

Dinjiteti i njeriut nga perspektiva islame

A i njeh Islami të drejtat e njeriut të miratuara ndërkombëtarisht? A zotëron njeriu personalitetin e tij apo është thjesht një numër brenda shoqërisë? Është ai zot i vetvetes apo rob i Zotit? Rob i fatit apo predestinimit të tij? A zotëron njeriu sipas mësimit islam “dinjitetin” e tij? Nëse po, çfarë përfshinë ai dhe çfarë impakti ka në jetën fetare, etike dhe juridike? Është dinjiteti i njeriut diçka që përftohet me besim (iman) dhe vepra të mira apo mbetet konstantë dhe pjesë e pandashme e qenies njerëzore? Me mosbesim (*kufër*) dhe me mëkate dobësohet dhe humbet dinjiteti i njeriut, apo vazhdon që edhe mosbesimtari dhe mëkatari të kenë dinjitetin e vet... Këto janë vetëm disa nga pyetjet e shumta në këtë drejtim që na parashtrohen në takime të ndryshme me zvicëranët, të cilat duam t’i trajtojmë në artikullin në vijim.

A zotëron njeriu personalitetin e tij?

Në të tria traditat fetare me origjinë semite, pra në Judaizëm, Krishterim dhe Islam, karakteristikë e përbashkët dhe tipar dallues i tyre është se Zoti i shpallet/shfaqet njeriut, se Zoti flet dhe bisedon me njeriun, se iniciativa për këtë bisedë vjen nga Zoti dhe se Zoti me këtë rast e përdor gjuhën e njeriut me të gjitha tiparet që i ka një gjuhë.¹ Zoti pasi e ka krijuar njeriun e fton atë në bisedë, i flet atij dhe ia beson atij dinjitetin mbretëror, përgjegjësinë para Tij për krijesat që Zoti atij ia la amanet. Këtu vjen në shprehje përgjegjësia “para Zotit – për krijesat”, që është një element i pandashëm i krijesës njeri. Dhe meqë Zoti dhe njeriu flasin me njëri-tjetrin, nga kjo rrjedh se njeriu është person, i denjë për bisedë reciproke, bashkëbisedues.²

Çështja e pozitës së njeriut në Islam, e në veçanti në sufizëm, është një temë kontroverse për dijetarët perëndimorë. Disa e ndajnë mendimin se njeriu si “shërbëtor” dhe “rob” i Zotit nuk ka asnjëfarë vlere para Zotit të Gjithëfuqishëm: ai këtu thuhet se zhduket tërësisht, e humb personalitetin e tij dhe ai nuk është asgjë tjetër pos një instrument i fatit të tij të pandryshueshëm. Termi i humanizmit, me të cilin kultura evropiane mburret aq shumë, sipas

¹ Krahaso Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur’an. A Study of Words and Concepts as used by the Qur’an, Linguistic Analysis*, Kuala Lumpur 2002, f. 164.

² Heike Baranzke, «Vor Gott – für die Geschöpfe. Grundlinien einer christlichen Anthropologie und Ethik der Weltverantwortung», në Hansjörg Schmid et. al., *Verantwortung für das Leben – Ethik in Christentum und Islam*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 2008, S. 44-45.

këtyre dijetarëve, mbetet shumë i huaj me këtë ide të Islamit mbi pozitën e njeriut. Disa të tjerë, tek ai që te klasikët muslimanë njihet me termin “*Insan kamil*”, pra *njeriu perfekt, i përkryer*, shihnin rrezikun e një subjektivizmi absolut, pasi me këtë po “fryhej” aq shumë personaliteti i njeriut, sa që ai shihej si një mikrokozmos, si një pasqyrë e përkryer e Zotit. Mësimi për “njeriun e përkryer” nga shumë orientalistë shihej si shumë e rrezikshme për antropologjinë islame – jo më pak e rrezikshme sesa i ashtuquajturi rol përulës i njeriut si “skllav i Zotit”.³

Mendimi shumë i përhapur se në Islam nuk ekziston termi “person” apo “personalitet”, nuk mban fare. Sepse, nëse me termin person nënkuptojmë një subjekt të lirë, të arsyeshëm, të vetëdijshëm, identik, pra në gjithë historinë e zhvillimit të tij i mbetur si një njësi dhe lloj i njëjtë, i cili është i arsyeshëm dhe përgjegjës nga aspekti moral dhe juridik për veprat e tij dhe i cili zotëron dinjitet, atëherë ky definicion përputhet plotësisht me imazhin kur’anor të njeriut.⁴

Njeriu dhe predestinimi

Të kapluar nga mendimi shumë i përhapur në Perëndim, po fatkeqësisht edhe në botën islame, lidhur me predestinimin në Islam, me të drejtë mund të parashtrohet pyetja se çfarë lirie dhe së këndejmi çfarë dinjiteti gëzon njeriu nëse çdo veprim i tij është i predestinuar, pra i paracaktuar nga Zoti. Historia e *kaderit* (predestinimit) nis me historinë e hershme islame, kur grupe të caktuara politike dëshironin t’i arsyetonin veprimet e tyre jo të drejta duke u mbështetur në pohimin se kështu është paracaktuar nga Zoti. Për këtë temë pastaj janë zhvilluar diskutime e shkruar trajtesa e vepra të shumta. Le të theksojmë menjëherë se qysh në zanafillën e këtyre diskutimeve të shumica e mendimtarëve muslimanë është theksuar “liria e njeriut për të zgjedhur” (*hurrijjetu’l-ihthijar*) si kusht paraprak i përgjegjësisë personale. Asokohe kjo arsyetohej me premisën se sikur Zoti t’i kishte paracaktuar veprimet tona, atëherë pse do të na merrte në përgjegjësi në botën tjetër? Pse do të na dënonte për veprat e këqija që ne i kemi bërë në këtë botë në ndërkohë që ato kanë qenë për ne të paracaktuara nga Zoti dhe ne nuk kemi mundur t’u ikim atyre? A nuk është kjo fyerje e Zotit dhe e cilësisë së Tij të drejtësisë? Sot, ky arsytim për lirinë e veprimit të njeriut, ndër mendimtarët muslimanë akoma lidhet me përgjegjësinë e njeriut, por nga një aspekt tjetër: këtu nuk theksohet gjithaq drejtësia e Zotit sesa mendimi se Zoti i pranon vetëm veprat që njeriu i kryen me vetëdije dhe me vullnetin e tij të lirë, për çka ai edhe mbetet përgjegjës për veprimet e veta.

Duke qenë se fjala *kader*, e cila shpesh dhe gabueshëm përkthehet si “paracaktim”, në Kur’an ka kuptimin e “krijimit në përpikëri dhe me masë të caktuar”, dijetari i njohur me origjinë palestineze dhe ligjërues në disa universitete të SHBA-ve, Dr. Ismai Raxhi el-Faruki (v. 1986) lidhur me këtë pohon: “Në të vërtetë, sipas Islamit, bota është një ‘kozmos’, një krijesë e përpiktë, e nuk është ‘kaos’. Në të, vullneti i Zotit realizohet paprerë. Modelet e Tij realizohen nëpërmjet domosdoshmërisë së ligjit natyror, sepse ato janë të natyrshme në rrugën të cilën

³ Shih Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islams*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1995, f. 268.

⁴ Krahaso Abdullah Takim, «Stellvertreter oder Ebenbild Gottes? Der Mensch im Christentum und Islam», në Hansjörg Schmid et.al., po aty, f. 50.

Krijuesi i tyre e ka caktuar për to (Kur'ani 25:2; 9:51). Kjo vlen për të gjitha krijesat, përveç njeriut. Veprimi i njeriut është i vetmi rast ku vullneti i Zotit nuk realizohet në mënyrë të domosdoshme, por në mënyrë të matur, të lirë dhe vullnetare. Funksionet fizike dhe psikike të tij janë integrale me natyrën dhe si të tilla ato u përkulen ligjeve që kanë të bëjnë me to me të njëjtën domosdoshmëri si edhe të gjitha krijesat e tjera. Mirëpo, funksionet shpirtërore si, të kuptuarit dhe vepra morale, bëjnë pjesë jashtë fushës së natyrës së determinuar. Ato varen nga subjekti (kryerësi) i tyre dhe e ndjekin vullnetin e tij. Realizimi i vullnetit të Zotit nga ana e tyre ka një vlerë të ndryshme nga aspekti kualitativ në krahasim me realizimin e domosdoshëm të tij nga ana e krijesave të tjera. Realizimi i domosdoshëm vlen vetëm për vlerat elementare apo utilitare, kurse realizimi i lirë vlen për ato morale. Sidoqoftë, qëllimet morale të Zotit, urdhrat e Zotit drejtuar njeriut, sigurisht që kanë një bazë në botën fizike, ndaj edhe këtu qëndron aspekti utilitar i tyre. Por, nuk është kjo që ua jep vetinë dalluese, respektivisht, karakterin moral. Ajo që atyre ua jep meritën e veçantë të cilën ne ua përshkruajmë gjërave 'morale', është pikërisht aspekti i mundësisë së realizimit të tyre në liri, pra, mundësia e cila mbetet gjithmonë e hapur për realizimin apo shkeljen e tyre... Detyrimi moral është i pamundshëm pa përgjegjësi dhe pa llogari. Sikur njeriu të mos ishte përgjegjës dhe sikur disi e diku të mos jepte llogari për sa u përket veprave të tij, cinizmi do të bëhej gjithë e më i pashmangshëm. Gjykimi, apo përfundimi i përgjegjësisë, është kushti i domosdoshëm i detyrimit apo i imperativitetit moral. Kjo rrjedh nga vetë natyra e "normativitetit".⁵

Imazhi i njeriut në Kur'an buron nga njësia dhe tërësia e njeriut si qenie e lirë dhe racionale, por përgjegjëse për veprat e tij në këtë botë. Sipas kësaj, njeriu zotëron lirinë e tij, pasi pa liri nuk është e mundur përgjegjësia e tij. Prandaj, Kur'ani për këtë thotë: *"Thuaj: 'E vërteta është nga Zoti. Kush të dojë, le të besojë; e kush të dojë, le të mohojë!'"* (Kur'ani, 18:29). Kjo liri është arsyeja pse secili person, sipas Kur'anit 17:84 *"vepron sipas mënyrës së vet"*. Kjo mënyrë e veprimit njerëzor e bën individin përgjatë jetës së tij personalitet. Nga kjo arsye ai edhe do të përgjigjet në botën tjetër vetë, personalisht: *"Të gjithë i vijnë Atij Ditën e Ringjalljes si individë (tek e tek)"* (Kur'ani 19:95).

Pikëpamja teocentrike vs. antropocentrike në Islam

Jo vetëm sipas perëndimorëve, por edhe sipas disa mendimtarëve e filozofëve muslimanë të kohës moderne, deri më tani ka munguar trajtimi i temës "njeri" si subjekt në kuptimin modern të fjalës. Në një artikull të tij me titull "Pse ka munguar studimi i njeriut në trashëgiminë tonë të vjetër?", filozofi egjiptian Hasan Hanefi, fillimisht tregon arsyet që e kanë shtyrë atë të mendojë për këtë temë. Ai thotë se muslimanët sot janë pjesë e një kulture moderne në qendër të së cilës qëndron njeriu dhe e cila karakterizohet me një vetëdije të panjohur më parë për subjektivitetin dhe individualitetin e njeriut. Muslimanët sot ndodhen përpara dilemës si ta lidhin këtë kulturë moderne të njeriut me trashëgiminë kulturore të tyre, pasi – sipas tij – në të nuk gjendet fare njeriu si lëndë e rëndësishme reflektimi në vetvete. Edhe pse më vonë ai e relativizon këtë pohim të tijin duke pohuar se megjithëkëtë

⁵ Ismail Raxhi el-Faruki, *Tevhidi – Implikimet e tij për mendimin dhe jetën*, nga angl. Rejhan Neziri, Logos A, Shkup, 2006, f. 41-42, 44. Krahaso edhe Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, University of Chicago Press, 1980, f. 14 e tutje.

tema njeri është trajtuar në teologjinë, filozofinë dhe jurisprudencën islame të Mesjetës, por kjo ka ndodhur në mënyrë indirekte dhe jo si çështja më kryesore. Si do që të jetë, sipas tij, qasja moderne ndaj njeriut në botën islame paraqet në fakt një thyerje dhe shkëputje nga tradita islame e Mesjetës, duke qenë se tani njeriu trajtohet në subjektivitetin dhe individualitetin e tij. Megjithëkëtë ai është i bindur se Kur'ani, i cili shumë shpesh flet për njeriun si njeri, kërkon pa kurrfarë mëdyshje respektimin dhe mbrojtjen e individit.

Edhe sikur përshtypjet e Hasan Hanefiut të jenë të sakta, se muslimanët sot marrin pjesë në një kulturë moderne në qendër të së cilës ndodhet njeriu, kjo akoma nuk do të thotë domosdo se tani në Islam botëkuptimi teocentrik (ku në qendër është Zoti) po ia lëshon vendit atij antropocentrik (ku në qendër është njeriu). Kundër kësaj flet jo vetëm insistimi i shumë dijetarëve muslimanë të kohës së re për një karakter teocentrik të botëkuptimit islam, po edhe më tepër fakti se termat teocentrik dhe antropocentrik, përderisa merren si alternativa që e përjashtojnë njëra-tjetrën, nuk përputhen për ta përshkruar në mënyrë adekuate transformimin që është shfaqur kohëve të fundit në nivel të vetëdijes fetare, si në kontekstin islam ashtu edhe në atë krishterë. Në horizontin e besimit pyetja për njeriun nuk e përjashton pyetjen për Zotin, por e përfshinë edhe atë brenda saj dhe prandaj Zoti dhe njeriu janë njësoj dhe në të njëjtën kohë qendrore për botëkuptimin modern. Prandaj, do të ishte e dyshimtë të pretendohet se në Islamin e kohës moderne kemi të bëjmë me një transformim nga teocentrikja në atë antropocentrike. Pa mëdyshje mund të konstatojmë se krahasuar me parametrat e Mesjetës, në Islamin e kohës moderne interesimi për atë se “çfarë është Zoti në vetvete” ka rënë dhe në vend të tij është shtuar interesimi për atë se “çfarë është Zoti për njeriun”. Pikërisht në dekadat e fundit reflektimet antropologjike në veprat e teologëve dhe filozofëve muslimanë kanë zënë një vend të dukshëm. Kjo mund të vërehet madje edhe deri në veprat e autorëve konservativë dhe fundamentalistë, konsideron studiuesja gjermane e Islamit, znj. Rotraud Wielandt.⁶

Individi apo shoqëria

Një pikë tjetër diskutimi rreth temës mbi dinjitetin e njeriut është edhe çështja se cilës më së shumti t'i jepet rëndësi apo përparësi: të drejtave individuale apo atyre kolektive. Deklaratës së Përgjithshme të të Drejtave të Njeriut (DPDN), të miratuar nga Kombet e Bashkuara më 10 dhjetor 1948 në Nju Jork, i drejtohen dy kritika më kryesore: e para, se ajo i shpërfill të drejtat kolektive dhe e dyta se ajo megjithëqë pretendon të jetë universale, ajo në fakt mbështetet në vlerat dhe kulturën perëndimore.⁷

El-Faruki shprehet kështu për këtë çështje: “Rendi shoqëror e përbën zemrën e Islamit dhe është më prioritar se jeta personale. Në të vërtetë personalen Islami e sheh si parakusht të domosdoshëm për shoqëroren dhe karakterin e njeriut e konsideron si të devijuar në qoftë se ngel dhe mjaftohet me personalen dhe nuk kalon në shoqëroren. Ai pajtohet me të gjitha fetë të cilat i kultivojnë vlerat personale dhe njëkohësisht këto vlera (frika ndaj Allahut xh. sh.,

⁶ Rotraud Wielandt, «Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer muslimischer Denker», në Johannes Schwartländer, *Freiheit der Religion – Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1993, f. 179-181.

⁷ Shiko p.sh. Mohammad Hashim Kamali, *The Dignity of Man: An Islamic Perspective*, The Islamic Texts Society, Kembrixh 2002, f. ix.

besueshmëria, dëlirësia e zemrës, modestia, dashuria dhe përkushtimi ndaj së mirës, bamirësia, krejt tërësia e kuptimeve të shprehura me termin tradicional *la bonté chretienne*, krejt ajo çka Immanuel Kanti do ta merrte si “vullnet i mirë”) i konsideron si absolutisht të domosdoshme, në të vërtetë, si kushte *sine qua non* të virtytit dhe të drejtësisë. Mirëpo, këto dhe synimet e tyre ai i konsideron si boshe në qoftë se kultivuesit e tyre nuk i shtojnë në mënyrë efektive të mirat dhe dobitë e të tjerëve në shoqëri.”⁸

Dijetari i madh me origjinë pakistaneze i cili kah fundi i jetës së tij ka jetuar në SHBA dhe ka ligjëruar në universitetin e Çikagos, Dr. Fazlur Rahman (v. 1988), në veprën e tij famoze *Temat Kryesore të Kuranit*, që në një farë dore është një *tefsir* (koment) tematik i Kur’anit, pohon: “S’ka dyshim se një prej synimeve qendrore të Kur’anit është krijimi i një rendi të zbatueshëm shoqëror në tokë që do të jetë i drejtë dhe i mbështetur në vlerat etike. Fundi i fundit është çështje akademike nëse individ i është me rëndësi dhe se shoqëria është vetëm një instrument i domosdoshëm për formimin e tij apo e kundërta, sepse individ dhe shoqëria në fakt janë korrelativë, elemente që e plotësojnë njëri-tjetrin. Nuk ka një gjë që mund të quhet individ pa shoqëri. Me të vërtetë, konceptet e veprimit njerëzor që i kemi trajtuar më parë, sidomos koncepti i *takvasë* (frikërespektit ndaj Zotit), marrin kuptim vetëm në një kontekst social.”⁹

Kur’ani, pra, njeriun e trajton edhe si individ por edhe si anëtar i shoqërisë. Ndoshta shumica e ajeteve kur’anore i drejtohen njeriut si individ sesa bashkësisë apo shoqërisë (ummetit). Pavarësisht se gjatë historisë islame mund të jetë theksuar më shumë herë dimension individual sesa ai kolektiv e herë e kundërta, dijetarët e kohëve të fundit i kthehen drejtpërdrejtë Kur’anit dhe sunnetit për të gjetur mbështetje për mënyrën e sotme të të kuptuarit të dinjitetit dhe të lirisë së njeriut si kushte të paradhëna të të qenit njeri, si kushte që njeriu i sjell me vete nga lindja, e jo t’i ketë fituar ose t’i jenë dhuruar më vonë. Vetë Kur’ani e trajton njeriun si njeri, si individ, si person. Ai flet për njeriun si një qenie e krijuar me dëshirën dhe vullnetin e pafund të Zotit, se ai madje shquhet si zëvendës a përfaqësues i Zotit në tokë, se ai është një qenie e dalluar në mesin e krijesave të tjera të Zotit, se ai ka pranuar Fjalën e Zotit, se ai është përgjegjës në mënyrë individuale për veprimet e tij etj. Kjo qasje kur’anore ndaj njeriut si individ më vonë në shkencat teologjike dhe juridike islame është shtyrë në plan të dytë duke i dhënë përparësi njeriut si anëtar i shoqërisë apo ummetit, natyrisht duke u mbështetur në ajete kur’anore, me çka në një farë dore edhe është krijuar një pikëpamje kolektiviste mbi njeriun.¹⁰

Ç’është dinjiteti i njeriut?

Fjalori i Shqipes së Sotme e përkufizon termin “dinjitet” si vijon: “1. Tërësia e vlerave morale të njeriut a të një grupi njerëzish (nderi, krenaria etj.); vetëdija që ka njeriu a një grup njerëzish për këto vlera e për të drejtat e veta në shoqëri dhe nderimi i tij për vetveten; shfaqja e jashtme e kësaj vetëdije dhe e këtij nderimi. (Shembuj: *Dinjiteti kombëtar. Dinjiteti i njeriut (i familjes, i ndërmarrjes, i institutit). Me (pa, plot) dinjitet. Ngre (ul, fyen, merr nëpër*

⁸ I. R. el-Faruki, po aty, f. 161.

⁹ Fazlur Rahman, po aty, f. 25.

¹⁰ Shiko edhe Rotraud Wielandt, po aty, f. 186.

këmbë) dinjitetin. S'ka pikë dinjiteti. Flet (sillet) me dinjitet.) dhe 2. Cilësia e mirë a vlera e lartë e diçkaje që e bën atë të çmohet. (Shembuj: *Me dinjitet artistik. Vepër plot dinjitet.*)”¹¹ Fjalori i Oksfordit e përkufizon në këtë formë: “Gjendja apo cilësia e të qenit i denjë për nder a respekt” (*The state or quality of being worthy of honour or respect.*).

Me këtë term nënkuptohet kryesisht vlera dhe nderi që njeriu ia njeh vetvetes si subjekt por që në të njëjtën kohë pret që edhe të tjerët t’ia njohin këtë vlerë dhe nder, ashtu si edhe ky që është i gatshëm ta nderojë e respektojë këtë vlerë te çdo subjekt apo person tjetër.

Edhe pse sot flitet madje edhe për dinjitetin e kafshëve, të bimëve, të natyrës etj., termi dinjitet kryesisht përdoret për vlerën e brendshme, të sjellë nga lindja, të pafituar përmes ndonjë merite të njeriut. Kjo vlerë i njihet çdo personi pa përjashtim dhe askush nuk e fiton këtë duke u angazhuar vetë ose duke i angazhuar të tjerët për këtë. As edhe humbja e kësaj vlere, pra e dinjitetit, nuk kushtëzohet me mospërbushjen e detyrimeve dhe angazhimeve personale apo kolektive. Këtë e theksojmë për ta kundërshtuar mendimin dhe trajtimin e mëhershëm të këtij termi, sipas të cilit dinjiteti fitohej vetëm duke u angazhuar në mënyrë të veçantë për arritjen e tij. Prandaj, dinjitozë a fisnikë njiheshin ata që kishin arritur ndonjë sukses luftarak, politik a social me mundin personal apo edhe me mbështetjen e të tjerëve. Me rëndësi ishte që njeriu për këtë meritë, vlerë e nder duhej të dëshmohej para të tjerëve dhe të njihej e pranohej nga shoqëria. Në rast të dështimit në këto plane, humbej edhe kjo vlerë, pra dinjiteti. Ndoshta ky mendim gjen vend akoma edhe në qarqet fetare përmes pretendimit se ti je njeri i plotë dhe me dinjitet vetëm nëse beson dhe i përmbush detyrat fetare. Në momentin kur nuk i përmbush kërkesat e fesë, ti e humb dinjitetin. Jo pra, pikërisht këtë e demanton konceptimi i sotëm i fjalës “dinjitet i njeriut”. Ai nuk fitohet duke i përmbushur detyrat fetare, etike, sociale, politike etj. dhe nuk humbet në qoftë se këto nuk i përmbush. Pra, dinjiteti i njeriut është imanent, i qenësishëm, i papërfutshëm dhe i pashkëputshëm.

Dinjiteti i njeriut trajtohet kryesisht nga lëmi i filozofisë, i etikës dhe i së drejtës (në veçanti të së drejtës publike). Kohëve të fundit ka një rritje të tematizimit të këtij termi edhe në lëmin e bioetikës.

Ndër të parët që e kanë përdorur në një kuptim më të përafërt me të sotmin termin dinjitet ka qenë filozofi, politikani dhe juristi romak Marcus Tullius Ciceron-i¹², më vonë vijnë filozofët iluministë si Immanuel Kanti e në veçanti pas Luftës së Dytë Botërore me miratimin e Deklaratës së Përgjithshme për të Drejtat e Njeriut (DPDN) nga ana e Asamblesë së Përgjithshme të Organizatës së Kombeve të Bashkuara në Nju Jork ky term gjen shtrirje edhe më të gjerë. Pas kësaj, në dokumente e konventa të ndryshme ndërkombëtare termi “dinjiteti i njeriut” kristalizohet gjithnjë e më shumë dhe zë një pozitë qendrore në pothuaj të gjitha kushtetutat e shteteve moderne.

Kështu në Deklaratën e Përgjithshme për të Drejtat e Njeriut, artikulli 1, thuhet: “*Të gjithë njerëzit lindin të lirë dhe të barabartë në dinjitet dhe në të drejta. Ata kanë arsye dhe ndërgjegje dhe duhet të sillen ndaj njëri-tjetrit me frymë vëllazërimi.*”

Artikulli 1 i Kushtetutës së Republikës Federale të Gjermanisë thotë: “*Dinjiteti i njeriut është i paprekshëm. Respektimi dhe mbrojtja e tij është detyrë e gjithë pushtetit shtetëror.*”

¹¹ Akademia e Shkencave e Shqipërisë, Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë, *Fjalor i shqipes se sotme*, Toena, Tiranë 2002, f. 241.

¹² Krahaso Heike Baranzke, po aty, f. 39.

Në shumë kushtetuta të shteteve evropiane dinjiteti i njeriut njihet si parimi më i lartë i të drejtave njerëzore, si e drejta e parë themelore e njeriut. Po ashtu edhe në kushtetutat e shumicës së shteteve islame apo me popullsi shumicë muslimane, dinjiteti i njeriut figuron të jetë një ndër vlerat më të larta që duhet të ruhet e të respektohet nga çdokush. Tjetër punë është nëse ky term në këto shtete islame apo me shumicë muslimane kuptohet, trajtohet, vlerësohet dhe zbatohet njësoj sikurse në shumë shtete demokratike perëndimore, që për mua mbetet një pikëpyetje e madhe.

Ndërkaq në Konventën Ndërkombëtare mbi të Drejtat Civile dhe Politike të miratuar po ashtu në Asamblenë e Përgjithshme të OKB-së më 1966, në preambulën e saj, potencohet derivimi i të drejtave njerëzore nga parimi i dinjitetit të njeriut, kur thuhet: “... duke njohur se këto të drejta [të njeriut] burojnë nga dinjiteti i qenësishëm i njeriut” (“Recognizing that these rights derive from the inherent dignity of the human person”).

Gjithnjë e më shumë mbisundon mendimi se dinjiteti i njeriut duhet të shihet e të konsiderohet si burim i së drejtës dhe i moralit, pra edhe si burim i të drejtave themelore dhe i të drejtave të tjera të njeriut. Të drejtat e njeriut mbështeten apo bazohen në dinjitetin e njeriut, i cili luan rolin e vlerës më të lartë të mundshme.¹³

Duke qenë se miratimi i dokumenteve dhe i konventave të këtilla, sidomos Deklarata e Përgjithshme për të Drejtat e Njeriut, vijnë si reagim ndaj barbarive të nacional-socializmit në Luftën e Dytë Botërore dhe janë rezultat i tyre, ato në vete nuk përmbajnë elemente fetare, konfesionale apo ideologjike. Kjo nuk do të thotë se ato nuk janë frymëzuar fare nga mësimet e ndonjë feje. Sidomos kur të kihet parasysh se ata që i kanë hartuar dhe miratuar këto konventa nuk kanë qenë të gjithë ateistë, por mbase shumica pjesëtarë të feve dhe konfesioneve të ndryshme. Në këto dokumente dhe konventa është ruajtur dhe respektuar neutraliteti fetar e ideologjik për hir të ruajtjes së vlefshmërisë universale të tyre.¹⁴ Sigurisht që kjo nuk i pengon ithtarët e feve, konfesioneve dhe ideologjive të ndryshme që këto dokumente, sidomos kur janë në pyetje dinjiteti i njeriut dhe të drejtat e njeriut, të mos i legjitimojnë, arsyetojnë dhe mbështesin të njëjtat me mësimet e tyre fetare e ideologjike. Kjo është produktive, ngase së pari këto të drejta përvetësohen dhe personifikohen sikur të ishin të tyret dhe zbatohen më lehtë; së dyti, e shtojnë universalitetin e këtyre të drejtave duke i bërë të kapshme për të gjithë dhe thjesht mbi-fetare dhe mbi-ideologjike, gjithnjë duke e pasur parasysh faktin se jo të gjithë njerëzit janë fetarë dhe se edhe ata kanë të drejtë të jenë ata që janë dhe të respektohet dinjiteti i tyre vetëm për shkak se ata janë njerëz.

Në literaturën islame lidhur me konceptin “dinjitet i njeriut” përdoren disa terma, si *sheref* (nder), *hajthijje* (pozitë, rang, titull), *vekar* (denjësi, dinjitet, të qenët hijerëndë), *izzeh* (prestigj, emër, lavdi, madhështi), *ird* (nder, respekt, dinjitet, famë) etj., kohëve të fundit si sinonim për konceptin modern të “dinjitetit të njeriut” përdoret termi *kerameh* (dinjitet, nder, vlerë), respektivisht *kerametu’l-insan* (dinjiteti i njeriut).

¹³ Për më tepër shiko Heiner Bielefeld, *Menschenwürde, der Grund der Menschenrechte*, Deutsches Institut für Menschenrechte, Bonn-Berlin 2008.

¹⁴ Me rastin e hartimit të Deklaratës së Përgjithshme për të Drejtat e Njeriut më 1948 në OKB, përfaqësuesi i shtetit të Brazilit ka propozuar që «dinjiteti i njeriut» të mbështetet si një term me referencë biblike, krishtere, gjë që në asamble me vota është refuzuar nga shumica e të pranishmëve. Shiko H. Bielefeld, po aty, f. 12.

Duke e përdorur termin *kerameh* dijetari dhe *fakihu* (juristi) i famshëm egjiptian Muhammed Ebu Zehra (v. 1974) shprehet kështu:

لاحظ الإسلام هذه الكرامة الإنسانية وأن الإنسان يستحقها بمقتضى كونه إنساناً لا لونه ولا لجنسه ولا لدينه ولا لكونه شريفاً أو ذا حسب أو ذا جاه بل هي الإنسانية ذاتها. ولذلك كانت التعاليم الإسلامية كلها تدور حول هذا القطب الذي يرمى إلى المحافظة على كرامة الإنسان ...

“Islami e njeh dinjitetin e njeriut dhe konsideron se ai e meriton këtë vetëm nga arsyeja se ai është njeri pa marrë parasysh racën, gjininë, besimin, statusin social etj.. Thjesht, ai e ka dinjitetin e tij vetëm nga arsyeja se është njeri. Prandaj të gjitha mësimet dhe parimet islame sillen rreth këtij boshti apo aksi që nënkupton ruajtjen e dinjitetit të njeriut ...”¹⁵ Më tej, autori numëron shumë parime që rezultojnë nga mësimet islame dhe që e legjitimojnë pa mëdyshje dinjitetin e njeriut në tërësinë dhe veçantinë e tij. Kështu, ai shprehet se Islami këtë dinjitet njerëzor nuk ua ka mohuar madje as skllëvërve, duke sjellë argumente fetare që kanë kërkuar mirësjelljen ndaj tyre vetëm nga arsyeja se edhe ata janë njerëz. Natyrisht ky pohim sot kur tanimë është shfuqizuar dhe ndaluar sistemi skllavopronar mund të duket joserioz, sepse vetë parimi i dinjitetit të njeriut në vetvete nënkupton lirinë e njeriut dhe jo robërimin e tij, megjithëkëtë autori me këtë na bën me dije se edhe në kohën e ekzistimit botërisht të skllëvërve, Islami e ka parë, ia ka njohur dhe nuk ia ka mohuar dinjitetin as edhe skllavit, për çka ai ka ndërmarrë shumë masa për ta përmirësuar pozitën e tyre në shoqëri.

Edhe Sejjid Kutbi (v. 1966), në veprën e tij *el-‘Adaletu’l-ixhtima’ijeh fi’l-Islam* (Drejtësia sociale në Islam), në nëntitullin “Barazia e njerëzimit”, e shpreh shumë qartë dinjitetin e njeriut, si një e drejtë për çdo person, pa përjashtim. Ai thotë: “Përfundimisht, i gjithë lloji njerëzor ka dinjitetin e tij i cili [dinjitet] nuk guxon të shkelet [dhe e citon ajetin 70 të sures 17, shiko më poshtë më gjerësisht për këtë ajet – R.N.]. Zoti e ka nderuar atë me dinjitet për shkak të të qenit njeri, e jo për shkak se ai është ndonjë personalitet apo se i takon ndonjë race a fisi. Dinjiteti i takon secilit njeri në mënyrë absolutisht të barabartë.”¹⁶

Juristi i njohur sirian Vehbe Zuhajli (v. 2015) në veprën e tij kolosale *el-Fikhu’l-Islamij ve Edilletuhu* (E drejta islame dhe argumentet e saj) në kapitullin rreth së drejtës publike, me një nëntitull të veçantë i ka bërë vend “Ruajtjes së dinjitetit të njeriut” (*Himajetu’l-keramet’il-insanijeh*), ku ndër të tjera ai thotë: “Dinjiteti është e drejtë natyrore e çdo njeriu (*el-kerametu hakkun tabi’ijjun li kul-li insanin*). Atë e mbron Islami dhe e konsideron si parim të qeverisjes dhe si bazë të marrëdhënieve ndër-njerëzore (*el-muameleh*). Nuk lejohet shkelja e dinjitetit të askujt apo lejimi i gjakut dhe nderit të tij, pa marrë parasysh nëse ky është i mirë apo i keq, musliman apo jo-musliman. Madje edhe një kriminel apo kundërvajtës ka të drejtë për trajtim dinjitoz. Thjesht nga arsyeja se dënimi ka për synim korrigjimin dhe parandalimin e jo torturën dhe çnderimin apo fyerjen. Nga aspekti i Sheriatit nuk lejohet sharja, tallja, fyerja dhe njollosja e nderit, ashtu siç nuk lejohet as gjymtimi (sakatimi) i [trupit të] dikujt për së gjalli”¹⁷

¹⁵ Muhammed Ebu Zehra, *Tandhiimu’l-Islami li’l-muxhteme’i*, Darul Fikril Arabij, Kajro, p.d., f. 26.

¹⁶ Sejjid Kutb, *el-‘Adaletu’l-ixhtima’ijeh fi’l-Islam*, Darush-Shuruk, Kajro 1995, f. 51.

¹⁷ Kushtetutat moderne e garantojnë pacenueshmërinë fizike të çdo personi. P.sh. në kushtetutën e Zvicrës, neni 10, thuhet: “1. Secili njeri ka të drejtën e jetës. Dënimi me vdekje është i ndaluar, 2. Secili njeri ka të drejtën e lirisë personale, në veçanti të pacenueshmërisë fizike dhe shpirtërore si dhe lirinë e lëvizjes, 3. Tortura dhe çdo lloj i trajtimit dhe i dënimit mizor, jonjerëzor dhe poshtëruës janë të ndaluara.”

apo pas vdekjes, qoftë edhe kur të kemi të bëjmë me trupat e armiqve gjatë luftës ose pas përfundimit të saj...”¹⁸

Këtë dinjitet njeriu e ka që nga lindja, madje edhe para saj, dhe vazhdon gjatë gjithë jetës, po bile dhe pas vdekjes, siç pamë më lart.

Me dinjitetin e njeriut lidhen çështjet e zanafillës së njeriut në mitrën e nënës si fetus, pastaj fazat tjera të zhvillimit të tij po në veçanti çështja e abortit: kush ka të drejtë të vendosë për ruajtjen e jetës së fëmijës apo për abortin: Nëna? Babai? Mjeku? Dijetari musliman? Apo (as)kush? Për këtë janë zhvilluar dhe zhvillohen akoma sot e kësaj dite debate nga më të ndryshmet në mesin e dijetarëve muslimanë dhe akademëve të ndryshme islame, dhe përfundimi sillet kryesisht për abortin si mundësi e lejuar deri më së voni në ditën e 120-të duke u mbështetur në thënie të Muhammedit a.s. në të cilat përshkruhet me ditë të caktuara zhvillimi i embrionit si dhe dita kur “i fryhet shpirti”. Për fat të keq, duke u mbështetur në këtë thënie, janë dhënë *fetva* kuturu që nuk përpunohen fare me realitetin dhe të arriturat shkencore dhe të cilat *fetva* shumë lehtë e lejojnë abortin, madje edhe për arsye më banale deri në këto ditë të vona të zhvillimit të fëmijës. Shumë më të dhimbshme më duken *fetvatë* e dijetarëve të mëdhenj që kanë lejuar abortin e fëmijëve për të cilët mjekët pretendojnë se do të lindin me sëmundje apo invaliditete të rënda, të cilat do t’ua vështirësonin jetën edhe anëtarëve të familjes.¹⁹ Me këtë rast, këta dijetarë nuk e kanë marrë fare parasysh çështjen e integritetit dhe dinjitetit të njeriut ashtu siç është. Ndërkaq sipas dijetarëve të kohëve të fundit çështja e “fryrjes së shpirtit” duhet të kuptohet si “një fazë e përparuar e zhvillimit të fëmijës” në mitrën e nënës, e jo si pikënisje e gjallërimit të tij, sepse që nga fillimi, si spermatozoidi ashtu edhe vezorët janë qenie të gjalla, andaj edhe me rastin e sjelljes së vendimit për ose kundër abortit duhet të kihet parasysh edhe integriteti i fëmijës dhe dinjiteti i tij. Për këtë vendim lidhen edhe konsekuenca juridike, si vrasja me ose pa paramendim, trashëgimia etj. Po ashtu sot në mjekësinë moderne apo më saktë në bioetikë tema e dinjitetit diskutohet edhe në raport me inxhinieringun gjenetik të njeriut, klonimi i njeriut etj.

Në skajin tjetër të jetës e kemi edhe vdekjen që lidhet po ashtu me dinjitetin e njeriut. Në shoqëritë moderne, kryesisht nga kjo arsye, janë anuluar apo abroguar dënimet me vdekje. Me dinjitetin e njeriut lidhet edhe çështja e eutanazisë (“vrasjes së mëshirshme”), çështja e djegies së kufomës në krematorium, çështja e autopsisë, çështja e keqtrajtimit dhe e përdhosjes së kufomës, qoftë kjo edhe e armikut etj.

Ndaj mendimin që për të gjitha këto çështje madhore që kanë të bëjnë me integritetin dhe dinjitetin e njeriut duhet pasur kujdes të veçantë kur të sillen vendime dhe gjykime, sepse dinjiteti i çdokujt është i shenjtë, i paprekshëm, i dhuruar nga Zoti.

Njësoj si dinjiteti ashtu edhe të drejtat themelore të njeriut janë të *lindura*, të *natyrshme*, që d.m.th. ato nuk mund t’i huazohen dikujt; ato janë *universale*, d.m.th. i përfshijnë të gjithë njerëzit në tërësinë e tyre, të pandara nga aspekti i sasisë; ato janë të *pa-humbura*, d.m.th. nuk i humbasin askujt, askush nuk mund t’ua uzurpojë po as ai vetë nuk mund t’i humbasë gjatë jetës përmes ndonjë sjelljeje, sepse nuk janë fituar me ndonjë sjellje apo kontribut të veçantë njerëzor; ato janë të *patjetërsueshme*, d.m.th. ato nuk mund të shiten ose t’i barten dikujt

¹⁸ Vehbe Zuhajli, *el-Fikhu'l-Islamij ve Edil-letuhu*, Darul-fikr, bot. II, 1985, vëll. 6, f. 720.

¹⁹ Krahaso Ali Kaya, *Güncel fıkhi konular*, Emin Yay., Bursa 2017, f. 350-363.

tjetër; ato janë të pa-kalkuluara, d.m.th. ato nuk kanë çmim dhe prandaj edhe nuk mund të këmbehen me të mira të tjera; përfundimisht ato janë të paprekshme, të pacenueshme, d.m.th. kushto që e lëndon apo e cenon dinjitetin dhe të drejtat e njeriut, ai me këtë vetë ka hequr dorë nga të qenët njeri.²⁰

Zonja Rotraud Wielandt pasi i radhit disa dëshmi fetare lidhur me dinjitetin e njeriut të cilat dijetarët muslimanë të kohës moderne i nxjerrin nga burimet islame, kryesisht nga Kur'ani dhe sunneti, ajo nxjerr përfundimin se e përbashkëta e të gjitha këtyre dëshmimeve kur'anore që e legjitimojnë dinjitetin e njeriut është fakti se kjo e fundit, pra dinjiteti, u është dhuruar të gjithë njerëzve pa përjashtim, si rezultat i aktit të krijimit nga ana e Zotit dhe mu për këtë arsye ky dinjitet as nuk kërkohet të fitohet e as që mund të humbasë... Kjo është pikërisht ajo që njihet si "dinjitet pa meritë" ("*Würde ohne Würdigkeit*").²¹

Dinjiteti, me fjalë të tjera, nuk fitohet duke i përmbushur kushtet e meritës, ai është shprehje e mirësisë dhe e nderit të pakushtëzuar të Zotit ndaj njeriut. Me këtë konstatojmë se dinjiteti i njeriut është një e drejtë e garantuar e çdo qenieje njerëzore pa marrë parasysh ngjyrën, prejardhjen, fenë a gjuhën. Njeriu këtë e sjell me vete që nga lindja.²²

Dëshmitë islame lidhur me dinjitetin e njeriut

Tani të kalojmë te dëshmitë islame nga të cilat mund të nxirret vlera e dinjitetit njerëzor:

A. Dëshmitë indirekte lidhur me dinjitetin e njeriut lidhen kryesisht me fazën e krijimit të njeriut të parë, Ademit a.s., që merret tanimë në këtë kontekst si babai (përfaqësuesi) i mbarë njerëzimit:

- 1. Njeriu është krijuar me dëshirën dhe vullnetin e Zotit.** Ai ka dashur, Ai ka vendosur, Ai e ka planifikuar dhe Ai e ka krijuar njeriun. Kjo është një vlerë dhe një nder i madh e i veçantë i Zotit për të. Zoti ka mundur, po të donte, të mos e krijonte fare njeriun apo racën njerëzore. Meqë është krijuar me dëshirën e Zotit, njeriu është i vlefshëm, i respektueshëm, i nderuar, i shenjtë. Kur'ani për shembull thotë: "*Kur Zoti yt u tha engjëjve: 'Unë po krijoj një njeri nga balta dhe kur ta kem përsosur atë dhe t'i kem dhënë nga ana Ime shpirt, ju menjëherë përuluni atij (në sexhde)'*". (Sad 38:71-72).
- 2. Zoti e ka krijuar njeriun me "dy duart" e Veta.** "(Zoti) tha: 'O Iblis, ç'të pengoi ty, që të mos bësh sexhde para atij që e kam krijuar Unë me dy duart e Mia? A mos je mendjemadhësuar apo mendon se je nga të lartit?'" (Sad 38:75).

Të bësh diçka vetë ose t'ia delegosh këtë dikujt tjetër nuk është njësoj. Shprehjen sipas së cilës Zoti e ka krijuar njeriun me dy duart e Veta, duhet kuptuar në mënyrë figurative e që nënkupton "punë dore e Zotit", "produkt apo krijesë e Zotit", para së gjithash "krijesë shumë e dashur e Zotit", aq sa Ai vetë e ka formuar atë. Ky ajet shpreh dashurinë e veçantë që Zoti ka për njeriun. Kur mjeshtri e kryen vetë një punë të cilën në fakt mund ta kryejë edhe kallfa apo punëtori i tij, kjo tregon se ai e çmon

²⁰ Annemarie Pieper, «Menschenwürde. Ein abendländisches oder ein universelles Problem», sipas Heike Baranzke, po aty, f. 41-42.

²¹ R. Wielandt, po aty, f. 191.

²² M. H. Kamali, po aty, f. 1-2.

shumë atë punë ose e çmon personin për të cilin ai e kryen atë. Ky është një nder i veçantë.

3. **Zoti e ka përsosur, përkryer krijimin e njeriut.** *“Unë po krijoj një njeri nga balta dhe kur ta kem përsosur atë...”* (Hixhr 15:29; Sad 38:72), *“Vërtet, Ne e krijuam njeriun në formën më të bukur.”* (Tiin 95:4) etj. janë disa nga ajetet e shumta që e theksojnë krijimin e njeriut në formën më të mirë dhe të pajisur me gjymtyrët e organet, aftësitë e zotësitë e ndryshme mendore, psikike, artistike etj.
4. **Zoti e ka krijuar njeriun në formën e tij/Tij.** Në këtë drejtim ka dy hadithe të Muhammedit a.s.. Njëri thotë: *“Vërtet Allahu e ka krijuar Ademin në formën e tij/Tij”* dhe tjetri: *“Vërtet Allahu e ka krijuar Ademin në formën e të Gjithmëshirshmit”*²³. Te hadithi i parë ka dy mendime për përemrin pronor të vetës së tretë, se kujt i referohet. Sipas disave, kjo i referohet Ademit a.s., që i bie të nënkuptohet se All-llahu xh.sh. e ka krijuar Ademin a.s. sipas një modeli që e ka paramenduar Ai e që është kjo forma që e ka pasur ai vërtet. Në një version të këtij hadithi përshkruhet edhe gjatësia e trupit të Ademit a.s. Sipas disa dijetarëve të tjerë, ky përemër i referohet Zotit, që i bie të nënkuptohet se All-llahu xh.sh. e ka krijuar Ademin a.s. sipas formës së Vet. Edhe hadithi tjetër e përforcon këtë: *“... e ka krijuar sipas formës së të Gjithmëshirshmit”*, që nënkuptohet në *“formë të Zotit”*. Ky tani krijon një diskutim tjetër: dijetarët tradicionalistë/literalistë/selefitë e pohojnë këtë hadith si të tillë dhe, ashtu siç veprojnë me gjymtyrët tjera të Zotit më të cilat Ai përshkruhet në Kur’an, as nuk e komentojnë, as nuk e interpretojnë, por e lënë ashtu siç është – (*tevakkuf*). Ndërkaq të tjerët mendojnë se me këtë nënkuptohen cilësitë e larta njerëzore me të cilat e ka pajisur Zoti njeriun siç janë mëshira, drejtësia, falja etj. të cilat në fakt janë reflektim i cilësive të Zotit. Në këtë kuptim të interpretuar të hadithit nënkuptojmë vlerën e lartë që bart njeriu, si një qenie e cila brenda mundësive të tij me sjelljet e tij mundohet t’i shëmbëllejë Krijuesit të vet.
5. **Zoti i ka fryrë njeriut nga shpirti i Tij.** *“... e kur Unë t’ia jap formën dhe t’i fryj nga shpirti Im (e të bëhet i gjallë), ju bëni sexhde atij!”* (Hixhr 15:29; Sad 38:72). Fryrja nga shpirti i Zotit është një metaforë për të shprehur gjallërimin e trupit dhe vetëdijesimin e njeriut përmes shpirtit, si pjesë e Zotit që ai e bart në vetvete, me çka ai përbën një tërësi të vetme të quajtur njeri.
6. **Zoti lidh besë me njeriun.** Sipas ajetit 172 të sures 7, el-A’raf, thuhet: *“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 Unë Zoti juaj?” Ata thanë: “Po, dëshmuam!”. Të mos thoni në ditën e kijametit: “Ne nga ky (dëshmim) ishim të panjohur.”* Sipas shumicës së dijetarëve islamë ky akt, kjo marrëveshje apo kjo “besëlidhje midis Zotit dhe njeriut” (*mithak*) ka ndodhur realisht në parahistori kur Zoti i ka krijuar shpirtrat, para se t’i krijonte trupat e njerëzve. Pra, sipas tyre, ky është një komunikim dhe besëlidhje midis Zotit dhe shpirtrave të njerëzve në tërësi. Kurse sipas disa dijetarëve të tjerë kjo besëlidhje ndodh me krijimin e çdo një njeriu në këtë botë dhe është personale midis secilit person dhe Zotit. Kjo besëlidhje, sipas këtyre, nis me bashkimin e spermatozoidit të mashkullit me vezorët e femrës në mitër dhe vazhdon deri sa të hyjë në moshën madhore (*bylyg*), kur njeriu bëhet i aftë ta njohë realitetin e vetvetes

²³ Buhariu, Muslimi dhe Ahmedi: إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ dhe إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ

dhe botën përreth, andaj edhe Krijuesin e vet.²⁴ Ajo çka e dallon njeriun prej kafshës është vetëdija e tij për vetveten. Njeriu është i aftë ta studiojë vetveten dhe ta hulumtojë pozitën e vet në mesin e së krijuarës, di t'i njohë shkallët e realitetit, të dallojë idetë dhe ndjenjat e gabuara nga të saktat. Përmes kësaj besëlidhjeje midis Zotit dhe njeriut vjen në shprehje të qenit e njeriut person, një person i cili është i aftë të mendojë, të gjykojë e të sjellë vendime të vetëdijshme, të arsyeshme, të pavarura dhe të lira. Të gjitha këto presupozojnë lirinë dhe autonominë e mendimit, të veprimit dhe të sjelljes së njeriut.²⁵

7. **Zoti i dha njeriut aftësinë e të mësuarit, menduarit dhe të folurit:** *“E Ai (Zoti) ia mësoi Ademit të gjithë emrat (e sendeve), pastaj ata ua prezantoi engjëjve dhe u tha: “Më tregoni për emrat e këtyre (sendeve të emërtuara), nëse jeni të drejt (çka mendoni)?” (Engjëjt) Thanë: “Ti je i pa të meta, ne kemi dije tjetër përveç atë që na mësove Ti. Vërtetë, Ti je i gjithëdijshmi, i urti!” (Zoti) Tha: “O Adem, njoftoj ata (engjëjt) me emrat e atyre (sendeve)!” E kur u rrëfeu atyre për emrat e tyre, (Zoti) tha: “A nuk u kam thënë juve se Unë, më së miri e di fshehtësinë e qiejve e të tokës dhe më së miri e di atë, që ju e publikoni dhe atë që e mbani fshehtë.” (Bekara 2:31-33). Pas krijimit të njeriut, Zoti i vuri në garë të dijes engjëjt dhe njeriun (Ademin a.s.), duke kërkuar prej engjëjve t'i thonë “emrat e sendeve” (t'i përshkruajnë natyrat e tyre). Engjëjt nuk mundën ta bënin këtë, Ademi a.s. e bëri. Kjo tregon se Ademi a.s. ka zotëruar aftësinë e dijes kreative e cila u mungonte engjëjve, për çka Zoti kërkoi nga të gjithë engjëjt që t'i përkuleshin Ademit a.s. në formë nderimi.*
8. **Njeriu është caktuar përfaqësues, mäkëmbës, halif i Zotit në tokë.** Kur Zoti kishte vendosur ta krijonte Ademin a.s. për të bërë “një halif (zëvendës, mäkëmbës) në tokë”, melekët i thanë “a do të vësh në të atë që bën çrregullime dhe që derdh gjaqet, e ne të madhërojmë Ty me lavdërimin Tënd dhe plotësisht të adhurojmë?!” Zoti nuk i mohoi këto pohime të engjëjve kundër njeriut, por vetëm u tha “Unë e di atë që ju nuk dini!” (Bekara 2:30).
9. **Engjëjt i përkulen Ademit a.s. (njeriut të parë) në formë nderimi dhe respektimi.** Shiko për shembull ajetet e mësipërme (Bekara 2:30-34). Të gjithë engjëjt e bënë këtë, përveç njërit të cilin Kur’ani e quan “xhind” (Kehf 18:50), i cili pretendoi epërsinë e tij mbi Ademin a.s., pra mbi njeriun. Ky ishte djalli, shejtani, i cili në mësimet islame nuk shihet si një anti-Zot (edhe pse pa dyshim që ai doli kundër urdhrit të Zotit), por si një forcë anti-njeri, e cila përjetësisht do të mundohet ta joshë e kandisë njeriun nga rruga e tij “e drejtë” natyrore në sjellje të devijuara.²⁶ Shejtani kundërshtoi sexhden, përkuljen para njeriut, Ademit a.s., nga kryelartësia e tij, sepse pretendoi që zjarri nga ai ishte krijuar ishte më i mirë se balta nga ç’ishte krijuar njeriu i parë Ademi a.s.. Pas këtij akti “(Zoti) Tha: ‘dil pra prej tij (prej Xhennetit), ti je i mallkuar. Dhe largimi prej mëshirës Sime ka për të të përcjellë deri në ditën e gjykimit!’”

²⁴ Yusuf Şefki Yavuz, “Bezm-i Elest”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Stamboll 1992, f. 106-108.

²⁵ Mohamed Aziz Lahbabi, *Der Mensch: Zeuge Gottes. Entwurf einer islamischen Anthropologie*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 2011, f. 72, 92.

²⁶ F. Rahman, po aty, f. 12.

(Sad 38:77-78) Në këtë mënyrë Zoti shprehet se e mban anën e njeriut, partinë e njeriut²⁷, që shumë fuqishëm tregon pozitën e lartë që njeriu e gëzon te Krijuesi i vet.

Përkulja në tokë për Ademin a.s., babanë e njerëzimit dhe njeriun prototip, nënkupton nderin dhe vlerën që ka ai në krahasim me krijesat më fisnike, engjëjt, të cilët në fakt nuk gabojnë kurrë dhe nuk mëkatojnë kurrë, sipas Kur'anit *“nuk e kundërshtojnë Allahun për asgjë që Ai i urdhëron dhe punojnë atë që janë të urdhëruara”* (Tahrim 66:6), megjithëse njeriu edhe mund të gabojë e mëkatojë. Kuptimi i vërtetë i këtij nderi për njeriun nënkuptohet nga fakti se Kur'ani nga njerëzit, xhinët dhe melekët kërkon që sexhde në të vërtetë t'i bëhet vetëm Atij, pra Krijuesit.

10. Njeriu e ka pranuar amanetin e Zotit. *“Ne u ofruam amanetin qiejve, tokës dhe maleve, e ato nuk deshën ta marrnin përsipër atë, u frikësuan prej tij, ndërsa njeriu atë e mori mbi vete...”* (Ahzab 33:72). Amaneti i përmendur në këtë ajet interpretohet ndryshe-ndryshe nga komentatorë të Kur'anit. Megjithëkëtë, ajo që bie në sy më së shumti në këtë drejtim është se këtu bëhet fjalë për përgjegjësinë dhe barrën e njeriut për të qenë mëkëmbës i denjë i Zotit në tokë, për të krijuar një rend social me karakter moral (etik) në tokë.²⁸ I. R. el-Faruki përfundon: *“Amaneti i Zotit është përmbushja e pjesës etike të vullnetit të Zotit, vetë natyra e të cilit kërkon që ai të realizohet në liri, kurse njeriu është e vetmja krijesë që mund ta bëjë këtë... Për këtë arsye, njeriu bart një funksion kozmik me peshë shumë të madhe. Kozmosi vetë nuk do të ishte pa këtë pjesë të lartë të vullnetit hyjnor që është lëndë e sjelljes morale të njeriut. Dhe nuk dihet nëse ka ndonjë krijesë tjetër në gjithësi që mund ta zëvendësojë njeriun në këtë funksion. Në qoftë se thuhet se njeriu është ‘kurora e krijimit’, kjo sigurisht që është për këtë arsye, pra, për arsyen se nëpërmjet përpjekjes dhe veprimit të tij etik njeriu është ura e vetme kozmike me anë të së cilës pjesa morale – ndaj dhe më e larta – e vullnetit hyjnor futet në botën e hapësirës-kohës dhe bëhet histori... Ai është përgjegjës për gjithçka që ndodh në gjithësi, në çdonjërin prej skutave më të largëta të tij, sepse *teklīfi* (marrja e përgjegjësisë) i njeriut është universal, kozmik. Ai do të mbarojë vetëm Ditën e Gjykimit... *Teklīfi* është baza e humanitetit të njeriut, është kuptimi dhe përmbajtja e tij. Me pranimin e kësaj barre njeriu e vë veten në një shkallë më të lartë se krijesat e tjera, në të vërtetë, se engjëjt, sepse vetëm ai është i aftë ta bartë atë. *Teklīfi* përbën kuptimin dhe rëndësinë kozmike të njeriut.”*²⁹

11. Gjithçka në gjithësi është lënë në shërbim të njeriut. *“All-llahu është Ai që i krijoi qiejt dhe tokën, dhe lëshoi prej së larti ujë (shi), e me të nxjerr fruta si ushqim për ju, dhe për të mirën tuaj u vuri në shërbim anijet, të lundrojnë nëpër det me urdhrin e Tij, e në shërbimin tuaj i vuri edhe lumenjtë. Për ju nënshtroi diellin dhe hënën që në mënyrë të zakonshme vazhdimisht udhëtojnë. Për ju përshtati edhe natën e ditën. Dhe Ai ju dha gjithë atë që e kërkuat (që kërkonte nevoja juaj) dhe, edhe në qoftë se përpiqeni t'i numëroni të mirat e Allahut, nuk do të mund të arrini t'i përkufizoni (në numër). Vërtet, njeriu është i padrejtë dhe shumë për përbuzës.”* (Ibrahim 14:32-34). Fjala *“teskhir”* në

²⁷ M. A. Lahbabi, po aty, f. 73.

²⁸ F. Rahman, po aty.

²⁹ el-Faruki, po aty, f. 32-33, 123-125.

gjuhën arabe nënkupton aftësinë për të nxjerrë fitim dhe shërbim nga dikush a diçka pa ndonjë kundërpaguesë apo kusur, ashtu siç ndodh për shembull me kafshët. Nga ky ajet dhe të tjerët të ngjashëm me këtë mund të nxjerrim dy përfundime të rëndësishme: e para, se asgjë nga bota e krijuar nuk ngel larg arritjes dhe aftësisë së njeriut. 'Nënshtrimi' apo 'vënia në shërbim' në këtë kontekst implikon se lejueshmëria është një parim bazë i së drejtës islame, që nënkupton se për njeriun është e lejuar t'i shfrytëzojë të gjitha resurset e universit, natyrisht pos atyre që Kur'ani i ka deklaruar si të dëmshme, andaj edhe të ndaluara, që janë shumë-shumë të pakta në krahasim me të lejuarat. Përfundimi i dytë i nxjerrë nga këto ajete është se të gjithë njerëzit kanë të drejtë të barabartë t'i shfrytëzojnë resurset e gjithësisë. Kjo është e qartë nga teksti kur'anor i cili e përfshinë gjithë njerëzimin në këtë të drejtë. Asnjë komb, asnjë pjesë e ndonjë kombi, asnjë grup e asnjë racë, nuk mund të pretendojë të drejta të veçanta për shfrytëzimin e këtyre resurseve. Nga këtu lind edhe përgjegjësia kolektive e mbarë njerëzimit, apo amaneti që u përmend më lart, për mbrojtjen e universit, të ambientit dhe për luftimin e ndotjes dhe të shkatërrimit të natyrës.³⁰

Nuk mund të kalojmë këtu pa përmendur edhe faktin madhor se All-llahu xh.sh. vetë Vetveten e Tij e ka vënë, kushtimisht thënë, në shërbim të njeriut. Ai jo vetëm që e krijoi prototipin e parë të njerëzimit, pra Ademin a.s., por ai vazhdon të kujdeset deri në detaje edhe për krijimin dhe mbajtjen gjallë në jetë të çdo një personi veç e veç, duke i krijuar për çdo ditë kushtet e nevojshme për këtë jetë. Në suren 55, er-Rahman, ajeti 29, thuhet: "*Atij i drejtohen me lutje ata që janë në qiej e në tokë dhe Ai në çdo moment është i angazhuar në çështje të reja* (falë mëkate, largon brengosje, jep jetë, jep vdekje, krijon gjendje, zhduk të tjera etj.)." Për këtë mirëqenie të njeriut Zoti angazhon edhe krijesat e tij më fisnike, engjëjt, të cilët kujdesen jo vetëm për jetën dhe furnizimin e tij (meleku Mikail a.s.) por edhe për ruajtjen nga dëmet dhe fatkeqësitë e kësaj bote (melekët Hafedhah), po madje edhe për t'ia kumtuar atij – përmes pejgamberëve – vullnetin dhe mësimet e Zotit në formë të shpalljes, *vahjit* (meleku Xhebrail a.s.).

12. Zoti i ka folur njeriut, Ai komunikon me të. Zoti ia ka shpallur apo zbuluar njeriut vullnetin e Tij. Ai u ka folur pejgamberëve, të cilët më pastaj të njëjtat Fjalë ia kanë përcjellë njerëzimit. "*Dhe i shpalli robit të Tij atë që ia shpalli.*" (Nexhm 53:10), "*Këto janë nga urtësia që Zoti yt të shpalli ty..*" (Isra 17:39). Secili pejgamber e ka pranuar shpalljen në gjuhën e vet dhe të popullit të tij: "*Ne asnjë nga të dërguarit nuk e dërguam ndryshe vetëm se në gjuhën e popullit të vet, ashtu që ai t'u shpjegojë atyre (në atë gjuhë)..*" (Ibrahim 14:4). Fjala arabe për shpalljen është "vahj" që nënkupton komunikimin privat, sekret e të fshehtë midis më së paku dy personave. Ky komunikim nuk është patjetër të jetë verbal, mund të jetë edhe me shenja.³¹ Komunikimi midis Zotit dhe njeriut, verbal ose jo-verbal, nuk është një fenomen i njëanshëm, por i dyanshëm, reciprok. Si përgjigje ndaj tipit verbal të komunikimit nga

³⁰ Krahaso M. H. Kamali, po aty, f. 38. R. Wielandt, Die Weltverantwortung des Menschen aus islamischer Sicht, në Andreas Bsteh (ed.), *Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie*, St. Gabriel, Vjenë 1994, f. 143-154.

³¹ T. Izutsu, po aty, f. 169-170.

Zoti te njeriu, që ne e quajmë Shpallje, qëndron *du'aja* (lutja 'personale'), biseda e zemrës së njeriut me Zotin, e cila e lut Zotin për mirësitë dhe ndihmën e Tij, si një tip verbal i komunikimit nga poshtë lartë. Një komunikim i këtillë po ashtu haset edhe te namazi.³² Nga njëra anë kemi Fjalën e Zotit në Kur'an që vjen nga lart dhe nga ana tjetër e kemi përgjigjen e njeriut prej poshtë lart, përmes besimit dhe përmbushjes së kërkesave të Kur'anit, pra të Zotit.

Një Shpallje që i drejtohet dinjitetit, arsyes dhe lirisë njerëzore mund të kuptohet vetëm si një lloj komunikimi, i cili për qëllim ka orientimin e njeriut përmes udhëzimit. Kjo nënkupton që Shpallja nuk guxon të kuptohet vetëm si paternalizëm i njeriut në formë të instruksionit, urdhrit, jo si një përçim "objektiv" i dijes a informacionit dhe jo si diçka që ka legjitimitet autoriteti të posaçëm që e përjashton arsyen njerëzore. Për më tepër, ajo duhet të kuptohet si një proces komunikimi, i cili përfshinë subjektivitetin e njeriut dhe pikërisht për shkak të arsyes dhe lirisë që zotëron njeriu ajo mund të mbahet e gjallë, e interpretuar vazhdimisht dhe e frytshme.³³

B. Dëshmitë direkte të Islamit lidhur me dinjitetin e njeriut:

1. **Njeriu është i pajisur me "dinjitet, nder dhe vlerë".** Në suren 17, el-Isra', ajeti 70, All-llahu xh.sh. thotë:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا.

"Ne, vërtet i nderuam pasardhësit e Ademit (njerëzit, njeriun), u mundësuam të udhëtojnë hipur në tokë e në det, i begatuam me ushqime të mira, i vlerësuam ata (i lartësuam) ndaj shumicës së krijesave që Ne i krijuam."

Folja arabe "kerramna", në të shumtën e herëve është përkthyer me "e nderuam", "e dalluam", (angl. *honored*, gjerm. *geehrt*, turq. *şan ve şeref verdik*, boshnj. *odlikovali, ukazali čast ...*).

Por kohëve të fundit si Muhammad Asad, Amir Zaidan, Müstafa Öztürk etj. këtë folje e përkthejnë: "Ne i dhamë njeriut dinjitet", "Ne e pajisëm njeriun me dinjitet". P.sh. Muhammad Asad në përkthimin dhe komentimin e tij të Kur'anit *The Message of the Qur'an*, këtë ajet e përkthen kështu: "Now, indeed, We have conferred dignity on the children of Adam..." (*Tani, vërtet, Ne u kemi dhuruar/dhënë dinjitet bijve të Ademit*) duke shtuar në komentimin e tij se ky dinjitet përbëhet nga pajisja e njeriut me aftësinë e të menduarit konceptual, me çka ai dallohet prej gjallesave të tjera, madje edhe nga engjëjt, duke iu referuar ajetit 31 të sures 2, el-Bekara. Edhe përkthyesi i Kur'anit në gjuhën gjermane Amir Zaidan foljen "kerramna" e ka përkthyer me "ne i kemi dhënë atij dinjitet [Würde]", përkthyesi i Kur'anit në gjuhën turke Mustafa Öztürk e përkthen po ashtu me "dinjitet" dhe "epërsi" ("onur ve üstünlük").

³² Po aty, f. 158.

³³ Krahaso Martin Thurner: »Von der Information zur Kommunikation. Das Offenbarungsverständnis der beiden Vatikanischen Konzilien«, in: Richard Heinzmann/Mualla Selçuk (Hg.): *Offenbarung in Christentum und Islam*, Stuttgart: Kohlhammer 2011, S. 128-143.

Po të shikojmë tefsiret e ndryshme të Kur'anit fisnik nga komentatorë të epokave të ndryshme përgjatë historisë islame do të vërejmë se me këtë folje kryesisht nënkuptohet “nderimi i veçantë që i bëhet njeriut për ta dalluar atë nga qeniet tjera, si kafshët, engjëjt etj.”. Kjo cilësi dalluese e njeriut konsiston në arsyen, aftësinë e të menduarit, të të folurit, në vullnetin, në përgjegjësinë personale, në aftësinë për të organizuar dhe planifikuar, në bukurinë e trupit, në të mirat dhe begatitë e krijuara enkas për të etj. Pra, është një nderim i veçantë, karakteristik, dallues vetëm për njeriun si njeri, pa marrë parasysh gjuhën, racën, fenë etj. të tij. Shumë interesante me këtë rast është se pothuajse asnjë tefsir këtë veçori dalluese të njeriut, pra dinjitetin, nuk e konsideron si një dhunti të kufizuar vetëm për besimtarët muslimanë. Këtë dinjitet e ka secili njeri, pa marrë parasysh nëse ai beson ose jo në Zot, është i devotshëm apo mëkatar... Kështu, komentuesi Mahmud el-Alusi el-Bagdadi (v. 1854), në komentin e tij *Ruhu'l-Me'anij* shprehet decidivisht: “Secili njeri, duke i përfshirë të mirët/të devotshmit dhe të këqijtë/mëkatarët, janë të pajisur me dinjitet, fisnikëri dhe nder, dhe kjo nuk është diçka që mund të mos i njihet dikujt”.³⁴

2. **“A nuk është edhe ai njeri?”** Buhariu, Muslimi, Nesaiu dhe të tjerët në përmbledhjet e tyre të haditheve përcjellin hadithin në vijim:

عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال كان سهل بن حنيف وقيس بن سعد قاعدين بالقادسية فمروا عليهما بجنزة فقاما فقيل لهما إنها من أهل الأرض أي من أهل الذمة فقالا إن النبي صلى الله عليه وسلم مرت به جنازة فقام فقيل له إنها جنازة يهودي فقال: "أليست نفسا؟"

“Abdurrahman bin Ebi Lejla përcjell se një ditë Sehl bin Hunejfi dhe Kajs bin Sa’di ishin ulur në Kadisijje dhe përpara tyre kaloi një grup njerëzish që bartnin një kufomë. Këta u ngritën në këmbë. Dikush u tha se kjo ishte kufoma e një pjesëtari të një feje tjetër. Atëherë këta u përgjigjën se një ditë përpara Muhammedit a.s. e bartën një kufomë dhe ai u ngrit në këmbë. Kur i thanë se kjo ishte kufoma e një çifuti (hebreu), ai u përgjigj: ‘A nuk është edhe ai njeri?’.”

Ky hadith flet qartë për vlerën, nderin dhe dinjitetin që e ka çdo njeri, thjesht nga arsyeja e të qenit njeri.

3. **“Gjaku, pasuria dhe nderi juaj janë të shenjtë”.** Në një hadith të shënuar nga Buhariu, Muslimi etj., nga Ebu Hurejreja përcillet që Muhammedi a.s. ka thënë:

كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه

“Gjaku, pasuria dhe nderi [dinjiteti] i secilit musliman është i shenjtë [i paprekshëm], për njëri-tjetrin”.

Edhe pse ky hadith u drejtohet muslimanëve dhe lë të kuptohet sikur kjo shenjtëri vlen vetëm për muslimanët ndaj njëri-tjetrit dhe se i përjashton të tjerët nga kjo hise, ky do të ishte në fakt një i kuptuar tepër fatal si për mësimet e Islamit në tërësi ashtu edhe për jetën praktike në veçanti. E para, mësimet e përgjithshme islame na detyrojnë që nga ky hadith të mos i përjashtojmë pjesëtarët e besimeve të tjera dhe e dyta, po të mos ishte kjo kështu, atëherë secili musliman do ta kishte të lejuar që në

³⁴ Shihabuddin Mahmud el-Alusi el-Bagdadi, *Ruhu'l-Bejan fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Adhim ve's-Seb'il-Methani*, Beirut, p.d., vëll. 15, f. 117.

çdo rast të mundshëm të derdhte gjakun e jo-muslimanëve, në çdo rast të mundshëm të vidhte dhe të përvetësonte pronat dhe pasuritë e jo-muslimanëve dhe në çdo rast të volitshëm të njolloste nderin dhe dinjitetin e jo-muslimanëve. Kjo do të na shndërronte ne muslimanëve në përbindështa të përrjetshëm. Pra, jeta, pasuria, nderi dhe dinjiteti i çdo njeriu pa përjashtim janë të shenjta, të paprekshme dhe të pacenueshme.

4. **Njeriu është më i shenjtë se Qabeja.** Sipas mësimave të përgjithshme të Islamit, në botën materiale vendi dhe gjëja më e shtrenjtë për muslimanët është Qabeja në Mekke. Ndërkaq, Muhammedi a.s. heq një paralele interesante midis Qabesë dhe dinjitetit të njeriut në hadithin vijues që e ka shënuar Ibni Maxheh:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَطُوفُ بِالْكَعْبَةِ وَيَقُولُ: "مَا أَطْيَبَكَ وَأَطْيَبَ رِيحِكَ، مَا أَعْظَمَكَ وَأَعْظَمَ حُرْمَتَكَ. وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لِحُرْمَةِ الْمُؤْمِنِ أَعْظَمُ عِنْدَ اللَّهِ حُرْمَةً مِنْكَ مَالِهِ وَدَمِهِ"

“Përcjell Abdullah ibni Omeri r.a. se Muhammedi a.s. ishte duke e bërë tavaf Qabenë dhe më pas i tha: *‘Sa e bukur je dhe sa aromë të bukur ke! Sa madhështore je dhe sa të madhe e ke shenjtërinë! Pasha Atë në dorën e të Cilit është shpirti i Muhammedit [pra pasha All-llahun xh.sh.], shenjtëria e njeriut – gjaku dhe pasuria e tij – është më e madhe te All-llahu sesa shenjtëria jote’*”.

Disa probleme të hapura dhe përmbyllje

Megjithëse tentuam, duke u mbështetur në të kuptuarit dhe në interpretimet e dijetarëve muslimanë të kohës më të re, të nxjerrim në pah vlerën më të lartë njerëzore, atë që ai e ka në qenësinë e tij, pra dinjitetin, kjo nuk nënkupton që me këtë janë zgjidhur të gjitha problemet dhe se me këtë u dëshmuua kompatibiliteti dhe përputhja e Sheri’atit (së Drejtës Islame) me të drejtën pozitive të kohës së re. Besojmë se pikërisht këtu fillon edhe marrja me seriozitet e temave që duhen trajtuar nën prizmin e dinjitetit njerëzor. Më lart thamë që dinjiteti i njeriut përbën parimin dhe vlerën më të lartë njerëzore në të cilën mbështeten të drejtat dhe liritë e njeriut. Do të ishte një reflektim i cekët po të pretendonim se Islami i garanton të gjitha të drejtat dhe liritë e njeriut sipas standardeve moderne në të drejtën pozitive. Kjo dikujt mund t’i duket blasfemike, por le të theksojmë se këtu nuk vihet në pyetje Islami vetë, por ajo çfarë bëjmë ne me Islamin, çfarë të kuptuari të Islamit i ofrojmë ne sot njerëzimit. Sado që në Islam flitet për të drejtën e **jetës**, të **besimit**, të **mendimit**, të **pasurisë** dhe të **familjes**, pesë parime këto që nga juristët e famshëm islamë si Gazaliu, Shatibiu etj. njihen si baza e të drejtave të njeriut ose si intenca të së drejtës islame (*Mekasidu’sh-Sheri’ah*) që qëndrojnë pas normave të ndryshme të shumta, prapëseprapë kur vjen në pyetje realizimi praktik i tyre në kohën e sotme, hasim në kundërshtime parimore midis teksteve fetare të dhëna si të tilla dhe formave të ndryshme të interpretimeve të këtyre teksteve përgjatë historisë islame.

Le të shkojmë me radhë.

1. Si do të pajtohet apo përputhet e drejta për jetë ose liria për të jetuar, për shembull, me dënimin me vdekje, për kundërvajtje të ndryshme?
2. Si do të përputhet liria e besimit, për shembull, me dënimin me vdekje të atij që e lëshon fenë islame, pra të *murtedit*?

3. Si do të përputhet liria e mendimit për shembull me dënimet dhe vrasjet e atyre që e kritikojnë apo shpifin Muhammedin a.s.?
4. Si do të përputhet e drejta e pasurisë me dënimin fizik të prerjes së dorës së vjedhësit, në ndërkohë që thamë se njeriu ka dinjitetin e tij dhe se nuk guxon të gjymtohet as për së gjalli e as pas vdekjes?
5. Si do të përputhet e drejta apo liria e krijimit të familjes p.sh. me dëshirën e disa muslimanëve për të krijuar familje të përziera me pjesëtarë të feve të tjera që nuk i parasheh Kur'ani dhe Sunneti?
6. Si do të përputhet dinjiteti i njeriut me kufizimin e të drejtës së femrës për të dëshmuar barabartë si mashkulli; pastaj mënyra e ndarjes së trashëgimisë që sipas Kur'anit djalit i takon hise sa dy vajzave; pastaj rrahja e saj fizike, për shkak të mosdëgjueshmërisë, si masë për ta shpëtuar familjen etj.?

Këta ishin vetëm disa shembuj për të cilët sot me të madhe flitet në mbarë botën, por në veçanti këtu në Perëndim. Prandaj, themi se përpara nesh qëndron një përgjegjësi e madhe për t'i koordinuar parimet bazë të fesë islame me zgjidhjet që ofrohen për problemet praktike në jetën moderne.

Ne nuk pretendojmë që përmes këtij artikulli të kemi sjellë diçka të re dhe gjithëpërfshirëse në këtë drejtim, por shpresojmë të jetë kjo një shkëndijë për një rilexim, rimendim dhe riinterpretim të teksteve islame në dritën e të arriturave të mëdha njerëzore po edhe në dritën e ndryshimit rapid dhe të shpejtë të kushteve të jetës në shoqëritë bashkëkohore. Ndajmë mendimin se Kur'anin duhet ta lexojmë dhe kuptojmë në korrelacion me realitetin e jetës së njerëzve të kohës kur është shpallur ai, që të mund nga këtu t'i nxjerrim përfundimet dhe zgjidhjet më të mira për ne sot. Le ta kujtojmë Fazlur Rahmanin, i cili në veprën e tij *Islami dhe moderniteti, transformimi i një tradite intelektuale* ofron një mënyrë të re e të shëndoshë të leximit, mendimit dhe interpretimit të Kur'anit në kohën tonë duke thënë se “procesi i interpretimit që e propozojmë ne është një lëvizje dykahëse: nga situata e sotme drejt kohës kur është shpallur Kur'ani dhe pastaj sërish te koha e sotme”. Për këtë ai parasheh tre hapa metodikë: i pari, komentuesi i Kur'anit duhet të kthehet në kohën kur është shpallur Kur'ani dhe ta kuptojë realitetin dhe kontekstin historik në të cilin u shpall ai ose t'i kuptojë problemet e veçanta të asaj kohe të cilave Kur'ani u solli përgjigjet e tij. I dyti, duhet t'i identifikojë, shkoqisë dhe formulojë bazat e përgjithshme fetare ose etike të cilat sollën zgjidhjen e problemeve apo përgjigjet konkrete për pyetjet e parashtruara në atë kohë, dhe i treti, të mundohet të na tregojë se si mund këto parime të përgjithshme fetare dhe etike të zbatohen dhe të konkretizohen në jetën dhe kontekstin e sotëm. Për këtë, duhet njohur mirë e mirë kohën e shpalljes së Kur'anit por edhe kohën e sotme me të gjitha dimensionet e mundshme në të cilat presim që Kur'ani të ofrojë zgjidhjet e tij.³⁵

Për një jetë më të lirë, me të drejta të gëzuara plotësisht dhe para së gjithash me plot dinjitet.

³⁵ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition*, Çikago dhe Londër 1982, f. 5 e tutje.

Literatura:

Abdullah Takim, «Stellvertreter oder Ebenbild Gottes? Der Mensch im Christentum und Islam», në Hansjörg Schmid et.al., *Verantwortung für das Leben – Ethik in Christentum und Islam*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 2008,

Akademia e Shkencave e Shqipërisë, Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë, *Fjalor i shqipes se sotme*, Toena, Tiranë 2002,

Ali Kaya, *Güncel fikhi konular*, Emin Yay., Bursa 2017,

Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islams*, Insel Verlag, Frankfurt M., 1995,

Fazlur Rahman, *Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition*, Çikago 1982,

Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, University of Chicago Press, 1980,

Heike Baranzke, «Vor Gott – für die Geschöpfe. Grundlinien einer christlichen Anthropologie und Ethik der Weltverantwortung», në Hansjörg Schmid et. al., *Verantwortung für das Leben – Ethik in Christentum und Islam*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 2008,

Heiner Bielefeld, *Menschenwürde, der Grund der Menschenrechte*, Deutsches Institut für Menschenrechte, Bonn-Berlin 2008,

Ismail Raxhi el-Faruki, *Tevhidi – Implikimet e tij për mendimin dhe jetën*, nga angl. Rejhan Neziri, Logos A, Shkup, 2006,

Martin Thurner: »Von der Information zur Kommunikation. Das Offenbarungsverständnis der beiden Vatikanischen Konzilien«, in: Richard Heinzmann/Mualla Selçuk (Hg.): *Offenbarung in Christentum und Islam*, Stuttgart: Kohlhammer 2011,

Mohamed Aziz Lahbabi, *Der Mensch: Zeuge Gottes. Entwurf einer islamischen Anthropologie*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 2011,

Mohammad Hashim Kamali, *The Dignity of Man: An Islamic Perspective*, Kembrixh 2002,

Muhammed Ebu Zehra, *Tandhiimu'l-Islami li'l-muxhteme'i*, Darul Fikril Arabij, Kajro, p.d.,

Rotraud Wielandt, Die Weltverantwortung des Menschen aus islamischer Sicht, në Andreas Bsteh (ed.), *Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie*, St. Gabriel, Vjenë 1994,

Rotraud Wielandt, «Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer muslimischer Denker», në Johannes Schwartländer, *Freiheit der Religion – Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1993,

Sejjid Kutb, *el-'Adaletu'l-ixhtima'ijeh fi'l-Islam*, Darush-Shuruk, Kajro 1995,

Shihabuddin Mahmud el-Alusi el-Bagdadi, *Ruhu'l-Bejan fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Adhim ve's-Seb'il-Methani*, Beirut, p.d.,

Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an. A Study of Words and Concepts as used by the Qur'an, Linguistic Analysis*, Kuala Lumpur 2002,

Vehbe Zuhajli, *el-Fikhu'l-Islamij ve Edil-letuhu*, Darul-fikr, bot. II, 1985,

Yusuf Şefki Yavuz, «Bezm-i Elest», *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Stamboll 1992.