



Flakë dashurie dhe mërie: Ferri dhe problemi i dënimit të përhershëm

Description

Safaruk Chowdhury

Burimi: Safaruk Chowdhury, *Islamic Theology and the Problem of Evil* (The American University in Cairo Press, 2021), 117-136

Doktrina islame e ferrit (xhehenemit)

Doktrina e ferrit është njëra nga doktrinat më të vështira dhe më sfiduese për fetë abrahamike. Për sensibilitetet moderne, ekzistenca e një vendndodhjeje të përcaktuar ku ndodh ndëshkimi i qenieve njerëzore në bazë të shkeljeve të tyre dynjasore duket e papërtypshme dhe e tmerrshme. Kjo doktrinë thuhet se është një aktakuzë e tërësishme jo vetëm e Hyjnisë së teizmit klasik, që filozofikisht konceptohet si i përsosur, por gjithashtu edhe e qenies personale unike e përshkruar në shkrimet e shenjtë të besimeve abrahamike. Për shembull, filozofi dhe logjicieni David Lewis (vdekur në vitin 2001) shpreh zemërimin e tij ndaj doktrinës së ferrit dhe formulon një argument që të kujton argumentin e paraqitur nga metafizikani skocez John McTaggart (vd. 1925) në kapërcyellin e shekullit të njëzet, [\[1\]](#) i cili vë në diskutim vetë mirësinë morale të Zotit për shkak të ekzistencës së Ferrit:

Zoti ka urdhëruar vuajtje për mosbindjen. Vuajtja do të vazhdojë përjetësisht, dhe agonitë që të mallkuarit do të pësojnë intensifikojnë, në mënyrë të parrokshme, vuajtjet që ne përjetojmë në jetën

tona tokësore. Në të dyja dimensionet, në kohë dhe në intensitet, vuajtja është pafundësisht më e keqe se sa të gjitha vuajtjet dhe mëkati që do të ketë ndodhur gjatë historisë së jetës në univers. Pra, ajo çfarë bën Zoti është më e rëndë se ajo që mund të kenë bërë ndonjëherë tiranët më të këqinj... Pavarësisht nga sa duket, a janë të ligj ata që adhurojnë atë që kryen ligësi hyjnore?^[2]

Vitet e fundit debati teologjik dhe filozofik rreth ekzistencës, natyrës, kohëzgjatjes dhe justifikimit të ferrit ka qenë mjaft i fortë – sidomos në gjirin e teologjisë së krishterë – dhe, në një masë të madhe, kuptimet që kanë rezultuar nga kjo i kanë dhënë trajtë kontureve të diskursit në gjirin e filozofisë së fesë. Megjithatë, në teologjinë dhe filozofinë bashkëkohore islame kjo çështje ka qenë deri diku më pak e trajtuar, akademikisht ndoshta ka pasur edhe tendenca për të parë anën e mirë të çështjes. Kjo është edhe më e çuditshme po të kemi parasysh ngjyrat e gjalla dhe hollësitë e skajshme të Kuranit si Shkrim i Shenjtë mbi arsyetimin, funksionin, tmerret dhe topografinë e ferrit, të cilat evokojnë ndjesi të fuqishme si dhe imazhe të forta e provokative tek lexuesi dhe dëgjuesi.^[3] Nuk ka dyshim se volumi i haditheve i amplifikon të dhënat kuranore dhe po ashtu ngre edhe problematika teologjike krejt të reja.^[4] Evolucioni, gjeologjia, dhe imagjinata historikisht e brendësuar e ferrit nga bashkësia myslimane janë shqyrtuar me themel nga Christian Lange dhe Nerina Rustomji^[5] kështu që analizat e tyre të pasura dhe konkluzionet e tyre gjegjëse nuk do të përsëriten këtu. Fokusi në këtë kapitull është vetëm mbi ato aspekte të natyrës dhe përshkrimit të ferrit që janë relevante për një trajtim filozofik dhe teologjik për mbrojtjet apo teodicetë e mundshme.

Problemi i ferrit përgjithësisht vendoset në kontekstin e asaj që mund të quhet “pikëpamja e fortë” apo “pikëpamja e ndëshkimit” të ferrit, që konsiston në një numër doktrinash apo tezash thelbësore të cilat janë si vijon:^[6]

(H1) Disa persona i dërgohen në ferr (teza e anti-universalizmit)

(H2) Ferri është një vend me ekzistencë reale në qoftë se dikush dërgohen tek ai (teza e ekzistencës)

(H) Nuk është e mundur që disa të dalin nga ferri, dhe nuk ka asgjë që ata mund të bëjnë, të ndryshojnë, apo të bëhen vetë në mënyrë që të dalin nga ferri, nëse futen në të (teza “nuk ka shpëtim”); dhe

(H4) Justifikimi për ferrin dhe qëllimi i tij është shpagimtar në natyrë për shkak se ai është konstituuar për t’iu dhënë ndëshkimin atyre që e kanë përligjur këtë me jetën dhe sjelljen e tyre në tokë (teza e shpagimit)

(H5) Ferri do të vijojë të ekzistojë pa fund (teza e kohëzgjatjes së pafundme).[\[7\]](#)

Këto pesë teza ngërthejnë një perspektivë historike islame të ferrit e cila identifikohet gjerësisht me traditën sunite, dhe unë, në vijim, kam për t'iu referuar asaj si "Pikëpamja e Rrymës Qendrore" rreth ferrit. Shkurtimisht, mbi këtë Pikëpamje të Rrymës Qendrore islame ka një ndarje binare të destinit njerëzor pas vdekjes: ose në parajsë, ose në ferr; nuk ka alternativë të tretë eskatologjike. Ky destinacion ose për në ferr ose për në parajsë është real dhe jo figurativ apo imagjinar.[\[8\]](#) Ka gjithashtu edhe një finalitet në atë se ka një ndarje totale të atyre që arrijnë jetën e përjetshme në parajsë nga ata që marrin ndëshkimin e përjetshëm në ferr. Ky finalitet nënkupton në vetvete se mbasi çdo personi i është dhënë një gjykim hyjnor bazuar mbi cilësinë e veprave të tyre në këtë botë, ata të dënuar me ferr do të mbesin përjetësisht aty pa pasur asnjë mundësi për të shpëtuar prej tij. Gjykimi hyjnor argumentohet se është shpagimtar në natyrën e tij si një shpërblim i drejtë për ata që e meritojnë atë. Ndëshkimi që i jepet banorëve të ferrit përmban një mundim të demonstrueshëm me vuajtje dhe agoni nëpërmjet nënshtrimit të trupit ndaj një grupi torturash gjithëpërfshirëse. Kjo Pikëpamje e Rrymës Qendrore e ferrit gjeneron së paku dy probleme unike mjaft të ndryshme nga problemi i përgjithshëm i të keqes i diskutuar në kapitujt e mëparshëm. Së pari, Kurani dhe literatura e Hadithit përmendin qartësisht një doktrinë të ferrit që shpall arsyetimin për krijimin e tij si edhe hollësitë e gjeografisë së tij fizike dhe të banorëve të tij. Megjithatë, sikurse është shqyrtuar tashmë në kapitujt e mëhershëm, asnjëri prej burimeve në fjalë nuk i specifikon arsyet e sakta se përse ndodhin ligësitë dhe se si këto ligësi i shërbejnë qëllimeve më të mëdha të Zotit. Së dyti, në përpjekje për të mbrojtur mirësinë e Zotit, mendimtarë si Ibn Sina dhe Gazaliu, për shembull, kanë ofruar të mirat kapluese apo arsye të justifikueshme që e bëjnë të domosdoshme të keqen. Kjo do të thotë se Zoti me dijen, urtësinë, mëshirën, dhe dhembshurinë e Tij ka ruajtur mënjatë një të mirë më të madhe për njerëzimin, gjë e cila shërbehet nga fakti se Ai lejon të keqen në botë. Në rastin e ferrit, nuk mund të shpresohet për asnjë të mirë të tillë të madhe për shkak se në qoftë se ndëshkimi në ferr është i përjetshëm atëherë mundësia e ndonjë cilësie shpagimtare në të ardhmen humbet krejtësisht. Kur je në ferr, nuk ke asgjë çfarë të fitosh tjetër. Kjo është arsyeja se përse, sikurse është vënë në dukje nga Kvanvig, "ferri me sa duket është paradigmatic si një shembull i të keqes vërtet të pakuptimtë dhe të paarsyeshme".[\[9\]](#)

Sfidat thelbësore ndaj doktrinės së ferrit

Problemi i ferrit, sikundërse është paraqitur më sipër, është përvijuar në shumë mënyra të ndryshme. Secila mënyrë sipas së cilës është konturuar ai përbën një rrymë apo sfidë të veçantë. Në këtë seksion dhe në tjetrin, unë parashtroj tri sfida ndaj Pikëpamjes së Rrymës Qendrore të ferrit dhe vlerësoj kundërpërgjigjet e ndryshme që mund të jepen bazuar mbi pikëpamjet e dijetarëve myslimanë dhe si edhe spekulimet e mia mbi këto sfida duke përdorur si bazë burimet islame, parimet teologjike, si edhe diskutimet nga teologjia filozofike bashkëkohore. Kundërpërgjigjet e mundshme të shqyrtuara këtu çojnë në një modifikim të konsiderueshëm të Pikëpamjes së Rrymës Qendrore.[\[10\]](#) Unë do të elaboroj mbi tri sfidat në fjalë në një formë të përgjithshme logjike me familjen e tyre të presupozimeve që

përpiqet t'i bëjë eksplicite kontradiktat e pretenduara ndërmjet pohimeve lidhur me natyrën e Zotit dhe ekzistencën, kohëzgjatjen, justifikimin, dhe finalitetin e ferrit.

Argumenti 1

Përligjja e Ferrit – Kjo sfidë i drejtohet arsyeve që Zoti mund të ketë për krijimin e ferrit si një sanksion për qeniet njerëzore. Paqëndrueshmëria e saj thuhet se qëndron në dy pohimet e mëposhtme:

1. Zoti është absolutisht i fuqishëm, i ditur, i mëshirshëm, i dashur, i drejtë dhe i urtë.
2. Ferri ekziston.

Ky argument e merr forcën e tij nga një numër nën-pretendimesh, përfshirë:

- (a) Zoti nuk do të dëshironte të krijonte një vend si ferri;
- (b) Nocioni që njerëzit mund të ndëshkohen dhe torturohen pafundësisht është i papajtueshëm me karakterin e mëshirshëm dhe të dhembshur të Zotit; dhe pretendimi më i fortë se
- (c) Zoti nuk do të kishte asnjë arsye të justifikueshme për krijimin e një vendi si ferri.

Argumenti 2

Vuajtja e përjetshme – Kjo sfidë synon që të ngrejë një mospërputhshmëri midis dhembshurisë, ndershmërisë, drejtësisë, dhe qëllimeve të urta të Zotit me idenë e vuajtjes së ndërgjegjshme të pambarimtë. Dy pohimet që argumentohet se janë në tension janë:

1. Zoti është absolutisht i fuqishëm, i ditur, i mëshirshëm, i dashur, i drejtë, dhe i urtë.
2. Të paktën një person do të vuajë përjetësisht në ferr.

Disa nënpretendime në këtë argument janë:

- (a) Qëllimet e urta të Zotit mund të shërbejnë duke ndëshkuar një person për një kohë të kufizuar;
- (b) vuajtja e ndërgjegjshme e pambarimtë e një personi në ferr është e papajtueshme me karakterin e dhembshur dhe të mëshirshëm të Zotit; si dhe pretendimi më i fortë se
- (c) Zoti nuk do të kishte asnjë arsye të justifikueshme për të ndëshkuar dikë përjetësisht për kryerjen e një krimi të fundëm.

Argumenti 3

Lejimi i dënimit të ferrit – Kjo sfidë i drejtohet asaj se çfarë arsyes mund të ketë Zoti që lejon vuajtjen e përjetshme në ferr të disa personave. Dy pohimet që me sa duket janë në tension janë:

1. Zoti është absolutisht i fuqishëm, i ditur, i mëshirshëm, i dashur, i drejtë dhe i urtë.
2. Të paktën një person do të dënohet përjetësisht në Ferr.

Disa nënpretendime në këtë argument që përpiqen ta bëjnë ekspllicit tensionin e pretenduar përfshijnë:

- (a) Zoti nuk do të dëshironte që dikush të vuante përjetësisht në ferr;
- (b) dënimi i përjetshëm në ferr është i papajtueshëm me karakterin e dhembshur dhe të mëshirshëm të Zotit; dhe pretendimi më i fortë se
- (c) Zoti nuk do të kishte asnjë arsye të justifikueshme për të lejuar dikë që të vuante në ferr përjetësisht.

Tani do të trajtohet çdonjëri prej këtyre argumenteve logjikë duke ofruar arsye të mundshme që e justifikojnë ferrin si destinacionin përfundimtar për ata që janë të paskrupullt, se përse vuajtja e ndërgjegjshme e përjetshme nuk është logjiksht e papajtueshme me mëshirën dhe drejtësinë e Zotit, se përse është e mundur që disa njerëz do të dënohen përjetësisht në ferr, dhe nëse sigurohet shpëtimi ekskluzivisht nëpërmjet Islamit.

Kundërpërgjigjet ndaj sfidave

Kundërpërgjigja ndaj Argumentit 1

Një numër justifikimesh të mundshme jepen më poshtë për atë se përse Zoti mund të krijojë ferrin. Këto justifikime janë të bazuara mbi burimet parësore islame dhe doktrina të tjera teologjike islame. Çdo justifikim – i përvijuar gjerësisht – është i pajtueshëm me Pikëpamjen e Rrymës Qendrore rreth ferrit si edhe me çdo pikëpamje të modifikuar. Kështu, asnjëri prej këtyre justifikimeve nuk merr domosdoshmërisht si të mirëqenë një model apo shpjegim të veçantë të natyrës, përshkrimit, apo kohëzgjatjes së ferrit.

Teza e sovranitetit. Kurani e vendos prerazi sovranitetin, pushtetin, dhe kontrollin e Zotit mbi të gjitha aspektet e krijimit.^[11] Asgjë në krijim nuk mund të pengojë apo ndalojë realizimin e vullnetit (*meshi'a*) të Zotit. Zoti është gjithashtu krejtësisht i pavarur nga çdo entitet i krijuar dhe ndërmerr me një fuqi të përsosur çdo veprim që Ai do. Gazaliu, për shembull, e vë në dukje këtë në përshkrimin që ai iu bën emrave hyjnorë “el-melik” (‘Mbreti’^[12]) dhe më pas “melik el-mulk” (‘Sovrani Absolut’).^[13] Një tjetër aspekt që Kurani e përcakton prerazi është pangjashmëria dhe ndarja e plotë midis të Vërtetës dhe të rremes, të Mirës dhe të keqes,^[14] dhe gjithçkaje që ose i përfaqëson ose i përmban ato. Ka një shprehje të pakompromis që rregullon ndërveprimin midis këtyre dy kampeve përfundimtare. Zoti vepron gjallërisht në botë për të siguruar se gjithçka që është e mirë, të jetë e lartësuar, dhe gjithçka që është e keqe, të jetë e ulët. Kurtubiu shkruan në lidhje me emrat hyjnorë “el-Khafid” (‘Nënçmuesi’) dhe “el-Refi” (‘Lartësuesi’) se “këto dy emra^[15] të Zotit pa dyshim iu referohen veprimeve të tij. [Zoti] e lartëson me mëshirë cilindo që Ai dëshiron dhe e nënçmon me ndëshkimin e Tij cilindo që Ai dëshiron” dhe më pas vijon më tutje duke renditur shembuj të shumtë të asaj se kë apo çfarë Zoti lartëson dhe poshtëron.^[16] Gazaliu e lidh shprehimisht aktin e lartësimit dhe poshtërimin nga ana e Zotit me shpëtimin dhe dënimin e përjetshëm. “Poshtëruesi, Lartësuesi,” shkruan ai, “është ai që poshtëron të pafetë me dënim të përjetshëm, dhe i lartëson besimtarët nëpërmjet shpëtimit. Ai i lartëson njerëzit e Tij të shenjtë duke i afuar ata, dhe i poshtëron armiq të Tij duke i larguar ata tutje.”^[17] Në qoftë se nuk ka ferr, atëherë dy pozicionet përfundimisht përjashtuese të të Vërtetës dhe të të rremes apo të të Mirës dhe të keqes nuk mund të mbahen të ndara. Në qoftë se e Mira dhe e keqja nuk mund të ndahen, atëherë Zoti nuk ka kontroll mbi të keqen për shkak se Ai nuk është në gjendje që ta mposhtë atë dhe të ngadhënjë mbi të. Ky argument mund të formulohet sikurse vijon:

(1) Mosekzistenca e Ferrit do të nënkuptonte se Zoti nuk është as sovran e as nuk ka plotësisht nën kontroll krijimin e Tij.

(2) Në qoftë se Zoti nuk është sovran dhe as nuk ka plotësisht nën kontroll krijimin e Tij, atëherë Zoti nuk mund të ngadhënjë mbi të keqen.

(3) Zoti është sovran.

(4) Zoti ka plotësisht nën kontroll krijimin e Tij.

(5) Rrjedhimisht, nëse Zoti është sovran dhe ka plotësisht nën kontroll krijimin e Tij, atëherë ferri është i domosdoshëm.

Do të ishte e nevojshme për Zotin – që të arrinte synimet e Tij – që Ai të garantojë ndarje të përhershme midis atyre që kanë zgjedhur të Mirën dhe atyre që kanë zgjedhur të ligën. Që të jetë e sigurtë se kjo do të ndodhë, do të lypsej që Zoti të manifestonte fuqinë e Tij mbi të ligën dhe të rremen përtej tablosë kohore. Ferri është manifestimi i ngadhënjimit të Zotit mbi të ligën dhe të rremen.

Teza e drejtësisë: Në këtë qëndrim, ferri justifikohet nëpërmjet prerogativës së Zotit për të ndërshtuar si një mjet për jetësimin e drejtësisë ('*adl*').^[18] Kurani, në njërin krah, afirmon dashurinë, mëshirën, mirësinë, bamirësinë, dhe kujdesin, por në krahun tjetër afirmon në mënyrë të barabartë zgjedhjen e Tij për të kryer hakmarrje dhe shpagim. Zoti në njëfarë konteksti mund të jetë i shpejtë në ndëshkim ('*sari' el-'ikab*) dhe tërheq vërejtjen se është i ashpër në ndëshkim ('*shedid el-'ikab*').^[19] Në një transmetim profetik që rendit nëntëdhjetë e nëntë emrat e zgjedhur të Zotit, njëri prej tyre është "el-Muntakim" (Hakmarrësi)^[20] që përkufizohet si "ai i cili ndëshkon me të drejtë aktet e neveritshme të kryera nga gjynahqarët."^[21] Gazaliu e shpjegon këtë emër si "ai që thyen shpinën e kryeneçit" dhe ai i cili "ndëshkon kriminelët, dhe intensifikon ndëshkimin e zullumqarëve" por "vetëm mbasi i justifikon dhe i paralajmëron ata, dhe mbasi iu jep atyre mundësinë dhe kohën për të ndryshuar."^[22] Shpagimi i Zotit nuk është arbitrar dhe as i paarsyeshëm, por vepron nëpërmjet një procesi të shpërfaqur: ofron kohë dhe rrethana të mjaftueshme për gjynahqarët, shkelësit, dhe zullumqarët që ata ta ndryshojnë veten dhe të ndreqin situatën e tyre. Kur ata dështojnë qëllimisht këtu, Zoti është i justifikuar që të ndëshkojë të tillë zullumqarë. Kjo është mënyra se si jetësohet drejtësia e Tij.^[23] Krahës kësaj, Zoti mund të mbesë i drejtë vetëm në rastin kur mëkati në të gjitha format e tij dënohet në mënyrë të drejtpërdrejtë –shpërblimi për paudhësinë. Ky ndëshkim shpagues i mëkatit nga Zoti bazohet mbi urtësinë, ndershmërinë, dhe autoritetin e Tij absolut në mënyrë vendimtare dhe këmbëngulëse. Vendi ku dërgohen gjynahqarët mbasi marrin vendimin e drejtë për këto mëkate është ferri.

Teza e mëkatit: Mëkati cilësohet se është pengesa e vazhdueshme ndërmjet njerëzve dhe Zotit. Kurani përmban një larmi të gjerë termash për të emërtuar gjynahun dhe këto terma kanë secili një gamë të nuancave kontekstuale:

1. *fehishe* (shthurja, paturpësia, dhe fjalët e prejardhura nga rrënja *f / h / sh*),
2. *haraxh* (faji, mëkati)
3. *ithm* (mëkati), *xhunah* (gjynahu, faji)
4. *xhurm* (krimi, dhe fjalët e prejardhura nga rrënja *xh / r / m*)
5. *khati'a* (gabim, keqkuptim, dhe fjalët e prejardhura nga e njëjta rrënjë *kh / t / ' /*),
6. *lemem* (faje),

7. *me'sije* (mosbindje, shumë *ma'asi*), dhe
8. *sejji'a* (të këqija, të liga, padrejtësi, shumësi *sejji'at*).[\[24\]](#)

Megjithatë, njëri nga termat me shtrirje më të gjerë në leksikon kuranor që përcakton mëkatën është termi “*dhenb*” (shumë *dhunub*).[\[25\]](#) Dikotomia fundamentale e veprimeve njerëzore është ndërmjet atyre që pajtohen me urdhërat e Zotit, në njërin krah, dhe atyre që i shkelin urdhërat e Zotit, në krahun tjetër. Kjo shkelje e urdhëresave hyjnore është vlerësuar se është e shkallëve të ndryshme dhe si rezultat, shumica e teologëve myslimanë kanë bërë një dallim të përgjithshëm ndërmjet gjynaheve “të mëdha” (*kebire*, shumë *keba'ir*) dhe atyre “të vogla” (*saghire*, shumë *sagha'ir*).[\[26\]](#) E para është diferencuar nga e dyta nëpërmjet indikacioneve shoqëruese. Për shembull, figura të hershme si Ibn Abasi dhe Hasan el-Basriu i kanë përkufizuar gjynahet e mëdha ngushtësisht si ato që janë të ndërlidhura me sanksione të amëshimit, apo jetës së përtejme: “çdo gjynah që Zoti e ka vulosur me zjarr, [me] pakënaqësinë [e Tij], mallkimin [e Tij], apo ndëshkimin [e Tij]”[\[27\]](#) dhe “çdo veprim i gabuar që rezulton në ndëshkim nga ana e Zotit me zjarrin e Ferrit, mërinë, mallkimin, apo ndëshkimin [e Tij], cilësohet mëkat i madh.”[\[28\]](#) Dijetarët e mëvonshëm do t'i zgjeronin indikacionet e gjynaheve të mëdha për të përfshirë edhe ato të ndërlidhura me sanksionet botësore gjithashtu. Kurtubiu, për shembull, shkruan se një gjynah i madh është “çdo veprim i gabuar që ligji hyjnor e përcakton se është diçka madhore, apo një poshtërsi, apo ka trajtën që merr si kundërpërgjigje një ndëshkim serioz, ose e lidh atë me një ligj kapital (*hudud*) ose e kundërshton me ashpërsi,” me kushtin që ai të jetë i bazuar në evidenca tekstuale dhe në konsensus.[\[29\]](#) Megjithatë, teologë të nivelit të lartë – sidomos ata nga Shkolla Esharite – i cilësonin të gjitha gjynahet se janë një poshtërsi dhe e kundërshtonin këtë dallim:

Dije se një grup i dijetarëve e refuzuan nocionin se mund të ketë gjynahe të vogla duke argumentuar se në fakt të gjitha gjynahet janë të mëdha. Mes tyre ishin Ebu Is'hak el-Isfarajini, gjykatësi Ebu Bekr el-Bakilani, Imami i Dy Xhamive të Shenjta Xhujejni në librin e tij *el-Irshad*, dhe Ibn Kushejri në *el-Murshid*. Ibn el-Furak në fakt e përcjell këtë nga esharitët dhe ka parapëlqyer këtë pikëpamje në komentarin e tij duke thënë: aktet e mosbindjes ndaj Zotit sipas nesh janë të gjitha punë të neveritshme. Arsyeja përse disa [gjynahe] quhen “të vogla” apo “të mëdha” ka të bëjë me raportin se njëri është më i madh se tjetri.[\[30\]](#)

Në teologjinë islame, mund të argumentohet se nuk ka asnjë histori të shëlbimit [si në Krishtërim sh.p.]. Nuk ka patur rënie të njerëzimit që të ketë patur pasojë ndotjen e natyrës njerëzore. Përshkrimi kuranor është se Ademi ra në gabim dhe kreu një lajthitje në dështimin për t'ia vënë veshin urdhërit të Zotit, dhe nuk u çorientua nga Shejtani. Rezultati ishte një largim nga afërsia me Zotin, dhe jo një transferim i mëkatit specifikisht tek specia njerëzore.[\[31\]](#) Pavarësisht se nuk ka rënie të njerëzimit, Kurani megjithatë ka raste kur është qartësisht pesimist në përshkrimin që i bën të qenit krijesë të njeriut dhe aftësisë së tij. Kurani, për shembull, vëren se Shejtani i josh pasardhësit e Ademit (el-A'raf, ajetet 26-27) dhe i përshkruan ata si të dobët (el-Nisa', ajeti 28), të dëshpëruar (Hud, ajeti 9), të padrejtë (Ibrahim, ajeti 34), grindavecë (el-Nehl, ajeti 4), tiranë (el-'Alak, ajeti 6), dhe të humbur (el-Fil, ajeti 2). Kurani përmend gjithashtu se çdo bashkësi njerëzore i është dërguar një peygamber (el-Nehl, ajeti 36) që iu ka përkujtuar atyre se duhet t'i qëndronin besnikë udhëzimit hyjnor, por njëri mbas tjetrit ata peygamberë u refuzuan – shpesh në formën më të vajtueshme (el-Hixhr, ajetet 10-11; Kaf, ajetet

12-14).^[32] Prandaj, Kurani në një vend të caktuar del në konkluzionin se *pjesa më e madhe e njerëzve nuk janë besimtarë* (Jusuf, ajeti 103) dhe *nëse Zoti do të ndëshkonte njerëzit për padrejtësitë e tyre, Ai nuk do të linte në këmbë asnjë krijesë të vetme* (el-Nehl, ajeti 61).^[33] Ky pesimizëm portretizon thellësinë në të cilën njerëzit mund të zhyten në mëkat dhe, ç'është e vërteta, edhe seriozitetin e mëkatit. Në këtë mënyrë, ndonëse natyra njerëzore nuk shihet si mëkatore, gjithsesi ka një frekuencë të sjelljes mëkatore nga ana e njerëzve. Ky mëkat dhe dëshira e joshja për të janë ajo çka e largon njeriun nga Zoti dhe nga afrimet me të. Rezultati përfundimtar i ndarjes nga Zoti, apo i të dëshiruarit të dikujt tjetër përveç Zotit duke mos hequr dorë nga joshja prej mëkatit dhe duke e kryer mëkatin, është Ferri.

Teza e shenjtërisë së Zotit: Në bazë të këtij këndvështrimi, ekzistenca e ferrit dhe e ndëshkimit të përjetshëm është e përligjur nëpërmjet emrit të Zotit “el-Kuddus”. Gjuhësisht, kuptimi i rrënjës së arabishtes *k / d / s* luhatet nga (1) të shkuarit larg në tokë; (2) ta bësh diçka të shenjtë; (3) të bekosh; (4) të dëlirësosh; dhe (5) të kesh veneracion.^[34] Forma intensive “el-kuddus” përmendet dy herë në Kuran (el-Hashr, ajeti 23, dhe el-Xhumu’a, ajeti 1) si një nga emrat e veçantë të Zotit, dhe dijetarët e leksikografët myslimanë e kanë çuar më tutje dhe e kanë zgjeruar domethënien e këtij termi. Pikë së pari, ky term i zbatuar në rastin e Zotit kuptohet se i referohet “lartësimit të Zotit mbi çdo të keqe, papërsomërie dhe të metë.”^[35] Lartësimi i Zotit përmban mohimin e çdo konceptualizimi mendor për Atë aq sa “Ai është mbi gjithçka që mund të perceptojnë shqisat, apo që mund të konceptojë imagjinata apo që mund të supozohet, apo ajo çfarë e prek ndërgjegjen apo ajo çfarë kërkon mendimi.”^[36] Në këtë mënyrë, Zoti “zotëron përsosmëri në të gjitha cilësitë e Tij dhe as nuk mund të përkufizohet e as të konceptualizohet”.^[37] Shenjetëria e Zotit (*kudsije*) është barazuar gjithashtu me atë çka është “e begatuar” (*mubarek*), një term ky “që tregon të gjitha gjërat e mira aq sa vetëm ajo çka është e mirë buron nga [Zoti].”^[38] Kështu, shenjetëria e Zotit ka konotacione imediate dhe të fuqishme me transhendencën, përsosmërinë, dhe mirësinë e Tij. Refuzimi i transhendencës së Zotit dhe udhëzimit që Ai shpalli për njerëzit nëpërmjet Pejgamberëve dhe të Dërguarëve është akti përfundimtar i mohimit që i bishtënon kësaj shenjtërie. Ferri si ndëshkim (i përjetshëm) është një shpërfaqje me ngjyra të gjalla e vlerës absolute dhe të pafundme të shenjtërisë së Zotit. Ashpërsia e ndëshkimit të përjetshëm për mohimin e shenjtërisë së Zotit pasqyron vlerën e pafundme të shenjtërisë që mohohet. Duke pasur si bazë parimin e proporcionalitetit, ky argument thotë se refuzimi i shenjtërisë së Zotit duhet të marrë në këmbim një sanksion proporcional, apo në të njëjtën masë. Ky argument mund të formulohet si vijon:

- (1) Zoti nuk është indiferent ndaj diçkaje që nëpërkëmb vlerën e shenjtërisë së Tij.
- (2) Gjithçka që nëpërkëmb vlerën e shenjtërisë së Zotit meriton një sanksion që është në përpjestim të drejtë me vetë aktin.
- (3) Ndëshkimi në ferr është një sanksion në përpjestim të drejtë për një shkelje mbi shenjtërinë e Zotit.
- (4) Mohimi i transcendencës, mirësisë, dhe përsosmërisë së Zotit është një shkelje ndaj shenjtërisë së Zotit.
- (5) Si rrjedhojë, mohimi i transcendencës, mirësisë dhe përsosmërisë së Zotit duhet të marrë si

përgjigje një sanksion që është në përpjestim të drejtë me të (nga (2), (3), (4)).

(6) Si rrjedhojë, mohimi i transcendencës, mirësisë dhe përsosmërisë së Zotit meriton ndëshkimin në ferr.

Si rrjedhojë, ferri, pra është pasojë e të përligjurit në termat më të fortë nga ana e Zotit të transcendencës, përsosmërisë dhe mirësisë së Tij. Mëria e Zotit nuk është arbitrare apo pa shkak; tamam tamam, ajo iu drejtohet atyre të cilët e shkelin këtë shenjtëri. Disa mënyra në të cilat ndodh kjo shkelje është që me vullnet të plotë transcendenca e Zotit të këmbëhet, për shembull, me idhuj të fundëm, ose që të këmbëhet mirësia dhe dëlirësia me të keqen dhe shthurjen. Kjo shkelje në realitet është një ulje e madhësisë dhe lavdisë së Zotit. Zoti, si rrjedhojë, është i justifikuar që të mbajë lart shenjtërinë, përsosmërinë, dhe mirësinë e Tij duke sanksionuar ata të cilët i minojnë ato. Sanksioni në fjalë është pikërisht ferri.

Teza e besëlidhjes: Në bazë të këtij modeli, justifikimi për ferrin është i bazuar mbi shkeljen e besëlidhjes *mithak* me Zotin nga ana e njerëzimit kur ata ranë dakord për të në gjendjen e tyre pa trup. [\[39\]](#) Kurani e përshkruan këtë dialog të besëlidhjes në suren el-A'raf, ajetet 172-73:

Dhe [përkujto] kur Zoti yt nxori nga shpina e bijve të Ademit pasardhësit e tyre dhe i bëri dëshmues të vetes së tyre [duke u thënë]: “A nuk jam Unë Zoti juaj?” Ata thanë: “Po, ne dëshmuam për këtë!”. [Kjo që] të mos thoni në Ditën e Kijametit: “Me të vërtetë, ne ishim të pandërgjegjshëm për këtë [dëshmi]”. Ose të mos thoni: “Prindërit tanë më parë ishin idhujtarë, e ne ishim pasardhës të tyre. A do të na shkatërrosh ne për atë që bënë përgënjeshtresit e të vërtetës?”

Si një përshkrim etiologjik, ngjarja e besëlidhjes shprehimisht rrok, në njërin krah, pranimin kolektiv nga ana e njerëzimit të natyrës së tyre të fundme dhe të varur dhe mungesën e autonomisë reale, dhe, në krahun tjetër, afirmimin nga ana e tyre të sovranitetit dhe njësimi (*teuhid*) total të Zotit. I gjithë pakti primordial përbën kornizën e përgjithshme apo parimin organizues për të kuptuar motivimet e Zotit për veprimet e Tij në histori dhe se si ndërlidhet ajo me fatin njerëzor ose në shpëtim ose në mallkim. Në këtë mënyrë, shkalla e besnikërisë ndaj besëlidhjes bëhet masa për të gjykuar nëse individët apo bashkësitë meritojnë shpëtimin. [\[40\]](#) Teza e besëlidhjes mund të parashtrohet në argumentin e mëposhtëm, që më pas do të elaborohet hollësisht:

(1) Të gjithë njerëzit hynë në një besëlidhje primordiale me Zotin.

(2) Zoti jep mundësi të mjaftueshme që kjo besëlidhje primordiale të risillet në kujtesë.

(3) Refuzimi i Zotit meriton ndëshkimin në ferr.

- (4) Shkelja e besëlidhjes primordiale është e barabartë me refuzimin e Zotit.
- (5) Rrjedhimisht, shkelja e besëlidhjes primordiale meriton ndëshkimin në ferr.

Angazhimi i Zotit me njerëzimin nëpërmjet besëlidhjes nuk vjen si rezultat i ndonjë domosdoshmërie, nevoje, apo mungese, por është një akt zgjedhjeje dhe mëshire bazuar mbi terma që janë të parashtruar vetëm nga vullneti hyjnor. Njerëzimit në tërësi iu bë thirrje që të afirmonte dhe të dëshmonte hyjnishmërinë, transcendencën, dhe meritën totale e ekskluzive të adhurimit të Zotit. Afirmimi dhe ushtrimi nga ana e tyre e këtij monoteizmi vulosi paktin primordial duke ilustruar me shembull konkret pranimin e parë të ndërgjegjshëm kolektiv të origjinës dhe statusit metafizik kontingjent të njerëzimit, duke rezultuar kështu në një vetëdije të ngulitur (të natyrshme) për Zotin *ab initio*, pra, që nga zanafilla. Ndërkohë që u bënë persona të mishëruar me trup në jetën tokësore, njerëzve iu dhanë nga Zoti përkujtues të mjaftueshëm të kësaj besëlidhje primordiale nëpërmjet dërgimit të pejgamberëve dhe të të dërguarve të cilët prunë një program të sjelljes, dhe tërhoqën vërejtjen në rastin kur ata dështonin që t'i qëndronin besnikë këtij programi. Nëse besëlidhja i përkufizon të qenit me Zotin, rikthimin tek Ai, dhe të pranuarit e statusit real të fundëm të njerëzimit, atëherë heqja dorë apo mosrespektimi i asaj besëlidhjeje nënkupton refuzim të Zotit, ndarje nga Ai, dhe rebelim ndaj Tij. Bërja e kësaj do të thotë të refuzohet logjika e besëlidhjes – monoteizmit dhe sovranitetit hyjnor – dhe kjo, domosdoshmërisht, çon në ndëshkim. Ai ndëshkim është pikërisht ferri.

Teza e botës më të mirë të mundshme: Ky argument bën bashkë idetë teologjike dhe metafizike të Gazaliut – sidomos tezën e tij të botës më të mirë të mundshme të diskutuar më herët në Kapitullin e Dytë. Ferri, në bazë të këtij përshkrimi, është i përligjur bazuar mbi doktrinën se mënyra se si bota është providencialisht e rregulluar dhe qenësisht e strukturuar nga Zoti është optimale – forma më e mirë (e mundshme) që ajo mund të ketë. Argumenti mund të parashtrohet sikurse vijon:

- (1) Bota aktuale *B* është bota më e mirë.
- (2) Refuzimi i rendit dhe dekretit të gjërave në *B* do të thotë të refuzosh Zotin.
- (3) Të refuzosh Zotin përligj një sanksion që është në përpjestim të drejtë me të.
- (4) Një sanksion që është në përpjestim të drejtë me refuzimin e Zotit është ndëshkimi në ferr.
- (5) Si rrjedhojë, refuzimi i rendit dhe dekretit të gjërave në *B* justifikon ndëshkimin në ferr.

Mund të mos duket krejtësisht e qartë se si konkluzioni pason drejtpërdrejt nga premisat pa njëfarë elaborimi të mëtejshëm. Këtu, është e domosdoshme që elaborimi të përmendë dy lloje të njerëzve kundërshtues: (a) ata të cilët i mohojnë të vërtetat dhe udhëzimin e shpallur; dhe (b) ata të cilët janë të pakënaqur me dekretet gjithëpërfshirëse dhe totalizuese të Zotit. Në rastin e grupit të parë të cilët

mohojnë të vërtetën fetare dhe udhëzimin hyjnor, ata refuzojnë mënyrën më të mirë në të cilën Zoti ka përcaktuar botën aktuale dhe ata e bëjnë këtë duke adoptuar kodet, rregullimet, dhe kornizat e veta; ata i qëndrojnë larg çdo nocioni të nënshtrimit dhe përlules ('ubudije) ndaj mëëshirës dhe urtësisë së Zotit dhe e ngrejnë konfidencën në fuqitë e veta si dhe në preferencat e tyre morale, si dhe shqyrtimet e tyre ligjore, mbi ato të urdhëresave dhe ndalesave të Zotit. Ata ia atribuojnë padrejtësisht leadershipin vetes së tyre dhe përcaktojnë atë që ata mendojnë se është e mirë bazuar mbi masën e kënaqësisë dhe dëshirës vetë-aktualizuese sensuale (*heua*).^[41] Ky refuzim i asaj çka Zoti ka përcaktuar se është më e mira është ajo çka garanton ndëshkimin në ferr. Sa i përket grupit të dytë, kryeneçët shprehin një pakënaqësi të skajshme dhe ankohen me përçmim ndaj mënyrës se si punët në botë janë dekretuar, përcaktuar dhe drejtuar nga mëshira dhe qëllimet e urta të Zotit. Ata dëshirojnë dhe kërkojnë që ajo të jetë në një mënyrë tjetër, që është e ndryshme dhe që të jetë e favorshme për racionalizimet dhe kriteret e tyre të shpikura. Ky qëndrim armiqësor karshi Zotit buron nga një psikologji e mbarsur me të meta, një psikologji që dështon të bashkojë kënaqësinë me dekretin e Zotit, besimin në efikasitetin e atyre dekreteve, dhe mirëbesim të plotë në mënyrën se si ai ka organizuar natyrën, qëllimin, synimin, dhe drejtimin e rendit të krijuar.^[42] Rezultati i këtij mohimi, refuzimi, dhe pakënaqësie, apo rebelimi, është një sanksion. Ky sanksion është pikërisht ferri.

Teza e vullnetit të lirë: Njëri aspekt i teologjisë islame i ndërlidhur me vullnetin e lirë është eskatologjia. Kurani ka ngjyra të gjalla në përshkrimin që i bën vdekjes, gjykimit, dhe fatit të mbramë të individëve (si dhe të krijimit në tërësi).^[43] Në vende të ndryshme ai pohon se si njerëzit dhe xhinët zotërojnë fuqinë e zgjedhjes dhe, si rrjedhojë, janë qenie moralisht të përgjegjshme. Për shkak të kësaj, zgjedhjet e një personi në jetën e përkohshme para vdekjes luajnë njëfarë roli të rëndësishëm në destinacionin e tij pas vdekjes, domethënë, nëse ai person përfundon në parajsë apo në ferr. Njerëzit përfundojnë ferr thjesht për shkak se ata zgjedhin të shkojnë atje, dhe këto zgjedhje janë pasojë e zhvillimit të një individi në një lloj personi me një botëkuptim dhe psikologji specifike kognitive që është e papajtueshme me atë çka Zoti e miraton, dhe më pas kjo e bën të domosdoshme që ata të qëndrojnë në ferr. Ajo çka do ta përligjte ferrin në këtë përshkrim, domethënëse, arsyeja se përse ai është krijuar fillimisht, është një rrjedhojë e natyrshme e zgjedhjeve të bëra nga një botëkuptim dhe psikologji e tillë kognitive. Zoti nga përjetësia e di se kush do të ekzistojë dhe kush do të zgjedhë lirisht që ta mohojë Atë, kush do ta sfidojë shpalljen që Ai sjellë me peygamberët dhe të dërguarit e Tij, dhe kush do të veprojë në kundërshtim me natyrën e tij primordiale të krijuar (*fitra*). Pavarësisht nga kjo dije paraprake, Zoti i lejon këta persona që në fund të përjetojnë pasojat e atyre zgjedhjeve, dhe pasoja pashmangshmërisht nënkupton përjashtim dhe ndarje nga Zoti. Kështu, ferri është një vend i vuajtjes, ankthit, dhe dhimbjes për shkak se ai është pikë së pari një vend i humbjes, varfërimit, dhe distancës përfundimtare nga mirësia, mëshira, dhe afërsia e Zotit. Ibn Rexheb el-Hanbeliu (vd. 795/1393) thotë pa ndërdyshje se kjo ndarje dhe distancë nga Zoti cilësohet se është forma më e ashpër e ndëshkimit. Ai shkruan:

Ndëshkimi më keq për banorët e ferrit është të qenit e tyre të distancuar nga Zoti (i Lartësuar), të pasurit e një perdeje që i ndan nga Ai, të kthyerit e shpinës nga ana e Tij dhe pakënaqësia e Tij karshi tyre, pikërisht sikurse kënaqësia e Zotit mbi banorët e parajsës është forma më e favorshme e lumturisë së tyre dhe se si në fakt teofania e Zotit dhe të vështruarit e Tij është më e larta e të gjitha formave të lumturisë në parajsë.^[44]

Përgjigjet ndaj Argumentit të Dytë

Teologjia myslimane është e prerë lidhur me natyrën e përjetshme të parajsës dhe ferrit, gjë që nënkupton se banorët do të qëndrojnë gjithashtu në njërin prej tyre pa fund. Manualët teologjikë islam dokumentojnë konsuesusin e hershëm ortodoks mbi këtë. Ibn Hazmi, për shembull, në *Meratib el-ixhma'* thotë se “ferri është real dhe është një strehë e ndëshkimit që nuk do të reshtë kurrë së ekzistuari, dhe banorët e tij nuk do të reshtin kurrë së ekzistuari, ata do të qëndrojnë aty pa fund.”^[45] Po ashtu, në veprën e tij hereziografike *el-Fasl fi el-milal*, ai përmend se “të gjitha sektet e bashkësisë myslimane janë dakord se Parajsa kurrë nuk do të reshtë së ekzistuari dhe as lumturia e saj nuk do të sosë ndonjëherë, dhe se as Ferri nuk do të reshtë së ekzistuari dhe se as vuajtjet e tij nuk do të sosin ndonjëherë.”^[46]

Disa teologë myslimanë kanë qenë të vetëdijshëm për shqetësimet e ngritura nga problemi i proporcionalitetit, i cili është padrejtësia në pamje të parë e të ndëshkuarit pafundësisht të njerëzve për një numër të fundëm veprash. Ç’është më ironikja, ky pranim është i vendosur brenda kontekstit të të mohuarit të doktrinës pesimiste mutezilite se ata që kanë kryer mëkate të rënda, e nuk janë penduar për to, do t’i jepen përjetësisht ferrit bazuar mbi një kombinim të lirisë së fortë libertariene si edhe drejtësisë dhe shpërblimit hyjnor. Në bazë të pikëpamjes mutezilite, nuk ka skemë që të parashikojë se një besimtar që ka marrë një dënim të përkohshëm në ferr do të marrë në vijim një dalje së andejmi e më pas do të futet në parajsë. Këmbëngulja e tyre mbi mallkimin e përjetshëm përjashtonte gjithashtu edhe mundësinë e ndërmjetësimit (*shefa’at*) që e zbut këtë mallkim dhe kështu ata përgjithësisht e mohonin ndërmjetësimin në amshim për atë që ka kryer mëkate të mëdha. Kjo pikëpamje, pra, do të dukej se mohon një shpëtim pas vdekjes, sikurse pohohet nga pjesa më e madhe e denominimeve sunitë, duke nënkuptuar se, përtej varrit, eliminohej plotësisht mundësia për arritjen e shpëtimit. Vdekja, pra, është një kufi i ngurtë ndërmjet të qenit i shpëtuar dhe të qenit i mallkuar.^[47] Eshariu ka shënuar veprën e tij *Makalat el-islamijjin* mospajtimin mes mutezilive dhe sunitëve mbi fatin e gjynahqarëve besimtarë:

Dhe kishin mendime të ndryshme mbi atë nëse i pamoralshmi ndëshkohet përjetësisht në ferr. Mutezilitët dhe Harixhitët mbronin idenë se ai do të jetë në ferr përjetësisht, pasi cilido që hyn në ferr nuk mund të dalë së andejmi. Populli i sunetit (*ehli suneti*) dhe populli i palëkundur, apo iistikames (*ehli istikame*), pohonin se Zoti do të shpëtojë nga ferri të gjithë njeëzit besimtarë të *kiblës* dhe, prandaj, ata nuk do të jenë aty përjetësisht.^[48]

Në gjirin e bashkësisë myslimane u shfaq një konsensus i hershëm në raport me optimizmin e shpëtimit: Zoti eventualisht do t'i nxjerrë të gjithë gjynahqarët besimtarë (*muvaḥhidun*) nga ferri.^[49] (Mirëpo, nuk ka patur konsensus të tillë lidhur me fatin e atyre që janë jashtë bashkësisë së besimit.) Teksa debati evoloi, një numër argumentesh u renditën drejtpërdrejt nga Tradicionalistët, dijetarët esharitë dhe maturiditë, për të sulmuar pozicionin mutezilit. Njëri prej argumenteve përmbante dhe idenë se si mund të ishte e zgjuar, e ndershme, apo e drejtë për Zotin që Ai të ndëshkonte besimtarët pambarimisht për shkak të një sasive të fundme të akteve të këqija. El-Taftazani në *Sherh el-makāsīd* në këtë drejtim jep dy argumente të ndërlidhura:

Këndvështrimi i tretë i bazuar mbi një parim mutezilit është se cilido që qëndron në besim dhe bën vepra të mira, le të themi, për njëqind vjet dhe brenda kësaj kohe ose përtej saj kryen një akt padrejtësie, siç është pirja e një gllënjke verë, nuk do të ishte e drejtë për të Mençurin që të ndëshkonte përjetësisht autorin e atij akti për këtë. Nëse kjo nuk cilësohet padrejtësi, atëherë asgjë nuk është padrejtësi, dhe nëse kjo nuk meriton censurë, atëherë çfarë meriton censurë? Këndvështrimi i katërt është se nëse mëkati është i fundëm në kohëzgjatje, gjë që është vetvetiu e qartë, dhe i fundëm në seriozitet – për shkak se disa mëkate janë më të rëndë se disa të tjerë – atëherë ndëshkimi për të duhet të jetë gjithashtu i fundëm në mënyrë që ai të jetë i drejtë, gjë që është e ndryshme nga mosbesimi (*kufr*) që është i pafund në seriozitet, ndonëse është i fundëm në kohëzgjatje. Nëse dënimi i përjetshëm në ferr është dënimi më i rëndë i rezervuar për krimin më të rëndë – mosbesimin – nuk do të ishte korrekte që kjo t'i zbatohet asaj që është më pak e rëndë se ai, siç janë aktet e mosbindjes.^[50]

Dijetarët myslimanë nuk patën të njëjtën tolerancë apo (arsyetim), që këtu përmendet në favor të besimtarëve, për të ardhmen eskatologjike të jo-besimtarëve. Synimi im këtu nuk është që të analizojmë faktorët që çuan në formimin e kësaj doktrina brenda bashkësisë, por që të prezantojmë argumente të mundshme që rrënjësojnë pajtueshmërinë logjike ndërmjet pohimeve të sjella në tension në Argumentin 2. Kurani aludon për arsye të mundshme se përse ndëshkimi i përjetshëm në ferr për jobesimtarët është i justifikuar. Këtu do të përmenden dy prej tyre, krahas disa argumenteve të tjera. Së bashku, ato ofrojnë një mbrojtje që e ngulit pajtueshmërinë midis fuqisë absolute, dijes, mëshirës, dashurisë, drejtësisë dhe urtësisë së Zotit me faktin se ka disa njerëz që vuajnë mundimin e ndërgjegjshëm të përjetshëm. Megjithatë, përpara kësaj është e rëndësishme që të qartësohet termi “i pafundëm” që gjen përdorim të shpeshtë në literaturë. Askund në Kuran apo Hadith nuk thuhet se individët do të vuajnë dënim pafundësisht, pavarësisht nëse bëhet fjalë për *intensitet* të pafundëm (shkalla kualitative e dhimbjes së përjetuar) apo *kohëzgjatje* të pafundme (që do të thotë gjatësia e kohës). Në kuptimin e parë të pafundmes, do të dukej e pamundur që një krijesë e ndërgjegjshme e fundme të ishte vatra e vuajtjes psikosomatike të pafundme. Në Kuran apo Hadith thuhet qartë se dënimi i ferrit është në shkallë; ai nuk është *maksimal* (sasia më e madhe e dënimit që mund të ekzistojë).^[51] Sikur të ishte maksimal, atëherë nuk mund të kishte shkallë krahasimore të dënimit. Kuptimi i dytë i të pafundmes është edhe më i largët dhe i pambështetur. Sërish, asnjë krijesë e ndërgjegjshme e fundme nuk mund të përshkojë (pësojë) një kohëzgjatje të pafundme të dënimit thjesht për shkak se një dënim i pafundëm madje as që nuk është i mundur. Në fakt, një pafundësi faktike e çdo gjëje nuk është e mundur në realitet. Dënimi i ferrit është në çdo rast i fundëm, por i përhershëm ose i pambarimtë, që

do të thotë se ai vazhdon pa ndërprerje. [52] Modaliteti i saktë se si kjo ndodh mund të variojë. Njëra mënyrë e mundshme mund të jetë nëpërmjet përtëritjes nga ana e Zotit e vendndodhjeve trupore të vuajtjes të çdo personi në ferr mbasi ata shkatërrohen nga çdo ekzekutim apo mundim i dënimit. Al-Taftazani argumenton në favor të kësaj mundësie:

Muslimanët janë në pajtueshmëri të plotë se banorët e Parajsës do të jenë aty përgjithmonë dhe jobesimtarët do të jenë në zjarr përgjithmonë. Në qoftë se argumentohet se fuqia trupore është e fundme, dhe, rrjedhimisht, nuk mund të pranojë jetë të përjetshme në atë se lagështia, që është një element i jetës, do të avullojë për shkak të nxehtësisë (veçanërisht të nxehtësisë së thellë të zjarrit të ferrit) atëherë kjo do të çojë në shkatërrimin e domosdoshëm, dhe se djegja e përjetshme njëkohësisht me jetën e përjetshme është diçka përtej arsyes, ne përgjigjemi siç vijon: ky është një parim filozofik që nuk pranohet nga besimtarët fetarë dhe as nuk cilësohet i saktë nga ithtarët të cilët krijojnë e të gjitha njësive kontingjente ia mvëshin një qenieje të Plotfuqishme. Në lidhje me pohimin e fuqisë së fundme dhe jetës së përherëshme, ka të ngjarë që Zoti krijon një [trup] zëvendësues, kështu që shpërblimi dhe ndëshkimi mbesin të përjetshëm. Zoti (Më i Larti) thotë, *“sa herë që lëkurët e tyre përzhiten, Ne do t'i zëvendësojmë ato me lëkurë të tjera kështu që ata të mund të shijojnë dënimin.”* [53]

Argumenti i el-Taftazanit lë të kuptohet se është logjikisht e mundur që Zoti të ruajë në ferr – ose duke i rikrijuar ose duke i ripërtëritur – cilësitë e kërkuara të një personi (përfshirë edhe të gjithë trupin e tij) në mënyrë që ky i fundit të marrë ndëshkimin. Ky rikrijim apo kjo ripërtëritje mund të vazhdojë në mënyrë të pacakatuar pa pushim. Nëse është kështu, atëherë forca e argumentit se banorët e ferrit do të vuajnë një dënim të pafundëm humbet një pjesë të forcës së tij për shkak se për çdo interval të dënimit t_1 , t_2 , t_3 , intensiteti i dënimit është i fundëm dhe jo maksimal.

Tani ne do t'iu rikthehemi dy argumenteve të drejtpërdrejta të Kuranit. I pari prej tyre është ajo që unë kam për ta quajtur *argumenti i seriozitetit absolut*. Në një dialog dramatik, Kurani ritregon se si, mbasi krijoi Ademin, Zoti urdhëroi aradhën e ëngjëjve që të bënin sexhde përpara tij dhe të gjitha ata iu bindën urdhërit përveç Iblisit i cili nuk e pranoi urdhërin dhe replikoi me Zotin me logjikën e tij të mosbindjes duke argumentuar nëpërmjet analogjisë se ai ishte krijuar nga zjarri ndërkohë që Ademi ishte krijuar nga balta, dhe se e para, sipas vlerësimit të tij, është një substancë më sipërore se e dyta. Kjo rezultoi në dënimin e Iblisit me largim nga vështrimi i Zotit dhe në mallkimin e tij të përjetshëm. [54] Mosbindja e Iblisit ishte kundër Zotit i cili është Më i Nderuari, Më i Shenjti, Më i Larti, dhe Më i Lartësuari. Ai që fyhet këtu është krejtësisht i ndryshëm në lloj nga çdo qenie, domethënë, statusi ontologjik i Zotit është i pakrahasueshëm pasi ai është pafundësisht më i madh. Ideja e nënkuptuar është se sa më i lartë të jetë statusi i palës së ofenduar, aq më serioz është mëkati. Për shkak se Zoti është një qenie pafundësisht më e madhe – në fakt, qenia më madhështore – atëherë të mëkatuarit kundër Tij është pafundësisht e rëndë dhe meriton një sanksion të pafundëm. Kjo është ajo që njihet si “parimi i statusit” (PS). Oliver Crisp e rrok PS-në përmbledhtazi kur ai shkruan se “vlera e një hyjnie është më madhe se sa vlera e një njeriu në një shkallë të pafundme, aq sa krimet kundër një pjesëtari të atij lloji ontologjik bartin pasoja konsiderueshëm më të mëdha (në fakt, të pafundme).” [55] Kësisoj, akti i pazakontë i Iblisit (refuzimi për t'iu bindur urdhërit të Zotit për t'u përlur në sexhde para Ademit) rezultoi në mallkim të përjetshëm për shkak të seriozitetit të tij, gjë që përcaktohet nga të mbajturit e një qëndrimi kundër atij të cilit i drejtohej shkelja. Në këtë mënyrë, mëkatet e fundme meritojnë

ndëshkim të pafundëm (që do të thotë të pambarimtë) për shkak se qenia e ofenduar është qenia më madhështore. Ky argument nga Kurani nënkupton qartësisht se një dënim nuk ka përse të jetë i barabartë me kohëzgjatjen e një gabimi apo një shkeljeje, apo në përpjestim të drejtë me të. Akti i Iblisit ishte i pazakontë, është një rast përfaqësues. Si rrjedhojë, masa e dënimit të dekretuar (mallkim i pambarimtë) nuk ishte *kohëzgjatja*, por *serioziteti* (për mosbindjen ndaj urdhërit të drejtpërdrejtë të Zotit).

Argumenti i dytë kuranor është ajo që unë e kam emërtuar thjesht si *argumenti i dijes paraprake hyjnore*. Në el-En'am, ajeti 28, Kurani flet në lidhje me ata të cilët mbasi iu është treguar realiteti i dënimit të ferrit sërish vendosin të mohojnë Zotin dhe kapen fort mbas të bërit ortak (*shirkut*): *por ajo çka ata e fshehën më parë, do t'iu bëhet e qartë atyre. Edhe sikur ata të riktheheshin, ata do të riktheheshin tek ajo të cilën e kishin të ndaluar. Me të vërtetë, ata janë gënjeshtarë.* [56] Kuptimi i ajetit, sipas el-Razit, është se “sikur Zoti t'i rikthente [këta mosbesimtarë] në botë, ata nuk do ta braktisnin kurrë refuzimin e tyre dhe nuk do të besonin kurrë por do të qëndronin në udhën e tyre të parë të mosbesimit dhe refuzimit.” [57] Ai më pas citon shpjegimin e el-Uahidiut:

Ky ajet, në indikacionet e tij më të dukshme, tregon se si pikëpamja mutezilite është e pasaktë për shkak se Zoti ka informuar lidhur me një popull të cilit Ai i dha gjykim nga përjetësia (*kada'uhu min el-ezel*) për politeizmin e tyre. Më pas Zoti shpjegoi se nëse atyre do t'iu tregohej realiteti i ferrit dhe dënimi i tij, e më pas atyre do t'iu kërkohej që të ktheheshin rishtazi në botë, ata sërish do t'i riktheheshin politeizmit të tyre. Është kështu për shkak të dekretit të mëparshëm mbi ta pasi një person racional nuk do ta dyshonte kurrë atë çka ai e ka para syve. [58]

Prandaj, ndëshkimi është i pambarimtë për shkak se nëse mosbesimtarët do të riktheheshin në këtë botë për një mundësi të dytë, ata sërish do ta refuzonin besimin në Zot dhe do të pranonin shirkun. Kështu, Kurani vë në dijeni në lidhje me vendimin e Zotit nga përjetësia bazuar mbi dijen e Tij kundërfaktike të asaj çka këta mosbesimtarë *do të kishin bërë* sikur ata *do të bëheshin* që të ktheheshin në botë çdo herë. Ndëshkimi i përjetshëm është rezultat i një shkakut të përsëritur: natyra e papërmbysshme e mosbesimit të tyre. Refuzimi që ata i bëjnë Zotit është, si rrjedhojë, total dhe kjo nuk lë asnjë opsion tjetër përveç ndarjes prej Tij, dhe destinacioni për këtë ndarje është ferri. Kjo konfirmohet në hadithin që thotë:

I Dërguari i Zotit, i vërteti dhe i frymëzuari me vërtetësi, na tregoi se: “Krijimi i njërit prej jush bëhet në mitrën e nënës së tij për dyzet ditë, e më pas ai bëhet një dromcë për një gjatësi të ngjashme kohe, më pas ai bëhet një copë e përtypyr mishi për një gjatësi të ngjashme kohe. Më pas Zoti dërgon engjëllin tek ai dhe e urdhëron atë që të shkruajë katër gjëra. Ai thotë: “Shkruaj veprat e tij, jetëgjatësinë e tij, furnizimin [*rizkun*] e tij, dhe nëse ai është i mallkuar apo i begatuar.” Pasha Atë në dorë të të Cilit është shpirti im! Njëri prej jush mund të bëjë veprat e njerëzve të parajsës derisa ai të jetë një pashë larg parajsës, dhe më pas dekreti e kaplon atë; dhe ai bën veprat e njerëzve të ferrit derisa ai të jetë një pashë larg tij, dhe më pas dekreti e kaplon atë dhe ai bën veprat e njerëzve të parajsës derisa hyn aty.” [59]

Ali al-Kari komenton mbi këtë transmetim:

Ata do të futen në ferr bazuar mbi drejtësinë dhe rrafshet e ndryshueshme të veprimit. Kohëzgjatja e të qenit përherë në ferr është për shkak të ndërveprimit [të tyre] dhe dëshirës së tejshtirë [për të kryer mëkat]. Kështu, nuk mund të jepet përgjigje se drejtësia e hapur i zbatohet dikujt i cili ka mosbesim për shtatëdhjetë vjet dhe ai nuk mund të dënohet më tepër se sa kohëzgjatja për shkak se qëllimi i një mosbesimtari është se, sikur ai të jetonte përjetësisht, ai do të këmbëngulte mbi mosbesimin e tij bazuar mbi injorancën tij ose mbi kryeneçësinë e tij.[\[60\]](#)

Një tjetër argument, i ndërlidhur me natyrën e përjetshme të dënimit, është ai i përmendur shkurtimisht nga Maturidiu në librin e tij *Kitab el-teuhid*. Juristi dhe teologu hanefit i shekullit të tetë/katërmbëdhjetë Akmal el-Din el-Babarti (vd. 786h/1384) perifrazon në mënyrë ndihmuese argumentin në fjalë në një mënyrë të plotë në pjesën përmbyllëse të komentarit të tij mbi tekstin *Kitab el-vasije*, tekst ky që i atribuohet Ebu Hanifes. Unë do të citoj fillimisht argumentin e Maturidiut dhe më pas perifrazimin e el-Babartit:

Maturidiu: mosbesimi është tipi më ekstrem i mosbindjes ndaj Zotit dhe kështu dënimi për të është në përpjestim të drejtë me të. Besimi është të kesh bindje (*teskid*) të plotë në atë që është e pafundme dhe pa fund, kurse mosbesimi është që të mohohet ajo që është e pafundme dhe pa fund. Shpërblimi për të dyja këto është në përputhje me këtë [pranim dhe refuzim]. Për këtë arsye, çdo gjë tjetër ndryshe nga mosbesimi mund të falet për shkak se nuk përmban refuzim të vullnetshëm të asaj që është e pafundme.[\[61\]](#)

El-Babarti: Shehu Ebu Mansur Maturidiu (rahmet pastë) ka përmendur në *el-Teuhid*, ndërkohë që diskuton dallimin midis mosbesimit dhe çdo mëkati më të vogël se ai, se ai mund të falet apo mbi atë çka e pengon faljen e tij duke thënë: mosbesimi është një doktrinë që besohet me bindje. Doktrinat besohen me bindje përjetësisht dhe, në mënyrë të ngjashme, dënimi i tij është mbi këtë bazë. Të gjitha mëkatet e tjera të mëdha nuk kryhen përjetësisht, por në çaste të fundme të dëshirave pushtuese. Prandaj, ato ndëshkohen pikërisht për atë bazë. Krahas kësaj, mosbesimi është qenësisht diçka e neveritshme që nuk mund të justifikohet dhe as krimi i tij nuk mund të hiqet, dhe kështu, në përputhje me urtësinë, dënimi i tij nuk mund të shfajësohet apo falet. Racionalisht, të gjitha gjynahet e tjera mund të falen, dhe kështu mund të ndodhë edhe me ndëshkimet e tyre përkatëse, por falja e një një mosbesimtari nuk do të ishte falje në sensin e duhur, pasi ai e refuzon Bamirësin (*el-mun'im*) dhe e sheh atë gjë si të vërtetë.[\[62\]](#)

Një mori pikash të ndryshme konvergojnë në këtë argument. Së pari, Maturidiu e kornizon qartësisht diskutimin brenda atributit hyjnor të urtësisë. Sikurse është përmendur tashmë Kapitullin e Tretë, sipas tij urtësia është të vendosësh diçka në vendin e duhur. Dështimi në dënimin e mosbesimit në masën proporcionale duke e falur atë do të ishte diçka e parregullt dhe do të ishte një falje e pavend, pasi mosbesimi përmban një refuzim të plotë të Zotit, një refuzim të qëllimtë të atij që është i vetmi Realitet i Vërtetë dhe, në këtë mënyrë, është i pashfajësueshëm. Së dyti, Maturidiu përdor një tip të parimit të barasvlerës: gjynahet e fundme meritojnë dënim të fundëm. Nëse është kështu, një gjynah permanent meriton dënim permanent. Ai që është një mëkat permanent, i përhershëm, apo absolut, një mëkat që është definitiv, i parevokueshëm, dhe nuk mund të modifikohet, ndreqet, apo t'i jepet fund, është mosbesim (*kufr*). Asnjë mëkat tjetër nuk ka këtë natyrë të rrethuar me pasoja kaq të rënda eskatologjike sa *kufr*-i. Mosbesimi përmban angazhimin për dikë tjetër përveç Zotit në një mënyrë detyruese, që do të thotë, përjetësisht. Presupozimi i këtij angazhimi është largimi nga Zoti, dhe destinacioni i këtij largimi, dhe ndarjeje, është ferri. Së treti, Maturidiu duket se evokon gjithashtu edhe Parimin e Statusit (PS). Mosbesimi përmban refuzimin e një qenieje të pafundme, gjë që meriton dënim të pafundëm, për shkak të statusit të pakrahasueshëm të atij që po refuzohet. Argumenti i Maturidiut, si rrjedhojë, nuk është se gjynahet e fundme lypin dënim të përjetshëm, por mosbesimi kërkon dënim të përjetshëm për shkak se implikim i tij është denoncimi i parevokueshëm i Zotit. Variacioni i këtij argumenti e ofruar nga el-Razi na ndihmon që të identifikojmë këtë pikë kyçe:

Një grup njerëzish kanë argumentuar se dënimi i Zotit është i fundëm, duke nënkuptuar se ai do të përfundojë, dhe ata kanë përdorur ajetin, “*ata do të qëndrojnë në [ferr] për epoka*.” Është kështu për shkak se padrejtësia e mëkateve është e fundme, dhe, kështu, dënimi i tij me diçka të pafundme është padrejtësi. Përgjigjja ndaj këtij [objeksioni] është se fjala “epoka” (*ahkab*) nuk tregon një kohëzgjatje të fundme, për shkak se arabët e përdorin këtë term dhe terma të tjerë për të treguar përhershmërinë. Nuk ka padrejtësi këtu për shkak se një mosbesimtar është i vendosur, i rrethuar me të dhe i lidhur me mosbesimin e tij për sa kohë që ai është gjallë, dhe, kështu, ai dënohet përjetësisht. Asnjë dënim nuk është i përjetshëm me përjashtim të rastit kur jepet për diçka që është e përjetshme. Në këtë mënyrë, “*shpërblimi është i përshtatshëm*”.^[63]

Forma gjenerike e këtyre dy argumenteve është si vijon:

- (1) Dënimi i përjetshëm është i drejtë në qoftë se ajo mbi të cilën zbatohet është diçka e përjetshme.
- (2) Mosbesimi është diçka e përjetshme.
- (3) Si rrjedhojë, dënimi i përjetshëm i mosbesimit është diçka e bazuar në drejtësi.

Premisa (1) është e arsyeshme. Kurani në el-Nebe', ajeti 26, përshkruan dënimin e pambarimtë për

mosbesimtarët si një “shpërblim të përshtatshëm” (*xheza’an vifakan*) – i përshtatshëm, merit, i barasvlershëm, dhe i duhur. Aktet e rënda të mëkatit duhet të kenë si pasojë dënim të ashpër që nuk është joproporcional apo i tepruar.^[64] Premisa (2) thotë se i vetmi kandidat për përjetësi është akti më i rëndë i mëkatit, ai që është i përhershëm, dhe ky është mëkati i mosbesimit. Mosbesimi është i ngulitur sikur të ishte në momentin e vdekjes nëpërmjet një grupi bindjesh që përmbajnë refuzimin e plotë të Zotit. Ka, pra, një determinim psikologjik që e bën të domosdoshme që një person të mbesë në refuzimin e Zotit që nga çasti i vdekjes. Qëndrimi në këtë refuzim ndaj Zotit është e meta e palëkundur që shkakton dënim të pambarimtë. Për sa kohë që kjo është e mundur, dënimi i pambarimtë do të ishte i drejtë.

Një tjetër argument për ndëshkimin e pambarimtë do të ishte një argument kontrastues. Në qoftë se është e arsyeshme që lumturia e përjetshme në parajsë është shpërblimi për një grup të fundëm veprimesh të mira, atëherë homologu i saj duket i arsyeshëm gjithashtu: dënim i pambarimtë për një grup të fundëm mëkatesh. Së fundi, mundimi i ndërgjegjshëm i përjetshëm është i drejtë dhe është në pajtim me cilësitë e Zotit, për shkak se alternativat e tij teologjike – anihilacionizmi, universalizmi, dhe natyralizimi (të gjitha shtjellohen më poshtë) – nuk e ngërthejnë siç duhet apo në mënyrë adekuate drejtësinë, sovranitetin dhe mëshirën e Zotit bazuar mbi peshën e përgjithshme të referencave të shkrimit të shenjtë si edhe pajtueshmërinë me cilësitë e tjera hyjnore dhe doktrinat thelbësore teologjike islame.

[1] Shih, p.sh., John McTaggart’s Some Dogmas of Religion (London: E. Arnold, 1906), §177 and its discussion in Jonathan Kvanvig, *Destiny and Deliberation: Essays in Philosophical Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 41–42

[2] David Lewis and Philip Kitcher, “And Lead Us Not,” *Harper’s Magazine*, December 2007, 28. Për një argument Tomist, shih John Lamont, “The Justice and Goodness of Hell,” *Faith and Philosophy* 28 (2011): 152–73.

[3] Shih “Hell and Hellfire,” 2:414–20 (Rosalind Gwynne), “Chastisement and Punishment,” 1:294–98 (Mohammed Fadel) and “Eschatology,” 2:44–54 (Jane Smith) all in EQ. Cf. as well “Hell,” *Qur’an: An Encyclopaedia*, 259–62 (Stefan Wild) and “Hell,” *Encyclopedia Iranica*, 12:154–6, versioni i përditësuar gjendet online në <http://www.iranicaonline.org/articles/hell-ii-islamic-period> (accessed online December 5, 2017), (Mahmoud Omidshafar).

[4] Në lidhje me këtë shih ‘Umar S. al-Ashkar, *el-Xhenneh wa al-Nar* (Amman: Dar al-Nafa’is, 1998) 13–111, and Marco Demichelis, *Salvation and Hell in Classical Islamic Thought: Can Allah Save Us All?* (London: Bloomsbury, 2018), 18–25. Në zërin enciklopedik kushtuar temës, Stefan Wild përmbledh shkurtazi pëshkrimin e ferrit Kur’an i cili i ofron lexuesit një vështrim të shkurtër të llojit të destinacioni që është ferri dhe përse shihet si kaq shqetësues. Shih “Hell,” *Qur’an: An Encyclopaedia*, 259–62.

[5] Shih, p.sh., Christian Lange, *Justice, Punishment and Medieval Muslim Imagination* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 101–75; Christian Lange, *Paradise and Hell in Islamic Traditions* (New York: Cambridge University Press, 2016), *passim* and his “Introducing Hell in Islamic Studies,” *Locating Hell in Islamic Traditions* (Boston: Brill, 2016), 1–28, and Nerina Rustomji, *The Garden and the Fire: Heaven and Hell in Islamic Culture* (New York: Colombia University Press, 2009), 1–20 and 98–122.

[6] Unë i kam marrë termat dhe tezat, me ndryshime të vogla, nga Jonathan Kvanvig, *The Problem of Hell* (New York: Oxford University Press, 1993), 19, and Jonathan Kvanvig, "Hell" in *The Oxford Handbook of Eschatology*, Jerry Walls, ed. (New York: Oxford University Press, 2016), 413–27. See also Robert Arp and Benjamin McCraw, eds., *The Concept of Hell* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), introduction, 1–15 for an overview of (H1)–(H4).

[7] Për hipotezën 5 (H5) ndjek Andrew Rogers and Nathan Conroy, "The New Defense of the Strong View of Hell" in *The Concept of Hell*, 50.

[8] Unë kam lënë jashtë diskutimet e atyre pikëpamjeve të ferrit që janë pjesë e një eskatologjie imagjinare që mohon çdo realitet të vërtetë për ngjarjet e jetës së përtejme, të tilla si ringjallja trupore ose ferri dhe parajsa si vende aktuale. Kjo mund të gjendet, për shembull, në Ibn Sina dhe të tjerë të tillë si mendimtarët Isma'ili.

[9] Kvanvig, *The Problem of Hell*, 3–4. See James S. Spiegel, *Hell and Divine Goodness: A Philosophical-Theological Inquiry* (Eugene, OR: Cascade Books, 2019), 57–79.

[10] Përgjigje të tjera do të ishin braktisja krejtësisht e Pikëpamjes Kryesore përmes rikonceptimit të ferrit në një mënyrë alegorike ose refuzimit të tij të plotë si moralisht të papranueshëm.

[11] Shih, p.sh., diskutimet e ndryshme ekzegjetike të zhvilluara nga komentuesit myslimaë rreth Sures Ali Imran, verseti 26, el-Ghafir, verseti 16 dhe shumë vargje të tjera në lidhje me sovranitetin dhe kontrollin e përjetshëm të Zotit mbi të gjithë rendin e përkohshëm. Shih, po ashtu, edhe shënimet e kryera nga el-Bejdavi dhe të përmendura në Helmut Gätje, *The Qur'an and Its Exegesis: Selected Texts with Classical and Modern Muslim Interpretations* (Oxford: Oneworld, 2004), 146–63; "Kings and Rulers," 3:91–94 (Louise Marlowe), "God and His Attributes," 2:329–31 (Gerhard Böwering); "Possession and Possessions," 4:184–87 (Alexander Knysh) and "Power and Impotence," 4:210–13 (Alexander Knysh) all in EQ. Rreth emrit hyjnor Malik shih el-Kurtubi, *el-Xhami' li-Ahkam el-Kur'an*, përk. Aisha Bewley (London: Dar al-Taqwa, 2003), 1:120–22, dhe Bedai el-Feuaid, *Shifa al-Alil dhe el-Tibjan te Ibn Kajim el-Xheuzijes*, cituar në Ashkar, *Sharh Ibn al-Kajim li Asma' Allah*, 46–51.

[12] El-Ghazali, *Maksad el-asna shar asma' al-husna*, MS Sarajevo, Gazi Hüsrev Beg, fols 29b–30a, and *The Ninety-Nine Beautiful Names of God*, trans. David Burrell and Nazih Daher (Cambridge: Islamic Texts Society, 2007), 57.

[13] al-Ghazali, *Maksad al-asna*, fol. 23a/b, and *The Ninety-Nine Beautiful Names of God*, 139–40.

[14] See "Good and Evil," EQ, 2:335–39 (Brannon Wheeler).

[15] D.m.th. "el-Khafid" ('Përrulësi) and "el-Rafi'" ('Lartësuesi).

[16] See al-Kurtubi, *al-Esna fi sharh asma' Allah el-husna* (Tanta: Dar al-Sahaba li-l-Turath, 1995), 1:367.

[17] al-Ghazali, *Maqsad al-asna*, fol. 43a, and *The Ninety-Nine Beautiful Names of God*, 82 (trans. Burrell and Daher).

[18] Në lidhje me këtë nocion, shih Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice* (Baltimore: Johns

Hopkins University Press, 1984), 39–134; “Justice and Injustice” EQ, 3:69–74 (Jonathan E. Brockopp); Sheryl L. Burkhalter, “Completion in Continuity: Cosmogony and Ethics in Islam” in *Cosmogony and Ethical Order: New Studies in Comparative Ethics*, Robin Lovin and Frank E. Reynolds, eds. (Chicago: University of Chicago Press, 1985), 225–50; Lutpi Ibrahim, “The Concept of Divine Justice According to al-Zamakhshari and al-BayDawi,” *Hamdard Islamicus* 3 (1980): 3–17; Safraz Bacchus, *The Concept of Justice in Islam* (Victoria: Friesen Press, 2014), M. A. Draz, *The Moral World of the Qur’an* (London: I.B. Tauris, 2008), 13–292, and Ramon Harvey, *The Qur’an and the Just Society* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018), 119–68 and 169–90.

[19] On these epithets, see al-Qurtubi, *al-Asna fi sharh asma’ Allah al-husna*, 1:482–84.

[20] Al-Kurtubi, *al-Asna fi sharh asma’ Allah al-husna*, 1:486–90.

[21] ‘Ali el-Kari, *Mirkat al-mafatih sharh Mishkat al-Mesabih* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiye, 2015), 5:198 (no. 2288).

[22] Al-Ghazali, *The Ninety-Nine Beautiful Names of God*, 138 (trans. Burrell and Daher).

[23] Hakan Gok, “Said Nursi’s Arguments for the Existence of God in *Risale-i Nur*” (PhD diss., Durham University, 2014), 256–62, and Ian S. Markham, *Engaging with Bediuzzaman Nursi: A Model of Interfaith Dialogue* (New York: Routledge, 2016), 35–41.

[24] See “Sin, Major and Minor,” EQ, 5:19 (Qasim Zaman).

[25] Toshiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur’an* (McGill-Queens University Press, 2002), 241–49, and Zaman, “Sin, Major and Minor,” EQ, 5:19–28.

[26] Për një studim të diskutimeve shkencore mbi gjynahun dhe një katalog të tyre, referojuni el-Dhehebi, *Kitab al-keba’ir* (Beirut: al-Maktaba al-Umeuije, 1970); Ibn Nuxhejm, *el-Sagha’ir we el keba’ir komentuar nga nipi i tij Zejn el-Din, Khalil el-Mejs* (Beirut: Dar el-Kutub el-‘Ilmiye, 1981) dhe el-Hejthemi, *el-Zewaxhir ‘an iktiraf el-keba’ir* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiye, 1987). Shih, po ashtu, Toshiko Izutsu, *The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic Analysis of Iman and Islam* (New York: The Other Press, 2006), 43–70, dhe Lange, *Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination*, 101–111.

[27] El-Tabari, *Tefsir*, 4:44 mbi Kuran 4:31 [no. 9213] ctuar në “Sin, Major and Minor,” EQ, 5:19.

[28] el-Kurtubi, *el-Mufhim li ma ashkala min talkhis Kitab Muslim* (Damascus and Beirut: Dar Ibn Kathir and Dar Kalim el-Tajib, 1996), 1:284.

[29] El-Kurtubi, *el-Mufhim*, 1:284.

[30] El-Hejthemi, *el-Zewaxhir ‘an iktiraf el-keba’ir*, 1:8.

[31] See Ayman Shabana, “The Concept of Sin in the Qur’an in Light of the Story of Adam,” in *Sin, Forgiveness and Reconciliation: Christian and Muslim Perspectives*, Lucinder Mosher and David Marshall, eds. (Virginia: Georgetown University Press, 2016), 40–65.

[32] “Sins,” Qur’an: An Encyclopaedia, 594 (Oliver Leaman).

[33] Leaman, “Sins,” 594.

[34] See Arabic–English Dictionary of Qur’anic Usage, Elsaid Badawi and Muhammad Abdel Haleem, eds. (Leiden and Boston: Brill, 2008), 742–43.

[35] Ibn el-Xheuzije, Shifa’ el-’alil, 2:510–511 cituar në Sherh Ibn Kajim esma’ Allah el-husna, Sulejman el-Ashkar, ed. (Amman: Dar al-Nafa’is, 2008), 52–53.

[36] al-Ghazali, Maqсад al-asna, fol. 30a and The Ninety-Nine Beautiful Names of God, 59–60.

[37] al-Alusi, Ruh al-ma’ani, 28:62.

[38] al-Maturidi, Ta’uilat ahl al-sunna, 9:59–60. Kjo ishte pikëpamja e Katades ashtu siç përmendet nga Taberiu në el-JXhami el-bejan, 23:302.

[39] See “Covenant (religious) pre-eternal,” Encyclopaedia of Islam (Third Edition), 1:74–78 (Michael Ebstein); “Covenant,” EQ, 1:464–67 (Gerhard Böwering); “Mithaq,” 408–409 (Rafik Berjak) and “‘Ahd/‘Ahada,” 14–16 (Ibrahim Sumer) both in The Qur’an: An Encyclopaedia; Clifford E. Bosworth, “Mithaq?,” Encyclopaedia of Islam (Second Edition), 7:187; Robert Darnell, “The Idea of Divine Covenant in the Qur’an” (PhD diss., University of Michigan, 1970); Louis Massignon, Le “jour du covenant” (yawm al-mithaq), Oriens (1962): 86–92; Richard Gramlich, “Der Urvertrag in der Koranauslegung,” Der Islam 60 (1983): 205–230; Joseph Lumbard, “Covenant and Covenants in the Qur’an,” Journal of Qur’anic Studies 17 (2015): 1–23; Torsten Hylén, “The Hand of God is over their Hands (Q. 48:10): On the Notion of Covenant in al-Tabari’s Account of Karbala?,” Journal of Qur’anic Studies (2016): 58–68; Tariq Jaffer, “Is There Covenant Theology in Islam?” in Islamic Studies Today: Essays in Honour of Andrew Rippin, Majid Daneshgar and Walid Saleh, eds. (Leiden: Brill, 2016), 98–121; Rosalind Gwynne, Logic, Rhetoric and Legal Reasoning in the Qur’an (London: Routledge, 2004), 1–24, and finally, Abdel-Kader, The Life, Personality and Writings of Al-Junayd, 76–80, 160–64 (English trans.), and 40–43 (Arabic text) and Harvey, The Qur’an and the Just Society, 10–13.

[40] Wadad Kadi, “The Primordial Covenant and Human History in the Qur’an,” Proceedings of the American Philosophical Society 174 (2003): 333.

[41] Rreth diskutimit të këtij koncepti, shih el-Kurtubi, el-Xhami’ li ahkam al-Kur’an (Beirut: Mu’assasat al-Risala, 2006), 19:158–62.

[42] El-Ghazali, el-Arba’in fi Usul al-Din, trans. N. Abdassalam (London: Turath Publishing, 2016), 280–86.

[43] See Jane Idleman Smith and Yvonne Yazbeck Haddad, The Islamic Understanding of Death and Resurrection (New York: Oxford University Press, 2002), 31–98.

[44] Ibn Rexhep, el-Takhuif min el-nar ue-l-ta’rif bi-hal dar al-beuar (Damascus-Beirut: Maktabat al-Mu’ajad, 1988), 195–96.

[45] Ibn Hazm, Maratib al-ixhma’ fi el-’ibadat ue el-mu’amalat ue el-i’tiqadat (Beirut: Dar Ibn Hazm,

1998), 268. Shih, po ashtu të gjithë ërat relevant nga tekste të ndryshme doktrimore përkthyer nga William Montgomery Watt's *Islamic Creeds: A Selection* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994).

[46] Ibn Hazm, *el-Faal fi el-milel ue el-nihal* (Saudi Arabia: Sharikat Maktabat 'Ukkaz), 4:145. Cf. Al-Ash'ari, *Maqalat al-Islamiyyin*, 148–49 (Ritter's edn.).

[47] Shih Hamza, "To Hell and Back," 156–59; Lange, *Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination*, 101–103 dhe veprën e tij *Paradise and Hell*, 176–78. Për disa argumentekundër qendrimin mu'tezilit shih el-Maturidi, *Te-uilat ahl al-sunna*, 1:402–403, 2:477–78, 3:331 and 4:375. Cf. Diskutimin në Sophia Vasalou, *Moral Agents and their Deserts: The Character of Mu'tazilite Ethics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008), 121–32.

[48] El-Esh'ari, *Makalat al-Islamijin*, 474 (Ritter's ed.).

[49] Ndonëse në lidhje me dysimet e myslimanëve rreth sigurisë së shpëtimit (Heilsgewissheit), shih Lange, *Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination*, 111–15.

[50] el-Teftazani, *Sherh el-mekasid* (Beirut: 'Alam al-Kutub, 1998), 5:137. Cf. el-Maturidi's argument in *Te'uilat ahl al-sunna*, 2:477–78.

[51] Shih pohimin e Ibn Haxher Askalanit i cili citon Kurtubiun në lidhje me gradët e ndryshme të ndëshkimit në varësi të llojeve të veprimeve gjyqhare në Aun el-Murid li sharh xheuharat el-teuhid fi akidat ehl el-sunnah ua el-xhema', ed. Tattan, 'Abd el-Kerim dhe Mahmud el-Kiylani, (Beirut: Dar al-Basha'ir, 1999), 1117. Shih, po ashtu, Lange, *Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination*, 139–75.

[52] Cf. Parry, *The Evangelical Universalist*, 13, fn.9.

[53] El-Nisa', verseti 56. El-Teftazani, *Sherh el-mekasid*, 5:134 dhe el-Xhurxhani, *Sherh al-mauakif të el-lji* (Beirut: Dar al-Kuub al-'Ilmiya, 1998), 8:335–37.

[54] "Devil," *The Qur'an: An Encyclopaedia*, 179 (Stefan Wild).

[55] Oliver Crisp, "Divine Retribution: A Defense," *Sophia* 42 (2003): 40. On the status principle, see Paul Kabay, "Is the Status Principle beyond Salvation? Toward Redeeming an Unpopular Theory of Hell," *Sophia* 44 (2005): 91–103; Kvanvig, *The Problem of Hell*, 29; Seymour, *A Theodicy of Hell*, 48–81, and Shawn Bawulski, "The Fire that Reconciles: Theological Reflections on the Doctrine of Eternal Punishment, with Special Consideration of Annihilationism and Traditionalism" (PhD. diss., University of St Andrews, 2012), 154–61.

[56] Cf. Edhe el-Fatir, verse 37.

[57] el-Razi, *Mefatih el-ghajb* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), 12:204.

[58] El-Razi, *Mefatih el-ghajb*, 12:205.

[59] Ibn Haxher el-'Asqlani, *Fat'h el-bari*, 15:204–206.

[60] Mirkat el-mefatih sherh Mishkat el-Mesabih (Beirut: Dar el-Kutub el-'Ilmije, 2001), 1:273.

[61] Kitab al-tawhid, 167.

[62] el-Babarti, Sherh wasijat el-Imam Ebi Hanifa (Amman: Dar al-Fath, 2009), 140. See as well A. J. Wensinck, The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development (New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1979, repr.), 165–67, 184–85, dhe al-Maghnisawi, Imam Abu Hanifa: al-Fiqh al-Akbar Explained, trans. Abdur-Rahman Mangera (Santa Barbara, CA: Whitethread Press, 2007), 190–91.

[63] el-Razi, Mefatih al-ghajb cituar në el-Munau, Fajd el-kadir sherh Xhami' el-Saghir (Beirut: Dar al-Ma'rifa, 1972), 1:39–40 (no. 3). Shih, po ashtu, Ibn 'Adil al-Dimashki, el-Lubab fi 'ulum el-kitab (Beirut: Dar el-Kutub al-'Ilmija, 1998), 10:568–73 për një diskutim të mëtejshëm.

[64] El-Razi, Mefatih el-ghajb, 31:15–16.

Date Created

26/09/2021

Author

erasmusi