



Islami dhe ekzistenca e të keqes në botë

Description

TIMOTHY WINTER

Fragment i shkëputur nga: Tim Winter, "Islam and the Problem of Evil", in Cambridge Companion to the Problem of Evil, ed. Ch. Meister & P.K. Moser (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 230-249.

Traditat teologjike, etike, dhe mistike të Islamit kanë adoptuar një gamë qasjesh ndaj çështjes së ekzistencës së të keqes. Megjithatë, ato kanë të përbashkët rrënjosjen në Kuran, një tekst ky që përsëriturazi i kushton vëmendje faktit të vuajtjes njerëzore, duke qenë se ky tekst u shfaq në një shoqëri të cilën ai vetë e shpallte mjerisht të përmbytur nga besimi dhe zakoni i rremë dhe në të cilin mjedisi fizik ishte i ashpër dhe komoditetet njerëzore ishin të pakta dhe bazike. Mundimet e ndjekëse të parë të Kuranit, të cilët iu nënshtruan një persekutimi të ashpër në duart e aristokracisë pagane mekase, garantuan që leksiku kuranor të ishte plot e përplot me kategoritë e hidhërimit (*huzn*), mjerimit (*shakaue*), dhimbjes (*elem*), dhe zullumit, apo padrejtësisë (*dhulm*), konstante këto që përkufizuan një formë të jetës arabe që pohohej se ishte aq e papërballueshme saqë ajo i dha hov lindjes së një feje të re e cila orvatej të sfidonte vuajtjen arabe si dhe të shkaktonte "shërim dhe rahmet (mëshirë)" (Kuran 17:82).

Veçanërisht domethënëse si një katalizator në përkufizimin e trajtimit që feja e re i bënte veprimeve të Zotit në botë dhe reagimit të Islamit ndaj “krijimit vuajtje” (90:4) të njerëzimit ishte përvoja e vetë themeluesit të saj. I mbetur jetim që në fëmijëri dhe me një jetë në rrethana të kufizuara, me vetëm një nga shtatë fëmijët e tij që nuk i vdiq përpara syve, dhe me përjetimin e dëbimit dhe abuzimit të përsëritur në duart e fisit të tij, Pejgamberi, sipas një transmetimi që i atribuohet të vesë së tij, Aishes, ‘vuajti më shumë se sa ç’ka vuajtur çdo njeri tjetër’.[1] Në kohërat e mëvonshme u zhvillua një besim se pejgamberët domosdoshmërisht u bëjnë qëndresë traumave torturuese fizike dhe mendore si pjesë e sakrificës së tyre në udhën e shpalljes së fjalës së Zotit. Atyre mund t’u priten kryet, si Jahjas/Gjonit, të bien pre e sëmundjes, si Ibrahim (26:80), të bien në hidhërim akut, si Jakubi/Jakobi (12:16-7), apotë helmohen, si Muhamedi, dhe po ashtu jetët e tyre janë të rrethuara në mënyrë të pazakontë nga humbjet dhe pengesat personale të cilat për ata besohet se janë veçanërisht të rënda për t’u mbajtur mbi shpinë si pasojë e butësisë së zemrave të tyre.

Mjerimi njerëzor ishte konteksti ku u shfaq feja e Pejgamberit. Cili është, pra, interpretimi i duhur? Kurani sugjeron një larmi qasjesh. *Heilsgeschichte* (historia e shpëtimit, nga gj., sh.p.) ofron një narracion ciklik të veprimtarisë ndreqëse të Zotit të kryer nëpërmjet profetëve dhe evlijave/shenjtorëve, si rregull e shmangur kjo nga recidivizmi njerëzor që shkakton vuajtje masive, që nga ana tjetër mposhtet nga një korrigjim i ri pejgamberik. Ky alternim ciklik i mjerimit dhe ngadhënjimit përgjithësisht nënkupton që, në bazë të natyrës së punëve, durimi i virtytshëm ka prirjen që të marrë shpërblim dinjitoz: Musai/Moisiu përfundimisht triumfon mbi Faraonin (20:9-79), Jusufi/Jozefi triumfon mbi vëllezërit e tij (12:67-100), dhe Ibrahim mbi Nimrodin (21:69). Ejupi/Jobi lahet e pastrohet nga një burim i shenjtë, dhe ai e sheh sërish familjën e tij (38:42-4). Shpesh sfondi nomad arab ofron një temë kyç: Merjemja/Maria, Haxherja/Hagari, dhe Ejupi/Jobi shpëtohen të gjithë nga burime të mrekullishme shkretinore që shfaqen si shpërblim për durimin dhe qëndresën e tyre, ku uji është simboli më i zakonshëm i kësaj tradite për rahmetin/mëshirën dhe shpëtimin hyjnor. Jeta në shkretëtirë është plot rreziqe, dhe përgjigja më e mençur ndaj vuajtjes është fuqia e karakterit, e mbajtur me shpresën e një çlirimi që me sa duket është i mrekullishëm. Shpesh Kurani e deklaron vuajtjen si një zhdëmtim për gjynahun dhe paralajmëron se qytete të tëra janë shkatërruar nga tërmete, përmytje apo stuhi për shkak se banorët e tyre e kundërshtuan haptazi Zotin. I tillë kishte qenë fati i atyre që refuzuan Nuhun/Noenë, Musain/Moisiun, Lutin/Lotin, si dhe të tjerë po ashtu, rrëfimet paralajmëruese të të cilëve përsëriten shpesh në shkrimin e shenjtë.[2] Ky interpretim gjen jehonë në historiografinë dhe predikimet e mëvonshme islame, e cila katastrofat natyrore në vijim të moskokëçarjes njerëzore shpesh i sheh si shenja kthjelluese të udhëve ndëshkuese të Zotit. Në po këtë mënyrë, rrënimi i përhapur nga mongolët dhe kryqëtarët kanë qenë trajtuar si pasojë e drejtë e plogështisë fetare të myslimanëve.[3] Në raste të tjera, ligështi të caktuara janë kuptuar se kanë qenë shpagime specifike hyjnore për një gjynah.[4]

Po ç’mund të thuhet për vuajtjen e të pafajshmit që në dukje nuk gjen drejtësi në këtë botë? Duke pasur parasysh *sitz im leben*[5] të saj, kjo gjithashtu nevojitej që të ishte një temë me mjaft peshë në shkrimin e shenjtë. Kurani e bën të qartë se jo i gjithë virtyti gjen shpagim në këtë botë, dhe jo çdo përpjekje ka për të përfunduar në një ngadhënjim të mistershëm por plot vezullim. Martirët e krishterë në Naxhran torturohen në një hendek të zjarrtë nga një tiran çifut në një skenë të rrëfyer nga një seri ajetesh plot pikëllim që nuk profetizojnë një fund ndjellmirë, përpos ndëshkimit skëterror që është fati i garantuar i tiranëve zullumqarë pas vdekjes (85:4-9). Në raste të tilla, tekembramja drejtësia do të vihet në vend, por nuk duket se ofrohet ndonjë çlirim apo shpërblim përpara kijametit/eskatonit.

Një kyç për perspektivën e Kuranit duket se jepet në narrativën e Virgjëreshës Mari/Merjemes, e cila shërben si një nga paradigmat e tij më të qëllimshme të vuajtjes së pafajshme. Gjatë lindjes së Krishtit dhimbjet e saj të lindjes bëhen kaq të mundimshme saqë ajo ulëriti fjalët gati-gati vetëvrasëse: “Ah sikur të kisha vdekur përpara kësaj, të kisha harruar e të isha harruar!” (19:23). Mbasi lindi fëmijën ndërsa ishte e vetme në shkretëtirë, ky shembull i përkryer i pamëkatë rikthehet me fëmijën për t’u përballur me skandalin dhe ekzekutimin e mundshëm në Jeruzalem. Sidoqoftë, mjerimi i saj i skajshëm fizik dhe psikologjik marrin fund nëpërmjet një mrekullie të papritur, teksa foshnja në krahët e saj shqipton fjalë në mbrojtje të saj, duke shpallur pafajësinë e saj dhe duke i lënë të shtangur në vend skribët dhe farisejtë me një shpjegim të shkurtër të kristologjisë së tij (krahaso me 19:30-32). Nga lexuesi pritet që të dalë në përfundimin se nënshtrimi i Merjemes/Marisë para lajmërimit nga engjëlli për lindjen e mrekullishme të Jezusit, si dhe mirëbesimi i saj i duruar gjatë mundimeve të ashpra u shpërblyen në njëfarë mënyrë me dhuratën e Krishtit dhe shfaqjen e “lajmit të mirë”. Në vijim të këtij precedenti, ideja e vuajtjes si “dhimbje të lindjes” ka ofruar një metaforë jo të pazakontë në poezinë fetare myslimane.^[6]

Narrativa të tilla të shkrimit të shenjtë të sendërtuara si shembuj të asaj çka do të thotë jesh *muslim*, fjalë për fjalë “i dorëzuar”, i dorëzuar me zemër e me trup ndaj Zotit në një gjendje të besëlidhjes së përkryer. Ata që kanë dëgjuar në atë rast Pejgamberin në Mekë janë ngazëllyer nga lajmi se ndonëse vuajtja mund të jetë krejtësisht e pamerituar, ajo mund të jetë enigmatike, ndoshta një paraprirje krejtësisht e pakuptueshme e çlirimit të mrekullishëm prej Zotit. Ndoshta kjo çoi në idenë e shpeshtë se sprova apo mundimi është një shenjë e favorit hyjnor, një pikëpamje askete kjo që u bë gjerësisht e përhapur në një pjesë të misticizmës së Sufizmit, që shpesh i identifikonte gradët më të larta të përmbushjes shpirtërore me virtytin e *rida/rizasë*, kënaqësisë me dekretin hyjnor. veliu/shenjtori me zemër të çelur dhe pa asnjë ngurrim pranon mundimet thjesht për shkak se ato janë nga Zoti të cilin ai apo ajo e do. Ky besim, pa interes dhe disteleologjik (pa ndonjë qëllim final sh.p.), që ndonjëherë e refuzon domethënien e vendosjes së drejtësisë në amëshim, ndeshet rregullisht në literaturën sufite: jeta, me të gjitha vështirësitë e saj, është një dhunti hyjnore në vetvete.^[7]

Pra, karakteristikë e soteriologjisë së Kuranit është ndërtimi i episodeve të vuajtjes që, kur durohen me trimëri, çojnë drejt një rezultati fund e krye të papritur dhe të mrekullishëm: njëlloj si agonitë e lindjes së Marisë/Merjemes, ato ftojnë në një qëndrim të dorëzimit dhe duhet të lexohen si profetizime të pamerituara e të mistershme dhe rrjedhimisht si akte të mirësisë, apo rahmetit/hirit. Rëndësia e kësaj ideje bëhet e qartë edhe në mitin themelues të historisë së shpëtimit të Islamit, që gjendet në riformulimin e ndezshëm që ai i bën episodit plot vuajtje të Zanafillës biblike, ku matriarkja Haxhere/Hagar braktiset në mes të viseve të egra tok më të birin, dhe ku të dy ata refuzojnë që të flasin keq për urdhërin që Zoti i dha Ibrahimit. Kur etja ua kërcënon jetën, djaloshi tërheqë këmbën zvarrë në rërë, dhe burimi i Zemzemit shfaqet me anë të mrekullisë.^[8] Në të ardhmen e mëtejshme, Ismailitët/Ishmailitët, ndonëse të përbuzur nga bijtë e Isakut/Is’hakut, më pas nxjerrin në dritë papritur “Profetin xhenti” të Mekës, duke ilustruar kësodore idenë se Zoti ushqen një parapëlqim, megjithëse shpesh të vonuar në përmbushje, për të dëbuarin e përvuajtur (në këtë rast, gruaja refugjate, njëkohësisht skllave entikisht “e papastër” afrikane). Ritet e lodhshme dhe enigmatike të vëna në jetë vit pas viti në vendin e shenjtë të Mekës mendohet se u përkujtojnë haxhilerëve se rahmeti i Zotit mund të shfaqet në enët më të dobëta nëpërmjet formave të fatkeqësisë, rezultati i të cilave ishte i paimagjinueshme në atë kohë.^[9] Prandaj, Ibrahimit mund t’i thotë të birit të tij se Zoti e ka urdhëruar që t’i presë fytyrën atij, dhe i biri i përgjigjet: “Baba, vepro siç të kanë urdhëruar; në dashtë Zoti, ti ke për të parë se unë jam i palëkundur” (37:102). Komentatorët në mënyrë të admirueshme shtojnë detajin se

ndonëse vuajtja e birit do të ishte më e madhe se sa e atit, ai nuk pranoi që të ishte i lidhur me litar për këtë ngjarje, pa dëshiruar që të tregonte as rebelimin më të vogël kundër porosisë së Zotit. Më pas ata citojnë një strofë nga një poezi dashurie:

Edhe helm po të më vinte nga dora e të dashurit,

aq e fortë është dashnia, sa vetë helmi bëhet i ëmbël.[\[10\]](#)

Me narrativa të tilla, Kurani e thjeshtëzon në mënyrë të konsiderueshme dhe deri në njëfarë mase harmonizon botët morale të Biblës. Një ndryshim domethënës është se mungon ndëshkimi ndërbreznor, apo (shprehja e tij përfundimtare) një mëkat fillestar që kërkon nga qeniet njerëzore që të vujanë mbi bazën e një zgjedhjeje që ka bërë një paraardhës i tyre. Më tutje, heronjtë e Kuranit janë të ndërtuar si lajmëtarë etikisht shembullorë të dëshirës së Zotit për të shpëtuar gjynahqarët nga e keqja dhe nga keqbërja në mënyrë të atillë që “tekstet e tmerrit” të Biblës që i mveshin keqbërje të dërguarve të Zotit nuk figurojnë askund. Davidi nuk e josh bashkëshorten e Uriahut; Loti nuk fle me të bijat e tij; nuk ka asgjësim (*herem*) sakral të popullsiive civile në duart e Moisiut apo Jozueut. Tipet ideale të shkrimit të shenjtë të ri nuk ndërsejnë kurrë vuajtje të rastësishme dhe të pajustificuar, ndonëse ata mund të ndëshkojnë me të drejtë dhe me transparencë fajtorët ose të paralajmërojnë për ndëshkimin e merituar e të përshtatshëm (Nuhu, Luti, Musai). Rezultati është një teo-dramë fund e krye e harmonishme në të cilën profetët e Zotit pësojnë por nuk japin vuajtje të pamërituar dhe janë të ndryer në një luftë të parreshtur kundër agjentëve të kryeneçësisë njerëzore, shprehja më e skajshme e së cilës është idhujtaria, e shpjeguar si ngasja e përjetshme dhe më fatale e njerëzimit. Në këtë profetologji, përpjekja politike dhe ajo shpirtërore kuptohen se janë të pandashme, duke gjeneruar kësodore një lloj teologjie të çlirimit në emër të “të shtypurve të tokës” (4:97). Feja bëhet autentike në betejën kundër vuajtjes dhe padrejtësisë: ‘çfarë ju ligështon, që nuk luftoni për të pamundurit në gjirin e njerëzve, dhe gratë e fëmijët të cilët thërrasin: “O Zoti ynë! Shpëtona nga ky vendbanim ku njerëzit janë zullumqarë!?”’ (4:75). Vuajtja, ndërkohë që pësohet nga evlijatë/shenjtorët, pranohet si një e keqe së cilës i duhet bërë qëndresë sa herë që të jetë e mundur, dhe detyra për ta reduktuar atë theksohet, për shembull, nga imponimi i një takse të detyrueshme, apo zekatit, të vënë çdo vit në masën e një të dyzetës së pasurisë, që është e drejtuar specifikisht për lehtësimin e varfërisë dhe format e tjera të angushtisë shoqërore.

Një shpjegim i mëtejshëm kuranor i vuajtjes së pafajshme e identifikon atë si një sprovë. Zoti i vë në sprovë individët, përfshirë edhe të pafajshmit, duke u dhënë atyre kohëra të begata apo të mbrapshta (5:48, 21:35), dhe në vende të tjera teksti lë të kuptohet se qëllimi i krijimit në vetvete është që të sprovohet shpirtërat (11:7, 18:7, 67:2, 76:2), kështu që katastrofa si uria e varfëria mund të jenë mjete për të njohur shpirtërat (2:155). Këto sprova edhe mund të dyfishohen gjithashtu si një shlyerje tokësore për mbrapshtësitë që përndryshe do të tërhiqnin ndëshkim në botën tjetër.[\[11\]](#) Shpesh ngre krye një teodici (toeria e shpjegimi fetar të pranisë së të ligës) që farkëton shpirtërat: fatkeqësia i udhëheqë besimtarët përgjatë udhës së shpëtimit. Heqja dorë nga kënaqësia e mp reh devotshmërinë e besimtarit, si në rastin e agjërimit, për të cilin Kurani lë të kuptohet se ai është bërë institucion pikërisht për këtë qëllim (2:183). Vuajtja mund të jetë një praktikë e pedagogjisë apo terapisë hyjnore që e përmirëson botëkuptimin asket e pendestar, i cili, nga ana e tij, mundëson ose përshpejton ngjitjen e shpirtit drejt Zotit. Përse Zoti nuk ka krijuar male prej ari e argjendi? Përgjigja është private: që njeriu të mund të përpiqet dhe në këtë mënyrë të mësojë virtytet në shkollën e mundimshme të një bote plot mungesa dhe konkurrencë.[\[12\]](#) Mjetet pohohet se janë të justifikuar nga qëllime të tilla.

Për një sufi, 'trishtimi e pengon zemrën që të kullosë në luginën e gafletit (hutimit)', ndërkohë që 'një zemër e zbrazur nga pikëllimi fillon e rrënohet, njëlloj si shtëpia ku nuk banon kush'.^[13] Vuajtja mund të ngulisë përunjësinë, të mbrojë besimtarët nga rrënimi dhe t'i shtrëngojë ata që të luten e të pendohen;^[14] fundja fundit, a nuk qe penduar vetë Faraoni, paradigma përfundimtare e zemërngutësisë, para Zotit kur ai e pa veten se po gllabërohej nga Deti i Kuq (10:91)? Poeti Rumi (vd. 1273) shkruan për një kokërr bathë që vlon në kusinë e një zonje shtëpie, që, për shkak të perspektivës së kufizuar, ndihet e zemëruar nga mizoria e zonjës:

Pa vështro kokrrën e bathës në kusi, si brof përpjetë kur i nënshtrohet zjarrit.

Kur vlon, kokrra e bathës nuk resht së ardhuri në majë të kuisë dhe këlthet qindra herë pa pushim,

E thotë: "Përse më ke vënë në zjarr? Përsderisa më bleve (dhe më pranove), si po më kthen kështu kokëposhtë?"

E zonja e shtëpisë i bie me lugë druri. 'Jo!' thotë ajo: 'vlo mirë dhe shiko të mos ikësh prej asaj që bën zjarrin!'

Nuk po të vloy se je e urryer për mua: jo, âspak! E bëj që ti të marrësh shije e aromë,

Që të bëhesh ushqim e të pleksesh me shpirtin (jetik): vuajtja e jote nuk e ka fillin tek përbuzja (ndaj teje)'.^[15]

Teodicitë që farkëtojnë shpirtin janë të qenësishme për *via purgativa* (rrugën e pastrimit) që janë normative praktikisht në të gjitha fetë, dhe këtu literatura myslimane buit në një terren të njohur fort mirë. Lotët shërbejnë për të ujitur shpirtin dhe tregojnë për një pikëpamje të paanshme dhe objektive të botës dhe të shkurtësisë së jetës; ato ndërtojnë një marrëdhënie më të thellë me Zotin, i Cili duhet dashuruar për hir të Tij dhe jo për shkak të ndonjë favori të ardhshëm që Ai mund të ketë premtuar; lotët janë "zekati i inteligjencës".^[16] Pavarësisht nëse është e përjetuar apo e dëshmuar, vuajtja shpesh është udhëzuese, si në rastin e transformimit të shërbëtorit të krishterë, 'Addasit, i cili u prek kaq shumë nga durimi i Pejgamberit gjatë një episodi refuzimi dhe lëndimi fizik sa që ai u konvertua në Islam;^[17] dhe në kohërat e mëvonshme, një literaturë e tërë u zhvillua e iu dedikua temës së agonive të Pejgamberit, dhe meditimi rreth tyre cilësohej se kishte ndikim dëlirësues nga pikëpamja shpirtërore.^[18] Ka pasur madje edhe nga ata që kanë pohuar se problemi i vuajtjes private që në pamje të parë nuk ka asnjë dobi evidenciare mund të zgjidhet duke supozuar një efekt të shëndetshëm dhe nxitës jo mbi ndonjë vëzhgues njerëzor por mbi ëngjëjt dhe qenie të tjera të mbinatyrshme që merret si e mirëqenë se janë të pranishëm.^[19]

Sidoqoftë, përshkrimet e drejtpërdrejta të vuajtjes si ndëshkim, sprovë apo shenjë e mrekullishme për ngadhënjim të ardhshëm, janë ende disi të paqarta në disa kategori kyçe. Ne e kemi parë tashmë se profetët vuajnë, ndonëse merret si e mirëqenë se ata janë të pamëkatë. Ata sprovohen, por teksa ata janë të dërguar të përsosur të Zotit, vlera e kësaj është, në rastin më të mirë, në formën e evidencës, si një demonstrim i vendosmërisë dhe sinqeritetit të tyre ndaj të tjerëve. E megjithatë, ka kategori të tjera në të cilat vuajtja duket arbitrare dhe e pamerituar nga ata që e pësojnë: bëhet fjalë për kafshët dhe fëmijët, së bashku me të pafajshëm të tjerë, dhimbja e të cilëve duket se nuk ka asnjë dobi të mundshme. Ne do të trajtojmë tani disa shtjellime myslimane ndaj këtyre kategorive të fundit.

VUAJTJA E KAFSHËVE

Në qoftë se mbi qeniet njerëzore moralisht përgjegjëse vuajtja mund të kuptohet si një fatkeqësi apo një gjykim, cili mund të jetë verdikti i shkrimit të shenjtë dhe teologjisë ismailite mbi ekzistencën e vuajtjes së kudogjendur dhe shpesh të skajshme në botën e kafshëve? Myslimanët nuk ia kanë atribuar këtë vuajtje të kafshëve “mëkatit të Adamit” (një pikëpamje kjo që vështirë se do të dukej e qëndrueshme në dritë të paleontologjisë moderne) dhe nuk e shohin krijimin si të dëmtuar nga zgjedhja primordiale njerëzore. Çështja e vuajtjes së kafshëve duket, pra, akute, dhe bëhet akoma dhe më tepër e tillë nga pretendimi eksplicit i dokumenteve themeluese se kafshët janë qenie të ndjeshme që kanë të drejta morale. Një numër i madh hadithesh raportojnë incidente në të cilat Profeti ka qenë në gjendje që të komunikojë me kafshët me anë të mrekullisë, aq sa, në një rast, një deve e keqtrajtuar iu ankua atij për “shumë punë e fare pak tagji”. Pejgamberi e qortoi të zotin e kafshës dhe dha urdhër që situata të përmirësohej. Ngjarja më tutje regjistron se kafshët e tjera më pas “i thërritën” asaj, duke i thënë, “Ti i përket Muhamedit”, dhe se kur Profeti vdiq, “ajo as nuk hante e as nuk pinte derisa ngordhi”.

[20]

Tekste të tilla si ky e shtrënguan komunitetin e komentuesve, apo ekzegjetëve, që ta trajtonin problemin e vuajtjes së kafshëve me seriozitetin më të madh. Përgjithësisht, tradita ka zbuluar se e vetmja zgjidhje ishte kthimi kah parashikimi i shpërblimit eskatologjik. Kaq të ndjeshme janë kafshët saqë Kurani duket se premton që ato do të ringjallen: ‘nuk ka kafshë mbi faqen e dheut, dhe as shpend që fluturon me dy krahë, që të mos jenë kombe si ju [...] Më pas, tek Zoti i tyre do të mblidhen’ (6:38). Duke konfirmuar deduktimin e vlerësimit dhe ndreqjes eskatologjike, një hadith ka parashikuar që:

“Në Ditën e Ringjalljes, i gjithë krijimi do të grumbullohet: bagëtitë, kafshët e shalës, zogjtë, dhe çdo gjë tjetër, dhe ka për të ndodhur nëpërmjet drejtësisë së Zotit që Ai do të marrë në gjykim rastin e deles pa brirë pa brirë kundër dashit me brirë. Më pas Ai ka për të thënë, “bëhu pluhur”. [21]”

Dhe sërish, thuhet se në një rast kur Profeti pa dy dele që po luftonin me njëra tjetrën, ai tha: “Zoti e di përse luftojnë ato, dhe Ai ka për të gjykuar ndërmjet tyre në Ditën e Gjykimit”. [22] Të nxitur nga tekste të tilla, shumica e gjerë e teologëve nuk kanë patur asnjë vështirësi që të dalin në konkluzionin se ndonjë formë e zhdëmtimit pas vdekjes do t’u jepet kafshëve. Shkolla mutezilite, gjerësisht e përhapur në mesjetë, pohonte se Zoti ishte i nënshtruar ndaj një obligimi etik për t’i zhdëmtuar ato. Kjo doktrinë, e njohur si “Zhdëmtimi” (*i'ud*), u refuzua me kalimin e kohës nga mendimtarët sunitë të linjës kryesore, të cilët, sikundër kemi për ta parë, pohonin se ishte jokohërente që të thuhej se Zoti i nënshtrohet ndonjë obligimi. Zoti pritet që t’i zhdëmtojë kafshët për vuajtjen e tyre të pafajshme, por do ta bëjë këtë prej bujarisë e urtësisë së Tij, e jo për shkak të aksiomave universale morale që e detyrojnë Atë të bëjë një gjë të tillë. E megjithatë, të gjitha shkollat kryesore janë përpjekur që të zgjidhin apo të lehtësojnë çështjen e vuajtjes së kafshëve duke parashikuar një formë a një tjetër të korrigjimit në amshim. [23]

VUAJTJA E FËMIJËVE

Në disa aspekte, rasti i fëmijëve të sjell ndërmend atë të kafshëve. Duke qenë se të rinjtë para pubertetit (dhe gjithashtu edhe të çmendurit) konsiderohen të përjashtuar nga zgjedhja e Ligjit dhe çdo performancë morale detyruese, ndërkohë që vijojnë të jenë në mënyrë të padiskutueshme të të arsyeshme (sentient), vuajtja e tyre nuk mund të jetë assesi një ndëshkim. As nuk mund të shihet ajo me lehtësi si një sprovë, duke qenë se sprovat nënkuptojnë shpërblim, një kategori kjo që, sërish, nuk

mund t'i zbatohet qenieve moralisht të papjekura. Në këtë rast mjaft të vështirë, mutezilitët janë orvatur që të ruajnë parimin e drejtësisë së Zotit, duke zhvilluar teori komplekse të ndëshkimit pararendës sipas të cilave fëmijët vuajnë që të shlyjnë mëkatet që ata do të kryejnë në moshën e pjekurisë. Në qoftë se ata vdesin ndërsa janë ende fëmijë, kjo ndodh sepse Zoti e dinte se si adultë ata do të bënin një jetë plotë mëkate ose një jetë mjerane. Këmbyerazi, vuajtja e fëmijëve mund të jetë evidenciare, e imponuar në mënyrë që të pakësojë hutimin e adultëve nga komoditetet tokësore; skeptikët nuk ngurronin që të nxirrnin në pah se kjo zgjidhje nuk ishte një mbrojtje ideale e predikatit të drejtësisë hyjnore.

Fëmijët të cilët vdesin përpara pjekurisë shkojnë në Parajsë, falë bujarisë së Zotit e jo nëpërmjet ndonjë merite që ata mund të kenë shpërfaqur, dhe kjo gjithashtu mund të përbëjë një zhdëmtim për vuajtjen e tyre në këtë botë.[\[24\]](#)

VUAJTJA E ADULTËVE PA FAJ

Ndreqja eskatologjike përbën një temë jetike për shkollat kryesore teologjike jo vetëm në rastin e kafshëve dhe fëmijëve. I gjithë Kurani është një predikim moral apokaliptik që vë pareshtur në dukje se sa e shkurtër është jeta njerëzore si dhe përjetësinë e botës tjetër, dhe theksi i tij mbi drejtësinë hyjnore në kontekstin e skemës më të gjerë kozmike reflekton premisën e tij mbi mëshirën hyjnore dhe agjensinë e duhur *subspecie aeternitatis*.[\[25\]](#) Përkundër këtij sfondi, është gjetur mjaft ngushëllim në idenë se në plotësinë e kohës, harresa njerëzore dhe intensiteti i kënaqësive paradiziake do të ndihmojnë që të zvetënohet kujtesa e çdo mjerimi tokësor. Në një hadith, Pejgamberi thotë:

“Njeriu që ka pësuar vuajtjen më të madhe në dynja nxirret përpara (pranisë së Zotit), dhe atij i thuhet: “Futeni atë në Xhenet për një grimëherë!” Më pas, ai pyetet: “A ke përjetuar ndonjëherë ndonjë vuajtje?” Dhe ai përgjigjet: “Jo!”[\[26\]](#)”

Dhe sipas një autori modern që shkruan mbi devotshmërinë,

“njeriu zgjohet nga një makth, plot frikë e mundim, e e gjen veten në shtëpi në krah të njeriut të tij të zemrës, me diellin që hyn brenda në dhomë nga dritarja, një perspektivë e ditëve të arta shtrihet përpara nesh ashtu si dhe një perspektivë e përmbushjes së të gjitha dëshirave tona më të thella – për sa kohë e mbajmë ne mend dhimbjen e ëndrrës sonë?[\[27\]](#)”

Parajsa, që pritet të jetë një habitat më real dhe më qartësisht i perceptuar se sa bota ku rron aktualisht njerëzimi,[\[28\]](#) dhe e cila do t'u lejojë besimtarëve një kuptim më të mirë në lidhje me mjerimin që ata kanë ndeshur mbi tokë, jo vetëm që do të përjetohet si një shpagim për dhimbjet tokësore, por gjithashtu edhe si një fshirje rrënjësore e tyre, duke përligjur besimin e Pejgamberit se në amshim Zoti do të jetë më i dhembshur “se sa një nënë e dhimbsur karshi foshnjës së saj”.[\[29\]](#) “Hauzi” parajsor i Pejgamberit i cili vizitohet përpara hyrjes në Parajsë do të lajë të gjitha dertet e besimtarëve, dhe ai apo ajo mund të shpresojnë më pas se do të shohë fytyrën e Zotit, një doktrinë kjo e një rëndësie të pamasë për Sunizmin. Pikërisht sikundër kopshtijet e Xhenetit i bëjnë ata që janë të begatuar që t'i kalojnë në harresë vuajtjet e tyre të mëhershme, të kundruarit e fytyrës së Zotit do të jetë kaq i jashtëzakonshëm sa do t'i bëjë ata që të harrojnë jo vetëm mjerimet e tyre mbi tokë por edhe Parajsën vetë.[\[30\]](#)

Mbështetja mbi eskatologjinë ka qenë diçka e shpeshtë. Megjithatë, teologët jo rrallëherë kanë kërkuar interpretime që linin shteg që mënyrat e Zotit të justifikoheshin edhe në terma të kësaj bote gjithashtu.

Shumë prej atyre që reflektonin mbi urtësinë hyjnore në të krijuarit e vuajtjes instrumentale, dëlirësuese, apo terapeutike ishin të nxitur nga një vendosmëri e fuqishme për të identifikuar qëllimin hyjnor kudo që ata mundnin. Pikërisht sikundër ligji i Zotit ekziston për dobinë njerëzore dhe zbatimi i tyre nga individët janë rrjedhimisht të hapura ndaj arsytimit (*ta'liil*) për të përcaktuar qëllimin e mëshirshëm të Zotit aty, kështu edhe agjensia e Tij në krijim duhet të jetë e hapur ndaj analizës njerëzore. Kjo garanci hasej rëndom, veçanërisht në mesin e Mutezilive. Sa i përket parimit të drejtësisë si aspekti më përcaktues i agjensisë hyjnore, ata mbronin pikëpamjen se Zoti ka krijuar më të mirën e botëve të mundshme, sepse sikur Ai të mos kishte bërë kështu, Ai do të kishte rënë në kontradiktë të hapur me natyrën e Tij. Zoti, fundja fundit, është “më i urti i më të urtëve” (95:8) i cili “nuk i bën padrejtësi askujt as sa peshë e një atomi (thërrmije)” (4:40).

Në këtë teologji, Zoti është i shtrënguar që të krijojë *el-aslah*, çfarëdo që i shërben më së miri krijesave të Tij, sepse në qoftë se do të mënonte në këtë pikë, Ai nuk do të ishte Zoti. Në qoftë se bota është e papërsosur, kështu që Ai nuk ka sjellë në ekzistencë një botë më të mirë se sa ajo aktualja, kjo ose i duhet mveshur paaftësisë hyjnore, duke mohuar plotfuqishmërinë e tij, ose “koprracisë”, rast në të cilin ai nuk do të ishte krejtësisht i drejtë dhe i dhembshur.^[31] Në linjë me një pohim tjetër më të gjerë mutezili, ky këndvështrim pranonte se agjensia e Zotit rrethohej me një mizëri *impossibilia*, apo pamundësisë: pikërisht sikundër Zoti nuk mund të krijojë të ngjashmin e Tij apo të dekretojë mosekzistencën e Tij, Ai nuk mund të dekretojë atë që është e padrejtë. Për të njëjtën arsye, Zoti nuk është i lirë që të caktojë vendimet njerëzore, të cilat janë të lira, dhe rrjedhimisht e keqja morale duhet t'i ngarkohet vullnetit autonom njerëzor dhe jo vullnetit hyjnor. Nga kjo premisë ata kanë tjerur një gamë të lëvizjeve teodicike, kryesisht duke u rikthyer drejt shpresës së shpagimit eskatologjik për vuajtjen tokësore në dukje të pamerituar; dhe vërtet, e gjithë doktrina e Zhdëmtimit është nxitur nga bindja se Zoti ishte moralisht i detyruar që të siguronte një drejtësi të përshqeshme dhe të vërtetë në kozmosin e Tij.

Konkluzione të tilla në lidhje me një liri dhe kapacitet të kufizuar hyjnor u kontestuan me forcë nga shkolla dominante e teologjisë sunite e njohur si Esharizmi, themeluesi i të cilës kishte hequr dorë nga angazhimi i tij i mëparshëm mutezilit pas një zhgënjimi me teodicinë e saj. Për Esharizmin, është empirikisht e demonstrueshme se kjo e jona nuk është më e mira e të gjitha botëve të mundshme, duke qenë se është e qartë se një Zot që operon nën kufizimet që Mutezilitë i mvishnin Atij nuk do të ishte në gjendje që të krijonte skamnorë të përvuajtur që vdesin në mosbesim dhe kësisoj janë të destinuar për në zjarr; dhe megjithatë arsyeja ta kërkon që njerëz të tillë ekzistojnë.^[32] Ç'është edhe më e rënda, Mutezilizmi shfuqizon fund e krye lirinë hyjnore duke imponuar vetëm një veprim të vetëm mbi Zotin në çdo situatë, duke tradhëtuar kësisoj pa dashje një ndikim të huaj helen që çonte, përfundimisht, tek *Timaeus*, duke propozuar një Shkak Parak të zhveshur nga liria dhe analogjia ndaj jetës personale mbi të cilin ngrihej monoteizmi abrahamik. Mutezilitët kishin blerë lirinë e njeriut me çmimin e lirisë së Zotit.

Pakënaqësia e Esharizmit me hyjninë pa zgjedhje që theksonte Mutezilizmi parashtrroi një set mjaft të ndryshëm zgjidhjesh ndaj “problemit të të keqes”, që, ç'është e vërteta, shkonin deri në një anti-teodici radikale. Atje ku Mutezilitët e kishin marrë pikënisjen e tyre nga parimi i drejtësisë hyjnore, Esharitë filluan me aksiomën e gjithëpushtetshmërisë dhe lirisë së Zotit. Duke e reduktuar predikatin e drejtësisë në një agjensi të qëndrimit të saktë krijues, Esharizmi mohonte me guxim ekzistencën e fakteve objektive morale. E mira dhe e keqja, ose, në gjuhën zakonisht më esteticizuese të filozofisë morale myslimane, “e bukura” (*el-hasan*) dhe “e shëmtuara” (*el-kabih*), nuk janë realitete platonike që zotërojnë një ekzistencë autonome (bazat e një aksiologjie ontologjikisht të rrënjësor kundrejt së cilës

të gjitha veprimet, përfshirë dhe ato të Zotit, duhet të vlerësohen), dhe as nuk mund të jenë ato në mënyrë të pavarur dhe të besueshme me vendndodhje të përcaktuar nga subjekti njerëzor sipas mënyrës që perceptohen fenomenet shqisore. Për Esharizmin, një shkollë kjo e lidhur me një traditë devotshmërie të sufizmit që ka shfaqur njëfarë mospëlqimi ndaj teorisë së zgjedhjes nëpërmjet kryelartësisë, ishte arrogante si edhe filozofikisht e vështirë që të pretendohet se mendja mund të identifikonte në mënyrë autoritative faktet natyrore të një natyre morale dhe sërish më arrogante që të pretendonte se Krijuesi duhej të vëzhgohej ose konsiderohej se ishte i kufizuar nga ato fakte natyrore. Zoti nuk i nënshtrohet domosdoshmërisë morale, sepse Ai është themeli i sa". Prandaj, për Gazaliun (vd.1111):

"E mira dhe e keqja, për të gjithë njerëzimin, janë përshkrime të cilësive relative që ndryshojnë në raport me të cilën ato lidhen, dhe jo të cilësive të esencave, që nuk ndryshojnë me marrëdhëniet. Pa diskutim është e mundur që një gjë të jetë e mirë për Zejdin dhe e keqe për Amrin, por nuk është e mundur që një gjë të jetë e zezë për Zejdin dhe e bardhë për Amrin, duke qenë se ngjyrat nuk janë cilësi relative."[\[33\]](#)

Për Esharizmin ekziston një kuptim i vlefshëm në të cilin një njeri mund të pohojë se "e keqja është nga Zoti", dhe megjithatë kjo shprehje e shpëlarë mendohej se ishte një tejthjeshtëzim si edhe një gjynah i mungesës së edebit (sjelljes). Në vend të kësaj, duhej thënë se "gjithçka e krijuar është nga Zoti", dhe kjo duhej se i qëndronte besnike formulimit të vetë Profetit të shpërfaqur në lutjen e tij: "E mira është e gjitha në duart e Tua, dhe e keqja nuk mund të të mvishet Ty". Kështu që për shumë esharitë, "e keqja" është një shprehje që bart përmbajtje vlerësuese negative për sa kohë që ajo përjetohet nga subjektiviteti ynë njerëzor, por është e gabuar që të thuhet se ajo është e keqe në vetvete në vënien në jetë nga ana e hyjnore.[\[34\]](#) Ky sanksionim i përvojës njerëzore thuhet se është i nevojshëm për të shmangur çdo sugjerim se e keqja është thjesht legjitime, si dhe për të përligjur racionalitetin e të vepruarit për ta sfiduar atë.

Kundër objektivizmit mutezili, Esharizmi propozoi një pikëpamje që në mënyra të ndryshme përshkruhet si voluntarizëm, një teori e urdhërit hyjnor apo një "subjektivizëm" teist. Zoti e transhendon kornizën e të drejtave dhe detyrimeve që lidhin subjektet e brishta njerëzore dhe kësodore nuk ka asnjë detyrim ndaj nesh. Madje edhe favori i Tij më i madh ndaj nesh, "zbritja" e shpalljes për udhëzimin tonë, nuk ishte lëshimi i diçkaje që i përngjante një detyrimi moral, por ishte thjesht shprehja e lirë e urtësisë dhe butësisë (*lutf*) së Tij: "Aktet e Tij nuk i nënshtrohen arsyeve dhe objekteve; Ai nuk pyetet për atë që Ai bën; nuk kërkohet "Përse" prej Tij: Ai dërgon Pejgamberë thjesht për shkak se ky është vullneti i Tij, jo për shkak se shërbehen interesat e robërve të Tij".[\[35\]](#) Zoti, në këtë mënyrë, nuk është "moralisht i mirë" në ndonjë kuptim njerëzor, por vepron zakonisht dhe arsyeshëm në përputhje me urtësinë. Ai është i drejtë, por është i drejtë në përputhje me një përkufizim që është i zbatueshëm ndaj natyrës së Tij, ku drejtësia është "vendosja e duhur e gjërave nga Zoti". Ai mund të veprojë në mënyra që në syrin e të gjitha intuitave morale njerëzore janë arbitrare, por kjo nuk është kurrsesi marrëzi nga ana e Tij. Aktet hyjnore janë ndryshe nga aktet njerëzore, jo më pak për shkak se ato nuk janë të formësuar aksiologjikisht nga vlerat e bindjes apo mosbindjes.[\[36\]](#) Mbi këtë konkluzion, plotfuqishmëria hyjnore përfshin kapacitetin për të imponuar vuajtjen, që, matur nëpërmjet njerëzores, është pa diskutim e padrejtë apo e padurueshme, por kjo nuk mund të kompromentojë parimin e urtësisë hyjnore.

Vlerat mund të njihen në mënyrë heuristike, apo me deduksion, në masën që 'emrat më të bukur' të Tij i shpërfaqen mendjes në shkrimin e shenjtë dhe në rendin e natyrës, por është vetëm shpallja ajo që

ofron kornizën normative. E megjithatë, edhe kodi moral i parashtruar nga shpallja nuk është detyrues mbi hyjninë krejtësisht të lirë dhe sovran që paraqet esharizmi: “ti nuk duhet të vrasësh” është një udhëzim që dihet se është përgjegjësi për njerëzimin për shkak të urdhërit hyjnor, dhe megjithatë Zoti nuk mund të thuhet me kuptimin e plotë të fjalës që është i shtrënguar ta respektojë atë, sepse kjo do ta kufizonte lirinë dhe pushtetin e Tij dhe do ta shtrëngonte atë që t’i përulej një kod më të lartë se Ai, që po ashtu është edhe i jashtëm nga Ai. Madje edhe parimi kuranor që aludon se Zoti e pranon që të jetë i kufizuar nga vlera që Ai i ka përcaktuar se janë normative për natyrën e Tij (“Ai e ka shkruar mëshirën (rahmetin) mbi Vetën e Tij”, 6:12) nuk mund të përmbysin të drejtën e Tij për të kufizuar ato vlera. Në këtë sistem, pra, asnjë teodici nuk është kuptimplotë, duke qenë se Zoti është i drejtë dhe i mëshirshëm në bazë të një kanoni të urtësisë që nuk ka nevojë që të përkojë aspak me konceptimet estetike apo të shpallura të cilat pikasen në mënyrë njerëzore. Dhe vërtet, për Esharizmin çdo përpjekje për një teodici ka të ngjarë që të jetë kryelartë, që kërkon nënshtrim hyjnor ndaj fakteve paraprahe natyrore dhe harmoni me intuitat e gabueshme njerëzore.

Mendjet njerëzore, pra, nuk mund të vlerësojnë në mënyrë adekuate veprimet e Zotit apo madje as legjislacionin e Tij. Është e vërtetë se zakonet e urtësisë hyjnore në praktikë kanë prirjen që të konvergojnë me modelet mendërisht të rrokshme të përshtatshmërisë me rrethanat, duke lënë shteg për praktikën e matur të *te’lil*, por pamatshmëria e hendekut mes hyjnore dhe njerëzore siguron që kjo nuk mund të garantohet. Prandaj argumenti që demonstroi moskezigjencën e Zotit mbi bazat se Ai ka dështuar në sprovat e ndryshme nuk ka asnjë vlerë në kontekstin eshari. Vetë Kurani duket se aludon për këtë: “Ai nuk pyetet për atë çka Ai bën; janë ata [njerëzit] që pyeten” (21:23). Zoti është i lirë që të administrojë vuajtjen që nuk është as ndëshkim e as sprovë, që t’u japë dhimbje fëmijëve dhe kafshëve dhe që t’u shkaktojë mundime peygamberëve të Tij, dhe megjithatë drejtësia e Tij, “vendosja e duhur e gjërave” nga ana e Tij, nuk kompromentohet aspak. Konceptimi ‘semit’ i një Zotit sovran person këtu qëndron më lart se nocioni mutezili që e sheh Zotin si një “makinë kozmike të drejtësisë”, [37] një hyjni që është i shtrënguar të prodhojë rezultate morale dhe një botë të drejtë parimet e së cilës, të paktën në teori, janë plotësisht të njohshme nëpërmjet njohjes njerëzore.

A e bëri kësodore Esharizmi agjensinë e Zotit në botë thelbësisht kapriçoze apo jo, kjo përgjithësisht është kontestuar. ‘Emrat më të bukur’ që Zoti ia jep Vetes në shkrimin e shenjtë normalisht pohoheshin se kishin njëfarë përmbajtjeje që ishte e aksesueshme për njerëzimin: ndonëse një analogji e thjeshtë ndërmjet, le të themi, dashurisë njerëzore dhe asaj hyjnore shumë shpejt bëhet e pavlerë, besohej gjerësisht se ekzistonte një marrëdhënie më komplekse dhe më me nënkuptim e rrënjësor në një matricë të predikimit me kuptim të paqartë. Në teologjinë e shkollës maturidite (gjithashtu oponentë sunitë të mutezilizmit, por të ndryshëm nga esharitë), predikati hyjnor i urtësisë kuptohej si një cilësi që pa dallim çonte në një rezultat të bukur, një rezultat që në disa rrethana mund të ishte vërtet i njohshëm nga pikëpamja njerëzore, të paktën pjesërisht. Ata pajtoheshin me esharitë se urtësia e Zotit nuk pengon që vuajtja e pamerituar të ndodhë, por thonin se kjo megjithatë do t’i shërbente një qëllimi më të lartë që është i njohur vetëm për Zotin, në kontrast me esharizmin, që këmbëngulte se urtësia ishte në fakt thjesht një sinonim për agjensinë hyjnore. [38]

Një rezultat që binte ndesh me bonsensin e kësaj mënyre maturidite të argumentimit ishte konkluzioni se ato që nga pikëpamja njerëzore perceptohen si papërsomëri në rendin e krijuar janë, në të vërtetë, shenja të ekzistencës së Zotit. Ndërkohë që Avicena (Ibn Sina), në gjurmët e grekëve të lashtë, kishte pohuar se nga i përsosuri mund të zinte fill vetëm përsosmëria, vëzhguesi më reflektiv e di se në tërësinë kozmike çdo formë apo ngjarje e mundshme është reale në qoftë se ajo është në linjë me urtësinë vërtet autonome të Zotit. Ato që në dukje janë të metat e botës janë një provë se bota është

një artifakt i një qenieje me vullnet dhe refuzojnë çdo sistem determinist (necessitarian); në fakt, papërsomëritë e botës, përfshirë dhe praninë e vuajtjes së pashpjegueshme, janë një argument për Zotin. Dhe fakti se Zoti është vërtet i lirë dhe i pakufizuar demonstron nga aftësia e Tij për të krijuar një botë në të cilën dobia njerëzore në fakt nuk çohet në maksimum. Bota jonë është shprehja më e bukur dhe më autentike e vullnetit dhe natyrës së përsosur të Zotit, pavarësisht nëse ajo plotëson nevojat tona personale, dhe kjo bukuri inkorporon një mori papërsosmërisht në dukje dhe burimesh të parehatisë që tregojnë për autonominë radikale të formëdhënësit të saj.[39]

Disi i ndryshëm nga konceptimet e linjave kryesore të Esharizmit dhe Maturidizmit ishte qëndrimi i Gazaliut (vd. 1111), bindja e të cilit se “asgjë e mundshme nuk është më e shkëlqyer se sa ajo që është” (*lejse fi'l-imkani ebde'u mimma kane*), e rrënjësuar në një dyshim të heshtur në lidhje me aftësinë e nominalizmit eshari për të proklamuar një hyjni urtar në kuptimin e plotë të fjalës, prodhoi një polemikë shekullore. Qëndrimi i Gazaliut dallohet nga ai mutezili prej refuzimit që ai i ka bërë determinizmit (necessitarianism), dhe nga maturidizmi prej besimit të tij në mundësinë që gjithçka në krijim të shihet si e përsosur. Ky qëndrim konceptohet pjesërisht si një përkrahje për programin e tij të devotshëmërisë dhe mistagogjik (të kuptimit të doktrinave mistike, sh.p.) të mbështetjes mbi providencën hyjnore dhe për vlerën e të medituarit mbi të bukurën dhe rendin racional të botës natyrore. I devotshmi duhet t'i shohë veprat e Zotit si vitrina të urtësisë së Tij të përsosur, duke sendërtuar kështu mbi argumentet kozmologjike të Kuranit. Një këqyrje e hollësishtme e çdo organizmi, dhe veçanërisht e qenies njerëzore, prodhon një habi dhe një përlulesi përpara artit krijues hyjnor. Shkrimi i shenjtë ka këmbëngulur se “ti nuk ke për të parë asnjë të metë në krijimin e Gjithëmëshirshmit” (67:3) dhe se ‘për Atë të gjitha gjërat janë në një masë të përcaktuar mirë’ (15:21), që do të thotë se bota përbëhet nga një rrjetë e përcaktuar në mënyrë hyjnore e strukturave të sintonizuara përsosmërisht dhe e normave të shpeshta të atyre që në dukje janë shkakësi që në mënyrën ‘më të shkëlqyer’ shprehin veprimin e ‘emrave të bukur’ të Zotit.[40] Për shkak se një pjesë e tyre përjetohen nga subjektiviteti njerëzor si fuqimisht etike, këto kërkojnë objekte nga mesi i *differentia*, apo karakteristika dalluese, që lejojnë kontrast dhe një agjensi hyjnore ndreqëse. Siç e ka thënë mendimtari turk i shekullit të njëzet, Said Nursiu: “Pikërisht sikundër Emri i Shëruesit e bën të domosdoshme ekzistencën e sëmundjes, kështu edhe Emri i Furnizuesit lyp që uria të ekzistojë patjetër.”[41] Këto që në dukje janë papërsosmëri gjithashtu janë pjesë e ‘madhështisë’ së krijimit.

Kjo perspektivë është çuar më tutje nga autori sufi Ibn Arabiu (vdekur në vitin 1240). Për atë, “e keqja”, që është vetëm *prima facie*, në pamje të parë, dhe jo autentike, është një rrjedhojë jo e ‘mëkatit’ të Ademit/Adamit, por e një akti të mëhershëm që ka ndodhur *in divinis*; ajo është një rezultat i faktit të vetë krijimit. Dekreti, apo *fiat* (fryma), hyjnor që solli në jetë botën, që është e përbërë nga një fushë e gjerë e ndërveprimeve mes “emrave të bukur”, sjell një distancë nga njësia primordiale e thelbit hyjnor, që është dhembshuria e përsosur. Providenca e nxjerr evlijanë/shenjtin nga idhujtaritë e vetes dhe e perceptimit të tjetërsisë dhe e fut në njohjen autentike të Atij, në një shtegtim ‘prej errësirave në Dritë’ (2:257), dhe errësitat që ai apo ajo lë pas janë rrjedhojë e domosdoshme e urdhërit hyjnor “Bëhu!” që është vetë diferencimi, ‘njolla e shumësisë, apo multiplicitetit’.[42] Papërsomëria është ajo që Zoti nuk është. Kështu që pa manifestim nuk mund të ketë entifikim (manifestim objektiv sh.p.) të emrave hyjnorë dhe, së këndejmi, as një shtegtim njerëzor, hyjnisht të dëshiruar, për tek Zoti; errësitat, apo ato që qeniet njerëzore i perceptojnë si papërsosmëri, janë thjesht një shenjë se plotësia e Zotit Një po aktualizohet.[43]

TË QENIT TJETËR I ZOTIT DHE PAFUQISHMËRIA E TEODICISË

Teologët dhe mistikët suni pa dallim i janë kundërvënë bindjes mutezilite se Zoti dhe njeriu jetojnë në të njëjtën bashkësi morale. Për sunitët, Krijuesi nuk është një pjesë përbërëse e kozmosit apo një anëtar i një klase, ekzistenca e të cilit është e krahasueshme me atë të entiteteve të tjera. Ai nuk i nënshtrohet kohës, dhe rrjedhimisht ‘vendimet’ e Tij, aspak të paraprirë nga gjendjet e pavendosmërisë, nuk janë analoge me tonat. Vullneti dhe fuqia e Tij nuk janë thjesht versione të pakufizuara të vullnetit dhe fuqisë sonë, duke qenë se vetë vullneti dhe fuqia jonë janë të përkufizuara me referencë ndaj asaj çka i kufizon ato.^[44] Dija e Tij duhet të jetë detyrimisht totale, pasi në qoftë se Ai do të dinte vetëm disa gjëra, Ai do të ishte i nënshtruar ndaj ndonjë faktori të jashtëm që do të kishte përcaktuar se cilat gjërat Ai di dhe cilat Ai nuk i di; dhe rrjedhimisht dija e Tij nuk është thjesht një version i përkryer i dijes njerëzore. Prandaj, ka të ngjarë që Ai zotëron modalitete që nga vetë natyra e tyre nuk mund të aksesohen apo rrokten nga njohja njerëzore. Krahas kësaj, ekzistenca jashtë kohës e përjashton Atë nga padija e të ardhmes: atje ku mutezilitët kishin propozuar një Zot të paafte për të ditur veprimet përpara ndodhjes së tyre, teologjia sunitë (pra, kelami, sh.p.) këmbëngulte mbi një dije paraprake të plotë. ‘E ardhmja’ është një perceptim njerëzor subjektiv që nuk gjen zbatim ndaj totalitetit hyjnor.^[45] Të gjitha këto konkluzione fuqizuan rezistencën karakteristike sunitë ndaj të shikuarit të hyjnisë si një lloj humanoidi.

Ndërkohë që teodicitë e llojeve të ndryshme mund t’i shërbejnë në mënyrë të dobishme qëllimeve pedagogjike, Gazaliu është i qartë se ato ekzistojnë vetëm për shumicën e besimtarëve, të cilët kanë nevojë për një Zot që është i qasshëm nga disa përkrahje drejtpërdrejt antropopatike (mvëshja e ndjenjave njerëzore, etj..., Zotit, sh.p.). Metafizikanëve të vërtetë ato u duken jo të domosdoshme^[46] dhe e zhvendosin fokusin nga ‘përngjasimi’ (*teshbih*) i Zotit, e proklamuar kjo në ato pasazhe të shkrimit të shenjtë që e cilësojnë Atë të tillë pa u kursyer, drejt Zotit të “tjetërsisë” (*tenzih*) të shpallur në tekste të tjera si “Asgjë nuk i përngjan Atij” (42:11). Ky zot imaterial nuk zotëron asgjë të ngjashme me sistemet psikologjike dhe organet njerëzore që mbështesin procesimin që ne i bëjmë botës dhe emocioneve tona,^[47] dhe Ai nuk mund të ‘mishërohet’ (dhe akoma më pak që të bëhet një trup^[48]). Ai është me të drejtë jo-emocional dhe i pandjeshëm (ndonëse kjo nuk është e njëjta gjë me apatinë); dhe leksiku në dukje humanizues i shkrimit të shenjtë dhe misticizmit ekziston jo për të treguar një “personësi” faktike tek Zoti por për të ofruar një kontekst për një set reagimesh njerëzore, që janë efektive dhe të nevojshme nga pikëpamja e shpëtimit, ndaj nismave dhe urdhëresave hyjnore. Kjo apofazë (përkrahimi i Zotit duke thënë ato karakteristika që Ai nuk i ka, sidomos për shkak se mendimi apo gjuha njerëzore është e pamjaftueshme për ta përkrahur Atë, sh.p.) siguron ngadhënjimin përfundimtar mbi animizmin e adhurimit të idhujve të arabëve të lashtë; një kuptim i drejtë i Urdhëresës së Dytë (“Mos bëj për veten tënde idhull, as ndonjë shëmbëllesë tjetër nga ato që janë mbi qiell sipër dhe në tokë poshtë, dhe sa janë në ujë nën dhé. Nuk do t’u falesh atyre, as do t’u lutesh, sepse unë jam Zoti, Perëndia yt”, shënim i redaktorit), që dihet se është fort e dashur për Islamin, shmang çdo teodici, dhe ç’është e vërteta e bën atë gati-gati blasfemike.

Çdo siguri në lidhje me motivimet e Zotit jo vetëm që e redukton Atë në një rrafsh njerëzor, por minon edhe përpjekjen kundër të keqes. Ankimi është i domosdoshëm për devotshmërinë dhe për vetë njerëzimin; një *ataraxia* (një gjendje e rehatisë së vazhdueshme, sh.p.) shpërfillëse dhe e ulët është çnjerëzore dhe ndoshta e paarritshme. Britmat e Merjemes/Marisë janë të qenësishme për dinjitetin e saj, dhe e tillë është edhe lutja e famshme dhe mjaft domethënëse e pejgamberit të Islamit, e shqiptuar mbasi ai u qëllua me gurë dhe u dëbua nga qyteti i Taifit:

“O Zot! Ty te? ankoem pe?r dobe?sinë time, burimet e pakta, dhe pozitën time të ulët përpara

njerëzve! O më i i Me?shirshmi! Ti je Zoti i te? dobe?ve, dhe Ti je Zoti im! Në duart e kujt po me? beson? Tek një i large?t qe? do të më keqtrajtojë? Apo tek një armik të cilit Ti i ke dhënë fuqi mbi mua? Në qoftë se Ti je i meritur me mua, atëherë nuk kam aspak gajle! Favori yt është më i gjerë për mua. Unë gjej strehë ne? drite?n e fytyre?s Tënde, prej se? cile?s është ndric?uar erre?sira dhe gjërat e kësaj bote dhe tjetrës janë vënë në rend të drejtë, që të mos zbresë zemërimi Yt mbi mua apo që mëria Jote të mos përndizet mbi mua! Une? do te? ke?rkoj ke?naqe?sine? Te?nde derisa Ti te? jesh i kënaqur! Nuk ka fuqi e nuk ka forcë përveç se tek Ti!”[\[49\]](#)

Përfundimisht, është pikërisht në lutje si kjo që besimi i bijve të Ismailit është përpjekur më bindshëm që të angazhohet me praninë e kudogjendur të vuajtjes në botën e Zotit (të krijuar prej tij, sh.p.) ndërkohë që me sinqeritet ka pranuar implikimet e fuqisë së Tij. Kjo lutje nuk e mohon apofazën, por vepron me një teologji të ndryshme dhe më intuitive në një kthesë nga “Ai” drejt “Ti”, një kthesë kjo e gjallëruar nga një besim i jetuar dhe përjetuar që i ka rrënjët në dhënien e besës (*iman*). Kjo kthesë, apo kapërcyell, bëhet e vlefshme nga boshti retorik i kapitullit të parë të shkrimit të shenjtë, dhe më të domosdoshëm nga pikëpamja e akteve të adhurimit, apo liturgjisë, që fillon me fjalët e lëvdimit për një Zot të munguar dhe mbyllet me një thirrje ndaj pranisë së Tij përpara adhuruesit, i cili e përjeton personalisht këtë prezencë të Tij. ‘Ai’, që gramatika e arabishtes e quan ‘përemri i atij që mungon’, tregon Zotin transhendent të *tenzih*-ut, i cili paraqitet në mënyrë të shtrembër nga muezilitë racionalizues, të cilët përdorin aparatit e tyre të silogjizmit për të arsyetuar arsyet e Zotit me një leksik të fundëm dhe të papërshtatshëm dhe me një *via negativa* të dyshimtë, dhe në këtë mënyrë rrezikojnë shpikjen e një Zoti-idhull statik të jashtëshkruar nga subjektiviteti dhe kultura (dhe gjinia) njerëzore. Një projekt i tillë ka prirjen që të frustrtojë qëllimet mbi të cilat ai vetë është ngritur, duke rënë në kontradiktë me “asgjë nuk i përngjan Atij”; sepse “Ai”, në pamje të parë një ‘përemër vetor’, është paradoksalisht një shënjtues për atë çka është rrënjësisht e ndryshme nga ne; dhe vërtet, asgjë nuk është si “Ai”; dhe ‘emrat e bukur’ të Tij rishfaqen në Kuran në një larmi të skajshme kontesktesh saqë ato sinjalizojnë përkohshmërinë dhe fluksin dinamik të të gjithë predikimit hyjnor. Ndoshtë që përshkruhen në shkrimin e shenjtë sugjerojnë se Dhembshuria, Përdëllimi, Drejtësia, dhe cilësi të tjera, nuk shfaqen kurrë dy herë me saktësisht të njëjtin modalitet, duke treguar kështu se bërja e analogjisë me Zotin është një sipërmarrje plot aludime dhe e paqëndrueshme që është më tepër shpërblyese për ‘zemrën’ që lutet, me sensibilitetet dhe kuptimet e saj të luhatshme vigjilente ndaj unikalitetit të çastit, dhe më pas për mendjen. Kjo kthesë drejt “Ti”, që deri diku i përngjan, në terma kantianë, lëvizjes nga arsyeja spekulative në atë praktike, ‘afirmon’ (*ithbat*) katafatikalisht (me besimin se Zoti është i njohur nga njerëzit në përmes shprehjeve pohuese, sh.p.) predikatët hyjnorë teksa këto i paraqiten besimtarit nëpërmjet rahmetit/hirit hyjnor në çdo çast ndërkohë që pranojnë kotësinë e të përkufizuarit të modalitetit të tyre (*bila kejf*). Dhe është pikërisht ky Zot, siç e panë Ejubi/Jobi dhe Muhamedi, i cili është i denjë për t’u besuar dhe për t’iu ankuar.

Përktheu: Arjol Guni

Lexime të mëtejshme

Hoover, Jon: *Ibn Taymiyya’s Theodicy of Perpetual Optimism*. Leiden: Brill, 2007.

Jackson, Sherman: *Islam and the Problem of Black Suffering*. New York: Oxford University Press, 2014.

Kermani, Navid, *The Terror of God: Attar, Job and the Metaphysical Revolt*. Cambridge: Polity Press, 2011.

Michel, Thomas. "God's Justice in Relation to Natural Disasters." Në *Theodicy and Justice in Modern Islamic Thought*. Ed. Ibrahim M. Abu Rabi' Farnham: Ashgate, 2010, 219-26.

Ormsby, Eric. *Theodicy in Islamic thought: The Dispute over al-Ghazali's "Best of All Possible Worlds."* Princeton/ NJ: Princeton University Press, 1984.

Schuon, Frithjof. "The Question of Theodicies." *Studies in Comparative Religion* 8/i (dimër 1974).

[1] Për këtë hadith, shiko Tirmidhiu, Zuhd, 57

[2] David Marshall, *God, Muhammad and the Unbelievers: A Qur'anic Study* (Richmond: Curraon, 1999J; Thomas Michel, "God's Justice in Relation to Natural Disasters." Në *Theodicy and Justice in Modern Islamic Thought*. Ed. Ibrahim M. Abu Rabi' (Farnham: Ashgate, 2010), 219-26, 220.

[3] Ala-ad-Din Ata-Malik Juvaini (Alaudin Ata-Malik Xhujevni), përktheu. John Boyle, *The History of the World-Conqueror* (Manchester: Manchester University Press, 1958), I, 16-19; Carole Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999), 72.

[4] Justin K. Stearns, *Infectious Ideas: Contagion in Premodern Islamic and Christian Thought in the Western Mediterranean* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2011), 198-9. Falë ndikimit Galenas, ky lloj i moralizimit duket se ka qenë më pak i zakonshëm se sa në Krishterimin mesjetar, siç dëshmohet nga tolerimi relativ dhe integrimi social i lebrozëve në trojet myslimane; shiko Michael W. Dols, *Medieval Islamic Medicine: Ibn Ridwan's Treatise "On the Prevention of Bodily Ills in Egypt"* [Berkeley: University of California Press, 1984}, 23-4.

[5] Një term i përdorur kryesisht në kritikizmin biblik për të nënkuptuar rrethanat brenda një bashkësie në të cilat një histor, thënie, etj. e veçantë është krijuar, ruajtur dhe transmetuar (shën. i përk.)

[6] A. J. Arberry, *Discourses of Rumi* (London: John Murray, 1961), fq. 33.

[7] Ebu Hamid el-Gazali, përktheu Eric Ormsby, *Love, Longing. Intimacy and Contentment* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2011), 154-65.

[8] Ibn Is'haq, përktheu A. Guillaume, *The Life of Muhammad* [Oxford: Oxford University Press, 1955], 45.

[9] Krahaso me Charles-Andre Gilis, *La Doctrine initiatique du pelerinage a la Maison d'Allah* (Paris: L'Oeuvre, 198:1), 75-91; Ali Shariati, përktheu Ali Behzadnia dhe Naila Denny, *Hajj* (Houston, TX: Free Islamic Literature, 1977).

[10] Ebu'l-Kasim el-Kushejri, ed. Ibrahim Basynt, *Lata'if el-isharat* (Kajro: Dar al-Kitab el-Arab, pa datë), III, 239.

[11] Kuran 17:18; Buhariu, Marda 1.

[12] Eric Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazali's "Best of All possible Worlds"* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984), 201.

- [13] Ebu'l-Kasim el-Kushejri, ed. Abdylhalim Mahmud dhe Mahmud ibn el-Sharif, *el-Risale* (Kajro: Dar el-Kutub el-Hadithe, 1974), 368, 369.
- [14] Sherman A. Jackson, *Islam and the Problem of Black Suffering* (New York: Oxford University Press, 2014), 112.
- [15] Xhelaludin Rumi, *The Mathnawi Edited from the Oldest Manuscripts Available* (London: E.J.W. Gibb Memorial Series, 1925-40), III, 11.4159-63.
- [16] Kushejri, *Risale*, 371.
- [17] Ibn Is'hak, 193.
- [18] Shiko, për shembull, Husejn Bahrani, *Itihab niran el-ahzan ue-muthir el-ikti'ab ue'l-eshxhan* [Kuru: el-Sherif el-Radi, 1418AH]; Muhamed ibn Nasir al-Din, *Seluet el-ka'ib bi-vefat el-Habib* [Dubai: Dar al-Buhath, 1998].
- [19] Cuneyt M. Simsek, "The Problem of Animal Pain: An Introduction to Nursi's Approach." Në Abu Rabi, 111-34, 116.
- [20] Kadi Ijad el-Jahsubi, *el-Shifa' bi-ta'rif hukuk al-Mustafa* (Damask: Dar el-Vefa', Pa datë), I, 601.
- [21] Cituar në Ebu Hamid el-Gazali [përktheu në anglisht T. J. Winter], *The Remembrance of Death and the Afterlife* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1989), 200-1; krahaso me Ahmed ibn Hanbel, *el-Musned* (Kajro: el-Mejmenijje, 1313 AH), I, 72.
- [22] Gazali, *Remembrance*, 200, transmetuar nga el-Bazzar dhe Taberaniu.
- [23] Për më tepër mbi vuajtjen e kafshëve, shiko Sarra Tlili, *Animals in the Qur'an* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012); Simsek, në Abu Rabi, I, 11-34.
- [24] Jackson Jane Idleman Smith dhe Yvonne Yazbeck Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection* (Albany: State University of New York Press, 1981), 168-82.
- [25] Së këndejmi vjen edhe këmbëngulja mbi mbijetesën e njeriut individual mbas vdekjes: vuajtja mund të marrë shpërblimin që meriton vetëm në qoftë se subjekti njerëzor është autentikisht vetvetja në amshim.
- [26] Muslimi, Sifat el-Kijamed, 42, cituar në Gazali, *Remembrance*, 224.
- [27] Charles le Gai Eaton, *Islam and the Destiny of Man* (Albany: State University of New York Press, 1985), 239.
- [28] 'Shikimi yt është i mprehtë në këtë ditë' (50:22).
- [29] Hakimi, *Mustedrak*, cituar në Gazali, *Remembrance*, 255.
- [30] Gazali, *Remembrance*, 255. Për më tepër mbi teodicinë dhe estkatologjinë, shiko dymbëdhjetë

argumentet e Nursiut në Thomas Michel, "The Resurrection of the Dead and Final Judgment in the Thought of Said Nursi." Në Abu Rabi, 29-4o, 30.

[31] Ormsby, 62.

[32] Ibrahim ibn Muhamed el-Bejxhuri, *Tuhfet el-Murid sherh Xheuharat el-Teuhid* (Bejrut: Dar el-Kutub el-Ilmiyya, 1403/1983), 109-10.

[33] Ebu Hamid el-Gazali, *el-Iktisad fi'l-i'tiqad*, përktheu Aladdin M. Yaqub, si *Al-Ghazali's "Moderation in Belief"* (Chicago: University of Chicago Press, 2012), 161.

[34] Muhammad Salih Farfur, *The Beneficial Message and the Definitive Proof in the Study of Theology* (London: Azhar Academy, 1010), 151. Hadithi gjendet në antologjinë e Muslimit.

[35] Mustafa ibn Muhamed Kestelli, *Hashije 'ala Sherh al-'Aka'id* (Stamboll: Shirket-i Sahafijje Uthmaniye, 1326AH), 165.

[36] Kestelli, 75.

[37] Khalid Blankinship, "The Early Creed." Në *The Cambridge Companion to Classical*

Islamic Theology. Ed. Tim Winter (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 33-54, 50.

[38] Alaudin el-Usmandi, *Lubab el-Kelam* (ed. M. Sait Wzervarlw] (Stamboll: Islam Arasurmalan Merkezi, 2005), 101; Jackson 110-20.

[39] Jackson, 111-2.

[40] Ebu Hamid el-Gazali, *el-Hikme fi makhluqat Allah* (Kajro: el-Kabbani, 1321/1903).

[41] Simsek, 124.

[42] John Crook, "The Theocentric Pluralism of Rusmir Mahmutcehajic and Inter-religious Dialogue in Bosnia," *Forum Bosnae* 51 (2010: 138).

[43] William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), 290-303.

[44] Kestelli, 72.

[45] Kestelli, 72-4.

[46] Ebu Hamid el-Gazali, *el-Maksad el-Esna*, përktheu David Burrell dhe Nazih Daher, si *Al-Ghazali on the Ninety-Nine Beautiful Names of God* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1992), 57-

[47] Jackson, 138.

[48] Pika më e cënueshme në antiteodicinë tomiste të Peter Gesch, që përndryshe në disa mënyra konvergjon me apofaticizmin eshari. P. T. Geach, "Omnipotence," *Philosophy* 48 (1973): 7-20, shiko 19.

[49] Ibn Is'hak, 193.

Date Created

19/03/2020

Author

timothy-winter