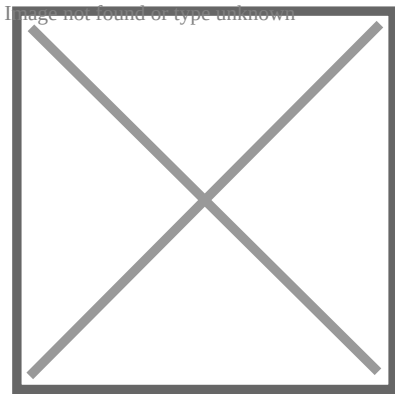




Etika pa Zotin: Një universalizëm bosh?

Description

Ovamir Anjum

Teorizimi i etikës profetike

Si mund të jetë një njeri, i vendosur pashamngshmërisht në kohën dhe vendin e tij, një shembull për të gjithë? A janë universale të vërtetat morale? Nëse është kështu, dhe nëse ekziston një “ligj natyror” si të thuash, përse i Plotfuqishmi nuk shpalli thjesht një libër me një listë rregullash të tilla, në vend se të dërgonte një mësues njerëzor të gjallë? Dhe nëse jo, a ishin mësimet e Profetit të kufizuara për kohën dhe vendin e tij, dhe a janë bërë ato tani të vjetëruara nga zhvillimet moderne? Pyetje të tilla shtrohen shpeshherë në emër të ndonjë paradigme etike që ndodh të jetë në modë në një moment të caktuar, qoftë ajo liria, barazia, progresi, drejtësia sociale, apo gjendja aktuale e njohurive shkencore. Teologët myslimanë, sikurse kemi për ta diskutuar më poshtë, kanë rënë prë e këtyre paradigmave. Një tjetër gabim që e gjen rrugën fshehurazi në mendimin e shumë myslimanëve që kanë qëllime të mira është që ata e reduktojnë shembullin e Profetit në një përzgjedhje të historive me ndjesi të mira të ndara nga mesazhi i tij hyjnor i besimit në Zot (*teuhid*) dhe nënshtrimit ndaj Zotit (*shariatike*), duke e shndërruar kështu atë, sikurse kanë bërë të krishterët sekularë me Jezusin, në një urtar të dashur që ka gjithnjë citime të gatshme për çdo situatë, dhe jo në një shembull për t’u ndjekur me sinqeritet për udhëzim në këtë botë dhe për shpëtim në tjetrën.^[1] Në pjesën tjetër të kësaj eseje, ne do ta shtjellojmë kuptimin dhe rëndësinë e shembullit të Profetit duke eksploruar pikërisht këto pyetje.

Paradigmat alternative

Për të kuptuar se përse në qendër të sistemit islam të etikës gjendet shembulli i Profetit, dhe jo një set i parimeve abstrakte apo kuptimeve të përsiatjes racionale, ne duhet të kuptojmë se përse është vërtetuar që bazat etike alternative janë joadekuate. Idetë tona për etikën – për atë që është e drejtë dhe e gabuar, apo, respektivisht, moralisht e bukur dhe e shëmtuar – janë natyrshëm të bazuara në botëkuptimet tona themelore, ndonjëherë të formuluar në diskurse teologjike apo diskurse filozofike. Filozofët modernë e diferencojnë pyetjen praktike se cilat akte janë të drejta dhe të gabuara

(preokupimet e “rendit të parë”) nga pyetja teorike për statusin e vlerave morale dhe natyrën e vlerësimit moral (pyetjet e “rendit të dytë”, preokupimet e meta-etikës). Preokupimet e rendit të parë mund të nënndahen më tutje në etikë të zbatuar (politika dhe vendime specifike në sfera të caktuara të jetës, që i përgjigjen pyetjeve të tilla si, “A është e drejtë që të thuhet një gënjeshtër e bardhë për të mbyllur një grindje ndërmjet bashkëshortëve?” dhe “A duhet të përdor unë printerin në punë për të printuar detyrat e shtëpisë të tim biri?) dhe etikë normative (pyetje të tilla si “Cilat janë parimet e përgjithshme të sjelljes së mirë?” apo “A duhet të bëjë unë atë që kënaqë Zotin, apo atë që maksimizon dobinë njerëzore, apo atë që një komunitet i virtytshëm e cilëson si të mirë, apo mos duhet t’u bëjë të tjerëve atë që ata më bëjnë mua?” etj...). Kjo ndarje është thjesht konvencionale, pasi linja ndarëse ndërmjet meta-etikës dhe etikës normative shpeshherë është e paqartë, dhe prandaj këto të dyja mund të cilësohen si bashku si “etika teorike”, që në Islam është trajtuar në diskurset teologjike që i gjejmë në veprat e Kelamit, *felsefesë*, *usul el-fik’hut*, veprat *tefsirit* dhe shumë zhanre të tjera.

Meta-etika ka implikime të thella për etikën normative si edhe për atë të zbatuar. Fjala vjen, pjesa më e madhe e filozofëve modernë perëndimore, duke pasur parasysh qasjen gjerësisht ateiste apo agnostike të fushës së tyre, mendojnë se ideja e të drejtës dhe e të gabuarës është thjesht një fiksim apo konstrukt social i bërë nga njeriu – debati zakonisht shtillet rreth llojit të fiksimit e jo diku tjetër.^[2] E vetmja etikë e mundshme në botën e tyre është e bazuar mbi nocione sekulare si dobia, emocioni, apo mbijetesa. Në kundërdallim, për filozofët e antikitetit si Platoni, Aristoteli dhe dishepujt e tyre (përfshirë edhe *felasife* myslimanë), e drejta dhe e gabuara kanë qenë çështje të hulumtimit racional, dhe e mira ishte e brendashkruar në natyrën e gjërave, të cilën një filozof mund ta lexonte nëpërmjet arsytimit sistematik. Për sa kohë që për ata arsyeja ishte një cilësi hyjnore, sistemet e tyre faktikisht ishin njëkohësisht thellësisht religjioze dhe filozofike, dhe shumë më fisnike se sa etika sekulare moderne, por sikurse e kemi parë në artikullin e parë, ato nuk kishin dobinë e shpalljes, dhe ishin të prirur për të bërë gabime të rënda.

Për shkak se të gjitha sistemet etike janë pjesë e një botëkuptimi më të gjerë (*akdieje*), çdo krahasim ka një vlefshmëri të kufizuar. Të gjitha krahasimet etike duhet t’i kushtojnë vëmendje të dyja këtyre bazave për ngjashmëri ndërmjet çdo dy sistemesh si dhe për mospajtime ndërmjet tyre. Etika mund të përngjasohet me lëkurën e një organizmi, dhe të krahasuarit e butësisë së pendëve të zogut me ashpërsinë e lëkurës së krokodilit nuk e rrok faktin se këto të dyja kryejnë funksione të ndryshme. Për më tepër, çdo krahasim duhet të bëhet nga një kornizë e caktuar, të cilën ne e marrim se është natyra e përbashkët njerëzore. Dhe ndonëse *fitra* (natyra njerëzore e dhënë nga Zoti) e përbashkët është një bazë e vlefshme për krahasim, njerëzve gjithashtu u është dhënë një kapacitet i madh për mashtrim të vetes, dhe *fitra* e shpërfaq veten vetëm ndaj atyre që e përshquajnë atë.

Megjithatë, me njëfarë mprehtësie holistike, ne mund të shohim superioritetin e urtësisë së shpallur. Le të mendojmë thënien e Imanuel Kantit (vd. 1804), që ka të ngjarë të jetë filozofi etik më i madh modern, se mënyra se si të jesh etik është që t’i bindesh imperativit kategorik – një rregull ky që ju do ta pranoni se praktikohet nga të gjithë. Me fjalë të tjerë, një ligj universal. Sistemit i Kantit, i njohur si etika deontologjike, shkonte deri aty sa qortonte forcën e ndjenjave njerëzore të dashurisë, miqësisë, apo altruizmit në kryerjen e detyrës etike racionale. Ky është një formulim abstrakt dhe përfundimisht i padobishëm i urtësisë së lashtë hyjnore të shënuar në traditën biblike si edhe në hadithet profetike, i njohur si rregulli i artë. Porosia profetike: “Njeriu nuk ka besuar derisa ai të dojë për vëllain e tij atë që ai do për veten,” është një rregull bazë që bujt në një ekosistem të tërë marrëdhëniesh, besimesh, imperativash, dhe sentimentesh që së bashku parandalojnë shpërdorimin e tij dhe abuzimin me të. Tani le të imagjinojmë një person moralisht të shthurur, si, fjala vjen, kapitalistët miliarderë të sotëm.

Çfarë duan ata për veten e tyre? Kënaqësi momentale pa fund, madje edhe në kurriz të dhënies fund të të gjitha jetëve në tokë, dhe e gjitha kjo cilësohet si e mirë. Çfarë do të zgjidhnin ata për të tjerët nëse ata dëshirojnë që gjithçka që është në planet ta kenë vetë? Ndoshta vdekjen ("Sikur të kisha pasur një jetë kaq të kotë sa e jotja, unë më mirë do të kisha preferuar vdekjen") ose ndonjë ungjill prosperiteti të mundësive të barabarta ("Ne kemi patur mundësi të barabarta, unë fitova miliarda, kurse ju, miliarda në numër, nuk morët asgjë! Pazar i ndershëm!")

Këmbyerazi, përfytyroni një besimtar fanatik që detyron me forcë këdo të hyjë në fenë e tij, në të vërtetën e tij. Në një botë të përsosur kantiane, një besimtar i tillë do të donte që të ishte i shtrënguar që të besonte si edhe të shtrëngonte të tjerët që të besonin, sepse, në atë rast, e vërteta dhe rezultatet e saj në amshim nuk varen nga besimi i gabuar që e mohon atë. Ndërkohë që etika myslimane na mëson se "nuk ka shtrëngim në fe" dhe, së këndejmi, njerëzve të cilët zgjedhin të ushqejnë besime të gabuara u duhet dhënë liria dhe e drejta; një zemërgjerësi e tillë e mandatuar hyjnisht do t'i dukej jologjike një liberali kantian. Në botëkuptimin liberal, toleranca mund të bazohet vetëm mbi panjohshmërinë apo irelevancën e të vërtetës. Shkurtimisht, etika liberale moderne e bazuar në imperativin kantian është në zemër të përkthimit të një parimi religjioz që kishte përsosmërisht kuptim në bashkësitë e bashkëndara të besimit, por që, që nga ajo kohë, është bërë një idiomë pa shpirt e sekularizmit të epokës së Iluminizmit në të cilin univervalizmi bosh zë vendin e angazhimit për të vërtetën. Në Islam, sikurse kemi për ta parë, ne duam për sivëllezërit tanë në fe atë që ne duam për veten tonë: sukses të përjetshëm në amshim. Dhe megjithatë, për sivëllezërit tanë në njerëzim, të cilët ne dëshirojmë që të hyjnë në fe, ne jemi të kufizuar nga ligji hyjnor që të mos i shtrëngojmë ata që të pranojnë fenë.

Në mënyrë të ngjashme, njerëzit nxiten që të bëjnë mirë jo thjesht nga një sens i detyrës racionale abstrakte, sikurse këmbëngulte Kanti, por nga një ndërthurje e zakoneve të virtytshme të përfuara me kohë, ndjesitë e dashurisë apo mëshirës, dëshirës për shpërblim apo frikës nga ndëshkimi apo humbja në këtë botë dhe/ose në amshimin e përjetshëm, si dhe më të mirat e tyre, për dashurinë për të mirën e pafundme që është Zoti. Një tjetër qasje moderne ndaj etikës, e quajtur konsekuencializëm, i gjykon aktet në bazë të pasojave të tyre. Por ajo është po aq e padobishme sa etika e Kantit e bazuar në detyrë, për shkak të paktën të dy arsyeve të qarta: së pari, pasojat e veprimeve janë tipikisht të panjohshme në botën reale, dhe së dyti, se çfarë pasojash duhen dëshiruar, kjo është një pyetje përgjigjja e së cilës merret si e mirëqenë.

Një traditë filozofike morale më afër natyrës njerëzore (dhe së këndejmi, më afër me Islamin) është tradita e lashtë e *etikës së virtytit*, që shpeshherë i atribuohet Aristotelit. Ajo i jep përparësi jo detyrës abstrakte, por përfuturit të virtyteve që janë të pranuar brenda një komuniteti me vigjilencë morale, siç janë bamirësia, dashamirësia, kurajoja, vetëpërmbajtja, dhe kështu me radhë, duke e kthyer fokusin nga gjimnastika mendore kantiane në zakonet e personit njerëzor si një i tërë. Një shembull i mirë i etikës së virtytit është tradita e sjelljes kalorsiak arabe (*muruva*) përpara Islamit, një traditë që Profeti e ka nxitur dhe shpeshherë e ka korrigjuar ose riorientuar. Megjithatë, etika e virtytit është fundamentalisht e paplotë. Ajo që llogaritet si virtyt ka nevojë jo vetëm për përdorimin e të menduarit racional, por gjithashtu, dhe kjo është pjesa vendimtare, mirëqenie individuale dhe komunale të përkufizuar nga një botëkuptim. Në një komunitet hajdutësh xhepi, dikush mund të bëhet një hajdut i aftë me virtytet e shpejtësisë dhe të shkathtësisë; në mesin e kapitalistëve të pashpirt, të jesh një peshkaqen zemërgur është një kompliment. Etika e virtytit nuk shpjegon pasojën fundore të veprimeve të njeriut dhe qëllimin e jetës së njeriut.

Teoritë klasike islame të etikës

Asnjëra nga këto qasje, pavarësisht tablove që ato ofrojnë, nuk e ngërthen plotësisht qasjen islame ndaj formimit etik, pasi ato në fund të fundit shpërfillin apo e kthejnë në periferike çështjen e të vërtetës. Në kundërdallim, pavarësisht larmisë së saj të madhe dhe thellësisë intelektuale, tradita islame është metafizikisht e angazhuar ndaj një Zoti të Plotfuqishëm dhe të Gjallë i cili e krijoi njerëzimin për ta adhuruar Atë dhe, në sferën sociale, ndaj faktit qendror të ligjit hyjnor. Si i tillë, mendimi mysliman ka ardhur jo nga pështjellimi i pafund në lidhje me natyrën dhe mundësinë e të mirës, por nga fakti madhështor e transformativ i të mirës së shpallur nga Zoti dhe e mishëruar kjo te personi i Profetit dhe në bashkësinë që ai krijoi. Si rrjedhojë, dijetarët myslimanë nuk kanë pasur nevojë imediate që ta merrnin në shqyrtim çështjen e meta-etikës, dhe jetët e tyre thellësisht morale e gjenin frymëzimin të urdhëri hyjnor i mishëruar te Profeti.

Madje edhe teksa teologjia klasike u zgjeruan në abstragime të shtrënguara nga polemikat dhe reflektimet, teologët myslimanë kishin prirjen që të udhëhiqeshin nga pozita qendrore e ligjit të Zotit në Islam. Le të marrim në shqyrtim diskursin e teologëve myslimanë klasikë mbi të mirën-johurën “dilemë e Eutifroit” të parashtruar nga Platoni mbi një mijë vjet më herët: A është një veprim i mirë për shkak se “perënditë” e urdhërojnë atë (po të përdorim gjuhën e Platonit), apo “perënditë” e urdhërojnë atë për shkak se ajo është e mirë?^[3] Ndërkohë që dijetarët e hershëm e kishin marrë heshturazi si të mirëqenë se kishte një harmoni ndërmjet të dyjave, Mutezilitët, të cilët ishin myslimanët e parë që teologjizuan në lidhje me etikën dhe zhvilluan një sistem racional që u bë i njohur si Kelami, pohonin se ishte e dyta, se Allahu kishte urdhëruar vetëm atë që ishte tashmë e mirë. Kjo kishte pasojën e paqëllimtë se Zoti ishte i shtrënguar që të bënte atë që kërkonte arsyeja njerëzore. Në kundërpërgjigje, Esharitë, mbrojtësit e parë të shkrimit të shenjtë të bazuar në Kelam, këmbëngulnin se ishte e para, duke nyjëtuar kështu një Teori të Urdhërit Hyjnor të etikës. Për ata, vlera etike nuk kishte asnjë ekzistencë ontologjike – aktet në realitet nuk janë as të mira as të këqija, por Zoti, nëpërmjet shpalljes, lirisht dhe arbitrarisht, ka emërtuar akte të caktuara si legjitimite dhe, së këndejmi, i ka shpërblyer në jetën e pëtejme, dhe të tjera i ka emërtuar si ilegjitime dhe të ndëshkueshme në jetën e pëtejme. Pikërisht për shkak se Esharitët kryesorë pohonin një version ekstrem të Teorisë së Urdhërit Hyjnor, ata kërkonin shpjegime pastërtisht psikologjike dhe utilitare për atë se përse dhe si njerëzit universalisht i mveshin vlerë etike akteve. Bazuar në këtë pikëpamje, njerëzit e quajnë të mirë atë që ata e shohin se i sjellë dobi atyre, apo atë që evokon një reagim pozitiv tek ata (një këndvështrim që sot quhet *emotivizëm*). Kjo i ka shtyrë disa Esharitë të dorës së parë, si Gazaliu (vd, 505/1111), që të trajtonin dhe të artikulonin me mjeshtëri aspektet psikologjike të veprimit njerëzor, ndërkohë që e kufizonin burimin e etikës dhe dijen për etikën të shpallja hyjnore. Megjithatë, arsyeja njerëzore mund të reflektojë mbi vlerat e deklaruara apo të nënkuptuara në ligjin hyjnor, dhe reflektime të tilla i japin jetë një diskursi mbi objektivat më të larta të ligjit (*makasid el-shari’a*).

Ndryshe nga postmodernistët e sotëm të cilët e mohojnë realitetin ontologjik të etikës dhe të cilëve nuk u mbetet asgjë tjetër përveç pushtetit arbitrar, skeptikët myslimanë të etikës racionale nuk ishin nihilistë, por avokatë të etikës së mishëruar në ligjin hyjnor, dhe, kësodore, ata besonin ende me shpirt në normat etike. Tekembramja, madje edhe kur ata i mvishnin vlera të ndryshme relative dhe ndiqnin itinerare të ndryshme epistemike në lidhje me Sunetin e Profetit, vlera normative e këtij të fundit ishte qendrore për të gjitha sistemet e tyre. Tradicionalistët (trashëgimtarët e myslimanëve të hershëm të

cilët e refuzonin Kelamin si një risi heretike në tërësi), Mutezilutët (një shkollë kjo që zuri rrënjë në gjirin e Shiitëve Dymbëdhjetësh), Esharitët dhe Maturiditët (të cilët e mbronin Sunizmin duke përdorur Kelamin) kanë qenë të gjithë të angazhuar për të mbrojtur urdhërin hyjnor dhe Sunetin e Profetit.^[4]

Përktheu Arjol Guni

^[1] Ne do t'i kthehemi më vonë në një artikull tjetër dyshimeve të ngritura nga ata që pretendojnë se të vërtetat etike janë relative ndaj çdo kulture apo edhe individi, dhe për rrjedhojë, nuk mund të ketë një përgjigje universale për çdo çështje morale.

^[2] Shih, për shembull, Richard Joyce, "Moral Fictionalism," *Philosophy Noë*, 2011, https://philosophynoë.org/issues/82/Moral_Fictionalism.

^[3] Mariam al-Attar, *Islamic Ethics: The Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought* (Neë York, NY: Routledge, 2010), f. 3.

^[4] Për këtë linjë arsyetimi mbi qëndrimin e juristëve para Kelamit, si dhe të Mutezilitëve dhe Esharive, dhe ndikimin e shkrimeve të mjekut grek Galeni mbi zhvillimin nga ana e al-Ghazali-t të diskursit mbi "qëllimet e ligjit", shih Ahmed El Shamsy, "The Wisdom of God's Law: Two Theories," në *Islamic Law in Theory*, përg. A. K. Reinhart dhe R. Gleave (Leiden: Brill, 2014), f. 30. Për një diskutim të detajuar mbi katër shkollat teorike në Islam, shih Sherman A. Jackson, *Islam and the Problem of Black Suffering* (New York: Oxford University Press, 2013).

Date Created

11/02/2026

Author

erasmusi