



Bazat e etikës islame - Ahlaku

Nexhat Ibrahimimi





© LOGOS - A
2 0 0 5



S H K U P
PRISHTINË
T I R A N Ë



Nexhat Ibrahim

**Bazat e etikës
islame - Ahlaku**





Nexhat Ibrahim

**Bazat e etikës
islame - Ahlaku**



Përmbajtja:

Përmbajtja:	7
I. Hyrje	13
II. Përkufizimi, objekti, synimi, ndarja dhe terminologjia e shkencës së etikës	18
A. Përkufizimi i shkencës së etikës	18
B. Objekti i shkencës së etikës	21
C. Synimi i shkencës së etikës	23
D. Ndarja e shkencës së etikës	25
1. Deklarimi i besimit - Në islam janë pesë detyra:	27
2. Miratimi i disa detyrave rituale në shkallën e detyrave themelore – Muhammedi a. s. ka thënë: Islami ngrihet mbi pesë (shtylla): ...	28
3. Miratimi i disa detyrave morale në shkallë të detyrimit juridik..	29
E. Terminologjia e shkencës së etikës	29
1. Morali	29
2. Etika	31
3. Ahlaku	32
4. Ilm’ul-ahlak	34
5. Edebi	35
III. Përqasjet ndërmjet moralit dhe fesë.....	38
A. Vizioni etik i botës	38
1. Morali pa fe	41
2. Morali pranë fesë	43
3. Morali në fe	44
B. Morali, dituria dhe feja.....	47
1. Morali dhe feja.....	47

2. Morali dhe dituria	49
IV. Burimet e etikës islame	52
1. Kur'ani i madhëruar	54
2. Hadithi	56
3. Ixhmai	57
4. Kijasi	58
5. Istihسانی	59
6. Istislahu	60
V. Etika islame, ilm'ul-kelami, fikhu dhe dituritë e tjera	61
1. Etika islame, ilm'ul-kelami dhe fikhu	61
2. Etika islame dhe dituritë e tjera	66
VI. Konceptet e moralit islam	68
1. Perceptimi i koncepteve të moralit islam	68
2. Imani	69
3. Islami	71
4. Takvallëku	73
4. Ihsani	75
VII. Drejtime dhe sisteme morale-filozofike	78
A. Drejtimet kryesore morale-filozofike	78
1) Mendimi parakur'anor arab	78
2) Mendimi etik iranian	80
3) Mendimi etik indus	81
4) Filozofia etike greke	83
5) Tradita e vjetër egjiptiane	84
6. Mendimi etik shqiptar	86
7) Mendimi etik hebraik	90
8) Mendimi etik i krishterizmit	91
9) Ngjashmëritë dhe dallimet në doktrinën etike judeo-kristiane dhe islame	92
B. Sistemet morale-filozofike	93
VIII. Drejtimet teorike-praktike të historisë së etikës islame	97
A. Zhvillimi dhe formësimi doktrinor i etikës islame	97
B. Etika tradicionaliste	98

Përfaqësuesit më të njohur të etikës tradicionaliste:.....	100
C. Etika racionaliste (etika islame dhe ilm'ul-kelami)	103
Përfaqësuesit më të njohur të etikës racionaliste.....	104
D. Etika sufiste	107
Përfaqësuesit më të rëndësishëm të etikës sufiste	109
E. Etika filozofike	112
Përfaqësuesit më të njohur të etikës filozofike	113
F. Etika reformiste.....	117
Përfaqësuesit më të njohur të etikës reformiste.....	117
IX. Nocionet themelore etike.....	120
A. Perceptimi i nocioneve morale.....	120
B. E mira.....	120
C. Qëllimi	123
D. Liria e vullnetit.....	126
E. Ndërgjegjja	132
F. Norma morale.....	135
G. Gjykimi moral	137
H. Detyrimi	139
I. Ndalimi	140
X. Vlerat dhe normat themelore të etikës islame.....	142
A. Parimet permanente dhe suplementare të etikës islame.....	142
B. Jeta	143
C. Amshimi	145
D. Besimi (Tewhidi)	145
E. Fuqia.....	147
F. Dituria.....	149
G. Drejtësia dhe sjellja e drejtë	151
H. Dashuria.....	152
I. Bamirësia.....	155
J. Bukuria.....	157
K. Mëshira.....	159
L. Virtytet.....	162
N. Tiparet e këqija dhe të ligat morale	170

XI. Çështje bashkëkohore të etikës islame	177
A. Morali i punës dhe morali afarist	178
B. Morali politik	183
C. Morali seksual.....	188
D. Morali medicinal.....	191
E. Morali ekologjik	195
XII. Perspektiva e etikës islame (Në vend të përfundimit)	198
Summary.....	202
The perspective of Islamic ethic	202
XIII. Burimet dhe literatura	209
Literatura në gjuhën shqipe:	209
Literatura në gjuhën boshnjake, kroate, serbe, turke, angleze	212
Literatura në gjuhën arabe:	218
XIV. Treguesi i emrave dhe i shprehjeve	222
A. Treguesi i emrave	222
B. Treguesi i shprehjeve	227

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Në emër të All-llahut,
të Gjithëmëshirshmit, Mëshirëplotit!

***“Ju keni si shembull të shkëlqyer të Dërguarin e
All-llahut ...”.***

(El-Kur’an, El-Ahzab, 21).

I. Hyrje

Falënderimi dhe lavdia i qoftë All-llahut të lartësuar, Krijuesit të botëve.

Salavati dhe selami ynë qoftë mbi të Dashurin tonë, Muhammedin a. s., mbi familjen e tij të ndershme dhe mbi shokët e tij - as'habët.

* * *

Kulturat dhe qytetërimet lindin dhe zhduken! Këtë fat e përjetuan kultura e qytetërimet të lashta: sumerët, kaldejët, babilonasit, asirianët, kinezët, indusët, inkët, persianët, grekët, romakët dhe qytetërimet muslimane. Si urëlidhëse ndërmjet qytetërimeve antike dhe kohës së re, në apogjenë e vet, shërbeu Islami.

Qytetërimet ndikojnë dhe riformësojnë njëra-tjetrën. Kjo është normë dhe ligj historik, siç do të thoshte Ibn Halduni. Janë dy faktorë që ndikojnë në lindjen, zhvillimin dhe shkatërrimin e qytetërimeve: dinamizmi i mendjes njerëzore dhe nevoja për risi e jetës njerëzore. Mendja njerëzore është aktive instinktivisht në përpjekjet që të mësojë çdo gjë që e rrethon. Në këtë aktivitet mendja gjithnjë has probleme të reja dhe nuk pushon derisa nuk provon t'i zgjidhë. Dhe gjithnjë në aktivitet të ri.

Qytetërimi perëndimor, i cili gjatë katër shekujve të fundit ka bërë hapa të mëdhenj në shkencat ekzakte dhe

dituritë shoqërore, në shekullin XX dhe në fillim të shekullit XXI po ballafaqohet me një krizë të mendimit, intelektit, në të gjitha fushat e jetës: në kulturë, art, filozofi, shkencë, qytetërim etj. A është e mundur që kultura dhe qytetërimi perëndimor të jetë konsumuar dhe tashmë është steril? A thua katër shekuj janë tepër të gjatë për një qytetërim, kur dihet se disa qytetërime kanë zgjatur edhe më tepër? Mos vallë, dituria, teknologjia dhe elektronika e kanë përshpejtuar këtë jetë? A mund ta kapërcejë Perëndimi këtë krizë dhe a mos është kjo krizë “shkatërrimi i Perëndimit”¹ - fundi i tij?! A mos është agresiviteti dhe egoizmi i tij edhe shenjë e fillimit të fundit të tij? Përgjigjja meritorë kërkon hulumtime dhe analiza të thella, studioze, objektive, të paanshme dhe me përmasa shumë të gjëra.

Pa pretenduar t’u përgjigjemi këtyre pyetjeve - synimi i këtij libri nuk e ka këtë qëllim, do të përpiqemi të ofrojmë së paku fragmentarisht, ide, motive dhe bazë për ta kuptuar etikën islame – ahlakun dhe për t’i vlerësuar pa/vlerat që na rrethojnë në këtë milenium të ri. Ishte pikërisht ky motiv që na shtyri t’i përvishemi kësaj pune të mundimshme, të vështirë dhe me përgjegjësi, por të ndershme, humane dhe fisnike.

Jemi dëshmitarë se një kohë të gjatë në mjedisin shpirtëror dhe kulturor musliman, por edhe musliman shqiptar, ndihet mungesa e literaturës me njohuri mbi rrjedhat elementare të mendimit klasik musliman të mendimit sunnit, e, në këtë pikëpamje, edhe të mendimit etik islam.² Me hapjen shkallë-shkallë ndaj vlerave, urtë-

¹ Kështu e sheh O. Spengler Perëndimin: Oswald Spengler, *Propast Zapada*, botimi II, Beograd, 1990.

² Një përpjekje të tillë tashmë e kemi nga Naim Tërnavë, i cili në dy libra shkollorë trajton çështjen e moralit islam, por këta dy libra, siç thotë vetë autori, nuk i plotësojnë nevojat e përgjithshme intelektuale, ngase u destinohen nevojave të nxënësve: planprogramit shkollor, nivelit të moshës dhe të nivelit të tyre intelektual. Naim Tërnavë, *Morali islam – Ahlaku* 1,

sisë dhe dijes islame, me shekuj të heshtur e të injoruar nga të tjerët, por, për fat të keq, edhe nga vetë muslimanët, opinioni kulturor pret me vite të tëra, me të drejtë, që të shtrohen, në një vend, sistematikisht, analitikisht dhe shumëdimensionalisht parimet fundamentale të shkencës së etikës islame, të ndjekura nga gjeniu i gjallë e i pasur shpirtëror, teologjik dhe filozofik i mendimtarëve më të njohur klasikë muslimanë. Në pamundësi që çështjen ta trajtojmë sot hollësisht dhe gjerësisht, nga fillimet e saj e deri sot, nga pikëpamja historike dhe përmbajtësore, në pamundësi që t'i shtjellojmë analitikisht veprat e Ibn Miskevejhut *Tehdhib'ul-ahlak*, të Ebu Hamid El-Gazaliut *Ihjau ulum'id-din*, pastaj të Teufik Et-Tavilit *El-Mushkilet'ul-ahlakijeh we'l-felsefeh*, të Muhammed Jusuf Musa *Mebahithu fi felsefet'il-ahlak*, të Muhammed Abdullah Drazit *Kelimatun fi mebadil'ilmil-ahlak* dhe *Dustur'ul-ahlaki fi'l-Kur'an*, dhe përmbledhjen katërvëllimshe të grupit të autorëve *Min a'lam'it-terbijjet'il-arabijet'il-islamijjeti*³, ne zgjodhëm rrugën që këtë detyrë ta përmbushim së paku pjesërisht, duke i lënë studimet e hollësishme si preokupim të kohëve të ardhshme.

Libri *Bazat e etikës islame - Ahlaku kryesisht ka ndjekur këtë synim*. Qëllimi ka qenë që të plotësohet pjesërisht zbrazëtira dhe të kënaqet kureshtja intelektuale me një kontribut në këtë fushë.

Temat e shtruara në këtë libër i kanë imponuar edhe metodat hulumtuese: analitike, hermeneutike, krahasuese, historike, duke përdorur literaturën që ka mundur të sigurohet dhe të shfrytëzohet në disa gjuhë.

botimi II, Prishtinë, 1998, faqe 117 dhe Naim Tërnavë, *Morali islam - Ahlaku 2*, Prishtinë, 1996, faqe 160.

³ Vepra është botuar në Rijad, I - 1409 h./1988, fq.330; II - 1409 h./1988, fq. 345; III - 1409 h./1988, fq. 359; IV - 1409 h./ 1989, fq. 360.

Megjithatë, meqë vepra synon t'u drejtohet, para së gjithash, nxënësve dhe studentëve të shkollave e fakulteteve islame, por edhe imamëve, kryesisht janë eliminuar shqyrtimet stereotipe, të thata dhe aparatura rigoroze shkencore. Edhe kundërshtimi i disa mendimeve është bërë pa aparaturë rigoroze shkencore, gjithnjë me qëllim që vepra të mos ngarkohet me teoretizime divergjente dhe me poshtëshënime të cilat, sido që të jetë, janë të shumta.

Lënda është sistemuar në 14 kapituj: I. Hyrje; II. Përkufizimi, objekti, synimi, ndarja dhe terminologjia e shkencës së etikës; III. Qasjet ndërmjet moralit dhe fesë; IV. Burimet e etikës islame; V. Etika islame, fikhu dhe dituritë e tjera; VI. Konceptet e etikës islame; VII. Drejttime dhe sisteme morale-filozofike; VIII. Drejtimet teorike-praktike të zhvillimit të shkencës së etikës; IX. Nacionet themelore etike; X. Vlerat dhe normat themelore të etikës islame; XI. Çështje bashkëkohore të etikës islame; XII. Perspektiva e etikës islame; XIII. Burimet dhe literatura; XIV. Treguesi i emrave dhe i shprehjeve (paraqet një sintezë të problemeve që prekin drejtpërdrejt apo tërthorazi fusha të ndryshme të jetës).

Në fund, e ndiejmë për detyrë t'i shprehim falënderim të veçantë profesor Xhevad ef. Hoxhiq, autor i veprës *Uvod u islamsku etiku*, të cilën e kemi shfrytëzuar në aspektin ndërtimor, ideor e konceptual të lëndës. Pa këtë vepër përpjekja jonë, pa dyshim, do të dukej paksa ndryshe.

Falënderim i veçantë u përket edhe recensuesve, redaktorit gjuhësor dhe ekipit tjetër të cilët e lexuan dorëshkrimin dhe me sugjerimet e tyre u përpoqën të japin kontribut që vepra të jetë sa më e frytshme dhe sa më afër lexuesit.

Më në fund, falënderoj edhe gruan dhe fëmijët të cilët dhanë ndihmesë, treguan mirëkuptim maksimal dhe krijuan ngohtësi familjare për ta përfunduar këtë punë të

hajrit, duke u privuar nga shumë të mira materiale në dobi të mbarëvajtjes së punës dhe nga ndeja e përbashkët e cila u mungon aq shumë.

Allahu i shpërbleftë të gjithë me xhennet!

Do të ishim të kënaqur nëse ky libër do ta prekte sensin dhe kureshtjen e lexuesit dhe do ta njoftonte atë me atë pasuri dhe urtësi të pamasë të së kaluarës për ta ndërretuar një të ardhme të shëndoshë, për ta vënë edhe një gur në ndërtesën e madhe të quajtur i s l a m, në ditët kur kultura dhe qytetërimi agresiv militant perëndimor, shekullar e ateist po godet, asfikson dhe vret shpirtrat dhe vlerat njerëzore.

Dija absolute i përket Allahut të madhëruar!

Prizren, dimër, 2004
Nexhat Ibrahimi

II. Përkufizimi, objekti, synimi, ndarja dhe terminologjia e shkencës së etikës

A. Përkufizimi i shkencës së etikës

Përkufizimi i etikës islame – ahlakut është preokupim i shumë dijetarëve klasikë dhe modernë muslimanë dhe si rrjedhim i këtij preokupimi kemi shumë përkufizime, me varietete të përafërta. Megjithatë, pas shumë analizave mund të merret si përkufizim i gjithëpranuar se etika islame - ahlaku “është disiplinë shkencore arsimore që merret me prezantimin e parimeve morale, në të cilat zë fill zhvillimi i dobishëm edhe i shoqërisë në përgjithësi, edhe i qytetarëve individualisht”.⁴

Nga aspekti filozofik, etika është disiplinë teorike-kognitive dhe brenda saj, ka ambicien, detyrën dhe temën ta verifikojë zanafillën, zhvillimin, të kryejë klasifikimin dhe sistematizimin e kategorive morale-etike, të verifikojë dhe të provojë të penetrojë në synimet dhe

⁴ Halid Buljina, *Ahlak – Islamska etika*, Glasnik Rijasete Islamske Zajednice u Bosni i Hercegovini, nr. 9-10/1997, Sarajevë, fq. 819.

Gjerësisht për përkufizimin e etikës islame shih: Abdurrahman Hasan Hanbekete El-Mejdani, *El-Ahlak'ul-islamijjetu we ususuba*, pjesa I, botimi VI, Damask, 1423 h./2003, fq. 10-11. Krls.: Imad Hafaxhi Salim Amir & Mustafa Abd'ul-xhevvad Imran & Muhammed Abd'ul-fudajl Muhammed Abd'ul-aziz El-Kusi, *El-Xhanib'ul-imanijj we'l-ahlakijj fi'l-islami*, Kairo, 1396–1397 h./1976-1977, fq. 201.

domethënien e kërkesave morale, në kriteret themelore për vlerësimin e akteve, veprimeve, sjelljeve dhe veprave morale, sikundër edhe në themelin dhe pathemelësinë e teorisë dhe shkencës mbi moralin.⁵

Juristi bashkëkohor sirian, Tarik Ramadan, me rastin e tipologjizimit dhe klasifikimit të shkencave islame, për etikën pohon se ajo “studion mirësjelljen individuale në raport me Zotin, vetveten, familjen, komshinjtë dhe shoqërinë në tërësi”⁶. Intelektuali i mirënjohur i shekullit XX, F. Rahman, pohon se “etika mund të përkufizohet si teori e asaj se çka nga pikëpamja morale është e drejtë dhe çka është e zhdrejtë”.⁷

Ahlakun një dijetar tjetër e kupton në dy rrafshe, që plotësojnë njëri-tjetrin:

1. Raporti i njeriut ndaj Allahut dhe ndaj njeriut: sjellja e njeriut ndaj Zotit - si do ta adhurosh Atë, si do ta manifestosh monoteizmin ndaj Tij dhe si do t'i shmangesh asaj që e hidhëron Atë, pastaj si do të sillesh ndaj krijesave të tjera si: ndaj engjëjve, të dërguarve, njerëzve të mirë, farefisit, por edhe ndaj djajve, jobesimtarëve, mëkatarëve, hipokritëve. Katër grupet e fundit njeriu i përbuz, apo i urren vetëm për hir të Allahut.

2. Raporti i njeriut vetëm si mirësjellje ndaj njerëzve, që tregon madhështinë dhe vlerën e ahlakut dhe pozitën e lartë të tij në fe.⁸

Ibn Sadr'ud-din Esh-Shirvani (vd. 1627) pohon se ahlaku është “shkencë për virtytet dhe mjetet si t'i arrijmë ato, për të ligat dhe mjetet si të ruhemi prej tyre...”⁹

⁵ Mustafa Spahic, *Ucenje islama*, Zenica, 2002, fq. 64.

⁶ Tariq Ramadan, *Biti evropski musliman*, Sarajevë, 2002, fq. 62.

⁷ Fazlur Rahman, *Pravo i etika u islamu* op. cit., fq. 21.

⁸ Selman Ibn Fahd El-Avde, *Ahlak da'ije*, Sarajevë, 2003, fq. 11-12.

⁹ Citimi i Haxhi Halifes, sipas: Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, Sarajevë, 1990, fq. 176.

Kurse dijetari i njohur dhe mjaft produktiv egjiptian, Ahmed Emin, ndër të tjera, pohon se “shkenca e ahlakut është dituri që sqaron domethënien e së mirës dhe së keqes, ... shpjegon qëllimin që duhet ta synojnë njerëzit në veprimet e tyre dhe ndriçon rrugën për të punuar të nevojshmen.”¹⁰

Etika nga disa dijetarë të tjerë përkufizohet si religjion i sendërtuar apo religjion praktik, i aplikuar dhe i praktikuar në raportet ndërnjerëzore dhe se etika dhe morali janë pjesë përbërëse dhe të pandashme të çdo religjioni, kurse doktrina mbi të mirën dhe të keqen janë esenca dhe thelbi i doktrinës etike-morale.¹¹ Në mënyrë përmbledhëse etika është quajtur edhe “dituri e detyrimeve, e detyrave”.¹²

Dijetari bashkëkohor hanbelist El-Xhezairi e përkufizon moralin “si gjendje të rrënjosur të shpirtit nga i cili rrjedhin veprat e vullnetit të lirë, qofshin ato të mira apo të këqija. Sipas natyrës së tij, ai i nënshtrohet ndryshimit, varësisht nga kushtet e edukimit. Nëse kjo gjendje kultivohet dhe zhvillohet në drejtim të prirjes nga virtytet, nga e vërteta, nga dashuria për të mirë, të arrihet e mira dhe fisnikja nga një anë dhe të pengohet e keqja, nga ana tjetër, kjo prirje do të kalojë pak e nga pak në shprehi të përhershme, kështu që aplikimi i tyre nuk do të jetë barrë dhe pengesë. E kundërta e kësaj gjendjeje do të shfaqet nëse shpërfillet kjo prirje e lindur”.¹³

¹⁰ Shih: Ahmed Emin, *Kitab'ul-ahlak*, Bejrut, 1974, fq. 12.

¹¹ Mustafa Spahić, *Učenje Islama*, Zenica, 2002, fq. 61.

¹² Ahmed Emin & Emin Mursij Kandil, *El-Ahlaqu*, Kairo, (1940 ?), fq. 6.,

¹³ Ebu Bekr Džabir El-Džezairi, *Put pravog muslimana*, I, Zenica, 1421 h./2000, fq. 204.

Moralin dijetarët klasikë e kanë kuptuar në mënyra tejet interesante, por çdo perceptim ka qenë konkret, praktik. Për shembull, Hasan El-Basriu thotë: “*Morali i mirë është të jesh me fytyrë të kethjellët e të bukur, të shkëlqesh me mirësi dhe të mos i pengosh askujt.*”

Të gjitha këto përkufizime janë të diskutueshme, ngase nuk shprehin tërë atë që nënkupton etika e islamit, por edhe nga shkakku se përkufizimi që është i pranueshëm, për një shkollë të caktuar, nuk është për shkollën tjetër. Kështu, për shembull, një shkollë rekomandon nënshtrimin përpara forcës dhe këtë e shikon si detyrë morale, kurse shkolla tjetër e refuzon këtë veprim, e quan atë imoral dhe kërkon kundërvënie dhe vetëm këtë e quan veprim moral.¹⁴

Me gjithë dallimet e shkollave apo doktrina të ndryshme, të gjithë dijetarët muslimanë pajtohen se ajeti vijues shpreh, përmban, përfshin dhe përkufizon mësimin etik islam më së ploti:

“Allahu urdhëron drejtësi, bamirësi, ndihmë të afërme, ndalon nga imoraliteti, nga e neveritura dhe dhuna. Ju këshillon ashtu që të merrni mësim.” (En-Nahl, 90).

Prandaj, ndonëse përkufizime të shumta dhe herëherë edhe kundërshtuese, ato së bashku japin një pasqyrë më të plotë të përkufizimit të etikës islame si shkencë.

B. Objekti i shkencës së etikës

Objekt i etikës islame - ahlakut janë rregullat e mirësjelljes, sipas të cilave veprimet e lira njerëzore dallojnë

Abdullah Ibn Mubareku thotë: *“Morali i mirë manifestohet në tri virtyte: në abstenimin nga e ndaluara, në kërkim të së lejuarës dhe në bamirësi ndaj familjes tënde.”*

Një tjetër ka thënë: *“Morali i mirë është të mos pengohet askush, kurse besimtari të durohet.”* Sipas: Ebu Bekr Dzabir El-Dzezaixi, *Put pravog muslimana*, I, Zenica, 1421 h. / 2000, fq. 206.

¹⁴ Muhammed Husein Beheshti & Xhevad Bahonari, *Filozofia islame*, Tiranë (?), pa vend botimi, fq. 184-187.

në të mira (el-ma'ruf) dhe në të këqija (el-munker). Kriter absolut kemi: "... Kur'ani, që është udhërrëfyes për njerëz dhe sqarues i rrugës së drejtë dhe dallues." (El-Bekareh, 185).

Sipas Ibn Sadr'ud-din Esh-Shirvanit objekt i etikës janë "prirjet e lindura (ahlak), virtytet e fituara dhe shpirti racional në masën në të cilën ato mund të ndikojnë te ajo."¹⁵ Çdo gjë që është në pajtim me këto rregulla, është moralisht e mirë dhe çdo gjë që është në kundërshtim me këtë, është moralisht e keqe. Grumbullin e këtyre rregullave e quajmë ligj moral, kurse të vërtetat e larta, sipas të cilave gjykojmë veprat njerëzore dhe i dallojmë në të mira dhe në të këqija i quajmë kritere supreme të moralit.¹⁶

Më tej, objekt i etikës është morali ekzistues, domethënë praktika ekzistuese morale e njerëzve dhe përpjekjet për gjetjen e orientimeve përkatëse për përmirësimin eventual të kësaj praktike. Së këndejmi, në literaturën filozofike shqyrtimet etike perceptohen si varolizim teorik i së mirës apo si devalorizim i moralit të keq njerëzor, që disa filozofëve u dha shkas që etikën ta quajnë "filozofi morale" apo "teori të moralit". Në pajtim me këtë, çdo njeri i etikës nuk është patjetër moralist në kuptim të reformës praktike të moralit njerëzor, derisa çdo moralist është edhe njeri i etikës, sepse me mirësjelljen e vet praktike dëshiron të vendosë edhe disa vlera etike.¹⁷

Sipas cilësive të përgjithshme, veprat që i bën njeriu, dijetarët e etikës i ndajnë në:

¹⁵ Sipas citatit të Haxhi Halifes në: Nerkez Smailagić, *Leksikonislama*, Sarajevë, 1990, fq. 176.

¹⁶ Halid Buljina, *Ahlak – Islamska etika*, Glasnik Rijaseta Islamske Zajednice u Bosni i Hercegovini, nr. 9-10/1997, Sarajevë, fq. 819.

Imad Hafaxhi Salim Amir & Mustafa Abd'ul-xhevvad Imran & Muhammed Abd'ul-fudajl Muhammed Abd'ul-aziz El-Kusi, *El-Xhanib'ul-imanijji we'l-ahlakijji fi'l-islami*, Kairo, 1396–1397 h. / 1976-1977 fq. 201-202.

¹⁷ Mustafa Cerić, Predgovor, në: *Etika u islamu*, Zbornik Radova III Simpozija zagrebačke džamije 1410 h./1990, Zagreb, 1991, fq. 2.

1. Vepra të vullnetshme (el-a'mal'ul-iradijeh), si për shembull martesë, e cila vjen si rezultat i një procesi të gjatë i të menduarit, të planifikuarit, të gjykuarit dhe të zgjedhurit të njeriut dhe si të tilla janë të qëllimshme (el-a'mal'ul-maksudeh) etj.;

2. Vepra të pavullnetshme (el-a'malu gajr'ul-iradijeh), në të cilat njeriu nuk ka shenjë të të menduarit, të planifikuarit, të gjykuarit, si për shembull sëmundjet psikologjike, infarkti etj. Ato burojnë nga njeriu, por jo nga vullneti plotësisht i lirë i tij;

3. Vepra që ngjasojnë si të vullnetshme por edhe si të pavullnetshme, në varësi nga këndi i kundërimit të njeriut.¹⁸

Mund të përfundohet se objekt parësor i etikës është vetë njeriu, i arsyeshëm, i lirë, me vullnet, zgjedhje, duke vepruar mirë apo keq.¹⁹

C. Synimi i shkencës së etikës

Etika - ahlaku synon që të zhvillojë vetëdijen e njeriut për detyrimin e përsosurisë vetjake, por edhe vetëdijen se ai është qenie shoqërore, që të jetojë në bashkësi me njerëzit e tjerë dhe që ndaj tyre të ketë detyrime të caktuara. Duke e marrë parasysh se këto detyrime rrjedhin drejtpërdrejt nga nevojat e përditshme të përbashkëta, është e nevojshme të miratohen vullnetarisht. Ky është kushti i harmonisë së jetës së përbashkët dhe i in-

¹⁸ Imad Hafaxhi Salim Amir & Mustafa Abd'ul-xhevvad Imran & Muhammed Abd'ul-fudajl Muhammed Abd'ul-aziz El-Kusi, *El-Xhanib'ul-imanij we'l-ahlakij fi'l-islami*, Kairo, 1396–1397 h. / 1976-1977 fq. 202-204.

Po ashtu shih: Ahmed Emin, *Kitab'ul-ahlak*, op. cit., fq. 12-14.

¹⁹ Ahmed Emin & Emin Mursij Kandil, *El-Ahlaku*, Kairo, (1940 ?), fq. 8-9.

teresave të përbashkët të të gjithë njerëzve dhe të asociacioneve të tyre, një garanci e vetme e fortë dhe e vazhdueshme e ardhmërisë së tyre të lumtur. Të edukohet njeriu i tillë, natyra e të cilit do të përshkohej me idetë e një morali të lartë, e orientuar njëkohësisht në interesat personale dhe kolektive, është synimi më i lartë i etikës islame.²⁰

Me fjalë të tjera, etika islame nuk është ajo që disa njerëz e njohin si morali fetar “që shfaqet gjatë zbatimit të trajtave të ndryshme të adhurimit, nuk është moskonsumim i mishit të dërrit, alkoolit dhe gjërave të ngjashme, por është sistem që i përfshin të gjitha aspektet e jetës, aspektin shpirtëror, trupor, fetar, botëror, racional, emocional, individual, shoqëror etj.²¹ Etika synon, krahas përcaktimit se ç’është e mirë dhe e moralshme dhe ç’është e keqe dhe e pamoralshme, edhe t’i aftësojë njerëzit praktikisht, në pajtim me të mirën dhe moralin, në orientimin dhe zgjidhjen e drejtë të problemeve etike, të respektimit konsekuent, çka mundëson të orientohemi më mirë, në mënyrë më të moralshme, më të ndershme dhe me dinjitet më të madh në jetën e përditshme.²²

²⁰ Halid Buljina, *Ablak – Islamska etika*, Glasnik Rijaseta Islamske Zajednice u Bosni i Hercegovini, nr. 9-10/1997, Sarajevë, fq. 819.

²¹ Etika islame është e lidhur me:

1. Nevojat trupore të njeriut: “*Hani e pini, por mos shpërdoroni me marrëzi e pamasë...*”. El-A’raf, 31;

2. Me nevojat mendore të njeriut: “*Thuaju: Vështroni gjithë ç’ka në qiej dhe në tokë!*” Junus, 101; “*Thuaju atyre: Unë ju bëj thirrje vetëm juve vetëm te një gjë: që ju të qëndroni për hir të All-llahut në palë ose vetëm, dhe të mendoni thellë...*”. Sebe’, 46.

3. Me ndjenjat dhe pasionet e njeriut: “*Vërtet që do të ngadh[njejë ai i cili e pastron vetveten dhe vërtet që dështon ai që e prish vetveten ...*”. (Esh-Shems, 9-10). Shih gjerësisht për aspektet e ndryshme të etikës: Jusuf El-Karadavi, *Veçoritë e përgjithshme të islamit*, Prishtinë, 2002, fq. 128-132. Risto Tubić, *Britanska Filozofija Morala*, Sarajevë, 1978, fq. 515-518.

²² Ekrem Murtezai, *Fjalor i filozofisë*, 1995, fq. 180. Po ashtu: Ahmed Emin – Emin Mursij Kandil, *El-Ablaku*, Kairo, (1940 ?), fq. 6.

D. Ndarja e shkencës së etikës

Shkenca e etikës ndahet në dy degë:

a) Etika teorike

Etika teorike (ilm'ul-ahlak en-nadharij) merret me përshkrimin dhe komentimin e moralit ashtu si shfaqet ai në jetën personale dhe shoqërore të njeriut. Këtë etikë M. A. Draz e quan filozofia etike apo etika teorike.²³

Etikën teorike V. Pavičević e përkufizon si degë të etikës që synon analizën, shpjegimin dhe të kuptuarit e fenomenit moral.²⁴ Ai më tej, në një vepër tjetër, pohon se etika teorike, para së gjithash, merret me problemin e themelimit dhe të arsytimit të gjykimit moral (pra të vlerësimit se diç është e mirë apo e keqe, korrekte apo jokorrekte). Etika teorike hulumton arsyet logjike, emocionale, shoqërore dhe ontologjike-metafizike për shkak të të cilave disa veprime i lejojmë kurse të tjerat nuk i lejojmë apo i gjykojmë.²⁵ Fillimisht etika teorike nuk ekzistonte, kurse përvetësimi, miratimi i kësaj etike arsyetohej me faktin se e kanë hasur etikën e tillë nga të parët dhe si të tillë vazhdojnë ta praktikojnë. Këtë arsyetim e gjejmë edhe në Kur'an nga politetistët mekas, që refuzojnë Kur'anin. Etika teorike filloi të identifikohej dhe të profilizohej me ndryshimet shoqërore në prodhim, me klasat shoqërore dhe sidomos me paraqitjen e filozofisë si mendim kritik, konceptual, racional për botën dhe veten.

²³ Muhammed Abdullah Draz, *Dirasatun islamijjetun fi'l-alakat'il-ixhtimaijjetu we'd-dewlijjetu*, botimi II, Kuvajt, 1394 h./1974, fq. 101.

²⁴ Sipas: Vuko Pavičević, *Bazat e etikës*, Prishtinë, 1981, fq. 22.

²⁵ Sipas: Vuko Pavičević, *Sociologija religije sa elementima filozofije religije*, Beograd, 1980, fq. 280.

Islami si fe e pastër monoteste nuk e njih trinitetin as çfarëdo inkarnimi dhe këtë e quan si degradim të Gjithëfuqisë dhe të Gjithëpushtetit të Allahut. Muhammedi a.s. është vetëm i dërguar dhe njeri i Zotit e jo Zot as derivat i Tij. Zoti është jashtë të gjitha ndodhive, por asgjë nuk ndodh pa vullnetin dhe dëshirën e Tij. Mirëpo, ky absolutizim nuk e privon njeriun nga asnjë iniciativë, nga vullneti i lirë apo nga autonomia e vlerave morale. Fatalizmi nuk është në konceptin islam, ndonëse te muslimanët ka pasur fatalizëm, sidomos në periudhën e ngecjes së muslimanëve. Ajetet kur'anore që duken me karakter predeterminist të tillë janë vetëm të shkëputur nga konteksti kur'anor. Ajetet e tilla trajtojnë çështje që s'kanë të bëjnë me veprimet relative të njeriut, por me njeriun në aspektin absolut. Njeriu si zëvendësi i Zotit në tokë, njeriu si qenie që mendon e planifikon është tregues i mjaftueshëm se njeriu në domenin e lirive që ia ka dhënë Krijuesi është kreativ dhe dominant. Në këtë zhvillim dallohen: 1. Drejtimi tradicionalist me etikën autoritare teonome, dhe 2. Drejtimi racionalist, mu'tezilitët, me etikën objektivistike dhe intuicioniste (aprioriste). Ata përfaqësojnë autonominë etike të njeriut.²⁶

b) Etika normative apo praktike

Etika normative (ilm'ul-ahlak el-amelijj), që ndryshe njihet edhe si etika praktike, merret me përcaktimin dhe shpjegimin e normave si kërkesa, ndalesa, rregulla, standarde, udhëzime e të tjera, me çështjen e esencës, natyrës, domethënies, llojeve dhe mënyrës së vlefshmërisë së normave, me të cilat njeriu duhet të udhëhiqet në jetën e tij morale.²⁷

²⁶ Vuko Pavičević, *Sociologija religije ...*, op. cit., fq. 282-286.

Për drejtimit dhe sistemet filozofike-morale shih: Halid Buljina, *Ahlak – islamska etika*, Glasnik 9-10/1997, op. cit., fq. 824-827.

²⁷ Muhammed Abdullah Draz, *Dirasatun islamijjetun fi'l-alakat'il-ixhtimaijjetu we'd-dewlijjeti*, botimi II, Kuvajt, 1394 h./1974, fq. 101-102.

Etikën normative V. Paviçeviq e përkufizon si degë të etikës që përpiket të formulojë dhe të argumentojë normat e të vepruarit të rregullt, të drejtë, të mirë dhe kështu të luajë rolin praktik, drejtues, të ndihmojë në vetë veprimtarinë.²⁸

Etika normative, respektivisht sistemi i detyrave theme-lore në islam do të manifestohet sidomos në disa rrafshe:

1. Deklarimi i besimit - Në islam janë pesë detyra:

- 1) Besimi në Zotin;**
- 2) Besimi në engjëjt e Zotit**
- 3) Besimi në librat e Zotit;**
- 4) Besimi në të dërguarit e Zotit;**
- 5) Besimi në botën tjetër;**
- 6) Besimi në caktimin e Zotit.²⁹**

Ndonëse edhe islami karakterizohet me të a.q. elitizëm, që d.m.th. se vetëm islami është fe e vërtetë³⁰, ai nuk pretendon se nuk ka pasur fe të vërtetë dhe se islami nuk është promovuar me dhunë: “Në fe nuk ka detyrim.” (El-Kur’an, El-Bekareh, 256).

²⁸ Sipas: Vuko Paviçeviq, *Bazat e etikës*, Prishtinë, 1981, fq. 33; Ekrem Murtezai, *Fjalor i filozofisë*, Prishtinë, 1995, fq. 504.

Në shkencat normative bëjnë pjesë përveç etikës edhe estetikës, logjika, pastaj pedagogjia, jurisprudenca etj. Shih: Ekrem Murtezai, *Fjalor i filozofisë*, Prishtinë, 1995, fq. 504.

Një analizë serioze rreth etikës teorike dhe praktike dhe konvergencave e divergjencave të tyre ofron M. A. Draz. Shih gjerësisht: Muhammed Abdullah Draz, *Dirasatun islamijjetun fi’l-alakat’il-ixhtimaijjetu we’d-dewlijjeti*, botimi II, Kuvajt, 1394 h./1974, fq. 100-111.

²⁹ N. Ibrahim, *Tre hadithe me përkthim dhe komentim*, Prizren, 1413 h./1992, fq. 12-26.

³⁰ Kjo është e vërtetë kur’anore: “Pa dyshim fe e pranuar të Allahu është islami”. (Ali Imran, 19), dhe: “Kush kërkon fe tjetër veç islamit, ta dijë se kurrë nuk do t’i pranohet dhe, në ahiret, ai do të jetë nga të humburit.” (Ali Imran, 85).

Në detyrime bën pjesë edhe obligimi që besimtari të gjitha detyrimet dhe raportet shoqërore dhe vlerat e tij të tjera t'ia nënshtrojë fesë, bashkësisë fetare dhe vlerave religjioze.

2. Miratimi i disa detyrave rituale në shkallën e detyrave themelore – Muhammedi a. s. ka thënë: Islami ngrihet mbi pesë (shtylla):

1) Në të dëshmuarit se nuk ka Zot tjetër përveç All-llahut dhe se Muhammedi është i dërguari i Zotit;

2) Në kryerjen e namazit;

3) Në dhënien e zekatit;

4) Në të vizituarit e Ka'bes dhe;

5) Në agjërimin e ramazanit.”³¹

Meqë për besimin folëm më lart, këtu do të bëjmë fjalë për salatin (namazin), i cili bëhet pesë herë në ditë dhe salatin e xhumasë një herë në javë, të cilit i paraprin pastrimi ritual (abdesi apo guslli). Ndonëse salatin jomuslimanët e herë-herë edhe muslimanët përpiqen ta reduktojnë në gjimnastikë, apo në pastërti fizike, ai është shumë më tepër se gjimnastika dhe pastërtia fizike. Formalizmi në zbatimin e ritualeve përbën vetëm një segment në islam.

Zekati, haxhi dhe agjërimi paraqesin detyrime fetare, etike, sociale-altruiste dhe pasurore për ta fisnikëruar njeriun dhe për ta shpënë në botën ku këto detyrime nuk bëhen nga frika, por nga raporti 'robërues' ndaj Krijuesit, ata nuk bën të kryhen as nga dëshira për xhennë-

³¹ Shih: N. Ibrahim, *Tre hadithe me përkthim dhe komentim*, Prizren, 1413 h./1992, fq. 28-39.

tin, sepse detyrimet e tilla do të identifikoheshin me raportet komerciale-tregtare, që do të ishte një vulgarizim dhe degradim i detyrimeve fetare.³²

3. Miratimi i disa detyrave morale në shkallë të detyrimit juridik

Krahas shtyllave të imanit dhe të islamit, në islam kemi edhe disa detyrime të tjera si mënyra e ushqimit, mënyra e veshjes së mashkullit e sidomos mënyra e veshjes së femrës, rregullimi i jetës bashkëshortore, rregullat dhe detyrimet me rastin e lindjes së fëmijës, cirkumizimi të fëmijët meshkuj, rregullat e fejesës dhe të martesës, vdekjes etj.³³

E. Terminologjia e shkencës së etikës

Gjatë historisë së etikës islame janë përdorur shprehje të ndryshme për të shprehur çështjet esenciale dhe periferike të moralit islam. Megjithatë, janë profilizuar disa: morali, etika, ahlaku, edebi etj.

1. Morali

Fjala moral rrjedh nga gjuha latine mos, moris, dhe në kuptimin burimor, etimologjik ka domethënien e li-

³² Husein Gjozo, *Islam u vremenu*, Sarajevë, 1976; Jusuf El-Karadavi, *El-Ibadetu fi'l-islam*, bot. XVIII, Bejrut, 1406 h./1986.

³³ Vuko Pavičević, *Sociologija religije ...*, op. cit., fq. 298-305.

gjatë, të së zakonshmes, traditës, mirësjelljes, dëlirësisë. Mendohet se të parët në përdorim e futën Ciceroni në veprën e vet *De Fato* (Mbi fatin) dhe Seneka në vepreën e tij *Epistulae* (Letra), duke e përkthyer fjalën greke *ethikón*.³⁴ Në kuptimin filozofik fjala moral ka kuptimin e “tërësisë së traditave, sidomos të traditave të mira, të cilat mundësojnë ekzistim dhe zhvillim të volitshëm dhe harmonik të individit dhe të shoqërisë”.³⁵

Në kuptimin terminologjik, fjala moral kryesisht ka dy kuptime:

- Tërësia e normave të caktuara, domosdoshmërisht dhe përgjithësisht të pranuar në jetën e përbashkët të një shoqërie apo bashkësie konkrete. Morali, në këtë aspekt, mund të kuptohet si formë e shoqëroritetit të njeriut;

- Gatishmëria subjektive, e lirë dhe vullnetare e njerëzve që normat e miratuara morale t’i ndjekin në jetën e tyre individuale dhe shoqërore. Morali, në këtë aspekt mund të kuptohet si mundësi qenësore e njeriut e vetëpërcaktimit të tij dhe si manifestim i lirisë së tij dhe i të bërit mirë nga përcaktimi i lirë.³⁶

Fjala moral përdoret edhe në kuptimin neutral të vlerës, kur dëshirojmë ta përcaktojmë mënyrën e veprimit

³⁴ Ekrem Murtezai, *Fjalor i filozofisë*, 1995, fq. 462.

³⁵ Shih: Milan Vujaklija, *Reçnik stranih reči i izraza*, botimi III, Beograd, 1980, fq. 585.

Në *Enciklopedinë juridike* lexojmë përkufizimin ateist se “morali është lloj i normave shoqërore që qëndrojnë në lidhje të ngushtë me të drejtën, por nga e drejta dallon ngase morali është krijesë e shoqërisë së paorganizuar, e sanksionuar me sanksion të veçantë shoqëror dhe me sanksion të veçantë të brendshëm – brejtja e ndërgjegjes.” Sipas: *Pravna enciklopedija*, vëllimi I, Beograd, 1989, fq. 832.

³⁶ Dževad Hodžić, *Uvod u islamsku etiku*, Sarajevë, 1999, fq. 11; Ali Bullaç, *Historia, shoqëria dhe tradita*, Shkup, 2003, fq. 263.

Etikën Vehbi Sulejman Gavoci e përkufizon përgjithësisht si *tërësi të veçorive psikike më kryesore, që shfaqen në veprimtarinë e në sjelljen e njeriut në shoqëri dhe që e shquajnë personalitetin e tij*. Sipas: Vehbi Sulejman Gavoci, *Mirësjellja islame*, Shkodër, 1998, fq. 9.

mit ose të sjelljes së një grupi apo individi, pa marrë parasysh a kanë vepruar ose a janë sjellë mirë apo keq. Por, me fjalën moral nënkuptojmë më shpesh përcaktimin vlerësues dhe këtu morali ka kuptimin e kundërt me fjalën jomoral. Në këtë rast, me fjalën moral përcaktojmë cilësitë pozitive të njeriut dhe sjelljen korrekte, të rregullt dhe të mirë.³⁷

2. Etika

Fjala etikë rrjedh nga gjuha greke êthos, që do të thotë traditë, sjellje, zakon.³⁸ Sipas disa mendimeve, etikë quhet teoria filozofike për moralin, që aktualizohet në interesimet e intelektualëve në periudhat ndërmjet një mënyre të jetës në tjetrën, kur teoritë e vjetra nuk i plotësojnë më nevojat e grupit të caktuar, kurse mënyrat e reja ende nuk janë të qarta dhe të besueshme për t'u aprovuar pa dilema nga grupet e njerëzve.³⁹ Etika është shkencë që merret me lindjen, zhvillimin, synimet, bazueshmërinë, kuptimin dhe me historinë e vlerave dhe normave morale, me pikëpamjet dhe vullnetin moral. Etika merret edhe me përcaktimin e parimeve morale, detyrimeve dhe ndalimeve morale, virtyteve morale dhe të ligave, nga të cilat njeriu duhet të përmbahet apo të largohet.⁴⁰ Në një përkufizim materialist lexojmë se “etika

³⁷ Dževad Hodžić, op. cit., fq. 12.

³⁸ *Etika* si shkencë është pjesë e filozofisë që hulumton dhe vlerëson vlerat morale, ç'është e mirë dhe ç'është e shëmtuar, e keqe. Sipas: Milan Vujaklija, op. cit., fq. 301.

³⁹ Arif Tanović, *Etika i politika*, botimi II, Sarajevë, 1980, fq. 9.

⁴⁰ Nerkez Smailagić, *Leksikon Islama*, Sarajevë, 1990, fq. 175-177.

Sipas Vehbi Sulejman Gavocit etika e njeriut ka të bëjë me tërësinë e parimeve, normave dhe rregullave morale që përcaktojnë sjelljen e njeriut e me marrëdhëniet e tij me vetveten, me familjen e me shoqërinë. Vehbi Sulejman Gavoci, *Mirësjellja islame*, Shkodër, 1998, fq. 9.

është shkenca për moralin, për prejardhjen dhe natyrën e tij, për rregullat dhe normat e sjelljes së njerëzve, për detyrat ndaj njëri-tjetrit, ndaj shoqërisë, atdheut, shtetit etj.”⁴¹

Vetë etika është nocion i dykuptimshëm: 1. Ajo që ka të bëjë me etikën, si disiplinë teorike brenda religjionit dhe filozofisë dhe; 2. Ajo që është vetvetëiu etike, e vlefshme, e moralshme, e karaktershme.⁴²

Etika nuk ka karakter thjesht teorik, kontemplativ dhe kognitiv, njohës, por, krahas të parave, edhe karakter normativ, praktik.

3. Ahlaku

Fjala ahlak është shumësi i fjalës arabe hulukun dhe shënon prirjen e lindur, karakterin, mënyrën e mirësjelljes me botën, cilësitë shpirtërore dhe morale që përcaktojnë dhe formojnë mënyrën e sjelljes njerëzore.⁴³ Fjalën ahlak disa dijetarë e shpjegojnë si “veti, tipar, natyrë, karakter, moral” dhe pohojnë se kjo shprehje mund të komentohet vetëm nëse kihet parasysh ajeti vijues kur’anor *“Ti drejtoje veten tënde, si besimtar i vërtetë, nga feja e pastër, nga ajo natyrë e Allahut (fitretullah), sipas së cilës Ai i krijon njerëzit.”* (Err-Rrum, 30)⁴⁴

Edhe pse kuptimi kryesor i fjalës moral është vepri, kurse kuptimi kryesor i fjalës ahlak është cilësia shpirtërore dhe morale, mund të thuhet se domethënia edhe e njërës edhe e tjetrës pajtohen: edhe morali edhe ahlaku

⁴¹ Shefik Osmani, *Fjalor i pedagogjisë*, Tiranë, 1983, fq. 189.

⁴² Mustafa Spahić, *Učenje Islama*, Zenica, 2002, fq. 70.

⁴³ Ahmed Muhammed El-Hufi, *Min ahlak'in-nebijji*, Kairo, 1979, fq. 42 e pas. Po ashtu për domethëniet etimologjike dhe terminologjike shih: Muhammed Alij Izz'ul-areb Es-Semahi, *El-Ahlaku fi dhih-lil-islami*, Kairo, 1403 h./1982, fq. 7-8.

⁴⁴ Xhemaludin Llatiq, *Bazat e pedagogjisë kur'anore*, Prizren, 2002, fq. 21-22.

kanë të bëjnë me bërjen e veprave nga njeriu si rezultat i përcaktimit të lirë.⁴⁵

Fjala ahlak në Kur'an dhe në Hadith ka vend të veçantë. Për Muhammedin a. s. Kur'ani pohon:

“Me të vërtetë ti je në shkallën më të lartë të moralit.” (El-Kalem, 4).⁴⁶

Muhammedi a.s. pohon:

“Besimtarët më të përsosur në fe janë ata që kanë moralin më të mirë.” (**Ekmelu'l-mu'minine imanen ahsenuhum hulukan**). (Tirmidhi).

“Jam dërguar ta përsos bukurinë e moralit” (Buihtu li utemmime husne'l-ahlaki). (Et-Tajalisi, Musned).⁴⁷

“Moral i Muhammedit a. s. ka qenë Kur'ani”. (Fe inne huluka nebijji'l-lahi, s.a.v.s., kane'l-Kur'an”. (Muslim).

Karakteri i bukur i njeriut, cilësitë fisnike, mirësia dhe virtyti përcaktohen me shprehjen e ahlakut të mirë (ahlak'l-hamideh)⁴⁸, kurse karakteri i ligë i njeriut, cilësitë jofisnike, negative dhe prirjet nga të ligat përcaktohen me shprehjen e ahlakut të keq (ahlak'udh-dhemimeh).⁴⁹

Në periudhën e hershme të historisë islame ahlaku ishte shtyllë e besimit, ndërsa më vonë trajtohet në mënyra të ndryshme, në varësi nga rrethanat historike dhe intensiteti praktik i besimit ndër besimtarët.⁵⁰

⁴⁵ Fekihu dhe mufesiri Ed-Damegani nxjerr shtatë kuptime të fjalës 'ahlak – pl. / huluk – sing.' dhe këto kuptime i ilustron me ajete kur'anore. Gjerësisht: El-Husejn bin Muhammed Ed-Damegani, *Kamus'ul-Kur'an ew islah'ul-wuxhuhi we'n-nedhairi fi'l-Kur'an'il-kerim*, botimi, III, Bejrut, 1980, fq.162-164.

Shih: Dževad Hodžić, op. cit., fq. 15.

⁴⁶ Shih: Tarić Ramadan, *Biti evropski musliman*, Sarajevë, 2002, fq. 40-43.

⁴⁷ Ibn Hanbeli transmeton nga Ebu Hurejreh versionin tjetër të këtij hadithi: *Innema buihtu li utemmime mekarim'el-ahlaki*. Sipas: Ibn Hanbel, *Musned*, Kairo, 1313 h., pjesa II, 281.

⁴⁸ Derviš Spahić, *Pouke o morahu i bogobojažnosti*, Sarajevë, 1980, fq. 15 e pas.

⁴⁹ Derviš Spahić, *Pouke o morahu ...*, op. cit., fq. 65 e pas.

⁵⁰ Ahmed Emin, *Dhubr'ul-islam*, pjesa II, botimi V, Kairo, 1977, fq. 175.

4. Ilm'ul-ahlak

Mësimi islam, që përfshin të gjitha poret e jetës, të gjitha aktivitetet dhe veprimet njerëzore, gjatë kohës, është profilizuar në shkencë të veçantë, e cila ka për synim që njeriun, në aspektin moralo-etik, ta përkryejë, që nga çdo individ të krijojë personalitet të pavarur, të vetëdijshëm dhe të pjekur, i cili me cilësitë, synimet dhe veprimet e veta, me mënyrën e vet të mendimit dhe të jetës, është i ndërgjegjshëm dhe i gatshëm të përpiqet në çdo çast për të qenë i dobishëm dhe pozitiv – për veten edhe për të tjerët, për këtë botë edhe për botën tjetër. Kjo shkencë e kjo dituri quhet **'Ilm'ul-ahlak'**.⁵¹

Në literaturën klasike islame për ilm'ul-ahlakun thuhet se është shkenca për virtytet dhe mjetet si të kultivohen, ruhen dhe përparohen ato, mbi të ligat dhe mjetet si të ruheni prej tyre.⁵²

Ahlakun disa dijetarë e kanë quajtur “dituri të së mirës dhe të së keqes”, sepse njeriu me studimin e kësaj diturie do ta dallojë të mirën nga e keqja dhe do ta zgjedhë të mirën dhe do ta braktisë të keqen.⁵³

Disa të tjerë, e përkufizojnë ilm'ul-ahlakun si shkencë për mirësjelljen njerëzore, shkencë për jetën njerëzore e cila i analizon vlerat morale dhe i përkufizon normat e mirësjelljes njerëzore, domethënë shkencë për studimin sistematik të mirësjelljes njerëzore nëpërmjet të së cilës arrihen rregullat e veprimit njerëzor, sikundër edhe vlerat morale që i japin kuptim jetës njerëzore. Sipas po këtij

⁵¹ Rreth përkufizimit të ilm'ul-ahlakut shih: Imad Hafaxhi Salim Amir & Mustafa Abd'ul-xhevvad Imran & Muhammed Abd'ul-fudajl Muhammed Abd'ul-aziz El-Kusi, *El-Xhanib'ul-imanijj we'l-ahlakijj fi'l-islami*, Kairo, 1396–1397 h. / 1976-1977 fq. 201.

⁵² Muhammed Alij Izz'ul-areb Es-Semahi, *El-Ahlaku fi dhil-li'l-islami*, Kairo, 1403 h./1982, fq. 46-47.

⁵³ Sipas: Muhammed Alij Izz'ul-areb Es-Semahi, op. cit., fq. 7.

burimi, nëpërmjet etikës synohet t'u jepet përgjigje dy pyetjeve themelore: ç'është adl-i (drejtësia) dhe dhulm-i (padrejtësia) dhe ç'është hajr-i (e mira) dhe sherr-i (e keqja).⁵⁴

Në këto angazhime kemi edhe ndikime të huaja, sidomos greke, aristoteliane⁵⁵, ndaj dhe duhet pranuar, se nuk është bërë sa duhet për analizimin dhe prezantimin e trashëgimisë, se cila është origjinale islame dhe cila është e huaj.

Në klasifikimet klasike muslimane të shkencave, etika islame përcaktohet si e shpallur, shkencë sheriatike, shkencë praktike dhe në korelacion me politikën dhe ekonominë si shkencë dhe filozofi praktike.⁵⁶

5. Edebi

Fjala edeb është arabe dhe në masë të caktuar ka kuptimin e ahlakut. Konsiderohet se fjala edeb buron nga gjuha e vjetër arabe de'b, që kishte kuptimin e traditës, dokeve, shprehive, me çka nënkuptohej tradita e të parëve.⁵⁷

Në kuptimin e hershëm termi edeb d.m.th. disiplinim i frymës dhe i shpirtit, arritje e cilësive të frymës dhe

⁵⁴ Sipas: Mustafa Cerić, Predgovor, në: *Zbornik Radova III Simpozija zagrebačke džamije 1410 h./1990*, Zagreb, 1991, fq. 1.

⁵⁵ Ahmed Muhammed El-Hufi, *Min ahlak'in-nebijji*, Kairo, 1979, fq. 26. Po ashtu: Ahmed Emin, *Kitab'ul-ahlak*, op. cit., fq. 15-16.

⁵⁶ Gjerësisht për *ilm'ul-ahlakun* shih: Imad Hafaxhi Salim Amir & Mustafa Abd'ul-xhevvad Imran & Muhammed Abd'ul-fudajl Muhammed Abd'ul-aziz El-Kusi, *El-Xhanib'ul-imanijji we'l-ahlakijji fi'l-islami*, Kairo, 1396–1397 h. / 1976-1977 fq. 200-208 dhe 209-223.

Krihs.: Dževad Hodžić, op. cit., fq. 17.

⁵⁷ Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, op. cit., fq. 166, shtylla 1-2.

Rreth termit 'edeb' dhe zhvillimit të tij të mëpasshëm shih: Abdulmexhid Hindi, *Dirasatun fi'l-edeb'il-xhabilijji we sadr'il-islami*, Kairo, 1980, fq. 11-14; dhe: Mustafa Çagrici, Edep, në: *Islam Ansiklopedisi*, Cilt 10, Istanbul, 1994, fq.412-414. Seid Hawa, *Terbijetuna err-rruhijeh*, botimi II, 1408 h. / 1988, fq. 203 e pas.

shpirtit, aplikim i veprës korrekte, sikundër që pohon hadithi i Muhammedit a.s.:

“Pa dyshim ky Kur’an është gosti e Zotit (me’dubet’ull-llahi) në tokë, prandaj mësoni (edukohuni) prej sofrës së tij.”⁵⁸

Shumë autorë e kuptojnë shprehjen edeb si veprim të reflektimit të cilësive të brendshme në cilësitë e jashtme, d.m.th. në sjelljet individuale të njeriut. Edeb, në kuptimin më të gjerë, domethënë jeta e gjithëmbarshme shpirtërore dhe materiale e njeriut që e mbjellë virtytin e së mirës, drejt së cilës synon. Më saktë, edukimi është ajo që Muhammedi a.s. ka menduar me edebin, kur pohon:

“Më ka edukuar Krijuesi im dhe edukatën time e ka bërë më të mirën.”⁵⁹

Edukimi është mbjellja e edebit te njeriu dhe në njeriun, pra edebi është ajo që ka të bëjë me njeriun, në mënyrë që ai të bëhet i suksesshëm dhe i mirë në jetë, në këtë dhe në botën tjetër.⁶⁰

Edhe edebi, në bashkëveprim me ahlakun, merr pjesë të rëndësishme në formimin e personalitetit. Shprehjen edeb disa e kuptojnë si edukatë të brendshme, kurse shprehjen terbijeh edukatë të jashtme.⁶¹

Në përdorimin verbal fjala edeb është shtrirë deri sot, megjithëse qysh nga shekulli IX ajo është zgjeruar

⁵⁸ *Inne hâdh’el-Kur’âne me’dubetu’ll-llahi fi’l-erdi, feteal-lemû min me’dubetihî.* Sipas Ibn Mes’udit. Shih gjerësisht: Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam i sekularizëm*, Sarajevë, 2003, fq. 213-214.

⁵⁹ Eddebenî Rabbî fe ahsene te’dibî.

⁶⁰ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam i sekularizëm*, Sarajevë, 2003, fq. 215-216.

⁶¹ Shih për kuptimet e shprehjes *edeb* në: www.geocities.com/alemjag/ahlam.htm dhe: www.islambih.org/islambihucionica/ahlak/ahakiedeb.htm.

Për aspektet e ndryshme të shprehjes *et-terbijeh* shih veprën interesante: Abdurrahman El-Halavi, *Usul-ut-terbijet’il-islamijeti we esalibuha fi’l-bejti we’l-medreseti we’l-muxhtemei*, botimi II, Damask, 1403 nh./1983, fq. 11-295 dhe: Seid Hawa, *Terbijetuna err-rruhijeh*, botimi II, 1408 h./1988, fq. 23-268.

edhe me kuptime të tjera të diturisë. Më vonë kjo fjalë nënkuptonte tërësinë e dijes, të cilësive dhe të aftësive që duhej t'i kishte ai që dëshironte të komunikonte në shoqërinë e rafinuar dhe kultivuar.⁶²

Në shekujt e mëvonshëm është diferencuar edhe kuptimi në letërsi, si krijim letrar me synim të kthjellimit, disponimit të lexuesit dhe si këshillë, mësim mbi mirësjelljen korrekte dhe të bukur në mënyrë mirënjohëse.⁶³

Në shekullin XIX dhe XX fjala edeb, nën ndikimin evropian, mori kuptim të ngushtë të letërsisë dhe të literaturës përgjithësisht⁶⁴, kurse kuptimin e saj ka filluar ta marrë termi *terbijeh*.⁶⁵

⁶² Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, op. cit., fq. 166.

Ka mendime se shprehja *edeb* fillimisht është identifikuar me etikën persiane, që rezultoi, sipas tyre, të zëvendësohet me fjalën *ablaka*. Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, Sarajevë, 1990, fq. 175.

Krsh.: Frančesko Gabrieli, *Istorija arapske književnosti*, Sarajevë, 1985.

⁶³ Mustafa Çagrici, Edep, në: *Islam Ansiklopedisi*, Cilt 10, Istanbul, 1994, fq.413.

Ahmed Emin, *Dhuhr'ul-islam*, libri II, botimi V, Kairo, 1977, fq. 95-101.

⁶⁴ Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, op. cit., fq. 166; Krsh.: Frančesko Gabrieli, op. cit.; Për derivatet e fjalës *edeb* shih: *Islam Ansiklopedisi*, Cilt 10, Istanbul, 1994, fq. 397 e pas.

⁶⁵ Shih: Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam i sekularizëm*, Sarajevë, 2003, fq. 213-216.

III. Përqasjet ndërmjet moralit dhe fesë

A. Vizioni etik i botës

Vizioni etik i botës është i pranishëm në mënyrën më madhështore në historinë e njeriut dhe të raportit të tij me Krijuesin e tij.⁶⁶ Zoti ua dërgon popujve peygamberët e vet që t'u sjellin dritë dhe dije dhe që ta korrektojnë jetën e tyre. Shumica e ajeteve e theksojnë këtë fije të pashkëputur të peygamberëve të Zotit dhe përfundimin kryesisht mosmirënjohës të njeriut, i cili mohon njohjen e shenjave që ia ka dërguar Krijuesi i tij. Ja si lindin popujt e pafe.⁶⁷ Mirëpo, asnjë popull nuk ka mbetur pa u njoftuar nga Zoti me mjetet, mënyrat dhe rrugët e shpëtimit të tij: 1. Besimi në Zotin Një të Vetmin; 2. Veprimi i mirë dhe; 3. Mirësjellja modeste, korrekte dhe bujare.⁶⁸

⁶⁶ Abdulkerim Zejdan, *Usul'ud-da'veti*, botimi III, El-Iskenderijeh, 1396 h./1976, fq. 76 e pas.

⁶⁷ Shih: Yusuf Al-Qaradawy, *Introduction to Know Islam*, Kairo, 1997, fq. 21-24. Krihs.: Marcel A. Boisard, *Humanizëm Islama*, 1423 h./2002, fq. 62-63; Ahmed Emin, *Kitab'ul-ahlak*, op. cit., 15-16.

⁶⁸ Georges G. Corm, *Prilog proučavanju multikonfesionalnih društava – Društveno-pravne i političke posljedice religioznog pluralizma*, Sarajevë, 1977, fq. 143; Për aspektin moral, por edhe shpirtëror, politik, ekonomik dhe shoqëror shih: Ebu'l-A'la El-Mewdudi, *Nidham'ul-hajati fi'l-islam*, Rijad, 1404 h./1984, fq. 19 dhe 7-85.

Mendimi se nëse ligjet materiale dhe të arriturat shkencore zbatohen përpikërisht dhe korrektësisht, ato mund të sigurojnë mëvetësisht jetë solide dhe zhvillim normal për individët dhe shoqërinë është i paqëndrueshëm.⁶⁹ Shembujt e shumtë nga jeta e përditshme e dëshmojnë të kundërtën. Jeta dëfton se morali është ai që vendos për jetën e njeriut dhe të bashkësisë së tyre dhe se e drejta dhe ligji mund të sigurojnë vetëm çështje joqenësore dhe plotësime të caktuara.⁷⁰ Kategoritë morale të vetëdijes, të ndërgjegjes, të turpfit, pa ndërhyrë nga jashtë, veprimet e veta i harmonizojnë me interesat e qytetarëve dhe të bashkësive të tjera, në ato fusha ku ligji nuk ka paraparë rregulla dhe sanksion apo aty ku nuk është i zbatueshëm.⁷¹ Çdo rend juridik dhe shoqëror do të humbte rëndësinë dhe vlerën e vet praktike pa njerëz të formuar moralisht, pa njerëz të sinqertë dhe të drejtë, pa njerëz të ndërgjegjshëm dhe qëllimorë, të sjellshëm dhe të kujdesshëm. Kulturat më të mëdha botërore, në kohën e moralit të shëndoshë, në paqe dhe luftë, me mjete të vogla materiale qenë të afta për vepra të mira, kurse në kohën e degjenerimit moral, me mjete të mëdha materiale nuk qenë të gjendje të plotësojnë nevojat normale.⁷²

⁶⁹ Ndonëse këtë e sheh vetëm në rafshin historik, social, eksterior, V. Diltaj megjithatë pranon se *religjioziteti* bën pjesë ndër themelet e objektivizimit dhe organizimit të frymës (duh), dhe këtë, sipas tij, e vërteton edhe historia edhe refleksionet antropologjike, ... që lidh përjetimin dhe konceptimin te poeti, artisti, besimtari dhe filozofi. Shih: Vilhelm Diltaj, *Izgradnja istorijskog sveta u duhovnim naukama*, Beograd, 1980, fq. 325.

⁷⁰ Mustafa Abd'ul-xhevvad Imran, & Imad Hafaxhi Salim Amir, & Muhammed Abd'ul-fudajl Muhammed Abd'ul-aziz El-Kusi, *El-Xhanib'ul-imanijji we'l-ablakijji fi'l-islami*, Kairo, 1396–1397 h./ 1976-1977, fq. 205-208; Abbas mahmud El-Akkad, *El-Mer'etu fi'l-Kur'ani*, Kairo, 1980, fq. 29 e pas.

⁷¹ Urdhëri moral islam, i cili do të mund të cilësohej si eskatologjik, është karakteristik me faktin se mendimi mbi Gjykimin e fundit i nxit muslimanët ta respektojnë Ligjin, ta mënjanojnë të keqen dhe ta predikojnë të mirën. Sipas: Marcel A. Boisard, *Humanizëm Islama*, 1423 h./2002, fq. 63.

⁷² Shih: Ismet Ozel, *Tri çështje: Teknika, civilizimi, tëbuajësimi*, Prishtinë, 1998.

Prandaj, për të qenë i pranueshëm për njerëzit, morali duhet t'i plotësojë disa kushte. Janë këto kushte që e bëjnë atë tjetërfare nga morali judaist dhe kristian apo edhe nga sistemet e tjera morale.

Në vazhdim le t'i theksojmë disa nga këto kushte:

1. Morali duhet të jetë i arsyeshëm, vital. (El-Kur'an, 29: 45; 2:184; 62:9);

2. Morali duhet të jetë universal (për të gjithë popujt, racat dhe fetë). (El-Kur'an, 5:8);

3. Morali duhet të jetë kompatibil dhe harmonik me natyrën e njeriut (El-Kur'an, 7: 32);

4. Morali duhet të jetë realist, i zbatueshëm (El-Kur'an, 5: 8); 42: 40; 16: 126; 2: 190;) etj.;

5. Morali duhet të jetë i besueshëm (El-Kur'an, 19: 12; 103: 1-3; 3: 110);

6. Morali duhet të jetë i përgjithshëm (jo i mbyllur brenda xhamisë, ose brenda disa riteve e formave të adhurimit). (El-Kur'an: 7:31; 34: 46; 51:21; 24: 27; 2: 279; 4:58);

7. Morali duhet të jetë konzistent dhe i balancuar (në plotësimin e nevojave të njeriut, kundrejt brahmanizmit indus, manikeizmit iranian, stoicizmit grek, monakizmit kristian, filozofisë materialiste judaiste dhe moderniste (28: 77; 2: 201; 35: 32).⁷³

Gjatë historisë vërejmë kryesisht tri përfaqesje të raportit ndërmjet fesë dhe moralit:

Për raportet e filozofisë dhe etikës moderne evropiane shih: Mikel Difren, *Za coveka*, Beograd, 1973, fq. 254-267.

⁷³ Gjerësisht: Yusuf Al-Qaradawy, *Introduction to Know Islam*, Kairo, 1997, fq. 92-102. Sejjid Kutub, *Dirasatun islamijeh*, botimi VI, Bejrut, 1403 h./1983, Bejrut, fq. 48.

1. Morali pa fe

Feja pa moral do të mbetej pa vlerën e vet reale dhe do të paraqiste vetëm një varfërim, një aplikim mekanik i ritualeve fetare, pa lidhje me jetën praktike, derisa morali pa fe do ta humbiste sanksionin e nevojshëm për jetën, sanksionin absolut. Morali dhe feja plotësohen në rrugëtimin e tyre deri te individi dhe shoqëria në përgjithësi. Feja i ofron jetës permanencë, njëmendësi dhe stabilitet të duhur, kurse morali i ofron jetës lëvizshmëri dhe dinamikë të duhur. Feja mbjell në shpirt njëfarë droje, respekti, kurse morali relativizon frikën dhe i jep liri të nevojshme. Feja çon drejt synimit më të lartë – daljen para gjyqit absolut, kurse morali ofron mënyrat si të arrihet ky synim: perceptimi moral → ndjenjat morale → veprimi moral.⁷⁴ Muhammedi a. s. lidhur me këtë temë ka pohuar: “*Nuk ka besim pa moral dhe nuk ka moral pa fe.*”⁷⁵

Problemi i moralit pa Zot do të mbetet vetëm problem teorik, pa mundësi të verifikimit praktik, sepse historia njerëzore nuk ka shënuar asnjë bashkësi absolutisht joreligjioze.⁷⁶ Madje edhe ateistët më të mëdhenj nuk mund të lavdërohen me ateizëm të pastër, sepse nga ndërgjegjja e tyre bartin një dozë religjioni nga e kaluara,

⁷⁴ Zhvillimi i prirjes materialiste është mospërputhja e klimës shpirtërore dhe morale tek njeriu me mendimet e lidhura me të besuarit në Zot e të adhuruarit e Tij. Sipas: Murteza Mutahhari, *Shkaqet e Animit nga Materializmi*, Tiranë, 2003, fq. 183.

⁷⁵ Me gjithë orvatjet që të gjejmë burimin e këtij hadithi, nuk e gjetëm, ndaj po e theksojmë si të tillë.

⁷⁶ John Locke (Llok), pararendës i utilitarizmit, mendon se e mira dhe e keqja janë të indentifikueshme me kënaqësinë dhe dhembjen, vetëm se këto të fundit nuk i konsideron synime morale, por mjete. Kënaqësia dhe dhembja përcaktohen si shpërblim dhe ndëshkim që pasojnë nga harmonia dhe aharmonia e veprimeve me ligjet morale. Risto Tubić (përgatitës), *Britanska filozofija morala – Etičke teorije od XVII do konca XIX vijeka*, Sarajevë, 1978, fq. 143-173.

nëpërmjet traditave të lindjes, martesës, vdekjes, këngës, kulturës së ushqimit, stilit të veshjes, arkitekturës, mënyrës së banimit, raporteve individuale, farefisnore, shoqërore, kulturës religjioze, trashëgimisë gojore dhe të shkruar dhe aspekteve tjera të jetës.⁷⁷ Edhe po të synohet të formohet një brez thjesht ateist, duke krijuar kushtet e izolimit të plotë psikologjik, që individi të mos ketë kontakt me Kur'anin, Biblën, veprat artistike, veprat muzikore, dramat nga Sofokliu deri te Beketi, veprat arkitektonike, letrare e të tjera, kjo nuk do të arrihej.⁷⁸

F. Niçe pohon se “njeriu pa Zot, dashur pa dashur, hir e pa hir, nuk dëshiroi, nuk mund të bëhet i mirë. Për fat të keq, në Perëndim, Zoti është i vdekur.”⁷⁹ Kurse Max Weber thekson se “shkenca kurrë nuk i ka dhënë vlera, virtyte, përmbajtje, kuptim dhe synim jetës. Këtë e bën vetëm religjioni, kurse shkenca është vetëm një mjet i jetës”.⁸⁰ Ftesën për moral dijetarët e konsiderojnë kusht, shtyllë të parë për ndërtimin e çdo shoqërie të shëndoshë, apo, si e tha këtë Shatobriani: “Etika është baza e çdo shoqërie.”⁸¹

⁷⁷ Volterit i atribuohet thënia “Edhe sikur Zoti edhe të mos ekzistonte, ne do të duhej ta krijonim atë.” Sipas: Yusuf Al-Qaradawy, *Introduction to Know Islam*, Kairo, 1997, fq. 14. Krihs.: Alija Izetbegović, *Islam izmedju Istoka i Zapada*, Beograd, 1989, fq.140-147. Krahaso: Vuko Pavicevic, *Bazat e etikës*, Prishtinë, 1981, fq. 136-139; Murteza Mutahhari, *Shkaqet op. cit.*, fq. 184.

⁷⁸ Shih: Alija Izetbegović, *Moral i religjia, Etika u islamu në: Zbornik radova III Simpozija Zagrebačke Džamije 1410/1990*, Zagreb, 1991, fq. 46.

⁷⁹ T. Mastnak pohon se në Perëndim “Zoti është i vrarë.” Shih: Tomazh Mastnak, *Zoti i blasfemuar dhe demokracia perëndimore*, Prizren, 1421/2000.

⁸⁰ Cituar sipas: Mustafa Spahić, *Učenje Islama*, Zenica, 2002, fq. 65. Sejjid Kutub, *Dirasatun islamijeh*, botimi VI, Bejrut,1403 h./1983, Bejrut, fq. 48.

⁸¹ Cituar sipas: Afif Abdulfettah Tabbareh, *Ruhu'd-din'il-islamijj*, botimi IX, Bejrut, 1392 h./ 1972, fq. 199.

2. Morali pranë fesë

Mendimi se feja dhe morali janë vlera të mëvetësishme, të izoluara dhe të ndara, porse ata duhet të koekzistojnë në mënyrë tolerante dhe jokontraverze, janë të paqëndrueshme, siç është i paqëndrueshëm morali pa fe: a mund të kërkojë njeriu, në emër të njeriut, atë që feja e kërkon prej tij në emër të Zotit⁸², sikundër që ishte i paqëndrueshëm pretendimi i tyre se: ateistët në vend të drojës nga përgjegjësia para Zotit ofrojnë dashurinë e njeriut ndaj së mirës nga vetëdija dhe pa frikë, sepse theksimi i njeriut në vend të Zotit do të ishte një lloj tautologjie dhe besimi në njerëzinë do të ishte vetëm një trajtë më e ulët e religjionit.

Në kundërshtim me tendencat dhe pretendimet e kohëpaskohshme të sistemeve të ndryshme filozofike dhe relikteve të mbetura të feve të shpallura, ka dominuar mendimi se feja dhe morali duhet të ecin tok njëri me tjetrin, e jo njëri pranë tjetrit. Edhe Volteri⁸³ në fund të jetës së tij, edhe Kanti⁸⁴, por edhe filozofë të tjerë kanë mbështetur ecjen e moralit dhe të fesë së bashku.

Zh. Zh. Ruso pati shkruar: “Në fillim kam menduar se është e mundur të jesh i moralshëm e të mos besosh në Zotin. Tash e kam të qartë se kjo është e pamundur dhe se bindjet e mia të dikurshme ishin iluzione të thjeshta.”⁸⁵

Morali është te njeriu, por nuk është nga njeriu, sepse po të ishte morali nga njeriu, nuk do të mund të flisnim për të mirën dhe të keqen, por vetëm për dobinë dhe dëmin, interesin dhe jointeresin, pëlqimin dhe mospëlqimin. Nga

⁸² A. Izetbegović, *Islam izmedju Istoka i Zapada*, op. cit., fq. 144.

⁸³ Shih: Fridrih Jodl, *Istorija etike*, I, Sarajevë, 1975, fq. 283-287.

⁸⁴ Shih: Vuko Pavicević, op. cit., fq. 417-439.

⁸⁵ Citati sipas: Halid Buljina, op. cit., fq. 820-823.

Gjerësisht për konceptin e filozofit Ruso për moralin dhe religjionin shih: Fridrih Jodl, *Istorija etike*, I, op. cit., fq. 287-292.

parimi i moralit fetar, njeriu jofetar nuk bën mirë, por bën vepra kalimtare momentalisht të dobishme.⁸⁶

3. Morali në fe

Te njeriu ndikojnë njëkohësisht feja edhe morali dhe në angazhimin dhe ecjen e përbashkët përpiqen të ndërtojnë vizione dhe vlera pozitive. Allahu i lartësuar thotë:

“Nuk është tërë e mira të ktheni fytyrat tuaja kah lindja ose perëndimi, por mirësi e vërtetë është ajo e atij që i beson Allahut, ditës së gjykimit, engjëjve, librit, peygamberëve dhe, pasurinë që e do, ua jep të afërmëve, bonjakëve, të varfërve, udhëtarëve, lypësve dhe për lirimin e robërve, dhe ai që e fal namazin, e jep zeqatin, dhe ata që kur premtojnë e zbatojnë, dhe të durueshmit në skamje, në sëmundje dhe në flakën e luftës. Të tillët janë ata të singertit dhe të tillët janë ata të devotshmit.” (El-Bekareh, 177).

Këto dy vlera janë kusht për progres, ngushëllim ndaj të dëmtuarve dhe qortim e vërejtje ndaj tiranëve dhe keqbërësve, të gjithë atyre që shkelin të drejtat e huaja dhe personalitetin e huaj.⁸⁷

Jusuf El-Karadavi, kur analizon lëvizjen e Vëllezërve Muslimanë, pohon se për të pasur sukses një shoqëri nevojiten disa faktorë: faktori racional (xhanib’ul-‘aklij), faktori moral (xhanib’ul-hulukij), faktori fizik (xhanib’ul-bedenij), faktori i angazhimit permanent për të mirë (xhanib’ul-xhihadij), faktori shoqëror (xhanib’ul-ixhti-ma’ij) dhe faktori politik (xhanib’ul-sijasij).⁸⁸

⁸⁶ Mustafa Spahić, *Učenje Islama*, Zenica, 2002, fq. 68. Krahaso: Abbas Mahmud El-Akkad, *El-Felsefet’ul-kur’anijeh*, Kairo, pa vit botimi, fq. 19-27.

⁸⁷ Shih: Marcel A. Boisard, *Humanizam Islama*, 1423 h./2002, fq. 62-75; Halid Buljina, op. cit., fq. 822-823.

⁸⁸ Jusuf El-Karadavi, *Et-Terbijet’ul-islamijetu we medresetu Hasan el-Benna*, Kuwait, 1403 h. / 1983, fq. 32-94. Shih sidomos faqet: 42-53.

Feja dhe morali i japin zemër dhe e motivojnë individin për vepra të mira edhe kur këto vlera ai nuk i pranon as në rrafshin teorik as në aplikim praktik. Feja dhe morali pengojnë nga e keqja dhe e liga edhe atëherë kur askush nuk ndëshkohet.⁸⁹

Hasan El-Benna, e quante moralin strumbullar të ndryshimeve shoqërore dhe shkop reformator, duke aluduar në shkopin që ndërron drejtimin, për t'u shprehur me gojën e poetit "Ji i sigurt se atdheu nuk është ngushtuar nga banorët e vet, por morali i banorëve të vet është ngushtuar."⁹⁰

Krahas faktit se morali në vetëvete paraqet begati dhe mirësjellje, krahas faktit se ai paraqet abstenim nga imorali dhe alkooli, morali është edhe diç më tepër: disiplina e shpirtit, vërtetësia në të folur, mirësia në vepër, emaneti në mirësjellje, trimëria në mendim, drejtësia në gjykim, këmbëngulësia në të vërtetën, vendosmëria në të mirë etj.⁹¹ Ai mendon se nga të gjitha këto, durimi (sabr), këmbëngulësia (thebat), shpresa (emel) dhe sakrificimi (bedhl) janë shtylla të moralit të shëndoshë për prosperitet shpirtëror, kulturor dhe politik.⁹²

Morali në fe nënkupton që marrëdhëniet e njeriut me Zotin të manifestojnë dashurinë dhe nënshtrimin, besimin e plotë dhe ndershmërinë, paqen, rehatinë dhe aktivitetin. Këto marrëdhënie duhet të manifestojnë edhe përzemërsi ndaj të afërmit, kujdes ndaj fqinjit, respekt ndaj pleqve dhe mirëkuptim e mëshirë ndaj të rinjve, përkujdesje ndaj të sëmurëve, të varfërve, simpati

⁸⁹ Alija Izetbegović, op. cit., fq.140-142. Lazar Milin, *Naučno opravdanje religije – Apologetika*, libri 1, botimi II, Beograd, 1984, fq. 154 e pas.

⁹⁰ Jusuf El-Karadavi, *Et-Terbijet'ul-islamijetu ...*, op. cit., fq. 42; Abbas M. El-Akkad, *El-Felsefet'ul-kur'anijeh*, op. cit., fq.24.

⁹¹ Jusuf El-Karadavi, *Et-Terbijet'ul-islamijetu ...*, op. cit., fq. 42-47.

⁹² Ibid., fq. 46-53.

ndaj të dëshpëruarve dhe shpresë e lumturi ndaj të pa-shpresëve etj.⁹³

Ndër rrugët dhe metodat e mishërimit të njeriut me tërë këto virtyte e vlera kemi pesë shtylla të mirënjohura:

1. Shehadeti mbi njësinë e Allahut dhe mbi vërtetësinë e Muhammedit a. s.;

2. Zbatimi i namazeve;

3. Dhënia e zekatit;

4. Kryerja e haxhit në Ka'be;

5. Agjërimi i muajit të ramazanit.⁹⁴

Ekzistojnë edhe rrugë të tjera, parandaluese, që e ndihmojnë njeriun të ruhet nga çmenduria, degjenerimi, shfrenimi etj.:

1. Ndalimi dhe përmbajtja nga pijet narkotike (si drogat, alkoolet dhe duhani). (El-Kur'an: 2:213; 4:43; 5:93-94);

2. Mospërdorimi i mishit të dërrit dhe derivateve të tij, mishit të kafshëve dhëmbëshqyese, shpezëve grabitqare, brejtësve, mishit të cofëtinave etj. (El-Kur'an: 2:172-173; 5:4-6);

3. Ndalimi i argëttimeve të dëmshme e të shfrenuara (bixhozi etj.). (El-Kur'an: 2:219; 5:93-94);

4. Të gjitha marrëdhëniet seksuale jashtë martesës dhe të gjitha sjelljet me të folur, të ecur, të parët, me të veshur, që janë provokative, që nxisin epshet dhe joshjen etj. (El-Kur'an: 23:5-7; 24:30-33); 70:29-31).⁹⁵

Zbatimi i këtyre parimeve⁹⁶ krijon individë dhe shoqëri të shëndoshë, krijesa shpirtërore dhe qytetëruese.

Në fund të këtyre observimeve mund të përfundojmë:

⁹³ Shih: Abdulkerim Zejdan, *Usul'ud-da'veti*, botimi III, El-Iskenderijeh, 1396 h./1976, fq. 75-76.

⁹⁴ Imam En-Nevevij, *Rijad'us-salihin*, Shkup, 2003, fq. 355, hadithi nr. 1279.

⁹⁵ Hamude Abdulati, *Islami në fokus*, Shkup, 2000/1421, fq. 93 e pas. Abbas Mahmud El-Akkad, *El-Mer'etu fi'l-Kur'ani*, Kairo, 1980, fq.29-48.

⁹⁶ Gjerësisht për edukatën islame: Mustafa Tahhan, *Aftësimi edukativ islam*, Shkup, 1424 h./2003, fq. 71-131.

- Nuk ka moral si parim, si ide pa religjion, por mund të ketë moralitet praktik. Ky moralitet praktik manifestohet si inerci dhe është gjithnjë e më i dobët sa më shumë që largohet nga burimi i tij, d.m.th. nga Zoti.

- Nuk mund të themelohet kurrfarë rendi moral mbi ateizëm, ndonëse ateizmi nuk e eliminon drejtpërdrejt moralitetin, por e eliminon gjykimin dhe arsyetimin e tij, që ndryshe do të mund të përkufizohej si “gjendje tjetër agregate” e religjionit.⁹⁷

B. Morali, dituria dhe feja

1. Morali dhe feja

Nuk ekziston asnjë trajtë religjioni që do të privonte lidhjet me pikëpamje të caktuara morale. Kjo lidhje morale është më intensive në disa religjione, kurse në disa të tjera më e zbehtë, e megjithatë ekziston në të gjitha trajtat religjioze. Lidhjet e moralit me religjionin janë të domosdoshme, ndonëse teoretikisht mund të ekzistojnë ndarazi.⁹⁸

Mësimi islam thotë se feja/besimi (ed-dinu/el-imanu) dhe morali (el-ahlaku) janë dy segmente të një raporti unikal të njeriut ndaj botës dhe jetës. Kjo lidhshmëri e fesë dhe e moralit në Islam manifestohet në maksimumin aq karakteristike kur'anore që “të besohet dhe të bëhen vepra të mira”.⁹⁹ Në të vërtetë, morali është besimi i zbë-

⁹⁷ A. Izetbegović, *Islam izmedju...*, op. cit., fq. 147.

⁹⁸ Mendimi është sipas: Lazar Milin, *Naučno opravdanje religije – Apologetika*, libri 1, botimi II, Beograd, 1984, fq. 154-155.

⁹⁹ El-A'raf, 146.

rthyer në synimin dhe rregullat e mirësjelljes. Morali në islam konsiston në sjelljen apo mirësjelljen e vullnetshme të njeriut ndaj njerëzve të tjerë, të harmonizuar me faktin e ekzistimit të Zotit. Morali islam përbëhet nga ndjenja, bindja dhe besimi se duke u sjellë mirë ndaj vetes, ndaj të tjerëve, ndaj materies së gjallë dhe jo të gjallë ne sillemi mirë ndaj Zotit. Kjo bëhet nga ndjenja, konceptimi dhe besimi në kuptimin më të lartë, të botës tjetër, të transcendencës hyjnore të jetës njerëzore.

Me fjalë të tjera, morali është i mundur vetëm nëse ekziston domethënia më e lartë, domethënia tjetër e jetës njerëzore nga ajo e mbyllura në kufijtë e materies, hapësirës dhe kohës, nga ajo që manifestohet në dimensionin natyror, biologjik të jetës njerëzore. Kjo do të thotë se morali islam, si ide dhe si sistem vlerash, mund të zë fill vetëm në botëkuptimin fetar.¹⁰⁰

Duke u nisur nga fakti se morali ka burim hyjnor, e ndërkaq e gjejmë edhe te ateistët dhe indiferentët, mund të thuhet se tek ata moraliteti është ose shprehje e fesë dhe e moralit të trashëguar nëpërmjet edukimit, arsimit dhe trashëgimisë tjetër kulturo-qytetëruese fetare, ose refuzim deklarativ i fesë, ndërsa feja, megjithatë, ndiqet në jetë si inerci, ose si pasojë e qëndrimit laraman, që është manifestim i zbrazëtisë së tyre fetare.¹⁰¹ Këtë mund ta kuptojmë edhe nga fakti se “moralit ka lindur

Krsh.: Muhammed El-Gazali, *Huluk'ul-muslimi*, botimi IX, Kairo, 1403/1983, fq. 22.

¹⁰⁰ Resid Hafizović, *Osnove islamskog vjerskog morala*, Zbornik Radova Islamskog Teološkog Fakulteta u Sarajevu, nr. 2/1987, Sarajevë, fq.137-140.

¹⁰¹ Këtu duhet pasur parasysh se “mendimi e mohon Zotin, kurse njeriu dhe jeta e pohojnë”. Sipas: Alija Izetbegović, *Islam izmedju Istoka i Zapada*, botimi I, Beograd, 1988, fq. 122-124; Muhammed El-Gazali, *Huluk'ul-muslimi*, op. cit., fq. 8-10.

nga ndalimi dhe ka mbetur ndalim deri sot. Kurse ndalimi është religjioz, nga natyra edhe nga prejardhja..”¹⁰²

2. Morali dhe dituria

Me dallim prej moralit dhe fesë, të cilët kanë lidhje të pandashme, morali dhe dituria nuk janë në raporte të ngushta, madje përjashtohen ndërmjet tyre. Këtë e pohon, në njëfarë mënyre edhe A. Izetbegović, në punimin e tij meastral Morali dhe religjioni, se “mbi shkencë nuk mund të bazohet kurrfarë etike”.¹⁰³ Kjo për arsye se sferat e veprimit të moralit dhe të fesë dhe moralit dhe diturisë dallojnë pothuaj diametralisht. Pretendimi që këto dy fusha mund të interpretojnë njëra tjetrën sjellë dy lloj supersticionesh: I pari: kur shkenca përpiqet të shpjegojë botën e brendshme të njeriut; I dyti: kur religjioni përpiqet të shpjegojë dukuritë natyrore. Sepse, duke e shpjeguar botën shpirtërore, shkenca e ka objektivizuar atë, duke krijuar prej shpirtit psikën, kurse prej Zotit - parashkaktarin, ndërsa religjioni e ka personalizuar natyrën palodhshëm, pra, e ka shndërruar në jo-natyrë.¹⁰⁴ Derisa morali vepron në sferën e lirisë njerëzore, në horizontet intime të shpirtit, në shkaqet dhe mundësitë e pakapshme të vullnetit, në rrafshin e vetëdijes, të personalitetit, në hapësirën e raporteve ndërmjet njerëzve, në botën e brendshme të qëllimeve, dëshirave dhe përpjekjeve, shkenca, respektivisht dituria, vepron, preokupohet me hulumtimin teorik dhe empirik të fakteve në rrafsh të

¹⁰² Sipas: A. Izetbegović, *Islam izmedju ...*, op. cit., fq. 130.

¹⁰³ Alija Izetbegović, Moral i religjija, në: *Etika u islamu*, Zbornik Radova III Simpozija Zagrebačke Džamije 1410/1990, Zagreb, 1991, fq. 25. Punimi i njëjtë me ndryshime të vogla është në: A. Izetbegović, *Islam izmedju ...*, op. cit, fq. 117-147.

¹⁰⁴ Sipas: A. Izetbegović, *Islam izmedju ...*, op. cit, fq. 248 e tutje.

materialitetit, sasisë, kauzalitetit dhe entropisë së botës.¹⁰⁵ Kjo do të thotë se dituria, pra shkenca nuk mund të argumentojë shkencërisht se diçka është e mirë apo e keqe, se diçka bën të flitet e të veprohet e diçka jo. Shkenca nuk mund t'i eliminojë dilemat morale, nuk mund të hyjë në idealet morale, shkenca nuk i rregullon çështjet, p.sh., si t'i ndihmohet plakës së moshuar që ta kapërcejë rrugën e rrezikshme, shkenca nuk ofron përgjigje para dilemës: çka të shpëtohet nëse zjarri ka kapluar një shtëpi ku gjenden një njeri i moshuar dhe një figurë artistike me vlera botërore. Përgjigjja morale është se duhet shpëtuar njeriu i moshuar.¹⁰⁶

Ndryshe nga dituria në fetë dhe sistemet e tjera, dituria në islam duhet të zhvillohet në pajtim me parimet morale. Këtë All-llahu i madhëruar e konfirmon me fjalët e tij "*Lexo në emër të Krijuesit tënd. ...*" (El-Alek,1-5). Me këto pesë ajete të sures El-Kalem është vendosur themeli i raporteve ndërmjet njeriut, natyrës, diturisë dhe Krijuesit, duke ofruar zgjidhjen në konceptin e raporteve njeri-shkencë me futjen e caktimit dhe kuptimit, pikëmbështetja e të cilave qëndron jashtë njeriut dhe jashtë shkencës. Shkenca në vetëvete nuk është cak, por instrument i tewhidit dhe i njohjes.¹⁰⁷

Gjatë historisë së mendimit njerëzor janë spikatur veçanërisht dy tema: Zoti dhe njeriu. Pretendimi që dituria të flasë dhe të preokupohet me temën për Zotin dhe njeriun do të rezultojë negativisht, sepse të vërtetat më

¹⁰⁵ Shih me vëmendje tekstin e Abdus Selamit, nobelist i shkencave fizike, me titull: *Islam and Science* (Islam i znanost), *Etika u islamu*, op. cit., fq. 95-114.

Arif Tanović, *Etika i politika*, botimi II, Sarajevë, 1980, fq. 15-51; Džemaludin Latić, *Islam i svjetske religije*, I, Sarajevë, 2000, fq. 61-62.

¹⁰⁶ Alija Izetbegović, *Islam ...*, op. cit., fq. 124.

¹⁰⁷ Haris Silajdžić, Islam i humanizacija savremenog društva, *Etika u islamu*, op. cit., fq. 52-53.

të mëdha për Zotin, por edhe për njeriun, nuk do t'i gjejmë në biologji, fizikë, astronomi, psikologji, madje as në teologji. Këto të vërteta do t'i gjejmë në librat e shenjtë të feve qiellore.¹⁰⁸ Këto kufizime të shkencës kanë të bëjnë edhe me lirinë e dinjitetit të njeriut, të të drejtave njerëzore, kuptimit të jetës, së keqes dhe së mirës, ...miqësisë, sakrificës, përkushtimit, martesës, dashurisë¹⁰⁹ etj.

Prishja e raporteve ndërmjet morales dhe shkencës dhe etikes dhe estetikës rezulton me shtrembërimet kërcënuese ndaj njerëzisë, të manifestuara nëpërmjet shekullarizmit, materializmit, globalizmit dhe krizës ekologjike.¹¹⁰ Dituria pa religjion dhe etikë është synim në vetvete dhe vë në rrezik jetën e njerëzve.

¹⁰⁸ A. Izetbegović, *Moral i religjia*, op. cit., fq. 26.

¹⁰⁹ A. Izetbegović, *Moral i religjia*, op. cit., fq. 26.

¹¹⁰ Ismet Ozel, *Tri çështje: Teknika, civilizimi dhe tëhuajësimi*, Shkup, 1998.

IV. Burimet e etikës islame

Për çdo besimtar musliman, islami si besim, religjion, është para së gjithash, urdhër për të mirë dhe ndalim i së keqes. Krahas besimit në Zotin dhe në unitetin e Tij, shpëtimi i njeriut është në bamirësi. Nuk ka asnjë sure kur'anore që nuk njehon besimin dhe sjelljen e mirë.¹¹¹ Allahu i madhëruar në një ajet kur'anor pohon: *“Ju jeni populli më i mirë që është paraqitur në mesin e njerëzve – urdhëroni të mirën kurse pengoni të keqen dhe besoni në Zotin.”* (Ali Imran, 110).

Madje Kur'ani mohon devotshmërinë dhe besimin që do të konsistonte vetëm në lutjen e privuar nga bamirësia: *“Nuk është tërë e mira të ktheni fytyrat tuaja kah lindja ose perëndimi, por mirësi e vërtetë është ajo e atij që i beson Allahut, ditës së gjykimit, engjëjve, librit, peygamberëve dhe, pasurinë që e do, ua jep të afërmëve, udhëtarëve, bonjakëve, të varfërve, udhëtarëve, lypësve dhe për lirimin e robërve, dhe ai që e fal namazin, e jep zekatin dhe ata që kur premtojnë e zbatojnë dhe të durueshmit në skamje, në sëmundje dhe në flakën e luftës. Të tillët janë ata të singertit dhe të tillët janë ata të devotshmit.”* (El-Bekareh, 177).

Ekzistojnë dy mendime themelore rreth zanafillës së moralit. Fetë e shpallura besojnë se Zoti është burimi i moralit, burim i së vërtetës absolute, i vullnetit absolut, i vlerave absolute, Krijuesi absolut i çdo gjëje. Kemi edhe

¹¹¹ Shih elaborimet interesante rreth kësaj teme në studimin: Georges G. Corm, *Prilog proučavanju multikonfesionalnih zajednica – Društveno-pravne i političke posljedice religioznih zajednica*, Sarajevë, 1977, fq. 142-146.

mendimin tjetër të religjioneve të pashpallura dhe të doktrinaeve të tjera, sipas të cilave, burim i moralit është dikush tjetër, përveç Zotit.

Mirëpo, për ta bërë më të qartë parashtrimin, do të ofrojmë mendimet e dijetarëve të proveniencave të ndryshme doktrinare shkencore rreth klasifikimit të burimeve të etikës islame.

Ahmed Emin, autori eminent egjiptian, duke i bërë një analizë literaturës së ahlakut – etikës islame, sidomos veprave të Ibn Miskevehit dhe Muhammed Ibn Ebu Bekr Err-Rraziut, burimet e etikës i sheh në radhën vijuese: 1) Filozofia greke; 2) Kur’ani dhe Sunneti, 3) Doktrina persiane dhe urtësia e saj; dhe 4) Përvoja e personaliteve.¹¹²

Intelektuali boshnjak, Reshid Hafizović pohon se në Islam kemi moralin e shpallur, i cili ka mbështetjen e tij mbihistorike, hyjnore, qoftë kur fjala moral zbulon dimensionin qenësor të Zotit si princip etik të botës, qoftë kur ofron një kocept të frymëzuar nga Zoti mbi jetën e virtytshme, e cila mbështetjen e vet historike-teorike e gjen në disiplinat vijuese fetare: Ilm’ul-Kur’an (Ekzegjeza), Ilm’ul-Hadith (Hermeneutika) dhe Ilm’ul-Fikh (Jurisprudenca fetare), kurse arsyeshmërinë shkencore-teologjike në diturinë Ilm’ul-Kelam (Apologji) dhe në plotësimin e vet të tërësishëm në praktikën jetësore të besimtarëve.¹¹³

Ekzistojnë edhe klasifikime të tjera të burimeve të etikës islame, por ne do të shtrojmë mendimin më të pranuar se burimet e etikës islame ndahen në dy grupe kryesore:

¹¹² Ahmed Emin, *Dhuhr’ul-islam*, pjesa II, botimi V, Kairo, 1977, fq. 177. Shih: Xhemil Saliba, *El-Mu’xhem’ul-felsefijj*, pjesa I, Bejrut, 1414 h./1994, fq. 49.

¹¹³ Resid Hafizović, *Osnove islamskog vjerskog morala*, Zbornik Radova Islamskog Teološkog Fakulteta u Sarajevu, nr. 2/1987, Sarajevë, fq. 137.

1) Burime parësore: 1. Kur'ani i madhëruar dhe 2. Hadithi / Sunneti i Muhammedit a.s.

2) Burime dytësore: 1. Ixhmai, 2. Kijasi, pastaj 3. Istihvani dhe 4. Istislahu.¹¹⁴

Ndikimet e huaja në etikën islame nuk duhet përjashtuar. Ato, sipas mendimit tonë, duhet parë në kuadër të këtyre burimeve, të fleksibilitetit dhe frymës integrale islame.¹¹⁵

1. Kur'ani i madhëruar

Burimi parësor dhe themelor i etikës islame është Kur'ani. Ai paraqet shpalljen të cilën Muhammedi a. s. e ka pranuar gjatë 23 vjetëve të misionit të tij peygamberik. Në të përfshihen parimet themelore të mësimin të tërësishtëm islam, sikundër edhe parimet e etikës. Madje, një pjesë e konsiderueshme e Kur'anit përmban normat morale, me gjithë faktin se një pjesë e vogël e ajeteve përmban ajete me dispozita juridike.¹¹⁶ Por, edhe në ato pak

¹¹⁴ Dijetari i madh shqiptar V. S. Gavoçi i ndan burimet e etikës islame në katër grupe kryesore: 1: Kur'ani i madhëruar, 2: Hadithi – fjalët, sjelljet, përvoja e Muhammedit a.s; 3: Traditat dhe zakonet e popujve të lashtë që nuk janë në kundërshtim me normat fetare; 4: Interesat e një populli që nuk janë në kundërshtim me rregullat fetare. Cituar sipas: Vehbi Sulejman Gavoçi, *Mirësjellja islame*, Shkodër, 1998, fq. 19-24.

¹¹⁵ Shih gjerësisht mbi burimet e etikës islame në: Resid Hafizović, *Osnove islamskog vjerskog morala*, Zbornik Radova Islamskog Teološkog Fakulteta u Sarajevu, nr. 2/1987, Sarajevë, fq. 137-153.

Është interesant të ndiqet çështja e burimeve islame në shkencën e fikhut për të parë analoge me fikhun edhe çështjen e shkencës së etikës: Fikret Karčić, *Istorija seriatskog prava*, Sarajevë, 1987, fq. 21-80.

¹¹⁶ Kur'ani nuk është libër teologjik, sikundër që nuk është as libër filozofik, juridik, shkencor. Ai është, përgjithësisht, libër i parimeve dhe i rregullativave të përgjithshme, përvojë e gjallë e Sovranit, thirrje për monoteizëm, edukim i shpirtit, vënia e parimeve morale. Prej më shumë se 6000 ajeteve kur'anore dijetarët islamë vetëm 200 prej tyre i konsiderojnë me karakter direkt juridik, kurse 500-600 me karakter të tërthortë juridik.

ajete kur'anore me karakter juridik është shprehur karakteri dhe mesazhi moral. Porosia qenësore e ajeteve kur'anore në shumë sure dhe ajete është 'të besosh dhe të bësh vepra të mira' (amenu dhe amilu's-salihati). Kur'ani, siç e pohon këtë M. Ikbali, është libër që theksin e vë më shumë në 'akt' se në 'mendim'¹¹⁷. Sipas konceptimit islam, synimi parësor i Kur'anit nuk është ai intelektual, por jetësor, që përshkon tërë qenien e njeriut.

Ndonëse në esencë ndjek besimin e proklamuar nga pejgamberët e parë, Kur'ani mbjell realisht një pikëpamje të re mbi botën dhe jetën, në ndjenjat, mendimet dhe në veprat e njerëzve. Kjo pikëpamje e re shihet qartë në kontratën ndërmjet njeriut dhe All-llahut, me të cilën njeriu u obligua me "emanetin" si qenie e lirë¹¹⁸, me të gjitha përgjegjësitë që rrjedhin nga kjo liri. Kjo është pika kryesore me të cilën Islami dallon nga besimet e tjera dhe me të cilën hapi kohë të re dhe themeloi pikëpamje të re.¹¹⁹

Etika islame është krijuar dhe ka lindur nga kujdesi i devotshëm intelektual musliman kushtuar Kur'anit dhe porosive të tij. Etika islame është krijuar nga angazhimi intelektual i muslimanëve, të cilët me devocion kanë synuar të kuptojnë, të komentojnë vullnetin e Zotit të shpallur në

Nexhat Ibrahim, *Shkolla juridike hanefite dhe karakteristikat themelore të saj*, Shkup, 1998, fq. 21-22; Ahmed Emin, *Fexhr'ul-islam*, botimi XIII, Kairo, 1982, fq. 228 e tutje. Muhammed Ebu Zehreh, *Ebu Hanifete – Hajatuhu we asruhu, arauhu we fikrhuhu*, Kairo, 1976, fq. 147.

¹¹⁷ M. Ikbali, *Obnova vjerske misli u Islamu*, botimi i dytë i ndryshuar dhe i plotësuar, Sarajevë, 2001, fq. 17.

¹¹⁸ Në Kur'an lexojmë: "Përkujujo kur Zoti Yt i nxori nga shpina e bijve të Ademit pasardhësit e tyre dhe i bëri dëshmuar të vetes së tyre (duke u thënë): "A nuk jam Zoti juaj?" Ata thanë: "Po, dëshmuam!" Të mos thoni në Ditën e kiametit: "Ne nga ky (dëshmim) ishim të panjohur." (El-A'raf, 172).

¹¹⁹ Nerkez Smailagić, *Uvod u Kur'an*, Zagreb, 1975, fq. XXX-XXXI. Dževad Hodžić, *Uvod u islamsku etiku*, Sarajevë, 1999, fq. 28.

Kur'an, që të jetojnë në pajtim me të, në mënyrë korrekte dhe të jenë në lumturinë dhe kënaqësinë e Zotit.¹²⁰

2. Hadithi

Burimi i dytë i etikës islame është Hadithi. Këtë e pohon Kur'ani në shumë ajete:

“O ju që besuat, përgjigjuni (thirrjes së) All-llahut dhe të të Dërguarit kur ai (i dërguari) ju fton për atë që ju jep jetë...”. (El-Enfal, 24).

“Ju e kishit shembullin më të lartë në të dërguarin e All-llahut, kuptohet, si që shpreson në shpërblimin e All-llahut në botën tjetër, ai që atë shpresë e shoqëron duke e përmendur shumë shpesh All-llahun.” (El-Ahzab, 21).

“E bindjuni All-llahut dhe Të Dërguarit, ashtu që të mëshiroheni.” (Ali Imran, 132).

Sunneti si praktikë e gjallë pejgamberike e Muhammedit a.s., e shënuar dhe përcjellë nëpërmjet Hadithit, paraqet burimin normativ të doktrinës islame në përgjithësi dhe të etikës islame në veçanti.

Rëndësia e Hadithit për etikën islame është e rendit të parë, sepse Muhammedi a. s. nuk i ka mësuar e këshilluar njerëzit me të vërtetat fetare vetëm verbalisht, por këto mësimë i ka aplikuar dhe komentuar me ndërgjegje të lartë në të gjitha domenet e jetës me shembull vetjak dhe aplikim praktik. Muhammedi a. s. ishte i dërguar i All-llahut, komandant lufte, shtetar, bashkëshort, baba, gjysh, komshi e të tjera.¹²¹

¹²⁰ Dževad Hodžić, *Uvod...*, op. cit., fq. 28.

¹²¹ Për aspekte të ahlakut të Muhammedit a. s. dhe vlefshmërinë e tij si normë shih gjerësisht: Ebu Hamid El-Gazali, *Ihjaw ulum'id-din*, II, Bejrut, fq. 357-377. Dževad Hodžić, op. cit., fq. 30.

Rëndësia e Hadithit (dhe Sunnetit) në etikën islame për formimin dhe qëndrimin e pikëpamjeve morale, që janë normative në bashkësinë muslimane (ummet) në të gjitha kohët dhe në të gjitha vendet, nuk mund të vlerësohet. Duhet theksuar se ka më pak edhe hadithe të karakterit juridik, edhe pse në krahasim me Kur'anin janë më shumë.¹²²

Marrë në përgjithësi, përmbledhjet e hadithit, sikur Sahihu i Buhariut, i Muslimit dhe të tjerat, në tërësinë e tyre paraqesin doracak të etikës islame. Shumë vepra dhe kapituj të veprave të haditheve janë strukturuar sipas temave etike. Për këtë arsye, Hadithi për etikën islame paraqet frymëzim dhe lëndën e parë, kurse përmbledhjet e hadithit në pjesën më të madhe dhe në të shumtën e rasteve paraqesin burime të etikës islame, përkatësisht burime të librit etik islam, librit etik shkollor dhe doracakut etik islam,¹²³ pikërisht në frymën e fjalëve të Muhammedit a. s.: “Jam dërguar për të përsosur virtytet morale.”¹²⁴

3. Ixhmai

Ixhmai (konsensusi) bën pjesë në burimet dytësore të etikës islame, të cilat, me fjalë të tjera, janë mënyra të komentimit të së drejtës dhe plotësim i zbrazëtirave juridike në fikh (jurisprudencë).¹²⁵

¹²² Mehmed Handžić, *Kodificiranje šerijatskog prava kod raznih pravnih škola*, Zagreb, 1944, fq. 4.

¹²³ Shih Sahihun e Buhariut, Sahihun e Muslimit në botime të shumta në gjuhë të ndryshme, pastaj në gjuhën shqipe: Imam En-Nevevij, *Rijadu's-salihin*, Shkup, 1998 dhe përmbledhje të tjera.

¹²⁴ *Buithtu li utemmime mekarime'l-ahlak*, sipas: Imam Tirmidhiu, el-Hulg, 8.

Shih: Imam Tirmizi, *Vrline Allahovog Poslanika*, botimi II, Sarajevë, 1997.

¹²⁵ Këto burime kanë bazë në Kur'an dhe Sunnet dhe si të tilla kanë vlerë juridike. Shih: Ibn Kethir, *Tefsir'ul-Kur'an'il-adhim*, vëllimi I, botimi II, Bejrut, 1970, fq. 5-15.

Ixhmai paraqet vendimin unik të të gjithë juristëve dhe dijetarëve autoritativë të një epoke për ndonjë çështje të caktuar.

Për ixhmain është një gjë karakteristike se zgjidhjet që ofron ai duhet të jenë të bazuara në ajet kur'anor apo në hadith të Muhammedit a.s., ai paraqet një lloj kuvendi, forumi për komentimin autoritativ të parimeve dhe normave fetare. Rëndësia e ixhmailit si burim moral është edhe në faktin se ai, si metodë elastike dhe demokratike, mundëson plotësimin e vazhdueshëm të sistemit moral islam nëpërmjet zgjidhjeve bashkëkohore për të gjitha nevojat e reja të besimtarëve dhe shoqërisë si tërësi.¹²⁶

4. Kijasi

Kijasi (analogjia), krahas ixhmailit, bën pjesë në grupin më të rëndësishëm të burimëve dytësorë të etikës islame. Kijasi paraqet gjykimin në bazë të analogjisë të parimit të dhënë në Kur'an, në Sunnet dhe në Ixhma, të mishëruar në shembullin paraprak që një rast i ri të përfshihet me parimin e njëjtë ose është i ngjashëm me atë shembull për shkak të karakterisitikës së përgjithshme thelbësore të quajtur shkak (il-le).¹²⁷ Në bazë të kijasit vijmë në përfundim se pasurinë shoqërore dhe shtetërore duhet mbrojtur sikur edhe pasurinë e individëve të tjerë (privatë), sidomos pasurinë e të miturve, personave defektë, personave në mungesë dhe personave të tjerë të rrezikuar dhe të fondacioneve dhe shoqërive të tjera. Këtyre kategorive mund t'u bëhet dëm jo vetëm drejtpërdrejt, por edhe nëpërmjet medimeve të shkruara e ele-

¹²⁶ Shih: Fazlur Rahman, *Duh islama*, Beograd, 1983, fq. 114. Nexhat Ibrahim, *Shkolla ...*, op. cit., fq. 72-74.

¹²⁷ Nexhat Ibrahim, *Shkolla juridike hanefite ...*, op. cit., fq. 74-80.

ktronike, me cenimin e interesave kolektive.¹²⁸ Edhe ndihmesa këtyre kategorive shoqërore mund t'u jepet jo vetëm individualisht, por edhe kolektivisht, në grupe, nëpërmjet shoqërive bamirëse dhe në mënyra të ngjashme.

5. Istihسانی

Istihسانی bën pjesë në grupin e dytë të burimeve dytësore, me një rëndësi relevante edhe për shkencën e etikës islame. Istihسانی i jep përparësi kijasit të fshehtë kundrejt atij të qartë, në bazë të argumenteve që e kanë detyruar në këtë veprim.¹²⁹ Rrethanat fetare-kulturore, poli-formësia dhe relativiteti i ixhmait dhe kijasit, por edhe faktorë të tjerë, e imponuan nevojën e një mekanizmi më dinamik, që do të njihet me emrin istihsan, i cili më tepër është mënyrë e komentimit dhe e përmbushjes së zbrazëtirave juridike. Shkolla hanefite është e mendimit se kur ekzistojnë shumë solucione për një çështje konkrete, duhet zgjedhur atë që u përgjigjet më së miri nevojave lokale dhe të kohës.¹³⁰ Ky burim dytësor sheriatik ka gjetur aplikim sidomos në të drejtën pasurore (el-mu'amelat'ul-malijeh).¹³¹ Për shembull, është detyrim yni t'u ndihmojmë të afërmeve, atyre që janë të dobët fizikisht, që janë me gjymtime, pa furnizim të mjaftueshëm dhe nevojtarë të ngjashëm. Mirëpo, formën e sendërtimit të ndihmës do ta përcaktojmë nëpërmjet istihsanit, i cili i harmonizon parimet morale me kushtet e jetës

¹²⁸ Halid Buljina, *Ahlak – Islamska etika*, në Glasnik Rijaseta Islamske Zajednice u Bosni i Hercegovini u Sarajevu, 9-10/1997, Sarajevë, 1997, fq. 833.

¹²⁹ Shih: Mustafa Susić, *Usulu-l-fikh*, Sarajevë, 1996, fq. 44-45.

¹³⁰ Mehmed Begović, *O izvorima šerijatskog prava*, Beograd, 1933, fq. 20. Nexhat Ibrahim, *Shkolla ...*, op. cit., fq. 80-81.

¹³¹ Muhammed Ebu Zehreh, *Ebu Hanifeh*, op. cit., fq. 387-395.

dhe të veprimit praktik, kështu që të mundësohet aplikimi i tyre më efikas.¹³²

6. Istislahu

Edhe istislahu bën pjesë në burimet dytësore, që synon t'i zëvendësojë format e vjetruara me të reja, me më bashkëkohore dhe me më efikase në pajtim me mësimet e sheri'atit (mekasid'ush-sheri'ati) dhe me normat ekspresive të cekura në tekstet zakonore.¹³³ Krahas evoluimit të jetës dhe të shoqërisë dhe përgjigjeve jetësore, istislahu synon të sigurojë edhe kontinuitetin e rregullit të mëhershëm të mirësjelljes, duke e theksuar kështu bashkëkohësinë dhe harmoninë e tij të përhershme me interesat e shoqërisë dhe të individit në kohën kur është paraqitur dhe shtruar problemi i caktuar.¹³⁴

¹³² Halid Buljina, op. cit., fq. 833. Krahaso: Flamur Sofiu, *Usuli fikhu*, Prishtinë, 2000, fq. 80-85.

¹³³ Shih studimin serioz rreth *istislahut* dhe *maslahat'ul-mursel* në: Zbornik Radova Fakulteta Islamskih Nauka u Sarajevu, 7/2001, Sarajevë, 2001, fq. 30. Gjerësisht: fq. 29-51.

¹³⁴ Krahaso: Mustafa Susić, *Usulu-l-fikh*, Sarajevë, 1996, fq. 46-47.

Shkolla hanefite e ka përdorur këtë institucion për të mirën njerëzore. Shih: Nexhat Ibrahim, *Shkolla juridike hanefite*, op. cit., fq. 85-86.

Për vlefshmërinë e *Istislahut* teoricienët klasikë dhe bashkëkohorë shtrojnë kushtet dhe kriteriumet vijuese, pa të cilat *istislahu* nuk do të kishte fuqi valide: Interesi reciprok të jetë në pajtim me synimet e shariatit; të mos jetë në kundërtënie me Kur'anin; të mos jetë në kundërtënie me Sunnetin; të mos jetë në kundërtënie me analogjinë; të mos jetë në kundërshtim me interesin më të rëndësishëm; të jetë racionalisht i kuptueshëm; të jetë real e jo i imagjinuar; interesi i papërcaktuar të jetë i përgjithshëm, e jo i veçantë, që ka të bëjë vetëm me personin, grupin apo palën e caktuar. Sipas: Seid Ramadan El-Buti, *Dawabit'ul-maslehab*, Bejrut, V, 1986, fq. 113.

V. Etika islame, ilm'ul-kelami, fikhu dhe dituritë e tjera

Përgjithësisht etika bën pjesë në grupin e diturive të filozofisë. Gjatë krijimit të identitetit të vet e në varësi nga këndi i vështrimit i hulumtuesit, etika çau, zgjeroi dhe ndërtoi edhe rrugët e bashkëpunimit, marrëdhëniet ndërmjet etikës dhe shkencave të tjera: etikës dhe metafizikës, etikës dhe ilm'ul-kelamit, etikës dhe filozofisë së natyrës, etikës dhe psikologjisë, etikës dhe logjikës, etikës dhe artit të së bukurës, etikës dhe fikhut, etikës dhe sociologjisë, etikës dhe filozofisë së historisë, etikës dhe politikës dhe etikës dhe tesavufit etj.¹³⁵ Në pamundësi t'i shqyrtojmë të gjitha këto fusha, do të analizojmë përmbledhtas dy prej tyre: etika islame dhe ilm'ul-kelami e fikhu dhe etika islame dhe tesavufi e pedagogjia.

1. Etika islame, ilm'ul-kelami dhe fikhu

Ndonëse etika islame është organikisht e lidhur me ilm'ul-kelamin (apologjetikën islame), dhe ndonëse në shqyrtimin teorik, etika islame buron nga dogmatika islame, si disiplinë praktike apo si disiplinë më praktike e fesë, ndonëse ajo mund t'i paraprijë krejt lirisht "diturisë

¹³⁵ Ahmed Emin, *Kitab'ul-ahlak*, op. cit., fq. 16.

së kelamit”, sepse këmbëngul në aktin praktik të fesë së gjallë dhe të zgjuar, deri sa ilm’ul-kelami këmbëngul në teorizimin racional dhe spekulativ mbi të vërtetat themelore të fesë dhe të moralit fetar, etika islame dhe fikhu (jurisprudenca) dhe etika islame dhe usuli fikhu janë më ngushtë të lidhura ndërmjet tyre sesa etika islame dhe ilm’ul-kelami,¹³⁶ edhe pse të gjitha këto disiplina shkencore për burim kanë fenë.¹³⁷ Fikhu është shkencë fetare-juridike që merret me studimin e të drejtave dhe të detyrimeve të përgjithshme njerëzore, kurse dispozitat e tij mbulojnë të drejtat dhe detyrimet, raportet e njeriut dhe të Krijuesit të tij, raportet ndërnjerëzore dhe raportet e njeriut kundrejt botës së Natyrës dhe ato gjenden në sheriat, i cili ndër ne është i njohur me emrin e drejta islame ose e drejta e sheriatit.¹³⁸

¹³⁶ Ndër të tjera *ilm’ul-kelami* konsiderohet si disiplinë shkencore e importuar, si ‘fëmijë i padëshiruar’ i rrymimeve dhe gërshtimeve historike, shkencore dhe kulturore të karakterit shpirtëror islam dhe helen, detyrë parësore e së cilës do të jetë mbrojtja defensive intensive e të vërtetave fetare, të cilat janë vetvetiu janë aq të qarta, jetësore dhe të fuqishme, sa fare nuk kanë nevojë për një angazhim të tillë shkencor, i cili më tepër i bën dëm, sesa i mbron nga ndikimet e padëshirueshme ideo-kulturore. Gjuro Shushnajiqi në veprën e tij *Peshkatarët e shpirtërave njerëzorë* pohon se “E mjerë është e vërteta që mbrohet”. Sipas: Resid Hafizović, *Osnove islamskog vjerskog morala*, Zbornik Radova Islamskog Teološkog Fakulteta u Sarajevu, nr. 2/1987, Sarajevë, fq. 145.

¹³⁷ Sipas Kur’anit njeriu, individualisht dhe kolektivisht, në jetën private dhe publike, duhet të sillet në përputhje me përcaktimet hyjnore. El-Kur’an: 5, 44; 5, 45; 5, 47; 2, 213.

E drejta dhe funksioni hyjnor është të urdhërojë (shari’ dhe amr), kurse njeriu duhet të pranojë dhe të nënshtrohet (din dhe ta’a). Gjerësisht: Fazlur Rahman, *Pravo i etika u islamu (Law and Ethics in islam)*, në: Zbornik Radova III Simpozija Zagrebačke džamije 1410/1990, Zagreb, 1991, fq.9.

¹³⁸ Dževad Hodzić, *Uvod ...*, op. cit., fq. 32; Shih gjerësisht: Ahmed Emin, *Kitab’ul-ahlak*, op. cit., fq. 18-19.

Dijetari i madh El-Mewdudi, kur analizon anën e jashtme dhe të brendshme në islam pohon se “fikhu merret me sjelljen e jashtme të njeriut, me përmbushjen e detyrimit pikë për pikë. Krejt ajo që ka të bëjë me kuptimin e sjelljes së njeriut është si tesavuf. P.sh. kur ne i kryejmë lutjet tona (namazin), fikhu gjykon

Sheriati, të cilin disa e quajnë etika e aksionit,¹³⁹ paraqet rrugën e njeriut të përcaktuar nga Zoti drejt Zotit dhe në dispozitat e tij njëson aspektin e jetës fetare, morale, politike dhe sociale të njeriut,¹⁴⁰ ndryshe nga sistemet jofetare, të cilat për synim kanë interesin dhe mbifitimimin në shërbim të ruajtjes së sistemit dhe sigurisë së shoqërisë, qoftë kjo edhe në dëm të disa principeve të fesë dhe të moralit.¹⁴¹

Duke marrë parasysh se dispozitat e sheriatit manifestojnë vullnetin dhe drejtësinë e Zotit, në islam, fikhu, i cili merret me këto dispozita, është më afër etikës sesa së drejtës në kuptimin e sotëm të fjalës.¹⁴² Ashtu siku-

*vetëm për kërkesat e jashtme siç janë avdesi, të kthyerit kah kibleja, koha dhe numri i rekateve, ndërsa tesawufi gjykon për namazet tona nga ana e përqëndrimit, devotshmërisë, pastërtisë së shpirtit tonë dhe efektit të namazit në moralin dhe në mënyrën e sjelljes. ... Ibadeti pa shpirt, pa bindje të thellë edhe pse i saktë në procedurë, është si njeriu i bukur në dukje, por pa karakter. Ibadeti me bindje të thellë, por i kryer pa i respektuar rregullat, është si njeriu fisnik dhe i karaktershëm në formën e jashtme, por i deformuar.” Sipas: Mewdudi, *Të kuptuarit e drejtë të Islamit*, Shkup, 1415 h./1994, fq. 111.*

¹³⁹ Shih: S. Parvez Manzoor, *Islamic Conceptual Framework*, në:

www.islamonline.net/english/Contemporary/2002/05/Article23.shtml.

¹⁴⁰ Tërë etika islame, në rrafshin individual dhe shoqëror lidhet me Sheriatin, ... dhe është e pandashme nga jeta e besimit. Për numrin më të madh të muslimanëve aplikimi i dispozitave të Sheriatit paraqet mënyrën e tyre, aplikimin e nënshtimit të tyre Vullnetit të Zotit dhe mënyrën e jetës së virtytshme dhe korrekte që shpie në lumturi dhe shpëtim në botën tjetër. Madje, edhe ata që nuk e praktikojnë Sheriatin, por ende konsiderohen muslimanë, nga Sheriati nxjerrin etikën dhe perceptimin e tyre të së mirës dhe asaj që është e keqes, daljen e tyre nga kaosi i botës aktuale. Sipas: Seyyed Hossein Nasr, *Srveislama*, Sarajevë, 1423 h./2002, fq. 201-202.

¹⁴¹ Shih: Hamid Indzić, *Islam sveobuhvatni koncept života*, Travnik, 2002, fq. 33.

¹⁴² Shih gjerësisht: M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, I, Zagreb, 1988, fq. 176-196.

Kur’ani në 50 e më shumë vende e lidh adhurimin me veprat e mira. Qëllimi, dashuria për të vërtetën dhe sinqeriteti janë virtytet më të larta të jetës morale. Ligjit të shpallur, shprehja e të cilit ka karakter juridik, këto virtyte i japin një aspekt etik, i cili logjikisht integrohet në sistemin juridik të islamit. Përgjegjësia e besimtarit ta respektojë të ndaluarën dhe ta kryejë

ndër e drejta, përgjithësisht, është mjet për sendërtimin e vlerave të caktuara, që në islam janë njëkohësisht edhe morale, edhe fikhu është shkencë që merret me moral. Edhe dijetari i madh musliman, Ibn Rushdi, nuk i sheh të ndarë fikhun dhe moralin, por si dy degë të një tërësie.¹⁴³

Edhe vetë klasifikimi fikhor i veprave njerëzore (ef'al-ul-mukel-lifin) në detyrime, ndalime, rekomandime, qortime dhe lejime është nxjerrë më tepër nga kriteri fetaro-moral sesa nga kriteri juridik. Parimet e etikës normative islame përfshihen në dispozitat juridike islame, këto parime këto më tepër praktike, në sytë e perëndimorëve formale¹⁴⁴. Etika islame dhe fikhu janë shkencë shumë të afërta, sepse që të dyja zënë fill në vullnetin hyjnor dhe synojnë sendërtimin dhe prosperitetin e individit dhe të bashkësisë në këtë botë dhe në botën tjetër, në Ahiret.¹⁴⁵

Në raportet reciproke e drejta - etika ka edhe probleme, siç është rasti me ligjin, për të cilin nuk janë të

detyrimin zë fill në konceptet eminente fetare. Sipas: Marcel A. Boisard, *Humanizëm Islama*, 1423 h./2002, fq.72.

¹⁴³ Filozofi, mjeku dhe juristi i madh musliman, Ibn Rushdi (vd. 1198) i ndanë veprat në dy grupe:

- Në grupin e parë bëjnë pjesë veprat e dukshme fizike, kurse shkencë që merret me to quhet fikh;

- Në grupin e dytë bëjnë pjesë veprat shpirtërore si falënderimi, durimi, si dhe vepra të tjera të moralit, për të cilat na bën thirrje ose na i ndalon sheriatit. Këtë shkencë Ibn Rushdi e quan asketizëm dhe asketologji. Gjerësisht lexo: Ibnu Rushdi, *Traktati mbi konfirmimin e racionit mes filozofisë dhe sheritit*, Tetovë, 1993, fq. 35 ose librin në original: *Fasl'ul-mekali we't-takriri ma bejn'el-hikmeti we'sh-sheriatit min'el-ittisali*. Krihs.: Ahmed Emin, *Kitab'ul-ahlak*, op. cit., fq. 18.

¹⁴⁴ Marcel A. Boisard, *Humanizëm Islama*, 1423 h./2002, fq. 70.

¹⁴⁵ Abdurrahman Hasan Hanbekete El-Mejdani, *El-Ahlak'ul- islamijetu we ususuba*, pjesa I, Botimi VI, Damask, 1423 h./2003, fq. 64-71.

Kur'ani nuk është libër i etikës abstrakte, por nuk është as dokument juridik siç e kanë paraqitur juristët islamë. Ai me tërësinë e vet është libër i vërejtjes morale. Shih: Fazlur Rahman, *Pravo i etika u islamu (Law and Ethics in islam)*, në: Zbornik Radova III Simpozija Zagrebačke džamije 1410/1990, Zagreb, 1991, fq. 15.

kapshme problemet morale të karakterit të brendshëm.¹⁴⁶ Për shembull, mendjemadhësia, fodullëku, xhelozia, smira e të tjera nuk janë të sanksionuara me ligje të kësaj bote dhe, meqë bëjnë pjesë në sferën e moralit, ato do të sanksionohen në botën tjetër.¹⁴⁷

Ndonëse e drejta dhe ligji luajnë rol të rëndësishëm në sigurimin e vlerave morale për rregullimin e raporteve shoqërore, ato, megjithatë, kanë funksion dytësor në raport me vlerat morale si vlerë themelore në jetën e njeriut,¹⁴⁸ përkatësisht ato janë në funksion të mbarëvajtjes së jetës. Një shkencëtar kroat përkufizon se “siç është sjellja e drejtë shkalla më e ulët e dashurisë, ashtu edhe ligji është shkalla më e ulët e moralit. Ligji dhe morali kurrë nuk mund të mbulohen në tërësi. Fusha e moralit e kapërcen dukshëm fushën e ligjit. Sipas natyrës së tij ligji rregullon fushën e bashkëjetesës shoqërore ndërnjerezore dhe përfshin fushën e veprimit të jashtëm të njeriut, ndërsa morali ka të bëjë me fushën e tij të brendshme: synimin dhe motivimin. Ligjet pozitive nuk bën të jenë në kundërshtim me vlerat morale, sepse individit në atë rast do të veprojë sipas ndërgjegjes së tij, qoftë edhe

¹⁴⁶ A. Karel është i vetëdijshtë se “shteti mund të imponojë drejtësinë me anë të forcës, por jo ligjet morale.” Shih: Alexis Carrel, *Njeriu – Kjo qenie e panjohur*, Tiranë, 2002, fq. 126-127.

¹⁴⁷ Shih për përgjegjësinë në botën tjetër: Muhammed Ibn Ahmed El-Kurtubi, *Podsjetnik na stanja umrlib i ahiretska desavanja*, Sarajevë, 2003/1424 h., fq. 119-554. Edhe Ahmed Emin pohon se e drejta merret kryesisht me anën e jashtme, me faktorët eksteriorë, kurse etika me levizjet e brendshme. Shih: Ahmed Emin, *Kitab'ul-ablak*, op. cit., fq. 18-19.

¹⁴⁸ Dževad Hodžić, *Uvod ...*, op. cit., fq. 32-33.

Derisa etika synon të përcaktojë ç'duhet të bëjnë individët etj., politika synon të përcaktojë ç'duhet të bëjë qeveria ose shoqëria politike e një shteti dhe si duhet të konstituohet shteti për të funksionuar në dobi të qytetarit, t'i caktojë mekanizmat për ruajtjen dhe aplikimin e rregullave ligjore, por edhe tradicionale etj. Risto Tubić, *Britanska Filozofija Morala*, Sarajevë, 1978, fq. 516-517.

kur vjen në kundërshtim me ligjin pozitiv.”¹⁴⁹ Me fjalë të tjera, Kur’ani nuk u sjell besimtarëve filozofi apo etikë. Ai i konfirmon njeriut ndjenjat e lindura morale dhe zbulon rrugët që duhet ndjekur.¹⁵⁰ Këto vlera juristi boshnjak F. Karçiq i shpreh në mënyrë lakonike: “E drejta islame është e drejtë hyjnore dhe në parim është e pandryshueshme dhe në çdo vepër të njeriut sheh kualitetin etik (el-husn dhe el-kubh). Ky kualitet nuk mund të njihet me mendje njerëzore, ai varet në tërësi nga shpallja ...”.¹⁵¹

2. Etika islame dhe dituritë e tjera

Etika islame si synim për përmirësimin e veseve dhe pranimin e virtyteve, etika islame si prodhim i ndërgjegjes, etika islame si mbështetje e prosperitetit ideor dhe e qetësisë së brendshme të njeriut ka pika të përbashkëta edhe me tesavufin, si institucion pedagogjik për pastrimin e unit dhe zemrës, për zbukurimin e moralit. Për shkak të këtyre ngjashmërive, tesavufin disa dijetarë tesavufin e kanë emërtuar edhe si etikë.

Duke marrë parasysh se tesavufi ka për qëllim pastrimin e unit dhe zemrës të njeriu dhe që veprat e mira t’i zbatojë pa asfarë dhune, që veprat e mira të marrin formën e shprehive dhe refleksit, që të ngrenë moralin, që të arrijë qetësinë e brendshme nëpërmjet braktisjes së lakmive dhe dëshirave materiale, në këtë kontekst tesa-

¹⁴⁹ Parafrazim sipas: Valentin Pozaić, *Moral u bioetici, Etika u islamu*, Zbornik Radova III Simpozija Zagrebačke Džamije 1410/1990, Zagreb, 1991, fq. 213.

¹⁵⁰ Marcel A. Boisard, *Humanizam Islama*, 1423 h./2002, fq. 71. Ebu’l-A’la El-Mewdudi, *Nidham’ul-hajati fi’l-islam*, Rijad, 1404 h./1984, fq. 19.

¹⁵¹ Fikret Karčić, *Istorija šeriatskog prava*, Sarajevë, 1987, fq. 7.

vufi dhe etika korrespondojnë dhe përplotësohen ndërmjet tyre.¹⁵²

Etika ka lidhje të ngushta edhe me pedagogjinë, sidomos në ofrimin e rrugës praktike se si të përvetësohen normat etike-morale, si të formohen bindjet dhe sjellja e drejtë morale e të tjera duke forcuar rolin edukativ të shkollës, të familjes dhe të mbarë shoqërisë.¹⁵³

E personifikuar në pedagogji, etika islame preokupohet edhe me dimensione të harruara: 1. Edukimi i shpirtit (et-terbijjet'urr-rruhijeh); 2. Edukimi i karakterit (et-terbijjet'ul-ahlakijeh); 3. Edukimi i mendjes (et-terbijjet'ul-aklijeh) dhe 4. Edukimi i trupit (et-terbijjet'ul-xhismijeh).¹⁵⁴

Këto lidhje janë intensive edhe me psikologjinë (dashurinë, ndërgjegjen, vetëdijen, kujtesën, imagjinatën dhe kategoritë e tjera), në sferën e prejardhjes së veprimeve dhe vlerësimin e tyre moral, pastaj me sociologjinë, në hulumtimin e raporteve individuale të njeriut, raporteve bashkëshortore, familjare, shoqërore, si dhe pastaj për besimin, gjuhën dhe çështjet e tjera të një bashkësie.

Etika ka lidhje të ngushta edhe me tefsirin, hadithin, filozofinë, metafizikën, ekonominë, politikën, me artet e bukura (poezinë, muzikën, arkitekturën, kaligrafinë) e të tjera, të cilat u trajtuan në kontekstin e përgjithshëm (shqyrtimi më i hollësishëm do të na largonte nga synimi ynë zanafillës).¹⁵⁵

¹⁵² Kamil Yilmaz, *Hyrje në tesavvuf*, Tetovë, 2002, fq. 54 dhe 222-224.

¹⁵³ Sipas: Shefik Osmani, *Fjalor i pedagogjisë*, Tiranë, 1983, fq.190.

¹⁵⁴ Xh. Llatiq thekson edhe *edukimin e prireje estetike* (et-terbijjet'ul-xhermalijeh), *edukimin e personalitetit shoqëror* (et-terbijjet'ul-ixhtimaijeh), *edukimin e personalitetit politik* (et-terbijjet'us-sijasijeh). Xhemaludin Llatiq, *Bazat e pedagogjisë kur'anore*, Prizren, 2002, fq. 9-38 dhe 39-63.

¹⁵⁵ Krahaso raportet e filozofisë dhe diturive të tjera: Ahmed Fuad El-Ehwani, *Filozofia islame*, Prizren, 2002, fq. 24-37; Risto Tubić, *Britanska*

VI. Konceptet e moralit islam

1. Perceptimi i koncepteve të moralit islam

Sipas dy burimeve kryesore të Islamit, Kur'anit dhe Hadithit, morali islam përmban katër shkallë, domethënë katër koncepte, shkallëzime. Secili nga katër konceptet është i ndërvarur nga tjetri. Secili rrjedh nga tjetri dhe njëkohësisht paraqet bazën për suprastrukturimin e konceptit tjetër.¹⁵⁶ Imani apo besimi është baza e kësaj ngrehine. Mbi të, respektivisht mbi imanin, është ndërtuar struktura e islamit, e pastaj ajo e takvallëkut dhe e ihsanit. Pa iman asnjëri nga konceptet e theksuara nuk është i qëndrueshëm. Po ashtu, imani do të thotë se mbistruktura, edhe nëse disi ndërtohet, do të jetë e luha-

Filozofija Morala, Sarajevë, 1978, fq. 515-523 (etika dhe politika) dhe 541-551 (etika dhe metafizika).

¹⁵⁶ Ebu'l-A'la El-Mewdudi, *El-Usus'ul-ahlakijjeti li hareket'il-islamijjeti*, Bejrut, pa vit botimi, fq. 44 - 46.

Moralin islam disa dijetarë e vendosin në disa parime themelore: 1. Zoti është krijuesi dhe burimi i gjithë të mirës, së vërtetës dhe së bukurës; 2. Njeriu është mëkëmbësi i përgjithshëm, dinjitoz dhe i ndershëm i Zotit; 3. Gjithçka që Zoti vendosi në qiej dhe në tokë, e vendosi në shërbim të njerëzimit; 4. Zoti me mëshirën dhe urtësinë e tij e ngarkon njeriun vetëm me atë që mundet, duke mos i ndaluar shfrytëzimin e të mirave; 5. Maturia, prakticiteti dhe baraspesha si garantues të një morali të shëndoshë; 6. Në parim në gjitha gjësendet janë të lejueshme, përveç atyre që janë përcaktuar (ndaluar) qartë e të tjera, të cilat, nëse përfillen, garantojnë ecje përpara. Shih: Hamude Abdulati, *Islami në fokus*, Shkup, 2000/1421, fq. 89.

tshme, e paqëndrueshme dhe e mangët. Kurse imani i mangët, i kufizuar njëkohësisht do të thotë edhe islam, takvallëk dhe ihsan i kufizuar. Asnjë njeri i arsyeshëm nuk do të ngrejë ndërtesë pa bazë solide, që do të thotë se është i domosdoshëm forcimi i konceptit të islamit para konceptit të takvallëkut, dhe koncepti i takvallëkut para konceptit të ihsanit.¹⁵⁷

Kemi tendenca që koncepti i takvallëkut dhe i ihsanit të përvetësohet pa arritur konceptin e imanit dhe ihsanit, pra koncepti i imanit dhe i islamit të kuptohet shumë ngushtë. Ky konceptim i gabueshëm do të krijojë përfytyrim të kufizuar të moralit islam. Prandaj, këto katër koncepte i posedon çdo pejgamber, me theks të veçantë se pejgamberët e hershëm kanë qenë të dalluar në njërin nga këto katër koncepte. Për shembull, Ibrahimit a.s. mund t'i atribuohet koncepti i lidhur me imanin (besimin), Musait a.s. koncepti i lidhur me islamin (ligjin), kurse Isait a.s. koncepti i lidhur me ihsanin (rrugën) etj. Te Pejgamberi i fundit, Muhammedi a.s., gjejmë sintezën e të gjitha këtyre koncepteve.¹⁵⁸

2. Imani

Besimi në Allahun e madhëruar

Imani nënkupton besimin në njësinë e Allahut xh. sh. dhe në pejgamberinë e Muhammedit a. s. Të gjithë ata që e dëshmojnë këtë besim përmbushin kërkesat juridike për të hyrë në gjirin e islamit dhe bëhen të privile-

¹⁵⁷ Shih gjerësisht: Jusuf El-Karadavi, *Veçoritë e përgjithshme të Islamit*, Prishtinë, 2002, fq. 179.

Shih komentin e hadithit të njohur mbi *imanin, islamin dhe ihsanin*. Adnan Silajdžić, *40 Hadisa s tumačenjem*, Zenicë, pa vit botimi, fq. 33-40.

¹⁵⁸ Gjerësisht: Frithjof Schuon, *Dimenzije islama*, Sarajevë, 1996, fq. 92.

gjuar të quhen muslimanë. Mirëpo, a do të mjaftojë vetëm dëshmimi? Ndonëse disa thonë se mjafton, është mendim i përgjithshëm se dëshmimi i vetmuar, pa islamin, takvallëkun dhe ihsanin do të jetë godinë e papërfunduar.

Mendimi mbi besimin në Zotin xh. sh. për njerëzit e ndryshëm ka domethënie të ndryshme. Disa nuk dinë më tepër pos se Allahu xh. sh. ekziston, se Ai është Krijues i gjithësisë dhe se Ai është Një. Të dytët e kuptojnë Allahun si synim të adhurimeve tona dhe se Ai duhet të adhurohet. Të tretët se Ai nuk ka rival, se e di të fshehtë, se e dëgjon lutjen, se plotëson nevojat dhe dëshirat njerëzore etj. Aty ku koncepti i imanit është i paplotë, jeta islame mund të përfundojë me kompromis ndërmjet Islamit dhe kufrit, duke i dhënë betimin Allahut dhe duke rebeluar kundër Tij, njëkohësisht.¹⁵⁹

Po kështu, thellësia e besimit në Allahun nuk është e përhershme. Disa e besojnë Allahun, por nuk bëjnë as sakrificën më të vogël në emër të tij. Të dytët e duan Allahun, por disa gjëra i duan më shumë se Allahun, që do të thotë se Allahu është në rend të dytë. Të tretët janë në gjendje të sakrifikojnë vetvetën dhe pasurinë për Allahun, por nuk kanë dëshirë të heqin dorë nga dëshirat, idetë dhe mendimet e tyre.

Fuqia e imanit do të zbulohet në jetë me analizimin e qëndrimeve të tij. Në fakt, morali islam do të dështojë atje ku baza e imanit është e dobët.

Godina e plotë mund të ndërtohet me besimin e njeriut në Allahun xh. sh., me bindjen se çdo gjë që posedon ai dhe vetë ai është pronë e Allahut. Ky njeri e pranon Allahun si Pronarin e vetëm legjitim, si Synim të adhurimit dhe të nënshtrimit, Ligjvënës si për vete ashtu edhe për të gjitha krijesat. Po sipas këtij koncepti, njeriu

¹⁵⁹ Ebu'l-A'la El-Mewdudi, *El-Usus'ul-ahlakijeh* ..., po aty, fq. 46 - 47.

pranon t'i nështrojë simpatitë dhe antipatitë e tij kundrejt vullnetit të Allahut, duke e anuluar unin e tij dhe duke i formësuar idetë, dëshirat, epshet dhe përsiatjet në pajtim me dijen që Allahu e ka komunikuar në Librin e Shenjtë, në Kur'anin fisnik. Me veprime të këtilla, njeriu lojalitetin e tij do t'ia revokojë forcave që janë kundër Allahut xh. sh. dhe do t'ia dorëzojë Absolutit Suprem. Ky është imani i mirëfilltë.¹⁶⁰

3. Islami

Kushtimi ndaj Allahut të madhëruar

Ngrehina e islamit mund të ndërtohet vetëm mbi themele të forta dhe të sigurta të imanit, sepse islami është demonstrimi praktik, historik i imanit. Raporti ndërmjet tyre është si raporti ndërmjet farës dhe frytit. Imani është fara, kurse islami është fryti. Imani, nëse është i pranishëm te njeriu, do të manifestohet në jetën praktike të njeriut, në moralin e tij, në mirësjelljen e tij, në raportet e tij me të tjerët, në zgjedhjen e aktivitetit, në karakterin e luftës dhe të angazhimit të tij, në planifikimin dhe përdorimin e kohës, të energjisë dhe të aftësisë.¹⁶¹

¹⁶⁰ Imani jo i plotë nuk mund të zëvendësohet me gjatësinë apo me shkurtësinë e mjekrës, me mënyrën e veshmbathjes, me artikulimin (leximin) e vazhdueshëm e këmbëngulës të frazave të ndryshme të lutjeve apo me faljen e namazeve fakultative e me futjen e mëdyshjes në vlerat fetare tradicionale, me kontestimin e shkollave në besim, jurisprudencë e të tjera në emër të burimësisë formale. Shih gjerësisht: Ebu'l-A'la El-Mewdudi, *El-Usus'ul-ablakijje...*, po aty, fq. 48-50.

Krahaso: Xhon Espozito, *Oksfordska istorija islama*, Beograd, 2002, fq. 113.

¹⁶¹ "A nuk ke kuptuar se si Allahu bëri shembull: Fjalën e mirë si pema e mirë që rrënjët e saj janë thellë (në tokë) e degët e saja janë lartë". Ibrahim, 24; "Muhammedi është i dërguar i Allahut, e ata që janë me të (sahabët) janë të ashpër kundër jobesimtarëve dhe të mëshirshëm ndërmjet vete, ti i sheh ata kah përulen (në ruku) duke rënë me fytyrë në rokë (në sexhde), e kërkojnë prej Allahut që të ketë mëshirë dhe

Nëse parimet joislame kanë shtypur parimet islame të një njeriu, kjo është shenjë se aty mungon imani, është shenjë se imani është shumë i dobët. Nëse njeriu ndjek tërë jetën rrugën joislame është e qartë se tek ai imani nuk ekziston aspak ose toka ku është hedhur fara nuk është pjellore, që fara e mbjellë të japë fryt.¹⁶²

Allahu përmend shpesh besimin dhe veprat e mira së bashku. Të gjitha premtimet për një të ardhme të mirë për muslimanët, që i ka dhënë Allahu, janë të apliku-eshme për besimtarët që sinqerisht i dorëzohen vullnetit të Allahut. Aty ku vullneti i dikujt dallon nga vullneti i Allahut, aty ku lojaliteti ndaj të tjerëve ekziston krahas me lojalitetin ndaj Allahut, aty ku kujdesi është orientuar ndaj aktiviteteve të ndryshme, por jo edhe në luftën për rivendosjen e udhëheqjes dhe të sundimit të Allahut, aty imani lëngon nga sëmundjet dhe mangësitë.¹⁶³

kënaqësinë e Tij ndaj tyre. Në fytyrat e tyre shihen shenjat e gjurmës së sexhdes. ...”. El-Fet’h, 29.

¹⁶² Shih disa ajete kur’anore: Et-Tewbeh, 44-45; En-Nur, 47-50; El-Ma’un, 1-3.

¹⁶³ Ky problem imponon që vëmendja të përqendrohet në pikat vijuese:

1) Njeriu nuk mund të mos e vërejë faktin se edhe *imani* (besimi) edhe *amel’us-salihu* (veprat e mira) thuhet gjithnjë janë cekur së bashku dhe se të gjitha premtimet dhe shpërblimet janë kushtëzuar me këto dy çështje. En-Nisa, 124; En-Nahl, 97; El-Isra, 19.

2) Të gjithë ata që deklarojnë se besojnë nuk janë domosdoshmërisht besimtarë të vërtetë, shumë prej tyre dëftojnë shenja të dobësisë, pafuqisë dhe hipokrizisë në zemrat e tyre. El-Bekareh, 8-10; El-Huxhurat, 14; El-Maideh, 41.

3) Kur’ani e përshkruan besimin si atribut të domosdoshëm të besimtarit. Është sinjifikative se shpesh fton besimtarët ‘të besojnë’ që ta arrijnë besimin e vërtetë. Ky do të ishte absurd semantik sikur deklarimi i besimit dhe besimi i vërtetë të ishin identik. En-Nisa, 136; El-Hadid, 7-8; En-Nur, 62.

4) Përpyekja që të vendoset udhëheqja e Allahut është kriteri më i rëndësishëm. Vendosja dhe ruajtja e sistemit të jetës së bazuar në udhëzimin e Allahut kërkon nga njerëzit e drejtë të posedojnë fuqi organizative kolektive. Ata që thyejnë këtë parim nuk mund të shpaguhen vetëm me deklarimin verbal të shehadetit dhe me falje të namazit fakultativ. Et-Tewbeh, 44-45; Et-Tewbeh, 81-84; El-Huxhurat, 15; El-Enfal, 74; En-Nisa, 95.

Njerëzit që mashtrojnë opinionin me lojalitet të rrejshëm nuk do të kenë fitim në Ditën e gjykimit, përkundrazi, do të jenë të përbuzur dhe të dënuar.

4. Takvallëku

Vetëdija mbi Allahun e madhëruar

Takvallëku nuk është vetëm një formë, mënyrë e veshmbathjes apo dukuri formale, por, për më tepër, është gjendje e brendshme e shpirtit që manifestohet në të gjitha segmentet e jetës.

Takvallëku përbëhet nga respektfrika (devotshmëria) e njeriut ndaj Allahut, nga vetëdija mbi detyrat e tij ndaj Allahut dhe nga vetëdija mbi përgjegjësinë para Tij, nga vetëdija se bota është vendi i sprovës për njeriun për një kohë të caktuar.

Vetëdija e iluminuar me devotshmëri bëhet aktive. Shqisat e njeriut, nën ndikimin e vetëdijes aktive, bëhen të mprehta dhe mënjanojnë çdo gjë që është kundër vullnetit të Allahut. Kjo vetëdije hulumton mendimet dhe ndjenjat e veta, jetën, energjinë dhe shfrytëzimin e kohës, kurse ngurron të bëjë gjë të dyshimtë apo të ndaluar.¹⁶⁴

¹⁶⁴ Kur'ani e përshkruan *takvallëkun* si cilësi gjithëpërfshirëse morale të rendit më të lartë:

“Nuk është tërë e mira të ktheni fytyrat tuaja kah lindja ose perëndimi, por mirësi e vërtetë është ajo e atij që i beson Allahut, ditës së gjykimit, engjëjve, librit, peygamberëve dhe, pasurinë që e do, ua jep të afërmëve, bonjakëve, të varfërve, udhëtarëve, hypësve dhe për lirimin e robërve, dhe ai që e fal namazin, e jep zeqatin dhe ata që kur premtojnë e zbatojnë, dhe të durueshmit në skamje, në sëmundje dhe në flakën e luftës. Të tillë janë ata të singertit dhe të tillë janë ata të devotshmit”. El-Bekareh, 177;

“Ky është libri që nuk ka dyshim në të (sepse është prej Allahut) është udhëzues për ata që janë të devotshëm. Të cilët e besojnë të fshehtë, e kryejnë faljen dhe prej asaj që Ne u kemi dhënë ata japin. Dhe ata të cilët besojnë në atë që t'u shpall Ty, dhe në atë që është

Takva është “ruajtja e kufijve të All-llahut, vetëdija e plotë mbi All-llahun xh. sh., devotshmëria dhe zbatimi i zellshëm i dispozitave të tij”, domethënë “është dëgjueshmëri publike dhe e fshehtë ndaj All-llahut xh. sh.”¹⁶⁵

Kjo gjendje manifestohet në tërë mënyrën e përsiatjes së njeriut dhe me anë të të gjitha veprave.

Thelbi i takvallëkut qëndron më tepër në zemër dhe mendje sesa në formën e jashtme; më tepër në ide, emociione, prirje, në mënyrën e përsiatjes, në shfrytëzimin e kohës dhe të energjisë sesa në pedanterinë dhe saktësinë e tepruar të hollësive formale¹⁶⁶.

Takvallëku kërkon kohë, guxim, durim, dije, vullnet. Ai zhvillohet shkallë-shkallë dhe sjell fryte pas një kohe të gjatë, ashtu si druri që kërkon kohë të gjatë për të dhënë fryt: të hidhet fara, të rritet, të lulëzojë dhe të japë fryt. Formalistët nuk ndjekin takvallëkun e mirëfilltë, por atë formë takvallëku që në dukje krijon famë dhe nam ndër njerëzit, vë në lajthitje ata dhe me imponimin e mënyrën e tyre të jetës përçajnë dhe grindin komunitetin

shpallur para Teje, dhe që janë të bindur plotësisht për jetën e ardhshme në Botën tjetër.”. El-Bekareh, 2-4;

“O ju që keni besuar, mos ngrini zërin tuaj mbi zërin e pejgamberit dhe mos iu ngërmoni atij si i ngërmoheni njëri-tjetrit, e të zhduken veprat tuaja duke mos ditur ju. Ata që ulin zërat e tyre pranë të drguarit të Allahut, Allahu zemrat e tyre i ka përshtatur për devotshmëri, ata kanë falje mëkatesh dhe shpërblim të madh.”. El-Huxhurat, 2-3.

¹⁶⁵ Xhemaludin Llatiq, *Bazat e pedagogjisë kur'anore*, Prizren, 2002, fq. 16-17.

¹⁶⁶ Pedanteria e tepruar në hollësitë formale manifestohet në mënyra dhe fusha të ndryshme: kush mban mjekër më të shkurtër sesa e caktojnë “ata” do të kërcënohet me ekskomunikim; kush mban pantallona nën nyjën e këmbës do të dënohet me zjarr xhennemi; kush falet sipas medhhebit hanefit ai rangohet nga mëkatari deri në jomusliman. Sipas tyre, mosrespektimi i çështjeve dytësore dhe i çështjeve që janë rezultat i bindjeve të tyre është herezi. Mirëpo, ata heshtin para kërkesave të moralit islam se kurrë nuk duhet pajtuar me kushtet ku islami është i nështruar para moralit dhe rregullave jofetare islame. Shih: Ebu'l-A'la El-Mewdudi, *El-Usus'ul-ahlakijje ...*, po aty, fq. 58-59.

dhe umetin e vet, por në anën tjetër “kooperojnë” me sukses me jomuslimanët dhe nënshtrohen bindshëm nga jomuslimanët.¹⁶⁷

4. Ihsani

Devotshmëria e mirëfilltë

Ihsan-i është shkalla më e lartë e islamit. Ai nënkupton njëkohësisht bukurinë, bamirësinë dhe virtytet më të larta, përkushtimin e thellë, dashurinë e singertë, besnikërinë e mirëfilltë dhe sakrificën, ato që e bëjnë muslimanin të identifikohet plotësisht me islamin¹⁶⁸, apo si e thotë këtë S. H. Nasri “të vetëdijësohet për përqendrimin e cilësive të Mëshirës dhe Dashurisë, Paqes dhe Bukurisë brenda universit shpirtëror islam.”¹⁶⁹

Thelbi i ihsanit është dashuria ndaj Allahut të lartësuar, që e motivon njeriun ta përvetësojë kënaqësinë e Tij. Me dallim nga muttekitë (të devotshmit), të cilët janë njerëz të dëgjueshëm, të respektueshëm dhe të besueshëm, lëvdata dhe shpërblimi është për muhsinët. Ata përbëjnë forcën e vërtetë të islamit, ngase Kur’ani dhe Hadithi këtë grup e kategorizon si grup aktiv, sepse virtytin e ihsanit e konsideron aktiv.¹⁷⁰ Misionin e islamit

¹⁶⁷ Xhon Espozito, po aty, fq. 114-115.

¹⁶⁸ *Ihsan*-i përkufizohet si gjendje e lartë e të arriturave morale, ekzekutim i veprës morale në pajtim me idealin moral me ndjenjën shtesë të përkushtimit të thellë gjerave të Zotit, të kryer në mënyrën më të dashur, të motivuar me dashurinë unike ndaj Zotit. Kryerja e veprave të ndershme paralelisht me besimin është vetëm fazë në jetën morale të njeriut që pas disa shkallëve rezulton në *ihsan*. Shih: M. M. Sharif, *Historija Islamske Filozofije*, I, Zagreb, 1988, fq. 194-196. Krihs.: Seyyed Hossein Nasr, *Srce islama*, Sarajevë, 1423 h./2002, fq. 298-299.

¹⁶⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Srce islama*, po aty, fq. 299.

¹⁷⁰ Gjon Espozito, po aty, fq. 115.

mund ta përmbushë vetëm ky grup.¹⁷¹ Ndaj, nuk mund të konsiderohen muhsinë ata që qëndrojnë pasivë dhe shikojnë se si forcat e kufrit (mosbesimit) zotërojnë mbi fenë e Allahut, se si dispozitat e Allahut injorohen plotësisht dhe si ligjet e Allahut, në rastin më të mirë neglizhohen, shpërfillen, kurse në rastin më të keq blasfemohen, anulohen, shkelen.¹⁷² Nuk konsiderohen muhsinë ata që gjakftoftë shikojnë shkatërrimin e shoqërisë muslimane pa ndjenjën e domosdoshmërisë që të ndërrohet gjendja faktike dhe, edhe më keq, i mashtrojnë edhe të tjerët që ta pranojnë gjendjen e nënshtrimit. A mund të quhen muhsinë njerëzit që pranojnë kushtet e lartpërmendura dhe falin namaz fakultativ (salat'ud-duha, tehexhahud ...), kalojnë kohën në meditim, dhikr dhe në mësimin e

¹⁷¹ Është e pamundur në gjuhën shqipe të gjejmë shprehje që do ta mbulonte vëllimin, gjerësinë, domethënien dhe rëndësinë e fjalës *'ihšan'*, por ja disa nga kuptimet: të bëhet mirë në mënyrën më përkatëse, të arrihet më e bukura, shkëlqyeshmëria, synimi kah e mira dhe e përkryera, ndryshimet të bëhen si obligim dhe nevojë e brendshme, jo si pasojë e dëshimit apo dëftimit të jashtëm. Me fjalë të tjera, *ihšani* është ashtu si e përkufizon një hadith i Muhammedit a. s.: *"Ta adhburosh Allahun sikur e sheh Atë, sepse edhe pse ti nuk e sheh Atë, Ai sigurisht të sheh ty."* Muslimi e transmeton nga Omeri r. a.. Sipas: Imam En-Nevevij, *Dyzet Hadithe dhe Shtojca e Ibni Rexhebit*, Shkup, 1413 h./1992, fq. 12-13. Shih komentin e këtij hadithi: N. Ibrahim, *Tri hadithe me përkthim dhe komentim*, Prizren, 1413 h./1992, fq. 19-20. Adnan Silajdzic, po aty, fq. 33-40.

Shih: Ebu'l-A'la El-Mewdudi, *El-Usus'ul-ahlakije ...*, po aty, fq. 62-64.

Për kuptimet e *ihšanit* shih edhe: Afif Abdulfettah Tabbareh, *Ruhu'd-din'il-islamiji*, botimi IX, Bejrut, 1392 h./1972, fq. 201-202.

¹⁷² Shih analizën e rafinuar në: Muhammed Kutub, *Kabesatun min'err-rresuli*, botimi IX, Bejrut, 1404 h./1984, fq. 80-93 ose përkthimin shqip: Muhammed Kutub, *Shkëndija peygamberike*, Shkup, 2002, fq. 93-110.

Ajeti kur'anor "Allahu urdhëron drejtësi, *bamirësi (ihšan)*, ndihmë të afërme, ndalon imoralitetin, të neveriturën dhe dhunën. Ju këshillon ashtu që të merrni mësim" (En-Nahl, 90) ka zbritur pas hixhretit në Medinë tregon se besimtarët ndërmjet veti duhet zbatuar parimet e njohura islame, sikur muhaxhirët dhe ensarët atëbotë.

Shih meditimet e Es-Sebtiut rreth këtyre parimeve: Gjon Espozito, po aty, fq. 116-119.

Kur'anit dhe Hadithit, në aplikimin e hollësive më të imëta të fikhut dhe të sunetit, por në aspektin religjioz më parë pranojnë t'u nënshtrohen dispozitave joislame se sa të sakrifikohen për fjalën e Zotit. Kjo gjendje në çdo shoqëri, shekullare apo religjioze konsiderohet renegatizëm, tradhti, pa marrë parasysh traditën apo formën e jashtme të veshmbathjes së tyre dhe të shenjave të tjera dalluese.¹⁷³

Bamirësia, në raport me të tjerët manifestohet në disa rrafshë: në raport me prindërit; në raport me farefisin; në raport me bonjakët; në raport me të varfërit; në raport me udhëtarët; në raport me shërbëtorët; në raport me botën e rëndomtë; në raport me botën shtazore dhe; në raport me punët fizike.¹⁷⁴ Mbi institucionin e ihsanit islami ngre sistemin politik, ekonomik, shoqëror, e cakton pozitën e njeriut në shtet dhe të shtetit mbi individin, ngre marrëdhëniet ndërkombëtare dhe brenda-shtetërore, në paqe dhe luftë.¹⁷⁵

Këto dhe të tjera e bëjnë muslimanin, musliman të vërtetë, intelektual, të devotshëm, energjik, të moralshëm, praktik.

¹⁷³ A mund të mendojë dikush se Allahu nuk i njeh ata që e besojnë sinqerisht. A mund të përfytyrohet se dikush do ta mashtrojë Allahun me gjatësinë e mjekrës, me shkurtimin e pantallonave, me faljen e nafëve, me vendosjen e "diçkasë" në vendin e sexhdes, me faljen 'ndryshe' të namazeve dhe me shenjat e tjera të jashtme në ditën kur do të gjykohen njerëzit dhe kur do të vlerësohet lojaliteti i tyre kundrejt Allahut të madhëruar. Shih: Ebu'l-A'la El-Mewdudi, *El-Usus'ul-ablakijje ...*, po aty, fq. 66-67.

¹⁷⁴ Shih: Ebu Bekr Džabir El-Džezairi, *Put pravog muslimana*, I, Zenica, 1421 h./ 2000, fq. 231-232; Afif Abdulfettah Tabbareh, *Ruhu'd-din'il-islamijji*, botimi IX, Bejrut, 1392 h./1972, fq. 201-205.

¹⁷⁵ Muhammed Kutub, *Shkëndija peygamberike*, op. cit., fq. 93-110.

VII. Drejtime dhe sisteme morale-filozofike

A. Drejtimet kryesore morale-filozofike

Ndonëse Evropa këmbëngul se filozofia dhe shkenca përgjithësisht, e në kuadër të saj edhe etika, fillon me grekët, pikërisht me filozofët e Miletit dhe sidomos me Sokratin, Platonin e Aristotelin, filozofia dhe etika ekzistojnë qysh më herët.¹⁷⁶ Në ecjen e saj, historia e mendimit njerëzor identifikoi sidomos tradita etike, disa nga të cilat do t'i trajtojmë shkurtimisht. Traditat dhe sistemet e tjera nuk elaborohen jo nga shpërfillja e tyre apo ngaqë nuk kanë arritur të fitojnë identitet, nga fakti se nuk kemi mundësi për një prezantim më të gjerë.

1) Mendimi parakur'anor arab

Lindja e Afërt në shekullin VI, në shekullin e paraqitjes së pejgamberit musliman Muhammedit a.s., ndahej

¹⁷⁶ A. Tojinb, historian i madh perëndimor, injorimin e ekzistimit të filozofisë para filozofisë greke e quan “iluzion egocentrik”.

Shih gjerësisht: Bertrand Russell, *Mudrost Zapada*, botimi II, Zagreb, 1977, fq. 16, 48-101; M. M. Sharif, *Historija Islamske Filozofije*, I, Zagreb, 1988, fq. 33; Jëllmaz Ozakpënar, op. cit., fq. 73-96; Ilira N. Sulo & Llambro Filo, *Ngritja dhe rënia e civilizimeve*, Tiranë 2002; Juzef Kelex, *Osnivači velikih Religija*, I-II-III, Beograd, 1978.

përgjithësisht në dy perandori kryesore: bizantine-romake dhe sasanidase. Ky rivalitet ka zgjatur rreth pesë shekuj, kur Bizanti përcaktohet për trashëgiminë helene, kurse sasanidasit për trashëgiminë iraniane dhe semite.¹⁷⁷

Periudha para shpalljes kur'anore dhe misionit pejgamberik të Muhammedit a.s.¹⁷⁸ dhe gjendja shpirtërore në të cilën Muhammedi a. s. i gjeti arabët quhet periudha e padijes, e injorancës (asr'ul-xhahilijeh). Quhet periudhë e padijes, sepse ata nuk njihnin ligjet e Zotit, kurse ndiqnin traditat pagane. Kur'ani dhe Hadithi kundërshtojnë në mënyrë të prerë rënien morale të arabëve parakur'anor. Rënia fetare, morale e shoqërore manifestohet në idhujtari, në vetëdijen fisnore, në shfreninë seksuale, në vrasjen e fëmijëve (femra) të gjallë, në gjakmarrje e çoroditje të tjera.¹⁷⁹

Krahas politeizmit, në Arabi kishte edhe fetishizëm dhe animizëm, si rezultat i ndikimeve të ndryshme, kryesisht nga tregtarët, migrimet dhe misionarë.¹⁸⁰ Kishte edhe të tillë, të cilët Imam El-Gazaliu i quante ed-dehrijun (eternalistë), et-tabiiijun (naturalistë) dhe el-ilahijun (metafizikanë).¹⁸¹ Kishte edhe hanifë, besimdrejtë që

¹⁷⁷ Fred M. Doner, Muhamed i halifat, në: Xhon L. Espozito, *Oksfordska istorija islama*, Beograd, 2002, fq. 11-12; M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, pjesa 1, Zagreb, 1988, fq. 147-155.

¹⁷⁸ Kryesisht dallohen dy shtresa populli në siujdhesën arabe: bedevijeh (shtresa endacake, maloke) dhe hadarijeh (shtresa e qytetëruar). Sipas: Umer Ferruh, *Tarih'ul-fikr'il-arabijji ila ejjami Ibni Haldun*, botimi IV, Bejrut, 1983, fq. 157.

¹⁷⁹ Muhammed Husejn Hejkal, *Hajatu Muhammed*, botimi XIV, Kairo, 1977; Francesko Gabrieli, *Historija arapske književnosti*, Sarajevë, 1985; Muhammed Hamidullah, *Muhammed a. s.*, botimi I, I-II, Sarajevë, 1977.

¹⁸⁰ Fred M. Doner, Muhamed i halifat, në: Xhon L. Espozito, *Oksfordska istorija islama*, Beograd, 2002, fq. 13-16; M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, pjesa 1, Zagreb, 1988, fq. 148-149.

¹⁸¹ Këto tri grupe filozofësh Imam El-Gazaliu i quante jobesimtarë. Shih gjerësisht: Gazali, *Izbavljanje od zablude*, Sarajevë, 1409 h./1989, fq. 27-30.

mendohet se kishin mbetur nga koha e Ibrahimit a.s., apo të ardhur në Arabi kohëve të fundit.¹⁸²

Përkundër kësaj gjendjeje morale, arabët kishin edhe tradita pozitive, të cilat i zhvilluan dhe i kultivuan gjatë shekujve me xhelozi, siç janë mikpritja ndaj mysafirit dhe udhëtarit, solidariteti fisnor, durimi në rast fatkeqësie, trimëria në luftë, takimet kulturore në Ukadh e të ngjashme, virtyte këto që, me pranimin e islamit, kaluan në tërësinë islame.¹⁸³

2) Mendimi etik iranian

Muslimanët ranë në kontakt me kulturën iraniane qysh në vitin 652, kur u pushtua Irani. Islami ia dha Iranit fenë monoteiste dhe frymëzimin për ndërmarrjet kreative në shekujt e ardhshëm. Etika paraislame iraniane është etikë dualiste e mazdaizmit, me profetin e tyre Zaratustrën.¹⁸⁴ Ata besojnë fuqishëm se papastërtia është e pandashme prej njeriut dhe me intensitet të ndryshëm gjendet te të gjithë. Mazdaistët besojnë edhe në të mirën dhe gjithëfuqinë e Ahuramazdës (Zoti i mirë, i dritës, i gjithëdijshtëm), përkundër Ahrimanit (Zotit të së keqes)¹⁸⁵. Sipas besimit të tyre, vdekja nuk është shkatërrim i qenies njerëzore, por vetëm ndarje e shpirtit prej trupit.

¹⁸² Umer Ferruh, *Tarih'ul-fikr'il-arabijji ...*, op. cit., fq. 168-172.

¹⁸³ Shih: Hanna El-Fahuri & Halil El-Xherr, *Tarih'ul-felsefet'il-arabijjeti*, II, Bejrut, fq. 5-43; Jusuf Ramić, *Obzorja arapsko-islamske književnosti*, Sarajevë, 1999; Umer Ferruh, *Tarih'ul-fikr'il-arabijji ...*, op. cit., fq. 168-170.

¹⁸⁴ C. Veljačić – Rada Ivenković, *Indijska i iranska etika*, Sarajevë, 1980, fq. 501-553. Hanna El-Fahuri & Halil El-Xherr, *Tarih'ul-felsefet'il-arabijjeti*, I, Bejrut, 23-28.

¹⁸⁵ Michel Hulin, *Skriveno lice vremena*, Zagreb, 1989, fq. 181-196.

Edhe imami i medhebit tonë akaidologjik, Imam El-Maturidiu përmend Ahura Mazdën dhe Ahrimanin. Shih: *Imam El-Maturidiu – Jeta, vepra dhe mësimi*, Prishtinë, 2003, fq. 46.

Shpirti i nënshtrohet gjykimit special. Më në fund do të pasojë ringjallja e të gjithë të vdekurve.

Në tërë këtë luftë ndërmjet së mirës dhe së keqes, njeriu duhet të jetë në anën e Ahuramazdës, me të gjitha virtytet e mira. Edhe këtu hasim dënimin e dyfishtë: dënimin tokësor dhe qiellor.¹⁸⁶

Konsiderohet se kontakti fetaro-kulturor por edhe filozofik e etik islamo-persian ka ndodhur para se islami të vinte në kontakt me mendimin filozofik e etik grek.¹⁸⁷ Është e gjithëpranuar se ndikimet etike iraniane në etikën islame janë përcjellë kryesisht nëpërmjet Ibn El-Mukaffes dhe dy veprave të tij El-Edeb'ul-kebir dhe El-Edeb'us-sagir¹⁸⁸, por edhe nëpërmjet të të tjerëve, për të krijuar një pasuri të jashtëzakonshme intelektuale.

3) Mendimi etik indus

Nënkontinenti i Indisë ofron mendime të ndryshme nga vendet e tjera. Por, edhe brenda Indisë kemi dallime të mëdha të sistemeve filozofike-etike ndërmjet vedizmit, brahmanizmit, budizmit, hinduizmit, xhainizmit dhe sistemeve të tjera.¹⁸⁹ Si popull me prejardhje ariane, indusët janë të afërt me persianët, gjë të cilën e provojnë ngjashmëritë gjuhësore dhe nocionet fetare.¹⁹⁰

¹⁸⁶ Shih gjerësisht: Lazar Milin, *Naučno opravdanje religije – Istorija religije*, libri 2, Beograd, 1977, fq. 143-158.

¹⁸⁷ Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, Sarajevë, 1990, fq. 175.

¹⁸⁸ Gjerësisht për aspektet e ndryshme islame në Iran lexo në veprën e vëllimshme të orientalistit dhe iranologut më të njohur: Henry Corbin, *Islam u Iranu – Duhovni i filozofski obzir*, I-IV, Sarajevë, 2000.

Krls.: Cedomil Veljacić, *Razmedja azijskih filozofija*, I, Zagreb, 1978, fq. 50-154.

¹⁸⁹ Michel Hulin, *Skriveno lice vremena*, Zagreb, 1989, fq. 313 e pas.

¹⁹⁰ Lazar Milin, *Naučno opravdanje religije – Istorija religije*, libri 2, Beograd, 1977, fq. 159.

Në historinë e mendimit religjioz të Indisë dallohen tri periudha kryesore: 1. Periudha e vedizmit; 2. Periudha e brahmanizmit (këtu ndahen më vonë dy rryma: xhainizmi dhe budizmi) dhe; 3. Periudha e hinduizmit. Për të gjitha këto drejtime është trashëguar literaturë e pasur me përmbajtje religjioze-filozofike.¹⁹¹

Muslimanët erdhën në kontakt me indusët nga fundi i shekullit I hixhrij/VIII gregorian. Atë e sollën në Indi tregtarët, sufite, dijetarët entuziastë dhe ushtria muslimane me Muhammed ibn Kasimin në vitin 94/712. Këtu qëndruan muslimanët deri në vitin 1274 h./1857, kur britanikët e kolonizuan Indinë.¹⁹²

Ndikimi indus në karakterin shpirtëror islam është manifestuar në jetën mistike. Karakteristika themelore e mendimit etik indus synon që të gjitha zgjidhjet të kërkohen në planin individual dhe në perspektivën asketike të ekzistimit ka gjetur vend edhe në rendet mistike në traditën islame.¹⁹³

Edhe islami bëri ndikim në kulturën induse, veçanërisht në rrafshin e fesë – monoteizmi islam, në rrafshin e idesë islame të bazës universale shpirtërore të unitetit dhe barazisë së të gjithë njerëzve si krijesa para Zotit.¹⁹⁴

¹⁹¹ Lazar Milin, *Naučno opravdanje religije – Istorija religije*, libri 2, Beograd, 1977, fq. 159-238.

¹⁹² Hanna El-Fahuri & Halil El-Xherr, *Tarih'ul-felsefet'il-arabijjeti*, I, botimi II, Bejrut, 1993, 28-32.

¹⁹³ Čedomil Veljačić, *Razmedja azijskih filozofija*, I, Zagreb, 1978, fq. 155-268 dhe II, fq. 5-185 dhe 317-402; Rada Iveković, *Rana buddhistička misao*, Sarajevë, 1977, fq. 53-108.

G. M. Bongard-Levin, *Stara indijska civilizacija*, Beograd, 1983.

¹⁹⁴ “O ju njerëz, vërtet Ne ju krijuam ju prej një mashkulli dhe një femre, ju bëmë popuj dhe fise që të njiheni ndërmjet jush ...”. El-Huxhurat, 13.

4) Filozofia etike greke

Derisa në Egjipt populli ishte në shërbim të zotave, në Greqi njerëzit i imitonin zotat. Zotat përfytyroheshin si sundimtarë në formë të njeriut që drejtonin me dukuritë natyrore dhe ndërhyjnë në punët e njerëzve. Besohej se njeriu mund t'i bënte për vete ose t'i afronte zotat me anë të ritualeve, lutjeve dhe sakrificave. Sipas tyre, zotat ishin, për nga dukja, ndjenja dhe sjellja si njerëzit: ata gëzoheshin, kënaqeshin, hidhëroheshin, luftonin etj.¹⁹⁵ Ky ishte religjion politeist, antropomorf.¹⁹⁶

Në fenë greke nuk ekzistonte koncepti mirësi në kuptimin tonë, grekët nuk besonin në shpërblimet dhe ndëshkimet e asaj bote, as në ringjallje. Qytet-shtetet që ishin formuar gjatë kohës, si Sparta, Athina, Tebesi dhe Korinti, filluan të dobësohen nga problemet e brendshme dhe të jashtme, derisa më 404 p.e.r. Athina, polisi kryesor mori grushtin përfundimtar. Mendohet se rënia morale ishte faktori kryesor i shembjes së Greqisë. Ndaj, edhe pason reagimi i Sokratit me filozofinë e tij morale, sidomos në ndërgjegje. Edhe Platoni pas vdekjes së Sokratit, u përpoq që moralin ta ketë preokupim, por duke e bazuar në ide.

Mirëpo, këto dhe filozofi të ngjashme aspak nuk ndikuan te populli, sepse në çdo shoqëri mund të filozofohet, por struktura shoqërore nuk mund të formohet me filozofi.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Jëllmaz Ozakpënar, op. cit., fq. 103-116; Džemaludin Latić, *Islam i svjetske religije*, II, Sarajevë, 2000, fq. 89-95.

¹⁹⁶ Lazar Milin, *Naučno opravdanje religije – Istorija religije*, libri 2, Beograd, 1977, fq. 278-282.

¹⁹⁷ Jëllmaz Ozakpënar, op. cit. 117-118; Zorž Korm, *Prilog multikonfesionalnih društava*, Sarajevë, 1977, fq. 63-80; Luis H. Morgan, *Drevno društvo*, Beograd, 1981, fq. 205-256.

Muslimanët ranë në njëfarë kontakt me kulturën greke qysh në fillim, kurse pas vitit 832, kur halifi El-Me'mun themeloi "Dar'ul-hikmeh" (Shtëpinë e Urtësisë), këto kontakte u zgjeruan. Në këtë institucion shkencor, nga gjuha siriane, por edhe nga gjuha grekeu përktheje tërë krijimtaria me interes për muslimanët. Me këtë ndërmarrje, normalisht, gjuha dhe kultura greke bëri, me rrugë të ndryshme me, ndikim të caktuar, që është manifestuar në terminologji, por edhe në ide.¹⁹⁸

Kemi shumë vepra të fushës së moralit të shkruara nga dijetarët muslimanë, por dallojnë ato të El-Kindiut, El-Farabiut, Ibn Sinait, Ibn Miskewejhit etj.

Me këtë ndërmarrje disashekullore muslimanët kontribuan me të madhe në kulturën evropiane, duke përkthyer, asimiluar, valorizuar krijimtarinë greke dhe duke shkruar vepra origjinale. Këto vepra origjinale më vonë ndikuan në kulturën dhe qytetërimin evropian, edhe në fushën e moralit.¹⁹⁹

5) Tradita e vjetër egjiptiane

Gjurmët e Egjiptit të vjetër i gjejmë rreth 5000 vjet para erës së re.²⁰⁰ Mendohet se egjiptianët erdhën në Egjipt nga Azia, në kohë të lashta.²⁰¹ Gjatë kësaj periudhe u krijua një kulturë dhe qytetërim i pasur, e sido-

¹⁹⁸ Ahmed Fuad El-Ehwani, *Filozofia islame*, Prizren, 2002, fq. 38-58.

Abd'ul-halim Mahmud, *Et-Tefkir'ul-felsefijji fi'l-islam*, botimi II, Kairo, 1989, fq. 300-305.

¹⁹⁹ M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, I-II, Zagreb, 1989.

Për kulturën dhe qytetërimin grek shih: Hanna El-Fahuri & Halil El-Xherr, *Tarih'ul-felsefet'il-arabijjeti*, I, Bejrut, I, botimi II, 1993, fq. 39-96. Po ashtu: Mejdî Elezi, *Historia e antikës*, Prizren, 2003, fq. 19-217.

²⁰⁰ Hanna El-Fahuri ..., op. cit., I, fq. 18-20.

²⁰¹ Lazar Milin, *Naučno opravdanje religije – Istorija religije*, libri 2, Beograd, 1977, fq. 265.

mos pas vitit 3100 para e.r., kur mbreti Menes, bashkoi Egjiptin e Veriut dhe të Jugut. Me bashkimin politik u bë edhe bashkimi fetar, sepse zotat lokalë u bashkuan në Zotin Ra. Mirëpo, aty nga shekulli XII p.e.r. filluan kryengritjet e njëpasnjëshme brenda perandorisë, që e konsumuan fuqinë e shtetit dhe në këtë kohë vendet e pushtuara filluan të pavarësoheshin.²⁰² Studimi në fushën e astronomisë, matematikës, teknologjisë dhe artit filloi t'ia lëshojë vendin magjisë dhe priftërinjëve. Rrënimet të Egjiptit të Vjetër e përshpejtoi edhe pushtimi nga ana e persianëve në vitin 525 p.e.r. Në vitin 332 p.e.r. Aleksandri e bëri Egjiptin pjesë të Maqedonisë, kurse në vitin 48 p.e.r. Cezari e pushtoi Aleksandrinë dhe më 30 p.e.r. Egjipti u bë pjesë e Perandorisë Romake, dhe u humb përfundimisht nga skena historike.²⁰³ Tërë këtë, në njëfarë mënyre, e hasën edhe muslimanët kur pushtuan Egjiptin dhe Aleksandrinë më 642 dhe kjo pjesërisht arriti deri në ditët tona.

Religjioni egjiptian karakterizohet nga politeizmi i kohës më të hershme, të ngjashme dhe më të vonshme të brigjeve të Mesdheut. Adhurohen yjet, Dielli e Hëna, e pranishme është edhe astrologjia, kulti i sunduesve, faraonët dhe zotat egjiptianë kanë koka kafshësh. Por, edhe këta zota-kafshë janë të shenjtë. Mirëpo, rreth vitit 1350 p.e.r. paraqitet sunduesi Ahnaton, i cili i zbrapsi dalngadalë zotat e tjerë dhe forcoi Atonin, zotin e Dieilit, duke e transformuar në Zot suprem, në Një të vetëm. Mirëpo, kjo nuk i qëndroi gjatë politeizmit.²⁰⁴

²⁰² Jëllmaz Ozakpënar, *Kultura dhe qytetërimi*, Shkup, 2003, fq. 97-101.

²⁰³ Jëllmaz Ozakpënar, op. cit., fq. 102; Žorž Korm, *Prilog multikonfesionalnih društava*, Sarajevë, 1977, fq. 52-62.

²⁰⁴ Michel Hulin, *Skriveno lice vremena*, Zagreb, 1989, fq. 156-176. Džemaludin Latić, *Islam i svjetske religije*, I, Sarajevë, 2000, fq. 208-110; Lazar Milin, *Naučno opravdanje religije – Istorija religije*, libri 2, Beograd, 1977, fq. 265-272.

Edhe Kur'ani, nëpërmjet rrëfimit të Jusufit a. s., Musait dhe Harunit a.s. e të tjerëve, paraqet situata të caktuara nga jeta e tyre fetare, morale, politike e ekonomike. Muslimanët u takuan me këtë kulturë e qytetërim vetëm në shekullin VII, sidomos pas vitit 642, kur ushtria muslimane e pushtoi Aleksandrinë.²⁰⁵

Muslimanët hasën edhe trashëgiminë e pasur sumeriane, babilonase dhe asiriane.²⁰⁶ Ernest Renan, orientalist dhe kundërshtar fanatik i islamit, zinxhirin kulturor të pashkëputur e sheh nga “shkolla aleksandrite deri te sirianët, prej tyre te arabët, prej arabëve deri te kristianët në mesjetë.”²⁰⁷

6. Mendimi etik shqiptar

Nuk mund të pohojmë se mund ta rindërtojmë mendimin etik shqiptar qysh nga fillimi i vet. Mungesa e burimeve të shkruara dhe gjurmimeve arkeologjike janë pengesat kryesore. Nga ana tjetër, sundimi romak, bullgar, sllav deri në shekullin XIV la gjurmët e veta. Deri atëherë parashqiptarët dhe shqiptarët i gjejmë të identifikuar me pushtuesit. Vetëm ardhja e islamit në tokat shqiptare e qiti në dritë në mënyrë institucionale identitetin shqiptar, duke e mbrojtur nga asimilimi romako-greko-bizantin. Politika mbinacionale osmane nxori në shesh qenien shqiptare dhe ofroi kushte që muslimanët shqiptarë por edhe të kristianët shqiptarë të shkruajnë, ndërtojnë e qytetërohen mëvetësisht. Kjo bëri që edhe në rafshin moralo-etik të fillojnë

²⁰⁵ Džemaludin Latić, *Islam i svjetske religije*, I, Sarajevë, 2000, fq. 207-210.

²⁰⁶ Hanna El-Fahuri ..., op. cit., I, fq. 20-22.

²⁰⁷ Renan (E.), *De Philosophia peripatetica apud Syros*, p. 9, cituar sipas: Hanna El-Fahuri ..., op. cit., II, 1993, fq. 5.

Lazar Milin, *Naučno opravdanje religije – Istorija religije*, libri 2, Beograd, 1977, fq. 283-287 dhe 272-278.

shkrimet e shqiptarëve, kristianë apo muslimanë. Kjo s'ish-te e mundur gjatë sundimit romak, bullgar, anzhuit, serb.

Edhe pse islamin në mëngë jo fortë të vogla e kemi të pranishëm në tokat shqiptare qysh në mesjetë, në shekujt IX-X e pas,²⁰⁸ e veçanërisht me pushtimin e tokave shqiptare nga osmanët pas Betejës së Kosovës më 1389,²⁰⁹ nuk mund të themi se kemi njohuri për një zhvillim sistematik të mendimit etik islam ndër shqiptarët. Ka disa arsye për këtë gjendje:

- Materialet e arkivave, që do të paraqitnin burim potencial për studim, janë ende të pazbuluara, ose janë të njohura për një rreth të ngushtë njerëzish.

- Dhjetëra dijetarë shqiptarë muslimanë veprat e tyre i kanë shkruar në gjuhët orientale dhe ato ende nuk janë përkthyer, ose janë të pahulumtuara. Megjithatë, nga ato pak shkrime që kemi para vetes mund të themi se kemi shumë autorë që e kanë trajtuar nga kënde të ndryshme çështjen e etikës / moralit.

Studimi i vakufnameve²¹⁰, pastaj i dokumenteve të ndryshme pronësore-juridike (tapive), sixhileve, shkrimeve të fushave të tjera²¹¹, bejtexhinjve dhe pasardhësve të tyre tregojnë se disa përpjekje janë më tepër të natyrës

²⁰⁸ N. Ibrahim, *Islami në tokat shqiptare dhe në Ballkanin mesjetar*, shekujt IX-XIV, Shkup, 2003.

²⁰⁹ Disa burime për Betejën e Kosovës: Selami Pulaha, *Lufta shqiptare-turke në shekullin XV – Burime osmane*, Tiranë, 1968. Salih Trako, *Pretkosovski dogadjaji u Hešt Bibišt u Idrisa Bitlisija*, Prilozi za Orijentalnu Filologiju, XX-XXI/1970-1971, Sarajevë, 1974. Salih Trako, Bilisijev, *Opis Balkanskog poluotoka*, Prilozi za Orijentalnu Filologiju, XII-XIII/ 1962-1963, Sarajevë, 1965. Salih Trako, *Bitka na Kosovu 1389 u Istoriji Idrisa Bitlisija*, Prilozi za orijentalnu Filologiju, XIV-XV/1964-1965, Sarajevë, 1969.

²¹⁰ Hasan Kaleši, *Najstariji vakufski dokumenti u Jugoslaviji na arapskom jeziku*, Prishtinë, 1972 dhe Nijaz Sukrić, *Islamski etički zahtjevi u našim vakufnamama*, në: Zbornik Radova Treceg Simpozija 1410/1990, *Etika u islamu*, Zagreb, 1991, fq. 171 e pas.

²¹¹ Hasan Kaleshi, *Kontributi i shqiptarëve në dituritë islame*, Prizren, 1411/1991.

fetare-morale të karakterit konvencional (ligjërata / hutbe xhumaje, bajrami dhe ligjërata rasti: në varrime, fejesa, dasma, pajtime, divorce, beteja e luftëra), kurse disa të tjera të karakterit fetaro-filozofik-moral, duke trajtuar problemet më të rënda si: Zoti, angjeologjia, profecia, determinizmi dhe indeterminizmi, bota tjetër, xhenneti dhe xhehennemi, gjykimi etj.²¹² Studiuesi i frytshëm i krijimtarisë alamiade, respektivisht i bejtexhinjve, M. Hysa për këta krijues pohon se “kanë qenë intelektualë me vetëdije fetare islame të formuar mbi bazat e filozofisë, të moralit dhe të etikës islame si dhe të shkencave të tjera fetare islame”²¹³, kurse shkrimet e tyre nuk janë thjesht politike, por të gërshetuara me motive fetare, në konvergjencë të plotë ndërmjet tyre e stimulojnë edhe dashurinë ndaj atdheut, shkollës, diturisë, shkollës dhe diturisë shqiptare dhe urrejtjen e thellë kundër tradhtarëve, intrigantëve, spiunëve, armiqve të gjuhës amtare dhe të shkollës ...”²¹⁴. Më të dalluar në këtë fushë nga ata që janë bërë të njohur janë: Muçi Zade, Ibrahim Nezimi, Sulejman Naibi, Hasan Zuko Kamberi, Dervish Hasani, Muhamed Kuçuk - Çami, Tahir Efendi Boshnjaku, Zanel Bastari, Naim Frashëri, Sami Frashëri, Said Najdeni,

²¹² Në pamundësi të cekim emra të tjerë, duhet të theksojmë se kjo temë ka hyrë te ne nëpërmjet përkthimeve (të shkruara dhe verbale) dhe veprave origjinale në gjuhën shqipe (në dorëshkrim dhe të botuara), ndaj meriton trajtim serioz, monografik nga ana e dijetarëve aktualë. Një pjesë të diplomuarve, magistrave dhe doktorëve duhet orientuar në identifikimin, grumbullimin dhe hulumtimin e temave dhe autorëve në këtë fushë. Shih: Mahmud Hysa, *Alamiada shqiptare*, I-II, Shkup, 2000; Hajdar Salihu, *Poezja e bejtexhinjve*, Prishtinë, 1987.

²¹³ Mahmud Hysa, op. cit., fq. 11.

²¹⁴ Ibid., fq. 12

Ndër shkrimet e pakta që i kanë hyrë etikës islame në krijimtarinë popullore shqiptare është shkrimi i Feti Mehdiut, *Islamska etika i albanske poslovice*, në: Zbornik Radova Trećeg Simpozija 1410/1990, *Etika u islamu*, Zagreb, 1991, fq. 181-188.

Hoxhë Voka, Omer Lutfi Paçarizi, Hafiz Ali Korça, Hafiz Ibrahim Dalliu, Vexhi Buharaja, Vejsel Guta e shumë të tjerë.²¹⁵ Historiani i njohur M. Pirraku pohon se krijimtaria e bejtexhinjve, krahasuar me krimijimtarinë kristiane-katolike apo ortodokse “është shumë më e llojlojshme, më e vëllimshme, më e pasur në formë dhe në përmbajtje dhe me shtrirje e përdorim shumë më të gjerë.”²¹⁶

Ndonëse tema morale-etike në letërsinë shqiptare është mjaft e pasur dhe jo e angazhuar²¹⁷, studimet në këtë fushë janë, për fat të keq ende në fazën e parë. Për nga kujdesi, këto studime janë inferiore kundrejt krijuesve të proveniencës kristiane dhe të shpërfillura nga institucionet shkencore në tokat shqiptare, të cilat janë ose me prirje shekulare ose me prirje katolike-ortodokse.

²¹⁵ Shih: Mahmud Hysa, op. cit.; Hajdar Salihu, op. cit.; Hasan Kaleshi, op. cit.; Muhamet Pirraku, *Kultura kombëtare shqiptare deri në Lidhjen e Prizrenit*, Prishtinë, 1989.

²¹⁶ Muhamet Pirraku, op. cit., fq. 227. Shih faqet: 224-249 dhe: 301-324.

²¹⁷ Krijimtaria *alamiade*, respektivisht krijimtaria e *bejtexhinjve* paraqet krijim të sinqertë të shpirtit të krijuesve dhe problemeve që ata i fokusuan në mjedisin ku jetuan dhe vepruan. Pas këtyre shkrimeve nuk qëndroi sulltanati osman, as princi, as elita lokale, as ndonjë institucion tjetër, siç është rasti me krijimet e krijuesve kristianë (katolikë e ortodoksë), të cilët shkruan sipas porosive të kishave të tyre, që vërehet lehtë në parathëniet e tyre, por ishin krijime nga vetë ata, të shkruara në ilegalitet dhe duke mbetur edhe sot e kësaj dite nëpër dorëshkrime të pabotuara, nëpër tavane të shtëpive private. Shpesh, për shkak të qëndrimeve të tyre antiqeveritare janë përndjekur, burgosur apo internuar. Përkundër këtij fakti, në Shqipëri e Kosovë kjo krijimtari ende anatemohehet për antikombëtare dhe tradhtarë. Duket se shkenca shqiptare ende është në fazën e adoleshencës kur është fjala për kriteret dhe metodat e shëndosha shkencore.

7) Mendimi etik hebraik

Mësimi etik hebraik është rigorozisht teonom. Zoti është ligjvënës dhe vigjilon aplikimin e tij. Njerëzit e drejtë i shpërblen, kurse njerëzit e ligj i ndëshkon.²¹⁸ Mësimi biblik të gjitha fatkeqësitë e popullit hebraik i komenton si dënim për mëkatet e bëra.

Fryma e moralit hebraik është rigoroze: “Sy për sy, dhëmb për dhëmb.”²¹⁹, kurse është shqiptuar në Dekalog:

1. Unë jam krijuesi yt, Zoti, mos prano zota të tjerë përveç meje;

2. Mos bën për vete idhull, as ndonjë figurë, as pikturë të gdhendur nga ajo që është lart në qiell, apo poshtë në tokë, ose në ujë nën tokë, mos iu përkul as mos i shërbe, sepse unë jam Krijuesi yt, Zoti;

3. Mos e përmend së koti emrin e krijuesit tënd, Zotit;

4. Kujtoje ditën e pushimit që ta festosh. Gjashtë ditë puno dhe përmbushi të gjitha punët tua, kurse dita e shtatë është ditë pushimi për Krijuesin tënd, Zotin. Atëherë mos puno asnjë punë as ti, as djali yt, as vajza jote, as shërbëtori yt;

5. Ndëroje babanë tënd dhe nënën tënde, që të të zgjaten ditët në tokë të cilat t’i jep Krijuesi yt, Zoti;

6. Mos mbyt;

7. Mos bën kurvëri;

8. Mos vjedh;

9. Mos dhëshmo rrejshëm kundër të afërmit tënd;

10. Mos lakmo asgjë që i përket të afërmit tënd.”²²⁰

Në këto dhjetë porosi është normuar qëndrimi i njeriut ndaj Zotit dhe ndaj njerëzve të tjerë.

²¹⁸ *Dhiata e vjetër dhe Dhiata e re*, 2 Mojsiu, 20, 12; Psalmet, 1.

²¹⁹ Tora, 3. Mojsiu: 24, 20.

²²⁰ Tora, Mojsiu, 20, 1-17, përkthimi i lirë sipas: Lazar Milin, *Naučno opravdanje religije – Istorija religije*, libri 2, Beograd, 1977, fq. 39-41.

Mirëpo, bindja se populli izraelian është popull i zgjedhur nga Zoti ka bërë që ky popull ta ndiejë veten krenar, kurse të tjerët nuk janë të dorës së tyre. Për këtë arsye, vetëm hebraiku për hebraikun mund të jetë shok i mirë. Të tjerët janë të ndyrë.²²¹

Historia hebraike shpeshherë ka rënë në robëri politike dhe këtë robëri ata e komentonin si pasojë e dënimit të shqiptuar nga Zoti.

8) Mendimi etik i krishterizmit

Në periudhën kur në Jerusalem nuk mbeti sundues të gjakut dhe të prejardhjes hebraike, në kohën e mbretit romak Tiberit, u paraqit religjioni i ri, që më vonë e deri sot do të quhet krishterizëm.²²²

Krishterizmi në tërësi e përvetësoi moralin hebraik nga dekalogu, por duke zëvendësuar frikën, që përshkronte moralin hebraik, me dashuri, sepse edhe vetë Zoti është dashuri në esencën e vet.²²³

Është indikative se ndonëse pohohet që krishterizmi përvetëson moralin hebraik të Dhiatës së vjetër, se e plotëson dhe e përkryen atë, ai, megjithatë, largohet prej tij.

Sipas etikës së vet, krishterizmi është religjion i dashurisë, siç është sipas dogmatikës së vet, religjion i pendimit, i ringjalljes dhe i jetës së amshueshme.²²⁴

²²¹ Lazar Milin, *Naučno opravdanje religije – Istorija religije*, libri 2, Beograd, 1977, fq. 41.

²²² Lazar Milin, *Naučno opravdanje religije – Istorija religije*, libri 2, Beograd, 1977, fq. 43.

²²³ Ungjilli, 1, Gjoni: 4,16, sipas: Lazar Milin, *Naučno opravdanje religije – Istorija religije*, libri 2, Beograd, 1977, fq. 55.

²²⁴ Lazar Milin, *Naučno opravdanje religije – Istorija religije*, libri 2, Beograd, 1977, fq. 56.

Sipas doktrinës kristiane, morali është hyjnor dhe buron nga Zoti.²²⁵ Doktrina morale kristiane dallon nga sekti në sekt. Derisa katolicizmi është më fleksibil dhe me anë të koncileve u përshtatet rrethanave të reja, protestantizmi e sidomos ortodoksizmi janë më konservatorë, më rigorozë në aspekt të moralit origjinar kristian.

9) Ngjashmëritë dhe dallimet në doktrinën etike judeo-kristiane dhe islame

Parimet fundamentale etike të Shpalljes kur'anore janë në pajtim me ato që u shpallën në “Dekalog”, dhe e çojnë përpara unitetin e Shpalljes dhe të fesë dhe dëftojmë në mënyrë të pakundërshtueshme burimin unik dhe të përbashkët të trashëgimisë shpirtërore fetare dhe të moralit fetar. Këtë mendim e mbron edhe Baruh De Spinoza, kur pohon se “Sa u përket turqve dhe jobesimtarëve të tjerë, unë besoj se edhe ata posedojnë frymën e Krishtit dhe janë të bekuar, nëse me drejtësi dhe dashuri ndaj të afërmeve e respektojnë Zotin, çfarëdo besimesh në Muhamedin dhe në profecitë e tij të predikojnë.”²²⁶ Mirëpo, me këtë nuk pajtohet doktrina morale kristiane²²⁷, ngase kjo doktrinë nuk shkon përtej individualitetit Jezu

²²⁵ Lazar Milin, *Naučno opravdanje religije – Osnovne istine religije*, libri 3, Beograd, 1979, fq. 119-120.

²²⁶ Radmila Šajković, *Filozofija Baruha de Spinoze*, Beograd, 1974, fq. 284.

²²⁷ P. T. de Sharden, paleontolog dhe anëtar i rendit jezuit i kishës katolike në shekullin XX, nuk pajtohet me konceptin kristian të mbretërisë së Zotit, për të cilin pohon se nga arsyet praktike dhe nga droja intelektuale shpesh është përshkruar me shprehje konvencionale dhe të pastra etike, duke e reduktuar krishterizmin në një altruizëm të zbehtë. Mendoj se në këtë angazhim agresiv dhe jashtë kontureve kishtare de Shardenin e ka nxitur anëtarësimi i tij në rendin jezuit, që shquhet me ekstremizëm fetar. Sipas Pjer Tejar de Šarden, *Fenomen čoveka*, Beograd, 1979, fq. 236.

Krishtit “si normë e fundit e Shpalljes dhe e moralit”,²²⁸ me dallim nga doktrina morale islame në të cilën Muhammedi alejhi's-selam është norma konkrete historike e moralitetit dhe bujarisë, dhe në personalitetin e të cilit janë përmbledhur dhe deri në përsosuri janë realizuar të gjitha normat dhe virtytet morale të peygamberëve pararendës. Përkundër kërkesave të peygamberëve pararendës, të cilët kërkonin ndëshkim për banorët e vet për shkak të degjenerimeve, peygamberi musliman Muhammedi alejhi's-selam lutej te Zoti “O Allah, drejtoje popullin tim, sepse ata nuk dinë ç'bëjnë”.²²⁹

B. Sistemet morale-filozofike

Gjatë historisë nuk kemi shkencë të etikës, por elemente të saj. Etika si shkencë është e mëvonshme. Individë dhe grupe të ndryshme janë përpjekur vazhdimisht t'u përgjigjen nevojave njerëzore, kuptohet në frymën e besimeve dhe sistemeve filozofike të vendit ku jetonin. Është interesant të shihen gjithë ato përpjekje nga kënde të ndryshme. Kështu, duke marrë parasysh synimet e veprimeve njerëzore, etika ndahet në:

²²⁸ Për dallimet ndërmjet judaizmit, krishterizmit dhe islamit krhs.: Yusuf Al-Qaradawy, *Introduction to Know Islam*, Kairo, 1997, fq. 90-91.

Për aspekte të moralit kristian shih: Hans Kung, *Postoji li Bog?*, Zagreb, 1987, fq. 634-636; Paul Chauchard, *Vjera kršćanskog znanstvenika*, Zagreb, 1977.

²²⁹ Rešid Hafizović, *Osnove islamskog vjerskog morala*, Zbornik Radova Islamskog Teološkog Fakulteta u Sarajevu, Nr. 3/1987, Sarajevë, fq. 148.

Për karakteristikat e besimit dhe të moralit perëndimor, lexo observimet solide të autorit turk: Jëllmaz Ozakpënar, op. cit., fq. 151 ...

1) Etika hedoniste: sipas këtij drejtimi shfrenimi është synimi skajor dhe e mira kulmore; Të tillët mendojnë se lumturia është synimi i fundit për jetë.

2) Etika eudaimoniste: sipas së cilës lumturia, fati është synimi skajor dhe e mira kulmore. Kjo etikë nga dijetarët quhet edhe individuale (seadet'ush-shahsijeh – egolstic aedonism, me Epikurin si themelues (341-270 p.r.e.).

Mirëpo, E. Murtezai pohon se edhe Platoni e Aristoteli kishin trajtuar këtë drejtim moral. Sipas Platonit, eudaimonia paraqet qëllimin e fundit të shtetit “ideal” dhe të mbarë veprimtarisë politike, kurse sipas Aristotelit, eudaimonia është gjendje kënaqësie, lumturie, e cila pason nga aktiviteti i mbështetur në virtytin.²³⁰

3) Etika utilitariste: sipas së cilës interesi, dobia është synimi skajor dhe e mira kulmore. Kjo etikë quhet edhe e përgjithshme (seadet'ul-ammeh – Universalitatie Hedonizm apo Unititarianiam).²³¹ Xhon S. Mill mendon se ai është themelues i këtij drejtimi.²³²

Etikën eudaimoniste dhe utilitariste disa i numërojnë si nëngrupe të etikës hedoniste.

Sipas burimit dhe prejardhjes së moralit, mënyrës së shpjegimit të burimit të moralit dhe të arsyes së veprimit moral të njeriut, dallojmë:

4) Etika autonomiste: sipas këtij drejtimi, vlefshmërinë universale të moralit dhe burimin e detyrimeve morale njeriu e ka në vetvete, nëpërmjet empirikës (përvojës, observimit dhe shqisave), intelektit (arsyes dhe mendjes) dhe natyrës (natyrës dhe aksiologjisë – vlerave që gjenden te çdo krijesë). Këtë pikëpamje e përfaqësojnë ateistët, nihilistët, skeptikët dhe të gjithë ata që besojnë se Zoti nuk është krijues i çdo gjëje.

²³⁰ Ekrem Murtezai, *Fjalor i filozofisë*, 1995, fq. 183-184.

²³¹ Shih gjerësisht: Ahmed Emin, *Kitab'ul-ablak*, op. cit., fq. 89-101.

²³² Risto Tubić, *Britanska Filozofija Morala*, Sarajevë, 1978, fq. 419-441.

5) Etika heteronomiste apo etika teologjike: sipas këtij drejtimi, burimi i moralit, sjellja morale sikurse edhe baza më e thellë e vlerësimit moral gjendet jashtë njeriut, në diçka që nuk varet nga njeriu,²³³ në islam do të thoshim në shpalljen e Zotit, i cili është Masë, Gjykatës dhe Burim absolut.

Duke e marrë parasysh rëndësinë dhe rolin e fuqive frymore dhe shpirtërore të njeriut në ndërtimin dhe përparimin e jetës morale, në fisnikërimin dhe kultivimin e virtyteve dhe mënjanimin e dobësive dhe të ligave, kemi:

6) Etika racionaliste: arsyen apo mendjen kjo teori e vë në rend të parë si burim të njohjes së njëmendtë dhe kriter të sigurt të vërtetësisë së mendimit njerëzor. ;

7) Etika emotiviste: teori metaetike, një lloj i neopozitivizmit në fushën e etikës. Kjo teori emocionin e vë në rend të parë me rastin e gjykit moral;

8) Etika voluntariste: kjo teori vullnetin e vë në rend të parë dhe ai mbizotëron në të gjitha fushat: në të qenërt, në të njohurit, në të vlerësuarit e njeriut dhe të shoqërisë.²³⁴

Duke e marrë parasysh vëllimin dhe domenin e vlefshmërisë së normave morale, kemi:

9) Etika universaliste: Normat morale janë me domethënie dhe vlefshmëri universaliste, kundrejt të pjeshmeve, të përveçmeve dhe të veçantave. Në këtë drejtim etik, objekt i veprimit dhe i vlerësimit moral është jo individ, por bashkësia e caktuar (kombi, familja, klasa etj.);

10) Etika relativiste: Normat morale janë me rëndësi dhe vlefshmëri relative. Sipas këtij drejtimi etik, asnjë moral nuk vlen në të gjitha vendet dhe në të gjitha

²³³ Ekrem Murtezai, *Fjalor i filozofisë*, 1995, fq. 180-181. Mustafa Spahić, *Učenje Islama*, Zenica, 2002, fq. 65.

²³⁴ Shih: Ekrem Murtezai, *Fjalor i filozofisë*, 1995, zëri: Racionalizmi fq. 623; zëri: Emotivizmi fq. 162; zëri: Voluntarizmi fq. 864-867.

kohët. Këtë etikë e kanë shqyrtuar edhe Herodoti, Aristoteli, por edhe në Persi etj.²³⁵

Duke e marrë parasysh ndërtimin e sistemit teorik etik të vlerave, në historinë e etikës teorike dhe normative dallohen:

11) Drejtimi intuicionist-apriorist: baza e moralitetit është diç që tashmë a priori është dhënë në strukturën e mendjes njerëzore apo në ndonjë ndjenjë, sikundër është simpatia, dhembshuria, vullneti për mbizotërim etj.

12) Drejtimi teleologjik: sipas tyre fillimisht duhet konstatuar cakun dhe synimin e pastaj në pajtim me cakun dhe synimin duhet përcaktuar veprimin (këtë drejtim e ndjekin hedonistët, eudaimonistët dhe utilitaristët);

13) Drejtimi naturalist dhe sociologjik: sipas këtij drejtimi njeriu në ndërtimin e pikëpamjes etike mbi botën dhe jetën mbështetet dhe varet qenësisht nga ligjësoritë natyrore dhe shoqërore.²³⁶

Ka edhe drejtime e sisteme të tjera etike dhe nëngrupe të tyre, të cilat mund të hasen në vepra të specializuara të kësaj natyre.

²³⁵ Ekrem Murtezai, *Fjalor i filozofisë*, 1995, zëri: Universaliste fq. 846 dhe zëri: Relativiste fq. 647.

²³⁶ Për drejtimin *instuicionist* shih: Ahmed Emin, *Kitab'ul-ahlak*, Bejrut, 1974, fq. 102-107 dhe Ekrem Murtezai, *Fjalor i filozofisë*, 1995, fq. 301-302. Për drejtimin *teleologjik* shih: Ekrem Murtezai, *Fjalor i filozofisë*, 1995, fq. 808-811 dhe për drejtimin *naturalist dhe sociologjik* shih: Ekrem Murtezai, *Fjalor i filozofisë*, 1995, fq. 476-477.

Duke marrë parasysh se këtu kemi paraqitur vetëm emërtimet e drejtimeve të ndryshme në etikë e jo edhe elaborimet dhe observimet teorike dhe duke qenë se kjo paraqitje është vetëm një retrospektivë, nuk e pamë të arsyeshme që për secilin drejtim të japim shënime të veçanta. Lexo:

- Vuko Pavičević, *Bazat e etikës*, Prishtinë, 1981.
- Fridrih Jodl, *Istorija etike*, I-II, Sarajevë, 1975.
- John David Mabbott, *Uvod u etiku*, Beograd, 1981.

VIII. Drejtimet teorike-praktike të historisë së etikës islame

A. Zhvillimi dhe formësimi doktrinor i etikës islame

Etika islame është zhvilluar dhe formësuar suksessivisht, që në shekullin V h./ XI greg. përcaktohen konturet e saj të përgjithshme. Për dallim nga filozofia greke, në të cilën etika tradicionale që rafinuar dhe trajtësuar me persiatjen filozofike, e që ndërmjet etikës greke dhe islame ekzistonte lidhshmëri permanente, etika islame paraqitet në shkallën e saj më të lartë, si simbiozë interesante dhe tërësi krejtësisht e suksesshme e traditave paraislamike arabe dhe mësimëve kur'anore me elemente joarabe, veçanërisht persiane dhe greke, të cilat janë përshirë në strukturën e përgjithshme islame. Vlera e cila i është atribuar moralit të mirë (husn'ul-huluk), është shprehur tejte përgjithësisht nga tradicionalistët, sufistët, filozofët e të tjerë, që kanë për qëllim të japin mësim praktikë, kurse koncepti i tyre i përsosurisë morale nxirret nga burimet e ndryshme, edhe pse ata përpiqen t'i harmonizojnë me parimet islame²³⁷

²³⁷ Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, Sarajevë, 1990, fq. 175; Sayyid Mujtaba Musavi Lari, *The Seal of the Prophets and his Message*, botimi VII, pa vend botimi, 2000, fq. 149.

Është karakteristike se sistemet e ndryshme morale, që janë paraqitur nga shekulli V h./XI me anë të poetëve e autorëve paraislamike, paraqitnin një proces kumulativ, domethënë çdo sistem i ri zëvendësonte ose abrogonte kategoritë e mëhershme. Mirëpo, kjo nuk ndodhi me ardhjen e islamit, sepse të gjitha këto kategori morale e të tjera një kohë të gjatë koekzistuan, me fuqi relative. Tradita fisnore e arabëve të vjetër, e bazuar në të kaluarën, poezia paraislamike si burim i humanitetit arab e të tjera kanë vazhduar të jetojnë, të korigjuara me frymën e re të islamit.²³⁸

B. Etika tradicionaliste

Lloji më karakteristik i moralitetit islam dhe i mirësjelljes zë fill pikërisht në orvatjet fetarisht të motivuara të muslimanëve që në jetën e tyre të përditshme, në zbatimin detyrave të tyre fetare, në raportet ndaj njerëzve të tjerë, ndaj fëmijëve, prindërve, të sëmurëve, fqinjve, fafëfisit, të nënshtruarve, ushtarëve, kundërshtarëve, në raportet ndaj vetvetes, të ndjekin deri në hollësitë më të vogla, shembullin e gjallë të peygamberit të tyre, të Muhammedit a. s. Në saje të kësaj orvatjeje që të ndiqet besnikërisht shembulli i peygamberit, Muhammedit a. s., në traditën muslimane formohet dhe jeton ajo sjellje, mirësjellje, veprim, mënyrë e mendimit, e ndjenjës dhe e

²³⁸ Muhammedi a.s. lejoi edhe në periudhën islame disa tradita arabe parakur'anore, të cilat në thelb nuk kontestonin monoteizmin islam, siç është dhënia ujë në kohën e haxhit etj. Shih: Nerkez Smailagić, *Leksikonislama*, Sarajevë, 1990, fq. 175; Hanna El-Fahuri & Halil El-Xherr, *Tarih'ul-felsefet'il-arabijeti*, II, Bejrut, fq.5-43.

veprimet që ne e quajmë etika / ahlaku tradicional islam,²³⁹ e cila nga disa quhet edhe si etikë parafilozofike dhe parasufiste.

Tradita islame apo rruga e Muhammedit a. s., e bashkëkohësve të tij, e pasuesve të tyre etj., paraqet doracakun, formën dhe përmbajtjen më të rëndësishme dhe më të përhapur të etikës islame. Etika islame ka zënë fill në traditën islame, në ecurinë shekullore të karakterit shpirtëror islam. Motivin, fushëveprimin dhe idealin e vet ajo e ka gjetur në Sunnetin e Muhammedit a. s., përkatësisht në shembullin e jetës dhe të sjelljes së tij personale dhe mund ta quajmë etikë tradicionale islame.²⁴⁰ Ky drejtim gjatë historisë ka pasur ithtarë, mirëpo gjatë shekujve ata herë-herë i hasim më aktivë e herë-herë më pasivë. Këmbëngulja më e fuqishme e tradicionalistëve në format tradicionale përgjithësisht, por edhe në etikë gjatë historisë ka qenë reaksion ndaj lëvizjeve të caktuara intelektuale dhe kulturore, siç ishin mu'tezilitët, apologjetët (mutekelimunët), filozofët të ndikuar nga helenizmi, sufitet dhe së voni reaksion ndaj modernizmit, shekullarizmit dhe pasmodernizmit evropërendimor.

Etika tradicionaliste angazhohej në ruajtjen e traditës dhe të traditave dhe në këtë aspekt mund të cilësohet si etikë e orientimit konservator. Ndonëse ky grupim herë-herë luante rol pozitiv në ruajtjen e vlerave tradicionale, ai shndërrohej herë-herë në formalizëm steril, ekzagjerues, absurd, me ç'rast kujdesi vihej në çështjet anësore, irelevante.²⁴¹

²³⁹ Shih: Muhammed Abdullah Draz, *Dirasatun islamijjetun fi'l-alakat'il-ixhtimaijjetu we'd-dewlijjeti*, botimi II, Kuvait, 1394 h./1974, fq. 111 Po ashtu: Dževad Hodžić, *Uvod u islamsku etiku*, Sarajevë, 1999, fq. 51; Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, Sarajevë, 1990, fq. 175 dhe 176.

²⁴⁰ M. A. Draz, *Dirasatun islamijjetun* op. cit., fq. 111-112.

²⁴¹ Shih gjerësisht: Hanna El-Fahuri & Halil El-Xherr, *Tarih'ul-felsefet'il-arabijjeti*, II, Bejrut, fq. 39-42.

Etika tradicionaliste islame kishte përkrahës gjatë tërë historisë, por në shekullin e fundit etika tradicionaliste, d.m.th. format tradicionale dhe jeta, janë tronditur nga goditjet e shumta të modernizmit, sidomos nga format më të vrazhda të tij: aplikimi sistematik i dhunës ushtarake, politike-ekonomike, kulturore etj.

Përfaqësuesit më të njohur të etikës tradicionaliste:

Janë të shumtë përkrahësit e tradicionalizmit gjatë historisë dhe është vështirë të identifikohen përfaqësuesit më meritore. Pa pretendim se do t'i përmendim më të njohurit, disa emra meritojnë të theksohen.

1) Ahmed Ibn Hanbeli

Ahmed Ibn Hanbeli (780-855) është teolog i lavdishëm musliman dhe kundërshtar i rreptë i mu'tezilizmit, i lindur në Bagdad. Gjatë udhëtimeve të tij të shumta në Irak, Siri, Hixhaz kishte si pikësynim kryesor mësimin e Hadithit. Më pastaj mësoi fikhun dhe usuli fikhun të Esh-Shafiu. Kishte prije tradicionaliste. Kjo i kushtoi shtrenjtë, sepse në kohën e disa sunduesve abasit, që dënuar me rrahje në burg, për shkak të qëndrimeve kundër mu'tezilite. Ibn Hanbeli pushoi të ndiqet vetëm në kohën e El-Mutevekilit.

Hanbelitët Ehlisunneti i numëron ndër katër medhebet e gjithëpranuara. Sot hanbelitët paraqesin medhebin numerikisht më të vogël në botën islame.²⁴²

²⁴² Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, Sarajevë, 1990, fq. 255-256.

Henri Laoust, *Raskoli u islamu*, Zagreb, 1989, fq. 111-115.

Për informata të hollësime shih: Shefik Kurdić, *Velikani hadiskih znanosti*, Zenicë, 2003, fq. 97-115.

2) Ahmed Ibn Tejmijje

Ahmed Ibn Tejmijje (1263-1328) është figurë enciklopedike, që lindi në Haran. Pasi u shpërngul në Damask, ndoqi mësimet e dijetarëve të shumtë. I takonte medhhebit hanbelit dhe pas vdekjes së babait u bë profesor i fikhut. Për shkak të natyrës polemiste dhe këmbënguljes së tij i dolën shumë kundërshtarë në medhhebet e tjera. Ishte tejet i rreptë ndaj sekteve siç ishin nusajritët, ismailitët, hakimitët, harixhitët, murxhitët, kaderitët, xhehmitët etj. Për shkak të qëndrimeve të rrepta, Ibn Tejmijje qe burgosur disa herë nga regjimet e asaj kohe.

Në disa raste ai kritikonte edhe Ibn Hanbelin dhe, meqë e konsideronte veten muxhtehid në medhheb, jepte zgjidhje personale.

Si pasues i shkronjës së Kur'anit, ajetet i komentonte tekstualisht, gjë që i solli shpeshherë kokëçarje me intelektualët dhe sunduesit.²⁴³

3) Ibn Kajjim El-Xhevziu

Ibn Kajjim El-Xhevziu (691-751) është ndër pasuesit besnikë të Ibn Tejmijes dhe një ndër personalitetet shkencore të kohës së tij. Ishte njohës i tefsirit, i ahlakut, fikhut dhe shkencave tradicionale. Nuk ishte i dhënë pas kësaj bote, andaj konsiderohet si zahid (asket) i devotshëm. Bashkë me Ibn Tejmijen qe keqtrajtuar dhe bur-

²⁴³ Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, Sarajevë, 1990, fq. 260-261.

Shih: M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, II, Zagreb, 1989, fq. 189-208; Ahmed ibn Tejmijeh El-Harani we Muhammed ibn Abdulwehhab En-Nexhdij, *Kitabu Mexhmuat'ut-tewhid we jeshtemilu ala sitteti we ishrine risaleten*, pa vend dhe vit botimi.

gosur disa herë. I përkiste metodës selefiste, kështu që në fikh dhe në akaid shpjegimet ishin në këtë frymë.²⁴⁴

4) Muhammed Ibn Abdulwehhabi

Muhammed Ibn Abdulwehhabi (1111-1206 h./1700-1792) është lindur në Nexhd të Arabisë. Ka studiuar në Medinë, ka udhëtuar në Persi dhe më vonë vendoset në Nexhd. Dashuria e sinqertë ndaj Kur'anit dhe Sunnetit e ka shtyrë të angazhohet që njerëzit t'u kthehen burimeve të fesë. Pas bindjes se doktrina, sa do e mirë, pa përkrahje politike nuk ka sukses, vuri kontakte me disa emirë të Arabisë, për të lidhur marrëveshje me kryeparin e fuqishëm të Nexhdit, Saudin. Pas forcimit politik dhe ushtarak në Nexhd, ushtria e Saudit i vuri vetes për detyrë që ta pastrojë islamin, sipas tyre, nga shtresimet joislame, kurse për udhërrëfyes morën Kur'anin dhe Sunnetin, të kuptuar tekstualisht dhe sipërfaqësisht. Lëvizja vehabiste është atakuar nga kundërshtarët e tyre për karakterin retrograd dhe konservator të doktrines së tyre, e cila ishte, pakashumë, në frymën e shkollës hanbelite të fikhut, kryesisht duke ndjekur Ibn Tejmijen dhe Ibn Kajjim El-Xhevzijen.²⁴⁵

Kemi edhe intelektualë të tjerë tradicionalistë, por me një frymë shumë revolucionare e reformatore, sikur-

²⁴⁴ Ibn Qajjim El-Dzevzije, *Bolest i lijev*, Novi Pazar, 2003, fq. 5 -13, por edhe tërë veprën në 376 faqe.

²⁴⁵ M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, II, Zagreb, 1989, fq. 429-432. Henri Laoust, *Raskoli u islamu*, Zagreb, 1989, fq. 288-297.

Për doktrinën vehabite shih: Sulejman bin Abdullah bin Muhammed bin Abdulvehhab, *Tejsir'ul-aziz-il-hamid fi sherhi kitab'it-tewhid*, botimi VII, (pa vend botimi), 1408 h./1988; Henri Laost, *Raskoli u islamu (Uvod u proučavanju islamske religije)*. Zagreb, 1989; Grup autorësh, *E vërteta rreth vehabizmit dhe vehabistëve*, Prizren, 2002.

se Ebu'l-A'la El-Mewdudi,²⁴⁶ Ebu'l-Hasan En-Nedeviu²⁴⁷ e të tjerë.

C. Etika racionaliste (etika islame dhe ilm'ul-kelami)

Gjatë historisë, krahas angazhimit intelektual tradicionalist, kemi edhe angazhimin intelektual racionalist, i cili është identifikuar si ilm'ul-kelam apo shkurt kelam (apologjetika). Fazlur Rahman madje pohon se filozofia brenda gjirit islam është “pjellë e kelamit mu'tezilit”.²⁴⁸ Në periudhën e ballafaqimit të ideve e kulturave të ndryshme, në kohën kur etika islame filloi të profilizohej si shkencë e pavarur, në skenë doli edhe drejtimi racionalist, apologjetik, fillimisht pa karakteristika të veçanta,²⁴⁹ por më vonë u profilizua në disa drejtime. Kohës i rezistuan vetëm disa: drejtimi hanefij-maturidij dhe drejtimi esh'arij. Drejtimet e tjera ose kanë rëndësi më të vogël dhe nuk paraqesin ndonjë vlerë për shkencën sot ose gjatë kohës janë harruar dhe tashmë i përkasin historisë.

Ndër çështjet apo problemet që më së shumti kanë ndikuar në rrjedhat islame, por edhe në vetë filozofinë dhe etikën islame, është çështja e konceptimit të Qenies dhe cilësive të Allahut, të njeriut, shpirtit, vullnetit të lirë të njeriut, botës tjetër etj.²⁵⁰

²⁴⁶ El-Mewdudi ka shkruar shumë dhe disa nga veprat e tij janë përkthyer edhe në gjuhën shqipe. Parapëlqej të lexohen: Merjem Xhemile, *Kush është Mewdudi*, Mitrovicë, 1996 dhe Hamed bin Sadik El-Xhemmal, *Ebu'l-A'la El-Mewdudi*, Xhiddeh, 1406 h. / 1986.

²⁴⁷ Ebu'l-Hasan En-Nedevi, *Ma dha hasir'el-alemu bi inbihat'ul-muslimin*, bot. VIII, Bejrut, 1404h./1984.

²⁴⁸ Sipas: Ebu Hafs Umer En-Nesefij, *Besimi islam (El-Akaid'un-nesefijeh)*, Prizren, 2003, fq. 74.

²⁴⁹ Shih: Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, Sarajevë, 1990, fq. 320-323.

²⁵⁰ M. A. Draz, *Dirasatun islamijetun* op. cit., fq. 114 ...

Përfaqësuesit më të njohur të etikës racionaliste

Përkrahësit e racionalizmit janë të shumtë dhe është vështirë të identifikohen përfaqësuesit më meritore. Nuk pretendojmë t'i përmendim të gjithë, por vetëm disa emra më karakteristike.

1) Vasil Ibn Ata

Ndër grupet dhe individët me ndikim më të madh në këto fusha është Vasil Ibn Ata' (699-748) me *Ilm'ul-kelamin mu'tezilit*.²⁵¹ Kjo shkollë akaidologjike, etike e filozofike ka përfaqësuar teorinë e indeterminizmit, se njeriu është krijues i veprave të vullnetshme vetjake.

Filozofia mu'tezilite gjatë historisë ka luajtur rol me rëndësi në mendimin etik islam, sepse krahas deterministëve, filozofia e tyre ka pasur implikime të gjera në jetën morale, politike dhe shoqërore të bashkësisë muslimane në përgjithësi.²⁵²

Edhe pse Vasil ibn Atai bën pjesë ndër ekstremistët e radhës së racionalistëve, megjithatë e trajtuam në mesin e dijetarëve të ehlissunetit, për shkak të rëndësisë që ka pasur gjatë trajtimeve shekullore.²⁵³

2) Imam Ebu Hanifeh

Në mendimin etik islam ka luajtur rol edhe Imam Ebu Hanifeh dhe shkolla e tij, e njohur si shkollë e mendimit të lirë dhe e analogjisë (*ehl'urr-re'ji we'l-kijasi*).

²⁵¹ Henry Corbin, *Historia e filozofisë islame*, I-II, Shkup, 1997, fq. 117-124. M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, I, Zagreb, 1989, fq. 219-238.

²⁵² Hanna El-Fahuri & Halil El-Xherr, *Tarih'ul-felsefet'il-arabijeti*, I, Bejrut, fq. 140-170.

²⁵³ Shih: Ebu Hafs Umer En-Nesefij, *Besimi islam (El-Akaid'un-nesefijeh)*, Prizren, 2003, fq. 60-67.

Ebu Hanifeh (80 - 150 h. / 699 - 767) dhe nxënësit e tij me inteligjencën e mprehtë ndihmuan përgënjeshtimin e doktrineve të shumta që filluan të përhapeshin në fund të periudhës së ashabëve, trajtuan gjerësisht problemet e ndryshme dhe vendosën në lloj stabiliteti intelektual ndërmjet rrymimeve tradicionaliste dhe konservatore dhe të ideve sektare (kaderitëve, mu'tezilitëve, harixhitëve etj.) që u krijuan në gjirin e së kaluarës muslimane.²⁵⁴

Ebu Hanifeh në shumë dituri islame mund të konsiderohet ndër themeluesit e tyre, sepse në besim, pastaj fikh dhe fushat e tjera përdori metoda deri atëherë të panjohura, si kijasi, instinbati, në të drejtën aplikative islame, në pedagogjinë islame etj. Me të drejtë konsiderohet ndër intelektualët e parë që arsyes i dha vendin meritore në islam, me çka do t'i hapë udhë Imam El-Maturidiut.²⁵⁵

3) Imam El-Maturidiu

Shkolla hanefite u pasua nga një emër i madh në këtë fushë, Ebu Mensur Muhammed El-Maturidiu (vd. 333/944), mësimin e të cilit e ndoqi shumica e botës muslimane. El-Maturidiu diskutoi shkoqur dhe me urtësi të lartë çështjet si kundër raporti ndërmjet Zotit dhe njeriut, vullneti i lirë, fuqia, liria e njeriut, cilësitë e Krijuesit etj.²⁵⁶

²⁵⁴ - Shibli Nu'mani, *Abu Hanifa – Život i djelo*, Zagreb, 1996, fq. 105 ...;
 - Ibrahim Emiroglu, *Pesë kryeveprat e Ebu Hanifes*, Prishtinë, 2000, fq. 8.
 - Ebu Zehre, Muhammed, *Ebu Hanife - hajatuhu ve asruhu, arauhu ve fikhuhu*, pa vend botimi, 1976.
 - Ebu Zehre, Muhammed, *Tarih'ul-medhabib'il-islamijeti fi's-sijaseti ve'l-akaidi ve tarih'il-medhabib'il-fikhijeh*, pa vend dhe vit botimi.
 - Bekir Topaloglu, *Ekzistenca e Zotit*, Prishtinë, 2002, fq. 77-79.

²⁵⁵ Imam Ebu Hanifeh, *Fikh'ul-ekber*, Prizren, 2005, fq. 7-29 dhe 31-107;
 Ibrahim Emiroglu, *Pesë kryeveprat e Ebu Hanifes*, Prishtinë, 2000, fq. 9-13.

²⁵⁶ Shih veprën kapitale të botuar në Ankara, në përgatitje nga Bekir Topaloglu dhe Muhamed Aruçi: *Ebu Mensur El-Maturidi, Kitabu't-tevhid*, Ankara, 1423 h./2003.

El-Maturidiu dhe shkolla e tij mendonin se caktimi i amshueshëm hyjnor i Zotit (kaderi) nuk përjashton lirinë e njeriut, as nuk është ndonjë lloj kërcënimi, por shkrim i amshueshëm, i bazuar në paradijen e Zotit.²⁵⁷

Janë diskutuar edhe çështje të tjera me rëndësi për etikën islame sikundër e keqja dhe e mira, statusi ontologjik i së keqes, kush i krijon veprat e këqija, ç'është raporti ndërmjet së mirës dhe së keqes, ku qëndron drejtësia hyjnore, ç'rol ka arsyeja si kriter ndërmjet së mirës dhe së keqes etj.²⁵⁸

El-Maturidiu pohon se krijimi dhe të gjitha veprat njerëzore, të mira e të këqija i përkasin vetëm Zotit. Sipas El-Maturidiut, Zoti ka dashur, ka vendosur dhe ka krijuar. Krijim do të thotë aksion nga hiçi në ekzistencë nga ai që posedon fuqinë absolute dhe njohjen e përkryer duke e marrë parasysh këtë aksion. Meqë njeriu nuk i di të gjitha rrethanat, shkaqet, kushtet ose rezultatit e veprës së vet dhe meqë ai vetë nuk ka fuqi të nevojshme për përmbushjen e saj, ai nuk mund të konsiderohet krijues i aksionit të vet. Nëse është dëshmuar se Zoti është krijuesi i të gjitha veprave njerëzore, pason se Ai, po ashtu, i dëshiron ato vepra, sepse aksionit Hyjnor duhet t'i paraprijë vullneti Hyjnor. Kështu, asgjë në botë nuk ndodh kundër vullnetit të Zotit ose pa vullnetin e Zotit. ... Zoti krijon aksionin vetëm kur njeriu, duke e përdorur lirisht arsyen e vet, e zgjedh dhe mësyn ta kryejë një veprim. ... kur njeriu përfundimisht e zgjedh dhe kur përpiqet ta arrijë, Zoti e krijon këtë vepër për njeriun si të mirë apo të keqe.²⁵⁹

²⁵⁷ Sipas: Imam El-Maturidiu, *Jeta, vepra dhe mësimi*, Prishtinë, 2001, fq.

²⁵⁸ Imam El-Maturidiu, *Jeta, vepra dhe mësimi*, Prishtinë, 2001, fq. 5-93. Bekir Topaloglu, *Ekzistenca e Zotit*, Prishtinë, 2002, fq. 81-84.

²⁵⁹ Sipas: Imam El-Maturidiu, *Jeta, vepra dhe mësimi*, Prishtinë, 2001, fq. 21 etj.

4) Ebu'l-Hasan El-Esh'ariu

Në etikën islame ka ndikuar edhe shkolla teologjike esh'arite me Ebu'l-Hasan El-Esh'ariun në krye (lindi në Basra të Irakut në vitin 260-324 h./, vdiq në Bagdad në vitin 873-935). Kjo shkollë në shekujt IV dhe V u zhvillua si reaksion ndaj shkollës mu'tezilite.²⁶⁰ Në çështjen e vullnetit të lirë, esh'aritët marrin qëndrim ndërmjet deterministëve dhe indeterministëve. Këtë çështje të ndërlikuar esh'aritët u përpoqën ta zgjidhin duke bërë dallim ndërmjet kreacionit (halk) dhe fitimit (kesb) të një aksioni. Sipas El-Esh'ariut, Zoti është Krijues (halik) i veprave njerëzore dhe Atij i përket fuqia (kudra) burimore (kadima), kurse njeriu i fiton (kesb) veprat dhe atij i përket fuqia (kudra) e nxjerrë (haditha), të cilën e fiton nga Zoti.²⁶¹

Mendohet se shkolla esh'arite ka dhënë kontribut në mendimin etik islam.²⁶²

D. Etika sufiste

Sufizmi (tesawufi) si përpjekje që në angazhmin dhe përvojën personale të ringjallet porosia e peygamberit, Muhammedit a. s., si mënyrë dhe rrugë e edukimit të njeriut me qëllim të afrimit të Zotit, ka qenë në të gjitha kohët, në

²⁶⁰ Hanna El-Fahuri & Halil El-Xherr, *Tarih'ul-felsefet'il-anabijeti*, I, Bejrut, fq. 176-188; Sa'd Abd'ul-aziz, *Felasifet'ul-islami*, Kairo, 1977, fq. 81-85.

²⁶¹ Abu Al-Hasan Al-Ash'ari, *Bit polemike sa otpadnicima i inovatorima (Kitab'ulum'a)*, Sarajevë, 1421 h./2000; Sa'd Abd'ul-aziz, *Felasifet'ul-islami*, Kairo, 1977, fq. 81-85.

²⁶² Henry Corbin, *Historia e filozofisë islame*, I-II, Shkup, 1998, fq.125-138. M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, I, Zagreb, 1989, fq. 239-260. Adnan Silajdžić, *Abu al-Hasana al-As'arija*, Sarajevë, 1999 (tezë disertacioni).

bashkësinë muslimane burim i gjallë i moralit dhe jetës praktike të shumë sufive të njohur.²⁶³ Drejtimi sufist doli në skenë kur etika tradicionale filloi të profilizohej si kategori në vete, që fuqinë e vet maksimale e arriti me Ihjau ulum'id-dinin e Imam El-Gazaliut, kur edhe etika racionaliste hodhi shtat brenda koncepteve të shumta sunniste.²⁶⁴

Hasan El-Basriu, Haris El-Muhasibi, Rabia El-Adevija, Xhunejd El-Bagdadi, Muhjidin Ibn Arebiu e të tjerë janë ndër figurat më të njohura sufiste dhe morale, të cilët tërë konceptin intelektual e kanë mbështetur në fundamentet morale. Imam El-Gazaliu është figura qendrore dhe autori më i madh musliman në temën morale.²⁶⁵

Sufizmi paraqet aspektin ezoterik të rrugës islame të përsosurisë morale të njeriut. Kjo është rruga (tarik) e njohjes (ma'rifa), që arrihet me përvojën e brendshme dhe personale të së vërtetës. Vlen të theksohet se në literaturën sufiste si askund tjetër është trajtuar hollësisht dhe në mënyrë subtile aspekti psikologjik, shpirtëror, moral dhe edukativ i përsosjes së njeriut.

Fillimisht, sufizmi u shfaq si reaksion, përgjigje ndaj tendencave konformiste dhe degjenerimeve në shtetin e madh e të pasur musliman. Por, në ecurinë e vet, sufizmi kaloi më tepër në diskutime dhe komentime teorike, filozofike dhe spekulative. Madje, duke u tërhequr nga qëndrimi aktiv në jetë dhe shoqëri, sufizmi herë-herë favorizonte pasivitetin musliman, sepse kishte ikur nga jeta aktive dhe u shmangej përgjegjësive para botës. Gjithashtu, sufizmi zanafillës për bazë kishte burimet islame,

²⁶³ Kamil Yilmaz, *Hyrje në tesavvuf*, Tetovë, 2002, fq. 19-50.

²⁶⁴ Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, Sarajevë, 1990, fq. 175.

Resid Hafizović, *Ibn 'Arabijevo filozofsko-teolosko učenje o Logosu (teze doktoranture)*, Zenicë, 1995, fq. 51-55.

²⁶⁵ Mahmoud Zakzouk, *Ghazalijeva filozofija u usporedbi s Decartesom*, Sarajevë, 2000.

ndërsa më vonë në sufizëm depërtuan ide të huaja, deterministe, me çka arsyetonin prapambetjen islame dhe pasivitetin para provokimeve shoqërore.²⁶⁶

Në shekullin e XIX në mjediset ortodokse muslimane u shfaq reaksioni i fuqishëm antisufi, për shkak të rolit dhe ndikimit sufi në krijimin e një klime morale tejet pasive, duke synuar një etikë aktive, të manifestuar në idetë dhe veprimet e El-Afganiut dhe M. Abduhusë dhe më vonë në idetë e M. Ikbaliut.²⁶⁷

Përfaqësuesit më të rëndësishëm të etikës sufiste

1) Abdulkadir Gilani

Abdulkadir Gilani (470-561 h. / 1077-1166) ka jetuar në Bagdad gjatë sundimit të Melik-shahut, në kohën e kryqëzatës së parë dhe paraqitjes së grupit të asasinëve.²⁶⁸ Si reaksion ndaj materializimit vulgar të jetës, ai papëlqen jetën asketike. Ai përfaqëson determinizmin, por në disa raste i shmanget skajshmërive të tij.²⁶⁹

2) Shihabuddin Suhraverdi

Shihabuddin Suhraverdi (539-632 h./1144-1234) lindi në kohën kur selxhukët u dorëzuan para sulmeve shkatërruese të Xhingis Hanit. Andaj, duke jetuar në këtë kohë tmerrri e dhune janë të dukshme shenjat e pe-

²⁶⁶ Resid Hafizović, *Temeljni tokovi sufizma*, Sarajevë, 1999; M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, I, Zagreb, 1988, fq. 324-345.

²⁶⁷ Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, Sarajevë, 1990, fq. 176.

²⁶⁸ M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, I, Zagreb, 1988, fq. 360.

²⁶⁹ M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, I, Zagreb, 1988, fq. 361.

simizmit në veprën e tij *Awarif'ul-me'arif*.²⁷⁰ Kjo vepër është me vlerë edhe për etikën islame. Sipas tij sufizmi përbëhet prej varfërisë (fakr) dhe përmbajtjes (zuhd), por nuk është identik, sepse në etikën mistike d.m.th. qëndrim pozitiv i pavarësisë së plotë nga të mirat botërore.²⁷¹

3) Haris Muhasibi

Haris Muhasibi (156-243 h./781-857) u lind në Basra, dhe vdiq në Bagdad. Fillimisht ishte teolog i medhhebit shafiit, që më vonë u përcaktua për sufizmin. Në veprat e tij kemi mjaft hollësi që dëftojnë për identifikimin e devijimeve shoqërore dhe për rrugëzgjdhjen e tyre.²⁷²

4) Xhunejd Bagdadi

Xhunejd Bagdadi (vd. 298 h. /909) i takonte shkollës sifiste të Bagdadit. Konsiderohet si sufisti më i ekuilibruar, kurse doktrina e tij sufiste si më burimorja në aspektin islam. Normat morale Xh. Bagdadi i sheh në nënshtrimin e plotë ndaj urdhrave të All-llahut.²⁷³

5) Ebu Hamid El-Gazali

²⁷⁰ Në vëllimin e pestë të veprës *Ihjaw ulumi'd-din* të Imam El-Gazaliut gjendet edhe vepra e Shihabuddin Es-Suhraverdit, *Awarif'ul-me'arif*, Bejrut, pa vit botimi. Rreth moralit diskutohet sidomos në faqet 130-149.

²⁷¹ M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, I, Zagreb, 1988, fq. 364-381.

²⁷² El-Haris b. Esed El-Muhasibi, *Uputa tragaocima pravog puta (Risale't'ul-mustershidin)*, Sarajevë, 2001. Po ashtu: Rešid Hafizović, *Temeljni tokovi sufizma*, Sarajevë, 1999, fq. 68-70. Hanna El-Fahuri & Halil El-Xherr, *Tarih'ul-felsefet'il-arabijeti*, I, Bejrut, fq. 309-310.

²⁷³ Rešid Hafizović, *Temeljni tokovi sufizma*, Sarajevë, 1999, fq. 76-77.

Henry Corbin, *Historia e filozofisë islame*, I-II, Shkup, 1998, fq.207-209; Hanna El-Fahuri & Halil El-Xherr, *Tarih'ul-felsefet'il-arabijeti*, I, Bejrut, fq. 311-312.

Ebu Hamid El-Gazali (505/1111) është njëri prej mendimtarëve më të famshëm, më original dhe më ndikues në historinë e mendimit religjioz dhe filozofik. Ishte jurist, skolastik, skeptik, filozof, mistik, teolog, tradicionalist dhe moralist.²⁷⁴ El-Gazaliu u radhit në etikën sufiste për arsye se fundi i jetës së tij ishte në shenjë të tesavvufit, por ai mund të renditet lirisht edhe në etikën tradicionaliste e racionaliste, sepse këtë të drejtë na e jep gjerësia e tij intelektuale dhe kompetenca e tij në shumë fusha.

Megjithëse El-Gazaliu e ka njohur mirë etikën e grekëve të vjetër, nuk mund të thuhet se ai ka qenë nën ndikimin e tyre.

Përvoja religjioze, sipas tij, është e lidhur drejtëpërdrejt me etikën, d.m.th. me veprimtarinë etike të njeriut. Në çështjet fetare, mendja nuk është e mjaftueshme.²⁷⁵

El-Gazaliu pranon tri shkallë të qenies. Shkalla e parë është bota materiale ku domosdoshmëria absolute e vullnetit të Zotit është në çdo gjë. Shkalla e dytë është bota ndijore dhe psikike ku pranohet lloji relativ i lirisë. Shkalla e tretë është Zoti, i cili është absolutisht i lirë, por kjo liri nuk i ngjan lirisë së njeriut.²⁷⁶

Pas konstituimit të lirisë dhe përgjegjësisë së njeriut, El-Gazaliu shtron nocionin e idealit moral dhe të mjeteve që duhet miratuar për sendërtimin e tij. Sipas tij, rruga është e gjatë dhe e rëndë dhe synimi kërkon durim të madh dhe këmbëngulje. Kjo shpie drejt përsosurisë së shpirtit dhe drejt Vizionit të Bukur të Botës tjetër. E tërë

²⁷⁴ Mahmoud Zakzouk, op. cit., 7-33.

²⁷⁵ Daniel Bučan, parathënie në: Abu Hamid Al-Gazali, *Nesvislost filozofa*, Zagreb, 1993, fq. 45.

²⁷⁶ Sipas: M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije, II*, Zagreb, 1988, fq. 45.

kjo mund të bëhet vetëm nëpërmjet ndihmës (tewfik) së Zotit.²⁷⁷

E. Etika filozofike

Etika filozofike në islam ka lindur në kuadër të buri-meve islame, sidomos në planin filozofik, antropologjik dhe etik. Qysh në fillim roli i mendjes në islam ka qenë të kuptojë domethënien e vërtetë të porosisë kur'anore. Duke u ballafaquar me këtë temë, etika filozofike në historinë e mendimit islam ka gjetur korrespondim me usul'ul-fikhun, ilm'ul-kelamin, tesawufin dhe shkencat e tjera dhe ka krijuar një literaturë të tërë. Raporte më të afërta të etikës islame me disiplinat fetare zhvillohen veçanërisht në periudhën kur etika filozofike dëshmoi qartë se nuk kishte për qëllim t'i kundërvihet e të luftonte kundër islamit, por të kundërtën, ta plotësonte dhe ta konfirmonte atë.²⁷⁸

Në anën tjetër, frymëzimin dhe motivin etika filozofike islame e gjeti edhe në kureshtjen që patën muslimanët kur qëndruan përpara filozofisë greke. Në fillim, etikën filozofike, nën ndikimin grek, e kanë praktikuar qarqe të kufizuara njerëzish. Gjatë kalimit të kohës, etika filozofike është ngërthyer në literaturën e edebit. Rol të

²⁷⁷ M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, II, Zagreb, 1988, fq. 45-46; Krihs.: Daniel Bučan, parathënie në: Abu Hamid Al-Gazali, *Nesuvlost filozofa*, Zagreb, 1993, fq. 45-50; Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, Sarajevë, 1990, fq. 197-199; Henry Corbin, *Historia e filozofisë islame*, I-II, Shkup, 1998, fq. 193-200; Umer Ferruh, *Tarih'ul-fikr'il-arabijji ila ejjami ibni Halduni*, Bejrut, botimi IV, 1982, fq. 485-515.

²⁷⁸ M. A. Draz, *Dirasatun islamijjetun*, op. cit., fq. 113 ...

veçantë në këtë angazhim ka pasuar Ibn Miskeveji, të cilin më vonë e pasoi El-Gazaliu.²⁷⁹

Rrugët e depërtimit të etikës filozofike të muslimanët janë të shumta, por ky depërtim duhet parë kryesisht nëpërmjet përkthimeve të filozofisë greke, duke filluar nga El-Kindiu, El-Farabiu, Ibn Sinai etj.²⁸⁰

Përfaqësuesit më të njohur të etikës filozofike

1) El-Kindiu

Ebu Jakub Jusuf El-Kindiu (185-260 h. / 801-873) konsiderohet filozofi i parë musliman, edhe pse disa qarqe tendencioze pohojnë se ai s'është veçse një përkthyes i filozofisë greke. U lind dhe fëmijërinë e kaloi në Kufë, qytet ku dominonte racionalizmi. Mësoi gramatikën, hif-dhin e Kur'anit, fikhun dhe dituritë e tjera fetare; më së shumti u interesua për filozofinë.²⁸¹

Trajtesat e El-Kindiut mbi etikën janë çmuar shumë në mesin e shkencëtarëve.

Ai pohon se filozofia është njohja e njëmendësisë së sendeve dhe së këndejmi studimi i filozofisë është i domosdoshëm. Kjo njohje përfshin teologjinë (rububijeh), monoteizmin (tewhid), etikën (ahlak) dhe të gjitha dituritë e nevojshme.²⁸² Ndonëse origjinaliteti i tij nuk është i diskutueshëm, megjithatë konsiderohet se El-Kindiu në

²⁷⁹ Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, Sarajevë, 1990, fq. 176-177.

²⁸⁰ Ahmed Fuad El-Ehwani, *Filozofia islame*, Prizren, 2002, fq. 38-58.

²⁸¹ Umer Ferruh, *Tarih'ul-fikr'il-arabijji ila ejjami ibni Halduni*, Bejrut, botimi IV, 1982, fq. 305-307.

²⁸² M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, I, Zagreb, 1988, fq. 431. Umer Ferruh, op.cit., fq. 308-310.

fushën e etikës ka qenë nën ndikimin platonist.²⁸³ Këtë e pohon Muhammed Abdulhadi Ebu Rideh se “El-Kindiu i ngjason Platonit”.²⁸⁴

2) El-Maverdi

El-Maverdi (364-450 h./ 974 - 1066) ka lindur në Basra të Irakut. Është shkolluar në vendlindje ku ka arritur autoritet të madh.²⁸⁵ Disa e konsiderojnë si nxënës të shkollës mu'tezilite, ndërsa e përfaqëson të djathtën, më afër palës besimdrejte.²⁸⁶ Ka shkruar disa vepra, por më e njohura është El-Ahkam'us-sultaniijeh. El-Maverdi është i njohur në historinë e filozofisë islame me filozofinë e tij politike. Në veprën Edeb'ud-dunja we'd-din El-Maverdi zhvillon po kështu etikën tradicionale dhe atë bashkëkohore²⁸⁷.

3) Xhelaludin Dawwani

Xhelaludin Dawwani (830-907 h./ 1427-1501), i lindur në Duwwan në krahinën Kazraun, fëmijërinë dhe mësimet e para i mori në vendlindje. Mësimet e mëvonshme i mori në Shiraz, ku u bë profesor i medresesë së vendit. Ka punuar edhe si kadi me shumë autoritet. Vdiq në Dawwan.

²⁸³ Ahmed Fuad El-Ehwani, op. cit., fq. 60-65; Sa'd Abd'ul-aziz, *Felasifet'ul-islami*, Kairo, 1977, 25-28.

²⁸⁴ Për raportet El-Kindij - Platoni dhe El-Kindij - Aristoteli dhe për mendimet e El-Kindiut rreth etikës lexo: Abdulhalim Mahmud, *Et-Tefkir'ul-felsefij fi'l-islam*, botimi II, Kairo, 1989, fq. 229-235.

²⁸⁵ M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, II, Zagreb, 1988, fq. 123-134. Nerkez Smailagic, *Leksikon islama*, Sarajevë, 1990, fq. 176-177.

²⁸⁶ Sipas: Nerkez Smailagic, *Uvod u Kur'an*, Zagreb, 1975, fq. 153.

²⁸⁷ M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, II, Zagreb, 1988, fq. 123-131; Ibrahim Madkur, *Fi'l-fiker'il-islamijji*, botimi I, Kairo, 1984, fq. 75-80, sidomos faqen 80...

Dawwani, sipas Brockelmanit, ka shkruar rreth 70 vepra, ndërsa në fushën e moralit veprën *Ahlak-i-xhelali*. Dawwani, përkundër Aristotelit, Ibn Miskevejhit dhe N. Tusit, idealin moral e bazon në idealin fetar.²⁸⁸

4) Ibn Miskevejhi

Ibn Miskevejhi (vd. 421 h./1030) ka lindur në Rej dhe ka vdekur në Isfahan. Në rini ka punuar si bibliotekar te veziri i atëhershëm e më vonë si famulus dhe ruajtës i thesarit te sulltani Alauddeveh. Vepra më e njohur e tij është nga filozofia e moralit, me titull *Tehdhib'ul-ahlak*, kurse veprat e tjera të moralit janë *Fewz'ul-esgar* dhe *Fewz'ul-ekber*.²⁸⁹ Janë evidente, sipas shkencëtarëve, ndikimet e Platonit, Aristotelit dhe Galenit.²⁹⁰

Sipas Ibn Miskevejhit morali është i bazuar në besimin në Zotin, i cili është principi më i lartë, përcaktues (*el-hajr'ul-aksa/ summum bpnun*), nga i cili rrjedh besimi në rendin dhe harmoninë e vendosur nga Ai në Universum. Kjo nënkupton jetën në emër të Allahut në pajtim me natyrën dhe mendjen të krijuar nga Ai, respektivisht sendërtimin e lumturisë me anë të afirmimit të lirisë së brendshme me pastrimin e shpirtit dhe sendërtimin e pastërtisë dhe virtyteve nga gjendja e kontratës paraekzistuese *el-mithak*.²⁹¹ Ibn Miskevejhi refuzon kategorikisht poetët parakur'anor si edukatorë, por, njëkohë-

²⁸⁸ M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, II, Zagreb, 1988, fq. 264-265.

²⁸⁹ Umer Ferruh, *Tarih'ul-fikr'il-arabijji ila ejjami ibni Halduni*, Bejrut, botimi IV, 1982, fq.325-327. M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, I, Zagreb, 1988, fq. 472.

²⁹⁰ Sa'd Abd'ul-aziz, *Felasifet'ul-islami*, Kairo, 1977, fq. 34.

²⁹¹ Ismet Kasumović, Etička učenja Ibn Miskevejha, *Etika u islamu*, Zbornik Radova III Simpozija Zagrebačke džamije 1410/1990, Zagreb, 1991, fq.191. Gjerësisht fq. 189-196.

sisht, refuzon edhe jetën asketike. Sipas tij, lumturia hyjnore është synimi më i lartë i njeriut.²⁹²

A) Nasiruddin Tusi

Nasiruddin Tusi (597-672 h./1201-1274) ka lindur në Tus, Horasan. Ai dhe grupi i tij shpëtuan nga shkatërrimet e mongolëve, duke u bërë këshilltar i Hulagu-hanit më 1258.²⁹³ Ishte me arsim universal. Ka shkruar rreth 80 vepra. Ndër më të rëndësishmet është *Ahlak-i-Nasiri*.

Në disa pikëpamje Tusi ndjek Aristotelin, kurse në disa ndjek Ibn Miskevejhin.

B) Fahrudin Razi

Fahrudin Razi (543 - 606 h./ 1149 - 1209) i lindur në Re'j, në periferi të Teheranit, i shkolluar në vendlindje, figurë komplekse, që bëri përpjekje për kapërcimin e dallimeve ideore në islam. Ka shkruar për kelamin, filozofinë, tefsirin, medicinën etj. Në teologji, si shafiit, ka ndjekur El-Gazaliun, kurse në filozofi ka ndjekur Muhammed Zekerija Raziun dhe Ibn Sinanin. Ka shkruar mbi 100 vepra. Sipas Haxhi Halifes, F. Raziu ka shkruar veprën nga fusha e etikës me titull *Kitabu fi'n-nefsi we'rr-rruhi*, e sipas disa të tjerëve me titull *Kitab'ul-ahlak*, e para trajton çështje teorike, kurse e dyta çështje praktike.²⁹⁴

²⁹² M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, I, Zagreb, 1988, fq. 480. Umer Ferruh, op. cit., sidomos faqet 328-330.

²⁹³ Umer Ferruh, *Tarih'ul-fikr'il-arabijji ...*, op. cit., fq. 550-553. Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, op. cit., fq. 636. M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, II, op. cit., fq.560-575.

²⁹⁴ Umer Ferruh, *Tarih'ul-fikr'il-arabijji ...*, op. cit., fq.542-544. Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, op. cit., fq. 498-500. M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, II, Zagreb, 1988, fq. 57-69.

F. Etika reformiste

Në shekujt XIX-XX në botën muslimane u shfaqën rrymimet dhe lëvizjet reformatoriste të cilat provojnë të zgjojnë botën islame nga letargjia shumëshekullore dhe ta lëvizin nga pozita e inferioritetit në manifestimet shkencore, ekonomike, politike, filozofike dhe kulturore botërore bashkëkohore. Disa nga këto lëvizje janë reaksion ndaj sufive dhe kritikë ndaj botëkuptimeve të tyre deviante fetare, shoqërore dhe morale brenda qarqeve sufiste dhe të dervishëve dhe të masës përgjithësisht.

Me kritikën e tyre të rreptë kundër pasivitetit të prani-shëm dhe mistifikimit të jetës, këto lëvizje reformiste kanë ndikuar mjaft në etikën moderne islame e cila përfaqëson orientim moral aktiv. Sikundër edhe lëvizjet e tjera, edhe reformatorët i kanë vënë në plan të parë pyetjet morale. Meqë fuqia morale ndër muslimanët është zbehur, ata duhet t'i kthehen mendimit burimor islam për të thithur fuqi të re në ballafaqim me problemet që kanë: kolonializmi, neokolonializmi, rrymat shekullare, laike, ndërtimi dhe ngritja e dinjitetit të muslimanëve etj.²⁹⁵

Përfaqësuesit më të njohur të etikës reformiste

1) Xhemaluddin El-Afgani

Xhemaluddin El-Afgani (1254 - 1314 h./ 1838 – 1897) është personaliteti më i rëndësishëm i Modernes muslimane. Ishte intelektual i idesë dhe i aksionit konkret politik. Si intelektual dhe veprimtar, ishte i pavarur dhe nuk lëshonte pe as para kërcënimeve as para oferta-

²⁹⁵ Fazlur Rahman, *Duh islama*, Beograd, 1983.

ve të udhëheqësve politikë për ta ulur kokën. Në vitin 1883 në Paris u takua me Renanin, kundërshtarin e madh të muslimanëve, i cili Afganiun e krahasoi me Ibn Sinain dhe Ibn Rushdin. Te Afganiu nuk ekzistonte ndarje ndërmjet teorisë dhe praktikës. Ai luftoi kundër kolonializmit dhe synimeve për shfrytëzimin e popujve të pafuqishëm. Afganiu kombëngulte që muslimanët të shfrytëzonin të gjitha potencialet, siç është, p.sh., arsyeja. Afganiu e luftoi xheberizmin dhe fatalitetin e tyre dhe konsideron se ai është futur ndër muslimanët me qëllim që t'i pasivizojë si dhe për qëllime politike.²⁹⁶

2) Muhammed Abduhu

Muhammed Abduhu (1266-1323 h./1844-1905) teolog, komentues i Kur'anit, sociolog dhe reformator i madh dhe një prej personaliteteve më të mëdha të botës bashkëkohore islame. Kishte studiuar klasikën islame, por edhe evropiane. Ishte përkrahësi më i madh i institucionit të ixhtihadit (angazhimit intelektual në hulumtimin e pavarur dhe të lirë dhe në trajtimin bashkëkohor të islamit).²⁹⁷

Sa i përket vullnetit të lirë, M. Abduhu mendon se determinizmi i shprehur në Kur'an ka të bëjë vetëm me ligjet e përgjithshme hyjnore të Universumit. Muhammedi a.s. dhe shokët e tij kanë qenë njerëz të aksionit, kurse fatalizmi është importuar nga jashtë për t'u shërbyer sunduesve – shfrytëzuesve të popujve muslimanë.²⁹⁸

²⁹⁶ Xhemaluddin El-Afgani, *Err-Redu ale'd-dehrijin*, botimi II, Kairo – Bagdad, (përkthimin arabisht: Uthman Emin, 1955. M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije, II*, Zagreb, 1988, fq. 455-459.

²⁹⁷ M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije, II*, Zagreb, 1988, fq. 460-475.

²⁹⁸ M.M. Sharif, *Historija islamske filozofije, II*, Zagreb, 1988, fq. 463-466. Muhammed Abduhu, *Risalet'ut-tewhid*, Sarajevë, 1989.

M. Abduhu, duke pasuar mu'tezilitët, El-Farabiun dhe Ibn Rushdin, pohon se dallimi ndërmjet së mirës dhe së keqes është natyror dhe është e mundshme njohja e tyre me arsye të shëndoshë. M. Abduhu thekson edhe rolin e ndërgjegjes me anë të së cilës e kuptojmë këtë fenomen.²⁹⁹

Abduhu u ka dhënë përparësi çështjeve etike edhe në komentimin e Kur'anit, të cilin e cilëson si libër të udhëzimeve morale.³⁰⁰

3) Muhammed Ikbali

Muhammed Ikbali (1873-1938) është filozofi dhe poeti i madh dhe ideatori e veprimtari i shtetit musliman të Pakistanit. Ka shkruar mjaft në gjuhën urdu, persisht dhe anglisht, kurse veprat e tij janë përkthyer në shumë gjuhë botërore. Duke e njohur mirë Lindjen dhe Perëndimin, M. Ikbali i bën vërejtje Evropës dhe thotë se pengesa më e madhe për Evropën në rrugën e përparimit moral të njeriut qëndron në huazimin jokritik të manikeizmit dualist të shpirtit dhe materies.³⁰¹

Botën M. Ikbali nuk e sheh si një formë statike, të gatshme, të dhënë një herë e përgjithmonë, në një palëvizshmëri biblike. Ai refuzon determinizmin mekanistik, kurse Zotin e kupton si dhurues të lirisë, nëpërmjet të së cilës njeriu është bashkëpjesmarrës në aktivitetin krijues hyjnor.

Ikbali mendon se njeriu mund t'i ndihmojë përmirësimit të botës. Dalja e Ademit nga xhenneti është fitim i lirisë.³⁰²

²⁹⁹ Muhammed Ammarch, *Muhammed Abduhu*, botimi I, Bejrut, fq. 1978.

³⁰⁰ Muhammed Abduhu, *Risale'ut-tewhid*, op. cit., fq. 139-144.

³⁰¹ Ćedomil Veljačić – Rada Ivenković, *Indijska i iranska etika*, Sarajevë, 1980, fq. 443-450.

Muhammed Ikbali, *Obnova vjerske misli u islamu*, botimi II i ndryshuar dhe i plotësuar, Sarajevë, 2000.

IX. Nocionet themelore etike

A. Perceptimi i nocioneve morale

Morali dhe përgjithësisht sjellja dhe veprimi moral paraqesin një kompleks të çështjeve që kanë të bëjnë me individin si një organizëm psikosocial. Së këtejmi shumë filozofë, psikologë, sociologë e pedagogë i kanë trajtuar gjerësisht çështjet morale të individit. Çështja e nocioneve morale dhe e funksionit të edukatës morale shtrohet si përmbajtje konkrete në realizimin e qëllimit të edukatës, i cili përmban dimensione sociale që zgjerohen gjatë bashkëveprimit me aspektet e tjera të edukatës.³⁰³

B. E mira

E mira është nocioni themelor etik. Mund të thuhet: etika është shkenca për të mirën, apo: morali është të bërët e së mirës. E mira është nocioni themelor me anë të të cilit përkufizohet edhe morali, edhe etika. Në etikën islame e mira është e caktuar prej Zotit.³⁰⁴

³⁰³ Xheladin Murati, *Pedagogjia e përgjithshme*, Shkup, 1998, fq. 316-317.

³⁰⁴ Ahmed Emin – Emin Mursij Kandil, *El-Ahlak*, Kairo, 1940 (?), fq. 18. Dževad Hodžić, *Uvod u islamsku etiku*, op. cit., fq. 81.

E mira është ajo që Zoti e ka caktuar si të mirë dhe për çka e ka njoftuar, mësuar dhe këshilluar njeriun nëpërmjet Shpalljes, Arsyes dhe Intuitës. Kështu, përcaktimi i veprimit të mirë në etikën islame pajtohet me përcaktimin e veprimit korrekt sipas sheriatit. E mirë është ajo me të cilën Zoti është i kënaqur dhe që në kënaqësinë e Tij me kënaqësi na sjell lumturi, na fut në xhennet:

“O ti shpirt i bindur plotësisht! Kthehu te Zoti yt i vetëkënaqur e i pranuar! Hyr në turmën e robërve të Mi! Dhe hyr në xhennetin tim!”. (El-Fexhr, 27-30).

Vetë Zoti është i mirë dhe është burim i mirësisë. Detyrë e njeriut në islam është që në jetën e tij të sillet në pajtim me cilësitë e Zotit.

Në një hadith që e shënon Buhariu dhe Muslimi, Muhammedi a. s. thotë:

“Zoti ka 99 emra. Kush i kupton, do të hyjë në xhennet.”³⁰⁵

Dijetarët porosisin se në xhennet do të hyjnë ata që i zbatojnë 99 emrat në veprimet e tyre, në karakterin e tyre dhe në fjalët e tyre.

Për verifikimin moral të cilësisë të së mirës me rëndësi qenësore është qëllimi (nijjeti) dhe liria. E mira ndodh në botën e brendshme të njeriut.

E mira është nocion qendror dhe temë qendrore në Kur'an. Të besosh dhe të bësh mirë është porosi dhe e vërtetë themelore kur'anore. Këtë do ta hasim në më se 70 vende.

Është karakteristike se në Kur'an dhe Hadith theksohet matura edhe në gjërat të cilat vlerësohen absolutisht të mira. Për shembull:

³⁰⁵ Ahmed Behdžet, *Allah – Islamsko poimanje i vjeronanje*, Sarajevë, 1997, fq. 263.

“Kur të falesh, mos u fal gjatë, sepse aty mund të gjenden të sëmurë, pleq, udhëtarë që nxitojnë.”³⁰⁶

Në Kur'an nocioni i së mirës përcaktohet me terma të ndryshme. Më së shpeshti përcaktohet me termin *salih* dhe derivatet e tij. Të bërët mirë jo që vihet në lidhje me besimin, por edhe identifikohet me besimin:

“*Kush nuk besoi, barrën e mosbesimit të vet e ka kundër vetes, e kush bëri punë të mirë, ai vetvetes i përgatit vendin (xhennetin).*” (Err-Rrum, 44).

Në përdorim është edhe termi *hair*. Ky term edhe në gjuhët e popujve muslimanë është gjithëpranuar dhe do ta gjejmë në bisedë e shkrime në çëshjet e mirësjeslljes, të vakufit, të besimit, në lutje fetare, në komunikimin e përditshëm.

Bërja mirë dhe pengimi i së keqes është ndër parimet themelore të etikës islame:

“*Nga ju le të jetë një grup që thërret në atë që është e dobishme, urdhëron për punë të mbara dhe ndalon nga e keqja. Të tillë janë ata të shpëtuarit.*” (Ali Imran, 104).

Në terminologjinë islame përdoret edhe termi *ma'ruf*:

“*Dhe kapuni që të gjithë ju për litarin e Allahut, e mos u përçani! Përkujtojeni nimetin e Allahut ndaj jush, kur ju ishit të armiqësuar, e Ai i bashkoi zemrat tuaja dhe ashtu me dhuntinë e Tij aguat të jeni vëllezër. ...*” (Ali Imran, 103).

“*Ju jeni populli më i dobishëm, i ardhur për të mirën e njerëzve, të urdhëroni për mirë, të ndaloni nga veprat e keqija dhe të besoni në Allahun ...*” (Ali Imran, 110).

“*I besojnë Allahut dhe ditës së gjykimit, këshillojnë për të mirë dhe largojnë nga të keqijat, përpiqen për punë të dobishme, edhe ata janë prej të mirëve.*” (Ali Imran, 114).³⁰⁷

³⁰⁶ Buhari, 23, 36 dhe 55, 2, sipas: Muhammed Hamidullah, *Muhammed a. s.*, pjesa 2, Zagreb, 1977, fq. 71

³⁰⁷ Gjerësisht: Es-Sejjid Xhelaluddin El-Amri, *El-Emru bi'l-ma'rufi we'n-nehju an'il-munkeri*, botimi I, 1404 h./1984.

Në Kur'an përdoren edhe termat *hasenun*, *tajjibun*:

“... dhe bëj mirë ashtu siç të ka bërë Allahu ty, e mos bëj të keqja në tokë, se Allahu nuk i do çrregulluesit.” (El-Kasas, 77).

“... Nuk është e njëjtë e keqja dhe e mira, po edhe nëse të mahnit ty shumimi i së keqes...”. (El-Maideh, 100).

Dy termat e fundit, krahas kuptimit të së mirës, shprehin njëkohësisht edhe të mirën në aspektin estetik.³⁰⁸

C. Qëllimi

Qëllimi (nijjeti), krahas rëndësisë që ka në Kur'an, zë vend me rëndësi edhe në Hadith. Buhariu, Muslimi dhe përmbledhjet tjera (kutub'us-sitteh) i kushtojnë rëndësi të madhe. Imami Ibn tejmije mendon se hadithi “Veprat janë sipas qëllimit dhe çdokujt i takon ajo që e ka për qëllim. ...”³⁰⁹, është ndër tri hadithet më të njohura që përfshin mësimin islam.³¹⁰ Një dijetar tjetër mendon se ky hadith është ndër më madhështorët, sepse në të përfshihet e tërë feja, themelet dhe hollësitë, ekzoterizmi dhe ezoterizmi.³¹¹ Imam Esh-Shafiu për këtë hadith

³⁰⁸ Ahmed Emin – Emin Mursij Kandil, *El-Ahlaku*, Kairo, 1940 (?), fq. 18-21. Dževad Hodžić, *Uvod u islamsku etiku*, op. cit., fq. 81-82.

³⁰⁹ Hadithi në tërësi është: “Veprat janë sipas qëllimit dhe çdokujt i takon ajo që e ka për qëllim. ... Prandaj, kush shpërngulet për shkak të All-llahut dhe të të dërguarit të Tij, shpërngulja e tij është për All-llahun dhe të dërguarin e Tij. Ndërsa kush shpërngulet për ca të mira të kësaj bote, ose për t'u martuar me ndonjë femër, ai do të marrë vetëm ç'ka synuar”. Hadithin e tregon Umer Ibn El-Hattabi r.a., kurse e transmetojnë El-Buhariu dhe Muslimi në sahihët e tyre.

³¹⁰ Ibn Tejmije, *El-Fetava*, XVIII, Rijad, 1984, fq. 249-250.

³¹¹ Abdurrahman Ibn Nasir Es-Sa'dij, *Behxhetu kulub'il-ibrari ve kurr-rretu ujun'il-abjari fi sberhi xhevami'il-abbari*, Rijad, 1405 h., fq. 7.

pohon se “ky hadith është një e treta e fesë dhe shtrihet në shtatëdhjetë kapituj të fikhut.”³¹²

Në këtë hadith është shprehur parimi themelor i vlerësimit moral të veprës dhe njëherësh është vendosur kriteri fetar dhe moral mbi atë juridik.³¹³ Veprat, në aspektin moral, vlerësohen sipas qëllimit. Ai është peshojë për vlefshmërinë e veprave: nëse qëllimi është korrekt, i pastër dhe i sinqertë, edhe vepra do të jetë korrekte, e pastër dhe e sinqertë dhe, si e tillë, do të jetë e pranueshme te All-llahu i madhëruar³¹⁴, si për shembull, nëse një vepër i plotëson kriteret juridike për t’u pranuar, por nuk plotëson kriterin e qëllimit të mirë, ajo nuk pranohet. Çdo vepër e kryer duhet ta ketë për qëllim ta afrojë njeriun drejt All-llahut dhe të kërkojë kënaqësinë dhe shpërblimin e Tij.³¹⁵ Individidi që kryen punë të caktuara dhe në vete zhvillon ndjenjën e sinqeritetit, fisnikërisë dhe të vërtetësisë, ky i hap vetes shtigje të sigurta drejt fitimit të kënaqësisë së All-llahut në këtë dhe në botën tjetër. Sinqeriteti dhe ndjenjat e pastërta nuk janë vetëm rrugë për të fituar kënaqësinë e All-llahut dhe shpërblimin e Tij, por edhe rrugë e sigurt drejt realizimit të suksesit në jetë, korrektësisë dhe urtësisë, që janë ndër synimet parësore, më të larta të njeriut në këtë ekzistencë.³¹⁶ Qëllimi është vullneti i njeriut për diçka, synimi i cili përcaktohet dhe iniciativa që ndodh në botën e brendshme të njeriut, në thellësinë e shpirtit të njeriut.³¹⁷ Pikërisht për nga qëllimi morali është të bërët e së mirës nga liria.

³¹² Afif Abdulfettah Tabbareh, *El-Hikmetu en-neberijjetu kema tetexhel-la fi ehadithi Resulil-lahi Muhammed s.a.v.s.*, Bejrut, 1984, fq. 9.

³¹³ Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, Sarajevë, 1990, fq. 457.

³¹⁴ Afif Abdulfettah Tabbareh, *El-Hikmetu ...*, op. cit., fq. 9.

³¹⁵ Abdurrahman Ibn Nasir Es-Sa’dij, op. cit., fq. 7.

³¹⁶ Mustafa Abdulvalid, *Islamska ličnost u svjetlu Kur’ana*, Sarajevë, 1982, fq. 99.

³¹⁷ Abdurrahman Ibn Nasir Es-Sa’dij, op. cit., fq. 7; Dervis Spahic, *Pouke o moralu i bogobojažnosti*, Sarajevë, 1979, fq. 17.

Sepse, ndryshe nga bota, në të cilën veprat ndodhin në mënyrën që është kushtëzuar me faktorë të ndryshëm, që shpeshherë nuk varen nga ne, në botën tonë të bren-dshme, në të cilën është qëllimi, njeriu është autentikisht i vetes, sepse edhe vetë është i lirë. Kjo, në kuptimin praktik, moral, domethënë që jo të gjithë njerëzit kanë mundësi të njëjta objektive t'i bëjnë veprat e mira, ta pengojnë padrejtësinë, t'u ndihmojnë të dobëtve etj. Sepse, në botën e jashtme objektivisht ekzistojnë të pasurit dhe të varfrit, të arsimuarit dhe të paarsimuarit, të fuqishmit dhe të dobët. Por, të gjithë njerëzit mund të synojnë njësoj të bëjnë mirë, të gjithë njerëzit mund të dëshirojnë ta pengojnë padrejtësinë, të gjithë njerëzit në shpirtat e tyre mund ta gjykojnë dhunën, të gjithë njerëzit mund të përpiqen të jetojnë në pajtim me ndërgjegjen e tyre.³¹⁸

Mund të themi se njeriu, në tërësi është në vullnetin e tij, në qëllimin e tij që ndodh në botën e shpirtit dhe të zemrës dhe i cili, në kuptimin moral, paraqet realitetin e vetëm të njeriut, derisa në veprimet e njeriut shpesh vë-rejmë atë që e quajmë gjë të rastit, të paqëllim, të detyru-eshme, të kushtëzuar.³¹⁹

Qëllimi është realitet dhe çast relevant i aktit perso-nal moral. Rëndësia e moralit në verifikimin moral të ndonjë akti, vepre apo veprimi nuk na liron edhe ajo nga detyra e rëndësishme morale të cilën mund ta përcakto-jmë si detyrë që të mësojmë. Kjo nënkupton se jemi të detyruar që në kufij të potencialit tonë njerëzor të men-dojmë për pasojat e veprave tona, të këqija apo të mira.³²⁰

³¹⁸ Dževad Hodžić, *Uvod u islamsku etiku*, op. cit., fq. 83-84.

³¹⁹ Mahmud Sheltut, *Min tewxhibat'il-islami*, botimi VI, Bejrut, 1399 h./1979, fq. 308-313.

³²⁰ Dževad Hodžić, *Uvod u islamsku etiku*, op. cit., fq. 84.

D. Liria e vullnetit

Nocioni i lirisë së njeriut është i pandashëm nga mendimi etik. Pa marrë parasysh ndryshimet dhe rrjedhat nëpër të cilat ka kaluar ideja e lirisë njerëzore, ajo ka mbetur temë konstante e historisë së etikës. Me refuzimin e lirisë refuzohet edhe etika si ide, sepse liria për etikën është si hapësira dhe sasia për fizikën.³²¹

Liria e vullnetit është aftësia e vullnetit të njeriut që të veprojë, ose të zgjedhë midis shumë mundësive në mënyrë të lirë e pavarësisht nga detyrimet ose motivet.³²² Në historinë e këtij problemi filozofik, etik e fetar janë identifikuar kryesisht dy drejtime:

- **Determinizmi.** – Sipas këtij drejtimi, vullneti i njeriut nuk është i lirë. Edhe Sokrati dhe Aristoteli në Greqinë e vjetër mendonin se njeriu është i determinuar. Spinoza mendon se liria e vullnetit nuk është tjetër veçse një iluzion. Kështu mendojnë, me specifika të ndryshme, edhe Seneka, Volteri, Holbahu etj.

- **Indeterminizmi.** – Sipas këtij drejtimi, vullneti i njeriut varet nga vetë njeriu, sepse vetëm në këtë mënyrë ka kuptim përgjegjësia për fjalët, veprat dhe sjelljet e tij. Të këtij mendimi janë filozofët, si E. Kanti, K. Jaspersi, Zh. P. Sartri, sërish me specifika të vogla.³²³

Mirëpo, konceptimi i determinizmit dhe i indeterminizmit në islam dallon nga ai perëndimor, ndonëse herë-

³²¹ Alija Izetbegović, *Islam izmedju Istoka i Zapada*, Beograd, 1988, fq. 124.

³²² All-llahu ka mundur ta detyrojë njeriun t'u nënshtrohet ligjeve të natyrës, por në atë rast ai do të ishte kafshë apo melek, kurrsesi njeri. Shih: Shwikar Ibrahim Elwan, *Konstitucionalna demokratija u islamu*, tezë disertacioni e pabotuar, Emeroy University, USA, 1971, fq. 44, sipas: Abdul Fadl Muhsin Ibrahim, *Biomedicina – islamski pogledi*, Sarajevë, 2001/1422 h., fq. 10.

³²³ Sipas: Ekrem Murtezai, *Fjalor i filozofisë*, Prishtinë, 1995, fq. 385.

herë i gjejmë të ndërlidhur me njëri-tjetrin e të ndikuar nga njëri-tjetri.

Besimi islam ndër gjashtë kushtet e besimit, e numëron edhe besimin në caktimin (kada) dhe paracaktimin (kader) e Zotit³²⁴:

“Zoti yt krijon çka të dojë dhe zgjedh kë të dojë, atyre nuk u takon zgjedhja. I pastër edhe i lartë është All-llahu nga çka i përshkruajnë për shok. Dhe Zoti yt e di se ç’fshehin zemrat e tyre dhe se ç’shfajqin haptazi. Ai është All-llahu, nuk ka Zot tjetër pos Tij, vetëm Atij i takon falënderimi në këtë botë dhe në botën tjetër dhe vetëm Atij i takon gjykimi dhe te Ai kthehemi,” (El-Kasas, 68-70).

Si të kuptohet kjo çështje, kur në një anë njeriu është vetëm një automat, një makinë e programuar dhe në anën tjetër, kur njeriu është bartës i të gjitha veprimeve dhe aksioneve, faktor aktiv?! Këtu ka paqartësi, abuzime, por edhe kundërthënie kuptimore. Hyrja e njeriut në botën fenomenale (alem’ush-shehadeh), në botën e sprovës (I’lemu enne’d-dunja dar’ul-mihneh - Muhammedi a.s.), dashur padashur, do të thotë edhe marrje e një pjese të prerogativave të Zotit, me çka bëhet edhe bashkëveprues në krijim.³²⁵

As’habët, brezi më i afërt me Muhammedin a. s., nuk e morën çështjen e kadasë dhe kaderit në kundërshtim me vullnetin e lirë të njeriut, as vullneti i lirë i njeriut nuk ishte në kundërshtim me vullnetin absolut të Zotit. Kadanë dhe kaderin ata e kuptuan si domen universal brenda të cilit lëviz vullneti i lirë i njeriut dhe aftësia e tij që të manifestohet lirisht. Këtë e dëshmon vetë periudha e shpalljes prej 23 vjet e Muhammedit a. s. dhe

³²⁴ Maksima e besimit (imanit) në islam është: 1. Besoj në Zotin, 2. Në engjëjt e Tij, 3. Në librat e Tij, 4. Në të dërguarit e Tij, 5. Në Ditën e fundit, 6. Në caktim: e mira dhe e keqja është nga Zoti.

³²⁵ Husein Gjozo, *Islami në kohë*, Shkup, 1413 h./1993, fq. 136.

e as'habëve për ta ndryshuar gjendjen.³²⁶ Puna, aktiviteti dhe vullneti i lirë i brezit të parë mund të kuptohet vetëm në kuadër të faktit se njeriu posedon vullnetin e lirë në fushën e mendimit dhe të veprimit të vet, gjë për të cilën do të përgjigjet para Zotit të madhëruar, ndërsa është i privuar nga vullneti i lirë për ato fusha për të cilat nuk do të përgjigjet para Zotit. Këtë mendim, diç më vonë, do ta përfaqësojnë maturiditët duke pranuar veprimin e njeriut sipas vullnetit të lirë (e' al'ul-ihtijarijeh), për ç'arsye ai shpërblehet apo ndëshkohet.³²⁷

Parimin se Zoti ka caktuar çdo gjë për njeriun para se ai të lindë disa dijetarë islamë e kanë konceptuar në kuptimin se Zoti ka paracaktuar, ka caktuar, gjykuar dhe dashur që të jetë ashtu, por kanë shpërfillur faktin se edhe njeriut i ka dhënë lirinë e vullnetit, së cilës do t'i paraprijë dija e amshueshme dhe permanente e Zotit, që është dritë (nur) që zbulohet e jo forcë së cilës duhet nënshtruar.³²⁸

Kur dhe si u bë abuzimi me konceptimin e drejtë të këtij problemi? Atëherë kur filloi mbyllja në sisteme teologjike, filozofike dhe nuk u studiuua më, atëherë kur filloi dekadencia - kur dija dhe mospajtimet filluan të bëhen preokupim jo i dijetarëve, por i rrugës dhe çarshisë, atëherë kur filloi të derdhet gjaku i muslimanëve për shkak të interesave politike dhe ekonomike, shpesh edhe sektare, të dinastive të ndryshme.³²⁹

³²⁶ Ahmed Behdžet, *Allah – Islamsko poimanje i vjerovanje*, Sarajevë, 1987, fq. 102.

Afif Abdulfettah Tabbareh, *Ruhu'd-din'islamijji*, botimi IX, Bejrut, 1392 h./1972, fq. 150 e pas.

³²⁷ Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, Sarajevë, 1990, fq. 305. Muhammed Gazali, *Besimi i muslimanit*, Shkup, 1421 h./2001, fq. 118 e pas. Shih me kujdes: Imam El-Maturidiu, *Jeta, vepra dhe mësimi*, Prishtinë, 2003, fq. 56-61.

³²⁸ Ahmed Behdžet, *Allah – Islamsko poimanje i vjerovanje*, Sarajevë, 1987, fq. 105; Muhammed Abduhu, *Risale et-tevhid*, Sarajevë, 1989, fq. 54-56.

³²⁹ En-Nedevij, *Ma dha hasire'l-alemu bi inhitati'l-muslimin*, bot. VIII, Bejrut, 1404 h./1984.

Me këtë veprim muslimanët bënë dy mëkate: kur paaftësinë dhe pakujdesinë e tyre ia veshën caktimit dhe paracaktimit të Zotit, që ishte mëkat, dhe kur menduan se caktimi i Zotit e liron njeriun nga përgjegjësia para All-llahut apo e paralizon vullnetin e tij të lirë.³³⁰

Në aspektin e etikës, liria e vullnetit dhe mundësia e zgjedhjes së njeriut janë kusht i moralit. Madhështia e njeriut është në mundësinë e tij të zgjedhjes. Imam En-Nesefiu pohon se “njerëzit veprojnë sipas lirisë vetjake, gjë për të cilën do të jenë të shpërblyer ose të ndëshkuar. Veprat e mira të bëra janë me pëlqimin e Zotit, ndërsa të këqijat nuk janë.”³³¹ Edhe Imam El-Gazaliu e thekson këtë moment, duke thënë se Zoti drejton me çdo gjë që ekziston dhe me çdo gjë që ndodh, por ai e di se njeriu është përgjegjës për veprat e tij, sepse me to e meriton xhenetin apo xhehenemin dhe se “zgjedhjen e bën njeriu vetë.”³³² Në njëfarë mënyre ai u përpoq të pajtonte qëndrimet antagoniste që shfaqeshin atëherë. Kur Zoti e krijoi njeriun si zëvendësin (halifin) e Tij në tokë, u urdhëroi engjëjve të

³³⁰ Ahmed Behdzet, *Allah – Islamsko poimanje i vjerovanje*, Sarajevë, 1987, fq. 106.

“.....”. (El-A‘raf, 28). Ky ajet është triumf i islamit kundër atyre që njeriun e privojnë nga vullneti i lirë.

Veprime të vullnetshme janë ato që njeriu i ndërmerri pas meditimit dhe planifikimit për veprim dhe *veprime të pavullnetshme* janë ato që njeriu i ndërmerri për të vepruar meditim, pa planifikim. *Veprimet ngjasuese* janë ato që, në varësi nga këndi i kundërimit, duken si veprime të vullnetshme apo veprime të pavullnetshme. Shih gjerësisht: Imran, Mustafa Abd’ul-xhevvad & Imad Hafaxhi Salim Amir & Muhammed Abd’ul-fudajl Muhammed Abd’ul-aziz El-Kusi, *El-Xhanib’ul-imanijj we’l-ablakijj fi’l-islami*, Kairo, 1396-1397 h. / 1976-1977, fq. 202-204.

³³¹ “We li’l-ibadi ePalun ihtijarijjetun juthabune biha we juakabune alejha we’l-husnu minha bi ridai’l-lahi teala we’l-kabihu minha lejse bi ridaihi, sipas: Ebu Hafs Umer En-Nesefij, *Besimi islam (El-Akaidu’n-nesefijjeh)*, Prizren, 2003, fq. 21.

³³² Imam Muhammed Al- Gazali, *Ballsami i lumturisë*, Romë, 1959, fq. 112. Daniel Bucan, Al-Gazali, në: Abu Hamid al-Gazali, *Nesuvistost filozofa*, Zagreb, 1993, fq. 46.

përkulen para tij. Njeriu dallon prej engjëjve nga fakti që mund të gabojë, e kjo do të thotë nga fakti që njeriu ka mundësinë e zgjedhjes.³³³ Mendojmë se thelbi i problemit qëndron në pikën si ta kuptojmë krijimin e Zotit dhe ndërhyrjen e Tij në botë. Nëse pohojmë se All-llahu krijon në një mënyrë të caktuar, atëherë Atë e kufizojmë me dëshirën e Tij të lirë. Nëse pohojmë se All-llahu krijon, cakton dhe dirigjon me të gjitha ndodhitë, duke nënkuptuar edhe aktivitetin njerëzor, atëherë si ta kuptojmë dëshirën e lirë të njeriut dhe përgjegjësinë e tij? Për shkak të perceptimit ngulfatës në teologjinë dhe etikën islame lindën mosmarrëveshje të mëdha: prej nga e keqja, nëse All-llahu është e mira absolute, prej nga e shëmtuara, kur All-llahu është i bukur dhe e do të bukurën.

Krijimi është proces i vazhdueshëm, nëpërmjet të të cilit, e nëpërmjet cilësive të Tij, All-llahu manifestohet dhe na zbulohet përherë. Prania e All-llahut në ekzistencë paraqet rregullin kozmik (sunnet' All-llahin). E keqja, mëkati janë abuzim i rendit kozmik dhe i ligjeve të tjera, çrregullim i baraspeshës ndërmjet arsyes dhe dëshirës, vlerave shpirtërore dhe materiale, zbulimeve dhe përdorimeve. U harrua maksima “mëso në emër të Krijuesit Tënd...” Mendojmë se suksesi i Muhammedit a. s. dhe i periudhave të caktuara në histori qëndron në faktin e harmonizimit të faktorit objektiv me atë subjektiv, në inkudrimin e dëshirës njerëzore në dëshirën hyjnore.³³⁴

Liria njerëzore, e pjesshme (xhuz'i – partikulare) dhe relative (idafi),³³⁵ është kusht për kategoritë themelore

³³³ Dževad Hodžić, *Uvod u islamsku etiku*, op. cit., fq. 85.

Abdurrahman Hasan Hanbekte El-Mejdani, *El-Ahlak'ul-islamijetu we ususuha*, pjesa II, botimi VI, Damask, 1423 h. / 2003, fq. 121-168.

³³⁴ Husein Gjozo, *Islami në kohë*, Shkup, 1413 h. / 1993, fq. 144 e pas.

³³⁵ Osman Nuri Topbash, *Islami, besimi dhe adhurimi në klimën e Kur'anit dhe Sunnetit*, Stamboll, 2002, fq. 162.

morale detyrë dhe duhet. Kur themi se dikush është dashur ose duhet të bëjë diçka, kur themi se dikush e ka për detyrë diçka, ne në atë rast kujtojmë se kjo ka mundësi të bëhet. Nëse njeriu është i detyruar të bëjë diçka, ai për këtë as nuk mund të lavdërohet as nuk mund të qortohet.

Në etikën islame njeriu është qenie me përgjegjësi. Përgjegjësia e njeriut para Zotit në Ditën e gjykimit përbën lirinë e njeriut, respektivisht mundësinë e zgjedhjes.

Siç është liria kusht i moralit, ajo është kusht edhe i vetë fesë, ashtu si flitet për të në Kur'an: **La ikrahe fi'd-din** "Nuk ka detyrim në fe" (El-Kur'an, El-Bekareh, 256), sepse dhuna dhe liria përjashtohen ndërmjet tyre.

Ndër kushtet që duhet plotësuar që njeriu të bëhet përgjegjës me shariat theksohet edhe liria. Shumica e dijetarëve, teologëve, juristëve, shkencëtarëve të etikës islame e kanë rekomanduar me vendosmëri doktrinën e vullnetit të lirë të njeriut, që nuk nënkupton edhe futjen në fshehtësitë e caktimit të All-llahut.³³⁶

Zoti i ka dhuruar njeriut vullnetin dhe mundësinë për t'u përcaktuar ndërmjet së mirës dhe së keqes dhe mundësinë për të merituar shpërblimin dhe ndëshkimin.

"Vërtet, këto janë një këshillë, e kush do e merr rrugën që e çon te Zoti i tij." (Ed-Dehr, 29).

"... E vërteta është nga Zoti juaj, e kush të dojë, le të besojë, e kush të dojë, le të mohojë ...". (El-Kehf, 29).

"Sikur të kishte dashur Zoti yt, do t'i besonin çka janë në tokë që të gjithë. Ti do t'i detyrosh njerëzit të bëhen muslimanë?" (Junus, 99).

Çështjes së lirisë së njeriut, vullnetit të lirë, determinizmit dhe indeterminizmit i është kushtuar rëndësi shumë e madhe. Janë shkruar me mijëra vepra e artikuj për këtë problem të rëndë dhe nuk është arritur ndonjë për-

³³⁶ Shih gjerësisht: Muhammed Abduhu, *Risale et-tewhid*, Sarajevë, 1989.

fundim i qartë. Për njeriun është me rëndësi të besojë se përgjegjësia para All-llahut ekziston! Sa dhe si – është çështje që i përket All-llahut e jo njeriut.³³⁷

Ekzistojnë edhe shumë çështje për shqyrtim, si e drejta e lirisë, liria absolute dhe e kufizuar, pastaj liria individuale, liria e qytetit, liria e mendimit, liria e gazetarisë, liria politike, liria e popujve për pavarësi, por këto tema nuk do të shqyrtohen.³³⁸

E. Ndërgjegjja

Ndërgjegjja është e lindur te njeriu, ajo është dhuratë e Zotit, apo, si e quan këtë M. Sheltuti, “udhëzim qielor”³³⁹. Ajo mund të kuptohet si ndjenjë e brendshme me anë të së cilës njeriu mund të dallojë në mënyrë të sigurt e të qartë të mirën nga e keqja, ajo pra është syri i brendshëm i vetëdijes, ashtu si janë shqisat, arsyeja dhe mendja sy të jashtëm, komunikatorë dhe përfaqësues të vetëdijes.³⁴⁰ Ndërgjegjja është ndjenja e brendshme e njeriut që e përcakton atë për veprim të mirë, kurse e pengon në veprimin e së keqes.³⁴¹ Ndërgjegjen M. Mahmud e përkufizon si “dritë të cilën Zoti xh. sh. e vendosi

³³⁷ Husein Gjozo, *Fetve – Pitanja i odgovori*, Novi Pazar, 1996, fq. 385-399.

³³⁸ Ahmed Emin – Emin Mursij Kandil, *El-Ablaku*, Kairo, 1940 (?), fq. 45-51.

³³⁹ Mahmud Sheltut, *Min tewxibhati’l-islami*, botimi VI, Bejrut, 1399 h./1979, fq. 17.

³⁴⁰ Ahmed Emin – Emin Mursij Kandil, *El-Ablaku*, Kairo, 1940 (?), fq. 137. Mustafa Spahić, *Učenje Islama*, Zenica, 2002, fq. 64.

³⁴¹ Dževad Hodžić, *Uvod u islamsku etiku*, op. cit., fq. 87; Muhammed Alij Izzu’ul-areb Es-Semahij, *El-Ablaku fi dhil-li’l-islami*, Kairo, 1402 h./1982, fq. 50-54 dhe 55-58.

në natyrën e njeriut. ... tregues dhe busullë me të cilën lindemi. Kjo dritë na udhëzon nga të vërtetat.”³⁴²

Duke iu përgjigjur materialistëve se ndërgjegjja është prodhim shoqëror dhe relativ, M. Mahmud pohon se ndërgjegjja është dritë që udhëzon nga të vërtetat dhe se “roli i faktorit shoqëror reduktohet në ‘pastrimin’ e qelqit të asaj busulle dhe shkëlqimin e saj.”³⁴³

Me anë të ndërgjegjes njeriu gjykon sjelljen e vet apo të kujt do qoftë. Rol të veçantë ndërgjegjja ka te njeriu që bën diç jo të mirë sepse e nxit ndjenjën e së pakëndshmes, ngushtësisë dhe pendimit. Për këtë ndjenjë ndryshe thuhet se dikë e bren ndërgjegjja. Së këtejmi ndërgjegjen mund ta përcaktojmë si korrigjim të brendshëm moral te njeriu.

Zoti në Kur’an betohet në “*shpirtin që është shumë qortues*”. (El-Kijameh, 2).

Muhammedi a. s. ka folur se mëkat është ajo për të cilën njeriu nuk dëshiron të mësojnë të tjerët. Ndërgjegje është ajo fuqi që na nxit të bëjmë mirë edhe atëherë kur jo vetëm që nuk do të kemi dobi nga veprimi ynë korrekt, por edhe kur e dimë se nga ky veprim do të kemi dëm. Këto janë situatat kur ndiejmë se jemi të detyruar

³⁴² Mustafa Mahmud, *Dialogu me mikun ateist*, Prizren, 1421/2000, fq. 77. Ahmed Emin – Emin Mursij Kandil, *El-Ahluken*, Kairo, 1940 (?), fq. 139.

³⁴³ Mustafa Mahmud (i lindur më 1921), egjiptian, studiues i njohur i mjekësisë, florës, faunës dhe fesë, sjell shembuj të shumtë me të cilët përgënjeshtrojnë tendencat e materialistëve se ndërgjegjja është prodhim shoqëror. Kështu, ai pohon se bota shtazore nuk njeh shoqëri në kuptimin konvencional, ndaj si do të shpjegohen veprimet e një maceje, e cila kryen nevojat fiziologjike dhe e mbulon atë me dhe, kur macja nuk është trajnuar në asnjë shoqëri apo shkollë speciale, si do të shpjegohet besnikëria bashkëshortore te pëllumbat, fisnikëria e kalit ndaj pronarit të tij, kryelartësia e luanit që të mos e sulmojë prenë nga shpina, turpërimi i devesë mashkull sapo ta hetojë dikush se po e vëren në marrëdhënie seksuale etj. Mustafa Mahmud, *Dialogu me mikun ateist*, op. cit., fq. 78-79.

të veprimit në një mënyrë pa marrë parasysh pasojat e veprimit tonë.³⁴⁴

Ashtu si potencialet e tjera të njeriut janë herë-herë më të dobëta, edhe ndërgjegjja mund të jetë më e fuqishme dhe më e dobët, më aktive dhe më pasive. Ndërgjegjja e pastër dhe e fuqishme është ajo të cilën e posedojnë njerëzit e virtytshëm dhe të ndershëm, jeta dhe vepra e të cilëve janë në pajtim me bindjet e tyre, ata që gjatë jetës veprojnë në pajtim me ndërgjegjen e tyre, të bindur se veprojnë mirë, me guxim, duke u ballafaquar me të gjitha fatkeqësitë, ngarkesat dhe sprovat në të cilat mund t'i shpie veprimi i tillë.

Ndërgjegjja qëndron gjithnjë në raport të drejtëpërdrejtë ndaj lirisë dhe ndaj vullnetit. Kështu ndërgjegjja mundëson, respektivisht themelon përgjegjësinë morale, dhe paraqet kriterin më të thellë dhe vendimtar të përcaktimit vullnetar ndërmjet së mirës dhe së keqes. Vetë feja është çështje e ndërgjegjes, kurse ndërgjegjja nuk mund të detyrohet të besojë apo të mos besojë.³⁴⁵

Mund të themi pra se ndërgjegjja është e vërtetë e pandryshueshme, ashtu siç janë të pandryshueshme edhe vlerat themelore morale-etike. Vrasja e njeriut të pafajshëm asnjëherë nuk do të bëhet vlerë. Vlerë nuk do të bëhet as vjedhja, rrena, fyerja, shkelja e kurorës, panjerëzia, brutaliteti, hipokrizia, tradhtia. Të gjitha këto janë mangësi dhe do të mbeten të tilla sa të jetë bota, siç do të mbeten dashuria, mëshira, sinqeriteti, bujaria, fjala e mirë dhe bamirësia vlera, sa të jetë bota.³⁴⁶

³⁴⁴ Dževad Hodžić, *Uvod u islamsku etiku*, op. cit., fq. 87.

³⁴⁵ The Qur'an, London and Dublin, 1970, sipas: Nerkez Smailagić, *Uvod u Kur'an*, Zagreb, 1975, fq. 22.

³⁴⁶ Mustafa Mahmud, *Dialogu me mikun ateist*, op.cit., fq. 80.

F. Norma morale

Norma morale është ligj a priori, respektimi i së cilës në veprimin njerëzor është kusht për vlefshmërinë morale të veprimeve të njeriut.³⁴⁷ Normat morale apo ligjet morale, në dallim nga ligjet natyrore që veprojnë sipas ligjeve të kauzalitetit, janë ligje për lirinë.

Në etikën islame burim i normave morale është Zoti dhe si të tilla ato janë absolute, permanente në hapësirë dhe kohë. Ato e ngrenë njeriun në rrafshin e jetës dhe kësaj jete i japin kuptim dhe e bëjnë të bukur. Kur'ani i ka dhënë rëndësi të madhe ekzistencës tokësore të njeriut. Toka nuk është tërë jeta, por vend ku njeriu lufton për synimet e veta dhe për të vërtetën e vet³⁴⁸:

“Allahu urdhëron drejtësi, bamirësi, ndihmë të afërme, ndalon imoralitetin, të neveriturën dhe dhunën. Ju këshillon ashtu që të merrni mësim”. (En-Nahl, 90).

Zoti urdhëron ç'është i detyruar të punojë njeriu (vaxhib), çka nuk guxon të bëjë (haram), kurse urdhrat e vet (emr) i shpall nëpërmjet Shpalljes (vahi) dhe ia ofron njeriut me anë të arsyes dhe ndërgjegjes. Në islam të gjitha normat fetare, shariatike-juridike janë njëkohësisht edhe norma morale, siç janë të gjitha normat morale njëkohësisht edhe norma fetare. Andaj, kategorizimi apo normimi shariatiko-juridik i veprave të njeriut në esencë është kategorizim, respektivisht normim moral i veprave të njeriut.³⁴⁹

Nga pikëpamja e etikës islame, normat morale janë të pandryshueshme dhe vlejnë për të gjithë njerëzit; për

³⁴⁷ Dževad Hodžić, *Uvod u islamsku etiku*, op. cit., fq. 89; Ekrem Murtezai, *Fjalor i filozofisë*, 1995, fq. 463.

³⁴⁸ Nerkez Smailagić, *Uvod u Kur'an*, Zagreb, 1975, fq. XL.

³⁴⁹ Shih kapitullin e këtij libri rreth raporteve të etikës dhe fikhut.

këtë qëllim etika islame është universaliste. Po ashtu, normat islame janë më tepër për botën e brendshme të njeriut, sepse për to nuk kujdeset e drejta e sheriatit, por ndërgjegjja dhe besimi në Zotin dhe në Ditën e gjykimit.³⁵⁰

Filozofët muslimanë kanë zhvilluar diskutime të gjalla dhe të ashpra rreth çështjes se a kanë normat morale vlerë objektive vetvetiu, apo jo? A është ndonjë vepër, vepër e mirë, sepse Zoti kërkon ta bëjmë, apo Zoti kërkon ta bëjmë një vepër sepse ajo është e mirë?

Sipas mësimet etik islam njeriu nuk është krijuar i vlerave morale, domethënë vlerat morale nuk krijohen si rezultat i raporteve të ndërsjella të njeriut ndaj njerëzve, ndaj botës dhe jetës. Ato nuk janë pasojë e përvojës historike. Vlerat janë absolute, kurse njohja dhe pasimi historik njerëzor i vlerave është relativ, në varësi nga mundësitë dhe aftësitë individuale. Për këtë pohim provë të sigurt kemi në historinë e pejgamberëve të Zotit të paraqitur në Kur'an dhe në Hadithet e Pejgamberit a.s.³⁵¹, por edhe në trashëgiminë tjetër: shkrime të vjetra, mite e legjenda, arkeologji³⁵². Në këtë pohim nuk bëjnë pjesë edhe disa rregulla të mirësjelljes, të cilat pësojnë në masë të vogël ndryshime me ndërrimin e rrethanave kohore dhe hapësinore.³⁵³

³⁵⁰ Me qëndrimet e etikës islame për vlefshmërinë absolute dhe universale të etikës janë të afërta qëndrimet e filozofit gjerman E. Kantit. Shih: Dževad Hodžić, *Uvod u islamsku etiku*, op. cit., fq. 89.

³⁵¹ Shih rrëfimet për pejgamberët në Kur'an apo në ndonjë nga përkthimet e tij, përkatësisht ndonjë histori të pejgamberëve: Abdu'l-vehhab En-Nexhxhar, *Kasas'ul-enbijai*, botimi III, Bejrut, pa vit botimi. Ibn Kethir, Hafiz, *Kazivanja o vjerovjesnicima*, Zenicë, 1420/1999.

³⁵² Veprat e vjetra në Iran, Indi, Epi i Gilgameshit etj.

³⁵³ Dževad Hodžić, *Uvod u islamsku etiku*, op. cit., fq. 90.

G. Gjykimi moral

Gjykimi moral është gjykim i vlerës me të cilën një subjekt është në raport kundrejt një akti, vepre, veprimi apo dukurie me anë të një përcaktimi të përgjithshëm moral. Pra, gjykimi moral është vlerësimi dhe përcaktimi i një ndjenje, qëllimi, vepre, veprimi apo dukurie nga aspekti i normave universale, fundamentale morale të dhëna nga Zoti, duke vënë në dukje atë që është e mirë ose e keqe, e drejtë ose e padrejtë,³⁵⁴ domethënë gjykimi moral është dinamika e vlerësimit moral.³⁵⁵ Kështu, për shembull, kur themi se një njeri ka bërë vepër të keqe duke mbytur një njeri tjetër, ne në kemi shprehur në një pikëpamje qëndrimin tonë të mospajtimit me këtë vepër dhe, nga ana tjetër, ne në këtë akt shprehim parimin moral fundamental universal të dhënë nga Zoti, i cili është: Jeta është dhuratë e Zotit për njeriun dhe askush nuk ka të drejtë tjetërkujt apo vetvetes t'ia marrë apo rrezikojë jetën pa të drejtë.³⁵⁶

Në gjykimin moral janë dy momente kyç:

- Ai moment në të cilin njeriu vullnetarisht, emocionalisht dhe vetëdijshtë manifeston qëndrimin ndaj asaj apo atij me të cilën ka të bëjë gjykimi moral; Në këtë rast gjykimi moral paraqet shprehje subjektive të vetëdijes dhe të ndjenjës individuale ndaj asaj për të cilën shqiptohet gjykimi moral dhe merr qëndrim personal.

- Ai moment nëpërmjet të cilit dhe për të cilin merret gjykimi moral në të vërtetë aplikohet kriteri moral

³⁵⁴ Ekrem Murtezai, *Fjalor i filozofisë*, 1995, fq. 463.

³⁵⁵ Xheladin Murati, *Pedagogjia e përgjithshme*, Shkup, 1998, fq. 318. Ahmed Emin – Emin Mursij Kandil, *El-Ablaku*, Kairo, 1940 (?), fq. 30

³⁵⁶ Dževad Hodžić, *Uvod u islamsku etiku*, op. cit., fq. 91. Ahmed Emin – Emin Mursij Kandil, *El-Ablaku*, Kairo, 1940 (?), fq. 30.

universal, fundamental i dhënë nga Zoti. Në rast rast gjykimi moral paraqet aplikimin objektiv të kriterit të gjithëpranuar, objektiv moral.³⁵⁷

Për marrjen e gjykimit moral për një vepër apo vepër është me rëndësi vendimtare qëllimi. Hadithi se vepërat "vlerësohen sipas qëllimit" paraqet në të vërtetë një lloj përkufizimi të gjykimit moral. Sepse, kur themi se një njeri ka bërë keq duke mbytur dikë, ne me këtë rast shprehim gjykimin personal, pra shprehim parimin universal moral ndaj qëllimit që e ka pasur ai me rastin e aktit të mbytjes. Kjo vepër është e keqe, moralisht e palejueshme duke e marrë parasysh qëllimin e autorit të saj. Sepse, çdo mbytje nuk është moralisht e palejueshme. Mbytja e njeriut tjetër, të ushtarit në luftë në anën kundërshtarë, armiqësore mund të jetë akt trimërie, sakrifice dhe drejtësie.³⁵⁸

Për të gjithë sa thamë, Kur'ani për çdo urdhëresë apo për çdo ndalim, si mbështetje për çdo pohim dhe për çdo kundërshtim, ofron shpjegime logjike që ta kënaqë intelektin, ta sqarojë frymën, ta forcojë besimin dhe të tubojë forcë motivuese për aksion në pajtim me mësimin e vet.³⁵⁹

³⁵⁷ Helvetius mendon se gjykimet morale jo të drejta janë rezultat i epsheve dhe padijes së njeriut. Sipas: Claude-Adrien Helvétius, *O duhu* Zagreb, 1978, fq. 19-32; Xheladin Murati, *Pedagogjia e përgjithshme*, Shkup, 1998, fq. 318.

³⁵⁸ Dževad Hodžić, *Uvod u islamsku etiku*, op. cit., fq. 91. Ahmed Emin – Emin Mursij Kandil, *El-Ablaku*, Kairo, 1940 (?), fq. 31-34.

³⁵⁹ The Qur'an, London and Dublin, 1970, sipas: Nerkez Smailagić, *Uvod u Kur'an*, Zagreb, 1975, fq. 19.

H. Detyrimi

Detyrimi në ndërgjegjje është ndjenja e përjetuar e lidhshmërisë kategorike të njeriut që, në situata të caktuara, pa kurrfarë ndikimi nga jashtë dhe në parim pa kusht dhe pashmangshmërisht patjetër duhet të bëjë apo të mos bëjë diçka. Detyrimi se të bëhet apo të mos bëhet diçka vihet në kuptimin moral jo si mjet me të cilin sendërtohet ndonjë qëllim tjetër, por si detyrim i cili duhet të përmbushet për shkak të vetë atij. Përmbushja e detyrave është vlerë në vetvete.³⁶⁰ Kjo do të thotë më tej se detyrimi përmbushet pa marrë parasysh pasojat. Pikërisht në këtë konsiston morali, e ky është urdhëri kategorik kantian. Njeriu nuk bën të zbatojë detyrën për shkak të dobisë, por, si thotë Kanti, nga respekti ndaj vetvetes.³⁶¹

Detyrimi është gjithnjë mbi epshet natyrore dhe shpesh e kundërt me to, ashtu siç thuhet edhe në Kur'anin e madhërishëm:

“E për këtë shkak ti thirr dhe përqëndrohu ashtu si të është urdhëruar dhe mos shko pas dëshirave të tyre ...”. (Esh-Shura, 15).

Duke zbatuar detyrën e tij, njeriu përpiqet ta bëjë atë që beson se në situatën e caktuar e ka për detyrë ta bëjë. Por a do të pasojnë rezultatet që u përgjigjen angazhimeve të tyre, kjo nuk është në duart e tyre, kjo është në duart e Zotit.

Në etikën islame, sikurse edhe në fikh, për çka thamë më herët se këto dy shkenca janë në bashkëpunim të ngushtë, detyrat ndahen në:

³⁶⁰ Ahmed Emin – Emin Mursij Kandil, *El-Ahlaku*, Kairo, 1940 (?), fq. 59.

³⁶¹ Sipas: Dževad Hodžić, *Uvod u islamsku etiku*, op. cit., fq. 92.

- Detyrat ndaj Zotit;
- Detyrat ndaj njerëzve të tjerë;
- Detyrat ndaj vetvetes dhe;
- Detyrat ndaj botës organike dhe inorganike.

Po ashtu, në islam të gjitha detyrimet janë detyra ndaj Zotit, respektivisht Zoti është burim i të gjitha detyrimeve. Kjo do të thotë se detyrimet në islam janë detyra ndaj Zotit, sepse atij i përgjigjemi për të gjitha veprimet, qofshin ato ndaj njerëzve të tjerë apo ndaj vetvetes, ndaj botës së gjallë apo ndaj botës së vdekur.³⁶²

I. Ndalimi

Ndalimi është një nga nocionet qendrore të etikës. Njeriu është në raporte morale kundrejt botës dhe njeriut vetëm kur ekzistojnë ndalime të caktuara. Aty dhe atje ku nuk ka ndalesa nuk mund të flitet për raporte të njeriut ndaj mjedisit, jetës dhe botës. Ky ndalim në islam njihet me termin haram.

Domethënia e termit haram në kuptimin kur'anor është: privim, shenjtëri, pacenueshmëri, respektim dhe vetërespektim. Në pikëpamje doktrinale, haram do të thotë: Atë që Allahu e ka ndaluar, e ka shenjtëruar dhe shpallur të pacenueshme, ajo për të cilën Allahu nuk na ka dhënë të drejtë, nga e cila Allahu na ka privuar dhe e ka bërë atë të paprekshme. Në terminologjinë e etikës termin haram do ta përkufizonim si “diçka që në vetëdijën tonë e përjetojmë si diç që pa kusht dhe pa kurrfarë kërcënime dhe detyrime nga jashtë nuk guxojmë, nuk duam dhe nuk pajtohemi ta bëjmë.”³⁶³

³⁶² Sipas: Dževad Hodžić, *Uvod u islamsku etiku*, op. cit., fq. 92. Ahmed Emin – Emin Mursij Kandil, *El-Ablaku*, Kairo, 1940 (?), fq. 60-89.

³⁶³ Dževad Hodžić, op. cit., fq. 94.

El-Karadavi *haramin* e përkufizon si “atë që Ligjvënësi (Zoti) e ka ndaluar rreptësisht, dhe po që se veprohet, autori ndëshkohet nga ana e Zotit në

Allahu, si krijues i çdo gjëje, ka të drejtë të lejojë apo të ndalojë çka të dëshirojë për të mirën dhe interesin e njerëzve, kurse njeriu nuk ka të drejtë të refuzojë apo të kundërshtojë ngase kjo është e drejtë e Tij hyjnore dhe qëllim i adhurimit të Tij.

Edhe Muhammedi a. s. e ka përdorur këtë fjalë shumë herë, por karakteristike është Hutbeja Lamtumirëse në Arefat, kur thekson se: "... gjaku dhe pasuria juaj janë të shenjta për ju ..."³⁶⁴

Për të keqen, të ndaluarën, të papëlqyeshmen kemi edhe një term tjetër: munker, i panjohur, jo i rëndomtë, të keqe të cilën e njih populli, e mendon si të kundërt me intencat e Burimeve të fesë dhe si të tillë e gjykon.³⁶⁵

Në sheriat, sikundër edhe në etikën islame vetëm Zotit i përket e drejta burimore e ndalimit – të bëhet haram - diçka! Meqë sipas parimit themelor të sheriatit islam çdo gjë në esencë është e lejuar (hallall), ndalimi zë fill në synimin që të mbrohet e drejta e tjetrit dhe të shmanget dhe mënjanohet e keqja, me pasojë për këtë dhe për botën tjetër. Sepse, disa ndalesa në islam, kanë dënime edhe në këtë botë edhe në botën tjetër.³⁶⁶

Ndalimi në islam nënkupton edhe disa parime: Ndalohet çdo gjë që shpie në të ndaluarën, përdorimi i së ndaluarës, madje edhe gjerat e dyshimta duhet shmangur.³⁶⁷ Duhet t'u shmangemi fiksioneve (hileve, shkathtësive, mashttimeve) juridike për t'i përdorur ndalimet. Ndalimi në islam nuk ka fuqi vetëm në situata përjashtuese.³⁶⁸

Aliret, e mbase edhe në këtë botë me dënim ligjor nga Sheriati. Sipas: Jusuf El-Karadavi, *Hallalli dhe harami në Islam*, Prishtinë, 2002, fq. XXIV.

³⁶⁴ *Hutbeja Lamtumirëse e Muhammedit a. s.*, Prizren, 1422 h./2001, fq. 4.

³⁶⁵ Muhammed Hamidullah, *Uvod u islam*, botimi II, Sarajevë, 1982, fq. 107.

³⁶⁶ Muhammed Hamidullah, *Uvod u islam*, op. cit., fq. 101.

Afif Abdulfettah Tabbareh, *El-Hataja fi nadbar'il-islami*, botimi IV, Bejrut, 1979.

³⁶⁷ Hadith i Pejgamberit a. s., transmetuar nga Ibn Maxheh, në: Jusuf El-Karadavi, *Hallalli dhe harami në Islam*, Prishtinë, 2002, fq. 79 etj.

³⁶⁸ El-Kur'an, El-Bekare, 173.

X. Vlerat dhe normat themelore të etikës islame

A. Parimet permanente dhe suplementare të etikës islame

Etika islame, si sistem fetaro-moral, ka parimet e veta permanente, të qëndrueshme, të cilat i japin stabilitet dhe parimet suplementare, të cilat i japin elasticitetin e nevojshëm dhe e harmonizojnë me kushtet konkrete dhe rrethanat e çdo vepre. Parimet e përhershme³⁶⁹ bazohen në dispozitat kur'anore dhe sunnetike, kurse ato suplementare në arsyen dhe ndërgjegjen, të cilat në veprimin unik rrisin vitalitetin e sistemit, që në raport me sistemet e tjera, vjen në shprehje sidomos në parimin e universalitetit dhe të

Shih për këtë temë: Jusuf El-Karadavi, *Hallalli dhe harami në Islam*, op. cit., fq. 32-33. The Qur'an, London and Dublin, 1970, sipas: Nerkez Smailagić, *Uvod u Kur'an*, Zagreb, 1975, fq. 20-21.

³⁶⁹ Normat morale paraqesin tërësi të rregullave të krijuara historikisht që shprehen si kërkesa, rregulla, kodeks, parime, që në një formë mundësojnë kontrollin e sjelljes së individit ndaj të tjerëve. Kësisoj, normat paraqesin urdhëresa dhe një lloj instrumenti për vlerësimin e sjelljes morale të individit. Së këtejmi normat morale paraqesin detyrim, kërkesë, sanksion, formim të shprehive për të respektuar rregulla, parime, kodekse, të cilat lejojnë lirinë e vullnetit dhe të veprimit moral. Etj. Sipas: Xheladin Murati, *Pedagogjia e përgjithshme*, Shkup, 1998, fq. 317-318.

solidaritetit, tolerancës dhe qëllimit të mirë, si kriter më i lartë i moralit dhe i veprimit njerëzor.³⁷⁰

Ahlaku është jashtëzakonisht i rëndësishëm për fenë. Muhammedi alejhi's-salam për ahlakun në një hadith thotë: “Shumica e njerëzve do të hyjnë në xhennet nga devotshmëria (takvallëku) dhe ahlaku i mirë.”³⁷¹

B. Jeta

Në etikën islame jeta bën pjesë në vlerat themelore. Jeta është cilësi dhe dhuratë e Zotit:

“Allahu është një, nuk ka zot tjetër përveç Atij. Ai është mbikqyrësi i përbershëm dhe i përjetshëm. Atë nuk e kap as kotje as gjumi, gjithçka ka në qiej dhe në tokë është vetëm e Tij. Kush mund të ndërmjetësojë tek Ai, pos me lejen e Tij, e di të tashmen që është pranë tyre dhe të ardhmen, nga ajo që Ai di, të tjerët dinë vetëm aq sa Ai ka dëshiruar. Kursija e Tij përfshin qiejt dhe tokën, kujdesi i tij ndaj të dyjave, nuk i vjen rëndë. Ai është më i larti, më i madhi”. El-Bekareh, 255.

Zoti jep jetën, Ai ripërtërin, u jep jetë të gjithëve që jetojnë në kozmos, në natyrë, në det, në tokë, në qiej. Kur’ani thotë:

³⁷⁰ Shih: Halid Buljina, *Ahlak – Islamska etika*, Glasnik Rijaseta Islamske Zajednice u Bosni i Hercegovini, nr. 9-10/1997, Sarajevë, fq. 827.

Për parimet suplementare shih sidomos: Farabi, *Kabëzimi në rrugën e lumturisë*, Tetovë, 1419 h./1999, fq. 23-51 ose librin origjinal: *Tenbihu ala sebil’is-se’adeh*, një nga veprat e fundit të El-Farabiut që trajton çështje sociale, etike dhe politike.

³⁷¹ Këtë dhe hadithe të tjera nga Buhariu dhe muhadithët e tjerë, sipas: Ebu Hamid Muhammed El-Gazali, *Norma ponašanja u islamskom bratstvu*, Sarajevë, 2001, fq. 13. Imam Muhammed Bergeviu, *Udha muhamedane*, I, 2000, II, 2001, Tiranë. Këto dy vepra janë njëkohësisht analizë e shkëlqyeshme e moralit dhe e aspekteve të tij.

“Edhe jeta edhe vdekja janë vepër e Allahut.” (Ali Imran, 156).

“Thuaj: ‘O ju njerëz! Unë jam i dërguari i Allahut te të gjithë ju. Allahut që vetëm i Tij është sundimi i qiejve e i tokës, s’ka të adhuruar tjetër pas Tij; Ai jep jetë dhe Ai jep vdekje, pra besoni Allahut dhe të dërguarin e Tij, peygamberin e pashkolluar, që beson Allahun dhe shpalljet e Tij, ndiqeni rrugën e tij që ta gjeni të vërtetën”. (El-A’raf, 158).

“Ai krijon të gjallin prej të vdekurit dhe të vdekurin prej të gjallit. Ai e ngjall tokën pas vdekjes së saj, e po ashtu edhe ju do të nxirreni”. (Err-Rrum, 19).

Jeta e një njeriu ka vlerën e jetës së tërë njerëzisë:

“Për këtë Ne u shpallëm beni israilëve se kush e mbyl një njeri, pa pasë mbytur ai ndonjë tjetër dhe pa pas bërë ai ndonjë shkatërrim në tokë, atëherë është si t’i kishte mbytur gjithë njerëzit. E kush e ngjall është si t’i kishte ngjallur të gjithë njerëzit. Atyre u erdhën të dërguarit Tanë me argumente, mandej edhe pas këtij shumë prej tyre e teprojnë në këtë tokë”. (El-Maideh, 32).

Jeta është e shenjtë, por kjo dhuratë nuk do të thotë se njeriu ka të drejta të pakufizuara ndaj saj. Jeta e vërtetë në islam do të thotë se ajo duhet t’i shërbejë së Vërtetës absolute, së Mirës, Drejtësisë, Bukurisë, Zotit Një dhe të vetmit:

“Thuaj: Namazi im, kurhani im, jeta ime dhe vdekja ime janë thjesht për Allahun, Zotin e botëve”. (El-En’am, 162).

Jeta është vlerë hyjnore, që i është besuar njeriut në emanet dhe për këtë do t’i përgjigjet Zotit³⁷². Njeriu duhet t’i respektojë të gjitha nevojat e shëndosha të jetës, dhe të ruhet nga shfrenimet. Ashtu siç thotë Kur’ani, as asketizmi, as shkapërderdhja nuk janë urdhëresë islame:

“Dhe me atë që të ka dhënë Allahu, kërko botën tjetër, e mos lër mangu atë që të takon nga kjo botë, dhe bën mirë ashtu si

³⁷² Shih: M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, I, Zagreb, 1988, fq. 177-179; Dževad Hodžić, *Uvod u islamsku etiku*, op. cit., fq. 101-102. Muhammed El-Gazali, *Besimi i muslimanit*, Shkup, 1421 h. /2001, fq. 103-104.

të ka bërë Allahu ty, e mos bën të këqija në tokë, se Allahu nuk i do çrregulluesit.” (El-Kasas, 77).

C. Amshimi

Atributi i amshimit i përket, në tërësinë e tij, vetëm Zotit, kurse njeriu është krijuar brenda kohës në kohë të caktuar:

“Thuaj: ‘E kujt është e tërë kjo në qiej e tokë?’ Thuaj: ‘Vetëm e Allahut!’”. Ai ia përcaktoi mëshirën Vetes. Ai do t’ju tubojë në ditën e gjykimit, gjë për të cilën nuk ka dyshim. Ata që i shkaktuan humbje vetvetes, ata nuk besojnë.” (El-En’am, 12).

Megjithatë, njeriu posedon në vete mallëngjimin e thellë për amshimin dhe për mbretërinë e cila asnjëherë nuk shkatërrohet dhe nuk përfundon:

“Atë e ngacmoi djalli duke i thënë: ‘O Adem, a do të të tregoj për pemën e pavdekshmërisë dhe të sundimit të pazhdukshëm?’ (Ta Ha, 120).³⁷³

D. Besimi (Tewhidi)

Botëkuptimi islam zë fill në mësimin e tewhidit – monoteizmit. Zoti është Një i Vetmi. Fundamenti, shkakku, burimi dhe mbështetja e botës është Një. Burimi i moralit është Një. Rendi i botës dhe jetës është Një. Tewhidi është rruga e moralitetit njerëzor, i cili, krahas

³⁷³ Shih: M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, I, Zagreb, 1988, fq. 177.

deklarimit se besojmë, duhet të manifestohet me vepra të mira dhe të vlefshme.³⁷⁴

Njësia dhe Uniteti i Zotit është një:

“O ju njerëz, vërtetë Ne ju krijuam ju prej një mashkulli dhe një femre, ju bëmë popuj dhe fise që të njiheni ndërmjet vete, e s’ka dyshim se tek Allahu më i ndershmi ndër ju është ai që më tepër është ruajtur (nga të këqijat) e Allahu është shumë i dijshtëm dhe hollësisht i njohur për çdo gjë.” (El-Huxhurat, 13).

Rendi natyror dhe historik i jetës dhe i botës është një dhe i pandryshueshëm:

“Përqendro vetveten tënde singërisht në fenë, i larguar prej çdo të kote, feja e Allahut në të cilën i krijoi njerëzit, s’ka ndryshim të asaj natyrshmërie të krijuar nga Allahu, ajo është feja e drejtë por shumica e njerëzve nuk e dinë.” (Err-Rrum, 30).

“Të mallkuar, kudo që ndeshen do të kapen dhe do të mbyten”. (El-Ahzab, 62).

Zoti si Krijues dhe Sundues i të gjitha botëve dhe të gjithë njerëzve ka hyrë në aleancë (mithak) me të gjithë njerëzit e jo me raca dhe popuj të veçantë:

“Përkujto kur Zoti Yt nxori nga shpina e bijve të Ademit pasardhësit e tyre dhe i bëri dëshmuar të vetes së tyre, duke u thënë: A nuk jam Zoti juaj”? Ata thanë: Po, dëshmuam!” Të mos thoni në ditën e kiametit *“Ne nga ky (dëshmim) ishim të panjohur.”* (El-A’raf, 172).

Uniteti dhe baraspesha e shpirtërores dhe materiales, individuale dhe shoqërores, kësaj bote dhe asaj bote duhet të bëhen rruga e mesme e bashkësisë muslimane – Ummetit:

“Dhe ashtu (sikur ju udhëzuam në fenë islame) Ne u bëmë ju një popull të drejtë për të qenë ju dëshmitarë ndaj njerëzve dhe për të qenë i dërguari dëshmitar ndaj jush. E kiblen nga e cila ti u drejtove nuk e bëmë për tjetër, vetëm se për të provuar atë që shkon pas të dërguarit, nga ai që kthehet prapa ndonëse kjo ka qenë vështirë (për

³⁷⁴ Shih: Nerkez Smailagić, *Uvod u Kur’an*, Zagreb, 1975, fq. XL.

disa), por jo edhe për ata që Allahu i drejtoi. Allahu nuk është që t'ua humb besimin tuaj. S'ka dyshim se Allahu është shumë i butë dhe mëshirues ndaj njerëzve.” (El-Bekareh, 143).³⁷⁵

E. Fuqia

Fuqia si cilësi e Zotit, fuqia si raport aktiv ndaj botës dhe jetës, fuqia si aftësi e formimit të jetës në Të Mirë paraqet në botëkuptimin aktivist islam të moralit vlerë bazore.³⁷⁶

Fuqia është e pranishme në botë në të gjitha qeniet dhe bashkëjeton me to, por megjithatë ato nuk disponojnë me fuqinë. Ndryshe nga natyra, njeriu është i vetëdijshëm për fuqinë e vet, për strukturën e saj, për faktorët që mund ta zmadhojnë apo ndërrojnë, si mund ta orientojë në caqe të caktuara.³⁷⁷ Ai me vetëdije, me vullnet dhe sistematikisht ndikon në botën rreth vetes. Fuqia e njeriut zgjerohet dhe zmadhohet me zgjerimin dhe zmadhimin e diturisë së tij. Kjo rritje merr përmasa të pavlerësueshme dhe të rrezikshme sidomos pas zhvillimit të shkencës moderne dhe ekspansionit teknik. Andaj edhe përgjegjësia është gjithnjë e më e madhe.

“Kush nga ju sheh një të keqe - le ta ndryshojë me dorë, e nëse nuk mund ta bëjë këtë – atëherë me gjuhën

³⁷⁵ Shih: M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, I, Zagreb, 1988, fq. 182-183; Dževad Hodžić, *Uvod u islamsku etiku*, op. cit., fq. 107-108.

³⁷⁶ Ahmed Muhammed El-Hufi, *Min ablak'in-nebijji*, Kairo, 1979, fq. 74-79; Muhammed El-Gazali, *Besimi i muslimanit*, Shkup, 1421 h./2001, fq. 97.

³⁷⁷ Autori Abdurrahman Hasan Hanbekte El-Mejdani, në veprën vëllimore *El-Ablak'ul-islamijetu we ususuba*, pjesa II, botimi VI, Damask, 1423 h./2003, fq. 587, pohon se fuqia është kongenitale dhe e fituar, e arritshme.

e tij, e nëse nuk mund ta bëjë këtë – atëherë me zemrën e tij, porse ky është imani më i dobët.” (Muslimi)³⁷⁸.

Fuqia e njeriut në natyrë dhe në shoqëri gjatë historisë, por edhe në kohën moderne, është shndërruar në dhunë. Ky deformim i njeriut është pasojë e politeizmit (shirkut)³⁷⁹, kurse si pasojë e politeizmit (rritjes së fuqisë së shejtanit) është mosndjekja e monoteizmit. Muhammedi a. s. pohon:

“La jekun ehadukum immeaten jekûlu: ene mea’n-nâsi; in ahsen’en-nâsu ahsentu, we in esâû, ese’tu; we lâkin wettinû enfusekum in ahsene’n-nâsu en tuhsinû, we in esâû en texhtenibû isâetehum.”

“Askush nga ju të mos bëhet i hamendur (i përkulshëm) duke thënë: Unë jam në çdo gjë me botën; e nëse bota bën mirë, edhe unë do të bëjë mirë, e nëse bota gabon, edhe unë do të gaboj. Përkundrazi, ndërtojeni veten tuaj ashtu që nëse bota bën mirë bëjeni edhe ju të mirën, por nëse bota gabon, largohuni nga e keqja e tyre.”³⁸⁰

“Vërtet, ai (shejtani) nuk ka kurrfarë fuqie kundër atyre që besuan dhe i janë mbështetur Zotit të tyre. Mbiqotërimi i tij është vetëm mbi ata që e përkerahin atë dhe mbi ata që, për shkak të tij, u bënë idhujtarë”. En-Nahl, 99-100.³⁸¹

³⁷⁸ Cituar sipas: Imam En-Neveviu, *Dyzet hadithe dhe shtojca e Ibni Rexhebit*, Shkup, 1413/1992, fq.80-81.

³⁷⁹ Shih observimet e qëlluara të: Ahmed Muhammed El-Hufi, *Min ablak’in-nebijji*, Kairo, 1979, fq. 40

³⁸⁰ *Tejsir’ul-wusuli*, III, fq. 378, sipas: Ahmed Muhammed El-Hufi, *Min ablak’in-nebijji*, Kairo, 1979, fq. 94.

³⁸¹ Shih: Dževad Hodžić, *Uvod u islamsku etiku*, op. cit., fq. 103-104; M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, I, Zagreb, 1988, fq. 179-182; N. Ibrahim, *Fuqia si vlerë dhe virtyt moral dhe domosdoshmëri e ekzistimit*, në: Takvimi për vitin 2004, Prishtinë, 2003, fq. 184-191.

F. Dituria

Dituria është cilësi e Zotit dhe paraqet njërin nga vlerat më themelore në islam. Dija është tërësia e njohurive pak a shumë sistematike që dikush ka përvetësuar në një fushë të caktuar, gjithçka që dihet për një fushë të caktuar, gjithçka që dihet për botën që na rrethon:

“Ai është Allahu që nuk ka zot tjetër; vetëm Ai, që e di të fshehtën dhe të dukshmen; Ai është Mëshiruesi, Mëshirëbërës?”. (El-Hashr, 22).

“Nuk ka dyshim, Allahu e di të fshehtën e qiejve e të tokës dhe Ai është që e di se çka mbajnë gjoksat”. (El-Fatir, 38).

Të menduarit dhe dija është ndër detyrimet më të rëndësishme në islam. Dituria është e lidhur me fenë dhe me veprimin moral:

“... Po Allahut ia kanë frikën nga robërit e Tij, vetëm dijetarët. ...”. (El-Fatir, 28).

Duaja e Kur'anit që edhe duaja e Pejgamberit:

“I lartë është Allahu, Sundimtar i vërtetë. Ti mos nxito me Kur'anin para se të përfundojë shpallja e tij te ti, thuaj “Zoti im, më shto dituri”. (Taha, 114).

Zoti ua ka dhuruar dijen të gjithë pejgamberëve të tij dhe atyre që ka dashur t'ua dhurojë. Ajo në Kur'an cilësohet si e mirë e madhe:

“Ai ia dhuron urtësinë atij që do, e kujt i është dhënë urtësia, atij pra i është dhuruar mirësi e madhe, përveç të mençurëve këtë nuk e kupton kush”. (El-Bekare, 269).

Dija në islam është kusht i veprimit korrekt moral. Veprat gjykohen sipas qëllimeve, por njeriu në veprimet e tij nuk është i liruar nga detyrat që të mendojë dhe ta njoftojë vullnetin e Zotit. Të jetosh, sipas islamit, do të thotë të jetosh me përkushtim ndaj vullnetit të Zotit. Që

të arrihet kjo duhet të njihet vullneti i Zotit.³⁸² Për veprimin moral, për bërjen e të mirave dhe pengimin e të këqijave njeriu duhet të ketë fuqi. Kurse burimi i fuqisë është në diturinë e mirëfilltë. Njeriu me dituri inkuadrohet në dëshmimin hyjnor të së Vërtetës Supreme – monoteizmit të Zotit:

“*Allahu vërtetoi se nuk ka zot tjetër përveç Tij, e dëshmuar edhe engjëjt e dijetarët, dhe se Ai është zbatues i drejtësisë. Nuk ka zot tjetër përveç Tij Fuqplotit e të Urtit*”. (Ali Imran, 18).

Dija është dy llojesh:

- Dija që lidhet me jetën materiale e që ka të bëjë me njohuritë për të përmirësuar kërkesat private, shoqërore e shpirtërore, me nevojat për ushqim e veshmbathje, për banim e shërbime, për arsim, kulturë e mbrojtje, dhe;

- Dija që lidhet me jetën shpirtërore, e nevojshme për çdo njeri të veçantë, për çdo popull, për mbarë njerëzinë, për këtë jetë e për jetën e ardhshme³⁸³.

Në lidhje me diturinë etika islame thekson edhe obligimin që dituria t'i transmetohet tjetrit, që të tjerët të mësohen me dije, që të ndihmohet përhapja e diturisë etj.³⁸⁴

³⁸² Muhammed El-Gazali, *Besimi i muslimanit*, Shkup, 1421 h./2001, fq. 104-106.

³⁸³ Vehbni Sulejman Gavoci, *Mirësjellja islame*, Shkodër, 1998, fq. 179-200. Dituria ndahet në dy lloje: 1. Ajo që Zoti xh.sh. ia jep njeriut dhe ajo që njeriu e arrin me angazhimin vetjak të hulumtimit racional të bazuar në përvojë dhe kundrim. Llojin e parë të diturisë njeriu mund ta fitojë vetëm me devotshmëri, me ibadet, kurse të dytën e arrin me vrojtim direkt apo me ëmbëlsinë shpirtërore dhe me zbulimin e vizionit shpirtëror; 2. Ajo që kërkohet nëpërmjet përvojës dhe kundrimit; kjo dije arrihet me mendimin diskurziv dhe deduksion dhe ka të bëjë me caqet me vlerë pragmatike. Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam i sekularizëm*, Sarajevë, 2003, fq. 125-129 dhe 205-212..

³⁸⁴ Shih: M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije, I*, Zagreb, 1988, fq. 181-182; Dževad Hodžić, *Uvod u islamsku etiku*, op. cit., fq. 105-106.

G. Drejtësia dhe sjellja e drejtë

Drejtësia dhe sjellja e drejtë është cilësi hyjnore, parim hyjnor i baraspeshës kozmike në të cilën zë fill, ekziston dhe vazhdon bota dhe jeta. Zoti është i drejtë dhe islami është i drejtë dhe drejtësi. Kur'ani pohon se drejtësinë duhet ta pranojmë si ideal moral.³⁸⁵ Zoti i urdhëron njerëzit të bëhen të drejtë njëri ndaj tjetrit:

“Thuaj: ‘Allahu më urdhëroi mua drejtësinë dhe në tërësi kthejuni Atij në çdo namaz dhe adburojeni Atë duke qenë të singertë në lutje vetëm për Të’. (El-A’raf, 29);

“Allahu urdhëron drejtësi, bamirësi, ndihmë të afërme, e ndalon nga imoraliteti, nga e neveritura dhe dhuna. Ju këshillon ashtu që të merrni mësim.”. En-Nahl, 90;

dhe që duke gjykuar ndërmjet dy njerëzve të bëhen të drejtë:

“Allahu ju urdhëron që t’u jepni amanetin të zotëve të tyre dhe kur të gjykoni, ju urdhëron të gjykoni me të drejtë mes njerëzve. Sa e mirë është kjo që ju këshillon. Allahu dëgjon dhe sheh si vepron!” (En-Nisa, 58);

sepse Ai i do ata që gjykojnë drejtë:

“Ne u caktuam atyre në të kundërmaset ndëshkuese: njeri për njeri, sy për sy, hundë për hundë, vesh për vesh, dhëmb për dhëmb, por edhe plagët kanë kundërmasë....” (El-Maideh, 45).

Në rrafshin shoqëror të jetës së njeriut drejtësia paraqitet si parim nga i cili nuk hiqet dorë, si interes dhe synim i lartë. Andaj, besimtarët miratojnë drejtësinë madje edhe kur ajo është kundër tyre, kundër prindërve të tyre, familjeve dhe farefisit të tyre, pa marrë parasysh statusin e tyre ekonomik: varfanjak apo pasanik. Heqja

³⁸⁵ Shih: Abdurrahman Hasan Hanbekete El-Mejdani, *El-Ahlak’ul-islamijetu we ususuha*, pjesa I, botimi VI, Damask, 1423 h./2003, fq. 622-644.

dorë nga drejtësia bëhet vetëm në rastet përjashtuese dhe atëherë ky qëndrim konsiderohet virtyt më i lartë:

“Në qoftë se doni të merrni hak, atëherë ndëshkoni në atë masë sa jeni ndëshkuar ju, e nëse duroni pa dyshim ai është më i mirë për ata që durojnë”. (En-Nahl, 126).

Drejtësia në shoqëri paraqitet në disa relacione: relacioni i njeriut ndaj njerëzve të tjerë – individëve; relacioni i njeriut ndaj Bashkësisë, i Bashkësisë ndaj individit, i Bashkësisë ndaj bashkësisë, i njeriut ndaj natyrës etj.³⁸⁶

Drejtësia kërkon nga njerëzit të jenë të sinqertë në fjalë dhe vepra (Ali Imran, 17), që t’u përmbahen kontratave të kontraktuara dhe t’i përmbushin të gjitha detyrimet (El-Bekare, 177, El-Mu’minun, 8).

Kur muslimanët lidhin kontratë me njerëzit e feve të tjera, ata duhet t’i përmbushin angazhimet e tyre deri në fund dhe të jenë të sinqertë ndaj tyre, sepse është kërkesë e drejtësisë. (Et-Tewbe, 4 dhe 7).³⁸⁷

H. Dashuria

Dashuria si ideal dhe vlerë në islam kërkon nga njeriu ta dojë Zotin si burim i plotë i të gjitha virtyteve morale. Ashtu si edhe virtytet e tjera, edhe dashuria është bekim i Zotit dhuruar krijesave, të cilën njeriu e manifeston:

**Përmes besimit të thellë me zemër e me mendje;
Duke zbatuar kërkesat e Kur’anit;**

³⁸⁶ Shih: Dževad Hodžić, *Uvod u islamsku etiku*, op. cit., fq. 107-108.

³⁸⁷ Shih: M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, I, Zagreb, 1988, fq. 182-183.

Duke vazhduar rrugën që na ka mësuar Pejgamberi a. s.;

**Duke nderuar All-llahun xh. sh. më tepër se çdo gjë;
Duke bashkëjetuar në harmoni e në mënyrë vëllazërore me tërë bashkësinë islame.**³⁸⁸

“E nga njerëzit ka asish që në vend të Allahut besojnë idhujt, që i duan (i madhërojnë) ata, sikundër (që besimtarët vërtet e duan) Allahun, po dashuria e atyre që besuan Allahun është shumë më e fortë. E sikur të dinin ata që bënë mizori se kur do ta shohin dënimin (në botën tjetër), do të binden se tërë fuqia i takon vetëm Allahut dhe se Allahu është ndëshkues i rreptë.” (El-Bekare, 165).

Dashuria është reciproke, ajo bashkon dhe unjëson:

“Thuaj: Nëse e doni Allahun, atëherë ejani pas meje, që Allahu t’ju dojë, t’ju falë mëkatet tuaja, se Allahu është që falë shumë, mëshiron shumë.” (Ali Imran, 31)

“O ju që besuat! Kush largohet prej jush nga feja e vet (i bën dëm vetes) s’ka dyshim se Allahu do ta sjellë një popull që ai e do atë (popull) dhe ata e duan Atë, (një popull) që është modest dhe i butë ndaj besimtarëve, por i ashpër dhe i fortë ndaj mohuesve që luftojnë në rrugën e Allahut dhe që nuk i frikësohet kërcënimit të asnjë kërcënuesi. Kjo (cilësi e atij populli) është dhuratë e Allahut që ia jepë atij që do. Allahu është dhurues i madh, i dijsbëm”. (El-Maideh, 57).

Njeriu duhet të jetë i njerëzishëm dhe t’i dojë prindërit. Kjo dashuri duhet të shtrihet edhe në farefisi, bonjakët, të nevojtarët, fqinjët, të huaj dhe udhëtarët. Është

³⁸⁸ Vehbi Sulejman Gavocë, *Mirësjellja islame*, Shkodër, 1998, fq. 56; Ibn Qajjim El-Dzevzije, *Bolest i lijek*, Novi Pazar, 1424 h./2003, fq. 266 e pas, thekson se ibadeti manifestohet nëpërmjet dashurisë, nënshtrimit dhe përkuljes ndaj Zotit.

karakteristike e besimtarëve të jenë të mëshirshëm dhe ta duan njëri-tjetrin.³⁸⁹

Kurse Muhammedi alejhi's-selam thotë:

“Ëmbëlsinë e besimit e plotësojnë tri virtyte: I pari është dashuria për Zotin xh. sh. Më tepër se për çdo gjë; I dyti është dashuria për të tjerët për hir të Zotit xh. sh. e jo për interesa të afërt; I treti është të ruajturit nga kthimi në mosbesim, ashtu si ruhet njeriu nga hedhja në zjarr.”³⁹⁰

Zoti e dëshiron bamirësinë, penduesit, njerëzit e pastër, ata që vetëpërbahen, të durueshmit, ata që mbështeten në Zotin, njerëzit e drejtë. Por, Zoti nuk e dëshiron rrëmujën, jobesimtarët, tiranët, mendjemëdhenjtë dhe mburravecët, mëkatarët poltronë etj.³⁹¹

Zoti është burimi më i lartë dhe absolut i dashurisë. Dashuria e njeriut ndaj Zotit dhe attributeve të Tij buron nga afërsia e Zotit me njeriun dhe joshja reciproke sekrete, e brendshme. Në etikën islame dashuria ndaj Zotit është tabani i dashurisë ndaj njerëzve të tjerë dhe të gjitha krijesave të Tij.³⁹²

³⁸⁹ Shih: M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, I, Zagreb, 1988, fq. 183. Ajete të shumta flasin për këtë çështje: II, 77, 83 dhe 215; XVII, 26; XC, 16; IX, 61; XXI, 107; III, 159; XX, 44 etj.

³⁹⁰ Cituar sipas El-Buhariut në: Vehbi Sulejman Gavoçi, *Mirësjellja islame*, Shkodër, 1998, fq. 58.

³⁹¹ Ajete të shumta flasin për këtë çështje: El-Bekare, 195, 222; Ali Imran, 76 dhe 146.

Për aspekte të ndryshme të dashurisë ndaj Allahut, pastaj ndaj Pejgamberit a. s. e të tjera shih: Abdurrahman Hasan Hanbekte El-Mejdani, *El-Ahlak'ul-islamijetu we ususuba*, pjesa II, botimi VI, Damask, 1423 h./2003, fq. 260-263; Ebu Hamid El-Gazali, *Ihjaw ulum'id-din*, IV, Bejrut, fq. 293-360.

³⁹² El-Xhevzi numëron katër lloje dashurish: 1. *Dashuria ndaj All-llahut* – me këtë dashuri nuk mjafton që të shpëtimi nga dënimi i All-llahut, sepse edhe politeistët, kristianët, hebraikët e duan edhe ata All-llahun; 2. *Dashuria ndaj asaj që e do All-llahu* – Kjo dashuri e fut njeriun në islam dhe e largon nga kufri; 3. *Dashuria për hir të All-llahut*, e lidhur me dashurinë paraprake - nuk

J. Bamirësia

Bamirësia është atribut i Zotit, e shprehur në shumë emra të Tij të bukur. Ajo ngërthehet në emrin e Zotit të Gjithëmëshirshmit (err-Rrahman) dhe Mëshirëplotit (err-Rrahim), Të Mirit (el-Latif), Bamirësit (El-Berr). Bamirësia e Zotit manifestohet në krijimin e Tij dhe në ekzistimin e botës dhe të jetës, në dashurinë dhe miqësinë e Tij ndaj kriijesave të Tij.³⁹³

Besimi, devotshmëria dhe ibadeti i njeriut duhet të jenë shprehje e falënderimit për mirësitë e Tij që e nxori njeriun nga joekzistenca në ekzistencë:

“Si e mohoni Allahun, e dihet se ju ishit të vdekur, e Ai ju ngjalli, mandej ju bën të vdisni e pastaj ju ringjall, e mandej tek Ai do të ktheheni? Ai (Allahu) është që për ju krijoi gjithçka ka në tokë, pastaj vullnetin e vet ia drejtoi qiellit dhe i përsosi ata shtatë qiejt. Ai është i gjithëdijsmi për çdo gjë.” El-Bekareh, 28-29.

“A nuk e dini ju se Allahu nënshtroi për të mirën tuaj ç’ka në qiej e ç’kja në tokë dhe plotësoi ndaj jush të mirat e Tij, të dukshme dhe të fshehta, e megjithatë prej njerëzve ka që polemizojnë çështjen e Allahut duke mos pasur as dituri, duke mos qenë i udhëzuar duke mos pasur libër të ndritshëm”. Lukman, 20.

“Ai është njohës i së fshehtës dhe së dukshmes, i gjithëfuqishmi, mëshirëbërësi. Ai që përsosi krijimin e çdo sendi, e krijimin e njeriut e filloi nga balta. Pastaj bëri që pasardhësit e Tij të rre-

mundet dashuria ndaj asaj që e do All-llahu të jetë e plotë deri sa nuk ekuilibrohet dashuria për hir të Tij; 4. *Dashuria krahas dashurisë së All-llahut* – kjo është dashuri politeiste. Çdo gjë që duhet krahas All-llahut, e jo për hir të All-llahut dhe jo ndaj asaj që Ai e do, merret si dashuri politeiste. Shih: *Ibn Qajjim El-Dzevrijje*, op. cit., fq. 278-279.

³⁹³ Shih: Ahmed Behdžet, *Allah – Islamsko poimanje i razumijevanje*, Sarajevë, 1987, fq. 263-303.

dhin prej një pike uji të dobët. Mandej, Ai e formëson atë dhe nga ana e vet i jep shpirt atij dhe Ai është që ju ju pajis edhe me dëgjim, me të parët e me zemër, e pak gjë është ajo që ju falënderoni.” (Es-Sexhdeh, 6-9).

E mira është parim universal në të cilën, me vullnetin e Zotit, ekziston bota dhe jeta, kurse e keqja është gjendje kalimtare në botë e nxitur me veprimin e lirë të njeriut:

“Çfarëdo e mire që të vjen është nga Allahu e çka të ndodh nga ndonjë e keqe është nga vetë ti. Ne të dërguam ty peygamber për mbarë botën. Mjafton që Allahu është dëshmuar për këtë.” (En-Nisa, 79).

E mira dominon mbi të keqen, siç pohon Allahu në Kur’an:

“Veprat e mira i anulojnë të këqijat.” (Hud, 114).

Jeta në fe është jeta në bamirësi, kurse Zoti për këtë jetë shpërblen shumëfish:

“Kush bën veprë të mirë, qoftë mashkull ose femër, e duke qenë besimtar, Ne do t’i japim atij një jetë të mirë. Do t’u japim shpërblimin më të mirë për veprat e tyre”. (En-Nahl, 97).

Bamirësia ka fushë të gjerë veprimi, nga gjërat e mëdha e deri te gjërat e vogla. Ajo është veti e bukur dhe e vlefshme shoqërore. Kjo veti fillon nga vetja, d.m.th. secili duhet të mundohet t’i japë vetes të mira brenda kufijve të caktuar, të mos dëmtohet me atë çka nuk i pëlqen Zotit xh. sh., si pirja e alkoholit, bixhozi, prostitucioni dhe vese të tjera.³⁹⁴

Bamirësia konsiston në besimin e mirëfilltë, në ndihmesën materiale të dobtëve, të pafuqishmëve, farefisit, bonjakëve, varfanjakëve, udhëtarit, lypësit, të përndje-

³⁹⁴ Vehbi Sulejman Gavocë, *Mirësjellja islame*, Shkodër, 1998, fq. 153-161.

kurve. Bamirësia konfirmohet me anë të zekatit, të përgjegjësisë, qëndrueshmërisë, luftës³⁹⁵:

“Ne e urdhëruam njeriun t’u bëjë mirë prindërve të vet, ngase nëna e vet me mundim e barti dhe me vështirësi e lindi, e bartja e tij dhe mëndja e tij zgjat tridhjetë muaj. Kur arrin pjekurinë e vet dhe kur i mbush dyzet vjet, ai thotë: “Zoti im, më inspiro mua që të të falënderoj për të mirën Tënde, që ma dhurove mua dhe prindërve të mi, që të bëj vepra të mira që i pëlqen Ti dhe m’i bën të mirë pasardhësit e mi, unë pendohem te Ti dhe unë jam me muslimanët.” (El-Ahkaf, 15).

J. Bukuria

Zoti posedon emrat dhe dinjitetin më të lartë dhe çdo gjë që krijon ka bukuri të mrekullueshme:

“Allahu ka emrat më të mirë, andaj Atë thirreni me ata e hiquni nga ata që bëjnë shtrembërime me emrat e Tij. Ata kanë për t’u shpërblyer për veprimet e tyre”. (El-A’raf, 180).

“... Thërrisni: Allah ose thërrisni Err-Rrahman, me cilindo që ta thërrisni, emrat e Tij janë më të bukurit ...”. (El-Isra, 110).

“A e adhuroni Ba’lin dhe braktisni adhurimin ndaj më të mirit që është Krijues?”. (Es-Safat, 125).

Njeriu është krijuar në formën më të bukur:

“E kur t’i shobësh ata, trupat e tyre të mahnisin, e kur të flasin, fjalës së tyre i vë veshin.” (El-Munafikun, 4).

³⁹⁵ Shih: M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, I, Zagreb, 1988, fq. 183; Dževad Hodžić, *Uvod u islamsku etiku*, op. cit., fq. 110.

Ebu Bekr Džabir El-Džezairi, *Put pravog muslimana*, I, Zenica, 1421 h./2000, fq. 230-232

“Ai krijoi qiejt dhe tokën me urtësi të përsosur dhe Ai juve ju dha formën, e formën tuaj e bëri të bukur dhe vetëm te Ai është e ardhmja”. (Et-Tegabun, 3).

Sikurse krijesat e Zotit, edhe Shpallja e Zotit është më e bukura me shpjegimet më të bukura:

“Allahu e shpalli të folmen më të mirë, librin, të ngjashëm në mrekulli, të përsëritur herë pas here ...”. (Ez-Zumer, 23).

“Ne me të shpallur të këtij Kur’ani po të rrëfejme ty (Muhammed) më të bukurin rrëfim, edhe pse para tij ishte nga të paimformuarit.” (Jusuf, 3).

Por, edhe njerëzit të kushtuar Zotit, ferrëfyesit, të drejtit, shëhidët dhe të gjithë njerëzit e mirë përbëjnë bashkësinë më të mirë të miqve:

“E kushdo që i bindet Allahut dhe të dërguarit, të tillët do të jenë së bashku me ata që Allahu i shpërbleu: pejgamberët, besnikët e dalluar, dëshmorët dhe me të mirët. Sa shokë të mirë janë ata”. (En-Nisa, 69).

Bukuria në burimet islame më shpesh përmendet me shprehjen el-xhemal dhe el-husn. Me shprehjen el-xhemal kryesisht përcaktohet bukuria estetike, derisa me shprehjen el-husn përcaktohet edhe bukuria estetike edhe bukuria etike.³⁹⁶

Sipas mësimet islam, Zoti jo vetëm që dhuroi bukurinë, por Ai edhe e dëshiron atë. Zoti kërkon bukuri edhe nga njeriu. Muhammedi alejhi's-selam pohon se *“Zoti është i bukur dhe e do të bukurën.”*³⁹⁷

³⁹⁶ Sipas: Dževad Hodžić, *Uvod u islamsku etiku*, op. cit., fq. 114.

³⁹⁷ *Inna'll-labe xhemilun we jubibb'ul-xhemal*. Sipas: El-Muslim, Sahih, I-VIII, Kairo, 1384 h.

Për bukurinë ka ajete të shumta: En-Nahl, 125; Jusuf, 33; El-Bekareh, 195 etj.

K. Mëshira

Mëshira është cilësi e nderuar dhe e lavdëruar në fenë islame, prandaj në Kur'anin e madhëruar përsëritet më se 200 herë.³⁹⁸ Mëshira shprehet nëpërmjet shumë cilësive të Zotit³⁹⁹, por më së shumti dhe më së ploti nëpërmjet dy shprehjeve: *err-rrahman* dhe *err-rrahim*. Me shprehjen *err-rrahman* shprehet mëshira e Zotit për të gjitha krijesat dhe për të gjitha botët, kurse me shprehjen *err-rrahim* shprehet mëshira për krijesat e Zotit, veçanërisht për njeriun, në aspekt të dhembshurisë, të faljes së mëkateve.⁴⁰⁰

Çdo sure në Kur'an fillon me **bismi'l-lah**, në të cilin, nëpërmjet dy shprehjeve të mëshirës *err-rrahman* dhe *err-rrahim* vihet raport i bekuar ndërmjet Zotit dhe njeriut. Për besimtarët muslimanë çdo gjë fillon me **bismil-lah**: ngritja nga gjumi, veshja e rrobave, shkuarja në punë, ushqimi, fillimi i ibadeteve, leximi i librit, ngrysjja në gjumë, kujdesi i nënës për foshnjën, i prindërve

³⁹⁸ Ahmed Muhammed El-Hufi, *Min ablak'in-nebiji*, Kairo, 1979, fq. 196-197.

³⁹⁹ Abdurrahman Hasan Hanbekete El-Mejdani, *El-Ahlak'ul-islamijetu we ususuba*, vëllimi II, botimi VI, Damask, 1423 h./2002, fq. 16-20.

El-Mejdani pohon se 'mëshira' përveç se është cilësi e Zotit, ajo është edhe cilësi e pejgamberit, Muhammedit a. s., pastaj e shokëve të Muhammedit a. s..

⁴⁰⁰ Shih: Shejh Muhammed El-Gazali, *Tematski tefsir Kur'anskib sura*, (përkthimi i Xh. Llatiq dhe Z. Mujkanoviq, Sarajevë, 1424 h./2003, fq. 20. Ibn Kethir, *Tefsir Ibn Kesir*, version i shkurtuar, botimi I, Sarajevë, 2000/1420.

Ahmed Muhammed El-Hufi, *Min ablak'in-nebiji*, Kairo, 1979, fq. 198-201 etj.

për fëmijët etj., me qëllim që të jenë afër mëshirës së Krijuesit.⁴⁰¹

Mëshira e Zotit i përfshin të gjithë:

“... e mëshira Ime ka përfshirë secilin send. Atë (Mëshirën) do ta caktoj për ata të cilët ruben (mëkateve), e japin zëqatin dhe për ata që argumentet tona i besojnë”. (El-A’raf, 156).

“...dhe i luten Atij t’i falë ata që besuan: Zoti ynë, Ti me mëshirën dhe me diturinë Tënde ke përfshirë çdo send, andaj falu atyre që u penduan dhe ndoqën rrugën tënde, e edhe ruaj ata nga dënimi i xhebenemit!”. (El-Mu’min, 7).

Mëshira e Zotit manifestohet në krijimin e Tij dhe në begatitë që ia dhuron njeriut në botë dhe në ligjësitë e Natyrës: në pemë dhe perime, në bar e kullota, në katër stinët e vitit, në shikimin e Diellit dhe Hënës, në ujin e ëmbël të burimit dhe ujin e kripur të detit etj.

“Shiko pra, gjurmët e mëshirës së Allahut, se si e ngjall tokën pas vdekjes së saj, e s’ka dyshim se Ai është që do t’i ngjallë të vdekurit, pse Ai për çdo send është i plotsuqishëm”. (Err-Rrum, 50).

“Po nga mëshira e Tij, u bëri ju natën dhe ditën për të pushuar në të dhe për të përfituar nga begatitë e Tij, prandaj, të jini mirënjohës!” (El-Kasas, 73).

“Dhe nga faktet e Tij është që për të mirën tuaj, Ai krijoi nga vetë lloji juaj palën, ashtu që të gjeni prehje tek ato dhe në mes jush krijoi dashuri e mëshirë. ...”. (Err-Rrum, 21).

Njeriu duhet të provojë t’i afrohet sa më shumë mëshirës së Zotit dhe atë nëpërmjet nënshtrimit vetëpërmbytjes

“E bindjuni Allahut dhe të dërguarit, ashtu që të mëshiroheni”. (Ali Imran, 132),

⁴⁰¹ Ebu Bekr Džabir El-Dzezairi, *Put pravog muslimana*, I, Zenica, 1421 h./2000, fq. 224-226.

“Dhe ky është libër, dobiprurës. Ne e zbritëm, përmbajuni këtij, ruajuni ashtu që të mëshiroheni”. (El-En'am, 155).

Duke jetuar nën mëshirën e Zotit, duke ndjekur atë, besimtarët edhe vetë janë të mëshirshëm:

“Të cilët vetë bëjnë koprraci dhe me koprraci i këshillojnë njerëzit. E kush largohet prej dhënies, le ta dijë se Allahu është i begatshëm, i lavdishëm”. (El-Hadid, 24);

“Muhammedi është i dërguar i Allahut, e ata që janë me të janë të ashpër kundër jobesimtarëve, janë të mëshirshëm ndërmjet vete, ti i sheh ata kah përulen... ”. (El-Feth, 29);

“E pastaj të bëhej prej atyre që besuan, që këshilluan njëri-tjetrin për durim dhe që këshilluan për mëshirë.” (El-Beled, 17).

Të bëhesh i mëshirshëm ndaj të tjerëve do të thotë të bëhesh i fuqishëm, i pushtetshëm. Mëshira që njeriu e manifeston ndaj njerëzve të tjerë dhe ndaj të gjitha krijesave, florës dhe faunës, botës së dukshme dhe të padukshme është shenjë dhe shprehje e mëshirës së Zotit.⁴⁰²

Është fakt se besimtarët e trojeve tona e kanë kuptuar shkëlqyeshëm çështjen e mëshirës: baballarët tanë në të kaluarën kanë treguar mëshirë duke lënë vakufe, duke ndihmuar xhamitë, medresetë, spitalet, jetimore, njerëzit e pastrehë, të sëmurët etj. Këtë ritëm do të duhej vazhduar edhe në të ardhmen, që çdo brez të japë kontributin e vet.⁴⁰³

⁴⁰² Sipas: Dževad Hodžić, *Uvod u islamsku etiku*, op. cit., fq. 115-117. Ahmed Muhammed El-Hufi, *Min ahlak'in-nebijji*, Kairo, 1979, fq. 208, 211,213.

Lexo librin e shkëlqyeshëm të hoxhës së madh shqiptar Vehbi Sulejman Gavoci, *Mirësjellja islame*, Shkodër, 1998, fq. 121-131.

⁴⁰³ Shih: Ahmed Behdžet, *Allah – Islamsko poimanje i razumijevanje*, Sarajevë, 1987, fq. 129-135.

L. Virtytet

Virtyt (el-fadileh – arab. / virtus, lat.) - burrëria, në kuptimin terminologjik do të thotë “tipar pozitiv i karakterit dhe i vullnetit të njeriut”, prirje konstante drejt së mirës, së drejtës dhe së moralshmes, prirje konstante e vullnetit të individit drejt së mirës, së drejtës dhe së vullnetshmes ... prirje kjo që brendapërbrenda një morali të caktuar, çmohet, respektohet, lavdërohet dhe dëshirohet.”⁴⁰⁴

Dijetarët ndajnë mendimin rreth perceptimit të virtyeteve. Por, tri kategori janë më të theksueshme: 1. Virtytet fetare, 2. Virtytet individuale dhe, 3. Virtytet shoqërore.⁴⁰⁵

Virtytin e gjejmë qysh te Platoni, Aristoteli, stoikët, në kristianizëm (tri virtytet kryesore: 1. besimi, 2. dashuria, 3. shpresa), dhe më vonë te Spinoza, Kanti, Hegeli etj.⁴⁰⁶

Në mesin e virtyeteve më të rëndësishme për të cilat flitet në Kur'an dhe në Hadith, virtyte këto që në masën më të madhe e kanë karakterizuar Pejgamberin Muhammedin a. s., por edhe shokët e tij dhe të gjithë besimtarët e mirë, bëjnë pjesë: drejtësia, mirësia, modestia, mëshira, durimi, këmbëngulja, falënderimi, shpresa, kënaqësia, mbështetja në Zotin, bujaria, gatishmëria që të fitohen miq të rinj dhe të ruhen miqtë e vjetër, mirësia dhe dhembshuria ndaj qenieve të gjalla, sinqeriteti, falja, përgjegjësia për kohën, për detyrimet e marra, shëndeti, pasuria, dashuria ndaj familjes,

⁴⁰⁴ Ekrem Murtezai, *Fjalor i filozofisë*, 1995, fq. 860. Ahmed Emin – Emin Mursij Kandil, *El-Ahlaku*, Kairo, 1940 (?), fq. 96-97.

⁴⁰⁵ Ahmed Emin – Emin Mursij Kandil, *El-Ahlaku*, Kairo, 1940 (?), fq. 99-102.

⁴⁰⁶ Ekrem Murtezai, *Fjalor i filozofisë*, 1995, fq. 860-861.

farefisit, diturisë, punës, xhematit, vendlindjes dhe pastërtisë etj.⁴⁰⁷ Në vazhdim do të trajtohen disa nga virtytet:

1) Durimi

Durimi dhe përballimi i vështirësive, shqetësimeve, vuajtjeve e fatkeqësive është aftësi e njeriut dhe cilësi e respektuar dhe e lavdërueshme në fenë islame. Kur'an i kushton një rëndësi të veçantë durimit, duke e trajtuar 27 herë⁴⁰⁸ për raste të ndryshme: në jetën private e shoqërore, në raporte me miq e armiq dhe mosha e gjini të ndryshme: prindi duron fëmijën derisa të rritet, i sëmuri duron sëmundjen, i varfri duron skamjen, punëtori lodhjen, agjëruesi urinë e etjen, i urti grindavecin e tiranin.⁴⁰⁹ Shembuj kemi shumë, por rasti i Ejubit a.s., i Jusufit a.s. dhe i Muhammedit a.s. janë shembuj të shkëlqyeshëm të durimit peygamberik, shembullor, të cilin duhet ta ndjekim edhe sot.⁴¹⁰

Allahu në Kur'an pohon:

“O ju besimtarë, bëni durim, bëhuni të qëndrueshëm kundër armikut, rritni të përgatitur dhe, që të shpëtoni, ruajuni dënimin të Allahut.” (Ali Imran, 206).

“Ti ec pas asaj që të shpallet dhe bëhu i durueshëm, derisa Allahu të gjykojë. Ai është më i mirë i gjykatësve.” (Junus, 109).

⁴⁰⁷ Sipas: Dževad Hodžić, *Uvod u islamsku etiku*, op. cit., fq. 118.

⁴⁰⁸ Imam El-Gazaliu pohon se ‘durimi’ përmendet në Kur'an në 70 e disa vende. Sipas: Ebu Hamid El-Gazali, *Ihjan ulum'id-din*, IV, Bejrut, fq. 61.

Ibn Kajjim pohon se edhe Imam Ahmedi ka pohuar se “durimi në Kur'an është përmendur rreth 90 herë.” Sipas: Medarixh'us-salikin, në: El-Karadavi, *Durimi në Kur'anin fisnik*, Prishtinë, 2002, fq. 5.

Këto mendime kundërthënëse nuk janë tjetër pos derivate të fjalës “sabr” dhe përsëritja disa herë në një ajet apo sure. Gjerësisht: El-Karadavi, *Durimi në Kur'anin fisnik*, Prishtinë, 2002, fq. 5-6..

⁴⁰⁹ *Vehbi Sulejman Gavoçi*, Shkodër, 1998, fq. 91.

⁴¹⁰ Nerkez Smailagić, *Uvod u Kur'an*, Zagreb, 1975, fq. XL.

Konsiderohet se Muhammedi alejhi's-selam ka bërë tri lloje durimesh dhe këtë praktikë e ka vijuar gjatë tërë jetës. Mirëpo edhe shokët e tij vazhduan me këto lloje durimesh:

- 1) Të bëjnë punë të mira pa u mërziur;
- 2) Të pranojnë të këqijat pa u mërziur;
- 3) Të pëlqejnë çka ka dhënë Zoti xh. sh.⁴¹¹

Allahu ka urdhëruar që këto veti të bukura e të domosdoshme të bëhen shprehi njerëzore, sepse sigurojnë shpërblim e shpëtim në të dy botët.⁴¹²

2) Shpresa

Shpresa është besimi i njeriut se do t'i plotësohet një dëshirë, një qëllim a një synim. Ajo ka lidhje me zemrën dhe është pjesë përbërëse kryesore e mirësjelljes; shpresa është ushqim i shpirtit, dhuratë e Zotit për qetësi në shqetësim dhe dritë në errësirë.⁴¹³ Mungesa e shpresës në zemrat e besimtarëve do të shkaktonte kaos, rrëmujë në jetën e besimtarëve dhe atë do ta bënte pa kuptim, pa objektiv⁴¹⁴:

“... O robërit e Mi, të cilët e keni ngarkuar me shumë gabime veten tuaj, mos e humbni shpresën ndaj mëshirës së Allahut, pse vërtet, Allahu i fal të gjitha mëkatet, Ai është që shumë fal dhe është mëshirues. Dhe, kthëhuni te Zoti juaj dhe përuljuni Atij para se t'u vijë dënimi, se pastaj nuk do të ketë kush t'ju ndihmojë.” (Ez-Zumer, 53-54).

⁴¹¹ Vehbi Sulejman Gavoçi, Shkodër, 1998, fq. 94; Derviš Spahić, *Pouke o moralu i bogobojažnosti*, botimi II, Sarajevë, 1980, fq. 24; Krihs.: El-Karadavi, *Durimi në Kur'anin fisnik*, Prishtinë, 2002.

Lexo për durimin nga aspekte të ndryshme: juridike, sufiste, etike nga dijetari i madh klasik: Ebu Hamid El-Gazali, *Ihjau ulum'id-din*, IV, Bejrut, fq. 61-80.

⁴¹² Shih për durimin edhe: Tabbareh, Afif Abdulfettah, *Ruhu'd-din'il-islamiji*, botimi IX, Bejrut, 1392 h./1972, fq. 207-209.

⁴¹³ Ebu Hamid El-Gazali, *Ihjau ulum'id-din*, IV, Bejrut, fq. 142-189.

⁴¹⁴ Vehbi Sulejman Gavoçi, Shkodër, 1998, fq. 38-42; Derviš Spahić, *Pouke o moralu i bogobojažnosti*, botimi II, Sarajevë, 1980, fq. 25-26..

“... Askush nuk e humb shpresën në mëshirën e Zotit të vet, përveç atyre që janë të humbur”. El-Hixhr, 56.

3) Mbështetja te Allahu

Mbështetja tek Allahu xh. sh. (tewekkuli) është një prej virtyteve më të larta të besimtarit që do të thotë të mjaftohesh me atë që vjen nga Allahu e të mos kesh lakmi për gjëra të tjera që kanë njerëzia. Ky nuk është mësim fatalist, por realitet i thellë dhe autokton që përkon me besimin, bindjen dhe përpjekjen tonë. Kjo do të ilustruhej me faktin se nuk pranohet braktisja e punës, e studimit, e tregtimit, e mjekimit dhe e veprimtarive të tjera njerëzore, duke pritur në mënyrë pasive, pa angazhim, ndihmën e Allahut.⁴¹⁵ Në këtë kuptim kemi hadithin e Muhammedit a. s., kur një njeri shkoi në xhami për t’i shtruar disa pyetje Pejgamberit a.s. Pas përfundimit, i tha Pejgamberit a. s. se e ka lënë devenë jashtë të zgjidhur, sepse i ishte mbështetur Allahut për t’ia ruajtur. Muhammedi alejhi's-selam iu përgjigj: “Lidhe devenë, pastaj mbështetu te Zotit xh. shj.”⁴¹⁶.

4) Turpi

Turpi është një ndjenjë e fortë, që shprehet kur bëjmë diçka të pahijshme e të pandershme, kur gabojmë, kur nuk kemi sukses në ndonjë ndërmarrje, kur dikush na fyen ose kur dikush tallet me ne. Turpi është edhe droja nga dikush, droja nga paraqitjet publike. Me fjalë të tjera, turpi është

⁴¹⁵ Vehbi Sulejman Gavoçi, Shkodër, 1998, fq. 30-34.

Për aspekte të ndryshme të *tewekkulit* shih: Ebu Hamid El-Gazali, *Ihja ulum'id-din*, IV, Bejrut, fq. 243-286.

⁴¹⁶ “*Kajjid we tewekkel*” sipas: Hiljadu i jedan hadis (Bin Bir Hadith); hadithet i tuboi Mehmed Arif, hadithi nr. 602, Bihać, 1420 h./2000, fq. 167.

Ebu Bekr Džabir El-Dzezairi, *Put pravog muslimana*, I, Zenica, 1421 h./2000, fq. 211-215.

ndrydhje e shpirtit për t'u larguar nga veprimet e liga, nga fjala e keqe, nga puna e keqe dhe nga sjellja e keqe.⁴¹⁷

Një fjalë e urtë arabe thotë se sa të jetë gjallë shpirti ekziston edhe turpi; mungesa e tij shkakton vdekjen e shpirtit e të ndërgjegjes.

Nga Ebu Hurejreh transmetohet një hadith se Muhammedi alejhi's-selam ka pohuar:

“Besimi manifestohet në shtatëdhjetë e disa veprime – Më i larti është shqiptimi i fjalës se nuk ka zot tjetër pos Allahut, kurse më i ulëti është të heqësh diçka nga rruga, që pengon kalimtarët.”⁴¹⁸

Virtyti i turpit nuk i pengon muslimanit ta thotë të vërtetën, të fitojë dituri, bëjë thirrje për të mirë dhe të pengojë të keqen dhe të veprojë mirë në çdo aspekt.

5) Tiparet

Nuk ka asnjë religjion që nuk flet për mëkatet dhe që nuk i gjykon ato. Sipas intensitetit të përdorimit të çështjes së mëkatit në tekstet e shenjta në të tri religjionet qiellore, do të mund të përfundohej se ekzistimi i mëkatit, kushtimisht, është arsyeja e ekzistimit të religjionit.

Mëkatin Sokrati e përkufizon si “padije”⁴¹⁹, duke mos e përcaktuar më për afër, Aristoteli e përkufizon si “largim të shpirtit nga vetvetja”⁴²⁰, kurse krishterimi e përkufizon si: “Vendimi personal i secilit prej nesh, rezistencë e thellë që t'i përgjigjet Zotit, indiferencë para dashurisë reale.” Filozofi i njohur i krishterit S. Kirkegori, sipas bidnjës së

⁴¹⁷ Ahmed Muhammed El-Hufi, *Min ablak'in-nebiji*, Kairo, 1979, fq. 336.

Vehbi Sulejman Gavoci, Shkodër, 1998, fq. 98-101.

⁴¹⁸ Buhariu dhe Muslimi, sipas: Jakup Memić, *Izbor poslanikovih hadisa*, hadithi nr. 578, Sarajevë, 1985, fq. 129.

Ebu Bekr Džabir El-Džezairi, *Put pravog muslimana*, I, Zenica, 1421 h./2000, fq. 227-229.

⁴¹⁹ Sören Kierkegaard, *Bolest na smrt*, Beograd, 1980, fq. 67.

⁴²⁰ Sipas: Mustafa Spahić, *Učenje Islama*, Zenica, 2002, fq. 63.

tij fetare mëkatin e përkufizon jo si nocion moral (etik), të kundërt me virtytin, siç ishte rasti sidomos me trajtimin antik, por si element konstituiv të njeriut, diç që e sjellim me lindjen, si një komponent të personalitetit tonë.⁴²¹

Mëkatin Kur'ani e përkufizon si sjellje rebeluese (El-Kur'an, 14, 34), tërbimi (El-Kur'an, 96, 6-7) dhe mosmirënjohëse (El-Kur'an, 100, 6), kurse një dijetar islam e përkufizon si: "Mendim të keq që mugullon në shpirt."⁴²²

Mëkatin Ibn Xhevzij e quan "të rrezikshëm për shpirtin si helmi për trupin."⁴²³

Krijuesi në natyrën universale të njeriut ka mbjellë perceptimin mbi rrugën e së mirës dhe së keqes.

"Dhe i sqaruar atij të dy rrugët." (El-Beled, 10).

Njeriu nuk është engjell. Atij Zoti i ka dhuruar lirinë, e ka sprovuar me lirinë, që, në gjuhën fetare do të thotë se liria e njeriut manifestohet në mëkat dhe pendim. Të jetosh në fe nuk do të thotë të jetosh me jetë të përkryer. Kur themi se njeriu është qenie e lirë kjo njëkohësisht do të thotë se njeriu është edhe qenie e gabueshme, arenë e luftës ndërmjet së mirës dhe së keqes. Prandaj, herë-herë njeriu bie në sprovë të gabimeve, të urritjes, inferioritetit, hidhërimit, zilisë, mendjemadhësisë e mangësi të tjera.⁴²⁴ Këto gjendje, ndërkaq, nuk e largojnë

⁴²¹ Sören Kierkegaard, op. cit., fq. 104.

⁴²² Afif Abdulfettah Tabbareh, *El-Hataja fi nadhar'il-islami*, botimi IV, Bejrut, 1979, fq. 12-35; Džemaludin Latić, *Islam i svjetske religije*, I, Sarajevë, 2000, fq. 164.

⁴²³ Shih gjerësisht për mëkatin dhe për pasojat e mëkatit, për shumëzimin e mëkatit dhe për ndëshkimin e mëkatit dhe aspekte të tjera: Ibn Kajjim El-Dzevzije, *Bolest i lijek* (Ed-Dau we'd-dewau), Novi Pazar, 2003, fq. 71 (71-237).

⁴²⁴ *Mëkatin* (ma'sijjetun) disa e shpjegojnë si prodhim të konvencionit në të cilën zë fill legjislatura njerëzore ..., kurse në kuptimin fetar *mëkati* d.m.th. mosnënshtrim, por jo drejtpërdrejt ndaj vullnetit të Zotit, sepse kjo do të ishte e pamundur nga arsyet e cekura ontologjike, por ndaj "urdhërit të tërthortë fetar". Sipas: Čedomil Veljačić, *Razmedja azijskih filozofija*, libri 2, Zagreb, 1978, fq. 392 dhe 393.

njeriun prej Zotit në mënyrë fatale, as nuk mund ta rrënojnë tërësinë kozmike.⁴²⁵ Në islam ekzistojnë dy rrugë nëpërmjet të cilave njeriu mund t'i rivendosë lidhjet me Krijuesin e tij: Allahu vendos për çdo gjë pa marrë parasysh njeriun dhe rrethanat e tjera dhe institucioni i pendimit. Por njeriu, nën ndikim të ndërgjegjes si dhuaratë të Zotit, mund të pendohet, por edhe të përmirësohet. Njeriu, pra, ka dy prirje: të besojë dhe të bëjë mirë dhe në këtë të shohë kuptimin e jetës së tij, por po ashtu edhe të gabojë, të shkasë, të ndjekë udhëzimet e djallit dhe të bie në "greminat më të ulëta të gabimit".⁴²⁶ Të gjitha veprat njerëzore ndahen në dy grupe: të mira dhe të këqija dhe të gjitha këto janë të vendosura në tri raporte:

- 1) Veprat njerëzore në raport me Zotin;**
- 2) Veprat njerëzore në raport me vetveten dhe;**
- 3) Veprat njerëzore në raport me njerëzit e tjerë.**

Nëse njeriu bën mëkat ndaj njeriut, këtë njeri Zoti nuk e fal. Kjo e drejtë i takon palës së dëmtuar. Nga ana tjetër, çdo mëkat që i shkaktohet ndonjë njeriu është njëkohësisht mëkat i dyfishtë: ndaj njeriut tjetër dhe ndaj Zotit (sepse paraqet shkelje të dispozitave të Zotit), dhe kjo gjendje imponon që shkaktoesi i dëmit t'ia plotësojë palës së dëmtuar dëmin, t'i kërkojë atij hallallëk dhe t'i lutet Zotit për falje.⁴²⁷ Zoti ka vendosur Rrugën e drejtë

⁴²⁵ Nerkez Smailagić, *Uvod u Kur'an*, Zagreb, 1975, fq. XXXVI.

⁴²⁶ Shih: Dževad Hodžić, *Uvod u islamsku etiku*, op. cit., fq. 127. Džemaludin Latić, *Islam i svijetske religije*, I, Sarajevë, 2000, fq. 169.

⁴²⁷ Afif Abdulfettah Tabbareh, *El-Hataja fi nadhar'il-islami*, botimi IV, Bejrut, 1979, fq. 38-90; Muhammed Hamidullah, *Uvod u islam*, botimi II, Sarajevë, 1982, fq. 105.

"S'ka dyshim se Allahu nuk falë (mëkatin) t'i përshkruhet Atij shok (idhujtarinë), e përpos këtij (mëkati) i falë kujt do. Kush i përshkruan Allahut shok, ai ka trilluar një mëkat të madh". (En-Nisa, 48).

(sirat'un mustekim) dhe kriterin (el-furkan), i cili e ndanë qartë të mirën nga e keqja në manifestimin e tyre të jashtëm derisa gjykimin përfundimtar e merrë Zoti në pajtim me fjalët e Muhammedit a. s. se “Veprat vlerësohen sipas qëllimit ...”.⁴²⁸

Në etikën islame mëkatet rëndom ndahen në mëkate të jashtme dhe të brendshme.⁴²⁹ Në mëkatet e jashtme bëjnë pjesë të gjitha ato mëkate që manifestohen në kuptimin fizik dhe në botën e jashtme. Në mëkatet e brendshme bëjnë pjesë mëkatet që ndodhin në shpirtin e njeriut. Për mëkatet e brendshme në të drejtën islame nuk janë paraparë sanksione të kësaj bote dhe ato më tepër përcaktohen si sëmundje të shpirtit dhe zemrës.

Që t'u bëhen njerëzit idealë, Allahu i ka bërë ferrëfyesit e Tij të pagabueshëm (përndryshe nuk ka njerëz të pagabueshëm as nuk ka mëkat të trashëguar). Njeriu është qenie që përpiqet, që bën mirë dhe keq, por që edhe pendohet për mëkatin e bërë. Në anën tjetër, Zoti është më i mëshirshmi prej njeriut më të mëshirshëm. Emrat e Tij Rrahman, Tewwab, Afuw, Gaffar e të tjerë flasin mjaft për këtë:

“Kur ata më parë e mohuan atë dhe prej së largu thoshin me hamendje (s'ka ringjallje, s'ka përgjegjësi)”. (Sebe', 53).

“Përveç atij që është penduar dhe ka bërë vepër të mirë, të tillëve All-llahu të këqijat ua shndërron në të mira. Allahu është mëshirues, ndaj Ai fal shumë”. (El-Furkan, 70).

⁴²⁸ N. Ibrahim, *Tre hadithe*, op. cit., fq. 4-10.

⁴²⁹ Afif A. Tabbareh, *El-Hataja ...*, op. cit., 1979, fq. 14.

N. Tiparet e këqija dhe të ligat morale

Kundrejt virtyteve të cekura më lart ekzistojnë disa vese, që në Kur'an simbolizohen me Shejtanin ose Ibli-sin. Ai është përshkruar si rebelues i përhershëm, gjithnjë i gatshëm të mashtrojë njerëzit dhe të lajthitë nga rruga e ndershme. Ai mbjell farën e armiqësisë dhe të urrejtjes dhe krijon dëshira të këqija.⁴³⁰ Mirëpo, edhe pse fuqia e shejtanit është tepër e madhe kundrejt të dobtëve dhe mendjelehtëve, ai nuk mund të ketë kurrfarë ndikimi në personalitetet komplete morale, siç pohon edhe Kur'ani në suren 16 ajeti 99.⁴³¹

Vetëdija mbi të lejuarën (hallallin), që paraqet një rreth të gjerë dhe vetëdija mbi të ndaluarën (haramin), që paraqet një rreth të ngushtë, në Islam është postullat normativ me destinim edukativ. Këtë çështje Allahu i madhëruar e shpjegoi si vijon:

“Thuaj: ‘Zoti im i ndaloi të këqijat e turpshme, të hapta ose të fshehta, ndaloi mëkatin, ndaloi shtypjen e tjetrit pa të drejtë, ndaloi t’i bëni shok Allahut pa pasur për të kurrfarë argumenti dhe ndaloi të thoni për Allahun atë që nuk e dini.’” (El-A’raf, 33).

⁴³⁰ “Përçarja dhe ndarja janë fryt i ahlakut të shëmtuar dhe të paformuar”. “Morali i keq çon në urrejtje, xhelozitë dhe konflikt”, sipas: Ebu Hamid Muhammed El-Gazali, *Norma pënasanja u islamskom bratstvu*, Sarajevë, 2001, fq. 13.

⁴³¹ Nerkez Smailagić, *Uvod u Kur'an*, Zagreb, 1975, fq. XXXVIII.

A. Karel, duke u nisur se “edhe sensi i morales rrjedh nga një subtrakt strukturor dhe funksional i trupit tonë, që varet nga ndërtimi aktual i indeve dhe i shpirtit tonë edhe nga faktorë psikologjikë dhe mendorë, të cilët kanë ndikuar mbi ne gjatë zhvillimit tonë”, pohon se “secili prej nesh lind i mirë, i keq apo mediokër, por sikurse inteligjenca edhe sensi moral mund të zhvillohet nëpërmjet edukimit, disiplinës dhe vullnetit.” Shih: Alexis Carrel, *Njeriu – Kjo qenie e panjohur*, Tiranë, 2002, fq. 126-127.

Veset më të shprehura për të cilat flitet dhe të cilat gjykohen në Kur'an dhe Sunnet, e të cilat shpesh diskutohen në etikën islame janë: mosdija, mendjemadhësia, urrejtja, mallkimi, përgojimi dhe përcjellja e fjalëve të huaja, hidhërimi, vetëdashuria, koprracia, egoizmi, dyfytërsia, pakënaqësia, josinqeriteti, tradhtia, teprimi dhe shkapërderdhja, shfrenimi, inferioriteti, këmbëngulja në mëkat, kokëfortësia, keqdashja, mburrja, mendimi i shëmtuar mbi tjetrin, smira, nepsi, poltroneria, mëria, rrena, vjedhja, papastëria, përtacia, papërgjegjësia, mosbesimi, sharja, të folurit e keq, përqeshja, fyerja dhe nënçmimi i tjetrit, prirja për të dhënë betim të rrejshëm, dredhia dhe nxitimi i tepërt.⁴³²

Në vazhdim do t'i cekim disa tipare të këqija dhe vese të liga:

1. Shkatërrimi i jetës

E kundërta e jetës është shkatërrimi i saj, prirja e njeriut të bëjë rrëmujë dhe të derdhë gjak, e simbolizuar me mbytjen e parë të paligjshme dhe jo të drejtë në historinë e njerëzisë, nga pasardhësi i parë i Ademit a. s.:

"...Kur Zoti yt u tha engjëjve: 'Unë po krijoj në tokë një zëvendës! Ata thanë: 'A do të vëshë në të atë që bën çrregullime dhe që derdh gjaket, e ne të madhërojnë Ty me lavdërimin Tënd dhe plotësisht të adhurojmë!' Ai tha: 'Unë di atë që ju nuk e dini!'". (El-Bekare, 30).

"Dënimi i atyre që luftojnë Allahun dhe të dërguarin e Tij dhe bëjnë shkatërrime në tokë, nuk është tjetër vetëm se të mbyten ose të gozhdohen, ose (të gjymtohen), t'u priten duart dhe këmbët e

⁴³² Shih: Ebu Bekr Džabir El-Džezairi, *Put pravog muslimana*, I, Zenica, 1421 h./ 2000, fq. 245-255; Tabbareh, Afif Abdulfettah, *Ruhu'd-din'il-islamiji*, botimi IX, Bejrut, 1392 h./1972, fq. 219-233.

tyre të anëve të kundërta, ose të dëbohen nga vendi. ...” (El-Maideh, 33).

Duke marrë parasysh se jeta është e shenjtë, njerëzve u ndalohet të vetëvriten, të vetëmbyten apo të vrasin dikë (VI, 151; XVII, 33). Po ashtu, ndalohet të vriten edhe fëmijët nga frika e varfërisë (VI, 15; XVII, 31), sepse jeta është e shenjtë, kurse çdo vrasje e padrejtë është identike me vrasjen e tërë gjinisë njerëzore:

“O ju që besuat! Kijeni frikë Allahun dhe kërkonit afrim te Ai, luftoni në rrugën e tij që të gjeni shpëtim.” (El-Maideh, 35).

Të gjitha tendencat që e dobësojnë qëndresën e jetës së njeriut janë të ndaluara me Kur'an. Njerëzit qortohen që të mos frikësohen, të mos bien në dëshpërim dhe zhgënjim ose të mospërfillin Mëshirën e Allahut. Njeriu nuk bën t'i shmanget jetës, arenës luftarake, të bëhet koprrac, e të marrë vese të tjera, sepse këto veprime janë kundërislame, d.m.th. kundërnjerëzore.

2. Gjërat kalimtare

Përkundër synimit të lindur (kongenital) për amshimin, njeriu nga mosdija herë-herë mallëngjehet me jetën e përkohshme, e cila do të zhduket dhe e cila paraqet lojë dhe argëtim (X, 45; XVI, 96; X, 7; VI, 32). Nuk është e pëlqyeshme të kënaqemi me gjërat kaluese, afatshkurtëra. Qëllimi i vërtetë i njeriut është amshimi – vendi i paqes, kënaqësisë dhe sigurisë (X, 7; XVII, 18; XLIII, 70; XLIV, 51).

3. Mungesa e unitetit

Refuzimi i unitetit të Njëmëndësisë më të Lartë (kufri) dhe rivaliteti ndaj Zotit (shirku), pastaj mosuniteti, mospajtimi dhe mosharmonia në jetën e njeriut dhe shoqërisë paraqesin disa nga të ligat që e shoqërojnë njeriun dhe shoqërinë kur nuk respektohen urdhrat e

Krijuesit dhe prirjet natyrore (Ali Imran, 32). Ky është atribut i forcave negative që veprojnë te njeriu, po që do të gjykohen në këtë dhe në botën tjetër (El-A'raf, 12).

4. Apatia

Apatia është e kundërta e fuqisë dhe paraqet ves që është në kundërshtim me natyrën e fesë. Manifestimi i apatisë (inercisë), vullnetit për jetë, zhgënjimi nga jeta në ballafaqim me vështirësitë paraqet qëndrim në kundërshtim me fenë. Por, ekzistojnë të këqija edhe nga përdorimi i gabueshëm i fuqisë, siç është shtypja e të pafuqishmëve, e bonjakëve, pastaj kalimi i kotë i kohës, shfrenimi dhe arroganca ndaj Krijuesit dhe krijesave të Tij. (XIII, 42; XIX, 62; LXIII, 5).

Disa individë dhe grupe përpiqen të kamuflojnë abuzimin e vet me determinizëm:

“E ata që i shoqëruan Zotit, do të thoshin: ‘Sikur të donte Allahu nuk do t’i bënim shok, as ne, as prindërit tanë, e as nuk do të ndalonim asnjë send’” (El-En’am, 148);

“Ata që i bënin shok Zotit thanë: ‘Sikur të kishte dashur Allahu, as ne, e as prindërit tanë nuk do të adhuronim asnjë send pos Tij, dhe nuk do të ndalonim asnjë send pos Tij. ...’”. (En-Nahl, 35); por, këtë qëndrim Kur’ani e refuzon plotësisht si jorealit:

“...Allahu ka argumentin më të plotë dhe po të donte, Ai do t’ju vinte në rrugë të drejtë të gjithëve”. (El-En’am, 149);

sepse njeriu ka mundësi ta formësojë fatin e vet në dritën e së vërtetës së Shpalljes:

“...Dilni prej aty që të gjithë, e ju gjithqysh do t’ju arrijë udhëzimin prej Meje, e kush pranon udhëzimin Tim, për ata nuk ka as frikë as që do të brengosen”. (El-Bekareh, 38).

5. Lajthitja

Lajthitja, hamendja dhe fantazia janë ligësi të cilat Kur'ani në disa ajete i gjykon si të pavërteta dhe gënjeshtër: *“Madje për shkak të thënies së tyre: ‘Ne e kemi mbytur mesihun, Isain, birin e Merjemes, të dërguarin e Allahut’. Po ata as nuk e mbytën as nuk e gozhduan, por atyre u përngjau. Ata që nuk u pajtuan rreth mbytjes së tij, janë në dilemë për të e nuk kanë për të kurrfarë dije të saktë, përveç iluzionit. E ata me siguri nuk e mbytën atë.”* (En-Nisa, 157);

“Dhe nga ajo që krijoi Ai prej të lashtave dhe prej kafshëve shtëpiake, ata e ndanë një pjesë për Allahun dhe thanë: ‘Kjo është për Allahun, si mendonin ata, e kjo është e idhujve tanë’. ...”. (El-En'am, 136).

Po ashtu, miratimi i lajmeve pa verifikimin e burimit të tij, përgojimi, trillimi i qëllimshëm i gënjeshtres, aprovimi i besëtytnisë (supersticionit), hipokrizia, paraqitja e rrejshme e shumë vese të tjera, janë tregues se individit apo shoqëria ku dominojnë këto vese janë në rrugë të gabuar dhe do të gjykohen nga Krijuesi suprem (XLIX, 6; IX, 12; IV, 112; II, 12; IV, 38; II, 254 etj).

6. Padrejtësia

Vesi i padrejtësisë dhe i shkeljes së rregullave të mjedisit është mëkat i rëndë, kurse Kur'ani kërkon që njerëzit të mos u nënshtrohen ndikimeve të dëshirave të kota dhe të heqin dorë nga e vërteta deri sa reciprokisht gjykojnë. Mëkat është edhe shtrembërimi i drejtësisë, mosnjohja e drejtësisë njerëzve vetëm pse i ke armiq:

“O ju që besuat! Mos zini miq as jehuditë as të krishterët. Ata janë miq të njëri-tjetrit. E kush prej jush i miqëson ata, ai është prej tyre. Vërtet Allahu nuk vë në rrugë të drejtë popullin zullumqar. E ata që në zemrat e tyre kanë sëmundje, i sheh se

ngarendin te ta duke thënë: *Po frikësohemi se mos po na vjen ndonjë e keqe'. Po Allahu do të sjellë fitoren, ose diç tjetër nga ata e Tij, e atëherë do të pendohen për atë që e mbanin të fshehtë në shpirtin e tyre Ata që besuan ju thonë: 'A këta ishin që u betuan në Zotin me betimin më të fortë të tyre se ishin me ju? I shkatërruan veprat e veta dhe aguan të dëshpëruar.'* (El-Maideh, 51-53);

"Atyre që besuan dhe bënë vepra të mira, Allahu u premtoi falje për mëkate dhe shpërblim të madh." (El-Maideh, 9).

Mëkat i padrejtësisë është edhe grumbullimi i pasurisë, 104, 2-3; IX, 34, ashtu si edhe shkapërderdhja e saj. Islami gjykon teprimin si në ushqim, pije, veshje (VII, 31; V, 10) etj., si edhe në ritualet fetare (IV, 171), rekomandon mesin (XXX, 67).

7. Urrejtja dhe vrazhdësia

Antipodi i dashurisë është urrejtja, vrazhdësia dhe ashpërsia ndaj të tjerëve. Njerëzve u rekomandohet që prindërve, bonjakëve dhe lypësve të mos ua thonë asnjë fjalë të panjerëzishme:

"Zoti yt ka dhënë urdhër të prerë që të mos adhuroni tjetër pos Tij, që të silleni me bamirësi ndaj prindërve. ..." (El-Isra', 23);

"Pra, mos e përul jetimin! As bypsin mos e përçër!" (Ed-Duha, 9-10);

Besimtarët nuk do t'i shajnë, mallkojnë e blasfemojnë as ata që jashtë Zotit kërkojnë ndihmë:

"Ju mos ua shani ata (zota) që u luten, pos Allahut, e të fyejnë Allahun nga armiqësia, duke mos ditur. ..." (El-En'am, 108).

8. E keqja

E keqja, përkatësisht bërja e veprave të mëkatit dhe të turpshme është e gjykuar në Kur'an. Prostitucioni është vepër e mëkatshme që u hap rrugë edhe gabimeve të tjera:

“Dhe mos iu afroni imoralitetit, sepse vërtet ai është vepër e shëmtuar dhe është një rrugë shumë e keqe.” (El-Isra, 32).

Edhe vera dhe lojërat e fatit janë vepra djalli:

“Të pyesin ty për verën dhe bixhozin. Thuaj: ‘Që të dyja janë mëkat i madh, e ka edhe dobi në to për njerëz, por dëmi i tyre është më i madh se dobia e tyre. ...’ (El-Bekareh, 219);

“Ata që besuan dhe bënë punë të mira, nuk kanë mëkat për atë që u ushqyen derisa ata ruhen, besojnë dhe bëjnë vepra të mira. Mandej ruhen dhe bëjnë mirë. Allahu i do ata që bëjnë mirë”. (El-Maideh, 93), andaj Kur’ani të gjitha veprat e turpshme dhe të mëkatshme i përfshin me shprehjen fahisheh (e shëmtuar) dhe dhunë (tirani):

“Kur ata bëjnë diçka të shëmtuar, thonë: ‘Ne i gjetëm që kësbtu prindërit tanë, edhe Allahu ua urdhëroi këtë (vizitën rreth Qabes lakuriq). Thuaju: ‘Allahu nuk urdhëron të shëmtuarën, e thoni për Allahun çka nuk dini?’ (El-A’raf, 28);

“Allahu urdhëron drejtësi, bamirësi, ndihmë të afërme, ndalon nga imoraliteti, nga e neveritura dhe dhuna. ...” (En-Nahl, 90).

Kur’ani flet për tendencat e ndryshme djallëzore të njeriut, siç janë mosmirënjohja, urrejtja, dëshpërimi dhe mosbesimi në kohën e fatkeqësisë, kurse mendjemadhësia dhe mburrja në kohën e begatisë, grindjeve, arrogancës, nepsit, koprracisë, përvetësimi i pronës së huaj. Këto tendenca i çojnë njerëzit në forma të ndryshme të veprimit dhe duhet të pengohen nga të gjithë që mendojnë korrektësisht.⁴³³

⁴³³ Gjerësisht për veset e këqija shih: M. M. Sharif, *Historija Islamske Filozofije*, I, Zagreb, 1988, fq. 185-196.

A. Karel, *të keqen* e shih si sinonim të “egoizmit, shpirtligësisë, shëmtimit” për të vazhduar se “në shoqërinë moderne parimet teorike të sjelljes mbështeten mbi moralin kristian, por thuajse askush nuk i zbaton dhe njeriu modern nuk pranon asnjë kufizim të dëshirave të tij.” Sipas: Alexis Carrel, *Njeriu – Kjo qenie e panjohur*, Tiranë, 2002, fq. 127.

XI. Çështje bashkëkohore të etikës islame

Çdo kohë dhe çdo brez njerëzish ka barrën e vet, me të cilën është i lidhur çelësi i fatit të mirë apo të keq i shpresës apo dëshpërimit, harresës apo dëshpërimit, begatisë apo mjerimit, suksesit apo mospuskesit. Jeta në kohën aktuale na bën me dije se duhet të jetojmë në kohën e njeriut planetar, në të cilën kufijtë fisnorë, regionalë, nacionalë, fetar e të tjerë humbin kuptimin. Jemi të vetëdijshëm se jemi krijesë unike dhe tërësi e pandashme në raport me çështjet dhe problemet e tjera. Ndodhitë në botë më shumë se kurdoherë tjetër na preokupojnë individualisht dhe kolektivisht. Rasti i shpërthimit të centralit atomik në Çernobil në fund të shekullit XX, rrënimi i kullave binjake në Nju Jork më 11 shtator 2001, lufta në Kosovë dhe Bosnjë, pastaj në Afganistan, Irak, Palestinë e të tjera tregojnë se njeriu në fillim të shekullit XXI gjendet para një egoizmi brutal, para një qytetërimi rrënues, që di të mbytë njeriun dhe të ndotë dhe eksploatojë natyrën.⁴³⁴

E përballur me këtë gjendje, etika islame fiton në rëndësi dhe duket e pakapërcyeshme në ballafaqimin dhe në rrugë zgjidhjet e problemeve të shumta dhe të rënda.

⁴³⁴ Mustafa Cerić, *Predgovor*, në: Zbornik Radova III Simpozija zagrebačke džamije 1410 h./1990, Zagreb, 1991, fq. 6.

A. Morali i punës dhe morali afarist

Në fushën e moralit të punës hyjnë çështjet morale që kanë të bëjnë me raportin e njeriut ndaj punës: si e kupton njeriu punën, si sillet ndaj punës, si e përjeton punën, në çfarë mënyre e konsumon energjinë për punë, ç'pret nga puna, përse punon e çështje të ngjashme.

Është çështje kruciale se si kuptohet puna në islam. A mos është nevoja e njeriut për punë pasojë apo rezultat i mëkatit të Ademit dhe Havës apo i largimit të tyre nga xhenneti në Tokë? A mos është mundim puna në tokë? A duhet kuptuar punën në kontekstin historik, në lidhshmërinë me robërinë? Duhet pranuar se në periudha të caktuara kohore, nën ndikimin kristiano-pagan, vetëdija muslimane me konotacion të këtillë nuk ka qenë përjashtim.⁴³⁵

Nga ana tjetër, në histori, gjatë periudhave dekadente historike, muslimanët kanë humbur 'vullnetin për punë' dhe se në këtë aspekt 'nuk kanë nxituar'. Kjo është çështje e gjithëpranuar. Këtë qëndrim të muslimanëve ndaj punës, gjatë shekujve të kaluar, me apo pa vetëdije, edhe formalisht e teoretikisht, dijetarët muslimanë e kanë elaboruar duke përpunuar shumë tema, jo vetëm nga fusha e etikës, në shenjë të determinizmit (xheberizmit), të tërheqjes nga jeta, të distancimit nga shoqërorja dhe botërorja, në shenjë të varfërisë si virtyt i besimtarit, të nënshtrimit të tjerëve si vlerë e besimtarit etj. Tërë kjo është pasojë e mbylljes në vetvete, e vetëkënaqësisë,

⁴³⁵ Shih: Yusuf Al-Qaradawy, *Introduction to Know Islam*, Kairo, 1997, fq. 82. Kasim Bukvić, Moralni aspekt privredjivanja u zajednici muslimana, në: *Etika u islamu*, Zbornik Radova III Simpozija zagrebačke džamije 1410/1990, Zagreb, 1991, fq. 157.

shpërfilljes së diturisë dhe ndjekjes e imitimit të pararendësve etj.⁴³⁶

Së këndjemi, edhe çështja e konceptit islam (musliman) të punës dhe raportit ndaj punës shtrohet në formën e ashpërsuar edhe në kuptimin teorik edhe praktik.

Cilat janë, pra, përcaktimet themelore të konceptimit islam të punës?

Puna në mësimin islam kuptohet si formë themelore e sjelljes së njeriut ndaj botës. Puna ka dimension krijues. Kjo do të thotë se njeriu, duke punuar, sendërtton në jetën e tij të gjithë ata emra të Zotit në të cilët Zoti paraqitet në fuqinë dhe madhërinë e Vet krijuese, që dallon nga koncepti evropian i religjionit, i cili shihet vetëm si raport i njeriut ndaj Zotit.⁴³⁷

Hadithi i Muhammedit a.s., në të cilin flitet për 99 emrat e bukur të Zotit, e të cilët çdo musliman duhet t'i arrijë në jetën e vet, janë themeli më i fuqishëm për argumentimin e punës në baza fetare. Puna është urdhri Hyjnor për njeriun si mëkëmbës (halif) i Zotit në tokë. Të gjitha ajetet kur'anore në të cilat Zoti flet për begatitë e veta në tokë, duhet kuptuar si ftesë për punë. Ato janë dhënë në formën e lëndës së parë dhe cilat kërkojnë përpunim. Ofrimi i begative nga Zoti është ftesë për punë. Andaj, puna në islam duhet të ketë rangun e falënderimit

⁴³⁶ Ebu'l-Hasan En-Nedevij, *Ma dha basir'el-alemu bi inhabitat'il-muslimin*, Bejrut, botimi VIII, 1404 h./1984; Emir Shekib Arslan, *Zašto su muslimani zaostali a drugi napredovali*, Novi Pazar, 1995; Alija Izetbegović, *Deklarata islame*, Prishtinë, 1999.

⁴³⁷ Domethënia e fesë në islam ka dy përmasa kryesore: të organizojë jetën personale dhe shoqërore të njeriut në këtë botë dhe që ta përgatisë njeriun për lumturinë e përhershme në botën e amshueshme që vjen, në kuptim të fjalëve të All-llahut në Kur'an: "O Krijuesi ynë, na jep neve në këtë botë të mirën dhe në botën tjetër të mirën..." (El-Bekareh, 201.). Shih: Ekmeludin Ihsanoglu, *Poslovna etika u multireligijskom kontekstu: imovinske transakcije u islamu*, në: Grup autorësh, *Zapad i Islam ka dijalogu*, Sarajevë, 2001, fq. 85.

të Zotit. Puna në islam është ibadet. Puna në islam është vaxhib - detyrim.⁴³⁸

Si kuptohet puna në islam tregon edhe fakti se në islam nuk ekziston institucioni i pushimit, (celebrimit, festës, pushimit, boshllëkut), si e shtuna në judaizëm dhe e diela në krishterizëm. Festa në islam nuk përbëhet në atë që mos të punohet. Muslimani pushon vetëm ditën e xhuma, gjatë faljes së namazit të xhumasë. Posa të përfundojë namazi i xhumasë “*shpërndahuni nëpër tokë dhe kërkoni begatitë e Allahut*” (El-Xhumu’a, 10).

Sipas mësimit islam, vetëm feja është pashkëputshëm e lidhur me punën. Besimi dhe puna e mirë është ndër maksimat më frekvente në Kur’an:

“*Pasha kohën! Nuk ka dyshim se njeriu është në një humbje të sigurt. Me përjashtim të atyre që besuan, që bënë vepra të mira, që porositën njëri-tjetrin t’i përmbahen së vërtetës dhe që këshilluan njëri-tjetrin të jenë të durueshëm.*” (El-Asr, 1-3).

Puna është veprimtari që ka edhe perspektivë eskatologjike edhe perspektivë të sigurt shoqërore:

“*Thuaj: Veproni, Allahu do ta shohë veprën tuaj, edhe i dërguari i Tij e besimtarët, e më vonë do të ktheheni te njohësi i të fshehtës dhe së dukshmes ...*”. (Et-Tewbe, 105).

Muhammedi a. s. mbi punën pohon:

“*Të kërkohet fitimi hallall është detyrë si çdo detyrë tjetër në islam.*” (Bejhekiu).

“*Më mirë është të merret litari, të lidhësh me të një krah dru, t’i ngarkosh në shpinë dhe t’i shesësh që Allahu të ta ruajë*

⁴³⁸ Ebu’l-A’la El-Mewdudi, *Nidham’ul-hajati fi’l-islam*, Rijad, 1404 h./1984, fq. 63-64.

Për analogji me këtë parim shih trajtimin e konceptit të *fuqisë* në konceptin islam dhe në mendësinë muslimane: N. Ibrahim, *Fuqia si vlerë dhe virtyt moral dhe domosdoshmëri e ekzistimit*, në: Takvim për vitin 2004, Prishtinë, 2003, fq. 185-191.

dinjitetin, sesa të kërkosh lëmoshë nga populli, të dhanë ata apo jo.” (Buhariu dhe Muslimi).

Në raportin islam ndaj punës duhet pasur parasysh se është detyrë islame që, të punohet do të thotë të dihet të punohet. Në kohët moderne kjo çështje merr rëndësi më të madhe, sepse kushtet dhe rrethanat e punës janë shumë më të ndërlikuara, andaj kërkon kompetencë, aftësi, planifikim, profesionalitet, efikasitet etj.⁴³⁹

Fusha tjetër me rëndësi në jetën morale islame konsiston në marrëdhëniet afariste të njeriut, biznesin dhe moralin afarist. Morali afarist është i theksuar në burimet normative islame, në Kur'an dhe Sunnet. Për më tepër, etika islame në tërësi është e konceptuar si etikë afariste. Koncepti tipik islam i moralit vjen në shprehje në të gjitha ato ajete kur'anore në të cilat Zoti i madhëruar flet për drejtësinë, matjen e drejtë në litër dhe në kandar, në mosabuzimin e pasurisë së bonjakut, mbi verifikimin e informatave, mbi tregtimin e moralshëm, mbi distribuimin e moralshëm, mbi zekatin, mbi tregtinë, mbi kamatën etj.

Koncepti i këtillë afarist i etikës islame buron nga koncepti islam aktiv dhe dinamik i botës dhe jetës së njeriut në këtë botë.

Islami nuk është fe e fatalizmit naiv dhe e determinizmit, që kërkon nga muslimani t'i dorëzohet fatit pa punë dhe pa angazhim. Janë të shumta ajetet kur'anore dhe hadithet e Muhammedit a. s. që flasin kundër konceptit të tillë të islamit.⁴⁴⁰

Për të kuptuarit islam të moralit afarist me rëndësi bazore është e drejta e çdo njeriut në integritetin e jetës,

⁴³⁹ Ebu'l-A'la El-Mewdudi, *Nidham'ul-hajati fi'l-islam*, Rijad, 1404 h./1984, fq. 61-73.

⁴⁴⁰ Ekmeludin Ihsanoglu, *Poslovna etika u multireligijskom kontekstu: imovinske transakcije u islamu*, në: Grup autorësh, *Zapad i Islam ka dijalogu*, Sarajevë, 2001, fq. 86.

të pasurisë dhe të dinjitetit njerëzor. Në Këshillën lamtumirëse Muhammedi a. s ka thënë:

“O ju njerëz, me të vërtetë gjaku dhe pasuria juaj janë të shenjta për ju ... Ruajeni, respektojeni dhe nderojeni vlerën e personalitetit dhe të dinjitetit njerëzor ...”⁴⁴¹

Të gjithë njerëzit kanë për detyrë të bëhen të drejtë dhe kanë të drejtë për kushte të drejta për jetën dhe punën e tyre në shoqëri. Allahu i lartësuar thotë: “*Bëhuni të drejtë, sepse drejtësia është më afër devotshmërisë.*” (El-Maideh, 8).

Në fushën e moralit afarist islam është me rëndësi themelore edhe kjo: e drejta për aftësim për punë, e drejta për punë, e drejta e pronës private.

Të gjithë pjesëmarrësit në punë – punëdhënësit, punëmarrësit, partnerët afaristë – e kanë për detyrë të jenë të ndershëm dhe ta thonë të vërtetën në afarizëm, drejt dhe me kohë të paguhen punëtorët, me nder të kryhen punët dhe të zbatohen detyrimet afariste dhe të punës, të respektohen marrëveshjet, kontratat, ligjet dhe rregullat e tjera që kanë të bëjnë me punën dhe raportet e punës etj.

Sipas të kuptuarit islam, interesi, fitimi afarist, nuk bën dhe nuk mund të jetë synimi më i lartë që nuk është limituar me kurrfarë parime morale.⁴⁴²

Në fushën e njoftimeve dhe të marketingut, si elemente të rëndësishme të afarizmit modern, duhet të respektohet parimi bazor moral që të tregohet e vërteta.⁴⁴³

Në fushën e raporteve të përbashkëta është e nevojshme shkrimi i kontratës dhe roli i dëshmitarit.⁴⁴⁴

⁴⁴¹ *Hutbeja lamtumirëse e Muhamedit a.s.*, Prizren, 1422 h./2001, fq. 4; Kasim Bukvić, Moralni aspekt privredjivanja u zajednici muslimana, në: *Etika u islamu*, Zbornik Radova III Simpozija zagrebačke džamije 1410/1990, Zagreb, 1991, fq. 165.

⁴⁴² Ekmeludin Ihsanoglu, *Poslovna etika ...*, op. cit., fq. 96; Shih kapitullin përfundimtare të këtij libri.

⁴⁴³ Ekmeludin Ihsanoglu, *Poslovna etika...*, op. cit., fq. 94.

⁴⁴⁴ Ekmeludin Ihsanoglu, *Poslovna etika ...*, op. cit., fq. 97.

Në fushën e etikës afariste duhet respektuar parimin e formimit të arsyeshëm të çmimit, pa makinacione dhe pa mashtrime.⁴⁴⁵

B. Morali politik

Ndonëse togfjalëshi morali politik në disa qarqe është i kontestueshëm për arsye se një numër i madh njerëzish konsideron se politika dhe morali nuk shkojnë së bashku, sepse fjala politikë para së gjithash të kujton aftësinë e manipulimit me njerëzit⁴⁴⁶, konsiderojmë se politika, ekonomia, morali dhe vlerat e tjera mund dhe pa tjetër duhet të bashkëveprojnë.

Togfjalëshit morali politik mund t'i bëhet vërejtje edhe në kuptimin terminologjiko-logjik, sepse ndoshta është më e drejtë të flasim për politikën morale (ose jomorale), domethënë për politikën dhe moralin.

Ashtu si në historinë e mendimit politik evropërdimor identifikohen dy pikëpamje themelore në aspekt të raporteve të moralit dhe politikës, të marrëdhënieve apo jomarrëdhënieve të tyre, edhe në historinë e etikës islame identifikohen 'dy koncepte' të moralit islam:

⁴⁴⁵ Dževad Hodžić, *Uvod u islamsku etiku*, Sarajevë, 1999, fq. 137-140.

Shih hadithet e Muhammedit a.s. rreth formimit të çmimeve: Imam En-Nevevîj, *Rijadu's-salihin*, Shkup, 2003, fq. 485, numri i hadithit 1784, 1785, 1786.

⁴⁴⁶ Koncepti makiavelist i sundimit e bën politikën kundërshtare të disa parimeve bazore morale, prej nga buron bindja se politika dhe morali nuk mund të koekzitojnë. Sipas: Yusuf Al-Qaradawy, *Introduction to Know Islam*, Kairo, 1997, fq. 85. Shih: Nikolla Makiaveli, *Sundimtari*, Prishtinë, 1979 .

- Koncepti i moralitetit që e kanë zhvilluar sufitë, i cili mund të quhet konceptimi individualistik, introvert i moralit. Në këtë koncept morali ndodh.

- Koncepti i moralitetit që mund ta quajmë moral shoqëror, përkatësisht politik. Këtë koncept të moralit do ta gjeni në Qytetin ideal të El-Farabiut⁴⁴⁷, në Ahlak-i-Nasiri të N. Tusit, në Ahkam'us-sultaniijeh të El-Maverdit etj. Koncepti themelor i moralit të të gjithë këta mendimtarë është vrojtimi i moralit si një prej formave bazore të shoqëroritetit të njeriut. Kjo do të thotë se morali sendërtohet në jetën politike, në jetën e bashkësisë, në jetën e përbashkët. E mira dhe e keqja kanë implikime shoqërore. Te dijetarët e theksuar muslimanë politika është pjesë e filozofisë morale dhe e kundërta, morali është pjesë e filozofisë politike.⁴⁴⁸

Nëse u bëjmë një vështrim këtyre dy koncepteve themelore të moralitetit në historinë e mendimit etik islam, do të konstatojmë se pak a shumë ka dominuar koncepti i parë, ai individualistik, introvert i moralit, të cilin do ta quajmë koncept apolitik të moralit. Kjo mund të thuhet sidomos për disa shekujt e fundit.⁴⁴⁹ Në këtë mënyrë është shpërfillur ajo që në etikën islame është

⁴⁴⁷ Muhamed Mrahorović, *Filozofijska razmedja islamske duhovnosti*, Sarajevë, 2001, fq. 11-62.

James Winston Morris, *Orientacije - Islamska misao u svjetskoj civilizaciji*, Sarajevë, 2001, fq. 29-63.

⁴⁴⁸ Dževad Hodžić, *Uvod u islamsku etiku*, Sarajevë, 1999, fq. 141-142.

⁴⁴⁹ Është vështirë të ceket një e vetme vepër për ta njohur periudhën 15-shkullore në aspekt të zhvillimit ideor dhe praktik, por do t'i theksonim disa vepra ku shkurt, qartë dhe kuptueshëm kuptohet ky jo /zhvillim:

1. Fazlur Rahman, *Islam*, Chicago, 1979.

2. Seyyid Hossin Nasr, *Srce islama*, Sarajevë, 1423 h./2002.

3. Muhammed Iqbal, *Obnova vjerske misli u islamu*, botimi II i plotësuar dhe i ndryshuar, Sarajevë, 2001.

4. Ahmed Emin, *Fexhr'ul-islam, Duba'l-islam, Dhuhur'ul-islam dhe Jewm'ul-islam*, në botime të ndryshme nga botues të ndryshëm.

theksuar shumë – përpjekja e përbashkët (d.m.th. politike) për të mirën dhe kundër së keqes:

“*Bëhuni bashkësi e njerëzve që do të ftojë për të mirë dhe do të kërkojë që të bëhet mirë, kurse do të pengojë nga e keqja, - ata do ta arrijnë çka të dëshirojnë.*” (Ali Imran, 104).

“*O ju që besuat! Bëhuni plotësisht të vendosur për hir të Allahut, duke dëshmuar të drejtën, dhe të mos ju shtyjë urrejtja ndaj një populli t'i shmangeni drejtësisë; bëhuni të drejtë, sepse ajo është më afër devotshmërisë. Kijeni frikë Allahun se Allahu di hollësisht për atë që veproni.*” (El-Maideh, 8).

Këto dy ajete imponojnë domethënien se morali në islam duhet të kuptohet si politikisht i orientuar.

Na aspekti i etikës islame, morali dhe politika janë shumëfish të ndërthurur: morali edhe politika janë të orientuar nga vlerat, në të dyja kategoritë pjesëmarrës janë njerëzit, përgjegjësia politike domosdo nënkupton edhe përgjegjësinë morale, edhe morali edhe politika janë të orientuar nga e mira për të gjithë.⁴⁵⁰

Në botën moderne, në kushtet e globalizimit të jetës politike dhe ekonomike, të fuqisë teknologjike, mediu-meve që botën nuk ndryshojnë vetëm për nga sasia por edhe nga cilësia në raport me kohët e vjetra, aspektet morale të jetës politike janë edhe më të rëndësishme. Me rritjen e fuqisë qytetëruese të njeriut (shkencave teknike, industrisë ushtarake, industrisë, komunikimit etj.) rritet edhe përgjegjësia morale në jetën politike.⁴⁵¹

Kjo përgjegjësi është në zgjerim dhe rritje në dy drejtime:

- Njeriu në jetën politike është përgjegjës në përmasa të jetës së tërë njerëzisë. Me të drejtë Gadameri pohon se sot të gjitha luftërat janë qytetare;

⁴⁵⁰ Ebu'l-A'la El-Mewdudi, *Nidham'ul-hajati fi'l-islam*, Rijad, 1404 h./1984, fq. 35-46.

⁴⁵¹ Ali Pajaziti, *Ese sociologjike*, Shkup, 2003, fq. 16-17.

- Bashkëpërgjegjësia në jetën e sotme në politikë shtrihet te të gjithë njerëzit. Së këndejmi besojmë se edhe nga aspekti i konceptit islam të moralit politik dhe moralit në politikë, sot dhe këtu, në rend të parë është me rëndësi të theksohet kërkesa e cila shtron nevojën dhe bën apel që të gjithë njerëzit të merren me politikë, që të gjithë njerëzit të bëhen qytetarë politikanë. Kjo është porosia e fjalëve të Muhammedit a. s.:

“Kush nuk interesohet për çështjet e muslimanëve, ai nuk është prej tyre.”⁴⁵²

Ekziston edhe një moment interesant i moralit politik dhe moralit në politikë që meriton të theksohet e ky është ruajtja e diversitetit në proceset integruese. Përkundër tendencave ideologjike, ekonomike dhe politike të unifikimit të botës, të ruhen veçantitë kulturore, qytetëruese, fetare dhe politike. Është i domosdoshëm mesazhi kur'anor:

“O ju njerëz, vërtet Ne ju krijuam ju prej një mashkulli dhe një femre, ju bëmë popuj e fise që të njiheni ndërmjet vete, e s'ka dyshim se tek Allahu më i ndershmi ndër ju është ai që më tepër është ruajtur e Allahu është shumë i dijsbëm dhe hollësisht i njohur për çdo gjë.” El-Huxhurat, 13.

Në aspekt të moralit politik është i paevitueshëm anticipimi islam, kur'anor i konceptit të shtetit botëror. Islami nuk është kënaqur as me nocionin etnik as gjeografik të popullit, sepse Kur'ani këtë koncept nuk e bazon as në ngjyrën e lëkurës, as në përkatësinë e gjuhës dhe të atdheut, por në ngjashmëritë e mendimit, që do të thotë se në krijimin e Bashkësisë nuk është vendimtar lindja, që është e rastit, por zgjidhja, përcaktimi personal.⁴⁵³

⁴⁵² “Men lem jehtemm bi emri'l-muslimin, fe lejse minhum”. Ekzistojnë edhe versione të tjera të këtij hadithi.

⁴⁵³ Muhammed Hamidullah, *Muhammed a. s.*, pjesa 2, Zagreb, 1997, fq. 138.

Po ashtu, Kur'ani më shumë e respekton jetën korrekte, të drejtë sesa prejardhjen fisnike, më shumë respekton ngjashmërinë e weltanschauungut në besim sesa interesin individual, familjar, më shumë respekton kushitimin ideor sesa afërsinë dhe bashkëqytetarin e rastit:

“Nuhu e luti Zotin e vet, duke i thënë: ‘O Zoti im, djali im është i familjes sime, e premtimi Yt është i saktë, ndërsa Ti je më i drejti i të drejtëve! Tha: ‘O Nuh, ai (djali) nuk ishte nga familja jote, ai ishte punëkeq, e ti mos më kërko Mua atë që nuk di, Unë të këshilloj që të mos bëhesh nga injorantët!’”. (Hud, 45-46).

“O ju që besuat, mos e tradhtoni Allahun dhe të dërguarin, e ashtu të tradhtoni amanetet tuaja, derisa e dini sa e keqe është kejo. Dhe, dijeni mirë se pasuria e juaj dhe fëmijët tuaj janë vetëm një sprovë, dhe se te Allahu është shpërblimi i madh”. (El-Enfal, 27-28). (Ali Imran, 103-104).⁴⁵⁴

Moment tjetër me rëndësi në jetën politike është fakti se politika, në këtë apo në atë mënyrë, është luftë për pushtet, fuqi. Politika merret me pushtet. Ajo synon ta praktikojë pushtetin. Politika merret me lirinë. Pushteti merret me sigurimin e lirive dhe të të drejtave, por edhe me kufizimin e lirive dhe të të drejtave të njeriut. Etika islame kërkon qëndrim kritik ndaj pushtetit, kurse asnjë pushtet nuk dëshiron kritikën. Lojaliteti ndaj pushtetit dhe pushtetarit (që preferon edhe Imam El-Gazaliu⁴⁵⁵), me pretekst që të luftohet anarkia, shpesh në historinë islame e ka mbrojtur edhe atë që nuk ka guxuar të mbrohet. Kjo ka ndikuar që në historinë islame të krijohet një botëkuptim devijant për moralin politik dhe kulturën morale.⁴⁵⁶

⁴⁵⁴ Gjerësisht lexo: Muhammed Hamidullah, *Muhammed a. s.*, pjesa 2, Zagreb, 1997, fq. 138-143.

⁴⁵⁵ El-Gazali, *Savjeti vlastima*, Sarajevë, 1421 h./2001, fq. 37 etj.

⁴⁵⁶ Dževad Hodžić, *Uvod u islamsku etiku*, Sarajevë, 1999, fq. 143. Krihs.: Yusuf Al-Qaradawy, *Introduction to Know Islam*, Kairo, 1997, fq. 85-87.

C. Morali seksual

Për çështjet seksuale, si një prej dimensioneve themelore të jetës njerëzore në literaturën tonë bashkëkohore islame flitet rrallë, pak dhe sipërfaqësisht. Por, edhe kur flitet, qëndrimi i folësit është negativ, flitet vazhdimisht nga një kënd i gabuar për seksualitetin islam, çka nuk lejohet në seksualitetin islam, çka gjykohet në seksualitetin islam, çka qortohet në seksualitetin islam e të tjera dhe nuk flitet nga këndi afirmativ i problemit. Ky qëndrim dominues shtron disa pyetje dhe disa dilema: a mund të flitet afirmativisht për seksualitetin në islam dhe a kemi njerëz që këtë do ta bënin në mënyrën më të mirë, pa i thyer standardet tradicionale, por, nga ana tjetër, të arrihet efekti te dëgjuesi e lexuesi për prezantimin e problemit. Përgjigjja e pyetjes së parë është se në islam mund të flitet pozitivisht për seksualitetin, kurse në pyetjen e dytë mendoj se nuk kemi kuadro që këtë do ta bënin më së miri, si rrjedhojë e mosnjohjes kompetente të teorisë dhe praktikës islame – të Sunnetit.

Shkaqet për këtë gjendje janë të shumta, por ato duhet kërkuar kryesisht në dy rrafshe:

- Arsyet dhe shkaqet mund të gjenden në mendësinë e kultivuar me shekuj për turpin dhe intimitetin në islam, për spontanitetin dhe shpirtëroren si momente me rëndësi në seksualitet; pastaj në dëshirën që seksualiteti islam të mos profanizohet e vulgarizohet me përditshmërinë, por t'i ruajë dimensionet e kësaj dhe të asaj bote;

- Arsyet dhe shkaqet duhet kërkuar, në këtë çështje u pajtuam apo jo, edhe në ndikimin kristian tek muslimanët gjatë shekujve dhe në bashkëjetesën me ta, që seksualiteti të shihet si veprim që, në esencë, është i gabuar, i ulët, animal. Andaj, edhe rekomandimi islam që para aktit seksual të

marrim avdes, të falim dy rekat namaz ose ta lusim Allahun has konfuzion dhe dilemë te muslimanët, se si mund të shkojnë së bashku këto dy kategori: seksi dhe lutja.

Lutja, namazi dhe seksualiteti në islam kanë raporte të ngushta ndërmjet tyre dhe këto raporte nuk janë armiqësore. Seksualiteti në burimet islame ka dimension të lartë, hyjnor, frymor. Në të vjen në shprehje parimi dhe ligji universal mbi të cilat Zoti krijon dashurinë, joshjen, mëshirën, unitetin, ekzistencën etj.⁴⁵⁷

Ja disa ajete kur'anore:

“Natën e agjërimit u është lejuar afrimi te gratë tuaja, ato janë prehje për ju dhe ju jeni prehje për ato. ...” (El-Bekare, 187).

“Dhe Ne krijuam prej çdo sendi dy lloje (mashkull e femër) që ju të përkujtoni.” (Edh-Dharijat, 49).

“Ai është Ai që ju krijoi prej një vete, e prej saj, krijoi palën e saj për t'u qetësuar pranë saj, kur e mbuloi ai (mashkulli) atë (gruan), ...” (El-A'raf, 189).

“Dhe nga faktet e Tij është që për të mirën tuaj, Ai krijoi nga vetë lloji juaj palën (gratë), ashtu që të gjeni prehje tek ato dhe në mes jush krijoi dashuri e mëshirë. Në këtë ka argumente për njerëzit që mendojnë.” (Err-Rrum, 21).

Në islam “seksualiteti është krijim dhe lindje. Ky është afirmim dhe komplementaritet. Rruga e përsosjes kalon nëpërmjet qetësisë seksuale. Erosi lidh sjelljen e tërësishme të njerëzisë, çdo etapë të përvojës njerëzore, çdo rrafsh të realitetit dhe imagjinare ... Erosi është ai

⁴⁵⁷ Morali seksual islam dallon rrënjësisht nga morali i kishës kristiane, por edhe nga morali perëndimor, i perceptuar kohëve të fundit. Islami nuk e pranon konceptin e seksit të lirë, islami nuk këshillon që të zbrapset instinkti seksual, por të plotësohen nevojat e tij në mënyrë të përgjegjshme. Islami nuk e konsideron as nuk e barazon seksin me mëkat apo si veprim të keq, islami nuk e konsideron martesën si të keqen më të vogël prej dy të këqijave, islami e refuzon murgërinë dhe celibatin, martesën islami e konsideron si ndihmesë për ngritjen shpirtërore, e jo pengesë. Gjerësisht shih: www.muslimanskizivot.org/sex_moral_islama.htm.

që dominon me tërë Universin. Seksualiteti është diversitet në unitet... Misioni i shenjtë i seksualitetit është: rekomandimi i jetës, shumëzimi i ekzistencës.”⁴⁵⁸

Meqë në këtë botë seksualiteti ka esencialisht dimension shoqëror, ai në islam përcaktohet edhe si pikëpamje e jetës morale të njeriut. Ai mund të përmblihet në:

- Jeta seksuale është e lejuar vetëm në bashkësinë martesore, e rregulluar me kontratë valide bashkëshortore;

- Jeta seksuale në martesë është pjesë përbërëse e dashurisë reciproke të mashkullit dhe femrës;

- Në nevojat seksuale mashkulli dhe femra janë të barabartë;

- Jeta seksuale ka funksionin e lindjes, d.m.th. zgjatjen dhe shumëzimin e jetës;

- Jeta seksuale ka funksion legal edhe në kënaqësinë reciproke;

- Bashkëshortët janë të detyruar të ruajnë intimitetin e jetës së tyre seksuale;

- Marrëdhëniet seksuale jashtëmartesore karakterizohen si kurvëri, janë rreptësisht të ndaluara dhe në fe konsiderohen mëkat i rëndë;

- Qortohet çdo gjë që mund të çojë kah kurvëria;

- Janë të lejueshme vetëm marrëdhëniet seksuale ndërmjet gjinive të ndryshme (heterogjene);

- Homoseksualizmi dhe lezbeizmi janë rreptësisht të ndaluar dhe cilësohen si marrëdhënie seksuale kundërmatyrore;

- Ndalohen marrëdhëniet seksuale gjatë të përmuajshmeve të femrës;

- Ndalohet çdo abuzim seksual, perversion seksual dhe pornografia.

Në botën aktuale, e cila gjendet nën dominimin agresiv profan, shekullar dhe vulgaro-liberal të qytetërit modern perëndimor, dimensionin shpirtëror dhe mo-

⁴⁵⁸ Abd al-Wahhab Bouhdiba, *Seksualiteti në islam*, Gjilan, 2001, fq. 12-13.

ral i seksualitetitn është rrezikuar radikalisht. Për më tepër, seksualiteti dhe dashuria në erën e pozitivizmit është katandisur në 'kimi'. Seksualiteti është banalizuar dhe deerotizuar.

Një autor ka thënë si vijon: "Heqja e tiset, lakuriqësia pak a shumë e masovizuar, promiskuiteti seksual, përzieshmëria, vallëzimi, kinemaja, erotizmi publik, prostituimi në rrugë publike, të gjitha këto ndërrojnë natyrën dhe domethënien e marrëdhënieve reciproke. Bashkëshortorët zbatojnë gjithnjë e më shumë shkathtësia e teknologjisë, e cila, e ndihmuar fuqishëm nga magjia e medimeve publike, copëton harmoninë esenciale pa të cilën dashuria s'është veçse manipulim fizik, kurse erotizmi pornografi."⁴⁵⁹

Me çlirimin nga autoriteti, me luftën për lirinë individuale, me katandisjen e seksualitetit vetëm në parim hedonistik, njeriu modern sot gjendet para humnerës: familjet e rrënuara, apatia e jetës seksuale, dhuna seksuale, zbrazëtia shpirtërore, kriminaliteti, sëmundjet, krizat shpirtërore dhe fizike të seksualitetit.

Në situatën aq kritike dhe moralisht aq të varfër të jetës dhe botës moderne vijnë në shprehje vlerat tradicionale / religjioze morale dhe koncepti islam i jetës seksuale.

D. Morali medicinal

Medicina dhe praktika mjekësore është një fushë e veçantë në të cilën, në mënyrë specifike, ndeshemi me disa pyetje dhe me disa dilema morale. Meqë medicina

⁴⁵⁹ Abd al-Wahhab Bouhdiba, *Seksualiteti në islam*, Gjilan, 2001, fq. 244. Krlhs.: Ibrahim Amini, *Etika bashkëshortore*, Tetovë, 2000.

me parandalimin dhe mjekimin e sëmundjeve, përkatësisht me kurrimin dhe përparimin e shëndetit, merret drejtpërdrejt merret me jetën e njeriut, ajo vetëvetiu është veprimtari njerëzore e bazuar dhe e orientuar moralisht. Teoria dhe praktika medicinale s'janë veçse manifestim i përpjekjeve njerëzore që kanë vlerë dhe dëmtënie morale. T'i ndihmohet njeriut ta ruajë, ta përparojë dhe ta përmirësojë jetën dhe shëndetin e tij – ky është akt i pakontestueshëm moral. Në këtë pikëpamje flasim për etikën mjekësore, për të gjitha aspektet morale të raporteve të shkencës së medicinës, praktikës medicinale, mjekëve dhe shoqërisë në përgjithësi kundrejt jetës, shëndetit, sëmundjeve, të sëmurëve, pacientëve, familjeve të tyre dhe të gjithë atyre që janë të implikuar me kategoritë e mësipërme.

Fakti se mendimi islam në periudhën klasike të historisë së saj ka arritur famë të lartë në medicinë ndoshta si në asnjë fushë tjetër flet edhe për synimet më burimore morale të frymës islame.⁴⁶⁰ Mirëpo, me zhvillimin e shkencës moderne, të medicinës, të biogjenetikës dhe të teknologjisë vijmë në situatë të re, para dilemave të reja dhe para situatave delikate ⁴⁶¹, të cilave duhet dhënë përgjigje. Ju përkujtojmë se pararendësit klasikë muslimanë qenë shumë të kujdeshëm në aspekt të trajtimit të trupit të njeriut.

Një ndër këto probleme është çështja e eutanazisë – vdekjes së mëshirshme. Shkenca shkenca mundëson që disa pacientë të mbahen artificialisht në jetë, ndonëse jeta e tyre varet vetëm nga vënia ose mosvënia në veprim e aparaturës. Nuk është e qartë cila është më morale: të

⁴⁶⁰ Shih për aspektin teorik dhe praktik të medicinës së Pejgamberit a.s., për këshillat, rekomandimet dhe ndalimet: Ibn-Kajjim El-Dzevzi, *Poslanikova medicina*, Sarajevë, 1422 h./2001.

⁴⁶¹ Abdul Fadl Muhsin Ibrahim, *Biomedicina - Islamski pogledi*, Sarajevë, 2001/1422 h., fq. 5-40.

mbahet në jetë pacienti në mënyrë artificiale apo pacienti t'i lihet fatit të tij. A guxojmë t'i absolutizojmë dhe përgjithësojmë diagnozat apo parashikimet e mjekëve, kur merret parasysh shpresa që duhet pasur deri në Caktimin e Zotit. Nuk lejohet të mbytet / vritet dikush me kërkesë të tij, me kërkesë të familjes së tij apo nga mëshira për të, qoftë kur nisma vjen nga mjekët apo nga familja e pacientit.⁴⁶² Për të gjetur përgjigje përkatëse në pyetje të ngjashme është me rëndësi të kemi parasysh se jeta, shëndeti dhe sëmundja janë nga Zoti dhe se njeriu nuk ka të drejtë autonome të vendosë mbi jetën e vet dhe as për jetën e tjetrit. Po kështu, duhet të kihet parasysh se nga pacienti nuk duhet çuar duart, por duhet dhënë maksimumin në mjekimin e tij.⁴⁶³

Në medicinën bashkëkohore dhe praktikën medicinale një çështje tjetër është me rëndësi të madhe - raportet reciproke të mjekut, pacientit dhe të afërmeve të tyre. Shpesh pacienti gjendet në gjendje shëndetësore kur ai vetë nuk mund të marrë vendime. Këtë duhet ta bëjë prindi i pacientit dhe kjo metodë quhet paternaliste. Në rastin tjetër, këtë vendim duhet ta marrë vetë pacienti dhe ky vendim quhet individualist. Dhe në rastin e tretë, pacienti, familja dhe mjekët duhet të bashkëpunojnë në marrjen e vendimit, dhe kjo quhet reciproke apo kolegiale.⁴⁶⁴ Kjo metodë, nga aspekti islam, do të ishte më e pranueshme, dhe atë:

⁴⁶² Temës së *eutanasisë* i kemi kushtuar vëmendje të veçantë në librin tonë me titull *Islami dhe kriza e identitetit*, që është botuar në LOGOS-A, Shkup, 2004, ose: www.zeriislam.com.

⁴⁶³ Malik Badri, *AIDS / SIDA i kriza modernog svijeta u svijetu islama*, Sarajevë, 1423 h./2002.

⁴⁶⁴ Dževad Hodžić, *Uvod u islamsku etiku*, Sarajevë, 1999, fq. 148-149. Abdul Fadl Muhsin Ibrahim, *Biomedicina - Islamski pogledi*, Sarajevë, 2001/1422 h., fq.37-38.

- Vendimet që duhet të merren në fushën e medicinës kërkojnë njohuri të thella. Vetëm ekspertët e kësaj dege mund të marrim vendime të kualifikuara.

- Vendimet në rastet delikate nuk janë vetëm vendime medicinale, së këndejmi në miratimin e tyre duhet të marrë pjesë edhe pacienti dhe, në shumë raste, edhe familja. Familja bashkëpunon në marrjen e vendimeve sidomos në rastet kur pacienti është i mitur.

Në etikën medicinale me rëndësi është edhe problemi vijues: a t'i kumtohet pacientit e vërteta rreth shëndetit të tij, sidomos kur kemi të bëjmë me sëmundjet vdekjeprurëse, me sëmundjet e pashërueshme, me sëmundjet vështirë të shërueshme. Nëse vendoset t'i kumtohet, atëherë sa, si dhe në çfarë forme t'i kumtohet natyra e sëmundjes?!

Sipas etikës islame, pacienti ka të drejtë të dijë sëmundjen e tij, natyrën e sëmundjes, intensitetin e sëmundjes, por kjo duhet t'i thuhet në mënyrë të përshtatshme, qartë, miqësisht, me dhembje e jo brutalisht, ftohtë dhe vrazhdë, pikërisht në frymën e ajeteve kur'anore:

“Ata janë që për hir të Tij u japin ushqim të varfërve, jetimëve dhe të zënëve robër. Ne po ju ushqejmë vetëm për hir të Allahut dhe prej jush nuk kërkojmë ndonjë shpërblim e as falënderim.” (El-Insan, 8-9).

Por, nëse ai nuk dëshiron të njoftohet, duhet respektuar dëshirën e tij. Pacienti nuk duhet të ngarkohet me informata të panevojshme dhe nuk duhet biseduar me të me gjuhë medicinale.⁴⁶⁵

Ekzistojnë edhe shumë pyetje të tjera që meritojnë përgjigje, siç janë transplantimi i pjesëve të trupit, klonimi, dështimi i embrionit të tjera.

⁴⁶⁵ Abdul Fadl Muhsin Ibrahim, *Biomedicina - Islamski pogledi*, Sarajevë, 2001/1422 h., fq. 37

Sot ekzistojnë dy tendenca: njëra lejon eksperimentimin me gjallesat e tjera dhe me njeriun, nëse kjo është në interes të zgjerimit të dijes dhe tjetra, që përpiqet ta kufizojë tendencën në vëllimin e eksperimentit shkencor dhe medicinal mbi njeriun me disa rregulla morale, siç është e drejta e njeriut të vendosë mbi trupin, organizmin dhe gjymtyrët e tij, e drejta e dinjitetit, liria, privatësia etj.⁴⁶⁶

Është porosi e përgjithshme e etikës islame se dituria dhe teknologjia nuk bën të shfrytëzohen kundër njeriut, kundër natyrës së tij. Përkundrazi, një trajtim i drejtë i çështjeve bashkëkohore nga domeni i medicinës, kur nuk kemi argumente të drejtëpërdrejta nga burimet shariatike, është studimi i këtyre çështjeve në frymë të shariatit, të synimeve të tij, të parimeve të tij të përgjithshme. I tërë ky angazhim duhet të bëhet me qëllim që të fitojmë kënaqësinë e Tij, shpërblimin e Tij dhe të kemi frikë nga ndëshkimi i Tij.⁴⁶⁷

E. Morali ekologjik

Ekologjia është shkencë e cila më mënyrë interdisciplinare merret me hulumtimin e raporteve të njeriut por edhe të qenieve të tjera ndaj natyrës. Ndërgjegjja ekologjike e njeriut dhe ekologjia, në kuptimin figurativ, janë të pranishme në jetën e njeriut në këtë botë qysh nga fillimi i historisë.

⁴⁶⁶ Shih: Valentin Pozaić, Moral u bioetici, *Etika u islamu*, Zbornik Radova III Simpozija Zagrebačke džamije 1410/1990, Zagreb, 1991, fq. 205-214.

⁴⁶⁷ Asim Kurjak, Etički aspekti života i zdravlja nerodjenih, *Etika u islamu*, Zbornik Radova III Simpozija Zagrebačke džamije 1410/1990, Zagreb, 1991, fq. 215-223.

Në kulturat arkaike njeriun e gjejmë në bashkëpunim të plotë me natyrën si një organizëm të madh;

Në kulturat e larta qëndrimi i njeriut ndaj natyrës sillet në bazë të diturisë dhe teknikës, që, megjithatë, i ngjasojnë natyrës;

Në traditat shpirtërore lindore natyra përjetohet në vertikalen metafizike të manifestimit hyjnor;

Në qytetërimin modern, të mbështetur mbi bazat e shkencës moderne e teknikës, që nuk ngjason më as me njeriun as me natyrën, njeriu sillet ndaj natyrës si ndaj objektit të thjeshtë, në mënyrë rrënuese.

Sot në botë kriza ekologjike konsiderohet si një prej problemeve më të mëdha para së cilës ndodhen njerëzia, natyra dhe jeta. Ndër karakteristikat më të rëndësishme të krizës ekologjike para së cilës gjendet njeriu është ajo e natyrës planetare. Ajo i përket jetës së tërë njerëzisë dhe tërë planetit. Mirëpo, për kërcënimet e tmerrshme të krizës ekologjike di vetëm numër i kufizuar njerëzish. Këtë gjendje e shkaktojnë vendet më të fuqishme dhe më të pasura në botë. Shpesh njeriu, i ballafaquar me seriozitetin e krizës ekologjike, qëndron para dilemës se a ka fare rrugëdalje!

Ka që thonë se paradigma ekonomike e shekullit XX do të zëvendësohet me paradigmen ekologjike në jetën ekologjike të shekullit XXI.

Burimet e krizës ekologjike janë të ndryshme, por ato para së gjithash duhet kërkuar në zhvillimin e diturisë moderne të privuar nga kuptimi dhe vlera. Mbi baza të diturisë së këtillë, të liruar nga përgjegjësia morale dhe nga ideali i urtësisë, merr hov rritja e tmerrshme e fuqisë teknologjike të njeriut. Kjo fuqi përplasë në mënyrë të pakontrollueshme në natyrë në shoqërinë industriale të ngritur në dituri, teknikë dhe ekonominë kapitaliste.

Kalimi i racionalitetit perëndimor nga dituria antike në atë moderne është përgatitur në mesjetë, gjë për cilën kon-

tribut të madh ka dhënë Nikolla Kuzanski. Ai e përgatiti me sukses absolutizimin e subjektivitetit dekartezian. Me Dekart-in fillon nënshtrimi i pamëshirshëm i natyrës si objekt i bashkëkohësisë absolute të njeriut si subjekt. Ndërkaq Vittorio Hoesle pohon se “çelësi për të kuptuarit e shkretimit bashkëkohor të natyrës është mësimi kartezi i natyrës.”⁴⁶⁸

Për etikën ekologjike islame me rëndësi të madhe është të kuptuarit islam të Natyrës. Kurse Natyra, sipas burimeve islame, është vend i veprimit të emrave dhe attributeve hyjnore. Natyra është libër i Zotit i hapur njeriut në mënyrë analitike. Në faqet e saj Zoti i shkruan shenjat (ajetet) e veta. Në traditën islame jeton mendimi për Natyrën si Kur'an që hesht dhe për Kur'anin si Natyrë që flet. Natyra është gjithnjë e gjallë. Ajo e lavdëron krijuesin e saj: “... *po secili noton në një galaktikë.*” (**... we kul-lun fi felekin jesbehune**, Jasin, 40).

Për etikën ekologjike islame është me rëndësi vitale fakti se në islam nuk ekziston ndarja në botën sakrale dhe profane. E tërë bota është e përshkuar me Shenjtëri.

Sipas mësimit islam, njeriu është halif në tokë: “*Unë po krijoj në tokë një zëvendës*” (El-Bekareh, 30). Zoti ia ka nënshtruar çdo gjë që është në tokë dhe në qiell: “*Dhe për ju nënshtrroi natën dhe ditën dhe diellin dhe hënën. Edhe yjet janë të nënshtruara me urdhrin e Tij. ...*”. (En-Nahl, 12). Kjo duhet të kuptohet si përgjegjësi e madhe e njeriut dhe që, së bashku, natyra dhe njeriu, ta falënderojnë Zotin. Njeriu nuk është i zoti i saj, por ruajtës dhe kultivues i saj.

Këto përgjegjësi, këto detyrime ndaj natyrës islami i rregullon me ligj; nëpërmjet fikhut detyrimet morale sanksionohen dhe bëhen të shenjta. Kjo nënkupton edhe angazhimin politik. Lufta politike për vetëdije ekologjike dhe politikë ekologjike legjitimizohet.

⁴⁶⁸ Sipas: Dževad Hodžić, *Uvod u islamsku etiku*, Sarajevë, 1999, fq. 152.

XII. Perspektiva e etikës islame (Në vend të përfundimit)

Popujt muslimanë prej shekullit VII kanë përfaquar dhe përvetësuar islamin si tërësi dhe deri në shekullin XII u janë përmbajtur parimeve islame me intensitet më të lartë. Për fat të keq, më pas, për shkak të braktisjes së islamit si program udhëheqës në jetën e muslimanëve, për shkak të shkallës së ulët të zhvillimit kulturor në shumicën e vendeve, shteteve dhe mjediseve muslimane nga një anë, dhe faktorit të jashtëm: depërtimit të mongolëve nga lindja në shekullin XIII, pushtimit të vendeve muslimane nga evropianët duke filluar nga shekulli XII, i intensifikuar sidomos nga shekulli XV⁴⁶⁹, nga ana tjetër, sendërtimi i të arriturave morale të islamit ka qenë i kufizuar kryesisht në rrafshin individual. Kjo gjendje, ka vazhduar pak a shumë deri në ditët tona.

Ballafaqimi islam me problemet bashkëkohore dhe përpjekja për gjetjen e përgjigjeve adekuate, i imponon etikës islame transformim në kuadër të teologjisë e pastaj edhe të jurisprudencës islame.

Derisa tradicionalistët, nga një anë ngulin këmbë se nuk duhet prekur asgjë, modernistët në anën tjetër, insis-

⁴⁶⁹ Shih: M. M. Sharif, *Historija Islamske Filozofije*, I-II, Zagreb, 1988; Ebu Hasan En-Nedevij, *Ma dha basire'l-alemu bi inhabitat'il-muslimin*, bot. VIII, Bejrut, 1404 h./1984.

tojnë ndryshime rrënjësore. Ata mendojmë se nëse etika islame dëshiron t'u përgjigjet provokimeve dhe nevojave bashkëkohore, dinamizmit tekniko-teknologjik të botës, ajo duhet t'u përvishet transformimeve nëpërmjet procesit të islamizimit të urtë e intelektual. Ka shumë faktorë përse ky transformim nuk është bërë më herët dhe kjo çështje mbetet të hulumtohet. Por çështja nëse ky transformim duhet të bëhet tash e tutje, mendojmë se nuk është kontestuese.

Përse?

Sepse, bashkësitë fetare, pra edhe Bashkësia Islame, kanë miratuar, në përputhje me rrethanat botërore, dy parime themelore: a) demokracinë dhe b) pluralizmin e mendimit në shoqëri dhe në vetë bashkësitë fetare.

Para ateizmit militant, perëndimor apo lindor, të personifikuar në shekullarizmin agresiv dhe perfid, dhe në ...izma të tjerë, morali islam por edhe morali i religjioneve të tjera është izoluar nga jeta, është gjunjësuar dhe është zbehur, sa për shkak të pozitës mbrojtëse të tij aq edhe për shkak të vrazhdësisë së ateizmit dhe të promotorëve të tij.

Mirëpo, etika islame në shoqërinë aktuale, edhe pse ende e padëshirueshme, duhet të imponohet si faktor aktiv, i barabartë dhe i dëshirueshëm në ndërtimin moral të shoqërisë dhe individit, më tepër si praktikë e më pak si shkencë, më tepër si nevojë⁴⁷⁰ e më pak si teoretizim. Shtrohen edhe shumë pyetje të reja, shume dilema, fjala vjen, a është mëkati në çdo kohë dhe në çdo vend mëkat? Pastaj, dukuritë bashkëkohore: alkoholizmi, narkomania, lojërat e fatit, manipulimi duke filluar nga çerdhet e fëmijëve, shkolla, puna, rruga e deri në sport, muzikë, seks, në institucionet politike, kulturo-

⁴⁷⁰ Shih: Zijad Ljevaković, *Etika ibadeta u Kur'anu*, në: Kasim Bukvić, *Moralni aspekt privredjivanja u zajednici muslimana, Etika u islamu*, Zbornik Radova III Simpozija zagrebačke džamije 1410/1990, Zagreb, 1991, fq. 115-150.

re e fetare, pra edhe islame. Pastaj, prioriteti i disa çështjeve si paterniteti e materniteti janë bërë më tepër çështje morale dhe më pak ligjore dhe kanë sjellë në pikëpyetje qëndrimet e deritanishme. Për shkak të rrethanave të reja, obligimet dhe detyrimet baba-nënë medoemos duhet ndryshuar. Po ashtu, etika muslimane ka heshtur, është inerte dhe indiferente para problemeve të skajshmërive seksuale si onanizmi, homoseksualizmi, lezbeizmi, dështimi, eutanazia, transplantimi abuziv i organeve të njeriut.⁴⁷¹ Në disa vende islame këto sjellje degjeneruese konsiderohen të turpshme dhe dënohen ashpër, kurse në Evropë kanë filluar të trajtohen si sëmundje. Për fat të keq, njerëzit i etikës dhe teologët muslimanë, si ihtarë të përfundimeve të nxituara dhe të pastudiuara sa duhet, nuk largohen nga vendnumërimi i tyre shekullor.⁴⁷²

Mendojmë se teologjia morale duhet t'u përgjigjet pyetjeve bashkëkohore: veprimeve perverse seksuale, manipulimit në fushë të ekonomisë, politikës, kulturës etj., nevojës së edukim-arsimit islam të muslimanëve, që është në rënje e sipër, krizës ekologjike të përmasave planetare, demokratizimit të vendeve muslimane në kuptimin islam (e jo në kuptimin centrist perëndimor), sepse shumë revolucione fillimisht posedonin frymë islame, por më vonë u shndërruan në regjime diktatoriale që i sherbenin vetvetes. Në mos po, vendet muslimane do t'i prijnë kultivimit edhe më të madh të perversitetit seksual, narkomanisë, mosarsimit, nënshtrimit dhe inferioritetit ekonomik, despotizmit politik etj.⁴⁷³

⁴⁷¹ Valentin Pozaić, Moral u bioetici, në: *Etika u islamu*, Zbornik Radova III Simpozija zagrebačke džamije 1410/1990, Zagreb, 1991, fq. 205-214.

⁴⁷² Asim Kurjak, Etički aspekti života i zdravlja nerodjenih, në: *Etika u islamu*, op. cit., fq. 215-223.

⁴⁷³ Sefko Omerbasić, Perspektive moralne teologije, në: *Etika u islamu*, op. cit., fq. 231-240.

Mendojmë se në perspektivë detyra e etikës islame do të jetë e rëndë, serioze dhe intelektuale. Ajo duhet t'u përgjigjet nevojave që bota bashkëkohore i shtron para qytetarëve muslimanë dhe atyre të botës. Heshtja, mospërfillja por edhe qëndrimi i deritanishëm superficial dhe i amshtë i dijetarëve muslimanë për problemet serioze është i pamoralshëm si edhe vetë imoraliteti. Ebu Hanife, Maturidiu, Ibn Hazmi, Sujutiu, Ibn Tejmije, Afganiu, Abduhu, Ikbali e të tjerë e kuptuan porosinë islame dhe ofruan angazhimin e tyre intelektual, shpirtëror dhe fizik. Andaj, edhe shekulli XXI pret përgjigje nga muslimanët. Zhvillimi i teologjisë dhe i etikës islame nga një anë, dhe i jurisprudencës, në anën tjetër duhet të ecë krahas me zhvillimin e botës bashkëkohore dhe me nevojat e saj. Islami e posedon këtë potencial dhe është i aftë ta ofrojë atë.

Summary

The perspective of Islamic ethic

Since VII century Islamic nations have embraced and appropriated Islam as entirety and till XII centuries have followed the Islamic principles with the highest intensity. Unfortunately, later on, due to the abandonment of Islam as guide program of Muslims life, due to the low level of cultural development; in the majority of Islamic countries and environments from one side and due to the external factor: Mongolian penetration from east in the XIII century, invasion of Islamic territories by Europeans starting from the XII century intensified especially in XV century. This position more or less has continued till nowadays.

Islamic confrontation with contemporary problems and its endeavour to find adequate answers, implicates transformation of Islamic ethic in the frame of the theology as well in the frame of Islamic Jurisdiction.

As long as traditionalists insist that nothing should be touched, modernists insist for fundamental changes. They believe that if Islamic ethic wants to respond to the provocations and contemporary needs, technique and technologic dynamism of the world, it must submit to the transformations through the process of wise and

intellectual Islam. There are a lot of factors why this transformation was not done earlier and this issue remains to be explored. The issue of whether the transformations needs to be conducted from now onwards is undisputed.

Why?

Religious communities, including also the Islamic Community, in accordance with the circumstances in the world, have approved two essential principles: a) democracy and b) pluralism of thought in the society and within religious communities.

Facing the military atheism, western or eastern, personalised in aggressive secularism and in other ...isms, Islamic moral and the moral of the other religions is isolated from life, is subdued and anaemic, due to its defending position as well due to the harshness of atheism and its promoters.

However, Islamic ethic in the current society, even though still undesirable, must be imposed as active, equal and desirable factor in the moralistic building of the society and the individuals thus more as practise and less as science, more as a need and less as a theory. Many new questions are spread, many dilemmas, for instance is the sin considered sin every time and every place? Additionally, contemporary phenomenon, alcoholism, morphinism, gambling, manipulation starting from kinder gardens, schools, streets and all the way to sport, music, sex, in public, cultural and religious institutions including Islamic as well. Than, priority of some issues like paternity and maternity which became more moralistic than legal issues and has brought on disputable position nowadays attitudes. Due to the new circumstances, the obligations and compulsions father –mother must be changed. Also Islamic ethic became silent, it is

inert and indifferent towards the problems of sexual excesses like onanism, homosexuality, lesbianism, abortion, euthanasia, abusive transplantation of human organs etc. in some Islamic countries these degenerative behaviors are considered disgraceful and toughly are condemned, rather in Europe start to be considered as illnesses. Unfortunately moralistic peoples and Muslim theologians, as followers of premature and not studied enough conclusions don't abandon their age-long count.

We think that moralistic theology must respond to the contemporary questions: sexual perverse acts, manipulation in the field of economy, policy, culture etc. as well to respond the need of Islamic education of the Muslims, which is in decadency, to respond the ecologic crisis world wide, democratization of Islamic countries in the Islamic meaning (not in centralist European meaning) because many revolutions in the beginning had Islamic spirit, but later on transformed in dictatorial regimes that served themselves. If not, Islamic countries will continue to head the cultivation of sexual perversity, morphinism, illiteracy, enslavement and economic inferiority, political despotism etc.

We think that in the perspective the task of Islamic ethic will be difficult, serious and intellectual. It must respond to the needs that the contemporary world provides to the Muslims citizens as well to the rest of the world. Silence, disobedience as well current superficial attitude of Islamic scholars about serious problems is amoral like the immorality. Ebu Hanife, Maturidi, Ibn Hazm, Sujuti, Ibn Tejmije Afgani, Abduhu, Ikbal and others understood the Islamic message and provided their intellectual, spiritual and physic engagement. So, XXI century expect reply from the Muslims as well. The development of theology and Islamic ethic in one side, and the jurisdiction,

on the other side must go side by side with the development of modern world and with its needs. Islam possesses this potential and is capable to provide it.

خلاصة

منظور مبادئ الأخلاق الإسلامية

اعتنقت الشعوب المسلمة الإسلام في القرن السابع وتبنوه كنظام في الحياة والتزموا مبادئه بدرجة كبيرة وذلك حتى القرن الثاني عشر، وفيما بعد وللأسف فقد انحصر اكتساب مبادئ الأخلاق الإسلامية في الأفراد بسبب تخلي المسلمين عن الإسلام كبرنامج ينظم حياتهم، إضافة إلى انخفاض مستوى التطور الثقافي في معظم البلاد الإسلامية من جهة، وبسبب العامل الخارجي المتمثل في اجتياح المغول البلاد الإسلامية من الشرق في القرن الثالث عشر، واحتلال الأوروبيين جزءاً من البلاد الإسلامية بدءاً من القرن الثاني عشر، وتصاعد الاحتلال في القرن الخامس عشر من جهة أخرى، واستمر الحال إلى يومنا هذا .

إن مواجهة الإسلام للمشكلات المعاصرة، والمحاولة لإيجاد الحلول والأجوبة المناسبة، فرضت على مبادئ الأخلاق الإسلامية التحول إلى إطار علم اللاهوت، وفيما بعد إلى إطار الفقه الإسلامي أيضاً.

يذهب التقليديون إلى أنه يجب ألا يتغير شيء، بينما يصر المعاصرون على إجراء التغييرات الأساسية، فهم يعتقدون أن مبادئ الأخلاق الإسلامية إذا أرادت أن تجيب على التحديات والمتطلبات المعاصرة وتقنياتها العالمية، فلا بد من إجراء التغييرات من خلال عملية الأسلمة الحكيمة والثقافة. لقد كان هناك الكثير من العوامل التي أدت إلى عدم التغيير من قبل، وهذه مسألة متروكة للبحث والمناقشة. ولكن المسألة الحقيقية الهامة هي: هل ينبغي أن يبدأ التغيير من الآن فصاعداً؟! نعتقد أن هذا الأمر لا مجال فيه للاعتراض وهو أمر مسلم به.

والسؤال: لماذا؟

والجواب: لأن الجماعات الدينية بما في ذلك " الجماعة الإسلامية " في كوسوفو قد تبنت مبادئ أساسيين وفقاً للظروف العالمية هما :

1- مبدأ الديمقراطية .

2- مبدأ التعددية الفكرية في المجتمع وداخل الجماعات الدينية.

إن مبادئ الأخلاق الإسلامية بل ومبادئ الديانات الأخرى معزولة عن الحياة، وذلك بسبب موقعها الدفاعي أمام غلظة مروجي الإلحاد العسكري غربياً كان أم شرقياً والمجسمة في العلمانية العدوانية والأيدي الخائنة والإيديولوجيات الأخرى.

ومع ذلك فإن على مبادئ الأخلاق الإسلامية أن تفرض نفسها كعامل فعال وسوي في بناء أخلاق المجتمع الحالي والفرد من الناحية العلمية والنظرية كحد أدنى ومن الناحية العملية والتطبيقية كحد أقصى، رغم أنها غير مرغوب فيها من بعض الجهات.

تطرح العديد من المسائل والإشكاليات الحديثة منها: هل يعتبر الإثم إثماً في كل زمان ومكان؟ وأيضاً الظواهر الحديثة: بدءاً من الكحول والمخدرات وخداع الناس ونهاية إلى الرياضة والموسيقا والجنس في روضات الأطفال والمدارس والعمل والطريق وفي المؤسسات السياسية والثقافية والدينية، بما في ذلك الإسلامية أيضاً، وأضحت الأمور المعروفة والمسلمة بها موضع بحث ومناقشة كأولوية في بعض القضايا كالأبوة حيث صارتا قضايا أخلاقية أكثر منها شرعية.

إن الواجبات والالتزامات في العلاقة بين الأب والأم بسبب الظروف الجديدة يجب أن تتغير، وإن المسلمين يلتزمون الصمت ولا يبالون ولا يطرحون حلول مبادئ الأخلاق الإسلامية تجاه مشاكل الطغيان الجنسي كالاستمراء واللواط والسحاق والفشل وقتل الرحمة ونقل الأعضاء البشرية بصورة غير شرعية حيث يعد هذا السلوك فاسداً وعبثاً يعاقب عليه عقوبة شديدة، ويعتبروها الأوربيون في الآونة الأخيرة فقط مرضاً، أما علماء الأخلاق وشيوخ المسلمين وللأسف لا يزالون يعدون في المكان باستتباطاتهم المتسرعة وغير المدروسة.

إن الدين الأخلاقي عليه أن يجيب على هذه الأسئلة المعاصرة: كالأعمال الجنسية المنحرفة، والخداع في مجال السياسة والاقتصاد والثقافة وغيرها وكذلك متطلبات التربية والتعليم الإسلامي للمسلمين والتي هي في حالة الانحطاط حالياً، وأزمة البيئة في البعد العالمي، والديموقراطية في البلاد الإسلامية بمفهوم إسلامي (وليس بمفهوم المركزية الغربية)، لأن العديد من الثورات كانت في بادئ الأمر تمتلك روحاً إسلامياً، لكن فيما بعد تحولت إلى الأنظمة الديكتاتورية التي تخدم نفسها. وإن البلاد الإسلامية إذا لم تلتزم بمبادئ الإسلام فستغرق أكثر

وأكثر في الفساد الجنسي والمخدرات والأمية والاستعباد والضعف الاقتصادي والاستبداد السياسي .. إلخ.

نرى أن واجب علم الأخلاق الإسلامي في المستقبل سيكون صعباً وجاداً ومتقناً، فعليه أن يجيب عن المتطلبات المطروحة من قبل العالم المعاصر أمام المسلمين المتمدنين وأمام العالم عامة، أما الصمت واللامبالاة والموقف السطحي لعلماء المسلمين تجاه المشاكل الجادة اللا أخلاقية كالفواحش أمر غير سوي، فالأعلام كأبي حنيفة والماتوريدي وابن حزم والسيوطي وابن تيمية والأفغاني ومحمد عبده ومحمد إقبال وغيرهم فهموا الرسالة الإسلامية وقدموا الأنشطة الثقافية والروحية والمادية، إذا فالقرن الواحد والعشرين تنتظر أجوبة من المسلمين أيضاً، إن تطور العلوم الدينية ومبادئ الأخلاق الإسلامية من جانب وتطور الفقه الإسلامي من جانب آخر يجب أن يتماشى مع التطور العالم العصري وحاجاته جنباً إلى جنب، وإن الإسلام يملك هذه الإمكانية وهو قادر على توفيره .

XIII. Burimet dhe literatura

Literatura në gjuhën shqipe:

- Abdulati, Hamude, *Islami në fokus*, Shkup, 2000/1421.
- Izetbegović, Alija, *Deklarata islame*, Prishtinë, 1999.
- Amini, Ibrahim, *Etika bashkëshortore*, Tetovë, 2000.
- Arslan, Emir Shekib, *Zašto su muslimani zaostali a drugi napredovali*, Novi Pazar, 1995.
- Beheshti, Muhammed Husein, & Xhevad Bahonari, *Filozofia islame*, Tiranë (?), pa vend botimi.
- Bergeviu, Imam Muhammed, *Udha muhamedane*, I, Tiranë, 2000.
- Bergeviu, Imam Muhammed, *Udha muhamedane*, II, Tiranë, 2001.
- Besëlidhja e Re*, përkthimi i Don Simon Filipaj, Zagreb – Ferizaj, 1980.
- Bibla – Dhiata e vjetër dhe Dhiata e re*, Tiranë, 1995.
- Bouhdiba, Abd al-Wahhab, *Seksualiteti në islam*, Gjilan, 2001.
- Bullaç, Ali, *Historia, shoqëria dhe tradita*, Shkup, 2003.
- Carrel, Alexis, *Njeriu – Kjo qenie e panjohur*, Tiranë, 2002.
- Corbin, Henry, *Historia e filozofisë islame*, I-II, Shkup, 1997.
- El-Ehwani, Ahmed Fuad, *Filozofia islame*, Prizren, 2002.
- Elezi, Mejd, *Historia e antikës*, Prizren, 2003.
- El-Karadavi, Jusuf, *Durimi në Kur'anin fisnik*, Prishtinë, 2002.

- El-Karadavi, Jusuf, *Hallalli dhe harami në Islam*, Prishtinë, 2002.
- El-Karadavi, Jusuf, *Veçoritë e përgjithshme të Islamit*, Prishtinë, 2002.
- Emiroglu, Ibrahim, *Pesë kryeveprat e Ebu Hanifes*, Prishtinë, 2000.
- En-Nesefij, Ebu Hafs Umer, *Besimi islam (El-Akaid'un-nesefijeh)*, Prizren, 2003.
- Farabi, *Kabëzimi në rrugën e lumturisë*, Tetovë, 1419 h./1999.
- Gavoçi, Vehbi Sulejman, *Mirësjellja islame*, Shkodër, 1998.
- Grup autorësh, *E vërteta rreth vehabizmit dhe vehabistëve*, botimi II, Prizren, 2002.
- Guenon, Rene, *Kriza e botës bashkëkohore*, Gjilan, 1997.
- Hutbeja Lamtumirëse e Muhammedit a. s.*, Prizren, 1422 h./2001.
- Hysa, Mahmud, *Alamiada shqiptare*, I-II, Shkup, 2000.
- Ibnu Rushdi, *Traktati mbi konfirmimin e valacionit mes filozofisë dhe shariatit*, Tetovë, 1993.
- Ibrahimi, Nexhat, *Islami dhe kriza e identitetit*, Shkup, 2004.
- Ibrahimi, Nexhat, *Islami në tokat shqiptare dhe në Ballkanin mesjetar*, shekujt IX-XIV, Shkup, 2003.
- Ibrahimi, Nexhat, *Shkolla juridike hanefite dhe karakteristikat themelore të saj*, Shkup, 1998.
- Ibrahimi, Nexhat, *Tre hadithe me përkthim dhe komentim*, Prizren, 1413 h./1992.
- Imam Ebu Hanifeh, *Fikh'ul-ekber - Thelbi i mësimit islam*, Prizren, 2005.
- Imam El-Maturidiu – Jeta, vepra dhe mësimi*, Prishtinë, 2003.
- Imam En-Nevevij, *Dyzet Hadithe dhe Shtojca e Ibni Rexhebit*, Shkup, 1413 h./1992.
- Imam En-Nevevij, *Rijad'us-salihin*, Shkup, 2003.
- Kaleshi, Hasan, *Kontributi i shqiptarëve në dituritë islame*, Prizren, 1411/1991.

- Kur'an-i – Përkthim me komentim në gjuhën shqipe nga Sherif Ahmeti*, Medinë, 1413 h.
- Kutub, Muhammed, *Shkëndija peygamberike*, Shkup, 2002.
- Llatiq, Xhemaludin, *Bazat e pedagogjisë kur'anore*, Prizren, 2002.
- Mahmud, Mustafa, *Dialogu me mikun ateist*, Prizren, 1421/2000.
- Mastnak, Tomazh, *Zoti i blasfemuar dhe demokracia përëndimore*, Prizren, 2001.
- Mewdudi, *Të kuptuarit e drejtë të Islamit*, Shkup, 1415 h./1994.
- Murati, Xheladin, *Pedagogjia e përgjithshme*, Shkup, 1998.
- Murtezai, Ekrem, *Fjalor i filozofisë*, Prishtinë, 1995.
- Mutahhari, Murteza, *Shkaqet e Animit nga Materializmi*, Tiranë, 2003.
- Osmani, Shefik, *Fjalor i pedagogjisë*, Tiranë, 1983.
- Ozakpënar, Jëllmaz, *Kultura dhe qytetërimi*, Shkup, 2003.
- Ozel, Ismet, *Tri çështje: Teknika, civilizimi dhe tëhujësimi*, Shkup, 1998.
- Paviçeviq, Vuko, *Bazat e etikës*, Prishtinë, 1981.
- Pirraaku, Muhamet, *Kultura kombëtare shqiptare deri në Lidhjen e Prizrenit*, Prishtinë, 1989.
- Psalmet, Prishtinë, 1987.
- Pulaha, Selami, *Lufta shqiptaro-turke në shekullin XV – Burime osmane*, Tiranë, 1968.
- Salihu, Hajdar, *Poezia e bejtexhinjve*, Prishtinë, 1987.
- Sulo, Ilira N., & Llambro Filo, *Ngritja dhe rënia e civilizimeve*, Tiranë 2002.
- Tahhan, Mustafa, *Aftësimi edukativ islam*, Shkup, 1424 h./2003.
- Takvim për vitin 2004, Prishtinë, 2003.
- Tërnavë, Naim, *Morali islam – Ahlaku 1*, botimi II, Prishtinë, 1998.
- Tërnavë, Naim, *Morali islam – Ahlaku 2*, Prishtinë, 1996.

Topaloglu, Bekir, *Ekzistenca e Zotit*, Prishtinë, 2002.
Xhemile, Merjem, *Kush është Mendudi*, Mitrovicë, 1996.
Yilmaz, Kamil, *Hyrje në tesavvuf*, Tetovë, 2002.

Literatura në gjuhën boshnjake, kroate, serbe, turke, angleze

Abduhu, Muhammed, *Risale et-tenhid*, Sarajevë, 1989.
Abdulvahid, Mustafa, *Islamska ličnost u svjetlu Kur'ana*, Sarajevë, 1982.
Al-Ash'ari, Abu Al-Hasan, *Bit polemike sa otpadnicima i inovatorima (Kitab'ul-lum'a)*, Sarajevë, 1421 h./2000.
Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *Islam i sekularizam*, Sarajevë, 2003.
Al-Gazali, Abu Hamid, *Nesuislost filozofa*, Zagreb, 1993.
Al-Qaradawy, Yusuf, *Introduction to Know Islam*, Kairo, 1997.
Badri, Malik, *AIDS / SIDA i kriza modernog svijeta u svjetlu islama*, Sarajevë, 1423 h./2002.
Begović, Mehmed, *O izvorima šerijatskog prava*, Beograd, 1933.
Behdžet, Ahmed, *Allah – Islamsko poimanje i vjerovanje*, Sarajevë, 1987.
Boisard, Marcel, A., *Humanizam Islama*, 1423 h./2002.
Bongard-Levin, G. M., *Stara indijska civilizacija*, Beograd, 1983.
Chauchard, Paul, *Vjera kršćanskog znanstvenika*, Zagreb, 1977.
Corbin, Henry, *Islam u Iranu – Dubovni i filozofski obziri*, I-IV, Sarajevë, 2000.

- Corm, Georges G., *Prilog proučavanju multikonfesionalnih društava – Društveno-pravne i političke posljedice religioznog pluralizma*, Sarajevë, 1977.
- De Šarden, Pjer Tejar, *Fenomen čoveka*, Beograd, 1979.
- Difren, Mikel, *Za čoveka*, Beograd, 1973.
- Diltaj, Vilhelm, *Izgradnja istorijskog sveta u duhovnim naukama*, Beograd, 1980.
- Đozo, Husein, *Islam u vremenu*, Sarajevë, 1976.
- El-Avde, Selman Ibn Fahd, *Ahlak da'ije*, Sarajevë, 2003.
- El-Dzevzi, Ibn-Kajjim, *Poslanikova medicina*, Sarajevë, 1422 h./2001.
- El-Dzevzijje, Ibn Qajjim, *Bolest i lijek*, Novi Pazar, 2003.
- El-Dzezairi, Ebu Bekr Dzabir, *Put pravog muslimana*, I, Zenica, 1421 h./ 2000.
- El-Gazali, Ebu Hamid Muhammed, *Savjeti vlastima*, Sarajevë, 1421 h./2001.
- El-Gazali, Shejh Muhammed, *Tematski tefsir kur'anskih sura*, Sarajevë, 1424 h./2003.
- El-Kurtubi, Muhammed Ibn Ahmed, *Podsjetnik na stanja umrlih i ahiretska dešavanja*, Sarajevë, 2003/1424 h..
- El-Muhasibi, El-Haris b. Esed, *Uputa tragaocima pravog puta (Risalet'ul-mustershidin)*, Sarajevë, 2001.
- Esposito, Dzon L., *Oksfordska istorija islama*, Beograd, 2002.
- Es-Sujuti, Dželaluddin Abdurrahman, *Vjerovjesnikova s.a.v.s. medicina*, Sarajevë, 2003/1424 h.
- Gabrieli, Francesko, *Historija arapske književnosti*, Sarajevë, 1985.
- Gazali, *Izbavljanje od zablude*, Sarajevë, 1409 h./1989.
- Glasnik Rijaseta Islamske Zajednice u Bosni i Hercegovini u Sarajevu*, 9-10/1997, Sarajevë, 1997.
- Grup autorësh, *Duhovnost i mentalno zdravlje*, Sarajevë, 2002.
- Grup autorësh, *Zapad i Islam ka dijalogu*, Sarajevë, 2001.

- Hafizović, Rešid, *Ibn 'Arabijevo filozofsko-teolosko učenje o Logosu (tezë disertacioni)*, Zenicë, 1995.
- Hafizović, Rešid, *O načelima islamske vjere*, Zenicë, 1996. (fq. 215-238)
- Hafizović, Rešid, *Temeljni tokovi sufizma*, Sarajevë, 1999.
- Hamidullah, Muhammed, *Muhammed a. s.*, botimi I, I-II, Sarajevë, 1977.
- Hamidullah, Muhammed, *Uvod u islam*, botimi II, Sarajevë, 1982.
- Handžić, Mehmed, *Kodificiranje šerijatskog prava kod raznih pravnih škola*, Zagreb, 1944.
- Helvétius, Claude-Adrien, *O duhu*, Zagreb, 1978.
- Hodžić, Dževad, *Uvod u islamsku etiku*, Sarajevë, 1999.
- Hulin, Michel, *Skriveno lice vremena*, Zagreb, 1989.
- Ibn Kethir, Hafiz, *Kazivanja o vjerovjesnicima*, Zenicë, 1420/1999.
- Ibn Kethir, *Tefsir Ibn Kesir*, version i shkurtuar, botimi I, Sarajevë, 2000/1420.
- Ibrahim, Abdul Fadl Muhsin, *Biomedicina - Islamski pogledi*, Sarajevë, 2001/1422 h.
- Ikbal, Muhammed, *Obnova vjerske misli u islamu*, botimi II i plotësuar dhe i ndryshuar, Sarajevë, 2001.
- Imam Tirmizi, *Vrline Allahovog Poslanika*, botimi II, Sarajevë, 1997.
- Indžić, Hamid, *Islam sveobuhvatni koncept života*, Travnik, 2002.
- Islam Ansiklopedisi*, Cilt 10, Istanbul, 1994.
- Iveković, Rada, *Rana buddhistička misao*, Sarajevë, 1977.
- Izetbegović, Alija, *Islam između Istoka i Zapada*, Beograd, 1989.
- Izetbegović, Alija, *Islamska deklaracija*, Sarajevë, 1990.
- Jodl, Fridrih, *Istorija etike*, I, Sarajevë, 1975.
- John David Mabbott, *Uvod u etiku*, Beograd, 1981.

- Kaleši, Hasan, *Najstariji vakufski dokumenti u Jugoslaviji na arapskom jeziku*, Prishtinë, 1972.
- Karčić, Fikret, *Istorija šeriatskog prava*, Sarajevë, 1987.
- Keler, Juzef, *Osnivači velikih Religija, I-II-III*, Beograd, 1978.
- Kierkegaard, Sören, *Bolest na smrt*, Beograd, 1980.
- Kung, Hans, *Postoji li Bog?*, Zagreb, 1987.
- Kurdić, Šefik, *Velikani hadiskih znanosti*, Zenicë, 2003.
- Laoust, Henri, *Raskoli u islamu*, Zagreb, 1989.
- Lari, Sayyid Mujtaba Musavi, *The Seal of the Prophets and his Message*, botimi VII, pa vend botimi, 2000.
- Latić, Džemaludin, *Islam i svjetske religije, I-II*, Sarajevë, 2000.
- Mabbott, John David, *Uvod u etiku*, Beograd, 1981.
- Marel, Hajvel, *Čovek i masine*, Beograd, 1979.
- Memić, Jakup, *Izbor Poslanikovih Hadisa*, Sarajevë, 1985.
- Milin, Lazar *Naučno opravdanje religije – Istorija religije*, libri 2, Beograd, 1977.
- Milin, Lazar, *Naučno opravdanje religije – Apologetika*, libri 1, botimi II, Beograd, 1984.
- Morgan, Luis H., *Drevno društvo*, Beograd, 1981.
- Morris, James Winston, *Orijentacije - Islamska misao u svjetskoj civilizaciji*, Sarajevë, 2001.
- Mrahorović, Muhamed, *Filozofijska razmeđa islamske duhovnosti*, Sarajevë, 2001.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Srce islama*, Sarajevë, 1423 h./2002.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Susret čovjeka i prirode (Duhovna kriza modernog čovjeka)*, Sarajevë, 2001/1422 h.
- Nu'mani, Shibli, *Abu Hanifa – Život i djelo*, Zagreb, 1996.
- Pavicević, Vuko, *Bazat e etikës*, Prishtinë, 1981.
- Pavicević, Vuko, *Sociologija religije sa elementima filozofije religije*, Beograd, 1980.
- Pravna enciklopedija*, vëllimi I, Beograd, 1989.
- Prilozi za Orijentalnu Filologiju, XII-XIII/ 1962-1963*, Sarajevë, 1965.

- Prilozi za Orijentalnu Filologiju*, XX-XXI/1970-1971, Sarajevë, 1974.
- Prilozi za orijentalnu Filologiju*, XIV-XV/1964-1965, Sarajevë, 1969.
- Rahman, Fazlur, *Duh islama*, Beograd, 1983.
- Ramadan, Tarić, *Biti evropski musliman*, Sarajevë, 2002.
- Ramić, Jusuf, *Obzorja arapsko-islamske književnosti*, Sarajevë, 1999.
- Russell, Bertrand, *Mudrost Zapada*, botimi II, Zagreb, 1977.
- Šajković, Radmila, *Filozofija Baruha de Spinoze*, Beograd, 1974.
- Schuon, Frithjof, *Dimenzije islama*, Sarajevë, 1996.
- Sharif, M. M., *Historija islamske filozofije*, I-II, Zagreb, 1989.
- Silajdžić, Adnan, *Filozofijska teologija Abu al-As'arija*, (tezë disertaceni), Sarajevë, 1999.
- Siljadžić, Adnan, *40 Hadisa s tumačenjem*, Zenicë, pa vit botimi.
- Smailagić, Nerkez, *Leksikon Islama*, Sarajevë, 1990.
- Smailagić, Nerkez, *Uvod u Kur'an*, Zagreb, 1975.
- Spahić, Derviš, *Pouke o moralu i bogobojažnosti*, Sarajevë, 1979.
- Spahić, Mustafa, *Učenje Islama*, Zenica, 2002
- Spengler, Oswald, *Propast Zapada*, botimi II, Beograd, 1990.
- Sušić, Mustafa, *Usulu-l-fikh*, Sarajevë, 1996.
- Tanović, Arif, *Etika i politika*, botimi II, Sarajevë, 1980.
- Tubić, Risto, (përgatitës), *Britanska filozofija morala – Etičke teorije od XVII do konca XIX vijeka*, Sarajevë, 1978.
- Veljačić, Čedomil – Rada Ivenković, *Indijska i iranska etika*, Sarajevë, 1980.
- Veljačić, Čedomil, *Razmeđa azijskih filozofija*, I-II, Zagreb, 1978.
- Vujaklija, Milan, *Rečnik stranih reci i izraza*, botimi III, Beograd, 1980.

www.geocities.com/alemjag/ahlam.htm

www.islambih.org/islambihucionica/ahlak/ahakiedeb.htm

www.islamonline.net/english/Contemporary/2002/05/Article23.shtml.

Zakzouk, Mahmoud, *Ghazalijeva filozofija u usporedbi s Decartesom*, Sarajevë, 2000.

Zbornik Radova Fakulteta Islamskih Nauka u Sarajevu, 7/2001, Sarajevë, 2001.

Zbornik Radova III Simpozija zagrebačke džamije 1410 h./1990, Zagreb, 1991.

Zbornik Radova Islamskog Teoloskog Fakulteta u Sarajevu, Sarajevë, 2/1987.

Zbornik Radova Islamskog Teološkog Fakulteta u Sarajevu, Sarajevë, 3/1989.

Literatura në gjuhën arabe:

- Abd'ul-aziz, Sa'd, *Felasifet'ul-islami*, Kairo, 1977.
- Abdulvehhab, Sulejman bin Abdullah bin Muhammed bin, *Tejsir'ul-aziz-il-hamid fi sherhi kitab'it-tewhid*, botimi VII, (pa vend botimi), 1408 h./1988.
- Amir, Imad Hafaxhi Salim & Mustafa Abd'ul-xhevvad Imran & Muhammed Abd'ul-fudajl Muhammed Abd'ul-aziz El-Kusi, *El-Xhanib'ul-imanijj we'l-ablakijj fi'l-islami*, Kairo, 1396–1397 h./1976-1977.
- Ammareh, Muhammed, *Muhammed Abduhu*, botimi I, Bejrut.
- Draz, Muhammed Abdullah, *Dirasatun islamijjetun fi'l-alakat'il-ixhtimaijjetu we'd-dewlijjeti*, botimi II, Kuvajt, 1394 h./1974.
- Ebu Zehre, Muhammed, *Ebu Hanife - Hajatuhu ve asrubu, araubu ve fikrubu*, pa vend botimi, 1976.
- Ebu Zehre, Muhammed, *Tarih'ul-medhabib'il-islamijjeti fi's-sijaseti ve'l-akaidi ve tarih'il-medhabib'il-fikbijjeh*, pa vend dhe vit botimi.
- Ed-Damegani, El-Husejn bin Muhammed, *Kamus'ul-Kur'an ew islah'ul-wuxhubi we'n-nedhairi fi'l-Kur'an'il-kerim*, botimi III, Bejrut, 1980.
- El-Afgani, Xhemaluddin, *Err-Rredu ale'd-debrijjin*, botimi II, Kairo – Bagdad, (përkthimin arabisht Uthman Emin, 1955.
- El-Akkad, Abbas Mahmud, *El-Felsefet'ul-kur'anijjeh*, Kairo, pa vit botimi.
- El-Akkad, Abbas Mahmud, *El-Mer'etu fi'l-Kur'ani*, Kairo, 1980.

- El-Buharij, *Sahib'ul-Buharij*, I-IX, pa vend dhe vit botimi, 1378 h.
- El-Buti, Seid Ramadan, *Dawabit'ul-maslehab*, Bejrut, V, 1986.
- El-Fahuri, Hanna & Halil El-Xherr, *Tarih'ul-felsefet'il-arabijjeti*, II, Bejrut, fq. 5-43
- El-Gazali, Ebu Hamid, *Ibjau ulum'id-din*, II, III, IV, Bejrut, pa vit botimi.
- El-Gazali, Muhammed, *Huluk'ul-muslimi*, botimi IX, Kairo, 1403/1983.
- El-Halavi, Abdurrahman, *Usul-ut-terbijet'il-islamijjeti we esalibuha fi'l-bejti we'l-medreseti we'l-muxhtemei*, botimi II, Damask, 1403 h./1983.
- El-Hufi, Ahmed Muhammed, *Min ahlak'in-nebijji*, Kairo, 1979.
- El-Karadavi, Jusuf, *Et-Terbijet'ul-islamijjetu we medresetu Hasan El-Benna*, Kuvajt, 1403 h./1983.
- El-Karadavi, Jusuf, *El-ibadetu fi'l-islam*, bot. XVIII, Bejrut, 1406/1986.
- El-Maturidi, Ebu Mensur, *Kitabu't-tevhid*, përgatitën: Bekir Topaloglu dhe Muhamed Aruçi, Ankara, 1423 h./2003.
- El-Mejdani, Abdurrahman Hasan Hanbekete, *El-Ahlak'ul-islamijjetu we ususuba*, pjesa I, Botimi VI, Damask, 1423 h./2003.
- El-Mewdudi, Ebu'l-A'la, *El-Usus'ul-ahlakijjeti li hareket'il-islamijjeti*, Bejrut, pa vit botimi.
- El-Mewdudi, Ebu'l-A'la, *Nidham'ul-hajati fi'l-islam*, Rijad, 1404 h./1984.
- El-Muslim, *Sahib*, I-VIII, Kairo, 1384 h.
- El-Xhemmal, Hamed bin Sadik, *Ebu'l-A'la El-Mewdudi*, Xhiddeh, 1406 h./ 1986.
- Emin, Ahmed, *Dhubr'ul-islam*, libri II, botimi V, Kairo, 1977.
- Emin, Ahmed, *Fexbr'ul-islam*, botimi XIII, Kairo, 1982.

- Emin, Ahmed, *Kitab'ul-ablak*, Bejrut, 1974.
- Emin, Ahmed, *Duba'l-islam* (I-III); *Dhubr'ul-islam* (I-IV); *Jewm'ul-islam*.
- Emin, Ahmed & Emin Mursij Kandil, *El-Ablaku*, Kairo, (1940 ?).
- En-Nedevi, Ebu'l-Hasan, *Ma dha hasir'el-alemu bi inhabitat'il-muslimin*, Bejrut, botimi VIII, 1404 h./1984.
- En-Nexhhar, Abdu'l-vehhab, *Kasas'ul- enbijai*, botimi III, Bejrut, pa vit botimi.
- En-Nexhdij, Ahmed ibn Tejmijeh El-Harani we Muhammed ibn Abdulwehhab, *Kitabu Mexhmuat'ut-tewhid we jeshtemilu ala sitteti we ishrine risaleten*, pa vend dhe vit botimi.
- Es-Sa'dij, Abdurrahman Ibn Nasir, *Behxhetu kulub'il-ebrari ve kurr-rretu ujun'il-abjari fi sherhi xhevami'il-abbari*, Rijad, 1405 h.
- Es-Semahi, Muhammed Alij Izz'ul-areb, *El-Ablaku fi dhil-li'l-islami*, Kairo, 1403 h./1982.
- Es-Suhraverdi, Shihabuddin, *Anvarif'ul-me'arif*, në: El-Gazali, *Ibjau ulumiddin*, vëllimi V, Bejrut, pa vit botimi.
- El-Zejdan, Abdulkerim, *Usul'ud-da'veti*, botimi III, Iskenderijeh, 1396 h./1976.
- Ferruh, Umer, *Tarih'ul-fikr'ilarabijji ila ejjami Ibni haldun*, botimi IV, Bejrut, 1983.
- Grup autorësh, *Min a'lam'it-terbijjet'il-arabijjet'il-islamijjeti*, Rijad, I - 1409 h./1988.
- Grup autorësh, *Min a'lam'it-terbijjet'il-arabijjet'il-islamijjeti*, Rijad, II - 1409 h./1988
- Grup autorësh, *Min a'lam'it-terbijjet'il-arabijjet'il-islamijjeti*, Rijad, III - 1409 h./1988
- Grup autorësh, *Min a'lam'it-terbijjet'il-arabijjet'il-islamijjeti*, Rijad, IV - 1409 h./ 1989.
- Hawa, Seid, *Terbijjetuna err-rruhijeh*, botimi II, 1408 h./1988.

- Hejkal, Muhammed Husejn, *Hajatu Muhammed*, botimi XIV, Kairo.
- Hindi, Abdulmexhid, *Dirasatun fi'l-edeb'il-xhabilijji we sadr'il-islami*, Kairo, 1980.
- Ibn Hanbel, *Musned*, pjesa II, Kairo, 1313 h..
- Ibn Kethir, *Tefsir'ul-Kur'an'il-adhim*, vëllimi I, botimi II, Bejrut, 1970.
- Ibn Tejmije, *El-Fetava*, XVIII, Rijad, 1984.
- Ibnu Rushd, *Fasl'ul-mekali we't-takriri ma bejn'el-hikmeti we'sh-sheriati min'el-ittisali*.
- Imran, Mustafa Abd'ul-xhevvad & Imad Hafaxhi Salim Amir & Muhammed Abd'ul-fudajl
- Muhammed Abd'ul-aziz El-Kusi, *El-Xhanib'ul-imanijj we'l-ablakijj fi'l-islami*, Kairo, 1396-11397 h./ 1976-1977.
- Kutub, Muhammed, *Kabesatun min'err-rresuli*, botimi IX, Bejrut, 1404 h./1984.
- Kutub, Sejjid, *Dirasatun islamijjeh*, botimi VI, Bejrut, 1403 h./1983, Bejrut.
- Madkur, Ibrahim, *Fi'l-fiker'il-islamijji*, botimi I, Kairo, 1984, fq. 75-80
- Mahmud, Abd'ul-halim, *Et-Teskir'ul-felsefijji fi'l-islam*, botimi II, Kairo, 1989.
- Saliba, Xhemil, *El-Mu'xhem'ul-felsefijj*, pjesa I, Bejrut, 1414 h./1994.
- Tabbareh, Afif Abdulfettah, *El-Hataja fi nadhar'il-islami*, botimi IV, Bejrut, 1979.
- Tabbareh, Afif Abdulfettah, *El-Hikmetu en-nebevijjetu kema tetexhel-la fi ehadithi Resulil-labi Muhammed s.a.v.s.*, Bejrut, 1984.
- Tabbareh, Afif Abdulfettah, *Rubu'd-din'il-islamijj*, botimi IX, Bejrut, 1392 h./ 1972.
- Zejdani, Abdulkerim, *Usul'ud-da'veti*, botimi III, El-Iskenderijjeh, 1396 h./1976.

XIV. Treguesi i emrave dhe i shprehjeve

A. Treguesi i emrave

A

Abdulkadir Gilani, [109](#)

Ademi, [119](#), [145-6](#),
[171,178](#)

Afganistani, [177](#)

Ahmed Emin, [20](#), [53](#)

Ahmed Ibn Hanbeli, [100](#),

Ahmed Ibn Tejmijje, [101](#),
[220](#)

Ahnaton, [85](#)

Ahrimani, [80](#)

Ahuramazd, [80-1](#)

Alauddevle, [115](#)

All-llahu, [17](#), [21](#), [27](#), [44](#),
[52](#), [70-2](#), [74](#), [76-7](#), [123](#),
[135](#), [140-1](#), [143-4](#), [146-](#)
[7](#), [149-51](#), [153](#), [155-8](#),
[161](#), [163-5](#), [168-70](#), [173-](#)
[6](#), [180](#), [182](#), [185-7](#)

arian, [81](#)

Aristoteli, [35](#), [78](#), [94](#), [96](#),
[115-6](#), [126](#), [162](#), [166](#)

asasi, [109](#)

Athina, [83](#)

Azia, [84](#)

B

Bagdadi, [108](#), [110](#)

Basra, [107](#), [110](#), [114](#)

Bejhekiu, [180](#)

Beketi, [42](#)

Bizanti, [79](#), [86](#)

Bosnja, [177](#)

Brockelmani, [115](#)

Buhariu, [57](#), [121](#), [123](#), [181](#)

C

Cezari, [85](#)

Ciceroni, [30](#)

Ç

Çernobili, [177](#)

D

Damasku, [101](#), [219](#)

Dawwani, [115](#)

Dekarti, [197](#)

Dervish Hasani, [88](#)

E

E. Kanti, [126](#)

E. Murtezai, [94](#)

Ebu Hamid El-Gazali, [15](#),
[110-1](#)

Ebu Hanife, [105](#), [201](#), [210](#),
[218](#)

Ebu Hurejre, [166](#)

Ebu Zehre, [105](#), [218](#)

Ebu'l-A'la El-Mewdudi, [103](#),
[219](#)

Ebu'l-Hasan El-Esh'ariu, [107](#)

Ebu'l-Hasan En-Nedeviu,
[103](#)

Egjipti, [84-5](#)

Ejubi, [163](#)

El-Afganiu, [109](#)

[El-Farabiu](#), [84](#), [113](#), [119](#), [184](#)

El-Kindiu, [84](#), [113-4](#)

El-Maverdi, [114](#), [184](#)

El-Me'mun, [84](#)

El-Mutevekili, [100](#)

El-Xhezairi, [20](#)

Epikuri, [94](#)

Ernest Renan, [86](#)

Esh-Shafiu, [100](#)

Evropa, [78](#)

F

F. Niçe, [42](#)

F. Rahman, [19](#)

Fahrudin Razi, [116](#)

Fazlur Rahman, [103](#)

G

Gadameri, [185](#)

Galeni, [115](#)

Greqia e vjetër, [126](#)

H

Hafiz Ali Korça, [89](#)

Hafiz Ibrahim Dalli, [89](#)

Harrani, [220](#)

Haris El-Muhasibi, [108](#)

Haruni, [86](#)

Hasan El-Basriu, [108](#)

Hasan El-Benna, [45](#), [219](#)

Hasan Zuko Kamberi, [88](#)

Haxhi Halife, [116](#)

Hegeli, [162](#)

Henri Laost, [102](#)

Herodoti, [96](#)

hinduizmi, [81-2](#)

hipokrizia, [134](#), [174](#)

Hixhazi, [100](#)

Holbahu, [126](#)

Horasani, [116](#)

Hoxhë Voka, [89](#)

Hulagu-hani, [116](#)

I

Iblisi, [170](#)
 Ibn El-Mukaffa, [81](#)
 Ibn Halduni, [13](#)
 Ibn Hazmi, [201](#), [205](#)
 Ibn Kajjim El-Xhevziu, [101](#)
 Ibn Miskevejhi, [15](#), [53](#), [113](#), [115-6](#)
 Ibn Rushdi, [64](#), [118-9](#)
 Ibn Sadr'ud-din Esh-Shirvani, [19](#), [22](#)
 Ibn Sinai, [84](#), [113](#), [118](#)
 Ibn Tejmije, [101-2](#), [123](#), [201](#), [204](#)
 Ibn Xhevzi, [167](#)
 Ibrahim Nezimi, [88](#)
 Ibrahimimi, [69](#), [80](#)
 Ikbali, [119](#), [201](#)
 Imam El-Gazaliu, [79](#), [108](#), [129](#), [187](#)
 Imam El-Maturidiu, [105](#), [210](#)
 Imam En-Nesefiu, [129](#)
 Imam Esh-Shafiu, [123](#)
 inkët, [13](#)
 Iraku, [107](#), [114](#)
 Irani, [80](#)
 Isai, [69](#)
 Isfahani, [115](#)

J

Jerusalemi, [91](#)
 Jezu Krishti, [93](#)

Jusuf El-Karadavi, [44](#)
 Jusufi, [86](#), [163](#)

K

K. Jaspersi, [126](#)
 Ka'be, [28](#), [46](#)
 kaldejët, [13](#)
 Kanti, [43](#), [139](#), [162](#)
 Kazrau, [114](#)
 kinezët, [13](#)
 Korinti, [83](#)
 Kur'ani, [15](#), [22](#), [25](#), [27](#), [33](#), [33](#), [39-40](#), [46](#), [52-8](#), [63-4](#), [66](#), [68](#), [71-3](#), [75](#), [77](#), [79](#), [86](#), [102](#), [113](#), [118-9](#), [121-3](#), [131](#), [135-6](#), [138](#), [143-4](#), [151](#), [156](#), [158](#), [162-3](#), [167](#), [170](#), [173-6](#), [180-1](#), [186-7](#), [197](#)

M

M. A. Draz, [25](#)
 M. Abduhu, [109](#), [118-9](#)
 M. Hysa, [88](#)
 M. Ikbali, [109](#), [119](#)
 M. Mahmud, [132-3](#)
 M. Pirraku, [89](#)
 M. Sheltuti, [132](#)
 Maqedoni, [85](#)
 Max Weber, [42](#)
 Medina, [102](#), [211](#)
 Melik-shahu, [109](#)
 Menes, [85](#)
 Muçi Zade, [88](#)

Muhamed Kyçyk, [88](#)
 Muhammed Abdulhadi
 Ebu Rideh, [114](#)
 Muhammed Ibn
 Abdulwehhabi, [102](#)
 Muhammed Ibn Ebu Bekr
 Err-Rraziu, [53](#)
 Muhammed ibn Kasimi,
[82](#)
 Muhammed Jusuf Musa,
[15](#)
 Muhammed Zekerija Raziu,
[116](#)
 Muhammedi a. s., [28](#), [41](#),
[54](#), [56](#), [79](#), [121](#), [133](#), [141](#),
[148](#), [180](#)
 Muhjedin Ibn Arebiu, [108](#)
 Musai, [69](#), [86](#)
 Muslimi, [57](#), [121](#), [123](#), [148](#),
[181](#)

N

N. Tusi, [115](#), [184](#)
 Naim Frashëri, [88](#)
 Nasiruddin Tusi, [116](#)
 Nexhdi, [102](#)
 Nikolla Kuzanski, [197](#)

NJ

Nju Jork, [177](#)

O

Omer Lutfi Paçarizi, [89](#)

P

Pakistani, [119](#)
 Palestina, [177](#)
 Platoni, [78](#), [83](#), [94](#), [114-5](#),
[162](#)

R

Rabia El-Adevija, [108](#)
 Renani, [118](#)
 Reshid Hafizoviq, [53](#)
 romakët, [13](#)

S

S. Kirkegori, [166](#)
 Said Najdeni, [88](#)
 Sami Frashëri, [88](#)
 Sarajeva, [19](#), [22](#), [24](#), [29-31](#),
[33](#), [36-8](#), [41](#), [43](#), [48](#), [50](#),
[52-3](#), [55](#), [57](#), [59-60](#), [62-](#)
[3](#), [65](#), [86-7](#), [94](#), [96-100](#),
[121](#), [124](#), [126](#), [128](#), [161](#),
[164](#), [166](#), [184](#), [187](#), [192-](#)
[3](#), [197](#)
 Seneka, [30](#), [126](#)
 serbi, [87](#), [212](#)
 sllavi, [86](#)
 Sofokliu, [42](#)
 Sokrati, [78](#), [83](#), [126](#), [166](#)
 Sparta, [83](#)
 Spinoza, [92](#), [126](#), [162](#)
 Sujutiu, [202](#), [205](#)
 Sulejman Naibi, [88](#)
 sumerët, [13](#)

SH

Shatobriani, [42](#)

Shihabuddin Suhraverdi, [109](#)

T

Tarik Ramadan, [19](#)

Tebesi, [83](#)

Teufik Et-Tavili, [15](#)

Tiberi, [91](#)

Tusi, [116](#)

U

Ukadh, [80](#)

V

V. Paviçeviq, [25](#), [27](#)

Vasil ibn Ata, [104](#)

Vejsel Guta, [89](#)

Vexhi Buharaja, [89](#)

Vittorio Hoesle, [197](#)

Volteri, [43](#), [126](#)

XH

Xhelaludin Dawwan, [114](#)

Xhemaluddin El-Afgani, [117](#)

Xhon S. Mill, [94](#)

Z

Zaratustra, [80](#)

Zenel Bastari, [88](#)

ZH

Zh. P. Sartri, [126](#)

Zh. Zh. Ruso, [43](#)

B. Treguesi i shprehjeve

A

aborti, [204](#)
agjërimi, [28](#), [46](#)
ahlaku, [14-5](#), [18-9](#), [21](#), [23](#),
[29](#), [32-6](#), [47](#), [53](#), [99](#), [101](#),
[143](#)
ahlaku i keq (ahlak'udh-
dhemimeh), [33](#)
alkooli, [24](#), [45](#)
angjeologjia, [88](#)
animizmi, [79](#)
antika, [13](#), [167](#), [196](#)
anzhuit, [87](#)
apatia, [173](#), [191](#)
apologjetët (*mutekelimunët*),
[99](#)
arabët, [79-80](#), [102](#)
art, [67](#)
as'hab, [13](#), [127](#)
asr'ul-xhahilijeh, [79](#)
ateizmi, [47](#), [199](#)
avdesi, [189](#)

B

bamirësia, [21](#), [52](#), [75](#), [77](#)
[134-5](#), [151](#), [154-6](#), [175-6](#)
Bashkësia Islame, [199](#)

bashkësia muslimane, [57](#),
[108](#)
bashkësia fetare, [199](#)
bejtexhinjtë, [87-9](#)
besëtytnisë (*supersticioni*),
[174](#)
besimi, [27](#), [38](#), [136](#), [145](#)
biogjenetika, [192](#)
bota tjetër, [88](#)
brahmanizmi, [40](#), [81-2](#)
budizmi, [81](#)
bukuria, [157-8](#)
burimi i moralit, [53](#)
burimet e etikës, [16](#), [52-3](#)

C

caktimi, [27](#), [106](#), [127](#), [129](#),
[131](#), [193](#)

D

Dar'ul-hikmeh" (*Shtëpia e*
Urtësisë), [84](#)
dashuria, [20](#), [75](#), [102](#), [134](#),
[152](#), [154](#), [162](#), [191](#)
degjenerimi moral, [39](#)
dekalogu, [91](#)

dëmi, [43](#), [168](#)
demokracia, [199](#)
determinizmi, [88](#), [109](#), [118](#),
[126](#), [131](#), [178](#), [181](#)
detyrat morale, [29](#)
detyrimi juridik, [29](#)
dhulm-i, [35](#)
dilemat morale, [50](#)
Dita e Gjykimit, [44](#), [52](#), [73](#),
[122](#)
dituria, [14](#), [47](#), [49](#), [50-1](#),
[149](#), [150](#), [195-6](#)
dobia, [94](#), [176](#)
dogmatika islame, [61](#)
doktrina, [20-1](#), [53](#), [92](#), [102](#),
[105](#), [110](#), [140](#)
drejtësia, [35](#), [151-2](#), [162](#),
[182](#)
durimi, [45](#), [80](#), [162-3](#)

E

e drejta, [39](#), [62](#), [64](#), [66](#), [132](#),
[136](#), [141](#), [181](#), [195](#)
e keqja, [22](#), [24-5](#), [50](#), [137-8](#),
[156](#), [166](#), [175-6](#), [187](#)
e liga, [45](#), [166](#)
e mira, [22](#), [24-5](#), [50](#), [52](#),
[102](#), [121](#), [134](#), [136-7](#),
[149](#), [151](#), [158](#), [162](#), [180](#)
e moralshmja, [24](#), [32](#)
e vlefshmja, [32](#), [156](#)
ed-dehrijun (*eternalistë*), [79](#)
ed-din, [47](#)
edeb, [29](#), [35-6](#), [81](#), [112](#),
[114](#)
edukata, [36](#), [67](#), [120](#)
edukimi i karakterit (*et-terbijjet'ul-ahlakijeh*), [67](#)
edukimi i mendjes (*et-terbijjet'ul-aklijeh*), [67](#)
edukimi i shpirtit (*et-terbijjet'urr-rruhijeh*), [67](#)
edukimi i trupit (*et-terbijjet'ul-xhismijeh*), [67](#)
egoizmi, [14](#), [171](#), [177](#)
ekonomia, [183](#)
ekzoterizmi, [123](#)
el-husn, [66](#), [158](#)
el-ilahijun (*metafizikanët*), [79](#)
elitizmi, [27](#)
el-xhemal, [158](#)
embrioni, [194](#)
emrat e bukur të Zotit, [179](#)
erotizmi, [191](#)
eskatologjia, [180](#)
estetika, [51](#), [123](#), [158](#)
ethikón, [30](#)
êthos, [31](#)
etika autonomiste, [94](#)
etika emotiviste, [95](#)
etika eudaimoniste, [94](#)
etika filozofike, [112](#)
etika hedoniste, [94](#)
etika heteronomiste, [95](#)
etika teologjike, [95](#)

etika islame, [18](#), [24](#), [35](#), [55](#),
[61-2](#), [66](#), [97](#), [99](#), [103](#),
[142](#), [150](#), [181](#), [187](#), [199](#)

etika normative, [26](#)

etika paraislame iraniane, [80](#)

etika praktike, [26](#)

etika racionaliste, [95](#), [103](#),
[108](#)

etika reformiste, [117](#)

etika relativiste, [95](#)

etika sufiste, [107](#)

etika teorike (ilm'ul-ahlak
en-nadharij), [25](#)

etika tradicionaliste, [98](#), [99](#)

etika universaliste, [95](#)

etika utilitariste, [94](#)

etika voluntariste, [95](#)

etika dualiste, [80](#)

etika iraniane, [81](#)

etika objektiviste, [26](#)

etika greke, [97](#)

et-tabiiijun (*naturalistët*), [79](#)

eudaimonia, [94](#)

eutanazia, [192](#), [200](#)

ezoterizmi, [123](#)

F

fatalizmi, [26](#), [118](#), [181](#)

feja, [32](#), [41](#), [43-5](#), [47](#), [123](#),
[134](#), [146](#), [153](#), [180](#)

fetë e shpallura, [52](#)

fetishizmi, [79](#)

fikhu (*jurispodencia*), [16](#), [53](#),
[57](#), [61](#), [64](#), [100-2](#), [105](#),
[112](#), [124](#), [139](#), [197](#)

filozofia, [25](#), [53](#), [78](#), [83](#), [97](#),
[103-4](#), [113](#), [115](#)

fuqia, [70](#), [105](#), [107](#), [117](#),
[147-8](#), [153](#), [170](#)

G

gënjeshtër, [174](#)

GJ

grykimi moral, [137](#)

globalizmi, [51](#)

H

hadithi, [36](#), [54](#), [56-7](#), [67-8](#),
[75](#), [77](#), [79](#), [100](#), [123](#),
[138](#), [165](#), [179](#)

hakimitët, [101](#)

hallalli, [141](#), [170](#), [180](#)

harami, [135](#), [140](#), [170](#)

harixhitët, [101](#)

haxhi, [28](#), [46](#), [116](#)

hebraik, [91](#)

hedonistët, [96](#)

homoseksualizmi, [190](#), [200](#)

huluku nebijji'l-lahi, [33](#)

I

ihsani, [68-70](#), [75](#), [77](#)

ilm'ul-ahlaku, [25-6](#), [34](#)

ilm'ul-fikh, [53](#)

ilm'ul-hadith, [53](#)

ilm'ul-kelam, [61-2](#), [53](#),
[103-4](#)

ilm'ul-kur'an (*Ekzëgjësja*),
[53](#)

imani, [29](#), [68-72](#), [75](#), [148](#)

indeterminizmi, [88](#), [104](#),
[126](#), [131](#)

individualisti, [184](#)

inkarnimi, [26](#)

interesi, [43](#), [63](#), [94](#), [141](#),
[182](#), [187](#)

islami, [13](#), [26-7](#), [29](#), [52](#), [55](#),
[68-9](#), [71](#), [75](#), [80-2](#), [86-7](#),
[98](#), [102](#), [112](#), [118](#), [149](#),
[151](#), [175](#), [181](#), [186](#), [197-](#)
[8](#), [201-4](#)

ismailitët, [101](#)

istihsani, [54](#), [59-60](#)

ixhmai, [54](#), [57-9](#)

J

jeta, [36](#), [39](#), [70](#), [86](#), [100](#),
[135](#), [137](#), [143-4](#), [151](#),
[156](#), [172-3](#), [177](#), [190](#)
[192](#), [196](#), [199](#)

jomuslimanët, [28](#), [75](#)

K

kada, [127](#)

kaderi, [105-6](#), [127](#)

kaderitët, [101](#)

karakteri, [32-3](#), [55](#), [57](#), [65](#),
[71](#), [82](#), [99](#), [121](#), [162](#)

katoliku, [89](#)

kijasi (*analogjia*), [58](#)

klonimi, [194](#)

kriza ekologjike, [196](#)

kulturat arkaike, [197](#)

kultura iraniane, [80](#)

kutub'us-sitteh, [123](#)

L

lajthitja, [174](#)

lezbeizmi, [190](#), [200](#)

liria e vullnetit, [126](#), [129](#)

liria njerëzore, e pjeshme
(xhuz'i – partikulare,
[130](#)

lutja, [189](#)

M

materializmi, [51](#)

maturiditët, [128](#)

mazdaizmi, [80](#)

medhhebi hanbelit, [101](#)

medhhebi shafiit, [110](#)

medicina, [191](#), [193-4](#)

medresetë, [161](#)

mëkati, [130](#), [166-7](#), [169](#),
[178](#), [199](#)

mendimi etik hebraik, [90](#)

mendimi etik indus, [81](#)

mendimi etik iranian, [80](#)

mendimi etik shqiptar, [86](#)

mendimi parakur'anor
arab, [78](#)

mëshira, [134](#), [159-60](#), [161-](#)
[2](#), [193](#)

mäsimi biblik, [90](#)
 metaetika, [95](#)
 metafizikani, [79](#)
 mirësia, [33](#), [45](#), [162](#)
 modernizmi, [99](#), [100](#)
 morali, [20](#), [22](#), [24](#), [29](#), [30](#),
[32-3](#), [39-41](#), [43](#)
 morali ekologjik, [195](#)
 morali islam, [48](#), [68](#), [70](#),
[199](#)
 morali medicinal, [191](#)
 morali politik, [183](#)
 morali seksual, [188](#)
 morali i mirë (*busn'ul-
 buluk*), [97](#)
 moraliteti praktik, [47](#)
 mospëlqimi, [43](#)
 mu'tezilitët, [26](#), [99](#), [119](#)
 muhsin, [75-6](#),
 munker, [22](#), [141](#)
 murxhitët, [101](#)
 muslimani, [13-5](#), [18](#), [21](#),
[26](#), [28](#), [35](#), [44](#), [52](#), [55](#),
[64](#), [70](#), [72](#), [76-8](#), [80](#), [82](#),
[84-7](#), [93](#), [98](#), [100](#), [104-5](#),
[108-9](#), [112-3](#), [117-9](#),
[122](#), [128-9](#), [136](#), [146](#),
[152](#), [157](#), [159](#), [166](#), [178-](#)
[9](#), [181](#), [184](#), [189](#), [192](#),
[198](#), [200-1](#), [209](#)
 musnedi, [33](#)
 muzika, [67](#), [199](#)

N

namazi, [28](#), [44](#), [46](#), [52](#), [76](#),
[144](#), [151](#), [180](#), [189](#)
 narkomania, [199](#)
 natyra, [24](#), [49](#), [147](#), [194](#),
[196-7](#)
 ndalimi, [46](#), [49](#), [140-1](#)
 ndërgjegjja, [41](#), [132-4](#), [136](#),
[195](#)
 ndjenjat morale, [41](#)
 neopozitivizmi, [95](#)
 nihilistët, [94](#)
 norma morale, [135](#)
 normat etike-morale, [67](#)
 nusajritët, [101](#)

NJ

njeriu, [19](#), [23](#), [25-6](#), [31](#), [33-](#)
[6](#), [38](#), [40](#), [42-3](#), [46](#), [50](#), [62](#),
[66](#), [70-1](#), [81](#), [94](#), [96](#), [105-](#)
[8](#), [111](#), [119](#), [124-9](#), [131-4](#),
[136-7](#), [139-41](#), [144](#), [147](#),
[149](#), [153-60](#), [162-4](#), [167-](#)
[8](#), [169](#), [172-3](#), [176-7](#), [179](#),
[185](#), [191](#), [193](#), [196](#)
 njeriu jofetar, [44](#)

O

onanizmi, [200](#)

P

padrejtësia, [35](#), [174](#)
 parashqiptarët, [86](#)
 parimet morale, [50](#), [59](#)

pasmmodernizmi, [99](#)
pedagogjia, [61](#)
perceptimi moral, [41](#)
Perëndimi, [14](#), [44](#), [52](#), [119](#)
periudha e vedizmit, [82](#)
perversioni seksual, [190](#)
pluralizmi, [199](#)
politeisti, [83](#)
politeizmi (*shirku*), [85](#) [148](#)
politika, [86](#), [183-5](#), [187](#)
pornografia, [190](#)
profecia, [88](#)
promiskuiteti seksual, [191](#)

Q

qëllimi (*nijjeti*), [121](#), [123](#)
qytetërimi perëndimor,
[13-4](#)

R

religjioni, [20](#), [32](#), [41-2](#), [47](#),
[49](#), [85](#), [91](#), [166](#), [179](#)
ringjallja, [81](#)
ritualet fetare, [175](#)

S

Sahihu i Buhariut, [57](#)
salati, [28](#)
salih, [122](#)
seksi, [189](#)
seksualiteti, [188-9](#), [191](#)
skeptikët, [94](#)
sociologjia, [61](#), [67](#), [96](#)
sporti, [199](#), [203](#)

stoicizmi grek, [40](#)
sufizmi (*tesawufi*), [107](#)
sunneti i Muhammedit a.s.,
[54](#)

SH

shehadeti, [46](#)
shejtani, [148](#), [170](#)
shekullarizmi, [51](#), [99](#), [199](#)
sheriati, [35](#), [59](#), [62-3](#), [121](#),
[135](#), [141](#), [195](#)
sherr-i (*e keqja*), [35](#)
shfrenia seksuale, [79](#)
shkenca, [13](#), [19-20](#), [25](#), [31](#),
[34-5](#), [42](#), [49-50](#), [61](#), [64](#),
[78](#), [88](#), [101](#), [112](#), [120](#),
[139](#), [185](#), [192](#)
shpallja, [66](#), [149](#), [158](#)
shpresa, [45](#), [162](#), [164](#), [193](#)

T

takvallëku, [68-70](#), [73-4](#)
tefsiri, [67](#), [101](#), [116](#)
teologjia, [201](#)
terbijeh, [36](#), [37](#)
tradicionalistët, [97](#), [198](#)
transplantimi, [194](#), [200](#)
triniteti, [26](#)
turpi, [39](#), [165-6](#), [188](#)

U

urrejtja, [171](#), [175-6](#), [185](#)
usul'ul-fikh, [112](#)
utilitaristët, [96](#)

V

vedizmi, [81](#)
vepra e mirë, [39](#), [45](#), [48](#),
[55](#), [146](#), [157](#), [175-6](#), [180](#)
veprat e pavullnetshme (*el-
a'malu gajr'ul-iradijeh*), [23](#)
veprat e vullnetshme (*el-
a'mal'ul-iradijeh*), [23](#)
veprimet relative, [26](#)
veprimi moral, [41](#), [120](#)
veset, [171](#)
vetëdija, [43](#), [73](#), [170](#), [178](#)
virtytet morale, [57](#), [93](#)
virtyti, [33](#), [36](#), [75](#), [94-5](#),
[115](#), [152](#), [154](#), [162-3](#),
[165-7](#), [170](#), [178](#)

vlerat morale, [34](#), [65](#), [136](#)
vullneti i lirë, [26](#), [127-8](#)
vullneti i Zotit, [150](#)
vullneti i lirë (*ef'al'ul-
ihtijarijeh*), [128](#)

XH

xhainizmi, [81-2](#)
xhamitë, [162](#)
xheberizmi, [118](#)
xhehennemi, [129](#), [160](#)
xhehmitët, [101](#)
xhenneti, [28](#), [88](#), [119](#), [121-
2](#), [178](#)

Z

zekati, [28](#), [46](#), [52](#), [157](#), [181](#)

Nexhat Ibrahim
BAZAT E ETIKËS ISLAME - AHLAKU

Boton: Logos-A
Biblioteka: Mendimi islam

Për botuesin: Adnan Ismaili
Kryeredaktor: Husamedin Abazi
Redaktor biblioteke: Nexhat Ibrahim

Recensues: Ajni Sinani
Redaktor gjuhësor: Rexhep Zllatku

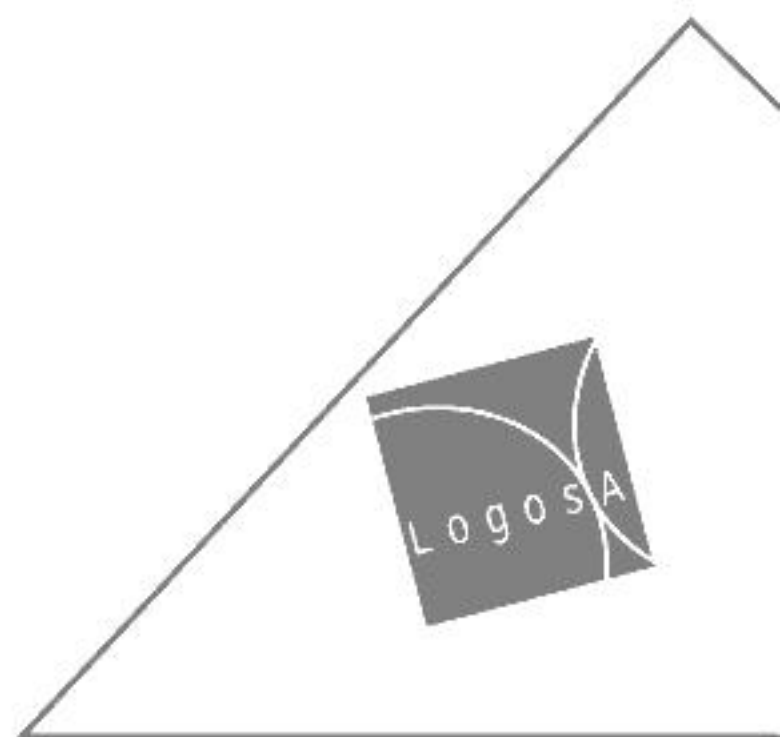
Redaktor artistik: Edi Agagjyshi
Redaktor teknik: Naser Fera
Faqosës: Afrim Gashi

Mbikëqyrës i shtypit: Imer Gogjufi
Përgatitja kompjuterike: Focus Pro - Shkup
Shtypi: Focus - Shkup

Copyright©Logos-A, 2005

**Shënimi i CIP katalogut i këtij libri gjendet
në Bibliotekën Kombëtare dhe Universitare**
ISBN 9989-58-157-6

www.logos-a.com.mk





ISBN 998958157-6



9 799989 581570