nevojat dhe për të pasur një ekonomi në rritje dhe të mirëorganizuar. Ndërsa kur natyra e punës është e lehtë, ajo mund të vazhdohet pas namazit të mesditës, i cili në vetvete shërben si një pushim përtëritës. Askush nuk duhet të punojë pas namazit të pasdites, përveçse kur bëhet fjalë për ndonjë situatë të beftë, apo kur personi punon për kënaqësinë dhe dëshirën e tij. Namazi i perëndimit e përmbyll ditën, ndërsa namazi i natës shënon kohën e pushimit për myslimanin.

Namazi është një disiplinë më vete. Abdesi, forma, lëvizjet, kohët dhe numri i gjunjëzimeve (*ruku-të*) dhe përuljeve (*sexh-de-t*) - të gjitha këto janë veprime përgatitore që kryhen për t'iu përgjigjur thirrjes së Zotit. Në Kuran thuhet se namazi është i pavlerë nëse ai nuk e shpie besimtarin drejt veprave të mira dhe përpjekjes në kauzën më të lartë, në kauzën e Zotit. Namazi, jo vetëm që i kujton njeriut Zotin, por kohëzgjatja dhe numri prej pesë herësh në ditë i këtij rituali, i mundëson atij që të jetë në prani të drejtpërdrejtë me Zotin, Sovranin dhe Krijuesin e tij. E nuk mund të ketë ndonjë rrugë tjetër më madhështore dhe më të hapur drejt virtytshmerisë, sesa kjo!



KAPITULLI 7

Zekati - Ndarja e Pasurisë

Përkthimi i fjalëpërfjalshëm i termit “*el-zekah*” është “pastrim”. *El-Zekah* nënkupton përligjjen apo bërjen *hallall* (të ligjshme, të pastër, të mirë) të diçkaje. Ky term mund të përdoret kur bëhet fjalë për një qenie njerëzore, dhe në këtë rast ka kuptimin e rekomandimit apo të lavdërimit. Kur përdoret në rastin e pasurisë, – dhe këtu termi gjen përdorimin më të madh – ai ka kuptimin e bërjes së asaj pasurie të rregullt, të ligjshme, të pastër, të mirë dhe të denjë. Qartazi, vlera që zekati i jep pasurisë nuk është utilitare, por morale.

Islami e konsideron pasurinë si përkatësi të Zotit. Njeriu mund të përvetësojë prej saj aq sa të dëshirojë, duke përdorur të gjitha mjetet e mundshme ekonomike, me kusht që mjete të tilla të mos e shkelin ligjin moral. Mbledhja e pasurisë është një vepërimtari e ligjshme, për sa kohë që ajo nuk kryhet nëpërmjet vjedhjes, mashtrimit dhe forcës. Në të vërtetë, ndjekja e pasurisë është një nga shqetësimet kryesore të njeriut, të cilin ia kërkon mbijetesa (që përfshin sigurimin e ushqimit, strehës, veshmbathjes dhe qetësisë), por edhe pozita e tij e *hilafetit*, apo e mëkëmbësisë (objekt i së cilës është përmbushja e planifikuar e nevojave

materiale të vetë individit dhe të të gjithë njerëzimit). Angazhimi në këtë proces u merr njerëzve pjesën më të madhe të jetës dhe u shpenzon energjitë më të shumta. Ai është thelbi rreth të cilit sillen jetesa. Është domosdoshmëri absolute, që pasuria t'i nënshtrohet ligjit moral. Me fjalë të tjera, ajo duhet të rregullohet me anë të ligjeve që ndalojnë përvetësimin e ndonjë pjese të saj, pa miratimin e lirë dhe të paramenduar të personit tjetër, që është i përfshirë në marrëveshje. Pa këtë rregullim, jeta njerëzore bie në nivelin e kafshëve, materializmit dhe të shfrytëzimit.

Edhe nëse në secilin prej hapave dhe fazave të procesit të mbledhjes së pasurisë, është respektuar me përpikmëri çdo kërkesë e ligjit moral, sërish është e nevojshme që pasuria të justifikohet në një tjetër nivel. Ky është ai lloj justifikimi që kërkohet nga institucioni i *zekatit*.

Por, meqenëse gjatë mbledhjes së pasurisë, unë nuk kam shkelur asnjë ligj moral, atëherë *pse* Islami ma konsideron si të paligjshme deri sa ta kem justifikuar atë nëpërmjet *zekatit*?

Përgjigjja e kësaj pyetjeje është se, ndonëse mbledhja e pasurisë i është nënshtrohet ligjit moral, prapëseprapë lind nevoja që përdorimi dhe/ose zotërimi i saj në vazhdim, t'i nënshtrohet një tjetër ligji. Nëse pasuria nuk do të kishte ndonjë qëllim apo kuptim tjetër për jetën tonë përveç kënaqësisë, rehatisë dhe përmbushjes që jep ajo, atëherë pronarit të saj nuk do t'i kërkohej asgjë. *Laissez-faire* në vënien e pasurisë ishte produkt i liberalizmit politik. *Laissez-faire* në përdorimin e pasurisë është diktat i *hedonizmit*, *utilitarizmit*, *eudemonizmit* dhe i të gjitha teorive morale që e përcaktojnë të mirën në terma relativë. Meqenëse në Islam, e mira përcaktohet në bazë të ligjeve absolute, të cilat i referohen vullnetit dhe urdhrat hyjnor, pra një modeli transcendent, - që është edhe qëllimi përfundimtar i të gjitha veprave morale, - atëherë u pa i nevojshëm edhe rregullimi i përdorimit dhe zotërimit të pasurisë.

Kredoja e Islamit në lidhje me këtë çështje është se pasuria, me t'u fituar, duhet ndarë me të tjerët në një përqindje të caktuar.

Kjo është njësoj me lëmshën, dhe dihet se kjo e fundit është e lashtë sa dhe vetë njerëzimi. Por a është kjo, e gjitha çfarë kërkohet në Islam? Sigurisht që lëmosha është e rëndësishme, thuhet në Islam, por ka dhe më shumë sesa atë. Lëmosha është konsideruar përherë si një vepër e lartë morale nga i gjithë njerëzimi. Dhënia e lëmoshës dhe sasia e saj janë zgjedhje personale e vetë dhënësit, ndonëse përherë është thënë se sa më shumë që të ndash me të tjerët, atë më mirë është. Jezusi e ngriti lëmshën në pozita më të larta morale, kur u mësoi ndjekësve të tij se sa më i pastër të ishte qëllimi i dhënies, atë më e madhe do të ishte vlera morale e asaj veprë. Islami pajtohet plotësisht me gjithë këtë, duke e pranuar këtë mësim të Jezusit si një udhëzim të vërtetë nga Zoti. Ai e quajti këtë institucion “sadaqa”, që e ka prejardhjen nga vetë akti i besimit, nëpërmjet të cilit njeriu njeh Zotin e tij.

Asnjë fe apo sistem moral përpara Islamit, nuk e ka bërë lëmshën detyrim në vetvete, në kuptimin e institucionalizimit të saj dhe të autorizimit të individit për ta kërkuar, mbledhur dhe shpërndarë atë. Është bukur ta kesh lëmshën si ideal moral. Por ç’vlerë do të kishte ajo, nëse do të mbetej një ideal i pavëzhgueshëm?! Një ideal, që do të përmbushej vetëm nga disa qindarka që milioneri do t’i jepte një të varfri në trotuar?! Një ideal, respektimi i të cilit do t’i lihej vetëdijes së gjithsecilit, apo Zotit në Botën e Përtejme, dhe nuk do të rregullohej sipas një forme të caktuar në këtë botë?!

Kjo është pikërisht nevoja së cilës iu adresua Islami, duke ngritur *institucionin e zekatit*. Ti je i lirë që të japësh nga pasuria jote sado, sido dhe kurdo që të dëshirosh. Kjo është *sadaqa* që ti e dhuron dhe që gjykohet vetëm nga Zoti dhe ndërgjegjja jote. Mirëpo, pavarësisht kësaj, ti nuk mund të shpëtosh nga detyrimi që ke për t’i dhënë institucionit përkatës, apo shtetit islam, 2.5 përqind të të gjithë pasurisë tënde, përqindje e cila do të vihet në shërbim të fatkeqëve dhe nevojtarëve. Në këtë mënyrë, Islami e ruajti vlerën morale të lëmshës dhe i shtoi asaj edhe vlerën

po aq të moralshme të ndarjes së pasurisë, apo *zekatin*. Qëllimi i tij ishte i dyfishtë: ta bindte të pasurin se e drejta e tjetrit për të jetuar qëndron mbi të drejtën e tij për të pasur pasuri, si dhe ta siguronte nevojtarin, se i pasuri nuk do të qëndrojë pasiv, teksa e sheh atë të vuajë në mjerim. Pra, bëhet fjalë për një marrëdhënie njerëzore, shoqërore dhe vëllazërore që i lidh të pasurin dhe të varfrin së bashku. Profeti ka thënë: “Njerëzit janë si organet e një trupi. Kur njëri organ ndjen dhimbje, i gjithë trupi vihet në gatishtëri për ta luftuar shkaku dhe asaj dhimbjeje.” Kurani shkon aq larg në këtë aspekt, sa e barazon kryerjen e veprimeve altruiste me vetë fenë: “A e ke parë atë që mohon Ditën e Llogarisë? Ky është ai që i dëbon ashpër jetimët dhe nuk nxit që t’i jepet ushqim të varfrit. Mjerë për ata, të cilët kur falen, janë të pakujdesshëm për namazet, të cilët duan vetëm që të duken dhe nuk u japin ndihmë nevojtarëve.” (Kuran 107: 1-7)



KAPITULLI 8

Savm - Agjërimi

Agjërimi është një traditë e vjetër fetare. Ai është praktikuar nga laikët, nga kleri i feve të lashta, si dhe nga çifutët, të krishterët, hindutë dhe budistët. Ndonëse qëllimet e tij ndryshonin nga njëra fe te tjetra, ekzistonte një mendim i përbashkët, sipas të cilit agjërimi shërbente si një vetëpërgatitje për lidhjen e ngushtë me Zotin.

Në Islam është i urdhëruar agjërimi për të gjithë myslimanët që kanë arritur moshën e pjekurisë dhe që janë të shëndetshëm. Ata duhet të rrinë larg ushqimit, pijes dhe marrëdhënieve intime nga agimi deri në perëndim të diellit, në çdonjërin prej ditëve të Ramazanit, muajit të nëntë të kalendarit hënor. Në mënyrë që të mos priset agjërimi, trupi i agjëruesit nuk duhet të marrë asnjë nga lëndët e lartpërmendura dhe as nuk duhet të ketë kontakt fizik me gjininë e kundërt. Nga ky detyrim janë të përjashtuar fëmijët, personat që vuajnë nga sëmundje të ndryshme dhe udhëtarët. Në rastin e këtyre të fundit, agjërimi nuk hiqet si detyrim, por shtyhet në një periudhë të mëvonshme kur personat në fjalë të gëzojnë shëndet të plotë, apo të jenë të çlodhur. Kjo periudhë duhet të jetë përpara ardhjes së Ramazanit vijues.

Shumë kohë përpara Islamit, muaji i Ramazanit konsiderohej nga arabët si një muaj i shenjtë. Ardhja e tij nënkuptonte ndalimin e luftës dhe të gjuetisë ndër ta, si dhe vendosjen e një paqeje të vazhdueshme, gjatë së cilës udhëtimi dhe transporti i të mirave materiale përmes shkretëtirës, ishte i sigurt nga ndonjë sulm i mundshëm individësh apo fisesh. Arabët e konsideronin Ramazanin si muaj të inventarit shpirtëror. Gjatë tij, ata ishin të prirur për të shlyer borxhet, për të zgjidhur mosmarrëveshjet e vjetra dhe për t'u bërë mirë fqinjëve. Ata që kishin një natyrë më të ndjeshme veçoheshin në tempull apo në shtëpitë e tyre, në mënyrë që të mos shqetësoheshin gjatë përqendrimit dhe meditimt që kryenin. Përpara se të ngarkohej me detyrën e profecisë, Muhamedi e kishte bërë zakon që gjatë muajit të Ramazanit, të shkonte në shpellën *Hira*, e cila gjendej jashtë Mekës. Aty, ai meditonte për disa ditë me radhë. Gruaja e tij i dërgonte furnizimin e ditës nëpërmjet një shërbëtori, duke e ditur se burri i saj po i përkushtohej adhurimit.

Islami e vazhdoi traditën ekzistuese duke ua kushtuar muajin e Ramazanit veprimtarive fetare. Përveç agjërimit, tradita islame i konsideronte si të lavdërueshme veprat morale dhe fetare gjatë këtij muaji dhe i nxiste myslimanët që t'i shtonin ato. Ishte pikërisht muaji i Ramazanit, kur Muhamedit i zbritën vargjet e para të Shpalljes.

Agjërimi në Islam ka dy qëllime: vetëdisiplinën dhe dhembshurinë ndaj të uriturve. Kemi parë se Islami nuk e pranon sakrifikimin e vetvetes dhe asketizmin. Si rrjedhojë, ai nuk mund ta konsiderojë agjërimin si një vetëmohim asketik të vlefshëm në vetvete, ose kur bëhet për hir të Zotit. Kjo, për shkak se në Islam nuk besohet se për të qenë i virtytshëm, duhet të mohosh vetveten. Zoti dëshiron që njeriu të jetë i lirë, i shëndetshëm, i përmbushur dhe i lumtur. Siç do të shpreheshin filozofët, vizita te dentisti është pa dyshim një përvojë e dhimbshme në vetvete. Megjithatë, njeriu e bën atë vizitë me vullnet të lirë, duke besuar se nëpërmjet saj, atij

do t'i kthehet sërish shëndeti dhe mirëqenia e humbur, gjendje të cilat janë krejt të kundërta me dhimbjen. Prandaj nuk mund të mohohet se agjërimi është një vështirësi. Pyetja është: me ç'qëllim e bëri Islami të detyrueshëm atë? Është pikërisht ky qëllim, në të cilin duhet kërkuar domethënia e Ramazanit.

Vetëdisiplina nëpërmjet agjërimit është një nocion i ri fetar. Ushqimi dhe marrëdhëniet intime, këto dy instinkte kryesore, - përmbushja e të cilave përbën një nevojë të rëndësishme në çdo rend shoqëror, - janë pikërisht dhe sferat më të ndjeshme të jetës njerëzore. Me përjashtim të kërcënimit të vdekjes, asnjë kërcënim i ndonjë sfare tjetër nuk mund të jetë më serioz, më i rrezikshëm dhe më i prirur për të vënë në alarm vetëdijen e njeriut, sesa të lartpërmendurit. Ndalimi i ushqimit dhe i marrëdhënieve intime janë kërcënime serioze, i pari për jetën individuale, ndërsa i dyti për jetën e grupit. Vetëpërmbytja e qëllimshme nga ushqimi dhe marrëdhëniet intime krijon ndjesinë e fundit të afërt të individit dhe të grupit, çka bën që të mobilizohet vetëdija dhe të luftojë për mbrojtjen e jetës.

Islami urdhëron largimin e plotë nga ushqimi dhe marrëdhëniet intime, - nga agimi deri në perëndim të diellit - pikërisht për ta nxitur vetëdijen që të mendojë për jetën dhe vdekjen, dhe për ta përgatitur individin që t'i bëjë ballë kërcënimit. Kërcënimin ndaj jetës së individit dhe të grupit i duhet bërë ballë; myslimani duhet ta mësojë dhe ta përvetësojë artin e rezistencës. Durimi, vetëpërmbytja, këmbëngulja, qëndrueshmëria në kohë vuajtjeje dhe varfërie, janë cilësi që Islami kërkon t'i kultivojë nëpërmjet agjërimit. Anasjelltas, ushqimi dhe marrëdhëniet intime janë pikat më të dobëta të njeriut, për sa i përket moralit dhe virtytit. Thuajse të gjitha veset dhe veprat e pamoralshme e kanë burimin te këto dy rrugë. Ndaj, përveç asaj që u përmend më lart, Islami synon që ta bllokojë përdorimin e pamoralshëm të tyre, ta forcojë individin ndaj tundimit dhe ta bëjë të paprekshme shtëpinë morale të tij.

Për këto arsye, Islami e konsideron agjërimin si ushtrimin më të mirë në artin e vetëpërmbytjes dhe të disiplinës. Për ta bërë këtë ushtrim edhe më frytdhënës nga ana pedagogjike, porositet që agjërimi të priset menjëherë pas perëndimit të diellit, madje edhe përpara faljes së namazit të akshamit. Ja pse Islami e sheh çdo ditë të Ramazanit si një ushtrim apo test të ri, i cili nëse përballohet me sukses deri në perëndim të diellit, mund të përfundojë me festim, ushqime dhe hare, për të nisur sërish nga e para i gjithë procesi në agimin e ditës tjetër. Sipas planit të Ligjvënësit, përmbytja e njëfarë kënaqësie gjatë natës, mund ta bëjë vetëpërmbytjen e ditës edhe më të efektshme si ushtrim, ndryshe nga ndalimi i plotë i saj, i cili mund të kthehet shpejt në zakon dhe për pasojë, mund të mos ketë efekt. Ndërrimi i vetëpërmbytjes me kënaqësinë çdo ditë dhe çdo natë është shumë më energjik dhe i efektshëm.

Muaji i Ramazanit pritet me gëzim të madh kudo në botën islame. Gjatë tij, njerëzit marrin një tjetër pamje. Nuk ka kohë më të mirë sesa kjo, për të dëshmuar lidhjen shoqërore që i bashkon myslimanët me njëri-tjetrin. Natën, qytetet dhe fshatrat myslimane janë të gjalla, me njerëz të bashkuar dhe të hareshëm. Në mënyrë që kjo gjallëri të mos dalë nga kontrolli dhe që udhëzimi moral-fetar të jetë gjithnjë i pranishëm në vetëdije, në Islam këshillohet kryerja e një namazi të veçantë për netët e Ramazanit, që quhet *teravi*.

Teorikisht, ky namaz, i cili është i gjatë të paktën sa të gjitha namazet – *salavat* (shumësi i *salah*) e ditës së bashku, përfshin recitimin e të gjithë Kuranit në pjesë të njëpasnjëshme gjatë 29 ose 30 ditëve të muajit.

Në fund të Ramazanit është festa e quajtur *'Id el-Fitr* (Festa e mbarimit të agjërimit, Bajrami), të cilën myslimanët e kremtojnë me një namaz që falet në bashkësi, në mëngjesin e parë pas Ramazanit. Kjo festë shoqërohet me dhurata, vizita tek të afërmit dhe miqtë, ushqim të bollshëm dhe aktivitete argëtuese. I

madh dhe i vogël vishen me rroba të reja për faljen e namazit të *'Id el Fitrit*, e cila kryhet në sa më pak vende që të jetë e mundur, në mënyrë që aty të mblidhen së bashku sa më shumë myslimanë. Gëzimi i festës është pika kulmore e suksesit moral të agjërimit të muajit të mëparshëm. Nëse testi i muajit të Ramazanit është kaluar me sukses në tërësinë e tij, festa është e merituar. Me kalimin e testit, myslimani ka vërtetuar aftësinë e tij për t'ia nënshtruar dy forcat kryesore të natyrës, - pra instinktet për ushqim dhe për marrëdhënie intime, - rregullave të moralit dhe të fesë. Pas një Ramazani të suksesshëm, myslimani duhet të ndjehet më i aftë dhe më i gatshëm për të marrë përsipër çfarëdo lloj detyre dhe funksioni. Ashtu sikurse dhe harku, ai është bërë tashmë më i tendosur për shigjetën.

Qëllimi i dytë i agjërimit është ndjeshmëria dhe dhembshuria ndaj të uriturve dhe të varfërve. Skamja është pa dyshim e keqja e përhershme dhe më e madhja që prek njerëzimin. Dihet se nuk ka mësuese më të aftë dhe më të suksesshme sesa përvoja. Të agjërosh muajin e Ramazanit do të thotë ta përjetosh nën lëkurën tënde atë çka përjetojnë të varfërit. Për ta përforcuar edhe më tej këtë mësim, Islami këshillon ushqyerjen e një fqinji, veçanërisht një të varfëri, në çdo ditë të Ramazanit. Ramazani u shpall muaj i lëmoshës, altruizmit dhe i dashurisë e i mirësjelljes mes fqinjëve.

Kur agjërimi priset me paramendim, shlyerja e tij bëhet nëpërmjet ushqyerjes së 60 të varfërve për çdo ditë agjërimit të prishur, si dhe i ushqyerjes së dy të varfërve për të shlyer agjërimit të ditëve të tjera, në rastin kur agjërimit priset me arsye. Në fund, është e detyrueshme që asnjë mysliman të mos marrë pjesë në namazin e *'Id el-Fitrit* (Bajramit) nëse nuk ka dhënë një natë më parë, lëmoshën e tij ndaj të varfërve. Kjo lëmoshë quhet *zekat el-fitr* (lëmosha e mbylljes së agjërimit). Ajo duhet të jetë e barazvlefshme me dy vakte ushqimore dhe jepet në emër të çdo anëtarit të familjes agjëruese. Një praktikë e tillë mundëson që gëzimin e festës ta ndjejnë edhe të varfërit dhe të uriturit.

Kjo filozofi e të agjëruarit ilustron humanizmin e Islamit. Agjërimi, ky art i vetësakrificës *par excellence*, - i praktikuar nga asketët e të gjitha feve - në Islam është shndërruar në një mjet vetëkontrolli për udhëheqjen më të mirë të jetës njerëzore dhe është ngritur në nivele më të larta të fisnikërisë dhe virtytit. Ashpërsia e mohimit, sëmundja e vetëdënimit, antagonizmi ndaj jetës, hapësirës, kohës dhe kësaj bote burrash e grash, ndaj ushqimit dhe marrëdhënieve intime... të gjitha këto zhduken në përvojën islame. Nga agjërimi i tij, myslimani del i përmirësuar dhe i pastruar, çka i mundëson angazhimin e mëtejshëm në përmbushjen e detyrës së tij si mëkëmbës.



KAPITULLI 9

Haxhi - Pelegrinazhi

Pelegrinazhi është e pesta dhe e fundmja nga shtyllat e Islamit, të cilat janë detyrat themelore fetare. Shtylla e parë, *shهادeti*, është “bileta e hyrjes” në Islam. *Namaz* dhe *agjërimi* janë shtylla të detyrueshme për të gjithë myslimanët, me përjashtim të rasteve kur ata janë të paaftë fizikisht. *Zekati* është një “detyrim” mbi të gjitha pasuritë, qofshin ato nën zotërimin e një të mituri apo të rrituri. *Pelegrinazhi* në Mekë është i detyrueshëm vetëm për myslimanin në moshë madhore që e ka fituar pasurinë e nevojshme për udhëtimin në fjalë, që e ka dhënë zekatin për atë pasuri, që i ka shlyer të gjitha borxhet e tij dhe që u ka siguruar furnizimin e nevojshëm personave që janë nën kujdesin e tij, për kohën kur nuk do të jetë i pranishëm.

Me t’u marrë vendimi për kryerjen e këtij udhëtimi, pelegrinazhi nis me kremtime dhe përgatitje të shumta në shtëpi. Ku afron koha e nisjes, i gjithë komuniteti del për ta përshëndetur dhe për ta urrear pelegrinin që pelegrinazhi i tij të jetë i pranuar te Zoti. Sapo arrin në *Hixhaz* dhe përpara hyrjes për në Mekë e shenjtë (*el-Mukarramah*), pelegrini i heq të gjitha rrobat dhe

stolitë, merr abdes dhe bën nijet që të kryejë ritualin e pelegrinazhit. Ai vesh dy copa të bardha liri ose pambuku, njërën për të mbuluar trupin nga beli e poshtë, ndërsa tjetrën nga beli e lart, duke e lënë kokën të zbuluar. Paskëtaj, ai nuk duhet t'i rruajë apo t'i presë flokët, nuk duhet t'i presë thonjtë dhe nuk duhet të veshë ndonjë rrobë që e dallon nga të tjerët. Sigurisht, ai mund t'i ndërrojë copat dhe të veshë të pastra sa herë që dëshiron. Gratë veshin mantela të gjatë, të cilët ua mbulojnë trupin nga koka te këmbët, përveç fytyrës dhe duarve.

Kërkesa për t'u veshur në mënyrën e përmendur ka një domethënie fetare. Pelegrini gjendet aty për t'u takuar me Krijuesin e tij. Ai e bën këtë, si një krijesë e barabartë me të gjitha krijesat e tjera të Zotit. Pasuria, shtresa sociale, pushteti i tij prej aristokraci, sunduesi a mbreti, dija e tij, zgjuarsia dhe devotshmëria e mëparshme - asnjëra nga këto cilësi nuk është e lejueshme që të shfaqet. Aty zhduken të gjitha dallimet. Zoti është Sunduesi, Mirëbërësi i mëshirshëm dhe Gjykatësi i drejtë i të gjithëve njëloj.

Pelegrinët e nisin ritualin e tyre me një vizitë në *el-Haram el-Sherif* – Faltoren e Madhe. Ata duhet ta bëjnë këtë vizitë me të mbërritur, menjëherë pasi të jenë sistemuar dhe të kenë lënë sendet e tyre diku. Në këtë vizitë të parë, ata sillen rreth e qark Qabes shtatë herë, duke bërë një lutje, të cilën ua ka përcjellë Profeti, dhe më pas falin një namaz të shkurtër. Më tej, ata vazhdojnë ritualin për në *Safa*, prej nga përshkojnë distancën deri në *Merva* me një ecje të shpejtë për shtatë herë radhazi (*el-Sa'j*). Duke vepruar kështu, ata ripërtërijnë eksperiencën e Haxheres, nënës së Ismailit, kur ajo pati kërkuar ujë, pasi ishte sjellë aty me foshnjen e saj nga Ibrahim. Ajo e gjeti ujin më në fund. Thuhet se ai ujë buroi si mrekulli nën këmbët e Ismailit të vogël. Burimi i quajtur *Zemzem* shuan edhe sot etjen e pelegrinëve, shumë prej të cilëve e marrin me vete nëpër shishe, për t'ua dërguar atë të afërmeve. Ditën e dytë, pelegrinët nisin rrugëtimin e

tyre për në *Arafat*, një fushë që gjendet disa kilometra në verilindje të Mekës, ku edhe ndalen për fushim. Në *Ditën e Arafatit*, pelegrinët qëndrojnë në namaz e në lutje nga mesdita deri në namazin e akshamit, duke u mbledhur rreth vendit ku pati qëndruar Muhamedi teksa mbante *Hytben e Lamtumirës*, në pelegrinazhin e tij të fundit në vitin 10 h. (632 e.s.).

Në vazhdim, pelegrinët shkojnë në *Mina*, ku bëjnë kurban një kafshë dhe ua shpërndajnë mishin e saj të varfërve. Kthimi në Mekë bëhet duke ndaluar më parë në *Xhemra*, ku ata hedhin guralecë në drejtim të një shtylle, veprim i cili përfaqëson në mënyrë simbolike, dënimin e tyre ndaj djallit dhe kurtheve të tij si dhe ripohon vendosmërinë e tyre për të mos rënë pre e tundimit. Në Faltoren e Shenjtë në Mekë, pelegrinët përsëritin *el-Sa'j*-in, duke i ardhur Qabes rreth e qark shtatë herë, sikurse në fillim. Pas kësaj, ata dalin nga *ihrami*, apo rituali i shenjtë, duke prerë thonjtë dhe flokët dhe duke veshur rrobat e tyre të zakonshme. Haxhinjtë bashkohen me njëri-tjetrin për të festuar *Eid el-Ed'ha*-në (Bajramin e Kurbanit) dhe përgatiten për të vizituar Medinën, qytetin e ndriçuar (*el-Medina el-Munauere*), ku nderojnë Profetin (varrin e tij), që u ka përçuar mesazhin e Zotit dhe i ka udhëzuar ata në Islam. Në këtë kohë, ata përgatiten për t'u kthyer në shtëpi. Të afërmit dhe komunitetet e tyre dalin që t'i presin, duke u uruar mirëseardhjen dhe duke u lutur që t'u jetë pranuar pelegrinazhi.

Moskryerja e ndonjërit prej ritualeve të pelegrinazhit për shkak të sëmundjes, aksidentit apo vdekjes, nuk e zhvleftëson atë. Pelegrinazhi e humbet vlerën vetëm nëse pelegrini nuk kryen ritualin e qëndrimit në Arafat. Duket qartazi se ky ritual përbën thelbin e pelegrinazhit. Domethënia e tij është e thjeshtë dhe dëshmohet në thirrjen e lëshuar nga pelegrini gjatë ritualit në fjalë, si dhe gjatë gjithë pelegrinazhit në tërësi. Refreni i kësaj thirrjeje është *Lebejke Allahume Lebejk* (Të përgjigjem Ty, Zoti im, të përgjigjem!). Zoti e ka ftuar njeriun që ta njohë Atë si Krijuesin dhe Sunduesin e tij të vetëm, që t'u bindet urdhrave dhe

t'i shërbejë Atij. I gjithë rituali nuk është gjë tjetër, veçse përgjigja pohuese e pelegrinit ndaj thirrjes hyjnore.

Meqenëse pohimi i pelegrinit për njohjen e Zotit Krijues, është njëkohësisht edhe pohim i krijimit të të gjithë njerëzve, - e që këtej dhe i barazisë së tyre para Zotit - pelegrinazhi përbën personifikimin më të lartë të vlerave të barazisë dhe të universalizmit të Islamit. Aktualisht, çdo vit e kryejnë Haxhin rreth 2 milionë myslimanë në vit. Në plot 1432 haxhe qysh nga pelegrinazhi i lamtumirës së Muhamedit, myslimanët janë mbledhur dhe kanë kryer të njëjtat rituale nga të katër anët e botës. Në atë vend, duke qëndruar të gjithë si krijesa të barabarta para Zotit, myslimanë të të gjitha racave, shtresave, kulturave, popujve dhe traditave, riafirmojnë dhe ripërtërijnë përgjigjen e tyre të bindur dhe pohuese ndaj thirrjes së Zotit. Nuk ka asnjë ngjarje tjetër fetare, në asnjë vend të botës, që të jetë kaq madhështore sa ç'është pelegrinazhi i myslimanit në Mekë. Asnjë e tillë nuk ka mbledhur dot bashkë kaq shumë njerëz, e as nuk ka shprehur kaq qartazi dhe kaq me sukses ndjenjat fetare. Ishte pikërisht kjo panoramë, që e bindi Malkolm X-in se racizmi i zi nuk ishte përgjigja e duhur ndaj racizmit të bardhë dhe se një identitet i zi, i vënë përballë krishtërit anglo-sakson, mbetej i zbrazët, derisa ai të përfshinte në vetvete bindjen e vërtetë ndaj Zotit dhe vullnetit të Tij.



PJESA III

KREMTIME TË TJERA ISLAME

KAPITULLI 10

Ditëlindja e Profetit

Vizita që pelegrini kryen në Medinë dhe në varrin e Profetit dëshmon për nderimin dhe pozitën e lartë që ai ka tek të gjithë myslimanët. Myslimani porositet që të lutet për Profetin, kurdo që të përmendet emri i tij. Lutje të tilla bëhen pafund herë çdo ditë. Ato përfshihen dhe në namaz, si pjesë e ritualit. Përpara Muhamedit jetuan shumë profetë dhe shumë udhëheqës karizmatikë, të cilët fituan dashurinë dhe admirimin e popujve të tyre, por dashuria, nderimi dhe respekti që myslimanët treguan për Muhamedin, arritën në nivelet më të larta.

Natyrisht, disa individë gëzuan aq shumë dashuri dhe nderim nga ana e ithtarëve, sa që këta të fundit e shndërruan imazhin e tyre brenda vetes dhe i bënë shenjtorë. Kjo praktikë ishte e zakonit në antikitet, si dhe në Indi, Kinë, Japoni dhe Afrikë. Dikush madje mund të sugjerojë guximshëm se qenia njerëzore priret që ta mbështjellë me një tis shenjtërie gjithçka që perceptohet si e përsosur. Në fakt, sado që Islami e dënon një praktikë të tillë, disa nga ndjekësit e Profetit nuk i rezistuan ngasjes së saj. Kështu, teksa Profeti qëndronte i shtrirë në shtratin e vdekjes në dhomën e tij, ata ia dhanë britmës

dhe thanë se ai nuk kishte vdekur, por ishte ngritur në qiell, për të qenë në praninë e Zotit. Mospranimi i natyrës vdekatare ishte hapi i parë, por i mjaftueshëm, për hyjnizimin e tij. Me të dëgjuar lajmin e vdekjes së Profetit, Ebu Bekri, shoku më i ngushtë dhe bashkuadhëtari i tij i përhershëm, shkoi në dhomën e Profetit për t'u siguruar mbi ngjarjen dhe më pas hyri në sallën e lutjeve të xhamisë, ku çuditërisht, pretendimi në fjalë po artikulohej nga Umeri. Pas disa përpjekjeve të sjellshme, por të pasuksesshme për ta ndaluar Umerin, Ebu Bekri u ngrit në këmbë, e shtyu atë mënjanë dhe iu drejtua myslimanëve të pranishëm me këto fjalë: "Nëse ndonjëri prej jush ka adhuruar Muhamedin, atëherë tregojini atij se Muhamedi ka vdekur. Por nëse keni adhuruar Zotin, dini se Zoti është i përjetshëm dhe nuk vdes kurrë." Ky ishte një përkujtim tmerrësisht tronditës për myslimanët, që u risillte në vëmendje se vetëm Zoti është Perëndi, se vetëm Ai është i pavdekshëm dhe se Muhamedi ishte veçse një njeri, një vdekatar si të gjithë të tjerët. Ajo ishte hera e fundit që myslimanët menduan ta hyjnizonin apo ta lartësonin Profetin mbi kufijtë e njerëzores.

Natyra njerëzore e Muhamedit nuk është dobësi; përkundrazi, ajo ia shton edhe më shumë vlerat atij. Si njeri i erdhi shpallja nga Zoti dhe po si njeri ia përcolli atë njerëzimit. Gjithashtu, si njeri, ai e kuptoi, e interpretoi dhe e materializoi Shpalljen në jetën e tij. Duke qenë se Shpallja është Fjalë e Zotit, shembulli i Muhamedit nuk do të kishte qenë edukues, nëse ai do të kishte pasur natyrë hyjnore. Në atë rast, njerëzit do të ishin në mundim të vazhdueshëm për ta kthyer sjelljen hyjnore në diçka të arritshme dhe të realizueshme për natyrën njerëzore. Ruajtja e natyrës njerëzore të Muhamedit është thelbësore për zbatimin e urdhrave fetarë dhe moralë nga ana e tij. Për këtë fakt, myslimani është tepër mirënjohës. Paqartësia dhe gabimi kanë qenë përherë dy armiqtë më shkatërrues fetarë të njeriut. Ky i fundit e ka njohur Zotin përherë, qysh nga njeriu i parë, Ademi, e më tej në vazhdimësi. Ai e ka pranuar përherë diçka që e quante "fe", "moral" ose "detyrim", të cilin e shihte si një gjë të vlefshme për ta respektuar

dhe për ta zbatuar. Por përgjatë kohëve, njeriu hasi në pengesa dhe nuk ia doli ta zbatonte këtë detyrim hyjnor në lehtësimin e problemeve të tij të përditshme.

Sipas Islamit, Zoti me mëshirën e Tij dërgoi nga një profet për çdo popull dhe të gjithë profetët kanë përçuar të njëjtin mesazh. Duke pranuar si fakt të vërtetë se Zoti është i pandryshueshëm, atëherë e njëjta logjikë është e vlefshme edhe për përmbajtjen e të gjitha shpalljeve hyjnore. Nuk është prej natyrës së lartë të Zotit, - i Cili është i Plotfuqishëm, i Gjithëdijshtëm dhe i Lartësuar, - që ta ndryshojë përcaktimin e Tij për njeriun sipas vendit apo kohës. Sigurisht, mënyrat e bindjes së njeriut mund të kenë ndryshuar, por urdhëresa hyjnore ndaj të cilës kërkohet ajo bindje, nuk ka ndryshuar.

Megjithatë, e parë nga një këndvështrim i veçantë, edhe vetë urdhëresa hyjnore mund të ketë ndryshuar. Ky ndryshim nuk ka të bëjë me aspektin kategorik të urdhëresës, - siç është kryerja e veprave të mira, vendosja e drejtësisë apo dhënia e lëmoshës, - por me paraqitjen e mënyrës se si mund të zbatohen këto urdhra në rastet konkrete. Rregullat fetare përshkruese/udhëzuese ndryshojnë, për shkak se ato varen nga situatat konkrete në të cilat do të zbatohen. Gjithsesi, bëhet fjalë për një ndryshim në formën e Shpalljes dhe jo në përmbajtjen e saj. Përpara Muhamedit, Shpallja përbëhej si nga përmbajtja e përcaktimit hyjnor, - që përfshinte parimet - ashtu dhe nga forma, e cila përbante legjislacionin përshkrues të përcaktuar nga ndryshimet e kohës. Islami pohon faktin se përmbajtja e të gjitha Shpalljeve të mëparshme është e njëjtë, duke e mbështetur këtë pohim në pandryshueshmërinë hyjnore. Ai e njej nevojën e ndryshimit përgjatë historisë, por ky ndryshim prek vetëm formën e fesë, dhe kurrsesi përmbajtjen e saj. Vargun e profetëve të kaluar, Islami e shpjegon si një nevojë ose e ndryshimit të situatave, ose e devijimit dhe e keqkuptimit të përmbajtjes së Shpalljes hyjnore.

Kështu, myslimanët nuk pretendojnë se Muhamedi ka sjellë diçka të re apo të ndryshme nga profetët e mëparshëm. Shpallja e tij

është një vërtetim i të gjitha shpalljeve të kaluara. Për më tepër, Shpallja e Muhamedit, Kurani, është e pandryshueshme sepse Vetë Zoti ka deklaruar se do ta mbrojë dhe do ta ruajë atë. Në përgjigje të kësaj deklarate, me miliona myslimanë e mësuan Shpalljen përmendësh përgjatë shekujve. Në këtë mënyrë, u bë e pamundur që ajo të zhdukej nga faqja e dheut. Ata e ruajtën gjuhën arabe me gramatikën, sintaksën dhe leksikografinë e saj, duke mundur dhe lehtësuar të kuptuarin e përhershëm të Shpalljes.

Por, a nuk i nënshtrohet Kurani të njëjtit ndryshim, sikurse të gjitha legjislacionet e tjera? Myslimanët besojnë se Kurani është një paraqitje e parimeve fetare, e përmbajtjes së vullnetit hyjnor. Ata nuk e mohojnë se ai përmban një sërë rregullash, por ky element i tij ka një rëndësi më të vogël sesa pjesa tjetër. Nga 6236 vargje në total, vetëm 500 prej tyre kanë përmbajtje normative, ndërsa pjesa tjetër janë këshilla e porosi që nxisin për devocion dhe mirësi në terma të përgjithshme. Myslimanët besojnë se nuk është e nevojshme që Zoti të sjellë një tjetër Shpallje, pjesërisht sepse Ai ka lënë tashmë në duart e njeriut deklaratën e përherëshme dhe përfundimtare të vullnetit të Tij, d.m.th. Kuranin, dhe pjesërisht sepse Ai do që njeriu të gjejë dhe të zhvillojë më tej, mënyrat e duhura të përmbushjes së vullnetit të Tij. Prandaj nuk është rastësi që Shpallja Kuranore nuk ka natyrë normative në thelb të saj. Është kështu për shkak se plani hyjnor ia besoi ligjëvënien njeriut, me kusht që parimet dhe vlerat e ligjeve të miratuara prej tij, të jenë mishërim i atyre të zbritura nga Zoti.

Në këtë pikëpamje mbështeten tre përfundime të rëndësishme. Së pari, nuk ekziston nevoja për një profet tjetër pas Muhamedit. Arsyet që e bëjnë të nevojshme ardhjen e një tjetër Profeti – përkatësisht, prishja ose humbja e Shpalljes, apo ndryshimi i situatave që sjell si nevojë edhe ndryshimin përkatës të urdhëresave – nuk ekzistojnë. Kurani është i përhershëm; dhe legjislacioni është detyrë dhe privilegj i njerëzve. Së dyti, Muhamedi është i fundmi i profetëve, i cili nuk është dërguar për një

popull të vetëm, por për të gjithë njerëzimin. Si aderuesi më tipik i fesë që mori nga Zoti, Muhamedi është modeli i Islamit, ndërsa *suneti* apo shembulli i tij konkret është normativ.

Prandaj Muhamedi nuk ishte thjesht një lajmëtar që përçoi me përpikmëri mesazhin e Zotit të tij, por ai e konkretizoi, e individualizoi, e mishëroi dhe e vuri në jetë Mesazhin Hyjnor. Zoti e kishte përgatitur atë për një detyrë të tillë dhe populli i tij nuk kishte parë as edhe një të metë të vetme në karakterin e tij. Kjo është arsyeja se pse Zoti thotë në Kuran, se në sjelljen e Muhamedit gjendet shembulli më i lartë për t'u ndjekur nga myslimanët. Kështu, atij iu dhanë dy mirësi të rralla me përcaktim hyjnor, që janë: përcjellja e përpiktë e Mesazhit dhe jetësimi i tij. Të dyja këto mirësi përkujtohen, riartikuloohen dhe nderohen në ditëlindjen e Muhamedit.

Atë ditë, ashtu sikurse çdo ditë, - por këtë herë me më shumë përkushtim, - myslimani kremton lindjen e Muhamedit. *Suneti* apo shembulli i Muhamedit është shpalosur prej tij në ngjarje të shumta të së përditshmes. Në këtë ditë, myslimani ndërgjegjësohet më së shumti për nevojën që ai ka për këtë *Sunet* (shembull), për përpjekjen e jashtëzakonshme të shokëve të Profetit, fëmijëve, nipërve dhe stërnipërve të tyre, për ta ruajtur atë të pastër dhe të paprekur, qoftë nga keqinterpretimi qëllimor, qoftë dhe nga përcjellja e çrregullt, e kryer në mënyrë të pavetëdijshme. Siç e kemi parë tashmë, për ruajtjen dhe përcjelljen e Kuranit, nuk ka pasur asnjë vështirësi. Gjuha dhe stili i tij ndryshojnë aq rrënjësisht nga thëniet e Muhamedit apo të çdo njeriu tjetër, sa që nuk do shumë përgatitje për ta dalluar gjuhën hyjnore nga ajo njerëzore. Dhe gjuha e Muhamedit është vërtet njerëzore.

Shoshitja e traditave historike autentike të Profetit ishte një detyrë që kërkonte një kujdes të jashtëzakonshëm. Për realizimin e kësaj detyre, myslimanët zhvilluan një sërë disiplinash, disa prej të cilave kishin të bënin me gjuhën. Të mbështetur në disiplina të tilla, si: gramatika, sintaksa, leksikografia, etimologjia dhe filologjia, redaktimi dhe estetika letrare, - të cilat u ngritën kryesisht

për të ndihmuar myslimanët joarabë dhe myslimanët e të gjitha gjeneratave të mëvonshme në të kuptuarit e tekstit kuranor, - ata shpikën disiplinat e kritikës tekstuale, kritikës së formës, kritikës së redaktimit dhe kritikës historike, për të shqyrtuar tekstet e haditheve. Myslimanët themeluan të tjera disiplina të reja, e konkretisht: biografinë, historiografinë dhe analizën personale e sociale, për të analizuar vërtetësinë e tregimtarëve të hadithit. Ata vendosën kritere të kritikës së brendshme për të parën dhe kritere të kritikës së jashtme për të dytën.

Për nga vetë natyra e çështjes së trajtuar, puna e bërë prej tyre nuk ishte përfundimtare dhe absolute. Kështu, ata nuk i flakën tutje materialet që nuk gëzonin vërtetësinë absolute, por i klasifikuan ato si të tilla, duke i kujtuar lexuesit se Zoti e di çështjen më mirë sesa ata. Kërkimet e bëra u mundësuan atyre që ta klasifikonin të gjithë trashëgiminë profetike, veprat dhe thëniet e tij, sipas shkallës së vërtetësisë së tyre në rend zbritës. *Të parat* janë ato që raportojnë një vepër të Profetit, të cilën ai ua ka mësuar myslimanëve dhe këta të fundit e kanë zbatuar vazhdimisht atë brez pas brezi. Ky ishte *suneti* "veprues", për të cilin myslimanët besojnë se nuk ka gjasa që të jetë prekur nga gabimet, duke pasur parasysh natyrën e tij universale, të përsëritur dhe publike. *Të dytat* në klasifikim renditen hadithet e natyrës juridike, të cilat kanë pasur efekte të dukshme dhe publike në histori, e për pasojë kanë qenë të verifikueshme nga fakte të pakundërshtueshme të asaj historie. *Të tretat* në radhë janë hadithet me natyrë fetare ose morale, të cilat janë pa dyshim në përputhje me Kuranin, e si rrjedhim janë përcaktuar për të ilustruar dhe mishëruar idetë dhe urdhëresat e tij. *Të fundit* në klasifikim janë ato hadithe që kanë përmbajtje me natyrë risie, apo që rrëfejnë diçka që nuk është raportuar nga tregimtarë apo transmetime të tjera të njohura. Myslimani e gjen *Sunetin* e Profetit në të gjitha kategoritë e përmendura. Ai tregohet i kujdesshëm që ta konsiderojë atë si *el-sunneh el-sahihah* (Suneti i verifikuar), duke lënë kështu gjithmonë derën e hapur për mundësinë e gabimit njerëzor.



KAPITULLI 11

Hixhreti

Sado e rëndësishme që mund të jetë Ditëlindja e Profetit, ajo nuk është konsideruar nga myslimanët si fillesa e vërtetë e kalendarit islam. Duhet mbajtur parasysh fakti, se Muhamedi nuk ka qenë profeti i parë. Para tij ka pasur profetë të shumtë, të cilët kanë ardhur dhe kanë përcjellë të njëjtin Mesazh. Megjithatë, e vërteta është që myslimanët besojnë se ai është profeti i fundit, dhe kjo bazuar në përshkrimin hyjnor të tij në Kuran, ku emërohet si “vula” apo i fundmi i profetëve (Kuran 33:40). Shpallja që ai solli, - ashtu sikurse dhe shpalljet e mëparshme - ka të njëjtën përmbajtje të vullnetit hyjnor. *Verbum Dei* që përçoi ajo, është ruajtur e pacenuar dhe e plotë dhe prania e saj e vazhdueshme e përjashton nevojën për një shpallje të re. Vullneti i Zotit është i pandryshueshëm në thelbin e tij; ai nuk i nënshtrohet ndryshimit. Ky thelb është edhe trungu i parimeve dhe vlerave të shprehura në Kuran. Detyrën e ruajtjes së Kuranit në tërësinë e tij e përmbushin plotësisht jo vetëm myslimanët, - të cilët e kanë mësuar përmendësh dhe e shkruajnë në kaligrafinë më të bukur e në modelet më të bukura të krijuara ndonjëherë në artet e librit, një proces ky, që mundëson recitimën e tij fund e krye

nga mijëra e miliona njerëz kudo nëpër botë - por është edhe Vetë Zoti, i Cili ka premtuar se do ta ruajë përgjithmonë të pa-prekur Fjalën e Tij.

Ardhja e Profetit është në këtë mënyrë, një tregues i kontaktit me Hyjin, i cili i mundësoi njerëzimit njohjen me vullnetin e Tij. Ajo tregon gjithashtu edhe përgatitjen për zbatimin e këtij vullneti, nëpërmjet shembullit të dhënë nga Profeti. Si e tillë, e gjithë domethënia e ardhjes së Profetit është çështje e administrimit hyjnor, dhe jo atij njerëzor. Ajo nuk përfshin domosdoshmërisht zanafillën e lëvizjes islame në histori. Në këtë mënyrë, kalendari islam duhej të kishte një tjetër fillësë.

Ishte pikërisht Umer ibn el Hatabi, kalifi i dytë (12-22 h./634-644 e.s), ai i cili vendosi ditën e Hixhretit të Profetit (16 korrik 622 e.s), - të emigrimit të tij në Medinë - si fillësën e Kalendarit Islam. Arsyeja për këtë ishte e saktë dhe e qartë. Islami nuk ishte një dispozitë hyjnore që duhej zbatuar vetëm nga njeriu si individ i veçantë, por ai ishte një udhëzues i plotë për shoqërinë, shtetin dhe rendin botëror. Ai është projektuar si një ideologji e lëvizjes gjithëpërfshirëse që nisi në Mekë dhe përfshiu krejt tokën e njerëzimit. Por kur i pati fillësat ajo? Sigurisht, jo në ditën e lindjes së Muhamedit! As në ditën e parë të Shpalljes, kur vetë Profeti nuk ishte ende i sigurt për atë çka po ndodhte! Ajo nuk nisi as në ditën kur disa nga shokët e Profetit emigruan në Etiopi, sepse ikja e tyre ishte ikje refugjatësh. Kjo ideologji filloi me emigrimin e Profetit, ose më saktë një ditë më pas, kur ai shpalli themelimin e Shtetit Islam dhe e prezantoi Islamin si një lëvizje botërore dhe si një mision kozmik.

A ishte i nevojshëm një prezantim i tillë për vetë fenë? A nuk ishte kjo, një rastësi e historisë, apo një ndjekje e paramenduar e njeriut, e për pasojë, një *desideratum* (nevojë) njerëzore?

Jo, nuk është kështu, përgjigjet myslimani. Përfshirja në histori ishte thelbësore për Islamin dhe për qëllimin e tij përfundimtar. Islami i mësoi botës se devotshmëria, aktiviteti shpirtëror

dhe përmbushja fetare janë të kota dhe boshe, nëse do të kishin për synim vetëm ushtruesin e tyre. Kjo çështje është qartësisht e kuptueshme në sferën e moralit. Aty është e mundur të gjyko-
het për etikën e qëllimit, ku e mira ose vlera përcaktohen mbi bazën e gjendjes mendore të ushtruesit, dmth. mbi bazën e asaj që përcakton vullnetin e tij në momentin përkatës. Kjo përbën etikën subjektive, e cila ka si gjykatëse përfundimtare në këtë botë, vetë ndërgjegjen e ushtruesit. Kjo, për shkak se vetëm ndërgjegjja depërton në ato shtresa të brendshme të vetëdijes personale, ku zënë fill shkaqet e vërteta. Një e tillë, për shembull, do të ishte e kundërta e etikës së pasojave, utilitarizmit, e cila përcakton të mirën, e për pasojë edhe vlerën etike të veprës, në bazë të dobive të jashtme, të dukshme dhe të matshme në hapësirën dhe kohën kur kryhet ajo.

Kështu, Islami nuk është një fe personaliste dhe subjektive siç është menduar për Krishtërimin, në pjesën më të madhe të rasteve e në mbi njëzet shekuj të historisë së tij. Përkundrazi, ai është një mobilizim i njeriut për të hyrë në histori, për të ndërhyrë në proceset e saj, për t'i riorientuar forcat e saj, e bashkë me to edhe njeriun e natyrën drejt ribrumosjes së gjithësisë dhe rimodelimit të saj sipas modelit të dërguar nga Zoti. Myslimani e sheh misionin e tij pikërisht këtu: që të hyjë në histori dhe prej aty ta rimodelojë botën.

Meqë asgjë në krijim nuk është e shenjtë e meqë i vetmi i shenjtë është Zoti, i Cili qëndron përtej krijimit, gjithkush është njëlloj i nevojshëm, i vlefshëm dhe e përshtatshëm për detyrën e *hilafetit*, apo mëkëmbësisë së Zotit. Ato fe që e ndanë botën në të shenjtën dhe profanen, përfunduan duke e ndarë edhe vetë jetën e njeriut. Në këndvështrimin e tyre, feja është e përshtatshme për raste të caktuara, por jo për çdo ditë. Ajo duhet zbatuar në kishë e në tempull, por jo jashtë tyre. I përshtatet moshës së vjetër, por jo të rinjve. Është sjellje personale, por jo një perspektivë e përgjithshme ekonomike dhe sociale. Ajo mund të

aplikohet në marrëdhënien me fqinjin, por jo në vendimet dhe punët e shtetit.

E gjitha çka u përmend, është e nënkuptuar në kremtimin që myslimani bën për *Hixhretin*. Hixhreti i kujton atij vitin që iku dhe tjetrin që do të nisë. Është një moment inventari, jo në sferën e jetës personale, por në atë të jetës publike, subjekt i së cilës është Islami si një lëvizje botërore, si një shtet botëror. Sa afër përmbushjes së objektivit të përcaktuar nga Zoti është lëvizja botërore që pati themeluar Profeti në Medinë? Sa larg përfshirjes dhe mobilizimit të krejt njerëzimit është ajo? Sa larg shndërrimit të qenies njerëzore në monument madhështie, heroizmi dhe devocioni? Sa larg shndërrimit të natyrës në parajsë?



KAPITULLI 12

Israja dhe Miraxhi

Si më e reja ndër fetë e botës dhe si një fe e lindur në djepin e qytetërimeve të lashta, - Judaizmit dhe Krishtërimin, - Islami nuk mund të mos ishte i lidhur me to. Kjo lidhje ishte e dallueshme në vetë teorinë e tij të profecisë, e cila njihte si profecinë e profetëve hebraikë, ashtu edhe atë të Jezusit, mësimet e të cilit ishin ende të freskëta. Kurani përmend shumë prej profetëve dhe u jep atyre një vëmendje të veçantë, si psh. Ibrahimin, Jakubin, Shuajbin, Musain, Dautin, Sulejmanin, Junusin dhe Jezusin. Këta profetë dhe ndjekësit e tyre, Kurani i identifikon si “*hanifë*”, d.m.th. njerëz që nuk ishin as çifutë, as të krishterë dhe as ithtarë të fesë së Mekës, por që gjithsesi gëzonin një respekt të madh për shkak të moralit të lartë, vizionit fetar dhe natyrës së tyre shpirtërore. Duke qenë kështu, Islami duhej të tregonte më shumë rreth lidhjes së tij me ta.

Islami u identifikua qysh në krye të herës me *hanifët*, kreu i të cilëve identifikohet me Ibrahimin. *Hanifët* ishin mbartësit arabë të të gjithë trashëgimisë së vetëdijes semite fetare, që nga Lipit-Ishtari, Sargoni e Hamurabi, tek Ibrahimimi dhe Musai dhe në fund tek Jezusi. Radhët e tyre u shtuan nga refugjatët që i kishin

ikur persekutimit në Palestinë, Jordani dhe Siri, ku kasta fetare ishte shpesh në konflikt rreth asaj se çfarë konsiderohej si Judaizëm ortodoks dhe Krishtërim ortodoks. Konsolidimi i fesë shtetërore të Dautit, i versionit të periudhës së pas mërgimit, - që u miratua nga Ezra dhe Nehemija - i versionit literal, legalist të shkollave të Farisenjve, Makabinjve dhe Rabinëve, u shoqërua edhe me lindjen e rrymave të shpeshta të disidentëve, disa prej të cilëve gjetën strehim tek arabët që kishin pikëpamje të ngjashme me ta. E njëjta gjë ndodhi edhe në Krishtërim, ku mosmarrëveshjet e kishave rreth Kristologjisë, shkaktonin thujtë gjithmonë dëbimin dhe/ose persekutimin e disa ithtarëve. Këtu duhen përmendur refugjatët çifutë, të cilët i ikën helenizimit të detyruar të pasuesve të Aleksandrit, si dhe refugjatët e krishterë që i ikën persekutimit romak dhe çifut. Kjo mbështetet gjithashtu, nga fakti se *hanif* është trajta arabe e fjalës aramaike *hanepai*, që do të thotë *heretik*, *i përjashtuar*, *i veçuar*, që ishte ekzaktesisht pikëpamja që kasta fetare kishte për refugjatë të tillë. Por “hanifët” nuk mund të kenë qenë të gjithë refugjatë. Kjo për shkak se ishte e pamundur për cilindo refugjat të një feje të ndryshme nga arabët, që të shkonte tek ata për strehim, përveç nëse disa prej tyre kishin të njëjtin besim me ta ose gëzonin simpati ndërmjet tyre. Radhët e këtyre “hanifëve” vendas mund të jenë shtuar nga ata emigrantë, të cilët më pas, u ngulën dhe u arabizuan.

Vetidentifikimi i Islamit me *hanifët* ishte i plotë. Nga aspekti etnik, ata e konsideronin Ibrahimin si paraardhësin e tyre dhe e shihnin si *hanifin* e parë. *Hanifët* nuk kishin një Shkrim të Shenjtë që njihet, fakt ky që e lehtësoi identifikimin e Islamit me ta. Me atë çka njihet e dihet për fenë e tyre ndër mekasit, Islami pajtohet pa asnjë rezervë. Aty përfshihej monoteizmi, transcendenca e Hyjnisë, universalizmi, morali i fortë dhe vlerat shpirtërore dhe humanitare.

Judaizmi dhe Krishtërimi ishin ndryshe. Secili prej tyre përfaqësonte një organizim të vazhdueshëm që kishte Shkrimin e

Shenjtë, autoritetin edukues dhe institucionet e tij. Ndonjë element nga doktrinat e tyre ishte plotësisht i vërtetë, e për pasojë edhe i pranueshëm për t'u identifikuar me të. Pjesët e tjera përfaqësonin pikëpamje që ishin të huaja për traditën semite, e kështu u konsideruan si diametralisht të kundërta me Islamin. Kritika Kuranore ndaj këtyre feve i përket periudhës Mekase të Shpalljes, kohë kur myslimanët nuk kishin marrëdhënie me ndonjë popull që kishte besim të ndryshëm me ta, përveç mekaseve. Për këtë arsye, kritika islame ndaj feve në fjalë, nuk është e varur nga përzierja social-politike e myslimanëve me çifutët dhe të krishterët. Islami nuk u druajt që ta pranonte vijueshmërinë dhe përbashkësinë në identitetin thelbësor me të dyja ato. Ai i pranoi ato si fe të ligjshme, burimi bazë i të cilave është Zoti. Por Islami i kritikoi këto dy fe pa mëshirë, kur në Shkrimet e Shenjta të tyre u ndërhy aq shumë, sa krahas Shpalljes së vërtetë, u shtuan edhe fabrikime njerëzore, si dhe kur konstatoi se zbatimi i urdhëresave të të dyja feve nga ana e ithtarëve të tyre, ishte i mangët dhe i metë. Duke vepruar kështu, Islami arriti dy qëllime: ai pohoi lidhjen me këto fe si anëtare të një familjeje, burimi i së cilës është i vetmi dhe i njëjti Zot, si dhe u diferencua nga fabrikimet njerëzore, duke i ftuar ithtarët e tyre që të tregonin maturi dhe të fusnin në filtrin e kritikës Testamentin e Ri dhe Testamentin e Vjetër.

Ngjarja e Israsë dhe Miraxhit e kremton këtë identifikim të Islamit me Judaizmin dhe Krishtërimin, duke e pasqyruar atë me historinë e Jeruzalemit, - të cilin Profeti e vizitoi në mënyrë të mrekullueshme gjatë udhëtimit të një nate të vetme - si dhe me bisedën e tij me profetët e Zotit kur u ngjiti nga Jeruzalemi në qiell në të njëjtën natë. Sigurisht, udhëtimi në një natë të vetme për në cilindo qytet të largët, do të kishte qenë njëlloj i mrekullueshëm. Nga ana tjetër, drejt qiellit mund të shkohej nga çdo vend i botës. Atëherë, pse u zgjodh pikërisht Jeruzalemi? Qartazi sepse ishte kryeqyteti fetar i Judaizmit dhe i Krishtërimin, si dhe

vendbanimi i profetëve, me të cilët Islami donte të identifikohet. Në atë kohë, Jeruzalemi ishte vendi, në drejtim të të cilit, myslimanët ktheheshin gjatë namazit të tyre.

Transmetimet kanë përcjellë detajet e ngjarjes, të treguara nga vetë Profeti. Ai ishte zgjuar natën nga engjëlli, i cili në shumë raste të tjera të mëparshme, i kishte zbritur Shpalljen. Engjëlli i solli atij një kalë të veçantë, mbi të cilin hipi. Kali fluturoi më pas në qiell, por jo aq lart sa të mos i mundësonte Profetit që të dallonte udhëtarët në rrugë dhe karvanet e tyre. Me të mbërritur në Jeruzalem, Profeti e lidhi kalin e tij te “Muri i vajtimit” afër El Aksës, dhe nga shkëmbi që tani ndodhet poshtë “Kubesë së shkëmbit” u ngjit në qiell, ku iu lut Zotit dhe i udhëhoqi në namaz të gjithë profetët që ishin mbledhur për ta takuar. Aty, Zoti e udhëzoi Profetin që të themelonte ritualin e namazit në Islam. Më pas, ai bëri një vizitë në Parajsë dhe në Ferr, raportimet për të cilën janë kthyer në burim të shumë imazheve romantike dhe spekulative të Parajsës në Islam dhe në Perëndim. Duhet të përmendim këtu, se *Divina Comedia* ishte një përshtatje e krishterë e kësaj teme myslimane.

Duke përkujtuar ngjarjen e Israsë dhe Miraxhit, myslimanët kremtojnë edhe unitetin e të gjithë profetëve, e rrjedhimisht të të gjitha feve, veçanërisht të atyre që kanë lidhje me Jeruzalemin dhe zonat përreth. Një vend tepër të veçantë ndër profetët zënë Ibrahim, Musai dhe Jezusi, të cilët ishin themeluesit e tri degëve kryesore të familjes semite të feve.



PJESA IV

FAMILJA MYSLIMANE

KAPITULLI 13

Gruaja

Në këndvështrimin islam, gruaja u krijua nga Zoti për të qenë partnere e burrit. Krijuesi ka ngulitur si te burri ashtu edhe te gruaja, një tërheqje të ndërsjellë, në mënyrë që ata të gjejnë qetësi dhe kënaqësi te njëri-tjetri. Kurani i quan burrin dhe gruan “rrobë” për njëri-tjetrin, duke treguar kështu afërsinë dhe varësinë që ekziston ndërmjet tyre (Kuran 2:187 – E çfarë mund të jetë fizikisht dhe vazhdimisht më e afërt për njeriun, sesa rrobat e tij?!). Për sa u përket detyrave fetare, Islami i trajton të dyja gjinitë si plotësisht të barabarta. Gruaja është e çliruar nga këto detyra gjatë të përmuajshmeve të saj, shtatëzanisë apo periudhës së lehonisë. Për të parën herë në historinë e njerëzimit, Zoti i dha gruas një status ligjor të qartë dhe të pavarur, si dhe të drejta të plota civile. Aspirata më e lartë e lëvizjeve për emancipimin e grave është arritur në Islam qysh në vitin 625 e.s.

Si një njeri me të drejta dhe detyra, gruas në moshë të pjekur i garantohet e drejta për të mbajtur mbiemrin e saj; gjithashtu, asaj i garantohet e drejta për të pasur, mbajtur apo shitur pasurinë e tundshme dhe të patundshme siç dëshiron, në liri të plotë.

Gruas duhet t'i merret pëlqimi për çdo veprim që e përfshin, qoftë dhe në më të paktën pasuri të saj, në punimin e tokës së saj dhe mbi të gjitha, për martesën e saj. Ajo nuk duhet të detyrohet për asgjë. Me përjashtim të rasteve kur ajo është në moshë të mitur, - e për pasojë e varur nga prindërit dhe kujdestarët - apo kur ajo ka caktuar dikë tjetër si përfaqësues ligjor të saj, në çdo rast tjetër gruaja duhet t'i ushtrojë vetë të drejtat e saj, në mënyrë që marrëveshja përkatëse të jetë ligjërisht e vlefshme.

Gruaja në Islam nuk është burim i së keqes. Ajo nuk e tundoi Adamin. As djalli dhe as vdekja, qoftë fizike apo morale, nuk erdhën në këtë botë nëpërmjet saj. Historia kuranore e Adamit dhe e Evës, nuk e përmend aspak këtë të fundit në aktin e mosbindjes. Ky akt mosbindjeje nuk ishte seksual dhe nuk kishte të bënte as me "pemën e dijes". Në Islam, kërkimi i dijes është detyrë parësore, e jo diçka e keqe. Kurani thotë se të dy u dëbuan nga Parajsa, por shton se ata u penduan dhe se Zoti i fali. Si rrjedhojë, në Islam nuk ekziston as "rënie" dhe as "mëkat fillestar" i ndonjëllor forme.

Pra, gruaja është e pafajshme. Ajo është një e mirë, një ngushëllim, një burim lumturie dhe përmbushjeje për burrin, ashtu siç është edhe burri për të. Për myslimanët, marrëdhëniet seksuale nuk përbëjnë ndonjë problem. Ato janë të natyrshme sikurse ushqimi, pija, rritja dhe vdekja. Janë të krijuara, të bekuara dhe të rregulluara nga Zoti. Ato nuk trajtohen si diçka e gabuar, por shihen si të pafajshme, ashtu si edhe vetë gruaja. Në fakt, marrëdhëniet seksuale janë shumë të dëshirueshme. Kurani e ka ndaluar murgërinë për hir të Zotit dhe Profeti e ka fisnikëruar martesën duke e bërë atë *sunet* apo shembull të tij, e për pasojë normative për çdo mysliman e myslimane. Ashtu sikurse çdo gjë tjetër që lidhet me jetën në tokë, Islami e bëri kënaqësinë seksuale të burrave dhe grave një element devotshmërie, virtyti dhe lumturie.

Meqë gruaja nuk është më një plaçkë, por është një individ me të drejta të plota, marrëdhëniet seksuale me të nuk mund të jenë të

rastësishme, por duhen kryer së pari me pëlqimin e saj dhe së dyti, me përgjegjësi. Kjo e fundit nuk bie vetëm mbi burrin, por edhe mbi gruan. Shturja seksuale dënohet me forcë për shkak se, në thelb, ajo është shkelje e përgjegjësisë nga të dyja palët.

Me qëllim që të përmbushet kërkesa etike e përgjegjësisë, marrëdhënia burrë-grua duhet të rregullohet dhe të mbikëqyret. Për këtë, Islami ngriti një sistem të tërë ligjesh, që i rregullojnë këto marrëdhënie; kjo, për shkak se ai beson se çështjet që kanë lidhje me raportin burrë-grua, nuk mund t'u lihen tekave të momentit dhe as ujdive të të tjerëve. Vetë martesën si institucion, Islami e konsideron si një pëlqim solemn me domosdoshmërinë etike të përgjegjësisë. Nëse aktin seksual jashtë martesë e trajton si një mëkat të dënueshëm, ai nuk sheh si të tillë aktin në vetvete, por shkeljen e përgjegjësisë që kryhet nëpërmjet tij.

Mund të jetë e vështirë për t'u kuptuar se pse Islami e konsideron marrëdhënien seksuale me pëlqim ndërmjet dy të rriturve të pamartuar, si një akt të papërgjegjshëm. Furia dhe shkëlqimi i pasionit mund ta verbojnë njeriun ndaj përgjegjësisë. Nga një vrojtim i arsyeshëm i situatës, vihet re se në marrëdhëniet burrë-grua ekziston një aspekt fizik, një aspekt emocional dhe një tjetër shpirtëror. Lidhjet jashtë kurorës përmbushin vetëm njërin prej këtyre aspekteve, e në mënyrë të veçantë aspektin fizik. Shpesh, përmbushja e aspektit fizik dëmton herët a vonë aspektin emocional dhe në fund edhe atë shpirtëror. Kjo për shkak se partneri në mëkat, ose e përdor tjetrin si objekt, ose lejon që të përdoret si i tillë. Nga ana tjetër, kur partneri e konsideron veten, po ashtu edhe tjetrin si qëllim, natyrisht që ai ose ajo do të dojë ta shndërronjë atë marrëdhënie në martesë. Martesa në Islam nuk është një rit i shenjtë, por një kontratë civile nëpërmjet së cilës partnerët japin pëlqimin e tyre, - duke qenë të lirë dhe të përgjegjshëm,- se që nga ai moment e në vazhdim, ata do ta konsiderojnë njëri-tjetrin si qëllim, dhe jo si mjet.

Më tej do të flasim për rregullat e martesës.



KAPITULLI 14

Martesa

Martesa në Islam nuk është një *sakrament*. Ajo është një lidhje e bërë në Tokë, dhe jo në Parajsë. Ngjashëm me të gjitha lidhjet njerëzore, edhe martesa mund të prishet. Ajo është një zotim ose një kontratë, nëpërmjet së cilës partnerët rregullojnë marrëdhëniet e tyre të ndërsjella. Ashtu si çdo kontratë tjetër, edhe kontrata e martesës ka disa pjesë përbërëse, apo dispozita të nevojshme. Përveç tyre, kontrata mund të përmbajë edhe dispozita të tjera shtesë, që të dy partnerët pajtohen për t'i përfshirë. Kontrata lidhet ndërmjet dy individëve të rritur, të cilët, duke qenë në liri të plotë, *japin pëlqimin e tyre* për t'u martuar me njëri-tjetrin. Ai/ajo që nuk ka arritur ende moshën e pjekurisë mund të martohet nga prindërit e tij/saj, por me ta mbërritur atë moshë, ai/ajo ka të drejtën e plotë për ta përmbushur kontratën e martesës ose për ta refuzuar atë. Edhe nëse martesa mund të jetë konsumuar, Islami i jep të drejtën secilit prej partnerëve që, me të mbërritur moshën madhore, ta prishin martesën nëse dëshirojnë.

Kushti i dytë është që kontrata të përmbajë *specifikimin e dy prikave*, të cilat janë detyrë e mashkullit për t'ia dhënë femrës. Prika e parë duhet dhënë dhe marrë përpara konsumimit të martesës. Zakonisht, ajo përfshin dhuratat në bizhuteri dhe veshje, të cilat

bëhet pronë personale e gruas, e paskëtaj nuk mund të tjetërsohen pa pëlqimin e saj. Prika e dytë është hipotetike dhe duhet të paguhet vetëm në rast se martesa përfundon me divorc. Meqenëse zgjidhja e kurorës në Islam mund të bëhet nga mashkulli nëpërmjet refuzimit të vijmësisë së martesës, prika e dytë shërben si një “policë sigurimi” e femrës kundrejt sjelljes së papërgjegjshme të mashkullit.

Pjesa e tretë përbërëse e kontratës së martesës në Islam është *prania e dy dëshmitarëve* dhe vërtetimi prej tyre i përmbajtjes dhe kushteve të saj. Kontrata duhet të bëhet publike për të qenë e vlefshme, për shkak se kur ky angazhim i përgjegjshëm merret përsipër në praninë e njerëzve të tjerë, ka më shumë mundësi që të respektohet.

Përveç elementëve të lartpërmendur, palët mund të shtojnë në kontratë edhe pika të tjera sipas dëshirës, me kusht që ato të mos cenojnë rregullat e moralit. Kontrata martesore mund të përcaktojë stilin e jetesës që do të ketë burri ose gruaja. Ajo siguron formën monogame të martesës, duke e specifikuar se martesa merr fund (e si rrjedhojë duhet dhënë prika e dytë) nëse burri lidh një tjetër kontratë martesore.

Islami e lejon divorcin. Ky i fundit mund të kryhet nga burri nëpërmjet shfuqizimit të kontratës, por rregulli e kërkon që një shfuqizim i tillë duhet të bëhet tri herë për të hyrë në fuqi vendimi për shkurorëzim. Pas shfuqizimit të parë dhe të dytë, të afërm apo persona të tjerë të zgjedhur nga çifti, duhet të ndërhyjnë duke i këshilluar dhe duke ndërmjetësuar, me qëllim që të zgjidhet konflikti mes tyre dhe t’u rikthehet harmonia. Me shfuqizimin e tretë të kontratës martesore, divorci merr trajtë përfundimtare, ndonëse Zoti e ka konsideruar atë si “gjënë më të urreyer”. Me qëllim që ky proces të mos merret me indiferencë dhe me mungesë përgjegjësie nga ana e burrit, këtij të fundit nuk i lejohej që ta rimarrë gruan që ka divorcuar, përveç nëse ajo është martuar më parë me një burrë tjetër dhe është divorcuar prej tij. Sigurisht, një martesë e tillë është goditje e rëndë ndaj krenarisë së të dyve. Gruaja mund ta divorcojë burrin me

vendim gjykatë, dhe jo me shfuqizim të kontratës. Në këtë rast, asaj do t'i duhet të paraqesë në gjykatë një nga arsyet ligjore që e justifikojnë divorcin, të tilla si: sëmundje ngjitëse, mungesa e tejzgjatur, impotenca, vrazhdësia, tradhtia, etj. Divorci i dhënë nga gjykata ka përherë trajtë përfundimtare.

Islami lejon gjithashtu edhe poligjininë. Burri mund të marrohet me më shumë se një grua. Në marrëdhëniet personale mund të ketë situata të atilla, ku zgjidhja më e mirë mund të jetë marrëveshja poligjinore. Gjithashtu, në historinë e shoqërisë njerëzore mund të ketë situata kur numri i grave e tejkalon atë të burrave dhe ku gratë e veja dhe të divorcuara, - shpesh me fëmijë dhe pa asnjë mbështetje - i konsiderojnë marrëveshjet poligjene shumë më të dobishme për arritjen e lumturisë, se sa po të jetonin më vete. Martesat e shumta të Profetit në Medinë pas vdekjes së gruas së tij të parë, - me të cilën i pati të gjithë fëmijët e tij dhe që jetoi i lumtur për më shumë se një çerek shekulli, - kanë qenë pikërisht të tilla. Një e ve e arratisur me pesë fëmijë, të cilët s'ia donte askush, një grua e divorcuar e një ish-skllavi, së cilës nuk i qasej njeri për shkak të krenarisë, një grua e thyer në moshë, të afërmit e së cilës Profeti donte që t'i pajtonte mes tyre, etj. Të tilla qenë gratë me të cilat ai u martua në jetën e tij të mëvonshme. Duke qenë se Islami i ka dhënë gruas një status ligjor me të gjitha të drejtat, i ka dhuruar lirinë e plotë për të vendosur kushtet e martesës së saj si dhe i ka garantuar asaj një "policë sigurimi" kundër divorcit, - rreshtat e së cilës mund t'i mbushë vetëm ajo - ai mund të konsiderohet si "miku" më i mirë që ajo ka pasur ndonjëherë.

Përveç këtyre kushteve ligjore, Islami ka përcaktuar edhe një gamë të tërë direktivash etike. Gratë duhet të trajtohen me dashuri e me mirësjellje, sepse ato janë dhuratë nga Zoti. Ashtu siç kanë të drejta të plota, ato kanë edhe detyrime. Gratë duhet ta ruajnë dëlirësinë, të kujdesen për shtëpitë e tyre dhe, së bashku me bashkëshortët, të vënë në jetë urdhëresat e shoqërisë dhe të shtetit islam.



KAPITULLI 15

Familja e zgjeruar

Ka shumë mundësi që disa gra të mos jenë të prirura nga jeta dhe lumturia martesore, e parashikuar në Islam. Disa prej tyre kanë prirje për lloje të ndryshme karriere, për art, shkencë apo ndonjë aktivitet tjetër, përtej atyre që lidhen me jetën martesore shtëpiake. Një nevojë e tillë nuk është diçka e re. Ajo nuk i pati fillosat në Revolucionin Industrial, i cili e nxorri gruan nga shtëpia e saj për të punuar në zyrë dhe në fabrikë. Kjo nevojë është po aq e vjetër sa vetë njerëzimi dhe ka shkaktuar probleme përpara se sa karrierat e grave t'i nxirrnin ato jashtë shtëpive të tyre. Megjithatë, problemi qëndron më shpesh në faktin se gruaja e lidhur me karrierën, dëshiron që t'i ketë të dyja, si martesën, shtëpinë dhe fëmijët, ashtu edhe karrierën; mirëpo, ajo i gjen këto të dyja të papajtueshme me njëra-tjetrën.

Për ta çliruar gruan nga nevoja e pasjes së një karriere, me qëllim mbajtjen e vetes, Islami urdhëroi mbështetjen e saj, - qoftë si e vogël, qoftë si e rritur – prej familjarit mashkull më të afërt. Ky urdhër nuk shfuqizohet, përveç se nëse ajo martohet. Më pas, detyra për mbështetjen e saj bie mbi burrin. Kur është e divorcuar apo e ve, detyra e familjarit mashkull për mbështetje

vazhdon ende, përveç nëse ajo është shtatzënë apo ushqen një fëmijë me gji. Në këtë rast, “burri” i saj është i detyruar ligjërisht që ta mbështesë atë dhe fëmijën e saj për dy vjet pas lindjes së këtij të fundit. Meqenëse, asaj i sigurohet një mbështetje e tillë për gjatë gjithë jetës, Islami përcaktoi që femra do të trashëgonte vetëm gjysmën e pjesës së mashkullit. Sidoqoftë, ka gra për të cilat edhe kjo garanci ekonomike nuk është e mjaftueshme. Disa gra kanë aftësi krijuese dhe kjo aftësi mund të kërkojë një punë të jashtme për vetëpërbushje. Nëse ajo është e vetmja femër e rritur e një familjeje bërthamë, koston do të duhet ta mbajë ose karriera, ose familja e saj. Njëra prej të dyjave do të duhet të dorëzohet. Ose ajo mund t’i ketë të dyja njëriën pas tjetrës, pra fëmijët dhe familjen në periudhën e hershme të jetës martesore, ndërsa karrierën në një periudhë më të vonë. Por shkëputja e gjatë ndërmjet periudhës së të mësuarit dhe një moshe më të shtyrë, mund t’i pakësojë mundësitë për një karrierë të suksesshme krijuese. Në këtë rast, gruaja do të ishte në gjendje të merrej më shumë me shërbime mbështetëse, si: sekretaria, asistenca, shitjet apo puna në fabrikë. Nëse ajo do t’i ishte kushtuar karrierës në moshë të re, fëmijët do të vuanin; njëlloj do të lëngonte edhe lumturia në familje. Shtëpia nuk nënkupton vetëm dhomën e gjumit dhe kuzhinën. Për t’u vetëpërbushur, njerëzit kanë nevojë për një kombinim familje-argëtim, ku bukuria e ambientit shoqërohet me biseda të ngrohta dhe me aktivitete zbatimëse. Kjo nuk ka gjasa të ndodhë në një shtëpi ku të dy prindërit punojnë jashtë. Prindër të tillë nuk do të mund t’i jepnin njëri-tjetrit qetësinë e nevojshme.

Ndryshe do të ishte situata nëse në familje do të kishte edhe meshkuj dhe femra të tjera të rritura, pra nëse do të ishte një familje “e zgjeruar”. Prindërit, motrat dhe vëllezërit, gjyshërit, xhaxhallarët dhe hallat, do t’i jepnin shtëpisë së gruas në karrierë të gjithë kujdesin e nevojshëm, pa e bërë atë të ndihet e detyruar apo e tepërt. Kjo sepse shtëpia u përket të gjithëve. Nëse gruaja

ka një fëmijë, dashuria dhe vëmendja që të afërmit i japin atij, është një bekim. Kjo gjë nuk e pengon atë që të vërë vetë dorë në hapësirën që i përket asaj, apo në të gjithë shtëpinë, dhe as që të kujdeset për fëmijët e saj pasi të kthehet nga puna. E rëndësishme është që gjatë mungesës së gruas, shtëpia nuk lihet pa mbikëqyrje, apo nën mbikëqyrjen e shërbyesve të huaj. Gjithashtu, gjatë kohës që ajo nuk është, fëmijët nuk rrinë para kompjuterit, televizorit, me dadon e huaj apo në çerdhe.

Për më tepër, larmia e karaktereve dhe e personaliteteve, e gjendjeve emocionale dhe temperamenteve në familjen e zgjeruar, i jep secilit prej anëtarëve mundësinë për të bërë atë që dëshiron, nën shoqërinë e atyre që e duan më shumë. Në çfarëdo gjendjeje që të jetë një anëtar apo anëtare e familjes, - qoftë i gëzuar e me dëshirën për argëtim, i dëshpëruar e gati duke qarë, qoftë me nevojën për të biseduar apo për meditim, për të punuar a për të pushuar, për të bërë një shëtitje jashtë apo për një takim ballë për ballë - burri, gruaja, djali ose vajza do ta gjenin përherë dikë në familjen e zgjeruar, që do t'i bashkohej në aktivitetin e tij apo të saj. Nëse ndonjëri prej tyre dëshiron të rrijë vetëm, kjo gjë është sërish e mundur, pa u parë si ofendim dhe pa u ndjerë në faj, sepse njerëzit në fjalë janë të dashurit dhe të afërmit e tij. Një familje e tillë është absolutisht e rëndësishme për shëndetin personal dhe social të individit. Njerëzit kanë nevojë për dashuri, këshillim, shoqëri, altruizëm, po aq sa ç'kanë nevojë për ajër dhe ushqim. Privatësia totale mund të arrihet vetëm me koston e vetmisë dhe nuk ia vlen. Pasojat e vetmisë janë shumë më të mëdha sesa kënaqësia që merr ndonjëherë prej privatësisë.

Familja e zgjeruar jo vetëm që e mundëson karrierën jashtë shtëpisë si edhe brenda saj, - kur puna mund të kryhet pa qenë e nevojshme për të dalë - por ajo e bën të gjithë shoqërinë më të shëndetshme. Kjo lloj familjeje është garancia më e mirë kundër sëmundjeve psikike dhe deviacioneve të të gjitha llojeve. Islami,

jo vetëm që e rekomandon familjen e zgjeruar, por edhe e ka mbështetur atë me ligjet e duhura. Sipas tij, çdo njeri në nevojë ka të drejtën për t'u mbështetur nga familjari i tij më i afërt. Përveç kësaj, Islami ka përcaktuar se trashëgimtarët ligjorë të një individi nuk janë vetëm bashkëshortja dhe fëmijët, por edhe prindërit dhe gjyshërit e tij që janë gjallë, si dhe të gjithë nipërit e mbesat bashkë me fëmijët e tyre. Pra, të gjithë këta anëtarë të familjes janë të lidhur me njëri-tjetrin si nëpërmjet dashurisë, ashtu edhe nëpërmjet ligjit.



PJESA V

MYSLIMANI I PËRGJEGJSHËM

KAPITULLI 16

Lidhja me natyrën

E kemi përmendur më parë, se njeriu është krijuar për të qenë *khalifah*, ose mëkëmbës i Zotit në tokë. Kjo do të thotë se prej tij pritet që ta shndërrojë botën nga ajo që është, në atë që duhet të jetë. Kemi thënë gjithashtu, se vullneti i Zotit në natyrë përmbushet domosdoshmërisht përmes funksionimit të ligjit natyror. Në fund kujtojmë se në Kuran, Zoti thotë se gjithçka në krijim është përcaktuar për t'i shërbyer kënaqësisë së njeriut dhe për ta çuar atë drejt lumturisë.

Nga kjo kuptohet se natyra nuk është armik për ne. Ajo nuk është një forcë djallëzore që e sfidon njeriun dhe që e nxit atë për ta zaptuar e për ta nënshtruar. Ky këndvështrim u përket atyre feve, *kozmogonitë* e të cilave e bëjnë vetë botën zot, qoftë ajo e mirë apo e keqe, e më së shpeshti këtë të fundit. Zota të tillë, apo forca të tilla *ktonike* duhen bërë për vete, në mos nënshtruar apo manipuluar, në mënyrë që të punojnë për dobi të njeriut. Islami e sheh natyrën si diçka neutrale, si një bekim të madh në rastin më të mirë, kënaqësitë e së cilës shërbejnë si

paradhënie për shpërblimet e Parajsës. Ajo është një gjithësi e hershme e krijuar nga Zoti, si një teatër ku njeriu bën veprat e tij të mira, e përshtatur dhe e pajisur në mënyrë të përsosur nga Krijuesi, në formën më të mirë, në strukturën më të mirë, e për pasojë është absolutisht pa asnjë të metë.

Në natyrë, gjërat ndodhin në përputhje me ligjet natyrore, d.m.th. me caktimin e Zotit. Pra, natyra funksionon sipas një rregulli, por rregulli i saj varet nga Krijuesi, caktimin e të Cilit ajo ndjek. Ky caktim nuk është i ndryshueshëm; Kurani e përshkruan atë si të përvetshëm dhe të pandryshueshëm. Prandaj përcaktimi shkakor në natyrë mund të besohet se funksionon. Ky besim, - që është edhe bazë e rregullit të natyrës- është një funksion i mëkëmbësisë së njeriut. Kjo sepse nëse njeriu do të ndërhyjë në natyrë, sistemi i saj do të duhet të jetë i besueshëm, i aftë për të pranuar ndërhyrjen efikase të njeriut, në mënyrë që të merren rezultatet e parashikuara. Në të kundërt, nëse nuk do t'i besohet efektshmërisë shkakore të njeriut për nxjerrjen e rezultateve të pritshme, atëherë qëllimi do të hidhet poshtë, e së bashku me të, edhe detyra hyjnore e mëkëmbësisë.

Duke ndjekur këto parime, myslimanët e kanë parë natyrën si një libër të hapur, si një shpallje të dytë nga Zoti, të cilën do të mund ta lexonte çdokush që ka përvetësuar dijen dhe disiplinën e duhur. Kurani, - pohojnë ata - është më i lehtë për t'u lexuar. Paraqitja në të e caktimit të Zotit është e drejtpërdrejtë dhe e qartë. Natyra, nga ana tjetër duhet "trajtuar", në mënyrë që ta zbulosh sekretin dhe ligjin e saj. E kjo bëhet nëpërmjet kërkimit shkencor dhe eksperimentimit. Por me pak përpunim, e vërteta e saj bëhet po aq e qartë sa dhe ajo e Kuranit.

Kjo shpjegon faktin se pse arabët e Gadishullit Arabik, që nuk patën zhvilluar kurrë ndonjë shkencë për të qenë, u dhanë me aq shumë entuziazëm pas trashëgimisë shkencore të antikitetit klasik, sa që rreth vitit 700 e.s., një dorëshkrim kimie ose botanike, do të transportohej që nga Persia Lindore për në Aleksandri dhe do të

shkëmbej për një mijë monedha ari. Gjithsesi, në vitin 800 e.s. nuk mbeti më asgjë nga arritjet shkencore dhe filozofike të antikitetit, por ajo trashëgimi u përvetësua dhe u zotërua nga myslimanët. Gradualisht u shfaqën supozimet e shkencës natyraliste greke, të cilat rezultuan të kundërta me nocionin islam të Zotit.

Çështja në fjalë nuk ishte shqetësim për shkencëtarët, që e vazhduan veprimtarinë e tyre, duke mos u marrë me gjëra të thella. Filozofët nga ana e tyre i shpjeguan supozimet e paqarta dhe nxorrën konkluzionet përfundimtare të tyre. Kështu, rendi kozmik u bë determinizëm kozmik, materia u bë e përjetshme, ndërsa krijimi dhe vullneti hyjnor u mohuan. Vetëm kategoritë aristoteliane duket se kishin një bazë të pakundërshtueshme. Nëse ligji natyror është vërtet Ligji, atëherë zbatimi i tij duhet të jetë universal. Kjo gjë na ekspozon ndaj një gjithësie të mbyllur, ku asgjë nuk mund të ndodhë pa një shkak të mjaftueshëm. Por nëse ekziston shkak, atëherë ai duhet të shoqërohet domosdoshmërisht me pasojën përkatëse. Pra, bota mbështillet nga zinxhiri i shkakësisë. Zoti mund ta ketë ngritur sistemin, por nuk e dirigjon atë. Ashtu si mekanizmi i orës, edhe sistemi ecën vetë. Materia, që është premisa e gjithçkaje, nuk mund të shkatërrohet. Ajo ndryshon vetëm formën e saj, por nuk mund të krijohet; ajo është e përjetshme, në bashkëpërjetësi me Zotin.

Do të ishte Gazaliu i madh, i cili do t'i jepte goditjen përfundimtare kësaj lloji filozofie. Ngjashëm me Dejvid Hjumini, që e pasoi atë thujt një mijë vjet më vonë, Gazaliu e analizoi lidhjen shkakore dhe doli në rezultatin se ajo nuk është domosdoshmëri. Fakti që A-ja vjen pas B-së, arsyeton ai, - që është edhe gjithçka që provohet nga vëzhgimet shkencore - nuk do të thotë dhe as nuk nënkupton domosdoshmërisht se A-ja ndodh për shkak të B-së. Gjykimi se "B-ja është shkak i A-së" është një përgjithësim i pasojës së mundshme. Kësaj pasoje i rritet probabiliteti sa më shpesh që e hasim A-në pas B-së, por pasoja e plotë e të parës nuk arrihet asnjëherë. Nëse shkencëtari është absolutisht i sigurt se A-ja do të vijë pas

B-së, atëherë prej nga i vjen kjo siguri? I vjen pikërisht prej besimit që ka se rendi i botës, apo ekuilibri ontologjik që e shkaktoi atë për të cilën ai shprehet me siguri, do të veprojë po njëlloj në të ardhmen. Ky besim është fryt i fesë, jo i shkencës. Materia mund të ketë qenë bazë e të gjitha gjërave, e madje edhe mund t'u ketë paraprirë atyre, por ajo nuk mund ta ketë krijuar vetë veten. Nëse ajo e ka një shkak, vetë shkak i saj nuk mund të ketë shkak në vetvete; përndryshe, do të kishim një kthim mbrapsht në pafundësi. Astronomia moderne dhe shkenca hapësinore nuk janë kundër doktrinës së universit në zgjerim. Ky konkluzion është i njëjtë me atë të filozofisë bashkëkohore të shkencës.

Në përmbyllje mund të themi se natyra është e përpunueshme dhe e ndryshueshme. Njeriu është i aftë që ta kthejë atë në formën që duhet të ketë. Bujqësia, hortikultura, inxhinieria dhe arkitektura, shkurt vetë qytetërimi, ngrihet pikërisht mbi këtë kujdes dhe përgjegjësi. Por asnjë modifikim i kryer në mënyrë të papërgjegjshme mbi natyrën, - si hakmarrje apo si për inat - nuk mund të qëndrojë si i padëmshëm për një kohë të gjatë. Kjo për shkak se nëse natyra nuk përdoret si dhuratë nga Zoti, - e dhënë për qëllime të mira - abuzimi me të do të jetë i pashmangshëm. Nëse nuk përfillet qëllimi i mirë i Zotit, atëherë a nuk mund të abuzohet me të? A nuk mund të shkatërrohet, siç edhe e ka bërë njeriu modern? Në Islam, asnjë lloj abuzimi me natyrën nuk mund të ndodhë, sepse për myslimanin funksionimi i fshehtë e natyrës është sistem dhe paracaktim i Zotit. Për të, dobitë që vijnë nga natyra janë dhuratë hyjnore, që kanë për synim vetëm përmbylljen e ligjit moral.



KAPITULLI 17

Pasuria

Në Islam nuk ka ndonjë cak të shfrytëzimit të natyrës, përveç caqeve të ligjit moral. Ky ligj e ndalon abuzimin me natyrën, sepse ai mund të dëmtojë fqinjin, të cilin universalizmi i Islamit e njëjtëson me të gjithë njerëzit e së tashmes dhe së ardhmes. Brenda caqeve të lejuara, njeriu mund të marrë nga natyra sa të dëshirojë. Kjo do të thotë se Islami është pro sistemit të tregtisë, ku burimet e natyrës, - të kombinuara me punën e njeriut dhe me shkencën e zhvilluar - mund të shfrytëzohen në maksimum, pa u shkaktuar dëm të tjerëve. Islami është pa dyshim kundër skamjes, të cilën ai e konsideron si vepër të djallit. Njeriu është përgjegjës për skamjen e tij, edhe pse kur vuan prej saj, ai duhet të trajtohet me mëshirë dhe t'i jepet lëmoshë.

Puritanët besonin se një shenjë e kënaqësisë së Zotit ndaj robit, është pasuria që i jep atij. Ata kishin një pikëpamje deterministe për jetën, natyrën dhe shpëtimin. Zoti është vendim-marrësi. Kur Zoti zgjedh për të qenë i kënaqur me një njeri, Ai i manovron të mirat materiale në atë mënyrë, që të vihen në zotërim të atij njeriu. Pavarësisht nga ky determinizëm hyjnor, Puritanizmi ia doli të nxiste me sukses një ringjallje ekonomike në

Amerikë. Duke dashur të ndihet i bekuar, pra si një njeri me të cilin Zoti është i kënaqur, puritani u sforcaua që të bëhej i pasur dhe arriti të siguronte si pasurinë, ashtu edhe bekimin hyjnor. Kjo sepse ai besonte në doktrinën puritane. Duke e parë veten tek përparonte, besimi i tij e inkurajoi që të përpiqej edhe më shumë. Kështu, sa më shumë që përpiqej e punonte, aq më i suksesshëm bëhej. Myslimani përqafoi të njëjtën frymë dhe e përforcoi atë me besimin se njeriu e ka për detyrë që ta rimodelojë natyrën dhe botën, me qëllim përmbushjen e mëkëmbësisë së tij. Ai beson se Zoti e ka urdhëruar atë që të sigurojë pasuri, në mënyrë që ai dhe të tjerët të mund të jetojnë dhe të përparojnë. Myslimani e falënderon Zotin nëse përpjekja e tij kurorëzohet me sukses dhe bën durim nëse ndodh e kundërta, duke mos e lidhur domosdoshmërisht suksesin dhe dështimin me përpjekjen e bërë. Nëse arrin suksesin, - dhe këtë duhet ta bëjë me forcat e veta - Zoti do ta shpërblejë atë më tej. E nëse nuk ia del, ai duhet të fajësojë vetëm veten, e jo Zotin.

Duke qenë kështu, çdo mysliman dëshiron dhe planifikon që të bëhet "milioner", sigurisht nëse e merr seriozisht Islamin e tij. Megjithatë, Islami e paralajmëron atë, se gjatë këtij procesi, pra gjatë grumbullimit të pasurisë, ai duhet ta fitojë me ndershmëri atë. Ai nuk duhet të bëjë hile me pasuritë e të tjerëve, por duhet të ngrejë të vetën. Islami e ka ndaluar *kumarin*, sepse ajo është një lojë fati, dhe pasuria e siguruar nëpërmjet saj, - nëse sjell një të tillë - nuk është fryt i përpjekjes dhe i lodhjes produktive. Kumari nuk çon në asnjë shtim të pasurisë së njerëzimit. Akrobacitë e reklamimit modern dhe joshja e rreme për blerjen e produkteve, shpikja e nevojave të rreme për produktet e reja që prodhohen në seri, si dhe nxjerrja e shpejtë nga përdorimi e të gjitha gjërave, me qëllim vijimin e pafundëm të makinerive të industrisë, janë të gjitha të papranueshme në Islam. Duhet gjetur mënyra të tjera më dobiprurëse, më pak konsumuese dhe më universale për shpërndarjen e produkteve.

Islami është kundër vënies mënjane të pasurisë. Për ta dekurajuar një veprim të tillë, ai ka ngritur institucionin e zekatit. Pasuria e dhënë për zekat duhet të jetë në qarkullim, d.m.th. e investuar në sipërmarrje produktive, të cilat e shtojnë pasurinë e përgjithshme të njerëzimit; në biznese, që sigurojnë punësimin e më shumë njerëzve, duke e afruar kështu tokën më shumë me Parajsën. Përdorimi i pasurisë në prodhim është një nga efektet e mira të zekatit. Për të siguruar produktivitetin e pasurisë, e si rrjedhojë edhe punësimin dhe shtimin më të shumtë të pasurisë së rregullt, - pra të të mirave dhe shërbimeve – Islami e ndalon rreptësisht *kamatën*. Kamata nënkupton akumulimin e fitimit pa rrezikuar, duke e transferuar krejt rrezikun në kurriz të huamarrësit. Në njëfarë kuptimi, thuhet se edhe vetë huadhënësi rrezikon me dhënien hua të parave të tij. E vërteta është se, së pari, pasuria e tij është në rritje, pavarësisht ndonjë norme të ulët të “borxheve të këqija”. Nëse do të ishte ndryshe, atëherë asnjë bankë apo bankier nuk do t’i mbijetonte tregut. Së dyti, rreziku i huadhënësit është më së shpeshti i ulët, sepse ai mund t’i ketë vjelur huamarrësit të gjithë kolateralin dhe garancitë e mundshme. Islami kërkon që ta asgjësojë klasën e “financuesit”, duke e nxitur huadhënësin që ta investojë pasurinë e tij direkt në prodhim. Sigurisht, ai do ta vlerësonte pa fund ndonjë përpjekje të ndonjë grupi njerëzish, që do të themelonin një shoqëri të përbashkët kredie dhe kursimi, qëllimi i së cilës do të ishte ruajtja e kursimeve të anëtarëve si dhe dhënia e huasë *pa kamata* për nevojtarët në mesin e tyre.

Me t’u grumbulluar dhe përvetësuar pasuria, Islami urdhëron që ajo duhet fituar sërish, kësaj radhe moralisht. Ai porositi zekatin, ose “pastrimin”, i cili pasi jepet, e bën pasurinë në fjalë *hallall* ose “të dëlirë” dhe të gatshme për t’u përdorur dhe investuar nga i zoti i saj sido që të dëshirojë. Islami e nxit njeriun që të japë edhe më shumë, - kësaj radhe jo në sasi a në kohë të caktuar - dhe kujt do që ai mendon se e ka të nevojshme. Kjo lloj

lëmoshe quhet *sadaka*. Ndryshe nga *zekati*, ajo është një vepër vullnetare dhe e ndryshueshme. Duke urdhëruar zekatin, Islami deshi t'i jepte të pasurit mjetet e nevojshme për ta bërë bindëse dashurinë e tij ndaj fqinjit dhe t'i afronte edhe më shumë ata nëpërmjet tij.

Islami është kundër të gjitha “taksave doganore”. Një praktikë e tillë vë një mur apo një pengesë kundër shpërndarjes së lirë të të mirave materiale përrreth globit. Sidoqoftë, shpërndarja e lirë kudo nëpër botë, e pasurisë dhe e të mirave materiale nuk do të kishte efekt, nëse nuk do të ekzistonte një shpërndarje e lirë mbarëbotërore e punës. Në fakt, Islami do të donte zhdukjen e të gjitha institucioneve të “taksave doganore” dhe të “emigracionit”. Burrat dhe gratë duhet të jenë të lirë që të jetojnë dhe të punojnë kudo ku dëshirojnë, pa ndalesa, pa nevojë për leje e pa pengesa. Ata duhet të bashkëveprojnë lirisht, të martohen mes tyre dhe të mësojnë nga njëri-tjetri. Argumenti më i mirë do të triumfojë natyrshëm në betejën që do të zhvillohet në mendjet e njerëzve, e po njësoj, veprat më të mira do t'i japin herët a vonë të zotit, vendin e merituar.



PJESA VI

RENDI BOTËROR ISLAM

KAPITULLI 18

Vëllazërimi universal

Ndoshta kuptimi i tërthortë më i rëndësishëm që ngërthen dëshmia e besimit në Islam, - ku thuhet se nuk ka Zot tjetër përveç Një Zoti të Vetëm (dhe ku supozohet se çdo njeri është pajisur nga Zoti me fenë e natyrshme), - është pikërisht universalizmi i saj. Sipas Islamit, të gjithë njerëzit janë mëkëmbës të Zotit në tokë. Të gjithë janë subjekte të detyrimit moral dhe po të gjithë janë objekte të veprimit moral të njëri-tjetrit. Duket qartë se kërcënimi më i madh ndaj këtij universalizmi, e si rrjedhojë edhe ndaj Islamit, është mendjengushtësia ose provincializmi, pikëpamja që i bën disa njerëz të çmojnë dallimet e tyre nga të tjerët, më shumë sesa të përbashkëtat me ta.

Fakti që njerëzit dallojnë nga njëri-tjetri është *klishe*. Këto dallime janë të lloj-llojshme. Disa janë natyrore, si: ngjyra e lëkurës, forma e trupit, gjatësia dhe çehrja. Të tjerat janë po ashtu natyrore, por mund të ndryshohen sipas dëshirës, të tilla si: pësha dhe pamja e jashtme, gjuha dhe shumë nga zakonet. Disa dallime të tjera, si: inteligjenca, shikimi, aroma, shija dhe kujtesa

mund të jenë të kultivueshme, por u nënshtrohen më pak ndryshimeve të qëllimshme. Sado të pamohueshme që mund të jenë dallime të tilla, Islami thekson se ato nuk e përcaktojnë vlerën e njeriut dhe as nuk ndikojnë në jetën dhe aktivitetin e tij social. Statusi i njeriut si krijesë e Zotit, - që përbën edhe themelin kryesor që e bashkon atë me pjesën tjetër të njerëzimit, - është shumë më i rëndësishëm. Të mbështesësh të kundërtën e kësaj, do të thotë ta ndash njerëzimin në grupe të veçanta etnike dhe të nxitësh egocentrizmin etnik, ose nacionalizmin. Ky i fundit është një pikëpamje që e kufizon dashurinë dhe kujdesin e njeriut vetëm tek anëtarët e grupit të tij etnik dhe lejon mohimin e madje edhe heqjen e së mirës nga e jashtëmja, për ta vënë atë në dobi të së brendshmes. Etnocentrizmi mund të jetë edhe separatist dhe izolues, duke e mohuar rëndësinë e së jashtëmës në favor të gjithçkaje që lidhet me grupin etnik, qoftë kur në të jashtëmën mbizotëron uria dhe padrejtësia, qoftë kur në të ka kulturë dhe mirëqenie.

Që bamirësia nis në rrethin më të ngushtë, pra në familje, është një fakt të cilin Islami nuk e mohon. Etnocentrizmi, ashtu sikurse të gjitha llojet e nacionalizmit, bazohet në tezën se grupi etnik ose nacional përbën kufirin brenda të cilit kryhet mirëbërja, pra kufirin brenda të cilit institucionet përkatëse duhet të sigurojnë mirëqenien dhe prosperitetin. Në fakt, ai madje mbron epërsinë e grupit etnik mbi të gjithë të tjerët dhe mbi bazën e po kësaj epërsie, lejon marrjen e diçkaje nga të gjithë të tjerët për t'ia dhënë atë grupit tënd. Nga pikëpamja islame, ky është një devijim i dënueshëm. Duke pranuar parimin e prioritetit të të afërmeve, Islami këmbëngul në përcaktimin e së mirës si mirëqenie të të gjitha qenieve njerëzore, si dhe në planifikimin dhe organizimin e jetës dhe të përpjekjeve shoqërore mbi baza *universaliste*.

Në të vërtetë, tek etnocentrizmi, Islami sheh diçka të një natyre të ligë. Kjo nuk ka të bëjë edhe aq me mënyrën e të vepruarit të etnocentrizmit, - e cila thuhet gjithmonë justifikohet mbi bazën e parimit "bamirësia fillon në shtëpi", - por me themelin mbi të cilin ai

e bazon të vërtetën e tij. Pretendimi se njerëzit e tij janë “racë kryesuese”, “bijtë e Zotit”, “të zgjedhurit e Zotit”, ndërsa të tjerët janë “raca të nënshtruara”, “bij të djallit”, u përkasin “zotave të tjerë inferiorë”, ose janë thjesht krijesa të të njëjtit Zot, por nuk gëzojnë statusin e “bijve të Tij”, apo të “të zgjedhurve të Tij”, nuk është vetëm një doktrinë e rreme. Ajo është e ligë, për shkak të efektit vdekjeprurës që ka në vetëdijësimin e njeriut për statusin e tij si krijesë e Zotit, status të cilit e ka të njëjtë me të gjithë racën njerëzore. Ky pretendim është i lig edhe për shkak të mënyrës se si e sheh Zotin dhe krijimin e Tij. Sipas pikëpamjes së etnocentrizmit ose ka më shumë se një Zot me dy krijime të ndryshme, njëri më i lartë dhe tjetri më i ulët; ose është vetëm një Zot që ka bërë dy krijime, duke e bërë njërin sundues mbi tjetrin. I pari është këndvështrim politeist, ndërsa i dyti është në kundërshtim me drejtësinë e Zotit, e në fund edhe me natyrën e Tij të përsosur.

Universalizmi islam i konsideron të gjitha qeniet njerëzore si të barabarta në të drejtën e tyre për të qenë pjesë e çdo organizmi njerëzor. Kjo, për shkak gjithsecili bëhet njëherë subjekt dhe objekt i të njëjtit dhe të vetmit ligj moral. Uniteti i Zotit është i pandashëm nga uniteti i vullnetit të Tij, që është ligji moral. Në këtë ligj, Islami kërkon ta tubojë njerëzimin në kushte të barabarta. Ai nuk ka dhe as nuk toleron ndonjë që ka një doktrinë të zgjedhurish. Askush, thekson ai, nuk është paracaktuar për ndonjë pozitë a status. Një gjë e tillë do të binte ndesh me natyrën morale të njeriut dhe me planin hyjnor të qëllimit të krijimit, sipas të cilit çdonjëri prej njerëzve mund ta zbatojë ligjin moral dhe të arrijë lumturinë. Islami nuk pranon as “doktrinën e të mbeturve”, sipas së cilës ndonëse disa ose pjesa më e madhe e anëtarëve të një grupi etnik veprojnë në mënyrë të gabuar, devijojnë apo e humbasin statusin e të përzgjedhurit, do të mbetet përherë një pjesë e cila nuk do ta humbasë atë, e kështu do ta justifikojë grupin etnik, duke mbetur i përzgjedhuri që pretendon të jetë.

Ky universalizëm i Islamit nuk e pengon atë që të bëjë dalli-

min ndërmjet qenieve njerëzore në bazë të përpjekjes dhe arritjes së tyre. Një gjë e tillë do të ishte njëlloj në kundërshtim me ligjin moral, i cili e përcakton "lartësinë" ose "vlerën morale" në përpjesëtim të drejtë me arritjet morale të njerëzve. Në të vërtetë, ky lloj dallimi jo vetëm që ka themele të shëndosha dhe është i lejueshëm, por është edhe i detyrueshëm. Kjo do të thotë që ta vësh të diturin mbi injorantin, të mençurin mbi budallain, të virtytshmin mbi të ligun, të devotshmin mbi ateistin ose rebelin, fqinjën e drejtë, të dashur dhe të mëshirshëm mbi atë të padrejtin, urryesin, të ashprin, etj. Ky dallim nuk është vetëm i ligjshëm, por ka edhe cilësinë pozitive të kontributit në lumturinë e përgjithshme morale, duke i nxitur njerëzit që *të shquhen në vepra*. Kjo e fundit është edhe qëllimi i vetë krijimit; është më e rëndësishmja gjë.



KAPITULLI 19

Shteti Islam dhe *Pax Islamica*

Sipas teorisë politike perëndimore, shteti është i përbërë nga katër elementë: *territori, popullsia me veçori të përbashkëta, sistemi i qeverisjes dhe sovraniteti*. Ai nuk mund të ekzistojë pa territor dhe as nuk mund të ketë një territor të papërcaktuar apo të pakufizuar. Shteti nuk mund të jetë universal, apo të përfshijë popullsi pa veçori të përbashkëta, të tilla si: raca, gjuha, tradita dhe historia. Në fund, ai duhet të ketë institucione dhe një qeverisje, që së bashku të ushtrojnë sovranitetin, d.m.th. të zbatojnë në të gjitha aspektet e jetës një vullnet, i cili supozohet të jetë vullneti i vetëm i shumicës. Ky është një përkufizim i shtetit kombëtar perëndimor, i cili është produkt i katër apo pesë shekujve të fundit të historisë perëndimore.

Një shtet i tillë perëndimor është rrënjësisht i ndryshëm nga *shteti islam*. Ky i fundit e ka një territor, por ai nuk është thelbësor. Shteti islam mund të ekzistojë si pa një territor të caktuar, ashtu edhe me një territor që nuk ka kufij të përcaktuar. Në të vërtetë, territori i shtetit islam është e gjithë toka, ose më saktë, i gjithë kozmosi, meqenëse mundësia e udhëtimit në hapësirë nuk është tepër e largët për ne. Një pjesë e tokës mund të jetë

tashmë nën sundimin e drejtpërdrejtë të shtetit islam dhe nën këtë sundim do të duhet të përfshihet edhe pjesa tjetër. Shteti islam ekziston dhe funksionon pavarësisht asaj që u përmend. Në fakt, territori i tij është gjithnjë në zgjerim. Njëlloj në zgjerim është edhe popullsia ose "shtetasit" e tij. Kjo për shkak se qëllimi i tij është që të përfshijë të gjithë njerëzimin. Edhe nëse ndodh që në një periudhë të caktuar kohore, ky shtet të jetë i kufizuar vetëm te një pakicë e popullsisë së botës, kjo gjë nuk ka rëndësi për sa kohë që ai ka për qëllim përfshirjen e të gjithë njerëzimit. Shtetasit e tij, - siç do ta shohim- nuk është e nevojshme që të jenë të gjithë myslimanë. Vështirë të ketë ndodhur ndonjëherë që shtetasit e ndonjë shteti islam të kenë qenë të gjithë myslimanë. E rëndësishme është që shtetasit në fjalë të përfshijnë të gjithë njerëzit që pranojnë për të jetuar nën mbrojtjen e tij, sepse ata e miratojnë rendin dhe politikën e tij. Shteti islam nuk ia detyron kurrë askujt shtetësinë në kundërshtim me vullnetin e tij të lirë. Individit mbetet gjithmonë i lirë për t'u larguar, së bashku me familjen, të afërmit, vartësit dhe me gjithçka që zotëron.

Kushtetuta e Shtetit Islam e ka prejardhjen nga Besëlidhja e Medinës, të cilën Profeti ia siguroi qytetit, me të mbërritur aty në vitin 622 e.s. Fryma e asaj besëlidhjeje ishte themeli i çdo shteti islam në histori. Në të theksohej se myslimanët, - pavarësisht origjinës së tyre (ata u përkisnin fiseve dhe kombeve të ndryshme) - janë një *umet*. Kjo do të thotë se ata përbëjnë një entitet, i cili funksionon dhe rregullohet nga ligji islam. Ai ka institucionet e tij, gjykatat, shkollat për edukimin e fëmijëve të tij, në dallim nga të gjithë të tjerët. Qeverisja e *umetit*, e drejta e besimit, dija, ligjet, etika dhe kultura e tij, janë të gjitha të garantuara. Njëlloj i garantuar është edhe përjetësimi i tij. Kjo sepse një *umet* duhet të ketë lirinë e nevojshme për t'ua përcjellë pasardhësve të tij trashëgiminë e fesë dhe të kulturës në tërësi. Pra, sipas përkufizimit, *umeti* është një komunitet që jeton në përputhje me idealet e veta, ose që të paktën përpiqet ta bëjë këtë në liri të plotë.

Përveç njohjes dhe përforsimit të myslimanëve si *umet*, - dhe si pasojë, edhe zhdukjes së ndryshimeve racore dhe fisnore të tyre nëpërmjet universalizmit të Islamit, - Besëlidhja e Medinës njohu dhe përforcoi edhe hebrejtë si një tjetër *umet*, në pozita të barabarta me *umetin* mysliman. Edhe ata përbëjnë një komunitet, të cilit i duhet garantuar liria e plotë për të realizuar vetveten në përputhje me traditën dhe erudicionin e tij. Ai duhet të ketë fenë e tij, institucionet sociale, ligjet dhe gjykatat, gjuhën dhe kulturën, mjedisin shoqëror dhe shkollat, ku të edukojë fëmijët në përputhje me vetë frymën e tij. Ky komunitet duhet të ketë gjithçka të nevojshme për t'u përjetësuar.

Disa vjet më vonë, në vitin 630 e.s., të krishterët e Arabisë erdhën në Medinë për të negociuar me Profetin në lidhje me statusin e tyre. Profeti e priti krahëhapur delegacionin në fjalë. Gjithashtu, ai i lejoi ata që të bënin lutjet e tyre në xhaminë e tij. Ai ua prezantoi Islamit dhe argumentoi për tri ditë me ta, teksa këta të fundit e shijuan mikpritjen e tij, mikpritje e cila ishte traditë e njohur ndër arabët. Disa prej tyre u bindën, u bënë myslimanë dhe u pranuan në mënyrë të menjëhershme në vëllazërinë e besimtarëve, si të barabartë me myslimanët e tjerë. Ata u bënë anëtarë të Umetit Islam. Pjesa tjetër e delegacionit nuk u bindën dhe mbetën të krishterë. Por ata zgjodhën që të bëheshin pjesë e shtetit islam si shtetas të tij. Në këtë mënyrë, atyre iu garantua i njëjti status si i hebrevje dhe i myslimanëve. Paskëta, ata do të ishin një Umet, në pozita të barabarta me pjesën tjetër. Ata do të gëzonin privilegjin e të jetuarit si të krishterë, në përputhje të plotë me fenë, kulturën dhe të drejtën e tyre për t'u përjetësuar. Ata nuk jetuan në Medinë si hebrevjtë, por larg saj, në tokat që ishin të shkëputura nga ky qytet. Profeti i përfshiu ata njësoj si shtetasit e tjerë, duke e shtrirë kështu juridiksionin e shtetit islam më tej. Gjithashtu, ai dërgoi me ta një nga shokët e tij më të besuar, për të qenë përfaqësues i tij në territorin e tyre. Nga ai moment e në vazhdim, mbrojtja e tyre nga sulmet e huaja, por edhe nga trazirat

e brendshme, ishte përgjegjësi e shtetit islam. Ai ishte garantuesi i lirisë, fesë dhe vazhdimësisë së tyre në histori.

Me të njëjtën logjikë, zoroastrianët persë, hindutë dhe budistët indianë u përfshinë në shtetin islam si pjesë e Umetit, njësoj sikurse umetet e tjera të myslimanëve, hebrejve dhe të krishterëve. Shteti islam ishte garantues dhe mbrojtës i tyre, detyra e të cilit përcaktohej nga vetë kushtetuta e tij. Kjo e fundit i mundëson secilit prej *umeteve* që të jetojë në përputhje me fenë, moralin dhe kulturën e vet, si dhe të përjetësohet brez pas brezi, në liri të plotë. Pra, shteti islam nuk është një shtet vetëm mysliman, por një federatë *umetesh* të feve, kulturave dhe traditave të ndryshme, të përkushtuar për të jetuar në harmoni dhe në paqe me njëri-tjetrin.

Megjithatë, Islami është një fe misionare *par excellence*. Si është pranuar atëherë, një sistem i tillë federal, si një *modus vivendi* ndërmjet myslimanëve dhe jomyslimanëve?

Misioni është pa dyshim karakteristikë e Islamit. Ai rrjedh nga esenca e tij si fe universale. Çdo mysliman dëshiron që Islami të jetë zgjedhja e vetëdijshme e çdo njeriu. Kjo për shkak se ai e kupton se kjo fe është në fakt zgjedhja e pavetëdijshme e çdo genieje njerëzore. Thjesht, edukimi dhe historia e kanë shndërruar atë në diçka tjetër. Islami gjithashtu, e konsideron misionin si një detyrë që bie mbi çdo mysliman, burrë ose grua qoftë. Kjo frymë misionare, ose *davet* (fjalë për fjalë "thirrja" e njerëzve për tek Islami), nuk bie ndesh me shtetin islam; përkundrazi, ajo është objektivi përfundimtar i tij. Duke qenë i tillë, myslimanët duhet ta kryejnë këtë mision si brenda, ashtu edhe jashtë shtetit islam. Një varg kuranor⁶ ia cakton këtë detyrë Muhamedit në lidhje me arabët, *umetit* të parë, si dhe këtij të fundit në lidhje me *umetet* e tjera brenda shtetit islam. Duke arsyetuar më tej, myslimanët së bashku me profetin e tyre, kuptuan se shteti islam i është caktuar e njëjta detyrë ndaj shteteve të tjera.

6 Ka mundësi që këtu, El-Faruki i referohet vargut 2:143 të Kuranit, ndonëse ai nuk e specifikon me saktësi këtë gjë.

Parimi që e mundëson të gjithë këtë, - pa rënë ndesh me ndonjë nga gjërat që kemi thënë deri më tani, - është liria personale. Sipas Islamit, bindja fetare është një çështje krejtësisht personale. Çdo njeri është i lirë që të bindë të tjerët dhe ta bindin atë. Përveçse kur bindet për ta pranuar fenë islame, ai ka të drejtën e plotë për të qenë ai që është dhe për të vazhduar ashtu brez pas brezi. Si rrjedhim, myslimani mund ta vazhdojë misionin e tij të thirrjes, por nuk mund të detyrojë askënd për ta pranuar atë. Detyrimi (ikrah), ose trazimi (fitnah) janë shkelje të dënueshme kriminale në Islam. Jomyslimani, ashtu si myslimani, ka të drejtën e ushtrimit të plotë të besimit të tij dhe asnjëri prej tyre nuk ka të drejtë të ndërhyjë në jetën fetare dhe kulturore të tjetrit. Asnjëra prej këyre praktikave nuk bazohet në etnocentrizmin, cinizmin apo epërsinë e një umeti mbi tjetrin. *Së brendshmi*, shteti islam nuk mund të lejojë ndonjë shkelje të ndonjë umeti mbi një tjetër. Detyra e tij është e njëjtë ndaj të gjithëve, d.m.th. të ruajë paqen, të administrojë shërbimet publike, të mbrojë tërësinë si dhe të drejtat dhe liritë e individëve dhe të umeteve që e përbëjnë atë.

Së jashtmi, shteti islam është ideologjik; d.m.th. ai ka një qëllim botëror, të cilin e ndjek duke përdorur të gjithë fuqinë që ka në dispozicion. Ai u qaset shteteve, racave, popujve, kombeve apo grupeve të tjera, duke u propozuar të hyjnë si umet brenda qeverisjes së tij. Një hyrje e tillë nuk nënkupton edhe pranimin e fesë islame prej popullsisë së re anëtare. Ajo nuk nënkupton as reduktimin, e madje as ndryshimin e ndonjë urdhri apo marrëveshjeje institucionale të kryer më parë prej tyre. Kjo hyrje nuk nënkupton as ndryshimin e strukturës së tyre ekonomike, apo sovranitetit politik të mbretit, qeverisjes a institucioneve të tyre drejtuese. Të gjitha këto mbeten siç janë, duke iu garantuar sigurinë dhe mbështetja e mëtejshme. Hyrja në Shtetin Islam do të thotë vetëm që pas saj, marrëdhëniet me atë shtet do të jenë paqësore; do të thotë gjithashtu, që shteti i sapopërfshirë nën drejtimin islam, është i përgatitur që t'i lejojë shtetasit e tij për

ta dëgjuar thirrjen e Islamit, teksa vetë ata i thërrasin myslimanët në atë çka dëshirojnë, madje edhe në vetë fenë dhe botëkuptimin e tyre. Thënë shkurt, ai nuk do të shpallë luftë kundër Shtetit Islam dhe as nuk do t'i shpallet luftë prej këtij të fundit. Gjithashtu, ai nuk do të jetë pjesë as e një shteti të veçuar nga pjesa tjetër e njerëzimit.

Pra, Shteti Islam nuk është në të vërtetë një shtet, por një rend botëror, një *pax Islamica* me qeverinë, gjykatën, kushtetutën dhe ushtrinë e saj; është një strukturë e ngjashme me "Kombet e Bashkuara". Të hysh në të, do të thotë të vendosësh që të mbash marrëdhënie paqësore me njerëzit e tjerë dhe të heqësh dorë njëherë e përgjithmonë nga lufta ndërmjet umeteve të tij. Nga ana tjetër, të mos hysh në të, pra të rrish jashtë tij, do të thotë të mbrosh të kundërtën, d.m.th. ose ndarjen kombëtare, ose luftën dhe agresionin. Kjo është arsyeja se pse teoriçienët myslimanë e kanë quajtur Shtetin Islam "Shtëpia e Paqes", një rend i vërtetë botëror apo *pax Islamica*.

Forca nuk duhet të mbetet në duart e asnjërit umet, madje as atij mysliman. Ajo duhet përdorur për të ndalur rebelimin kundër institucioneve dhe autoritetit brenda çdo umeti, për kthimin e të drejtave, lirive dhe pronave, që mund të jenë cenuar nga ndonjë umet tjetër, dhe në fund, forca mund të përdoret për të mbrojtur vetë rendin botëror nga armiqtë e tij. Asnjë përdorim tjetër i forcës nuk është i pranueshëm.

Në të vërtetë, rendi botëror që synon Islami është një rend ideal i marrëdhënieve kombëtare dhe ndërkombëtare, një rend që përbën edhe përgjigjen e vetme ndaj problemeve të vazhdueshme me të cilat përballet sot bota. Në të kundërt, një paqe botërore e bazuar në terrorin atomik, ekuilibrimin e pushtetit apo edhe në tiraninë supreme të ndonjë umeti mbi të tjerët, nuk është gjë tjetër veçse djallëzore.

Ushtria e Shtetit Islam është myslimane, meqenëse detyra e xhihadit apo e luftës mbrojtëse, është një detyrë fetare që u takon

vetëm myslimanëve. Të tjerët mund t'u bashkohen këtyre të fundit nëse dëshirojnë, e në këtë rast, ata do të lirohen nga taksa e xhizjes dhe do të trajtohen në të njëjtën mënyrë si myslimanët. Por ata nuk rekrutohen për shërbimin ushtarak nga qeveria. Rekrutimi i tyre duhet të jetë krejtësisht vullnetar.

Shteti Islam nuk ka pse të jetë një sistem monolitik, ku të ekzistojë vetëm një legjislacion, një stil jetese, një kulturë, fe apo botëkuptim. Zgjedhja është lënë në duart e vetë umetit, dhe është pikërisht ky i fundit që i përshtat, i asimilon dhe i integron të gjithë elementët brenda njësisë islame si dhe e ruan identitetin e saj islam. Umetet e tjera veprojnë njëllor me anëtarët e tyre jomyslimanë. Kjo është arsyeja se pse Shteti Islam mund të jetë liberal dhe pluralist, pa u përpjekur që të zhdukë dallimet ndërmjet umeve, me pretekstin e "integritimit" dhe të "unitetit kombëtar".

Detyra e përshtatjes dhe integritimit të anëtarëve të Umetit i takon vetë atij, dhe jo Shtetit Islam. Ky i fundit duhet të jetë i hapur ndaj mundësisë që edhe umetet e tjera të bëjnë të njëjtën gjë me anëtarët e tyre. Umeti Mysliman brenda Shtetit Islam është në të vërtetë një njësi monolitike, nën sundimin e Ligjit Islam. Shtetasi i shtetit Islam është i lirë që të zgjedhë çdo fe dhe çdo umet brenda tij. Nëse zgjedh një umet që nuk është pjesë e Shtetit Islam, ai duhet të emigrojë për atje.

Në fund, duhet përmendur se Shteti Islam është një qëllim islam; pra, që njerëzit, fryma dhe mendësia të jenë të gjitha myslimane. Për më tepër, bëhet fjalë për një fenomen unik mbi tokë, i pandodhur ndonjëherë në histori. Krijimi i shteteve të ngjashme nga ana e jomyslimanëve, do të ishte i mirëpritur. Kjo për shkak se pikërisht atëherë, Shteti Islam do ta dinte se nuk do të ishte e largët dita kur ai do të bashkohej me shtetin jomysliman. Arsyeja është se ata të dy mund t'i kenë fetë të ndryshme, por kushtetutat i kanë të ngjashme. Duke qenë kështu, të dyja shtetet do të përpiqen që t'i zgjidhin mospajtimet e tyre në rrugë paqësore.



PJESA VII

KULTURA DHE HISTORIA ISLAME

KAPITULLI 20

Kultura islame

Në kapitullin e mëparshëm pamë se detyrat e përshtatjes dhe të islamizimit të anëtarëve, por edhe ruajtja e islamizmit të tyre, i takojnë Umetit. Sistemi brenda Umetit është krejtësisht monolitik, por përmban mekanizma të caktuar për ripërtëritje dhe reformë. Islami është një mënyrë gjithëpërfshirëse jetese. Ai është i zbatueshëm në çdo aspekt të jetës dhe në çdo punë. Për këtë, nuk është e çuditshme që dora e Umetit të shihet kudo në jetën personale dhe publike. Kjo sepse Islami kërkon që të vetëdëshmohet në stilin e jetesës, në shtëpi, në vendet publike, në rrugë, institucione, qytet e kudo.

Islami na mëson se Zoti është në të vërtetë Sunduesi dhe Sovrani ynë. Vetëdija për Të është kushti i parë dhe i fundit. Kjo për shkak se njohja e Tij si Zot, d.m.th. si Krijues, Sundues dhe Sovran, si vendmbërritja e gjithçkaje, përbën më shumë se gjysmën e be-
tejës së ekzistencës. Ta njohësh Zotin si Zot, do të thotë ta duash dhe ta nderosh Atë; do të thotë t'i dorëzohesh vullnetit të Tij. Vetëm kjo mënyrë e të vepruarit është Islam, ose bindje. Ndaj

është e natyrshme që vetëdija për Zotin të jetë objektivi i çdo përpjekjeje. Është njëlloj e natyrshme që myslimani ta rrethojë veten e tij me gjithçka që ia kujton Zotin, e që brenda Umetit, gjithçka të jetë teocentrike, e orientuar për nga Zoti.

Natyralizmi, ose perceptimi i të vërtetës përfundimtare në natyrë, është antitezë e Islamit. Në natyralizëm, e mira, e vërteta dhe e bukura burojnë dhe i përkasin natyrës. Islami është kundër marrjes së natyrës për Zot, sepse një gjë e tillë e zvogëlon transcendencën e Tij. Natyra është konkurrentja më e fortë për të zënë vendin e Zotit. Pozita e saj ka qenë në ngritje të vazhdueshme në vetëdijen e njeriut, qysh nga koha e Rilindjes. Në këtë kuptim, mund të thuhet se kjo e fundit “e hoqi” Zotin nga froni. Në vend të Zotit, si qëllimi dhe përcaktimi i gjithçkaje, ajo vendosi njeriun si mbret të natyrës. Kjo për shkak se, sipas saj, njeriu ishte paracaktuar për të luajtur rolin e “vlerësuesit të të gjitha gjërave”.

Kjo pikë fillestare u dha kulturave perëndimore dhe islame edhe bukurinë e tyre. Për të krishterin perëndimor të ndikuar nga Rilindja, e bukura qëndron tek njeriu. Te ky i fundit është shterruar kuptimi i sublimes. Doktrina kristiane e mishërimit, - përmes idesë së saj të Zotit të mishëruar në trup, e si pasojë në natyrë - e lehtësoi kalimin nga nocioni semit i një Zoti transcendent, - i Cili është standardi absolut i bukurisë, të vërtetës dhe moralit, - për tek njeriu si standard absolut. Pas kësaj, e gjithë kultura e krishterë do të transformohej nga ky parim. Nga ana tjetër, kultura islame i qëndroi besnike nocionit origjinal semit, sipas të cilit vetëm Zoti është Zot e si rrjedhojë, vetëm Ai është norma, standardi dhe kufiri i gjithçkaje.

Qysh prej periudhës së Rilindjes, njeriu perëndimor nisi të pikturonte, të gdhendte dhe të vizatonte në mënyrë të atillë, që ta shprehte këtë natyralizëm. Themeluesit e Kishës, ruajtësit e vizonit të krishterë, u tronditën në fillim, sidomos nga trupat e zhveshur; por ata u pajtuan shpejt me këtë ndikim që i sollën vetëdijes perëndimore Greqia dhe Roma pagane e natyraliste. Ky ndikim u

përhap jo vetëm në artet pamore, por në të gjitha aspektet e tjera të kulturës. Megjithatë, jo të gjitha sferat e kulturës u ndikuan në të njëjtën kohë. Mund të thuhet se në filozofi, kjo ndodhi me ardhjen e Dekartit; në letërsi, me Erasmusin dhe në muzikë, me veprat e Josef Hajdenit.

Nga ana tjetër, myslimanët zhvilluan *arabeskën*, e cila është një lloj skicimi që gjen përdorim të gjerë në dekorim, arkitekturë, pikturë, kaligrafi, në planimetrinë e qytetit, letërsi, hortikulturë, akuakulturë dhe filozofi. Skicimi bazohet në parimet e moszhvillimit, përsëritjes, simetrisë dhe të çastit. E para nënkupton mohimin e natyrës, ligji i së cilës është pa dyshim zhvillimi, ose lëvizja nga një gjendje fillestare, - përmes gjendjeve të tjera të njëpasnjëshme të rritjes dhe zhvillimit – për të përfunduar në gjendjen e pjekurisë, kulmit ose plotësisimit, përtej së cilës gjithçka duket të jetë e parëndësishme për procesin natyror në fjalë. Ashtu siç fillon dëshmia islame me mohimin “Nuk ka Zot tjetër përveç një Zoti”, ashtu fillojnë edhe modelet universale të artit, gjuhës, mendimit dhe stilit islam me mohimin e natyrës si një kufi dhe normë, si mishërim, vend apo bartëse e sublimes.

Parimi i dytë dhe i tretë mbi të cilat bazohet arabeska janë përsëritja dhe simetria. Natyra nuk është as përsëritëse dhe as simetrike. Gjethet e së njëjtës pemë mund të duken të ngjashme, por secila prej tyre është e ndryshme nga të gjitha të tjerat. Njëlloj është dhe në rastin e simetrisë. Arabeska e mohon natyralizmin përmes këtyre parimeve, por ky nuk është funksioni i vetëm i tyre. Ato janë elementet nga të cilat arabeska prodhon çastin ose lëvizjen nga një figurë e përsëritur te tjetra, *ad infinitum*. Ky është parimi i katërt i arabeskës. Një rresht tullash apo një shportë e endur me fije a kashtë, është edhe i përsëritur, edhe simetrik.

Arabeska i vendos elementët simetrikë dhe të përsëritur apo figurat, në mënyrë të atillë, që të prodhojnë lëvizje. Një gjë e tillë e zhvendos shikuesin nga një figurë te tjetra dhe e përfshin atë në një proces që, për nga vetë natyra e skicës, nuk mund të përfundojë asnjëherë. Vetë vepra e artit, tabloja, fasada, përralla

apo poezia, e ka një fund. Por arabeska ose skicimi në të nuk e ka asnjëherë një të tillë. Në paraqitjen grafike që realizohet në një mur, në një qilim, në një miniatyrë apo në një tablo të bërë në dru a në mur, arabeska i kapërcen kufijtë natyrorë të objektit *ad infinitum*. E njëjta gjë është e vërtetë për një krijim në muzikë apo në poezi, ku ndryshojnë elementët dhe motivet, por jo kompozimi. Ky i fundit nuk mbaron me ndalimin e interpretuesit apo recituesit, por prodhon një nevojë për ta përsëritur përvojën e përjetuar *ad infinitum*.

Qëllimi i artit zhvillues është që ta tërheqë vëmendjen e shikuesit mbi objektin e zhvilluar, - i cili në mënyrë të drejtpërdrejtë apo të tërthortë është një gjendje a rrethanë njerëzore - dhe aty të mendojë për fundin ose kufijtë e tij. Kjo është njëllë e vërtetë edhe për pamjet me natyrë të qetë apo peizazhet, të cilat nuk paraqiten për atë çka janë në vetvete, por për veçantinë dhe personalitetin njerëzor që qëndron pas tyre. Natyra jozhvilluese e arabeskës synon të kundërtën e kësaj. Pra, ajo nuk synon që ta ndalë vëmendjen në një vend, por ta vazhdojë skicën në imagjinatën e shikuesit, dhe si të thuash, ta zhvendosë atë nga çasti në të cilin është prodhuar ritmi i pamjes, përtej veprës së artit të paraqitur. Synimi i arabeskës është që ta vërë vetëdijen në një ecuri të pafundme, që nuk mund të arrijë asnjëherë në fundin e veprës, pikërisht sepse ajo nuk e ka një të tillë. Këtu, intuita arrin të kuptojë aspektin negativ të realitetit transcendent, pra faktin që ai është i pafundëm. Duke qenë i tillë, ai nuk mund të rrokot asnjëherë nga perceptimi njerëzor, nuk mund të jetë i kapshëm asnjëherë në natyrë e si rrjedhojë, as nuk mund të shprehet. Arabeska nuk e shpreh Zotin, por shpreh bukur dhe me ndjenjë pashprehshmërinë e Tij.

Prandaj nuk është rastësi që myslimani rrethohet nga objekte arti, të cilat përcjellin të gjitha mesazhin e njëjtë, “Nuk ka Zot tjetër përveç një Zoti”, qoftë në trajtë të shkruar përmes kaligrafisë, qoftë në trajtë estetike përmes arabeskës. Shtëpia e myslimanit, fasada e saj, vendndodhja, konturet, dyshemeja, dekorimi i brendshëm dhe

i jashtëm, të gjithë këta elementë e mohojnë natyrën dhe duket sikur shprehin qartazi, se asgjë në të nuk mund të jetë Zot, e madje as mjet i Tij. Kur këta elementë shoqërohen me bukurinë e arabeska-ve, - të cilat krijojnë ecurinë drejt pafundësisë – shprehshmëria e tyre bëhet edhe më e qartë. Në mënyrë të ngjashme, edhe ajo që dëgjon myslimani, qoftë muzikë instrumentale apo vokale, qoftë këndimi i Kuranit apo recitimi i një poezie, bazohet në të njëjtat parime dhe pasqyron të njëjtin vizion të një Zoti të Vetëm transcendent. Kaligrafia, arti më i lartë i Islamit, e dyfishon efektin e saj, - nëpërmjet rreshtave të valëzuar dhe zbukurimeve – duke paraqitur zbulesën e drejtpërdrejtë të Zotit, vullnetin dhe urdhrat e Tij, si dhe vendin që zë njeriu në rendin hyjnor të krijimit.

Kjo është arsyeja se pse xhamia, - objekti më i lartë i shprehjes publike të Islamit - është një ndërtesë e zbrazët, muret e së cilës e sfidojnë masën, peshën, patejdukshmërinë, e si rrjedhojë edhe mbylljen e hapësirës. Në vend të kësaj të fundit, muret e xhamisë krijojnë ndjesinë e ajrosjes nëpërmjet ndarëseve transparente me modele të përsëritura zbukuruese, të cilat e lidhin xhaminë me hapësirën e pafundme. Tapeti mbi dyshemenë e saj, kapiteli që gjendet në pjesën e sipërme të shtyllës, paneli i zbukuruar, sipërfaqet e të cilit janë të mbuluara me dru, mur, stuko apo mermer të gdhendur, parapetet e zbukuruara, konturet me kreshta – të gjithë këto shprehin njëzëri të njëjtën veçori të pafundësisë dhe të transcendencës. Në fund, shiritat, tablotë dhe floralet e kaligrafisë arabe që paraqesin vargje nga Kurani, ashtu sikurse këndimi i Kuranit që kumbon brenda mureve të xhamisë, përsërisin vazhdimisht e njëherazi të njëjtin motiv.

Transcendencën, - ose realitetin final, pra Allahu - prek çdo aspekt të jetës së myslimanëve, sepse ajo përshkon çdo produkt të kulturës së tij dhe mbizotëron në çdo skutë të vetëdijes së tij. Si tek ai, ashtu edhe tek i krishteri modern perëndimor mbizotërojnë dy ide të ngulëta: te ky i fundit është e ngulitur ideja e “Zotit njeri”, ndërsa te myslimani ideja e “Zotit që është vetëm Zot”.



KAPITULLI 21

Historia islame

Islami lindi në Arabi. Në njëfarë kuptimi, duhej të ndodhte pikërisht ashtu. Duke qenë një kristalizim i fesë dhe i urtësisë së lashtë mesopotamike (semitë), ai mund të rilindte vetëm në Arabi për dy arsye. *E para*, Arabia ishte i vetmi skaj i botës së lashtë, që e vazhdoi traditën e trashëguar, pa rënë nën ndikimin e kulturave egjiptiane, greke dhe zoroastriane. Edhe ato ndikime të pakta të këtyre kulturave që arritën në Arabi, ishin të lehta dhe prekën vetëm periferinë e saj, si Petrën dhe Palmirën në veri dhe Jemenin në jug. Qendra mbeti e paprekur.

Së dyti, ajo çka kishte mbetur nga trashëgimia mesopotamike në Arabi, ishte ruajtur dhe zhvilluar jo edhe aq nëpërmjet praktikave fetare të arabëve para-islamike, por nëpërmjet gjuhës dhe poezisë. Këtu, vetëdija e tyre për transcendencën ishte pasqyruar në mënyrë të pavetëdijshme. Gjuha e tyre ishte një arabeskë në vetvete, me leksikografinë, sintaksën, gramatikën dhe estetikën letrare. Poezia e tyre ishte *non plus ultra* e simetrisë, përsëritjes, jozhvillimit dhe e vrullit, shumë kohë përpara Islamit. Asgjëje nuk do t'i përshtatej më mirë Mesazhi Islam, sesa kanalit letrar arab. Përpunthja e përsosur ndërmjet tyre është përfundimi i pashmangshëm

që arrihet nga çdo student që ka minimumin e zgjuarsisë. Në asnjë gjuhë tjetër nuk gjendet e pasqyruar një vetëdije e tillë. Kur erdhi Islami, ai e bazoi të gjithë realitetin e tij mbi karakterin sublim letrar të Shpalljes së tij – në kanalën që arabët (dhe vetëm ata) mund ta çmonin në mënyrë të lehtë dhe të përkryer. Ata e dinin se çfarë ishte dhe çfarë nuk ishte e mbinatyrshe apo sublime në atë kanal. Deri edhe armiqtë e Islamit ndër mekasit, e vunë re menjëherë *mysterin* që gjendej në Shpalljen e Muhamedit. Interesat personale dhe tronditja i penguan ata, - por kjo, vetëm për pak kohë - që ta pranonin atë si një Shpallje hyjnore.

Para vdekjes së Muhamedit, e gjithë Arabia e kishte pranuar tashmë kristalizimin e ri të urtësisë më të thellë, e madje edhe të pavetëdijshme të saj. Ajo pa tek Islami atë çka ai vetë deklaronte se ishte, pra, se përbënte kuintesencën e të gjithë historisë së lashtë semite dhe të të gjitha shpalljeve e profecive të mëparshme; se ishte teza e transcendencës, e një realiteti që vetëdija arabe e pranonte si të vetmin realitet të fundëm dhe vërtet transcendent. Arabia u ngrit në këmbë, tani që Islami i kishte zbuluar identitetin dhe caktimin e saj si mesazh-përcjellëse e transcendencës hyjnore ndaj botës.

Arabizmi, apo vetëdija e transcendencës së pasqyruar në gjuhën dhe poezinë arabe, kishte depërtuar deri diku në Gjysmëhënën Pjellore, - në pjesën veriore të saj, që shërbente si urë lidhëse me Azinë dhe Afrikën – përpara Islamit. Në fakt, Gjysmëhëna Pjellore ishte e arabizuar në këtë kuptim, nga emigrimet e përsëritura që kishin nisur qysh në periudhën Akadiane, në vitin 3000 p.e.s. apo edhe më herët. Ndikimet e mëvonshme të Filitinëve pushtues dhe të “njerëzve të maleve”, hititëve, egjiptianëve, grekëve dhe persëve, e pështjelluan dhe e mbuluan atë vetëdije, por nuk e çrrënjosën dhe as nuk e ndryshuan dot atë. Vetëdija transhentaliste arabe u rezistoi sulmeve të egjiptianizimit, persianizimit dhe helenizimit. Ata e bënë heroikisht një rezistencë të tillë dhe kjo duket qartë nga gjithçka që ka mbërritur tek ne nga

Gjysmëhëna Pjellore para-islame, qoftë ajo në gjuhë, në veprat e artit, në ligje apo në letërsi. Pa dyshim që vetëdija e tyre e transcendencës, - qoftë e të krishterëve, çifutëve apo zoroastrianëve - u plagos, por ajo u tregua e papërkulur.

Menjëherë pasi u prezantuan me Islamin, arabët e hodhën tutje pështjellimin dhe dobësinë e Judaizmit Rabinik etnocentrik, Krishtërimin imanentist trinitarian, jo-egalitarianizmit të kastës, si dhe natyralizmin dualist të Zoroastrianizmit Manikean. Ata e pranuan me dëshirë Islamin si të tyrin, jo si një gjë të huaj; e pranuan si diçka që ata e kishin mbajtur përherë brenda vetes, por që në njëfarë mënyre, nuk kishin qenë në gjendje që ta shprehnin aq qartë, sa ç'e kishte bërë Kurani.

Brenda një gjenerate, radhët e Islamit u shtuan dhe në to u përfshi pjesa më e madhe e popujve të zonave me klimë të butë, nga Oqeani Atlantik deri në Indi. Më pas, pushtimet u ndalën dhe ata miliona njerëz që kishin pranuar tashmë Islamin, nisën ta shndërronin vizionin e ri të transcendencës hyjnore në një qytetërim konkret. Gjatë katër shekujve në vijim pati një lulëzim të kulturës dhe qytetërimit islam në të gjitha ato toka. Çdo grup etnik dha më të mirën e tij, duke ia nënshtruar atë parimeve transformuese të Islamit. Pa dyshim që kishte diversitet, por uniteti i përgjithshëm ishte mbizotërues.

Të parat që u zhvilluan, ishin shkencat e gjuhës dhe *belles lettres*, media e Shpalljes. E ndikuar nga Islami, vetëdija tashmë kërkonte të dinte se si gjuha dhe shkronjat arabe shërbenin si mjete të transcendencës. Në të njëjtën kohë, një e tillë ishte e nevojshme, pasi Kurani, Fjala e Zotit, duhej kuptuar nga njerëzit që nuk e dinin gjuhën arabe, por edhe nga banorët e shkretëtirës. Për herë të parë në historinë e kulturës dhe të dijes njerëzore u shkruan me mijëra libra gramatike, leksikografie dhe fjalorë etimologjikë, libra analizash sintaksore të të gjitha llojeve, të kritikës letrare dhe analizës Kuranore, libra poezish e thëniesh të urta, të përcjella në rrugë gojore.

Vizioni fetar i Islamit gjendej i gjithi dhe i plotësuar në Shpalljen e tij, Kuranin. Kjo është arsyeja se pse Islami nuk ka një histori fetare, pra histori të formimit të saj si fe. Një “histori” e tillë është e kufizuar në biografinë e Profetit, e saktësisht në 22 vitet e fundit të jetës së tij, kohë gjatë së cilës u përmbyll shpallja e Kuranit. Të mbërthyer nga ky vizion i Islamit, myslimanët u zhytën në përmbushjen dhe konkretizimin e tij. Ata i kthyen parimet normative të Islamit në udhëzime përshkruese për sjelljen njerëzore, duke themeluar dhe zhvilluar kështu, një metodologji praktike për këtë proces. Ishte pikërisht këtu, në këtë front, ku u derdh gjenia islame. Në sferat e statusit personal, rregullave, shkëljes dhe kontratave, marrëdhënies ndërkombëtare, krimin dhe ndëshkimit, Sheriati ose Ligji Islam mbetet edhe sot unik dhe themelet e tij në mendimin juridik janë të pakrahasueshme.

Duke qenë në ankth për të zbuluar vullnetin e Zotit në natyrë, myslimanët mësuuan dhe asimiluan shpejt dijen e trashëguar nga antikiteti dhe dolën përtej saj. El-Biruni përcaktoi thujtë me saktësi të plotë perimetrin e tokës; “Kanuni i Mjekësisë” i Ibn Sinës, si dhe veprat “Ad Almansorem” dhe “Lija e vogël dhe fruthi” të el Razit shërbyen si manuale standarde të mjekësisë deri në shek. XVIII. Farmakopia e Ibn el Bitarit me titull “Simplicia” u botua në gjuhët kryesore europiane deri në vitin 1866. Numrat arabë çuan në zhvillimin e aritmetikës dhe al-Xhebri (Algjebra) e transferoi matematikën formale në sfera të reja të përparimit dhe arritjeve.

Kudo në botë, Kurani këndohej në gjuhën e tij origjinale arabe. Kudo, vargjet e tij zbukuronin çdo dhomë e shtëpi dhe shoqëronin çdo bisedë dhe çdo trajtesë. Kudo u ngritën xhami, medrese (shkolla) dhe ndërtesa të tjera publike, duke e përdorur arabskën në forma gjithnjë e më të reja, si në mermer, stuko, tullë apo pikturim. Gjithandej, arabeska dëgjimore e thirrjes që u bënte muezini nga minaretë besimtarëve për t’u zgjuar për faljen e namazit, ishte pjesë shoqërore e ditës së miliona njerëzve. Gjatë

Muajt të Ramazanit (agjërimit), i gjithë ritmi i jetës ndryshonte, duke u përshtatur me kohët dhe praktikat e agjërimit. Në ditët e ndonjërit prej bajrameve, vetëm fusha më e madhe dhe më e hapur e zonës përkatëse, do të mund të mbante turmat që dyndeshin me rrobat e tyre më të bukura, për të rënë në gjunjë dhe në sexhde, së bashku, në adhurimin e një Zoti transcendent e nën tingujt e vargjeve të bukura arabe të Kuranit.

Nën ndikimin e Islamit, qytetet patën një bum zhvillimi. Ata u bënë modele të urbanistikës, shërbimeve, pastërtisë dhe të integritit. Kolegjet dhe shkollat, bibliotekat, banjot publike, ambientet argëtuese dhe parqet, sistemet e ujit të rrjedhshëm dhe të kullimit, nuk kishin të krahasuar as me ato të qyteteve tona të kohës moderne. Dhe i gjithë ky hov zhvillimi ndodhi në shek. IX dhe X, kohë në të cilën qytetet e Europës, trashëgimtarët e antikitetit klasik, vështirë se mburreshin me ndonjë rrugë të asfaltuar, apo me ndonjë sistem ndriçimi publik, përveç dritës së hënës.

Në shek. XI, fryma shpirtërore myslimane nisi të merrte një kthesë tjetër. Të nxitur nga një dashuri tejet entuziaste për Zotin, - siç shprehet edhe në poezinë arabe të poeteshës së famshme mistike, Rabiah el-Adavijah, - ata që ishin konvertuar nga Krishtërimi Gnostik dhe Judaizmi, si dhe nga misticizmi Upanishadik Hindu dhe Budizmi, nisën ta interpretonin Islamit me terma mistikë, duke e zhvendosur theksin dhe rëndësinë e tij ekzistuese, - ku vullneti hyjnor konkretizohej - vetëm tek ana shpirtërore. Ura që e lidhte Islamit me historinë, kohën dhe hapësirën dhe që i mbajti myslimanët me këmbë në tokë, u prish. Analiza psikike dhe reflektuese i zurin vendin studimit ligjor dhe juridik. Alkimia, astrologjia dhe numerologjia zëvendësuan dalëngadalë kiminë, astronominë dhe matematikën. Deri edhe shëndeti social i familjes myslimane i hapi udhë tërheqjes dhe dorëzimit të vëllazërisë mistike. Angazhimi në çështjet e shoqërisë dhe të shtetit, - që ishte shpalosje e vetëdijes së mëkëmbësisë prej myslimanit - u braktis gradualisht dhe u zëvendësua nga kënaqësia soditëse dhe

nga përvoja mistike e individualistit dhe personalistit. Shteti iu la kujtdo që donte ta shtinte në dorë dhe kalifët u shndërruan në kukulla të gjeneralëve të fuqishëm, por të përçarë të ushtrisë. Kur mbërriti stuhia e madhe e pushtimit mongol (tatar) të Xhengiz Khanit, bota myslimane ra si një kumbull e pjekur nga dega. Qytetet e saj të xhevahirta u dogjën njëri pas tjetrit dhe njerëzit e tyre u vranë ose mbetën nën rrënoja.

Zjarri më pas u përhap në shumë vende të tjera, në Kinë, Indi, Rusi dhe në Azinë Jug-Perëndimore. Në këtë të fundit, vala u ndalua në betejën e Ajn Xhalutit, në Palestinë, ku Ibn Tejmije, reformatori i parë mysliman dhe më i madhi, arriti të zmbrapste avancimin mongol me anë të një ushtrie egjiptiane. Edhe më herët, ai ishte përpjekur shumë herë që t'i zgjonte myslimanët ndaj këtij rreziku, por më kot. Forcat e misticizmit e godisnin përherë atë dhe komplotonin me autoritetet kundër tij. Pavarësisht suksesit të tij ushtarak në Ajn Xhalut, Ibn Tejmija u bë sërish objekt i intrigave të sufistëve (mistikëve) dhe vdiq në burg, në qytetin e Damaskut.

Megjithatë, puna e palodhur si dhe vdekja e Ibn Tejmijes nuk shkuan kot. Ai shkroi një bibliotekë të tërë, mbi 300 vepra, në të cilat diagnostikoi sëmundjet myslimane në çdo fushë të jetës. Sigurisht, keqbërësi më i madh ishte misticizmi, i cili ia kishte dalë që ta largonte myslimanin nga historia, nga bota, nga arsyeja dhe logjika e shëndoshë, dhe e kishte çuar tek meditimi reflektues. Sufizmi ia kishte topitur realizmin myslimanit, e kishte bërë që të tërhiqej nga shoqëria, nga tregtia e madje edhe nga familja e tij. Në vend që të zbatonte vullnetin e Zotit si ligj, Sufizmi i kishte mësuar myslimanit që të rendte pas ëndrrës së pamundur të bashkimit me Zotin në gnosë, apo në "përvojën mistike".

Fjalëve të Ibn Tejmijes nuk iu vu veshi. E megjithatë, mrekullia ndodhi. Hordhitë tatare që shkaktuan holokaustin, ishin *shamanë*. Brenda një a dy gjeneratash, ata hynë të gjithë në Islam, në fenë dhe kulturën e vetë popujve që kishin mposhtur.

Pushtuesit u vendosën masivisht në Azinë e Vogël dhe, një gjeneratë më vonë, ata ishin gati të marshonin përsëri, por këtë radhë nën flamurin e Islamit. Të mbushur ende me shpirtin luftarak, me të cilin kishin ardhur që nga Azia Qendrore, të konvertuarit e rinj në Islam u organizuan nën udhëheqjen e dinastisë së Uthmanit (prej nga rrjedh edhe emri “osman”) dhe u dyndën drejt Europës. Me avancimin e tyre, Perandoritë Bizantine dhe Ruse u shkatërruan. Viena mbeti e rrethuar prej tyre deri në çerekun e fundit të shek. XVII. Deti i Zi dhe Deti Kaspik u bënë liqene myslimane. Ndërmjet Vienës dhe Kostandinopojës (të cilës iu vu emri Islampul, që më pas u ndryshua në “Istanbul”), ata themeluan shumë komunitete e qytete myslimane si dhe ngritën një stil të ri të arkitekturës islame mbi themelet e asaj bizantine.

Ishte vetëm në shek. XVIII, kur perandoria e tyre, pra Perandoria Osmane, nisi të prishej së brendshmi për të njëjtat arsye identike, që kishin shkaktuar më herët rënien e Perandorisë Arabe (Abbaside). Ishte gjithashtu në shek. XVIII, kur mendimet e Ibn Tejmijes u rigjallëruan, - sërish në mënyrë të misterhme - mu në zemër të Arabisë, e cila kishte mbetur ende e paprekur qoftë nga degradimi osman, qoftë nga epërsia e Perëndimit. Lëvizja reformuese u udhëhoq nga Muhamed ibn Abd el Vehabi. Sufizmi ishte *bete noire*, kundër të cilit ai hodhi tërbimin e tij. Ana pozitive e kësaj lëvizjeje ishte se u vetëquajt me emrin “selefije”, që do të thotë “tradicionale”. Ajo nuk kishte qëllim tjetër, përveç se të rikthente vizionin origjinal të të parëve, përpara se sa ai të dëmtohej nga misticizmi. Njëkohësisht me të ose menjëherë më pas, lëvizje të ngjashme u përhapën në të gjithë botën myslimane. Më tej pasoi kolonializmi perëndimor dhe bota myslimane ra sërish nën sundimin e huaj, u copëtua dhe u shfrytëzua pa mëshirë, pjesë të saj u populluan nga kolonizatorët dhe popullsitë e tyre u shpërndanë ose u asgjësuan në mënyrë sistematike.

Sot, kolonializmi është drejt fundit, por jo mbeturinat dhe ndikimet e tij. Sidoqoftë, popujt e botës myslimane janë në garë

me kohën për të arritur pjesën tjetër të botës në fuqi ekonomike dhe ushtarake, në vetëdije politike, në unitet dhe bashkërendim. Islami i tyre mbetet ideologjia më e fortë që ata kanë njohur ndonjëherë. Sikur t'i hapnin mendjet ndaj urtësisë që ai mbart dhe zemrat ndaj thirrjes që ai u drejton, Islami do t'i lartësonte ata sërish, e së bashku me ta, krejt botën.

RRETH LIBRI

Nga të kuptuarit e drejtë të Islamit, kërkuesit të dijës do t'i zbulohej se kjo fe përbën një fazë të mëvonshme të së njëjtës vetëdije që prodhoi edhe Judaizmin dhe Krishterimin. Atij do t'i zbulohej se Islami, kultura e tij, është po aq zanafillore për qytetërimin perëndimor të mijëvjeçarit tonë, sa ç'janë edhe Greqia dhe Roma e lashtë... Do t'i zbulohej se antiklerikalizmi i tij përbën të parin revolucion "protestant", se racionalizmi i tij përbën të parin "iluminizëm", se pragmatizmi i tij përbën të parën "teknokraci" dhe se ligji i tij i luftës dhe i paqes përbën të parën "rezolutë të Kombeve të Bashkuara".



Profesor **Ismail Raxhi El-Faruki** (1921-1986), filozofi palestinezo-amerikan, largpamësi, njeriu me autoritet të lartë në fushën e Krahasimit të Feve, ishte një nga dijetarët më të shquar myslimanë të shekullit të 20-të.

Në këtë libër, ai i prezanton komunitetit të gjerë botëror Mesazhin e Islamit dhe domethënien e tij. Elementet e Mesazhit janë përmbledhur dhe shpjeguar në shtatë pjesët e këtij libri, të cilat përmbajnë 21 kapituj në tërësi. Ndonëse të përmbledhur, kapitujt në vetvete janë shumë me tepër sesa shpjegime të thjeshta të praktikave myslimane.

El-Faruki ishte një mendimtar i madh, me një logjikë të mprehtë, që u angazhua intelektualisht në të gjitha sferat, veçanërisht në sferën e Islamit dhe të besimeve të tjera. Ajo çka e bën unik argumentimin e tij, argumentim që pasqyrohet edhe në këtë vepër, është pikërisht fakti se ai nuk e paraqet Islamit vetëm si një besim dhe praktikë shpirtërore, por edhe si një përvojë të mrekullueshme.



ISBN 978-9928-126-37-5



9 789928 126375