



**Balil Abd al-Karim**

# **Terminologjia Kuranore**

Një analizë gjuhësore dhe semantike





# Terminologjia Kuranore

## Një analizë gjuhësore dhe semantike

*Terminologjia Kuranore: Një analizë gjuhësore dhe semantike* (Albanian)  
Balil Abd al-Karim

Copyright © Center for Advanced Studies and the International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition 1444AH / 2023CE

ISBN: 978-9928-126-50-4 Paperback

Translated into Albanian from the English Title:  
*Qur'anic Terminology: A Linguistic and Semantic Analysis*  
Balil Abd al-Karim

Copyright © The International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition  
1438AH / 2017CE  
ISBN 978-1-56564-698-8 limp  
ISBN 978-1-56564-651-3 cased

IIIT  
P.O. Box 669  
Herndon, VA 20172, USA  
www.iiit.org

IIIT London Office  
P.O. Box 126  
Richmond, Surrey  
TW9 2UD, UK  
www.iiituk.com

PËRKTHIMI	Roald A. Hysa, Armanda Kodra - Hysa
KONSULENT SHKENCOR	Ramiz Zekaj
REDAKTIMI SHKENCOR	Alban Kodra
REDAKTIMI GJUHËSOR	Oriola Sula
KOORDINATORE	Anisa Hykaj
FAQOSJA DHE DIZAJNI	Jilduza dhe Selmir Pajzetoviq
BOTUES	Instituti Shqiptar i Mendimit dhe i Qytetërimit Islam www.aiitc.net / contact@aiitc.net
SHTYPUR NGA	Shtypshkronja dhe Shtëpia Botuese "Mileniumi i Ri" Autostrada Tiranë-Durrës, km 26 Cel: +355 672063702 email: info@mileniumiri.al web: www.mileniumiri.al

Të gjitha të drejtat janë të rezervuara. Në varësi të përjashtimit ligjor dhe dispozitave të marrëveshjeve përkatëse të licencimit kolektiv, nuk lejohet asnjë riprodhim i asnjë pjese, pa lejen me shkrim të botuesve.

Pikëpamjet dhe mendimet e shprehura në këtë libër janë të autorit dhe nuk përfaqësojnë medoemos edhe ato të botuesit. Botuesi nuk mban përgjegjësi për saktësinë e adresave të jashtme, ose të faqeve të internetit të palëve të treta, të cituara në këtë botim, dhe nuk garanton se përmbajtja e faqeve të tilla është ose do të vazhdojë të jetë e saktë ose e përshtatshme.

---

CIP Katalogimi në botim BK Tiranë

Balil, Abd al-Karim

Terminologjia kuranore: një analizë gjuhësore dhe semantike / Balil Abd al-Karim ; përkth. Roald A. Hysa, Armanda Kodra-Hysa ; red. Alban Kodra. – Tiranë : AIITC, 2023

242 f. ; 21 cm.

Tit. origj.: Qur'anic Terminology: A Linguistic and Semantic Analysis

ISBN 978-9928-126-50-4

1.Feja islame 2.Kurani 3.Kritika, interpretimi 4.Semantika

28 -23 -277 :81 '37

---

Balil Abd al-Karim

*TERMINOLOGJIA KURANORE*  
*Një analizë gjuhësore dhe semantike*



Tiranë, 2023



Botimi i këtij libri u mbështet nga Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam (IIIT) dhe Qendra për Studime të Avancuara (CNS).



## Përmbajtja

Parathënie.....	7
Fjala e përkthyesit.....	11
Hyrje.....	13
I Studimi i koncepteve nga një këndvështrim epistemologjik.....	15
II Marifeti, Ilmi dhe Vahji.....	29
III Shtigjet e Marifetit: Arsyeja dhe Ndjenjat.....	115
IV Marifeti në Kuran.....	159
V Ilmi në Kuran.....	197
VI Mjetet për të fituar dijen në Kuran.....	217
VII Vahji (Shpallja) dhe Nubuveti (Profecia).....	237





## Parathënie

Terminologjia Kuranore - Një analizë gjuhësore dhe semantike e Balil Abd al-Karimit, është një punë e imtësishme që synon të na pajisë me një glosar të gjerë të termave kyçe kuranore dhe të përcaktojë kuptimet e këtyre termave, gjuhësisht dhe semantikisht, brenda kontekstit të tyre kuranor.

Nuk ka asnjë mënyrë për ta kuptuar Kuranin siç duhet, ose për ta sqaruar sa më saktë që të jetë e mundur kuptimin e ajeteve të tij, pa studiuar terminologjinë dhe konceptet kuranore. Të marra të gjitha së bashku, këto jo vetëm përmbledhin të vërtetat universale të fesë (kodin e madh moral), por, gjithashtu, e gjallërojnë tekstin dhe i japin atij një jetë të jashtëzakonshme, të saktë dhe elastike, duke e pasuruar komunikimin e mesazhit kuranor përmes natyrës së tyre të këndshme dhe gjithëpërfshirëse.

Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam (IIIT - The International Institute of Islamic Thought) ka ndërmarrë vitet e fundit hartimin e versioneve të shkurtuara të publikimeve të tij kyçe dhe ky përkthim është marrë nga versioni i shkurtuar arabisht i *El-Mefahim el-Miftahijah li Nazarijah el-Marifeh fi el-Kuran el-Kerim*.

Ne jetojmë në një periudhë në të cilën koha është shumë e çmuar virtualisht në të gjitha sferat e jetës, duke përfshirë ato të



shkrimit dhe prodhimit. Produkti i bollshëm intelektual, kulturor dhe informues vazhdon pareshtur, si pjesë e përpjekjeve për të mbajtur hapin me ndryshimet në sferën publike dhe private njësoj, ndërsa shtëpitë botuese dhe ueb-sajtet konkurrojnë për t'u siguruar njerëzve lajmet e fundit dhe informacionet e përditësuara në mënyrën më të lehtë dhe efektive. Ekonomia e dijes që tani mbizotëron botën, kërkon një proces 'adaptimi kreativ' (përshtatje) të informacionit, si një nga blloqet e ndërtimit të bashkësisë botërore në tërësi dhe, së këndejmi, buron seria e versioneve të shkurtuara të IIIT-së. Synimi është t'i ndihmojmë lexuesit të përfitojnë nga informacionet në dispozicion sa më lehtë, efektivisht dhe në mënyrë të frytshme të jetë e mundur dhe të zhvillojnë më tej aftësitë e tyre kritike, kështu që ata mund të bëhen shumë më të aftë për të kontribuar në zhvillimin e njerëzimit.

Tekstet e shkurtuara janë shkruar në një stil leximi të lehtë dhe të qartë. Ndërsa përmbajtja thelbësore e punimit origjinal është ruajtur, lexuesi do ta vërejë se në interes të vendit, botimet e shkurtuara përmbajnë shumë më pak poshtëshënime, sesa kanë punimet origjinale. Të vetmet shënime të lëna janë ato të nevojshmet për sqarimin ose për përkufizimin e duhur të një ideje, përderisa synimi themelor i kësaj përpjekjeje është të lehtësojë përthithjen e shpejtë të përmbajtjes që do të përçohet. Lexuesit që dëshirojnë të shkojnë më thellë në çështjet shqetësuese, ose të gjejnë dokumentimin e plotë të citimeve, mund t'u referohen punimeve origjinale të cilat përmbajnë të gjitha citimet e nevojshme.

Punimi është publikuar për të zgjeruar diskursin dhe për të rritur vetëdijesimin e çështjes së shprehjes artistike islame, të synimeve dhe objektivave të veta përfundimtare. Pa dyshim, tema është e specializuar, por shpresohet që për pjesën më të madhe, si lexuesit e zakonshëm, dhe ata të specializuar, do të përfitojnë nga perspektiva e ofruar dhe çështjet e shqyrtuara përgjithësisht.

Aty ku janë cituar datat sipas kalendarit islam (hixhri), janë shënuar me “H”. Përndryshe, ato ndjekin kalendarin gregorian dhe janë shënuar me “e.s.”, aty ku janë të nevojshme. Fjalët arabisht janë italice (të pjerrëta), përveç atyre që kanë hyrë në përdorimin e përditshëm. Shenjat diakritike janë shtuar për vetëm ato emra arabisht, që nuk janë konsideruar modernë. Përkthimet anglisht të marra nga referencat arabisht janë të përkthyesve. Ajetet kuranore janë cituar ose të pjesshme, ose të plota.

Qysh nga themelimi në vitin 1981, IIIT ka shërbyer si një qendër kryesore për lehtësimin e përpjekjeve serioze diturore. Për dekada, drejt këtij qëllimi ai ka drejtuar programe të panumërta kërkimi, seminaresh e konferencash, si dhe punime shkencore të specializuara në shkencat shoqërore dhe sferat e teologjisë, të cilat, deri më sot, numërojnë më shumë se 400 tituj në anglisht dhe arabisht, shumë prej të cilave janë përkthyer në gjuhë të tjera kryesore.

Ne duam të falënderojmë autorin, përkthyesin, si dhe stafin prodhues dhe editorial të Zyrës IIIT Londër, si dhe të gjithë ata që janë të përfshirë drejtpërdrejt ose tërthorazi në kompletimin e këtij libri. Zoti i shpërbleftë ata, për të gjitha përpjekjet e tyre!

Janar 2017





## Fjala e përkthyesit

Shpejtësia e komunikimit dhe qasja ndaj dijes dhe informacionit sot ka nevojë përherë e më shumë për një përgatitje shumëdisiplinore. Ky është edhe mesazhi i botuesve të këtij libri, qoftë në versionin anglisht, apo edhe në shqip, të cilin po jua ofrojmë. Për lexuesin shqiptar na duhet t'i sjellim në vëmendje, se, nga ana gjuhësore, ne kemi një trashëgimi të pasur termash kuranore dhe arabe, të cilët pjesërisht i kemi në përdorim. Mund të kujtojmë këtu termat *marifet*, *ilm*, *kitab*, ose në formën e shqipëruar *qitap*, siç njihet gjerësisht në të folurën popullore. Ose fjala *ajet* me të cilën nënkuptohet një varg kuranor dhe që e gjejmë sot po në të njëjtin kuptim, por edhe si emër të përveçëm mashkullor. Frazologji të tëra me prejardhje kuranore janë ruajtur pjesërisht edhe sot në të folurën e përditshme, por nga ndikimet kryesisht edhe të pastërtisë gjuhësore, një politikë e ashpër kjo ideologjike që u ndoq në gjysmën e dytë të shekullit të kaluar, si dhe të gjuhëve perëndimore me të cilat jemi në kontakt, janë drejt largimit nga fjalori i përditshmërisë. Ky libër është një rast i mirë për të ndikuar në rifutjen e këtyre termave në përdorim në sferën intelektuale, pasi kanë kaluar një herë më herët nga e folura e popullit, por tashmë në rrethana të reja të krijuara, si dhe të përdorura në një kontekst të ndryshëm bashkëkohor.





## Hyrje

Lavdërimet i qofshin Zotit, që e zbriti Kuranin nga lart, si një peshore ku të peshohet e vërteta nga e pavërteta. Ai na ka urdhëruar të meditojmë në Kuranin, duke mbajtur parasysht, se ai mundet të kuptohet siç duhet vetëm nga ata që janë të thelluar në dije dhe do të mbahet në kujtesë nga ata të cilët janë të pajisur me mendjehollësi.

Aspekti epistemologjik i Kuranit ka të bëjë me aktin e meditimit dhe të shqyrtimit (*el-nazar*), për të cilin, si juristët, edhe filozofët, bien dakord të jenë detyra kryesore e qenieve njerëzore. Ky proces është thelbësor, me qëllim që njerëzit të njohin Krijuesin e tyre vetë dhe botën përreth tyre. Njohja e Krijuesit dhe e vetvetes na udhëheq në kërkimin për të plotësuar përgjigjet e pyetjeve më të nevojshme për jetën. Sa më mirë t'i kuptojmë burimet, llojet dhe qëllimet e diturisë, mënyrat e aplikimit dhe të përfitimit nga ajo, mënyrat me të cilat përpilohet, transmetohet dhe zhvillohet ajo, aq më të aftë do të jemi ta testojmë diturinë që kemi dhe ta lidhim atë me ligjet dhe modelet e kozmosit.

Shpallja kuranore na parashton një sërë konceptesh të cilat, të marra së bashku, përmbledhin të vërtetat universale të fesë. Sidoqoftë, nuk ka asnjë mënyrë për ta kuptuar Kuranin siç duhet, pa studiuar terminologjinë e tij, që është çelësi hyrës për

të zbuluar atë që ka dashur Zoti të thotë. Rrjedhimisht, ky studim përmban një glosar të termave kyçe, që parashton kuptimin e këtyre termave brenda kontekstit të tyre kuranor.

Kuptimi i një termi kuranor të caktuar do të ndryshojë varësisht nga mënyra dhe konteksti në të cilin është përdorur, si dhe nga çështjet apo rastet në lidhje me të cilat përdoret. Ashtu si një koncept i jep jetë një termi, të njëjtën gjë bëjnë termi dhe përdorimi i tij, teksa i japin formë konceptit. Si një analizë terminologjike e Kuranit, ky studim i shqyrton termat brenda konteksteve të tyre semantike dhe gjuhësore përkatëse.

Komunikimi i saktë arrihet vetëm kur konceptet që janë në diskutim, janë qartësisht të përkufizuara dhe të kuptuara. Për sa kohë që termat nuk janë përkufizuar me saktësi, diskutimet dhe debatet do të sillen jo përreth fakteve, por përreth thjesht fjalëve. Nuk është e pranueshme të përdorësh terma që janë të dykuptimtë ose tejet të përgjithshëm. Së këndejmi, ata që përdorin terma të tillë, duhet t'u kërkojmë t'i shpjegojnë dhe qartësojnë ato, me qëllim që ta bëjmë dialogun konstruktiv dhe të çiltër. Diferencat ndërmjet debatuesve shpesh i atribuohen përdorimit të tyre të fjalëve, qoftë për shkak se terma të ndryshëm përdoren për t'iu referuar të njëjtit entitet, ose sepse e njëjta fjalë është e përdorur për t'iu referuar më shumë sesa një entiteti. Por, nëse kuptimet e synuara shpjegohen dhe dykuptimësitë sqarohen, kjo bën të mundur për të dalluar të vërtetën nga e rrema dhe atë që nënkuptohet nga ajo që nuk nënkuptohet.

Balil Abd al-Karim



## I

# Studimi i koncepteve nga një këndvështrim epistemologjik

Konceptet mund të vështrohen nga kënde të ndryshme dhe t'u nënshtrohen qasjeve të ndryshme. Ato mund të studiohen gjuhësisht, psikologjikisht, filozofikisht ose epistemologjikisht. Në rastin e fundit, strukturat e koncepteve u nënshtrohen një analize, e cila qartëson se si marrëdhëniet ndërmjet koncepteve janë formuar për të krijuar fusha të integruara epistemologjike.

Në këtë kapitull do të diskutojmë problemin e kuptimit, pra, ndryshimin që ndodh në një koncept dhe në domethënien e tij. Në rrugën e këtij diskutimi do të cekim domosdoshmërinë epistemologjike të koncepteve, analizën e strukturës së konceptit, ndryshimet në koncepte, rrjetet e koncepteve kyçe dhe metodat e kategorizimit epistemologjik të koncepteve në Kuran. Diskutimet do të zhvillohen në tri nivelet e kuptimit: 1. Leksikor (*el-dilalah el-mu'xhemijah*), 2. Praktik (*el-dilalah el-isti'malijah*) dhe 3. Interpretues (*el-dilalah al-te'vilijah*).

## **Së pari: Domosdoshmëria epistemologjike e koncepteve**

Çdo sistem kulturor duhet të përbëhet nga një grup fushash epistemologjike të integruara. Fusha të tilla përfshijnë, për shembull, sferat e religjionit, metafizikës, matematikës, logjikës,



gjuhës dhe gjuhësisë, shoqërisë dhe sociologjisë e kështu me radhë. Nga ana tjetër, secila nga këto fusha epistemologjike përbëhet nga një grup konceptesh që janë të lidhura me njëra-tjetrën në mënyra specifike.

### *1) Vlera e koncepteve*

Secila fushë epistemologjike është e veçuar nga të tjerat, nga tipare dhe koncepte të veçanta, ndërsa fusha të ndryshme epistemologjike janë të lidhura së bashku për të formuar një sistem epistemologjik të integruar. Analiza e një strukture epistemologjike është e bazuar në tre themele: 1. konceptet, 2. marrëdhëniet që i bashkojnë konceptet në një fushë semantike, dhe 3. marrëdhëniet që bashkojnë fusha semantike të ndryshme në një sistem më të madh epistemologjik. Konceptet janë një kusht i domosdoshëm, por jo i mjaftueshëm, për praninë e një fushe epistemologjike. Janë konceptet ato që nxjerrin në pah tiparet e një fushe të caktuar; megjithatë vagullia ose shtrembërimi i ideve dhe koncepteve i ka shkaktuar shumë shkrimtarëve të bashkojnë ose të ngatërrojnë domethënie të ndryshme. Prandaj, mendimtarët duhet të sigurohen që të qartësojnë konceptet e përgjithshme që përbëjnë një fushë të dhënë.

### *2) Konceptet në kuptimin logjik*

Një koncept është një grup karakteristikash e tiparesh që e dallojnë një entitet nga tjetri. Në kontekstin e këtij diskutimi, sidoqoftë, do të pranojmë këndvështrimin, se shumica dërrmuese e koncepteve dallohen për një elasticitet të pakufizuar. Prandaj domethëniet e tyre zgjerohen ndonjëherë dhe ngushtohen herë të tjera, duke e ruajtur ndërkohë vetë fushën e tyre semantike.

Konceptet duhen parë si një lloj i universales ose abstraktes, shembujt më të spikatur të së cilës përfshijnë: lirinë dhe tiraninë, drejtësinë dhe padrejtësinë, të vërtetën dhe të rremen, të mirën dhe të keqen, bukurinë dhe shëmtinë.

### *3) Formimi i konceptit*

Një koncept mishëron një domethënie ose grup domethëniesh, të cilat ne i shprehim me anë të një fjale të vetme, të tillë si “dituri”, ose me një shprehje të tillë si “dituri hyjnore”. Kur një fjalë e veçantë përdoret për të komunikuar një domethënie të veçantë, rezultati është një term për të cilin është rënë dakord nga specialistët në një fushë të veçantë. Një term i tillë mund të vazhdojë të përdoret posaçërisht vetëm prej atyre që kanë rënë dakord për të. Megjithatë, problemi lind kur një fjalë e veçantë vjen e përdoret për të komunikuar disa domethënie të ndryshme, pa ndihmën e kontekstit gjuhësor, çka e bën të mundur për të dalluar se cila domethënie e veçantë e fjalës synohet. Kjo situatë ndryshon nga ajo në të cilën një fjalë e vetme përdoret për të përcjellë dy ose më shumë domethënie të ndryshme, por ku mund të deduktojmë domethënien e synuar të fjalës, duke u bazuar në kontekstin gjuhësor.

Kjo vështirësi nuk lind në lidhje me koncepte me domethënie të specifikuar qartësisht. Shembull i një situatë të tillë, është koncepti i “demokracisë”. Përkufizimi leksikor i këtij koncepti për të cilin është rënë dakord, është “sundimi i popullit”, por domethënia e tij në përdorimin aktual është subjekt debati.

Kur rendi i koncepteve turbullohet, marrëdhëniet ndërmjet anëtarëve të bashkësisë muslimane preken, saqë lidhjet e tyre të bazuara në doktrinë bëhen dytësore, në vend se të jenë parësore. Ky lloj rirregullimi mund të zhvillohet për shkak të ndikimeve nga filozofitë ateiste dhe ekzistencialiste, të cilat e vendosin

individin në ballë dhe në qendër, dhe se mund të shkojnë aq larg, sa ta bëjnë individin burimin e legjislacionit dhe të masës se cila është e mira dhe e keqja, e vërteta dhe gënjeshtra.

## **Së dyti: Analiza e strukturës së konceptit**

Me qëllim për të përkufizuar një koncept, ne duhet të dekonstruojmë elementet e tij dhe të identifikojmë rregullimin e tyre hierarkik.

### *1) Identifikimi i strukturës së konceptit*

Një strukturë koncepti përbëhet nga elemente të shumta, disa prej të cilave janë themelore dhe të tjerat janë plotësuese. Elementet themelore gëzojnë prioritet logjik në strukturë, duke pasur parasysh se ato nuk rrjedhin nga ndonjë gjë tjetër. Në këtë aspekt, u përngjajnë aksiomave në sistemet matematike dhe logjike. Studiuesit e semantikës bëjnë një dallim ndërmjet domethënive themelore dhe domethënive shtesë. Domethëniet themelore kryejnë funksionin më të rëndësishëm të gjuhës, i cili është komunikimi dhe transferimi i ideve. Prandaj, kuptimi preciz i një koncepti na kërkon të analizojmë strukturën e tij dhe të identifikojmë elementet e tij përbërës.

### *2) Rëndësia e analizës së strukturës së konceptit*

Për të ilustruar rëndësinë e procesit analitik për një kuptim preciz dhe korrekt të koncepteve, le të marrim si shembull konceptin e *el-akl*, i përkthyer përgjithësisht si “mendje” ose “arsye”. Konceptet mund të ndahen në tre tipa të ndryshëm: 1. Koncepte epistemologjike, të tilla si dituria (*ilm*), kuptimi (*feh*), mendimi

(*tefekkur*) dhe kuptimi ose perceptimi (*idrāk*); 2. Koncepte të vullnetshmërisë, të tilla si vendosmëria (*azm*), zgjedhja (*ikhtijar*), qëllimi (*kasd*) dhe vullneti (*iradeh*); 3. Konceptet e lidhura me ndjesitë ose ndjenjat, të tilla si zemërimi (*ghadab*), frika (*khauf*), kënaqësia (*ledhdheh*) dhe dhimbja (*elem*). Kur analizojmë strukturën e konceptit të *aklit*, në këtë mënyrë, ne ndikojmë mbi natyrën e dialogut që zhvillohet përreth tij, po ashtu edhe mbi mënyrën në të cilën dialogu zhvillohet dhe përfundimet në të cilat çon ai. Dijetarët, prej kohësh, kanë njohur se ka një linjë ndërmjet strukturës së gjuhës, strukturës së mendjes dhe strukturës së realitetit. Analizimi i strukturës së një koncepti na mundëson të shohim koncepte të mëtejshme, që i rrinë në themel atij dhe që evoluojnë me kohën, ndërsa përmbajtja dhe gama e tyre e aplikimit zgjerohet. Kështu, është e rëndësishme të vëzhgojmë domethëniet e marra nga konceptet në faza specifike historike.

Me qëllim që të kuptojmë domethënien e saktë të një fjale, të nevojitet, gjithashtu, të kuptosh grupimin e fjalëve që janë të lidhura semantikisht me të. Kjo përfshin studimin e marrëdhënieve ndërmjet termave të veçantë brenda një fushe ose nënfushe të vetme, meqenëse domethënia e një fjale është rezultati i marrëdhënieve të saj me fjalë të tjera. Në mënyrë të ngjashme, synimi pas analizës së fushës semantike është të përpilojë të gjitha fjalët që i përkasin një fushe të veçantë semantike, të identifikojë marrëdhëniet ndërmjet tyre dhe të qartësojë lidhjet e tyre me konceptin e përgjithshëm, që i lidh ata së bashku.

## **Së treti: Konceptet dhe problemi i domethënies**

Mbi ç' bazë mundemi të gjykojmë një koncept, nëse është i qartë, i vagullt ose i pakuptimtë? Ne e përdorim të folurin për të komunikuar rreth gjërave të tilla, si doktrina, marrëdhëniet

njerëzore, letërsia, natyra dhe matematika, ndër të tjera. Rrjedhimisht, vëmendja që dijetarët arabë i kanë përkushtuar përgjatë shekujve çështjes së domethënies në shkencën gjuhësore dhe filologji, ka qenë me një këndvështrim për të shmangur atë që është përkufizuar si “sëmundje semantike”, e cila prek konceptet në fusha të ndryshme epistemologjike. Ky shqetësim mund të vëzhgohet veçanërisht në disiplinat e filozofisë, gjuhësisë dhe në bazat e jurisprudencës.

### 1) Çështja e gjuhës sipas qasjes nga gjuhëtarët

Në librin e tij, el-Khasais Ibn Xhinni deklaron:

*Arabët janë kujdesur për fjalorin e gjuhës së tyre, duke e rafinuar atë, duke studiuar kontekstin e fjalëve të veçanta dhe duke ndjekur rregullat dhe strukturat gramatikore, si në poezi, oratori, ose në prozën e rimuar, për të cilat kanë treguar një kujdes të tillë për t'i përjetësuar dhe ruajtur. Rrjedhimisht, domethëniet e përçuar nga gjuha e tyre kanë një impakt të thellë e të fuqishëm në shpirtrat e tyre. Fjalët e një gjuhe janë kështu, enë që përçojnë domethëniet e tyre dhe shtegu përgjatë të cilit qëllimet dhe synimet e veta na zbulohen.*

Interesi i gjuhëtarëve në semantikë e ka manifestuar veten në studimet e tyre për Leksikologjinë, në përpilimin e librave të termave kuranore, që u rikthehen aspekteve të ndryshme të domethënies (*el-nazair*) dhe në studimin e metaforave. Na duhet të kujtojmë, se vokalizimi i tekstit të Kuranit ishte një ushtrim në semantikë. Në të vërtetë, shkenca e gramatikës dhe e sintaksës lindi pjesërisht, për shkak edhe të faktit se, kur po lexohej surja “Et-Teube” (9: 3), një recitues Kurani e kishte keqshqiptuar frazën *resuluhu* (i Dërguari i Tij, në rasën emërore) si *resulih* (të Dërguarit të Tij, në rasën gjinore), e cila e ndryshoi tërësisht domethënien e vargut nga: “Allahu i përjashton të gjithë ata që

i përshkruajnë hyjninë dikujt përveç Tij, dhe (po kështu bën) i Dërguari i Tij (*ue resuluhu*), në: “Allahu i përjashton të gjithë ata që i përshkruajnë hyjninë dikujt përveç Tij, dhe (Ai po kështu) të Dërguarin e Tij (*ue resuluhî*)”.

## *2) Çështja e domethënies sipas qasjes së studiuesve të retorikës*

Studiuesit e retorikës kanë treguar një interes të posaçëm për aspektet semantike të gjuhës, të tilla si domethënia literale kundrejt metaforës, struktura e fjalisë dhe studimi i mënyrave gjuhësore, të tilla si mënyra urdhërore (urdhëresat dhe ndalesat), mënyra pyetëse (pyetjet), thirrrore dhe të tjera. Xhurxhani (vd. 474 AH/1078 e.s.) për shembull, propozoi termin *al-nazm* (radha e domethënies, rregullimi, vargu poetik), të cilin ai e zhvilloi në një teori të sofistikuar letrare. Sipas Xhurxhanit:

*Termi al-nazm i referohet procesit të renditjes së ligjëritimit në mënyrën e kërkuar nga rregullat e gramatikës dhe sintaksës dhe ta familjarizosh vetveten me dhe të mbështetesh në normat mbizotëruese gjuhësore.*

## *3) Çështja e domethënies sipas qasjes së filozofëve*

Çështja e fjalëve dhe domethënieve është shqyrtuar nga shumë filozofë muslimanë, duke përfshirë el-Kindiun (259 H/873 e.s.), Farabiun (339 H/951 e.s.), Ibn Sinain ose Avicenën (428 H/1037 e.s.), Ibn Rushdin ose Averroesin (594 H/1198 e.s.), Ibn Hazmin (456 H/1064 e.s.) dhe Gazaliun (504 H/1111 e.s.). Pjesa më e madhe e traktateve të tyre për logjikën dhe gjuhën i adresohen kësaj çështjeje. Pjesa më e madhe e këtyre dijetarëve i përmbahej pikëpamjes, se fjalët tregojnë domethënie në tri mënyra të ndryshme, të cilat janë të njohura si: I. Përputhja

(*dilalet el-mutabakah*), II. Përfshirja (*dilalet el-tadmin*), III. Shoqërimi (*dilalet el-iltizam*). Kjo e fundit i referohet mënyrës në të cilën një fjalë ose shprehje tregon për diçka, përtej asaj që është emëruar. Sipas Gazaliut:

Bazuar në mënyrën në të cilën ato janë të lidhura me domethënie, fjalët mund të ndahen në katër kategori: 1 - homonime (*el-mushtarakah*), 2 - emra të përgjithshëm (*el-mutevatiah*), 3 - sinonime (*el-muteradifah*) dhe 4 - terma jo të ngjashëm (*el-mutezajilah*). Tipi i parë, homonimi, është një fjalë e vetme, e cila përdoret për t'iu referuar disa entiteteve të ndryshme me përkufizime të dallueshme. Tipi i dytë, emri i përgjithshëm, përfshin një grup të tërë ose klasë dhe, si i tillë, i referohet disa entiteteve të ndryshme, që kanë të përbashkët një tipar ose disa tipare. Tipi i tretë, sinonimi (*el-muteradifah*), është një grup fjalësh të ndryshme, që i referohen të njëjtit entitet dhe ndajnë të njëjtin përkufizim. Dhe tipi i katërt dhe i fundit, termat jo të ngjashëm (*el-mutezajilah*), zbatohet te fjalët që nuk kanë asnjë nga këto tipare të përbashkëta.

#### 4) Çështja e domethënies, siç e trajtojnë dijetarët e bazave të jurisprudencës

Dijetarët e bazave të jurisprudencës islame kanë treguar interes si për gjuhën, ashtu dhe domethënien, për shkak të lidhjes së ngushtë që ekziston ndërmjet të kuptuarit të gjuhës dhe të kuptuarit të Ligjit Hyjnor të shpallur në gjuhën arabe.

Shkenca e bazave të jurisprudencës (*usul el-fikh*) synon të deduktojë vendime ligjore nga tekste specifike, një proces që kërkon një kuptim të fjalëve të tekstit nga i cili vendimet kanë zbritur. Dijetarët e ligjit i ndajnë fjalët në katër kategori: sinonime (*muteradifah*), homonime (*mushtarakah*), të pakufizuara (*mutlakah*) dhe të kufizuara (*mukajjadah*). Dijetarët të tillë natyrisht që kanë një interes të qartë në urdhërimet dhe ndalimet, duke pasur parasysh faktin, se janë urdhërimet dhe

ndalimet që përbëjnë pikën qendrore të të gjithë ligjërimeve të adresuara ndaj personave moralisht të përgjegjshëm.

Ata janë marrë, gjithashtu, me kontekstin që përcakton domethëniet e kategorive ligjore brenda të cilave klasifikohen veprimet, të tilla si: lejueshmëria (*el-ibahah*), detyrimi (*vuxhüb*), pamundësia (*taxhiz*<sup>1</sup>) dhe këshillat (*irshad*<sup>2</sup>), të cilat janë bazuar në konsideratat e Kuranit për domethënien dhe strukturën.

## Së katërti: Ndryshime në koncepte

Konceptet janë të ngulitura në korniza kulturore dhe në mjedise specifike. Prandaj përdorimi i përgjithshëm, i përditshëm i termave të lidhura me filozofinë, shkencën dhe letërsinë mund të shkaktojë konfuzion, sepse më mirë sesa të jenë shenja të thjeshta që vënë në pah një realitet të jashtëm, fjalët dhe shprehjet që përdorim, lidhen me një konceptualizim të caktuar mendor. Kështu, ne duhet të jemi të vetëdijshëm për lidhjen e fjalëve të caktuara me përmbajtjen epistemologjike të filozofisë dhe të sistemit të mendimit, që i ka dhënë jetë. Në të njëjtën kohë, ne duhet të kujdesemi për të dalluar ndërmjet fenomenit të ndryshimit konceptual dhe atij të shtrembërimit konceptual.

- 
- 1 Termi arabisht i përkthyer këtu si i pamundshëm, i referohet përdorimit të mënyrës urdhërore, jo për të dhënë një urdhër aktual, por për të treguar pamundësinë e asaj që është “urdhëruar”. Kështu, për shembull, kur Kurani i nxit skeptikët të hartojnë një sure si ajo që gjendet në Kuran (shih, p.sh., suren Bekare, 2: 23), synimi nuk është vërtet që t’i urdhërojë ata ta bëjnë këtë, sepse ata nuk janë të aftë ta bëjnë këtë, edhe sikur të përpiqen. Përkundrazi, synimi është të nxjerrë në pah, se një përpjekje e tillë do të ishte e paarritshme.
  - 2 Ashtu si edhe në rastin e *taxhiz*, termi *irshad* i referohet këtu përdorimit të mënyrës urdhërore për një qëllim tjetër, më shumë se ai i të dhënit të një urdhri aktual. Për shembull, kur Kurani i nxit njerëzit që kanë huazuar para, ta shkruajnë transaksionin, thjesht po i këshillon ata të veprojnë kështu, si çështje e një praktike të mirë, por nuk i urdhëron ata të veprojnë kështu (shih suren Bekare, 2: 282).



## 1) Arsyet për ndryshim konceptual

Konceptet kulturore ndryshojnë për shumë arsye, duke përfshirë urgjencën e nevojave të reja dhe faktorëve socialë e psikologjikë, të tillë si ndalimet dhe tabutë. Edhe pse konceptet që ne shprehim përmes fjalëve, janë abstraksione, sidoqoftë, ato janë të formuara nga situata konkrete.

## 2) Shtrembërimi konceptual

Procesi i ndryshimit semantik është i natyrshëm. Domethënia e një fjale mund të kalojë përmes fazash të ndryshme evolucioni. Në secilën fazë modifikimi në koncept do të hasi në pranimin nga folësit e gjuhës në fjalë, duke përfshirë institucionet e tyre akademike. Sidoqoftë, ky proces është për t'u dalluar nga shtrembërimi semantik, i cili shfaqet kur domethënia që një fjalë zhvillon me kohë, është e papajtueshme me domethënien e saj origjinale.

Një shembull i këtij fenomeni mund të shihet në lidhje me konceptin e mendjes, ose arsyes (*akl*). Në një fazë të caktuar, metodat e hulumtimit të mendjes qëndronin në demonstrimin e mënyrës në të cilën mendja kishte dalë nga materia. Përfundimet që nxorën disa kërkues nga kjo, ishin se mendja nuk është gjë tjetër, vetëm se një organ fizik. Megjithatë, kjo teori materialiste e mendjes u shkatërrua përfundimisht, bazuar në fakte shkencore të përfundueshme.

Prirjet materialiste në shkencë dhe filozofi e shtrembëruan konceptin e 'mendjes' ose 'arsyes', bazuar në fokusin ekskluziv të tyre të funksionit fizik. Falsiteti i materializmit qëndron në ngatërrimin e pjesës me të tërën, që del në përfundimin se, meqë mendja funksionon përmes materies, atëherë vetë mendja përbëhet nga materia dhe asgjë më shumë. Koncepti

islam i diturisë, në të kundërt, konsideron se mendja njerëzore është një entitet shpirtëror i krijuar nga Zoti i Plotfuqishëm në shoqëri me trupin.

### *3) Hapa për t'u ndjekur në trajtimin e koncepteve*

Ka hapa specifike që nevojiten të ndiqen, nëse do t'u qasemi koncepteve në një mënyrë precize dhe të përshtatshme. Hapi i parë është të pranosh tiparet dalluese të gjuhës dhe kontekstin kulturor në të cilin një koncept është formuluar. Hapi i dytë është të përcaktosh çfarëdo domethënie teknike dhe leksikore që është shoqëruar me termat në të cilat koncepti është shprehur. I treti është identifikimi i procesit semantik, përmes të cilit koncepti ka kaluar duke dalluar ndërmjet domethënieve me të cilat ai ka fituar përgjatë evolucionit të tij historik. Dhe i katërti është analizimi i strukturës semantike të konceptit, i cili përfshin identifikimin e elementeve të tij themelore dhe plotësuese. Ky proces do të na ndihmojë të bëjmë dallimin ndërmjet një evolucionit semantik të natyrshëm të konceptit dhe shtrembërimit të tij, qoftë ai në formën e ngushtimit, zgjerimit ose çfarëdo gjëje tjetër.

## **Së pesti: Rrjeti i koncepteve kyçe në Kuran**

Duke e ditur që Kurani për muslimanët është burim parësor i diturisë, do të ishte e nevojshme të rendisim termat kuranore që përshkruajnë aktin e njohjes, mjetet me të cilat dituria fitohet dhe vlerën e diturisë. Ne duhet pastaj, t'i përkthejmë këto terma në koncepte. Disa terma kuranore kanë përkufizuar qartësisht domethënie relativisht të pavarura, ndërsa të tjerë janë të lidhur ngushtë me terma shtesë, që kanë të bëjnë me një

koncept të caktuar. Disa terma shfaqen shpesh në Kuran dhe të tjerë rrallëherë. Rrjedhimisht, ne i kemi organizuar ato në grupe tematike. Nën kategorinë ‘mendje’, për shembull, ne listojmë të gjithë termat që kanë të bëjnë me proceset mendore, të tillë si meditimi (*tefekkur*), reflektimi (*tedebbur*), shqyrtimi (*nadhar*), dëgjimi (*sem*) dhe shikimi (*basar*), ndërsa nën konceptin e shpalljes ne listojmë termat të lidhura me profecinë (*nubuvet*), ‘librin’ (*kitab*) dhe ‘mesazhin’ (*risaleh*).

## **Së gjashti: Metoda e klasifikimit të termave epistemologjike në Kuran**

Ka një grup termash kuranore, domethëniet e të cilëve janë të lidhur me konceptet e *ilmit* dhe *marifetit* dhe që kanë rrjedhur nga një lexim i komenteve kuranore.

Domethënia e termave të tillë, mund të klasifikohet në tre tipe: 1. leksikore, 2. praktike dhe 3. interpretuese.

### *1) Domethënia leksikore (al-dilaleh al-muxhemijah)*

Termi “domethënie leksikore” përdoret për t’iu referuar asaj që dijetarët e bazave të jurisprudencës e kanë gjykuar të jetë kuptimi i parë origjinal i fjalës. Kuptimi i parë origjinal i një termi mundet të modifikohet vetëm me fakte të vlefshme. Domethënia leksikore e një termi është e bazuar në vendosjen relative të tij në një fushë semantike, përkundrejt fjalëve të tjera. Marrëdhënia midis këtyre termave të ndryshme duhet të qartësohet, për shkak të ekzistencës së homonimeve, sinonimeve dhe antonimeve, si dhe dallimeve të imëta midis termave. Një përkufizim leksikor mishëron konceptualizimin mendor që shkaktohet nga termi i përkufizuar jashtë kontekstit

të tij të zakonshëm të zakoneve sociale dhe besimeve fetare. Megjithatë, e veçuar nga një kontekst më specifik, një fjalë mund të mbartë shumë interpretime. Prandaj, përmbajtja gjuhësore që i paraprin dhe i vjen pas një termi, është faktori më i rëndësishëm për të përcaktuar domethënien e tij dhe fushën semantike së cilës i përket.

## *2) Domethënia praktike (al-dilaleh al-isti'malijah)*

Termi “domethënie praktike” i referohet kuptimit që një fjalë përçon në përdorimin aktual, ose domethëniet e saj metaforike në një kontekst të veçantë, meqë fjalët e veçuara përdoren vetëm për të përçuar domethëniet e tyre në lidhje me fjalë të tjera. Me qëllim që të kuptojmë fjalë të veçanta në Kuran, kemi nevojë të konstatojmë çfarë domethënieje përçonte fjala përkatëse gjatë kohës kur u shpall Kurani. Ka fjalë që kanë marrë kuptime dhe karakteristika të sakta, të panjohura më parë, bazuar në mënyrën në të cilën ato u përdorën në kontekstin kuranor, ose në mjedisin e përgjithshëm fetar.

## *3) Domethënia interpretuese (al-dilaleh al-tevilijah)*

Interpretimi (teveli) është një mënyrë për të përcaktuar atë që një folës synon të thotë, nga fjalët që ai ose ajo shpreh ose shkruan. Megjithatë, ky synim nuk mund të arrihet pa kaluar nga rregullat e gjuhës që përdoret. Prandaj, nëse dikush pretendon që domethënia e diçkaje që dikush tjetër ka thënë ose shkruar, është e ndryshme nga ajo që duket se është në sipërfaqe, ai duhet ta mbështesë këtë pretendim me fakte. Përndryshe, mund ta humbasim besimin te gjuha dhe aftësia e saj për të kryer funksionin e vet komunikues. Interpretimi do të thotë të pohosh

se një fjalë ose grup fjalësh përçon një kuptim metaforik, më shumë sesa të drejtpërdrejtë. Një pohim i tillë, pastaj, do të thotë që të kuptosh fjalën ose fjalët brenda kontekstit të tyre rrethues dhe, nëse pohimi është i mirëbazuar, ai na bën të mundur të arrijmë në një kuptim më të saktë të së vërtetës që përçohet nga fjalët.

Interpretimi i mirëbazuar kërkon që të studiojmë mënyrat sipas të cilave fjalët përdoren ose përdoren aktualisht në kontekstet e tyre përkatëse. Kjo kërkon që të vlerësojmë lidhjen ndërmjet kuptimit të drejtpërdrejtë dhe metaforës, të jemi në vrotim për përdorimin e homonimeve dhe të jemi të mirëpërgatitur në mendimin teologjik skolastik, duke pasur parasysh mënyrën se si ai ka formësuar evolucionin e kuptimeve të fjalëve të caktuara. Shatibiu përcaktoi se, me qëllim që interpretimi i një fjale në Kuran të jetë korrekt, duhet të jetë në përputhje me domethënien origjinale leksikore të fjalës, me domethënien që merr në përdorimin e pranuar zakonisht, në kohën kur Kurani është zbuluar, me përkufizimin e vet fetar dhe me kuptimin e vet metaforik. Gjithashtu, duhet të jetë në përputhje me rregullat dhe strukturën e gjuhës, kontekstin semantik dhe asaj që dimë rreth shkaqeve të shpalljes së ajetit në fjalë.



## II Marifeti, Ilmi dhe Vahji

Konceptet studiohen përmes studimit të domethënieve leksikore të fjalëve. Ne e nisim duke konstatuar rrënjën dhe derivimet e fjalës që studiohet, duke iu përmbajtur rregullave të gjuhës me të cilën po merremi. Më pas, shqyrtojmë mënyrat në të cilat fjalët janë përdorur, me qëllim që të përcaktojmë domethëniet e tyre praktike. Unë i kam mbledhur që të dyja qasjet praktike dhe interpretuese nga punimet vijuese: *El-Mufradat* nga Isfahani, *El-Tarifât* nga Xhurxhani, *El-Kulijat* nga Kufavi, *Keshshâf Istilahat el-Funun* nga Tahanau, *Islah el-Vuxhuh* nga Damighani, *Nuzhat el-Ajun ue el-Nazair* nga Ibn el-Xhevzi dhe *Vuxhuh el-Nazair* nga Sulejman el-Karavi. Bazuar në një studim të tipareve që i dallojnë konceptet e ndryshme epistemologjike nga një perspektivë kuranore, i kam ndarë ato në tri grupe, sipas lidhjes së tyre me *ilmin, marifetin ose vahjin*.

### **I pari: Koncepte të lidhura me marifetin**

#### *1) Koncepti i marifetit*

Ka dy domethënie bazike që rrjedhin nga rrënja trigerme e m-r-f. E para është ajo e një serie të vazhdueshme entitetesh,

ndërsa e dyta ka të bëjë me paqen dhe qetësinë. Folja *arafa*, nga e cila ne përftojmë emrin foljor *marifet*, do të thotë të dish ose ta perceptosh diçka ashtu si është, nisur nga hamendësimi se ky perceptim ka qenë i paraprirë nga injoranca, ose se personi i ka harruar disa apo të gjitha kuptimet a perceptimet fillestare. Disa e kanë përkufizuar atë si perceptimin e diçkaje përmes meditimit rreth efekteve të tij. Dikush që di diçka (*el-arif bi el-shej'*), është dikush që ka pasur një perceptim të qartë të asaj gjëje paraprakisht dhe më pas e ka mohuar atë, për shkak të disa paqartësive ose pasigurive. Prandaj, termi *marifet*, i cili është i lidhur me ndjesinë, 'shikimin' e zemrës dhe dallimin ndërmjet asaj që dihet dhe asaj që nuk dihet, është më specifik dhe, njëherësh, më i plotë sesa fjala *ilm* që është marrë nga bota e mendimit abstrakt. Dijetarët konsiderojnë se nuk është e lejueshme t'ia atribuosh *marifetin* Zotit, për shkak të lidhjes të tij me një mungesë diturie paraprake dhe mohim të mëparshëm, si dhe për shkak se ai nënkupton një dije të paplotë që është arritur përmes meditimit dhe soditjes.

Fjala *marifet*, e cila gjendet më rrallë në Kuran sesa fjala *ilm* dhe derivatet e saj, shfaqet 24 herë si një folje me domethënie e ndryshme praktike. Këto domethënie mund të ndahen në 7 grupe: 1. Njohje fizike (*el-marifeh el-hissijah*). Në suren Bekare 2: 146, lexohet: "Ata që u kemi dhënë Librin, e njohin atë (*jarifunehu*), ashtu siç i njohin (*jarifune*) bijtë e tyre". Fjala *marifet* tregon të kundërtën e mohimit dhe mospranimit. Ashtu si lexojmë në suren Muminun, 23: 69: "Apo ,mbase ata nuk e kanë njohur (*lam jarifu*) të Dërguarin e tyre, prandaj e mohojnë atë?" 2. Identifikimi (*ta'rif*), ashtu sikurse dikush identifikon një synim të kërkuar. Ky kuptim i fjalës gjendet në suren Muhamed, 47: 6, ku na thuhet se Zoti: "...dhe do t'i shpjerë ata (besimtarët) në Xhenet, të cilin ua ka bërë të njohur më parë (*arrafa lehum*)". 3. Njohje e ndërsjellë (*te'aruf*). Ky kuptim ilustron në suren Huxhuratë, 49: 13, ku Zoti deklaron: "O njerëz! ...dhe

ju bëmë popuj e fise, për ta njohur njëri-tjetrin! (*li te'arafu*)” 4. Pranim ose rrëfim (*i'tiraf*). Në suren Teube, 9: 102, ne lexojmë: “Ndërkaq, disa të tjerë i pranojnë gjynahet e veta (*i'tarafu bi dhunubihim*), se i kanë përzier veprat e mira me të këqijat”. 5. Një akt mirësie (diçka që njerëzit përgjithësisht e pranojnë të jetë një burim bekimi dhe ndershmërie) (*maruf, 'urf*). Ashtu si dhe Zoti deklaroi në suren Ali Imran, 3: 110: “Ju jeni populli më i mirë i dalë për njerëzimin: (sepse) ju urdhëroni që të bëhen vepra të mira (*el-maruf*), i ndaloni të këqijat”. Ndërsa në suren Arafë, 7: 199, Zoti i thotë Profetit: “Urdhëro vepra të mira (*el-'urf*)!” 6. Mali Arafat (*'arafat*). Në suren Bekare, 2: 198, thuhet: “E, kur të ktheheni nga Arafati, përkujtoni Allahun në vendet e shenjta!” 7. El-Arafë, që i referohet një vendi të ngritur në tokë. Ky përdorim gjendet në suren el-Arafë, 7: 48, ku ne lexojmë: “Pastaj, njerëzit e Murit (*as'hab el-a'râf*) do t'u thërrasin disa njerëzve që i njohin nga pamja, duke u thënë: “Nuk ju ndihmoi as grumbullimi i pasurisë suaj, as kryelartësia juaj (ndaj të Vërtetës)”.

Forma foljore e përkthyer më sipër, si njohje e ndërsjellë (*te'aruf*), është e bazuar në atë që është e arritshme për mendjen dhe shqisat. Sa për atë që është e fshehur nga perceptimi njerëzor, është e ditur vetëm për Zotin. Siç lexojmë në suren Muhamed, 47: 30: “Dhe Zoti e di (*ja'lemu*) të gjithë atë që bëni”. Sa për aktin e pranimit (*i'tiraf*), ai rrjedh nga dija që është e sigurt, por e fituar përmes përvojës, më shumë sesa të zotëruara në mënyrë të natyrshme, e tillë si dija e Zotit. Fjala *maruf* dhe *urf*, të dyja u referohen veprimeve dhe fjalëve, që përgjithësisht është rënë dakord të jenë të virtytshme dhe mirëbërëse. Çfarëdo veprimi ose fjale që nuk janë të ndaluara shprehimisht nga Ligji Hyjnor, është rënë dakord të jenë të lejueshme. Ky parim kontribuon në ruajtjen e kulturës, traditave dhe identiteteve të dallueshme të popujve, madje edhe kur ata janë të sunduar nga Ligji Islam.



## Një përmbledhje e përdorimeve të termit marifet në Kuran

Termi *marifet* është përdorur në Kuran me kuptimin e një perceptimi të fituar. Në shumë vende ai shoqërohet duke përmendur me një shenjë të dukshme, si në fytyrë, ku në këtë rast instrumenti i perceptimit do të jetë syri; ose në ligjërim, ku në këtë rast instrumenti i perceptimit do të jetë veshi. Kurani përmban shembuj të shumtë të këtij fenomeni, duke përfshirë edhe pohimin: “mbi fytyrat e tyre shquan (*ta’rifu*) shkëlqimin e lumturisë”, surja Mutafifinë, 83: 24.

Nganjëherë, *marifeti* arrin nivelin e sigurisë complete, ashtu siç deklaroi Zoti në suren Bekare, 2: 146, se: “Ata që u kemi dhënë Librin, e njohin atë (*ja’rifunehu*) (Profetin a.s.), ashtu siç i njohin (*ja’rifune*) bijtë e tyre, por disa prej tyre e fshehin të vërtetën, duke e ditur mirë”. Mund të vërejmë gjithashtu, se shumë nga shfaqjet e termit *marifet* në Kuran janë dyzuar me diçka që qëndron në të kundërt të saj. Në suren Nahl, për shembull, është në kontrast me mohimin: “Ata e dinë dhuntinë e Allahut, por pastaj e mohojnë, se shumica e tyre janë jobesimtarë” (16: 83). Në suren Bekare, 2: 89, thuhet: “...kur u erdhi ajo që e dinin se është e vërtetë, ata e mohuan atë!” Në suren Jusuf, 12: 68, shohim se *marifeti* është në kontrast me injorancën: “...në të vërtetë, ka qenë dijetar i madh, sepse Ne e kemi mësuar, por shumica e njerëzve nuk e dinë”. Nga ana tjetër, në rastin e Profetit (a.s.), mohimi i tij nga politeistët ishte rezultat i gënjeshtërs dhe duke e ditur mohimin e së vërtetës që ai solli. Për më tepër, *marifeti*, ashtu si përmendet në Kuran, përshkruhet me terma të ndryshëm, në varësi të faktit, nëse i atribuohet politeistëve, apo atyre që pohojnë njëqenësinë e Zotit. Kur iu atribuohet të parëve, i referohet thjesht pranimit - diçka që është e zakonshme për të drejtët dhe të padrejtët, për të bindurit dhe të pabindurit. Por, kur iu atribuohet atyre që

e adhurojnë Zotin në njëqenësinë e Tij, i referohet një diturie (njohjeje) që nxit përulësi përpara Zotit, dashuri për Atë, lidhje me Të dhe mall për praninë e Tij.

Provat mbështetëse, sido që të rrjedhin, nga Shpallja e shkruar ose nga Krijimi, nxisin sigurinë e brendshme. Për Shpalljen e shkruar aludohet në një deklaram: "...kur u erdhi ajo që e dinin se është e vërtetë, ata e mohuan atë!" (Bekare, 2: 89). Në lidhje me provat racionale, Zoti deklaron: "Dhe thuaj: "Falënderimi qoftë për Allahun! Ai do t'jua tregojë shenjat e Tij e ju do t'i njihni ato!" E Zoti yt, nuk është i pakujdesshëm ndaj veprave që bëni ju." (Neml, 27: 93). Pra, ka dy dyer për te *marifeti*: 1. soditja e ajeteve të Kuranit dhe 2. meditimi në shenjat e dukshme në rregullin e krijuar dhe urtësinë hyjnore, fuqinë dhe mëshirën e pasqyruar aty (shih suren Muhamed, 47: 30).

## 2) Koncepti i *Nakireh*

Fjala arabe *nakireh* rrjedh nga rrënja trishe *n-k-r*, që do të thotë të mos dish, të jesh injorant, të refuzosh ose të mohosh, ndërsa emri i lidhur me të, *munker*, do të thotë një veprim i gabuar apo i keq, është e kundërta e *marufit*, që do të thotë një vepër e drejtë ose e mirë.

Derivatet e rrënjës *n-k-r* shfaqen 36 herë në Kuran. Zoti deklaron në Kuran në suren Ali Imran, 3: 110: "Në të vërtetë, ju jeni umeti më i mirë që ka dalë për njerëzimin: Ju urdhëroni për mirë (*el-maruf*) dhe ndaloni nga e keqja (*el-munker*)". Fjala *munker* i referohet gjithçkaje që një mendjeshëndoshë i kujdesshëm do ta gjente të neveritshme, si dhe gjithçka që është e ndaluar nga Ligji Islam. Rrënja *n-k-r* përdoret në kontrast me dijen në rrëfimin kuranor në të cilin, kur Ibrahim priti mysafirë të caktuar engjëllorë, ai pati dyshime duke i thënë vetes (51: 25): "Ata janë të huaj (*kamun munkerun*)". Në mënyrë të

ngjashme, në suren Jusuf, 12: 58, na thuhet se, ndonëse Jusufi i njohu vëllezërit e tij (*arafahum*), ata nuk e njohën atë (*ue hum lehu munkirun*). Pjesorja aktive *munkirun*, në këtë kontekst, përçon kuptimin e injorimit ose shpërfilljes, sikur do të thotë që vëllezërit e Jusufit në lidhje me bekimin e Zotit ishin të pavetëdijshëm për Burimin e tyre. Kjo shpërfillje është rezultat i mosmirënjohjes, që është, po ashtu, një nga domethëniet e fjalës *kufir*. Një tjetër shembull i rrënjës *n-k-r*, gjithashtu në kontrast me dijen, gjendet në suren Neml, 27: 41, ku Sulejmani i urdhëroi xhindet: "...t'ia ndryshojnë asaj (mbretëreshës së Shebas) fronin, që të mos e njihite atë si të sajain (*nekkiru leha arsheha*)". Ky përdorim është në pajtim me domethënien origjinale të rrënjës *n-k-r*, e cila i referohet gjithçkaje që është e kundërt me diturinë e besueshme.

### 3) Koncepti i kufrit

Rrënja trishe *k-f-r* do të thotë të mbulosh ose të fshehësh dhe pjesorja pasive e intensifikuar *mukeffer*, përdoret për t'iu referuar një burri të mbuluar nga armatura. Emri foljor *kufir*, i përkthyer shpesh si mosbesim, përdoret në kontrast me *imanin* ose besimin, përderisa veprimi i *kufrit* në lidhje me bekimet e Zotit përfshin jo vetëm mohimin e tyre, por, po ashtu, edhe fshehjen e tyre. Pjesorja aktive *kafir* (në shqip qafir), e përkthyer shpesh si jobesimtar, në origjinë i referohet një nate të errët (e cila fsheh atë që përndryshe do të ishte e dukshme). Derivatet e rrënjës *k-f-r* shfaqen 503 herë në Kuran, në katër kuptime të ndryshme: 1. Mosmirënjohje, si në ajetin: "Sa për ata që mohojnë të vërtetën, është njësoj, i paralajmërove apo jo: ata nuk besojnë" surja Bekare, 2: 6. 2. Mohim, ky kuptim gjendet në suren Bekare, 2: 89, ku thuhet: "...kurdo që atyre ju vinte diçka që nuk e njihnin (si të vërtetë), ata do ta mohonin atë

(*keferu bihi*)". 3. Mospranim ose refuzim. Në suren Ibrahim, 14: 22, *shejtani* citohet se u thotë idhujtarëve në Ditën e Ringjalljes: "Unë gjithnjë e kam refuzuar të pranoj (*kefertu*), se ka ndonjë të vërtetë në besimin tuaj të mëparshëm, që unë kam pjesë në hyjninë e Zotit. Në të vërtetë, për të gjithë keqbërësit do të ketë vuajtje të rënda." 4. Të largosh. Në suren Ibrahim, 14: 13, ne lexojmë: "...ata, të larguarit nga mesazhi (*el-ledhine keferu*), u thanë të dërguarve të tyre: "Ne do t'ju dëbojmë nga vendi ynë, ose do të ktheheni në fenë tonë!"

Të gjitha këto, si domethënie, janë të lidhura, në një mënyrë ose tjetër, me aktin e mbulimit ose të fshehjes. Ashtu siç lexojmë në suren Bekare, 2: 88, ku jobesimtarët thonë për veten e tyre: "Ata thonë: "Zemrat tona janë të vulosura". Me fjalë të tjera, zemrat e tyre janë të mbyllura për çfarëdo lloji të vërtete ose diturie tjetër që mund të përpiqet t'ua prezantojë atyre.

#### 4) *Koncepti i idrak*

Rrënja trishe *d-r-k* përçon kuptimin e arritjes së diçkaje, ose të kapësh hapin me diçka tjetër. Kur mendja e dikujt "arrin" ose "kap hapin me" një ide, e ka kuptuar atë. Kjo rrënjë shfaqet 10 herë në Kuran, në katër kuptime të ndryshme: 1. Të përmbahesh, të frenohesh. Surja Junus, 10: 90, për shembull, flet për Faraonin që është i mbingarkuar dhe frenohet nga ujërat e detit (... *edrakehu el-gharak*). 2. Tejkalim. Surja Shuara, 26: 61, na tregon se, kur u afrua ushtria e Faraonit, shoqëria e Musait bërtiti: "Ne, me të vërtetë, do të na tejkalojnë (*inna le mudrakun*)!" 3. Duke ecur së bashku (si ata që janë në vijën e parë, ashtu edhe ata në fund). Përshkruan gjendjen e atyre që e kanë refuzuar Zotin, ndërsa po i afrohen zjarrit të xhehenemit, ku në suren Arafë, 7: 38, na thuhet se: "kur të gjithë ata do të jenë brenda në të, njëri pas tjetrit (*hatta idha idderaku fiha xhemian*), i fundit i tyre do të

thotë kështu për të parin e tyre: O Mbështetësi Ynë! Janë ata që na çuan në humbje, prandaj jepu atyre vuajtje të dyfishtë përmes zjarrit!" 4. Vështrimi. Kur flitet për Zotin në suren Enam, 6: 103, na thotë se: "Asnjë shikim njerëzor nuk mund ta përfshijë Atë (*la tudrikuhu el-ebzar*), ndërsa Ai i përfshin të gjitha shikimet njerëzore (*ue huvve judriku el-ebzar*)".

Domethënia e foljes *adraka/judriku*, siç është përdorur në Kuran, është e qëndrueshme me përkufizimin e saj leksikor në lidhje me tejkalimin, të kapësh hapin dhe të ecësh së bashku me elementet e njëpasnjëshëm. Sa për domethënien e saj epistemologjike, përbëhet me formimin e një imazhi mendor që i mungon gjykimi, rast në të cilin i referohet si konceptualizim. Kur ai shoqërohet nga gjykimi, nga kontrasti i referohet si një afirmim. *Idrak* është përfaqësimi i imazhit të dikujt në mendjen e personit të angazhuar në *idrak*; me fjalë të tjera, ai/ajo 'dëshmon' entitetin e perceptuar përmes imazhit të thënë.

### 5) *Koncepti i dirajah*

Rrënja trishe *d-r-j* është pak a shumë sinonime me foljen *alima*, të dish në një kuptim teoretik. Ajo shfaqet trembëdhjetë herë në Kuran, si pjesë e frazës *ma edrake* ose *ma judrike*. Një nga këto shfaqje është në suren Ahzabë, 33: 63: "Njerëzit të pyesin ty për Orën e Fundit. Thuaj: Dija e saj qëndron me Zotin e Vetëm; e nga ta dini (*ue ma judrike*), Ora e Fundit mund të jetë afër!" Ashtu si foljet *arafa* dhe *alima*, *dara* i referohet një akti të dijes që pason një gjendje mosdijeje. *Dirajah* ose dija ekziston në shkallë të ndryshme; prandaj mund të jetë pak a shumë komplete. Si e tillë, termi arabisht për agnosticizmin, *la-dirajah*, i referohet pozicionit të marrë nga dikush, që i përmbahet idesë, se mendja njerëzore është e paaftë të rrokë natyrën e vërtetë të gjërave.

## 6) Koncepti i Sidk-ut

Duke nënkuptuar fuqi ose forcë, fjala *sidk* i referohet të kundërtës së të rremes, e cila nuk ka forcë ose fuqi të qenësishme brenda saj. Derivate të tjera të kësaj rrënje përfshijnë fjalën *sidak*, e cila i referohet pajës së gruas, meqë ajo është diçka me të drejtë e saj; *siddik*, një formë intensive që i referohet dikujt që është gjithnjë besnik; *sidk*, që i referohet gjegjësisë ndërmjet fjalës së një personi dhe një realiteti që i referohet në besueshmërinë e folësit; dhe *misdak*, që i referohet kriterit me të cilin vërtetësia e deklaramit përcaktohet. Derivatet e rrënjës *s-d-k* shfaqen 127 herë në Kuran. Këto përfshijnë suren Zumer, 39: 32-33, ku thuhet: “Kush është më i keq se ai që trillon gënjeshtër për Allahun dhe hedh poshtë të Vërtetën (*el-sidk*), kur ajo i vjen atij?! ... Ata që e shpallin të Vërtetën (*xhae bil-sidki*) dhe që i besojnë me plot zemër asaj (*ue saddaka bihi*), pikërisht ata janë të përkushtuarit që i frikësohen Zotit”. Në suren Bekare, 2: 23, lexojmë: “Dhe, nëse ti dyshon ndonjë pjesë të asaj që Ne kemi zbritur nga lart, hap pas hapi, mbi Robin Tonë (Muhamedin), atëherë prodho një sure të ngjashme me të dhe thirr dikë tjetër, përveç Zotit, të dëshmojë për ty, nëse ajo që thua është e vërtetë (*in kuntum sadikin*)!” Në suren Zumer, 39: 74, banorët e Parajsës (xhenetit) thërrasin: “Të gjitha lavdërimet i takojnë Allahut, që premtimin e tij për ne e bëri të vërtetë (*sadakana uedahu*) dhe na e dhuroi këtë hapësirë si pjesë tonën”. Ne pyetemi në suren Nisa, 4: 122: “Fjala e kujt mund të jetë më e vërtetë (*asdaku*) sesa e Zotit?” Në suren Merjem, 19: 41, Profeti Ibrahim përshkruhet si “burrë i së vërtetës” (*siddik*). Derivate të tjera të kësaj rrënje përfshijnë “shok” (*sadik*), e cila shfaqet në suren Nur, 24: 61; lëmoshë (*sadakah*) në suren Bekare, 2: 196, dhe pajë nusërore (*sadukat*) në suren Nisa, 4: 4.

## 7) Koncepti i *hakk*

Rrënja trishe *h-k-k* përçon kuptimin e vlefshmërisë, ndershmërisë, drejtësisë, detyrës, denjësisë dhe të vërtetës. Derivate të kësaj rrënje shfaqen 267 herë në Kuran. Në suren Muminun, 23: 71, lexojmë: “Por, nëse e vërteta (*el-hakk*) do t’i përshtatej me pëlqimet dhe mospëlqimet e veta atyre, me siguri që toka dhe qiejt do të ishin shkatërruar”. Ndërsa, duke iu referuar Kuranit, surja Kasas, 28: 48, na tregon: “Pasi u erdhi e Vërteta (*el-hakk*) prej Nesh, ata thanë: “Përse nuk i është dhënë (Muhamedit) diçka e ngjashme me atë që i ishte dhënë Musait!” Në një referencë për Islamin, në suren Isra, 17: 81, lexojmë: “E vërteta (*el-hakk*) doli në dritë dhe gënjeshtro u flak tej.” Në një referencë për drejtësinë, surja Nur, 24: 25, shpall: “Në atë ditë, Zoti do t’i shpërblejë ata plotësisht me të drejtë (*dinehum el-hakk*)”. Surja Saffat, 37: 37, na tregon se: “...ai (që ju e quani poet) ka sjellë të vërtetën (*el-hakk*)”, ku me “të vërtetë” i referohet pohimit të njësisë së Zotit”. Në suren Enam, 6: 73, fjala *el-hakk* përdoret për t’iu referuar vërtetësisë: “...kurdo që Ai thotë ‘Bëhu’, fjala e Tij bëhet e vërtetë (*kauluhu el-hakk*) dhe i Tij do të jetë mbizotërimi...” I vendosur në kontrast me gënjeshtren, ne lexojmë në suren Haxh, 22: 62: “Kështu është, sepse vetëm Zoti është e Vërteta Përfundimtare (*el-hakk*), kështu që të gjithë ata njerëz që i luten tjetërkujt përveç Tij, bëjnë një gënjeshtër të pastër”. Në suren Bekare, 2: 282, fjala *el-hakk* është përdorur për paranë: “Ai që ka përsipër borxhin (*el-ledhi alejhi*), le t’i diktojë...”. Në suren Bekare, 2: 247, përdoret sipërorja *ehakku*, për të nënkuptuar: “duke pasur një pretendim më të mirë për...”. Surja Mearixh, 70: 24, e përdor rrënjën *h-k-k* për të nënkuptuar një pjesë të pranuar të pronësisë së dikujt (*hakkun ma’lum*). Fjala *hakk* është përdorur për të nënkuptuar “nevojë” në suren Hud, 11: 79: “Ti e di se ne nuk kemi nevojë (*hakk*) për bijat e tua”. Në suren Bekare, 2: 71, fjala *hak* i referohet të vërtetës së qartë,

ndërsa në suren Rad, 13: 14, ajo i referohet pohimit, se nuk ka Zot tjetër përveç Zotit. Në suren Teube, 9: 111, përdoret fjala *hakk*, si një domethënie ndajfoljore “në të vërtetë”. Surja Bekare flet se si disa profetë u vranë “pa të drejtë” (*bi gajri hakk*). Të gjithë përdorimet e sipërpërmendura të kësaj rrënje janë afër me domethënien e saj leksikore. Aty, kur flet Kurani për Zotin, si “e Vërteta Përfundimtare (*el-hakk*)”, surja Muminun (23: 116), është duke pohuar se Zoti është Një me të drejtën për të sunduar dhe qeverisur, i Cili ka qenë gjithnjë dhe gjithnjë do të jetë. Ngjashëm, Kurani i adresohet dikujt, besimi i të cilit përputhet me realitetin, me fjalët: “...ti je në të vërtetën e qartë (*inneke ala el-hakk el-mubin*)”, surja Neml, 27:79. Po kështu, fjala *hakk* është përdorur në kontekste që përshkruajnë fjalët dhe veprat e një personi, si në përputhje me ato që duhet të jenë. Kështu, Zoti shpall në suren Sexhde, 32: 13, “se fjala Ime u bë e vërtetë (*hakk el-kaulu minnî*)”, ndërsa në suren Enfalë, 8: 8, flitet se si Zoti dëshiron “të përmbushë të vërtetën (*li juhikka el-hakka*)”, ku të përmbushësh të vërtetën përfshin aspektin e dyfishtë të: 1. zbulimit të fakteve dhe shenjave, 2. të përmbushjes së Ligjit Hyjnor.

### 8) Koncepti i jekinit

Rrënja trishe *j-k-n* i referohet mbarimit të dyshimit dhe pasigurisë. Derivate të kësaj rrënje shfaqen 28 herë në Kuran, në katër kuptime të ndryshme: 1. Vërtetësi e sigurt. Surja Neml, 27: 22, citon zogun pupëz që i thotë Sulejmanit: “Unë kam ardhur te ty nga Sheba me një lajm të sigurt! (*xhi'tuke min sebain bi nebein jekin*)”. Ky kuptim gjendet gjithashtu në suren Bekare, 2: 4, ku Zoti i lavdëron ata “që në thellësinë e tyre janë të sigurt për jetën e ardhshme (*ue bil ahireti hum jukinun*)”. 2. Vdekja. Në suren Hixhr, 15: 99, i referohet vdekjes me fjalën *jekin*, kur thotë:



“Adhuroje Zotin Tënd, derisa vdekja të vijë te ju! (*hatta jatika el-jekin*)” 3. Siguria e një dëshmie okulare. Në suren Tekathur, 102: 7, paralajmërohen jobesimtarët, se ata do ta shohin realitetin qartazi në Ditën e Ringjalljes, kur ata me siguri “me sy të sigurt (ajn el-jekin).....” 4. Dituri. Fjala *jekin* përdoret në formë ndajfoljore në këtë kuptim, në suren Nisa, 4: 157, kur na thuhet se “me siguri, ata nuk e vranë atë (*ma kataluhu jekin*an).”

*Jekini* është term me të cilin Kurani flet për vërtetimin dhe zhdukjen e dyshimit, një perceptim i sigurt, i padëmtuar nga iluzioni, hamendësimet, supozimet ose skepticizmi. Folja *tejjakkana* nuk mund t'i përshkruhet Zotit, sepse *jekin* është dija e diçkaje që dikush e fiton pas një gjendjeje pasigurie dhe pasi dikush ka grumbulluar të dhëna të mjaftueshme për të arritur në një bindje të mundshme solide. *Jekini* është i lidhur me *ilmin*, por jo me *marifetin* ose *dirajen*. Bashkëngjitje të zakonshme që përmbajnë termin *jekin*, janë *ilm el-jekin*, *ajn el-jekin* dhe *hakk el-jekin*, ku ndërmjet tyre ka disa dallime.

Personi me *jekin* ka arritur në një besim të qartë. Pupëza ia prezanton raportin e vet Sulejmanit me fakte dhe shenja, që informacioni të cilin ajo do ta përcjellë, është krejtësisht i besueshëm dhe do të japë një lloj diturie të bazuar në natyrën e burimit të tij dhe në besueshmërinë e transmetimit të tij. Ajo e nis duke thënë: “Unë kam përfshirë (me dijen time) diçka që ti nuk e ke përfshirë akoma (me tënden).” Vetëm atëherë ai vazhdon dhe shton: “sepse unë kam ardhur nga Sheba me një lajm të sigurt (*xhi'tuke min sebain bi nebe'in jekin*)”, surja Neml, 27: 22. Frazja “kam përfshirë” (*ehattu*), e përdorur nga pupëza, komunikon një kuptim gjithëpërfshirjeje, ndërsa emri i përdorur për “lajm” (*neba*) është ai i rezervuar përgjithësisht për një raport me peshë domethënëse, ose për një paralajmërim të një rreziku të afërt dhe të rëndë. Pupëza më pas e përshkruan lajmin e saj me fjalën *jekin* ose i sigurt. Në këtë mënyrë, ajo kërkon të tregojë vërtetësinë e asaj që është duke thënë dhe të ofrojë një justifikim për mungesën e vet.

## 9) Koncepti i *kedhib*

Rrënja trishe *k-dh-b* është e shoqëruar me pavërtetësi, qoftë në kuptimin e komunikimit të një të pavërtete, zakonisht me qëllimin e mashtrimit, ose të atribuimit të pavërtetësisë së një shpalljeje, një personi, një kuptimi etj. Kurani përdor derivate të kësaj rrënje në 251 vende dhe në gjashtë kuptime të ndryshme.

1. Hipokrizi. Rrënja *k-dh-b* është përdorur në këtë kuptim në suren Bekare, 2: 10, ku shpallet se “dënim i dhimbshëm i pret ata (hipokritët), për shkak të hipokrizisë ” (*bi ma kanu jekdhibun*).
2. Shpifje. Surja Nur, 24: 7, e përdor këtë rrënjë për t’iu referuar aktit të sjelljes së akuzave false kundër bashkëshortes së dikujt.
3. Përgënjeshttrim. Surja Vakia, 56: 2, e përdor emrin *kàdhibah* për t’iu referuar faktit që do hedhë poshtë realitetin e Ringjalljes.
4. Mohim. Duke folur për një vizion që kishte pasur Profeti, surja Nexhm, 53: 11, shpall: “Zemra e robit nuk gënjen (*ma kedhebe*) për atë që ka parë.”
5. Mosbesim. Surja Kef, 50: 5, flet për ata që “e mohojnë të Vërtetën (*kedhdhebu bi el-hakk*), kur u vjen.”
6. Fabrikimi i të pavërtetave. Surja Zumer, 39: 60, flet për ata “që shpikën gënjeshtër për Zotin” (*kedhebu ala Allah*).

Fjala *kedhib* i referohet një përshkrimi gojor ose sjelljeje, që nuk i përgjigjet realitetit. Kështu e përshkruan Kurani hipokrizinë (*nifāk*), si një tip gënjeshtre, ose *kedhib*, përderisa fjalët dhe veprimet e një hipokriti nuk pasqyrojnë realitetin brenda ndërgjegjes së tij ose të saj. Me fjalë të tjera, hipokrizia është të marrësh në dukje besimin për të fshehur mosbesimin dhe, në këtë mënyrë, të mashtrosh të tjerët. Sure Bekare, 2: 8-10, shpall:

Ka disa njerëz që thonë: “Besojmë në Allahun dhe në Ditën e Gjykimit!”, por, në të vërtetë, ata nuk besojnë. Ata përpiqen të mashtrojnë Allahun dhe besimtarët, por, në të vërtetë, mashtrojnë vetëm vetveten, megjithëse nuk e ndiejnë. Në zemrat e tyre ka një sëmundje, të cilën Allahu ua shton. Ata i

pret një dënim i dhembshëm, për shkak të hipokrizisë së tyre.  
(*bi ma kanu jekdhibun*).

Për këtë grup njerëzish ne lexojmë në suren Muxhadeleh, 58: 14, se “ata betohen në gënjeshtër (*jahlifuna ala el-kedhib*), ndërkohë që e dinë (se po gënjejnë)” dhe në suren Ali Imran, 3: 78, se “ata tregojnë gënjeshtër për Zotin, duke qenë të vetëdijshëm (se gënjejnë).

### 10) Koncepti i *ifkut*

Rrënja trishe *i-f-k* i referohet aktit: ta kthesh diçka mbrapsht, ose ta devijosh atë nga rrjedha e vet dhe përdoret me një kuptim të ngjashëm me atë të *kedhib*. *El-Mu'tefikat* është një term që i referohet qyteteve të banuara nga Populli i Lutit (Lotit) dhe që u përmbysën, ndërsa termi *ma'fuk* i referohet dikujt që është mendjedobët.

Derivate të rrënjës *i-f-k* shfaqen 30 herë në Kuran me shtatë kuptime të ndryshme: 1. Të gënjesh. Surja Ahkaf, 46: 11, flet për jobesimtarët që e përshkruajnë mesazhin e Zotit si “një gënjeshtër e vjetër (*ifkun kadim*)”. 2. Adhurim i rremë. Në suren Saffat, 37: 86, idhujtarët pyeten: “A është një gënjeshtër që ju dëshironi të adhuroni, si hyjni përveç Zotit (*e'ifkan alihatun dun Allahi turidune*)?” 3. Pretendimi se Zoti ka një fëmijë. Ne lexojmë në suren Saffat, 37: 151-152: “Sigurisht që ata shpifin (*min ifkihim*) kur thonë: “Allahu ka lindur fëmijë!” 4. Akuzimi i grave të pastra për sjellje jo të mira. Në suren Nur, 24: 11, i referohet “atyre që i akuzojnë të tjerët në mënyrë të rreme për pandershmëri” (*el-ledhine jau bil ifk*). 5. Zhgënjim. Ky kuptim i fjalës gjendet në suren Dharijatë, 51: 9, në të cilën flitet se si “të tillët do të zhgënjehen... janë të mashtruar (larg nga e Vërteta)” (*jufaku anhu man ufika*), nga përkthimi anglisht i Jusuf Ali. 6. Përmbysje. Surja Nexhm, 53: 53, flet për “qytete që

janë përmbysur” (*el-mu'tefikah*). 7. Magji. Në lidhje me takimin e Musait me magjistarët e Faraonit, që i bënë litarët të duken sikur janë gjarpërinj, surja Shuara, 26: 45, na tregon që, kur Musai e hodhi shkopin e tij, “ai i përpiu të gjithë mashtrimet e tyre (*ma je'fekun*).”

### 11) Koncepti i iftirasë

Folja iftara rrjedh nga rrënja *f-r-y*, një kuptim i së cilës është të presë apo të ndajë diçka. Forma foljore *fera* i referohet aktit të prerjes së diçkaje në një mënyrë që e shtrembëron ose e gjymton atë. Kjo mund të përdoret në lidhje me fabrikimin e gënjeshtreve, ashtu si në frazën *fera el-kidhb*, ai shpiku një gënjeshtër. Kur flitet për lëkurë të përpunuar, folja *efra* i referohet aktit të prerjes së saj, me qëllim për ta prishur ose shkatërruar atë, ndërsa forma foljore *fera* i referohet aktit të prerjes, me qëllim riparimin ose përmirësimin e saj.

Folja *iftera* shfaqet 60 herë në Kuran dhe më shpesh në lidhje me gënjeshttrat dhe mashtrimet. Në suren Ali Imran, 3: 94, flitet për ata që “shpikin gënjeshttra përreth Zotit” (*men iftera ala Allahi el-kedhib*). Në disa raste ajo shoqërohet me keqbërjet, si në suren Nisa, 4: 48, e cila flet për dikë që adhuron idhujt, sikur “ka trilluar një mëkat të madh” (*iftera ithman adhiman*). Në suren Junus, 10: 37, shpallet se Kurani “nuk mundet të jetë sajuar nga dikush tjetër, përveç Allahut” (*ma kana hadha el-kur'anu en juftera min duni Allah*). Kjo mund të përdoret në lidhje me ndonjë veprim të padëgjuar, si në suren Merjem, 19: 27, e cila rrëfen se, pasi Merjemja lindi Isain, populli i saj i tha asaj: “O Merjeme! Ajo që ke bërë, në të vërtetë, është diçka e habitshme (*la kad xhi'ti she'an ferijan*)!” Në suren Kasas, 28: 36, në lidhje me fjalën magji (sihr), të cilën Muhamed Asadi e përkthen si “elokuencë magjibërëse”, na thuhet se Faraoni dhe ushtria i

tij e përshkruanin mesazhin e Musait nga Zoti, si “asgjë tjetër, veçse elokuencë magjibërëse e sajuar nga njeriu (*ma hadha il-la sihrun mufteran*).” Ngjashëm, disa njerëz të kohës së Profetit e përshkruanin Kuranin, si “asgjë tjetër, veçse një gënjeshtër e shpikur nga qenie njerëzore (*ma hadha il-la ifkun mufteran*)” në suren Sebe, 34: 43. Dhe në suren Mumtehine, 60: 12, folja është e lidhur me shpifjen. Neve na thuhet se gratë që dëshironin t’i bashkoheshin çështjes së muslimanëve, duhet të zotoheshin që të mos “sjellin shpifje, duke e trilluar atë nga hiçi” (*la ja’tina bi buhtanin jefterinahu bejne ejdihinna ue erxhulihinna*).

## 12) Koncepti i buhtan-it

Fjala *buhtan* i referohet shpifjeve të pabaza, akti i akuzimit të dikujt padrejtësisht për diçka që ai ose ajo nuk e ka bërë. Kuptimet e tjera të foljes *bahita* ose *bahuta* përfshijnë: të trullosesh ose të bëhesh konfuz, të humbasësh në një argument, ose të zbehesh (thuhet për ngjyrat). Derivatet e rrënjës *b-h-t* shfaqen gjashtë herë në Kuran, në katër kuptime të ndryshme: 1. Imoralitet seksual. Ajeti i cituar më sipër nga surja Mumtehine, 60: 12, është përkthyer nga Muhamed Server (Muhammad Sarwar), sikurse pohohet që gratë duhet të mos “sjellin akuza false kundër askujt (të tilla, si t’ju ngjisin fëmijët e të tjerëve bashkëshortëve të tyre)” (*la ja’tina bi buhtanin jefterinahu bejne ejdihinna ue erxhulihinna*). 2. Gënjeshtër. Në suren Nur, 24: 16, Zoti i tregon bashkësisë muslimane, se ata nuk duhet të besojnë thashethemet e mbrapshta, por më mirë t’i shohin ato si “shpifje të mëdha” (*buhtanun adhim*). 3. Përfitim i pandershëm. Surja Nisa, 4: 20, na rrëfen për burrin, i cili ka qëllim ta divorcojë bashkëshorten dhe të marrë një tjetër, por që duhet t’i kthejë mbrapsht pajën e bashkëshortes së parë, sado që ajo të ketë qenë, sepse përndryshe, ai do të jetë fajtor për një gabim të

madh (*buhtan*). 4. Trullosje ose konfuzion. Surja Bekare, 2: 258, e përshkruan mohuesin e së vërtetës që diskutoi me Ibrahimin, si “të hutuar” (Jusuf Ali) ose “i shushatur” (Muhamed Asad) (*buhita el-ledhi kefere*).

### 13) Koncepti i *sihrit*

Ka tri domethënie të dallueshme të shoqëruara me rrënjën treshe *s-h-r*. Kur zanorizohet si *sahr*, i referohet pjesës pulmonare të trupit, menjëherë pas ezofagut dhe trakesë. Kur zanorizohet si *sihir*, i referohet aktit të mashtrimit ose magjepsjes së shkaktuar nga diçka joreale dhe që paraqitet si reale; si e tillë, lidhet me magjinë ose yshtjen. Dhe, kur zanorizohet si *sahar*, i referohet orëve të agimit të hershëm.

Derivate të kësaj rrënje shfaqen 61 herë në Kuran, në pesë kuptime të ndryshme: 1. Dije. Në suren Zuhruf, 43: 49, fjala *sahir*, normalisht e përkthyer si “magjistari”, përdoret me kuptimin pozitiv për dikë të ditur. 2. Lajthitje. Surja Kamer, 54: 2, na rrëfen se, nëse mohuesit e së vërtetës do të ballafaqoheshin me disa shenja të mrekullueshme të gjykimit që po vjen, ata do të gjykonin se do të ishte “një lajthitje e përhershme (*sihrun mustemirr*)”. 3. Mashtrimi i syrit. Neve na thuhet në suren Arafë, 7: 116, se, kur magjistarët e Faraonit hodhën përtokë shkopinjë e tyre, “ata u bënë magji syve të njerëzve (*saharu a’jun el-nasi*).” 4. Një person që e kanë magjepsur, ose i kanë bërë magji atij/asaj. Surja Furkan, 25: 8, na tregon se disa nga armiqtë e Profetit e përshkruanin atë si “një njeri të magjepsur” (*raxhulan mes-huran*). 5. Të jesh i verbër ndaj të vërtetës. Surja Muminun, 23: 89, i pyet ata që refuzuan të besojnë në vend të fakteve: “Atëherë, përse magjepseni?” (*fe’enna tus-harun*).

## 14) Koncepti i kiraeh

Rrënja trishe *k-r-j* ose *k-r-'* i referohet ndër të tjera aktit të mbledhjes, të sjellësh së bashku. Kurani u quajt kështu, sepse ai sjell së bashku porosinë, gjykimet, historitë dhe të ngjashmet me to.

Duke përjashtuar termat *el-kur'an*, *el-kir'* dhe *al-karjah*, forma të foljes *kara'a* shfaqen përreth 17 herë në Kuran. Termi *el-kur'an* shfaqet 70 herë, nga të cilat 68 herë shënon specifikiisht shpalljen e fjalës së Zotit përmes Profetit. Ndërsa dy herë ai shfaqet në kuptimin e recitimit: në suren Kijameh, 75: 17-18, ku Zoti i thotë Profetit për Kuranin: “Ja, Ne e kemi për detyrë t'i mbledhim pjesët e tij [në zemrën tënde] e ta lexojmë atë [siç duhet] (*Inne alejna xhem'ehu ve kur'anehu*). Dhe, kur ta lexojmë atë, ti përcille leximin e tij! (*fe idha kara'nahu, fettebi kur'anehu*).” Dhe në suren A'la, 87: 6, ku një formë intensive e foljes është përdorur në kuptimin e “mësimit”. Zoti i thotë Profetit “Ne do të mësojmë ty (*senukri'uke*) dhe ti nuk do të harrosh”. Dija e mbledhur pak nga pak, përmes recitimit ose leximit, varet nëse leximi është sipërfaqësor ose i thellë. Pasi kishin lexuar dhe recituar shpalljen e Musait, Bijtë e Izraelit ishin të vetëdijshëm për vlefshmërinë e asaj që Zoti i kishte shpallur Profetit të Tij, Muhamedit. Prandaj ne lexojmë në suren Junus, 10: 94, se Zoti i tha atij: “Nëse ti (Muhamed) je në mëdyshje për atë që të kemi shpallur ty, pyeti ata që kanë lexuar Shkrimet para teje!”

Emri foljor *kiraeh* i referohet aktit të kombinimit të germave dhe fjalëve në recitimin e diçkaje, qoftë e shkruar apo e memorizuar. Fjala është përdorur në këtë kuptim në suren Nahl, 16: 98, e cila i udhëzon muslimanët që, kur ta lexojnë ose recitojnë Kuranin, t'i “kërkojnë strehim Zotit nga shejtani i mallkuar”. Ngjashëm, individët që do të sillen përpara Zotit në Ditën e Gjykimit, do të udhëzohen të “lexojnë” librin që përmban veprat e tyre në tokë (surja Isra, 17: 14). Dhe në suren Alak, 96: 1, Profeti u urdhërua “të lexojë” në emrin e Zotit të Tij.

### 15) Koncepti i *diraseh*

Rrënja trishe *d-r-s* tregon fshehtësi; fjala *ders* do të thotë, ndërmjet të tjerash, *shteg i fshehtë*. Folja *deresa* mund t'i referohet aktit të shirjes, si të grurit, i cili në kohët e shkuara bëhej duke i shkelur bimët me këmbë, me qëllim që t'i ndajnë ato nga gruri. Folja *deresa* gjithashtu, mund t'i referohet aktit të studimit, meqë personi i angazhuar në aktin e *diraseh* është “duke shkelur” ose duke gjurmuar atë që ka lexuar më parë, ashtu si dikush shkel apo gjurmon një shteg. Prandaj, një tjetër domethënie e emrit *ders* është mësim. Folja *deresa* shfaqet gjashtë herë në Kuran në kohën e tashme dhe të shkuar dhe si një emër foljor. Në një sfidë për ata që nuk besojnë në mesazhin islam, Zoti pyet: “A mos keni ndonjë shkrim hyjnor, të cilin e studioni (*tedrusun*)?” Kalem, 68: 37. Në suren Enam, 6: 156, emri foljor është përdorur në kuptimin e studimit dhe të përcjelljes së asaj që dikush studion, ndërsa në suren Enam, 6: 105-106, folja *deresa* është përdorur në kuptimin e studimit dhe zbatimit të plotë. Zoti i thotë Profetit “Dhe, në fund, që ata mund të thonë: Ti e ke nxënë të gjithë këtë përmendësh (*dereste*)... ndiq atë që të është shpallur ty nga Zoti yt!” Emri i Profetit të përmendur në Kuran, Idrisit, thuhet të jetë një derivat i foljes *deresa*, bazuar në studimet e tij intensive të Shpalljes Hyjnore.

### 16) Koncepti i *tahsilit*

Rrënja trishe *h-s-l* shënon mbledhje, marrje dhe ruajtje. Nga kjo rrënjë, ne kemi fjalën *havsalah*, e cila i referohet gushës së një zogu ku ai magazinon ushqimin e mbledhur prej tij. Thuhet se folja *hassala* në origjinë i referohet aktit të nxjerrjes së arit ose argjendit nga shkëmbi ose nga dheu, ndërsa emri *hasil* i referohet rezultatit final dhe të qëndrueshëm të një procesi. Kur



lidhet me ligjërimin, folja *hassala* i referohet aktit të nxjerrjes së domethënies nga ajo që dikush ka dëgjuar. Folja *hassala* shfaqet një herë në Kuran në formën pësore. Ne lexojmë në suren Adijatë, 100: 10, përreth Ditës së Gjykimit, kur “e gjitha që është e fshehur në zemrat e njerëzve do të zbardhet (*hussila ma fi el-sudur*)”, që do të sillet në dritë për të gjithë, që ta shikojnë. Në përdorimin modern folja *hassala* i referohet jo thjesht përfitimit të pasurive materiale, por përfitimit dhe mbajtjes së dijes akademike; prandaj shpeshherë përdoret vetëm për t’iu referuar performancës akademike.

### 17) *Koncepti i ihsa'*

Ka tri nivele të dallueshme semantike të shoqëruara me rrënjën *h-s-j*. I pari prej tyre ka të bëjë me parandalimin dhe i dyti me numërimin, kuptimin dhe izolimin. Sa për të tretin, ky merr formën e emrit *hasa*, që i referohet zhavorrit dhe guralecëve. Derivate të rrënjës *h-s-j* shfaqen njëmbëdhjetë herë në Kuran në dy kuptime të ndryshme: 1. Numërimit dhe llogaritjes. Ky kuptim ilustron në suren Ibrahim, 14: 34, ku ne lexojmë “nëse ju do të përpiqeshit për të numëruar mirësitë e Zotit, nuk do t’i llogarisnit dot ato (*la tuhsuha*)”, ndërsa në suren, Talak 65: 1, flet për “llogarinë” (llogaritje, duke llogaritur ditët) e periudhës së pritjes së një gruaje të divorcuar. 2. Regjistrim dhe dhënie llogarie e vështirë. Në suren Ja Sin, 36: 12, Zoti shpall se në Ditën e Ringjalljes Ai do të thotë “Ne do të regjistrojmë çdo lloj vepre që ata [ata që kanë vdekur] kanë dërguar më parë” (*ue kul-le shejin ahsejnahu fi imamin mubin*). Neve na thuhet në suren Kehf, 18: 49, se, kur të shohin regjistrin e gabimeve të tyre të parrëfyera në Ditën e Gjykimit, njerëzit do të çirren “Mjerë ne!... kjo s’len asgjë, qoftë e vogël ose e madhe, porse e merrka gjithçka në llogari (*la jughadiru saghiratan ue la kebiraten il-la ahsaha*)!”

Kuptimi i llogaritjes gjithëpërfshirëse gjendet po ashtu në suren Xhinn, 72: 28, e cila na përkujton se Zoti “i merr në llogari një nga një gjithçka që ekziston”.

### 18) Koncepti i takdirit

Rrënja trishe *k-d-r* ka të bëjë me shtrirjen e entitetit, qëllimin dhe natyrën e tij thelbësore. Emri *kader* i referohet paracaktimit hyjnor dhe fuqisë së Zotit mbi krijimin, ndërsa emri foljor *takdir* i referohet aktit të zgjidhjes ose të rregullimit të punëve, ose duke vlerësuar diçka a dikë në lidhje me diçka a dikë tjetër.

Kjo rrënjë shfaqet 146 herë në Kuran në forma të ndryshme dhe në katër kuptime të ndryshme: 1. Përcaktim vlere dhe rëndësie. Në suren Zumer, 39: 67, na thuhet se idhujtarët nuk kanë “kuptim të vërtetë të Zotit (*ma kaderu Allaha hakka kadrihi*)”. 2. Sasi të vogla. Surja Rad na tregon se “Zoti iu jep furnizim të bollshëm, ose jep në sasi të vogla (ue jakdiru), përmbi këdo që Ai dëshiron”. 3. Fuqi. Surja Beled, 90: 5, pyet përreth arrogantëve dhe të vetëmjaftueshmëve: “A mos mendon ai, se askush nuk ka fuqi mbi të (*ajahsebu en len jakdira alejhi ehadun*)?” 4. Përcaktimin e formimit të qenies njerëzore në mitër, ciklet e natyrës dhe masat e gjithçkaje në ekzistencë. Në suren Murselatë, 77: 23, Zoti thotë: “Kështu, Ne e kemi përcaktuar [natyrën e krijimit njerëzor] (fekadarna): dhe e shkëlqyer me të vërtetë është Fuqia Jonë për të përcaktuar [atë që do të bëhet]! (*fe nima el-kadirun*).” Në suren Junus, 10: 5, lexojmë se si Zoti i ka “përcaktuar për fazat e hënës (*kadderehu manazila*)” për t’ua mundësuar njerëzve “të llogarisin vitet dhe të masin kohën”. Ngjashëm, në suren Muzemil, 73: 20, na thuhet se është “Zoti që e përcakton masën e natës dhe të ditës (*jukaddiru el-lejl uel-nahar*)”. Surja Furkan, 25: 2, na tregon se Zoti ka bërë gjithçka dhe e ka përcaktuar natyrën e saj (*fa*

*kadderehu takdiran*), ndërsa surja Talak, 65: 3, na përkujton se “Zoti ka caktuar masën [dhe kohën] e çdo gjëje (*xhea’la Allahu li kul-li shejin kadran*).”

### 19) Koncepti i *bahth-it*

Në kuptimin e vet origjinal, rrënja trishe *b-h-th* shënon aktin e kërkimit të diçkaje përtokë. Së këndejmi, kuptimi i saj është zgjeruar për aktin e kërkimit për gjithçka dhe këdo, hetimit të një çështjeje, ose të përpiqesh në lidhje me një çështje apo shqetësim. Në këto kohët e fundit, folja *bahatha* është shoqëruar theksueshëm me kërkimin akademik ose shkencor, meqë ky është një proces i cili përpiqet të zbulojë atë që është e fshehur ose e panjohur. Sures Teube (gjithashtu njihet edhe si surja Bera’eh) ndonjëherë, i referohen edhe si sure el-Buhuth, për shkak të referencës së saj në kërkim të hipokritëve brenda bashkësisë muslimane dhe sekreteve të tyre.

### 20) Koncepti i *keshf-it*

Rrënja trishe *k-sh-f* i referohet largimit të diçkaje nga diçka tjetër në atë mënyrë, sa sikur do ta zbulosh atë. Emri *kashaf* i referohet një vendi pa qime në ballin e kalit; folja *tekashshafa* përdoret për rrufenë, kur ajo shfaqet në qiell, dhe emri *kashifah* i referohet diçkaje që zbulon apo largon diçka tjetër. Derivate të kësaj rrënje shfaqen 20 herë në Kuran. Në suren Kef, 50: 22, Zoti iu adresohet të pafeve në Ditën e Gjykimit, duke ju thënë: “Ju jeni treguar të pamend për këtë [Ditën e Gjykimit]; por tani, Ne jua kemi hequr velin (*keshefna anke ghita’eke*) dhe vështrimi juaj është i mprehtë sot!” Kjo, e përdorur në formën nominale *k-sh-f*, gjendet në suren Nexhm, 53: 58, e cila duke folur për Orën e Fundit, thotë se “askush, përveç Zotit, nuk mund ta zbulojë atë”-

fjalë për fjalë, nuk ka zbulues përveç Zotit (*lejsa leha min dun Allahi kashifah*). Ngjashëm na tregon surja Enam, se, nëse Zoti e lejon mjerimin në jetën tonë, askush nuk mund ta mënjanojë, përveç Tij (*fe la kashifa lehu il-la huve*). Ngjashëm na thuhet edhe në suren Enam, 6: 41, se, nëse Ai dëshiron kështu, Zoti mund ta mënjanojë mundimin, kur ne i lutemi Atij (*fe jakshifu ma tad'una ilejhi*).

## 21) Koncepti i nakib-it

Rrënja trishe *n-k-b* i referohet përgjithësisht një çarjeje në një gjë, ose aktit të shpimit të një vrime. Një kuptim tjetër i fjalës është të përshkohet, ashtu siç përshkohet një vend gjatë fluturimit nga një kërkues. Emri *nakib* mund t'i referohet një instrumenti druri të ngjashëm me fyellin, i cili ka vrima të shpuara në të; ndërsa emri *nakibah* i referohet shpirtit ose frymës së një personi, ose vizionit depërtues apo mendjemprehtësisë. I njëjti emër mund t'i referohet një deveje të stërmadhe, ndërsa folja *nakkaba* mund të përdoret duke iu referuar aktit të gërmimit të lajmeve.

Rrënja *n-k-b* shfaqet tri herë në Kuran. Njëra nga këto gjendet në suren Maide, 5: 12, ku përdoret në kuptimin e udhëheqësit (*nakib*). Në suren Kaf, 50: 36, folja *nakkaba* përdoret në kuptimin e endjes nëpër tokë në kërkim të strehimit (*fe nakkabu fi el-biladi hel min mahis*). Në suren Kehf, 18: 97, rrënja *n-k-b* përdoret në kuptimin e shpimit të një vrime në diçka (*nakb*). Kjo rrënjë shenjuesin origjinal e ka për gërmimin; domethënia e saj atëherë zgjerohet në një kuptim më të gjerë të kërkimit, kështu që një dijetari ose dikujt që është inteligjent dhe mendjemprehtë, mund t'i referohemi si një *nakkab*, dikush që gërmon ose kërkon për dije. Fakti që rrënja *n-k-b* është e shoqëruar me gërmimin dhe depërtimin për të arritur te zemra, ose në aspektin më të brendshëm të diçkaje, shpirtit, frymës ose mendjes, i është referuar si *el-nakkibah*.

## 22) Koncepti i *ba'tharah*

Rrënja origjinale e shoqëruar me këtë rrënjë është *b-th-r* dhe germa *ajn* (أ) është një shtesë e mëvonshme. Domethënia e saj parësore ka të bëjë me vështirimin dhe shqyrtimin. Folja *ba'thara* do të thotë të davaritet, shpërhapet, shpërndahet ose të çosh në çrregullim. Ajo mund t'i referohet gjithashtu aktit të përmbysjes, të kthimit përmbys ose të nxjerrjes. Kjo rrënjë shfaqet vetëm dy herë në Kuran. Njëri nga këta shembuj është në suren Infitar, 82: 4, e cila flet për varret që do të kthehen përmbys (*ue idhal-kuburu bu'thired*). Një përdorim i ngjashëm gjendet në suren Adijatë, 100: 9, e cila flet për atë që gjendet në varre, që “do të ngrihet e nxirret jashtë” (*idha bu'thira ma fi el-kubur*). Referenca në këto dy ajete është në transferimin e shpejtë të atyre që shtrihen në varret e tyre, në një vend me gjykim të ashpër, për atë që është e fshehur në zemrat e tyre. Në të dyja ajetet folja është në formën pësore, e cila shërben për të na tërhequr vëmendjen për te vetë veprimi ose lëvizja. Një pikë për t'u shënuar është se ajeti i dytë i cituar nuk flet për ata që janë në varre, por për atë që është në varre. Arsyeja për këtë mund të jetë se pjesa më e madhe e asaj që shtrihet nëntokë nuk është e gjallë, prandaj kemi një referencë neutrale. Një mënyrë tjetër shpjegimi e përdorimit të neutrales është supozimi se, kur ata do të ngrihen nga varret e tyre, të vdekurit nuk janë të ndërgjegjshëm, por vetëm se bëhen të tillë, pasi janë nxjerrë jashtë. Dhe, në fakt, ringjalljes i është referuar në Kuran si *al-ba'th*.

## 23) Koncepti i *kitabeh*

Rrënja e përbërë nga geramat *k-t-b* shënon aktin e bashkimit të një gjëje me një tjetër. Derivate të kësaj rrënje shfaqen 319

herë në Kuran në pesë kuptime të ndryshme: 1. Urdhërim. Duke iu adresuar bashkësisë muslimane, Zoti thotë: “O ju që keni besuar! Agjërimi ju është urdhëruar (*kutibe alejkum el-sijamu*), ashtu siç ishte i urdhëruar për ata para jush (*kema kutibe ale el-ledhine min kablikum*)”, surja Bekare, 2: 183. 2. Vendim. Në suren Muxhadele, 58: 21, ne lexojmë: “Kështu e ka vendosur Zoti (*keteba Allahu*): Unë me siguri do të mbizotëroj, Unë dhe të dërguarit e Mi...” (shih gjithashtu suren Hixhr, 15: 4 dhe suren Bekare, 2: 235). 3. Gdhend (mbishkruaj). Duke folur për besimtarët në suren Muxhadeleh, 58: 22, na rrëfen se Zoti “ka gdhendur” (*keteba*) besimin në zemrat e tyre. Kur Kurani thotë se Zoti e “ka gdhendur besimin” në zemrat e besimtarëve, kjo do të thotë se Zoti ka shkaktuar, apo i ka aftësuar ata të besojnë në atë që duhet të besojnë. 4. Premtimi. Në suren Maide, 5: 21, Musai i thotë popullit të tij të hyjë në Tokën e Shenjtë, të cilën ua ka premtuar Zoti atyre (*keteba Allahu*). 5. Shkrimi. Surja Bekare, 2: 79, flet për ata “që shkruajnë” (*lil-ledhine jektubune el-kitab*).

Në përputhje me domethënien e fundit, procesi i shkrimit përfshin bashkimin e germave njëra me tjetrën në formën e shkrimit. Imazhi i shkrimit ose i librit është përdorur metaforikisht për t’ju referuar fjalës së Zotit, megjithëse fjala e Zotit nuk ishte e shkruar asokohe (cit. surja Bekare, 2: 2). Ngjashëm, siç e kemi parë në ajetet e cituara më sipër, imazhi i shkrimit ose i librit është përdorur metaforikisht për të treguar urdhërimin hyjnor, porosinë hyjnore ose premtimin hyjnor. Baza për këtë metaforë qëndron në faktin, se më parë se diçka të shkruhet, ajo është vullnet e më pas flitet. Procesi nis me një akt vullneti dhe mbyllet me aktin e shkrimit. Surja Arafë, 7: 157, shpall se Profeti është “përmendur” (*mektuban*) në shkrimet e hebrenjve dhe të krishterëve. Ne e gjejmë fjalën *kitab* të përdorur për t’iu referuar shpalljes së dhënë Musait dhe shkrimeve të krishtera, tamam ashtu si është përdorur për t’iu referuar Kuranit (suret Ahkafë, 46: 12; Fussilet 41: 3 dhe Ali

Imran, 3: 78)<sup>3</sup>. Fjala *kitab* është përdorur gjithashtu në mënyra që shkojnë përtej kuptimit të saj origjinal. Në suren Xhathijeh, 45: 28 dhe suren Kehf, 18: 49, është përdorur me kuptimin e një libri llogarish që përmban regjistrin e veprave të njerëzve për të cilat ata do të merren në llogari në Ditën e Gjykimit.

## 24) *Koncepti i ziburit*

Rrënja e përbërë nga shkronjat *z-b-r* është e shoqëruar me dy domethënie të dallueshme. Njëra nga këto është e sigurimit ose e përforcimit të diçkaje. Dikush mund ta përdori foljen *zabara* për të treguar përforcimin e një pusi me gurë, fjala vjen. Një derivat i këtij kuptimi të rrënjës është emri *zubrah* (shumës *zubar*), e cila i referohet një cope hekuri. Emri (ose mbiemri) *zubejr* i referohet një personi të mprehtë dhe gjakftohtë. Grupi tjetër i domethëniesve i lidhur me rrënjën *z-b-r*, ka të bëjë me leximin dhe shkrimin. Nga kjo rrjedh fjala *zebur*, e cila përdoret për t'iu referuar Psalmeve të Davidit, fjala *mizbar* ose një penë, dhe *zibur* ose shkrime të shenjta.

Kjo rrënjë shfaqet nëntë herë në Kuran, në katër kuptime të ndryshme: 1. Librat e urtësisë hyjnore. Fjala *zibur* është përdorur me këtë kuptim në suren Ali Imran, 3: 184 dhe suren Nahl, 16: 44. 2. Shpallja që iu dha Davidit (Davudit). Zoti shpall në suren Nisa, 4: 163: “Ne garantuam përmes Davidit një libër të urtësisë hyjnore (*zebur*).” 3. Regjistri hyjnor i veprave të njerëzve në suren Kamer, 54: 52. 4. Copa hekuri në suren Kehf, 18: 96. Në suren Muminun, 23: 53, fjala *zibur* është përdorur me domethënien “copa” në kuptim metaforik.

---

3 Edhe në gjuhën shqipe të folur ka hyrë përdorimi i fjalës *kitab* në format e përdorura metaforikisht më sipër. Rëndom në fjalorin e shqipes së folur gjenden frazat: e thotë qitapi, e shkruar në qitap etj.- germa k me ndikimin e turqishtes osmane kthehet në q, dhe germa b po ashtu në p, pra, nga arabishtja *kitab*, kemi qitap. (shën. përkth.)

## 25) Koncepti i *sifr*

Rrënja trishe *s-f-r* përçon kuptimin e zbulësës, ekspozimit, hapjes dhe qartësisë. Emri *sefer* është përdorur për t'iu referuar udhëtimit, për shkak se, kur udhëtojnë, njerëzit lenë shtëpitë e tyre dhe janë të ekspozuar ndaj njerëzve dhe vendeve të reja. Emri foljor *sefr* i referohet shkrimit, meqenëse jep (zbulon, nxjerr në dritë) materialet e shkruara që nevojiten. Sa për emrin *sifr* (shumës *esfar*), i referohet një libri të madh, ose një seksioni të Shkrimeve hebreje, ndërsa emri në shumës *seferah* do të thotë “shkrues” ose “mesazher”, kuptim në të cilin kjo fjalë është përdorur në suren Abese, 80: 15. Fjala *seferah*, ashtu siç është përdorur këtu, mund t'iu referohet engjëjve që “udhëtojnë” lart e poshtë ndërmjet Zotit dhe të dërguarve të Zotit, si bartës të Shpalljes. Na duhet të vemë në dukje, se fjala arabisht për ambasador është *sefir* (shumës *sufara*), sepse ambasadori është dikush që kërkon të promovojë pajtimin ndërmjet palëve të ndryshme.

Derivate të kësaj rrënje shfaqen në dymbëdhjetë vende në Kuran, në pesë kuptime të ndryshme: 1. Faza udhëtimi – *esfar*, shih suren Sebe, 34: 19. 2. Libra – *esfar*, shih suren Xhumua, 62: 5. 3. Shkëlqim. Surja Abese, 80: 38, i përshkruan fytyrat e të drejtëve në Ditën e Ringjalljes, si “të shkëlqyera”, *musfirah*. 4. Agimi. Surja Mudethir, 74: 34, e përdor foljen *esfera* për t'iu referuar agimit të ditës. 5. Udhëtim. Surja Bekare, 2: 184, e përdor emrin *sefer* për t'iu referuar të qenit “në një udhëtim” (*'ala sefer*).

## 26) Koncepti i *'ahdit*

Rrënja e përbërë nga shkronjat *'-h-d* ka shumë ngjyresa domethëniesh. Ka të bëjë me dijen dhe familjaritetin, detyrat dhe angazhimet, zotimet dhe premtimet. Një domethënie e emrit *'ahd*



(shumës *'uhud*) është një vendbanim në të cilin një fis rikthehet përsëri e përsëri. Një domethënie e emrit *ma'had* (shumës *me'ahid*) i përkufizuar në të folmen moderne si “institut” është gjithashtu një vendndodhje e njohur. Nga kjo rrënjë ne nxjerrim fjalë të tilla si *mu'ahadah* (traktat ose marrëveshje), *el-te'ahhud* (kontraktim) dhe *'uhdah*, kontratë shitje ose detyrime të tjera kontraktuale. Të gjitha domethëniet e përmendura kështu përfshijnë angazhim të një lloji, sepse janë entitete që duhet të aderosh në to. Si e tillë, kjo rrënjë është e lidhur me konceptet e shenjtërisë, sigurisë, përgjegjësisë dhe mbrojtjes.

Derivate të kësaj rrënje shfaqen në 46 vende në Kuran dhe në tre kuptime të gjera: 1. Bashkimi ose urdhërimi. Surja Jasin, 36: 60, e përdor foljen *'ahida* në kuptimin e urdhërimit ose të komandimit. Shih gjithashtu, suren Bekare, 2: 125, ku Zoti shpall: “Kështu, Ne e urdhëruam Ibrahimin dhe Ismailin: Pastrojeni Tempullin Tim... (ue *'ahidna ile Ibrahimie ue Ismaile en tahhira bejti...*.)” I njëjti kuptim i foljes *'ahida* gjendet në suren Taha, 20: 115, në lidhje me Ademin. 2. Besëlidhje. Në suren Arafë, 7: 134, ne lexojmë se Bijtë e Izraelit iu qanë Musait në shkretëtirë, duke i thënë: “O Musa, lutu për ne Zotit tënd për besën (e profecisë) që Ai ka lidhur me ty” (*bi ma 'ahida indeke*). 3. Premtim ose zotim. Surja Bekare, 2: 177, i lavdëron ata “që i mbajnë premtimet e tyre, sa herë që ata premtojnë (*el-mufun bi 'ahdihim idha 'ahadu*). Ngjashëm, në suren Muminun, 23: 8, lavdërohen ata që janë besnikë ndaj zotimeve të tyre (*'ahdihim*). Po ashtu, suret Mearixh, 70: 32, Bekare, 2: 80 dhe Al Imran, 3: 76. Për formën foljore shih gjithashtu suret Teube, 9: 1, Nahl, 16: 91 dhe Fet'h, 48: 10.

## 27) Koncepti i *kelam-it*

Rrënja që përbëhet nga shkronjat *k-l-m*, shënon dy grupe kuptimesh, njëri nga të cilët ka të bëjë me fjalimin domethënës

dhe tjetri me plagët. Në kuptimin e parë rrënja *k-l-m* jep derivate të tilla si *kelam* – fjalim dhe *kelimeh*- fjalë. Në kuptimin e dytë rrënja *k-l-m* jep fjalët *kalm*- plagë (shumës *kilam* ose *kulum*). Fjala *kulam* i referohet tokës së thyer.

Derivate të rrënjës *k-l-m* shfaqen 75 herë në Kuran, në dy kuptime të përgjithshme: fjala hyjnore dhe fjala njerëzore.

1. Fjala hyjnore. Surja Nisa, 4: 164, na tregon se Zoti i foli Musait me fjalët e Tij (*kel-lemma Allahu Musa tekliman*); surja Bekare, 2: 75, flet për “fjalën e Zotit” (*kelam Allah*), kur bëhet fjalë për ata që e refuzojnë atë, dhe surja Kehf, 18: 109, shpall se, sikur dyfishi i deteve të bëhej bojë shkrimi për fjalën e Zotit (*kelimatu rabbi*), detet do të mbaroheshin përpara se fjala e Zotit të mbaronte. Duke iu referuar specifikisht Kuranit, surja Teube, 9: 6, i udhëzon luftëtarët muslimanë t’i japi mbrojtje çdo politeisti që mund ta kërkojë atë, kështu që ai të mund “ta dëgjojë fjalën e Allahut” (*hatta jesma’a kelam Allah*). Në suren Bekare, 2: 37, na thuhet se “Ademi mori fjalë [udhëzimi] (*kelimatin*) nga Zoti i Tij”. Në lidhje me sprovat që kaloi Ibrahim për rrethprerjen dhe sakrificën e mundshme të djalit të tij, surja Bekare (2: 124) shpall se Zoti “e provoi Ibrahimin me urdhëresat e Tij” (*bi kelimatin*).

2. Fjala njerëzore. Surja Merjem, 19: 29, citon njerëzit e kohës së Merjemes, që pyesnin se si mundeshin ata t’i flisnin (*nukel-limu*) një foshnjeje të sapolindur. Duke përshkruar dikë të cilit po i qaset vdekja dhe që thërret Zotin thjesht sepse i frikësohet gjykimit, surja Muminun, 23: 100, tregon se kjo është vetëm “një fjalë që ai e thotë” (*inneha kelimetun huvve kailuha*), pa e pasur me të vërtetë. Surja Kehf, 18: 5, përmban kritika për ata që përhapin mësim të shtrembëruara shpirtërore, duke thënë: “e tmerrshme është kjo fjalë (*keburat kelimeten*) që del nga gojët e tyre (*tekhruxhu min efvahihim*).”

Për Isain thuhet gjithashtu, të jetë “fjala e Zotit”, surja Nisa, 4: 171, meqenëse u soll në jetë drejtpërdrejt nga një urdhër krijues “Bëhu”. Titulli “fjala e Zotit” (*kelimat Allah*) mund t’i jetë

dhënë Isait, për shkak të pohimit që Kurani përcjell, se ai ka bërë qysh në djep, duke thënë: “Vëreni, unë jam shërbëtor i Zotit. Ai më ka dhënë shpallje dhe më ka bërë profet” (surja Merjem, 19: 30).

Kurani shpall se mbartësit e shpalljeve të shkuara “e shtrembëruan domethënien e fjalëve të shpallura, duke i nxjerrë ato jashtë kontekstit të tyre” (*Juharrifune el-kelime ‘an mevadi’hi*), surja Maide, 5: 13. Disa e kanë kuptuar frazën *juharrifune el-kelime ‘an mevadi’hi*, se do të thotë që aktualisht fjalët e shkrimit hyjnor kanë ndryshuar. Megjithatë, sapo dorëshkrimet e Shkrimit përhapen gjerësisht, atëherë është shumë e vështirë për ta bërë një gjë të tillë. Prandaj, kjo frazë kuptohet shumë më mirë duke iu referuar interpretimeve të shtrembëruara të Shkrimit.

## 28) Koncepti i *kavl*

Rrënja e përbërë nga germat *k-v-l* lidhet me aktin e të folurit ose të artikulimit verbal. Emri *kavl* (shumës *ekval, ekavil*) i referohet diçkaje të thënë, ose aktit të thënies së saj, dhe mund të shoqërohet me të dyja, të mirën dhe të keqen. Sa për shprehjen *el-kil ue el-kal-*, shoqërohet me të keqen, sepse përmban kuptimin e thashethemeve të dëmshme. Ngjashëm, shprehja *tekavvala ‘alejhi* do të thotë të fabrikosh gënjeshtër, ose të shpërndash thashetheme përreth dikujt, ndërsa foljet *kavala* dhe *tekavala* kanë të bëjnë me negocimin dhe bisedimin me dikë.

Derivate të rrënjës *k-v-l* shfaqen 1722 herë në Kuran. Fjala *kavl* përdoret në një numër të madh kuptimesh, ku më mbizotëruesit kanë të bëjnë me kombinime shkronjash që i bëhen të mundshme dëgjuesit përmes gjuhës së folur, qoftë në formën e fjalëve të vetme, ose të deklarimeve të plota. Folja *kala* mund të përdoret për t’iu referuar mendimeve që dikush i thotë

me vete. Prandaj lexojmë në suren Muxhadele, 58: 8: “Ata thonë me vete... (*jakulune fi enfusihim*).” Folja *tekavvala* përdoret në suren Haka, 69: 44, në kuptimin t’i atribuosh thëniet e dikujt për dikë tjetër. Ajo që mund të thotë dikush, natyrisht mund të jetë kontradiktore me atë që dikush beson dhe vepron. Prandaj surja Al Imran, 3: 167, na tregon se hipokritët shprehën “me gojët e tyre diçka që nuk ishte në zemrat e tyre”, ndërsa lexojmë në suren Shuara, 26: 226, se poetët “thonë atë që nuk e bëjnë”.

## 29) Koncepti i *nutk*

Rrënja trishe *n-t-k* përfshin dy fusha semantike themelore, njëra prej të cilave ka të bëjë me ligjërimin dhe shqiptimin, ndërsa tjetra me një tip veshjeje të njohur si *nitak*, e cila është një lloj brezi ose rrypi. Folja *nataka* i referohet aktit të shqiptimit të tingujve që kanë kuptim. Derivate të rrënjës *n-t-k* shfaqen 12 herë në Kuran, në dy kuptime themelore: 1. Zëra që dalin nga goja e dikujt. Në suren Saffat, 37: 92, për shembull, Ibrahim i qesëndis idhujt e popullit të tij, duke u thënë atyre: “Çfarë nuk shkon me ju, që ju nuk flisni (*ma lekum la tantikun*)?” 2. Fjalë e shkruar. Në suren Muminun, 23: 62, Zoti shpall se në Ditën e Gjykimit do të ketë “një regjistër që flet të vërtetën (*kitabun jantiku bil-hakk*).”

Mbiemri *natik*, i cili i referohet një entiteti të aftë për të prodhuar zëra me kuptim, është aplikuar më shpesh te qeniet njerëzore. Kur i aplikohet entiteteve të tjera, përdoret me një kuptim të cilësuar ose metaforik. Në suren Neml, 27: 16, ku Sulejmani shpall se ai ka “mësuar gjuhën e zogjeve” (*‘ul-limna mantik al-tajr*), Kurani i referohet zërave të prodhuara nga zogjtë si “gjuhë”, meqenëse perceptohen kështu këto tinguj nga Sulejmani, i cili e kuptoi atë që zogjtë si pupëza i komunikuan atij. Kjo ishte diçka unike për Sulejmanin. Atëherë për Sulejmanin

zogjtë ishin duke “folur”, përderisa ai kuptonte gjuhën e tyre, ndërsa për dikë që nuk e kupton gjuhën e tyre, ata do të kenë qenë “të heshtur” për të gjitha qëllimet dhe synimet. Ngjashëm, në suren Xhathijeh, 45: 29, Zoti u thotë atyre që janë mbledhur në Ditën e Ringjalljes: “Ky libri ynë flet (*hadha kitabuna jantiku*) për ju i gjithi me vërtetësi.” Megjithëse në formë të shkruar, libri hyjnor i punëve të njerëzve “flet” duke komunikuar një mesazh që deshifrohet nga syri; ngjashëm, fjalëve të folura mund t’u referohemi si një “libër” që deshifrohet nga veshi. Regjistri i Zotit mban dëshmi kundër njerëzve, duke i bërë atyre të kujtojnë gjërat që kanë bërë.

### 30) Koncepti i *lisan*

Rrënja e përbërë nga shkronjat *l-s-n* shënon një pjesë trupi që është e lidhur me pjesën tjetër të trupit nga një pjesë fundore, e cila është e një gjatësie të përshtatshme për vendin dhe funksionin e saj. Gjuha (*lisan*, shumë *elsun* ose *elsinah*) është një shembull i njohur i një organi të tillë. Derivate të kësaj rrënje shfaqen 24 herë në Kuran, në katër kuptime të ndryshme: 1. Gjuhë. Surja Nahl, 16: 103, e përdor fjalën “gjuhë” për t’iu referuar gjuhës (së folur) njerëzore. Shih gjithashtu suren Rum, 30: 22. 2. Fjalë. Surja Maide, 5: 78, na tregon se ata Bij të Izraelit që janë rebeluar kundër Zotit, janë “mallkuar nga gjuha (fjalët) e Daudit dhe Isait, birit të Merjemes” (*‘ala lisani Davude ue Isa ibni Merjem*). 3. Gjuha e folur. Fjala *lisan* është përdorur në këtë kuptim në suren Kijameh, 75: 16, ku Zoti e udhëzon Profetin të mos e lëvizë gjuhën e tij me ngut, kur ai është duke marrë Kuranin. 4. Aftësia për të përçuar të vërtetën (*lisane sidkin*), surja Shuara, 26: 84; Merjem 19: 50; Shuara, 26: 195. Një kuptim i ngjashëm me fjalën *lisan* gjendet gjithashtu në suren Taha, 20: 27, ku Musai i lutet Zotit “t’ia zgjidhë nyjen nga gjuha

ime” (*uehlul ‘ukdaten min lisani*), ku fjala ‘gjuhë’ nuk i referohet pjesës fizike të trupit të tij, por aftësisë së tij për të përçuar mesazhin e Zotit. Një nuancë e kuptimit e lidhur me këtë fjalë është ajo e elokuencës (shih suren Kasas, 28: 34). Gjuha është përngjasuar gjithashtu me një shpatë “që të godet me gjuhë të mprehta” (surja Ahzabë, 33: 19), me një person duke folur (surja Nahl, 16: 116), dhe me një instrument që e shtrembëron të vërtetën (surja Ali Imran, 3: 78).

### 31) *Koncepti i bukm*

Rrënja trishe *b-k-m* i referohet paaftësisë për të folur, qoftë e pjesshme (p.sh. *belbacuk*), ose tërësore. Derivate të kësaj rrënje shfaqen gjashtë herë në Kuran të shoqëruara me shurdhërinë. Surja Bekare, 2: 18 dhe 171, për shembull, e shoqëron atë me shurdhëri dhe verbëri. Në suren Isra, 17: 97, qenia “i verbër, memec dhe shurdh” përshkruhet si ndëshkim në jetën e përtejme, sepse dikush i ka refuzuar përdorimin e këtyre aftësive në bindje ndaj Zotit gjatë jetës në tokë.

### 32) *Koncepti i hadith*

Rrënja trishe *h-d-th* shënon atë që ndodh ose që do të vijë, si edhe risinë. Ligjërimi, duke qenë diçka nga e cila realitete të tjera vijnë në jetë, i referohet asaj që nënkupton emri foljor *hadith*, që gjithashtu do të thotë një bisedë, ose një raportim i diçkaje që Profeti ka bërë, thënë ose miratuar. Si një mbiemër. fjala *hadith* do të thotë: e re ose e fundit fare, ndërsa emri foljor *muhadathah* do të thotë bisedë ose akti i bisedimit.

Derivate të rrënjës *h-d-th* shfaqen 36 herë në Kuran, në pesë kuptime të ndryshme: 1. Informim. Folja *hadatha* përdoret

në këtë kuptim në suren Bekare, 2: 76: “A u tregoni atyre atë që Zoti jua ka zbuluar juve? (*etuhaddithunnehum bi ma feteha Allahu ‘alejkum?*)”. Shih gjithashtu suren Tahrim, 66: 3. 2. Ajo që thotë dikush. Surja Nisa, 4: 87, pyet: “Fjalët e kujt mund të jenë më të vërteta sesa ato të Zotit? (*men asdaku min Allahi hadithan*)” 3. Ligjërimit. Në suren Tur, 52: 34, përqeshësit sfidohen të sjellin “një ligjërimit” (*hadith*) që mund të krahasohet në elokuencë me Kuranin. 4. Mësimet. Surja Zumer, 39: 23, na tregon se Zoti ka shpallur “më të mirin e të gjithë mësimet” (*ahsen el-hadith*) në formën e Kuranit. 5. Një rrëfim të gjërave të shkuara, që shërben si shembull për të tjerët. Ky kuptim gjendet në suren Sebe, 34: 19, ku Zoti shpall se Ai e shpartalloi popullin e madh dikur të Shebas, duke i bërë ata “rrëfime të gjërave të shkuara (*xhe’alnahum ahaditha*)”. Shih gjithashtu suren Jusuf, 12: 101 dhe Nexhm, 53: 59.

### 33) Koncepti i *khaber*

Rrënja trishe *kh-b-r* ka dy domethënie kryesore. E para është njohja e diçkaje. Nga kjo domethënie derivon emri *khaber*, që do të thotë njoftim ose lajm<sup>4</sup>. Termi *khaber* është më i gjerë sesa ai i *nebe’*, në të cilin nënkupton një njohje më të afërt të natyrës së vërtetë të diçkaje. Nga e njëjta rrënjë derivojnë mbiemrat *khabiir*, *khaabir* dhe *khahir*, me kuptimet e dijshtëm ose me përvojë. Kur përdoret me nyjen shquese *el* dhe i referohet Zotit, mbiemri *el-khabiir* do të thotë i Gjithëdituri. Fjalët *khibr*, *khubr* dhe *mikhbarah* të gjitha i referohen njohjes ose përvojës me diçka, ndërsa foljet *istekhbara* dhe *tekhabbir* i referohen aktit të mbledhjes së njohurive ose informacionit. Domethënia e dytë është ajo e butësisë, bollëkut dhe begatisë. Termi *khabra’* i referohet dheut të butë, ndërsa emri *khabiir* i referohet pluguesit, sepse ai e punon dhe e përgatit tokën për t’u mbjellë.

4 Në shqip merr formën *haber*, me kuptimin e lajmit dhe njoftimit si term bisedor.

Derivate të rrënjës *kh-b-r* shfaqen 52 herë në Kuran dhe të gjithë kanë të bëjnë me njohjen në ndonjë mënyrë ose tjetër. Në suren Neml, 27: 7, lexojmë se Musai, kur pa një zjarr në largësi, i tha familjes së tij, se ai do të hetojë mbi atë dhe do të sjellë ndonjë “lajm” (*khaber*) rreth asaj që do të zbulojë (për këtë shih suren Kasas; për shumësin “lajme/t” shih suren Zelzele, 99: 4.) Surja Teube, 9: 94, e përdor shumësin *akhbar* në të njëjtin kuptim, ndërsa surja Muhamed, 47: 31, e përdor shumësin *akhbar* për t’iu referuar “pohimeve” të atyre që nuk duan të shkojnë në luftë për çështjen e Islamit. Surja Kehf, 18: 68 dhe 91 3 përdor formën nominale *khubr* për t’iu referuar dijes ose përvojës së diçkaje.

Fjala *khabiir* shfaqet 45 herë në Kuran, si një nga 99 emrat e Zotit, dija e të cilit përfshin gjithçka që është, ka qenë dhe do të jetë dhe në të gjitha aspektet e jashtme dhe të brendshme. Fjala *khabiir* është e aplikuar në Kuran vetëm për Zotin. Në suren Bekare, 2: 234, lexojmë: “Zoti e di mirë gjithçka që ju bëni” (*Allahu bi ma ta’ meluna khabiir*; shih suren Fatir, 35: 14), ndërsa Zoti përshkruhet në suren Hud, 11: 1, si Ai që është “I Urti, i Gjithëdijshëm” (*hakimin khabir*). Zoti është “Njohës në imtësi, i Gjithëdijshëm” (*latifun khabir*), në suren Haxh, 22: 63. “Gjithënjohësi, i Gjithëdituri” (*‘alimun khabir*), në suren Llukman, 31: 34 dhe “i Gjithëdijshmi, Gjithëshikuesi” në suren Fatir, 35: 31.

### 34) Koncepti i *belagh*

Rrënja e përbërë nga germat *b-l-gh* përcjell idenë e arritjes së diçkaje, qoftë në kohë a në hapësirë, në një kuptim të preکشëm ose abstrakt. Emri foljor *belagh* mund të nënkuptojë, mes të tjerash, një komunikim ose shpallje, ndërsa foljet *ablagha* (emri foljor, *iblagh*) dhe *bel-legha* (*tabligh*) kanë domethënien e përcimit të mesazhit. Derivate të kësaj rrënje shfaqen 77 herë në Kuran; nga këto shembuj 25 kanë të bëjnë me përcjelljen e



mesazhit. Në dhjetë nga përdorimet kuranore të kësaj rrënje ajo përçon kuptimin e përhapjes së mesazhit hyjnor. Në suren Maide, 5: 67, Zoti e udhëzon Profetin të komunikojë gjithçka që ai ka marrë nëpërmjet shpalljes dhe, nëse ai nuk e bënte këtë, ai “nuk do ta kishte përhapur mesazhin e Tij” (*fe ma belleghte risalatehu*). Në suren el-Enbija, 21: 106, fjala *belagh* është përdorur për t’iu referuar mesazhit të Zotit për qeniet njerëzore (po ashtu, në suren Ibrahim, 14: 52), dhe surja Al Imran 3: 20 e përdor të njëjtin term për t’iu referuar aktit të përhapjes së mesazhit. Në suren Teube, 9: 6, i udhëzon luftëtarët muslimanë të cilëve u është kërkuar mbrojtje nga një politeist, t’ia plotësojnë kërkesën atij dhe “ta përcjellin atë në një vend ku ai mund të ndjehet i sigurt” (*eblighhu me’menehu*). Fjala *belagh* shumë shpesh cilësohet në Kuran nga mbiemri *mubin*, që do të thotë “i qartë”, pasi një mesazh i qartë vendos më shumë përgjegjësi në marrësin e mesazhit. Duke përdorur foljen *belagha* në kuptimin e “arritjes”, surja Jusuf, 12: 22, flet për momentin kur Jusufi “arriti burrërinë e plotë” (*belegha eshuddehu*).

### 35) Koncepti i *bushra*

Rrënja trishe *b-sh-r* është e lidhur me shfaqjen e diçkaje të mirë dhe të kënaqshme. Rrënja shoqërohet ndonjëherë me lajmet e këqija; megjithatë, kur është kështu, kjo duhet specifikuar nga konteksti. Përndryshe, presupozohet se ngjarja në fjalë është e mirëpritur. Emri *bushra* i referohet lajmit të mirë dhe folja *beshshere* njoftimit të lajmit të mirë. Fjalët *tebashir* dhe *bushra* mundet gjithashtu t’u referohen frutave të para të hurmave të palmës, ose disa të mbjellave të tjera që do të korren.

Derivate të rrënjës *b-sh-r* shfaqen në 123 vende në Kuran, në pesë kuptime të ndryshme: 1. Lajme të mira. Folje *beshshere* (*beshsher-tumuni*, *tubeshshirun*, *beshshernake*) është përdorur

në suren Hixhr, 15: 54-55. 2. Marrëdhëniet seksuale. Në suren Bekare, 2: 187, folja *bashere* është përdorur për t'iu referuar marrëdhënies seksuale në kuptimin e të qenit të lëkurës së një personi në kontakt direkt me një tjetër. 3. Shi i begatshëm. Surja Rum, 30: 46, flet për Zotin që dërgon erërat që “mbartin lajme të gëzueshme” (*jursile el-rijaha mubeshshirat*), duke paralajmëruar arritjen e shiut. 4. Dikush që sjell lajme të mira (*beshiir*). Surja Bekare, 2: 119, flet për të Dërguarin e Zotit si një “mbartës i lajmeve të mira” (po ashtu, surja Maide, 5: 19). 5. Qenie njerëzore (fjala *beshher* në njëjës e shumës). Fjala *beshher* është përdorur në këtë kuptim në suren Maide, 5: 18. Qenieve njerëzore iu referohet si *beshher* në arabisht, bazuar në dukjen e qimeve në lëkurën e tyre (*el-besherah*), në krahasim me gëzof, lesh dhe të ngjashme. Lidhja ndërmjet foljeve *beshere* dhe *ebshere*, si dhe lajmeve të këndshme është se ti i jep dikujt lajme të mira dhe kjo i shkakton tiparin e ndriçimit dhe relaksit të fytyrës (*besharah*) së tij ose saj. Sa për përdorimin e foljes *beshere* në lidhje me lajme të pakëndshme ose të tmerrshme, ky është përjashtim nga rregulli (shih suren Al Imran, 3: 21; suren Nahla, 16: 59 dhe suren Zukhruf, 43; 17).

### 36) Koncepti i nus'h

Rrënja trishe *n-s-h* i referohet harmonisë ose pajtimit ndërmjet dy entiteteve; prandaj folja *nasaha* është përdorur për t'iu referuar aktit të qepjes (i cili përfshin bashkimin e pjesëve në një tërësi të harmonishme), të qenit e pastër dhe ujitjes ose dhënies për të pirë. Në origjinë pjesorja aktive *nasih* dikur i referohej një rrobaqepësi. Fjalët *nus'h* dhe *nasihah*, që i referohen këshillës së përzemërt e të sinqertë ose këshillës, shënon të kundërtën e mashtrimit, gënjeshtres ose hiles. Pendimit të mirëfilltë i referohet kështu si *teube el-nasuh*.

Derivate të rrënjës *n-s-h* shfaqen trembëdhjetë herë në Kuran dhe në dy kuptime kryesore: 1. Paralajmërim dhe këshillim. Ky kuptim gjendet në suren Arafë, 7: 62, e cila na tregon për deklarimin e Nuhut ndaj popullit të tij: “Unë po ju jap juve këshillë të mirë” (*ensahu lekum*), ndërsa në suren Arafë, 7: 79, na rrëfen se profeti Salih i tha popullit të tij: “Unë ju jap juve këshillë të mirë” (*nasahtu lekum*), duke nënkuptuar se iu është ofruar me vullnetin e mirë dhe me shpresën e sinqertë për të ndihmuar personin që i adresohet. 2. Pastërti dhe sinqeritet. Surja Tahrim, 66: 8, i përgëzon ata që besojnë “t’i kthehen Zotit me pendim të sinqertë” (*tubu ila Allahi teubeten nasuhan*).

### 37) Koncepti i *kasas*

Në origjinën e vet, rrënja *k-s-s* i referohet aktit të ndjekjes ose gjurmimit. Nga kjo, ne nxjerrim fjalën *kisas*, që i referohet praktikës ligjore të kërkimit të ndëshkimit për dëmtime fizike të bëra ndaj të tjerëve, duke i shkaktuar dëmtime të ngjashme autorit të krimit, meqë personi i ndëshkuar është “duke ndjekur gjurmët” e atij që ai ka plagosur më herët. Folja *kassa* do të thotë të tregosh ose të rrëfesh, ndërsa fjala *kissah* ose tregim (shumës: *kisas*) përfshin “ndjekjen” e ngjarjeve që tregohen.

Kjo rrënjë shfaqet 30 herë në Kuran, në pesë kuptime të ndryshme: 1. Të përmendësh ose të emërtosh. Në suren Nisa, 4: 164, Zoti i tregon Profetit rreth të dërguarve që Ai i ka “përmendur” atij më parë. Ka “të dërguar që Ne t’i kemi përmendur ty më parë...” (*rusulan kad kasasnahum ‘alejke min kablu*). 2. Të kallëzosh ose të tregosh (një histori). Surja Kasas, 28: 25, na tregon se si Musai shkoi te vjehri i tij i ardhshëm “dhe i tregoi atij historinë [e jetës së tij]” (*ue kassa ‘alejhi el-kasas*). Shih gjithashtu suren Arafë, 7: 176 dhe suren Taha, 20: 99. 3. Të shpjegosh. Surja Neml, 27: 76, na tregon se Kurani “i shpjegon

Bijve të Izraelit në pjesën më të madhe ku ata kanë pikëpamje të ndryshme” (*inna hadha el-kurana jakussu ‘ala beni israile ekther el-ledhi hum fihi jekhtelifun*). 4. Të ndjekësh një gjurmë. Surja Kehf, 18: 64, na tregon se Musai dhe shërbëtori i tij “u kthyen mbrapsht duke gjurmuar hapat e tyre” (*irtedda ala atharihima kasasa*). 5. Ndëshkim i barabartë (*kisas*) në rastet kur është kryer vrasje. Shih suren Bekare, 2: 178.

### 38) Koncepti i *xhelu*

Rrënja trishe *xh-l-v* përdoret për të folur për aktin ose procesin e diçkaje që bëhet e qartë ose e dukshme. Mund të përdoret në deklarime të tilla si: “Unë e zbulova nusen” (*xhelevtu el-‘arus*). Mbiemri femëror *xhelva* mund të përdoret për të përshkruar një qiell të qartë (*sema’un xhelva’u*). E ndjekur nga parafjala ‘an folja *xhela/ jexhlu*, mund të thotë të largohesh ose të evakuosh një vend: *xhela el-kaumu ‘an manazilihim* “Njerëzit u larguan nga shtëpitë e tyre.” Si një folje kalimtare, *xhela* merr kuptimin e dhënies shkëlqim, si në: “ai i dha shkëlqim shpatës” (*xhela el-sejf*), t’ia lehtësosh dikujt shqetësimin (*xhela ‘anhu el-hamm*), ose të zbulosh një çështje (*xhela el-emr*).

Kjo rrënjë shfaqet pesë herë në Kuran, në dy kuptime të ndryshme: 1. Të dalësh në dritë, ose të bëhesh i dukshëm. Kjo domethënie gjendet në suren Shems, 91: 3, e cila na fton të meditojmë “për ditën kur ajo e nxjerr atë (diellin) në pah” (*el-nahari idha xhel-laha*), si dhe në suren Arafë, 7: 187, e cila na tregon se askush tjetër, përveç Zotit, do ta zbulojë Orën e Fundit, kur të vijë koha (*la juxhel-liha li vaktiha il-la huve*). Në suren Arafë, 7: 143, përdoret folja *texhel-la* për t’iu referuar shfaqjes së madhështisë së Zotit në Malin e Sinait. 2. Largimi nga shtëpia. Surja Hashr, 59: 3, e përdor emrin foljor *xhala’* për t’iu referuar dëbimit të dikujt nga atdheu.

### 39) Koncepti i *indhār*

Rrënja *n-dh-r* rrotullohet përreth nocionit të frikësimit ose të shkaktimit të frikës. Folja *andhara*, nga e cila *indhār* është emri foljor, do të thotë të informosh dikë për diçka, që duhet të ketë frikë- me fjalë të tjera, të paralajmërosh. Derivate të rrënjës *n-dh-r* shfaqen 130 herë në Kuran dhe në katër kuptime të ndryshme: 1. Paralajmërim. Në suren Junus, 10: 2, Zoti urdhëron për “ta paralajmëruar popullin” (*endhir el-nas*). Fjala *andhar* në kuptimin e paralajmërimit gjendet gjithashtu në suren Ahkaf, 46: 21, e cila na tregon për një profet të dërguar te fisi Ad, që “e paralajmëroi popullin e tij” (*endhera kaumehu*). Shih gjithashtu suren Fussilet, 41: 13. 2. Një paralajmërim. Surja Nexhm, 53: 56, shpall “Ky është një paralajmërim (*hadha nedhirun*) si ato paralajmërimet e para (*min el-nudhuri el-ula*).” 3. Të Dërguar nga Zoti që erdhën si “paralajmërues” (*nudhur, sure Kamer* 54: 23). Surja Fatir, 35: 37, na tregon se si ata që nuk pendohen gjatë jetës së tyre, i luten Zotit të çlirohen nga ndëshkimi i tyre në jetën e përtejme, vetëm duke i kujtuar se “një paralajmërues” (*nedhir*) u ka shkuar atyre, duke i lënë pa justifikim. 4. Një betim. Ata që janë të angazhuar me pelegrinazhin në Mekë duhet “t’i kryejnë betimet e tyre” (*jufu nudhurehum*), në suret Haxh, 22: 29 dhe Bekare, 2: 270.

### 40) Koncepti i *tahdhir*

Rrënja trishe *h-dh-r* përcjell kuptimin e vigjencës dhe kujdesit. Emri *hadhar* shënon shmangien e diçkaje nga frika. Mbiemri *hadhir* do të thotë i kujdesshëm, vigjilent, në rojë (*hadhir* – i gatshëm), ndërsa emri *tahdhir* i referohet një paralajmërimi. Derivate të kësaj rrënje shfaqen 21 herë në Kuran dhe në tre kuptime të ndryshme: 1. Të fusësh frikë. Në suren Ali Imran, 3:

28 dhe 30 ne lexojmë se “Zoti ju paralajmëron të kini kujdes prej Tij” (*juhadhdhirukumu Allahu nefsehu*). 2. Të kesh kujdes. Shih suren Maide, 5: 41, “ruajuni” (*ihdharu*). 3. Të trembesh. Duke iu drejtuar hipokritëve që kërkojnë ta dëmtojnë bashkësinë muslimane, surja Teube, 9: 64, shpall: “Zoti do të sjellë atë së cilës i trembeni” (*inne Allahe mukhrixhun ma tahdharun*). Ngjashëm, surja Zumer, 39: 9, e përdor foljen *hadhara* në kuptimin e vetëdijesimit nderues, kur flet për dikë që “ka parasysh jetën që vjen” (*jahdharu el-ahireh*) dhe i shpenzon pjesë të natës me namaz, ndërsa surja Nisa, 4: 71, e përdor emrin *hidhr* në kuptimin e parakujdesit në kohë lufte, duke thënë: “Ndërmerrni masat paraprake” (*khudhu hidhrekum*).

#### 41) Koncepti i *bela'*

Rrënja *b-l-j* (ose *b-l-u*) ka dy kuptime kryesore: 1. Të vishesh ose të zhvishesh (*balija/ jabla*) dhe të vihesh në sprovë (*ibtela/ jebteli ose bela/ jebli*). Sprova ose mundimi (*bela*) mund të vijë në formë si të keqe, ose të mirë. Nëse është në formën e keqe (*mihnah*), e sprovon besimin e personit dhe durimin, nëse është në formën e së mirës (*minhah*), sprovon mirënjohjen e dikujt.

Derivate të kësaj rrënje shfaqen 37 herë në Kuran dhe në gjashtë kuptime të ndryshme: 1. Sprova ose mundime. Në suren Bekare, 2: 155, Zoti u thotë besimtarëve: “Me shumë siguri, ne do t’ju sprovojmë nëpërmjet rreziqeve, urisë dhe humbjes së të mirave të kësaj bote” (*ue le nebluvennekum bi shej’in min el-khaufi uel-xhu’i ue naksin min el-emvali*). Ngjashëm deklaroi Zoti në suren Muhamed, 47: 31: “Sigurisht që Ne do t’ju sprovojmë të gjithë juve (*ue lenebluvennekum*)... Ne do t’ju vendosim në sprovë [vërtetësinë] e të gjitha pohimeve tuaja” (*ue nebluve akhbarekum*). Kuptimi i sprovimit gjendet gjithashtu në suren Ahzabë, 33: 11, ku na tregohet se besimtarët janë “sprovuar”

(*ubtulija el-mu'minun*). Surja Bekare, 2: 124, na tregon se Zoti "e sprovoi Ibrahimin" (*ibtela ibrahime rabbuhu*) përmes urdhërimeve që Ai i dha atij. Në një kuptim të lidhur, fjala *jebļu* është përdorur në suren Junus, 10: 30, e cila na tregon se në Ditën e Gjykimit çdo shpirt "do të provojë [frytet] (*tablu kul-lu nefsin*) e veprave të bëra më parë (*ma eslefat*)." 3. Të bëhesh i dukshëm. Surja Tarik, 86: 9, na tregon se në Ditën e Ringjalljes sekretet do të "zbulohen" (*tabla el-sera'iru*).

## E dyta: Koncepte të lidhura me 'Ilm-in

### 1) Koncepti i 'ilm

Rrënja trishe '-l-m shënon një efekt nga i cili diçka është e dallueshme nga entitetet e tjera. Nga ai ne nxjerrim emrin '*alameh*, që i referohet një shenje ose treguesi, fjalën '*alem*, që i referohet një flamuri ose banderole, dhe '*ilm*, disa herë përkthehet si 'shkencë' dhe herë të tjera thjesht si 'dije', që është e kundërta me injorancën ose *xhehlin*. Pjesorja aktive '*alim* (shumës *ulema*), që do të thotë 'i ditur', i referohet një shkencëtari ose dijetari. Përdoret për Zotin në suren Mu'minun, 23: 92, ku ne lexojmë se Zoti është Ai që i di çka është e fshehur dhe çka është e arritshme për perceptimin njerëzor ('*alimu el-gajbi ue el-shehadeh*); ngjashëm ne kemi emrin '*aliim*, që do të thotë lartësisht i ditur, i cili, kur bashkohet me nyjen e shquar (*el-'aliim*), është njëri nga Emrat Hyjnorë me kuptimin i Gjithë-Dituri. Folja '*alima* do të thotë të dish ose të zbulosh diçka, ndërsa forma e intensifikuar '*al-lame* do të thotë të japësh mësim (emri foljor *ta'lim*); emri foljor *ma'lam* i referohet një pikete ose tabele rrugore (diçka me mjetet e së cilës një rrugë apo shteg bëhet i ditur ose njihet).

Derivate të rrënjës '-l-m shfaqen 856 herë në Kuran dhe në katër kuptime themelore: 1. Shenjoi ose dalloj. Në suren

Muhamed, 47: 31, Zoti shpall se Ai do t'i sprovtojë njerëzit, me qëllim që "të dallojë (*na'leme*) ata prej jush që përpiqen fort [për kauzën Tonë] dhe janë të durueshëm në fatkeqësi" (*el-muxhahidine minkum ue el-sabirin*). 2. Dije. Ne sigurohemi në suren Nahl, 16: 19, se "Zoti e di (*Allahu ja'lemu*) gjithçka që ju e mbani sekret, po ashtu si edhe të gjithë atë që e nxirrni hapur" (*ma tusirrune ue ma tu'linun*). Ngjashëm, emri '*ilm* përdoret në suren Hud, 11: 14, ku na thuhet se Kurani zbriti me dijen e Zotit (*unzile bi 'ilmi Allah*). 3. Mësimdhënie. Ky derivat i kësaj rrënje gjendet në suren Maide, 5: 4, ku i referohet trajnimit për gjuetinë e kafshëve. Pjesorja aktive *mu'al-lim* ose mësues nuk shfaqet në Kuran. Megjithatë, pjesorja pasive *mu'al-lam* (nxënës/i mësuar) përdoret në suren Duhanë, 44: 14, e cila na tregon se kundërshtarët e Profetit e akuzuan atë, se ia kishin mësuar Kuranin të tjerët. 4. Të mësosh. Folja *te'al-lama*, që do të thotë të mësosh, përdoret në suren Bekare, 2: 102, në lidhje me njerëzit që kishin mësuar rreth magjisë.

## 2) Koncepti i hibr

Rrënja trishe *h-b-r* ka të bëjë me lumturinë, kënaqësinë dhe bukurinë dhe përdoret për të folur për gjurmët e mbetura të diçkaje pozitive dhe të mirë. Emri *hibr* përdoret për t'iu referuar bojës, asaj substance që përdoret për të shkruar (një proces i cili mund të shihet si një formë zbukurimi), ndërsa emri *habr* ose *hibr* (shumës *ahbar*) i referohet personit që shkruan. (Dijetarët kanë mosmarrëveshje, nëse emri duhet të shkruhet *hibr* ose *habr*. Sipas Xheherit, nëse fjala i referohet bojës së shkrimit, është më e përshtatshme të shkruhet dhe të shqiptohet si *hibr*, ndërsa nëse shoqërohet me të mësuarit dhe prozën, ai duhet të shqiptohet *habr*.)

Në mënyrë më specifike, emri *habr* përdoret për t'iu referuar një dietari, ose kleriku hebre a të krishterë, ose thjesht



një personi të drejtë. Surja *Maide*, e pesta në Kuran, njihet gjithashtu si sure *Ahbar*. Forma të tjera të emrit përfshijnë *habrah*, *hubrah*, *hibir* dhe *hibirah*, ndërsa akti i përmirësimit ose i zbukurimit të shkrimit kaligrafik ose poezisë i referohet si *tahbir*. Forma shumë *ahbar* shfaqet katër herë në Kuran në lidhje me dijetarët (shih p.sh. suren *Maide*, 5: 63) dhe dy herë me kuptime të tjera. Dijetarëve u referohet si *ahbar*, për shkak të gjurmëve të mësimëve të tyre, të cilat mbesin si në formën e veprave të shkruara, ashtu edhe të kujtimeve në mendjen dhe zemrat e njerëzve.

### 3) *Koncepti i rabbani*

Rrënja *r-b-b* përçon një numër të ndryshëm domethëniesh:

1. Të riparosh dhe/ose mirëmbash diçka. Nga ky kuptim ne nxjerrim emrin *rabb*, i cili i referohet pronarit, zotëruesit, mjeshtrit, krijuesit ose kujdestarit. Prandaj folja *rabba* mundet të nënkuptojë gjithashtu të rrisësh ose të edukosh një fëmijë.
2. Të rrish me (dikë) ose në një vend. Nëse ne flasim për truallin si *marabb*, p.sh, kjo nënkupton se ai vazhdon të marrë shi dhe, për këtë arsye reve shpesh iu referohet si *rabab*.
3. Të përfshish ose të përqafosh diçka. Emri *rabbani* i referohet dikujt që ka njohje për Zotin e Plotfuqishëm. Thuhet se fjala *rabbani* u fut në arabisht nga sirianishtja ose hebraishtja, me kuptimin hyjnor ose qiellor.

Fjala *rabbani* shfaqet katër herë në Kuran. Surja *Maide*, 5: 44, i referohet "...burrave të Zotit (*el-rabbaniyun*) dhe rabinëve (*ue el-ahbar*)." (Shih gjithashtu suren *Maide*, 5: 63.) Këta ishin dijetarët të cilëve iu ishte besuar fjala e Zotit, që dëshmuar për vërtetësinë e saj dhe që iu ishte caktuar detyra e të ushqyerit shpirtëror të popullit, t'i mësonin ata, të nxirrnin për ata vendime të bazuara në ligjin hebraik, si dhe të vepronin në vend të profetëve dhe të kujdestarëve të dhembshur. Sa për termin

*el-ahbar*, ky i referohet dijetarëve udhëheqës shumë ndikues, mësimit e të cilëve ishin autoritare dhe që njiheshin se flisnin të vërtetën në mesin e popullit të tyre. Ata që përshkruhen si *rabbaniyun* e që janë të një statusi më të lartë sesa rabinët ose *ahbarët*, ishin shumë të ditur, individë thellësisht të qëndrueshëm, të pajisur me mprehtësinë se si ta udhëzojnë popullin, t'i drejtojnë çështjet e tij dhe t'u shërbejnë interesave të tij. Thuhet se ata ishin dijetarët pasardhës të Aronit (Harunit), që ndoqën udhën e profetëve. Dikush mund të vërejë se, ndërsa termat *rabbaniyun* dhe *ahbar* janë të lidhur në dy ajetet e sipërcituara nga surja Maide, termi *rabbaniyun* shfaqet i vetëm në suren Ali Imran, 3: 146.

#### 4) Koncepti i kursit<sup>5</sup>

Rrënja trishe *k-r-s* i referohet procesit të akumulimit, mbledhjes ose ngjeshjes në majën e diçkaje tjetër. Nga kjo rrënjë ne nxjerrim emrin *kurrasah* (shumës *keraris*), që do të thotë bllok shënimesh ose fletore shënimesh, i cili përbëhet prej faqesh të vendosura përgjyeshërisht mbi tjetrën. Emri *kursi* (shumës *kerasi*) mund t'i referohet diturisë, ose një ulëseje, karrigeje, froni ose shtrati. Folja *inkiras* do të thotë të aplikosh ose t'ia dedikosh veten diçkaje; emri *kirs* i referohet mbetjeve apo rrënimëve të mbledhura përgjyeshërisht, si dhe origjinës apo shkakut të diçkaje; ndërsa emri *karkasah* i referohet përsëritjes ose intonacionit.

Termi *kursi* shfaqet dy herë në Kuran, në dy kuptime të ndryshme. Në njërin prej këtyre shembujve ai shënon diturinë, ashtu sikurse na thuhet në suren Bekare, 2: 255, se *kursi* i Zotit - që është Dijenia e Tij ose sundimi - i përfshin qiejt dhe tokën. Në shembullin e dytë, duke iu përmbajtur përkufizimit leksikor

5 E njëjta fjalë ka hyrë në fjalorin e shqipes nëpërmjet turqishtes osmane në formën *qyrs* dhe *qyrsi*. Për më shumë, shih Fjalorin e Orientalizmave në gjuhën shqipe, Tahir Dizdari, botim i AIITC (shën. përk.).

të *kursi*-t, si diçka e qëndrueshme në të cilën dikush ulet, fjala është përdorur për t'iu referuar fronit të Sulejmanit në suren Sad, 38: 34. Së fundmi, është thënë se fjala *kursi* i referohet sferës qiellore që përfshin trupat qiellorë.

## 5) Koncepti i *ethareh*

Rrënja trishe *e-th-r* përcjell tri domethënie të para: 1. Prezantim i diçkaje, 2. Përmendja e diçkaje, dhe 3. Efektet mbetëse të diçkaje. Fjala *ethareh* (shumës *etharat*) i referohet një efekti të mbetur ose të qëndrueshëm. Fjalët *uthrah*, *me'therah* dhe *ma'thurah* i referohen veprave fisnike, historitë e të cilave kalohen nga një brez në tjetrin. Fjala *ether* i referohet asaj që ka mbetur nga diçka, një gjurme ose efekti; emri *uthr* i referohet një gërvishtjeje, që është gjurma e mbetur nga një plagë që është shëruar, dhe emri *ithr* i referohet nxjerrjes së gjalpit të pastër. Në një mënyrë të ngjashme, fjala *ether* mund t'i referohet një zgjatjeje të thundrave të devesë, të cilat lënë gjurmë që të tjerët mund t'i ndjekin, ndërsa emri *ethirah* i referohet një tufe kafshësh, thundrat e të cilave lënë gjurmë të mëdha.

Derivate të rrënjës *e-th-r* shfaqen në 31 vende në Kuran dhe në katër kuptime të ndryshme: 1. Efekte të qëndrueshme ose trashëgimi. Surja Gafir, 40: 21, i referohet popujve të kaluar, gjurmët e qëndrueshme (*àthàr*) të të cilëve në tokë kanë qenë më të mëdha sesa të tjerëve - shih suren Rum, 30: 9. Në suren Ja Sin, 36: 12, Zoti flet se si në Ditën e Gjykimit Ai do t'i ketë regjistruar "gjurmët [e së mirës dhe së keqes]", që njerëzit kanë lënë pas (*àthàrehum*). 2. Gjurmët. Surja Safat, 37: 70, i kritikon politeistët, pse ishin kaq të etur për të ecur në gjurmët (*àthàrihim*) e paraardhësve të tyre. 3. Parapëlqim. Surja Hashr, 59: 9, i lavdëron ata që u ofrojnë të tjerëve strehim të mos dëmtohen dhe "parapëlqejnë tjetrin mbi vetveten" (*ju'thirune*

*'ala enfusihim*). 4. Favor unik. Surja Jusuf, 12: 91, na përcjell se si vëllezërit e Jusufit, kur zbuluan pozitën e lartë që kishte arritur ai në Egjipt, bërtitën: “Me siguri që Zoti të ka ngritur shumë lart mbi ne” (*la kad àthareka Allahu 'alejna*).

Folja *ethera* shënon veprimin e transmetimit të diçkaje, ose të kalimit të saj, posaçërisht të mësimave dhe dijes. Fjala *ethareh* ose *ethereh* i referohet një vendi rreth të cilit historitë që janë treguar ose shkruar me rezultatin që efektet e tyre mbeten në brezat pasues, ndërsa fraza *etharetin min 'ilm* (fjalëpërfjalë “gjurmë të dijes” – sure Ahkaf, 46: 4) mundet gjithashtu të përdoret për t’iu referuar një shkollari me një trashëgimi efektive të qëndrueshme.

## 6) *Koncepti i kabas*

Rrënja *kabas* në origjinën e vet është përdorur në lidhje me zjarrin dhe asokohe u përdor në metafora të rëndësishme. Në lidhje me diturinë, mund të thuhet se dikush *iktabasa 'ilmen*, që është për: ai kërkon ose merr dituri, ose ai po e kalon apo e ndan diturinë me dikë tjetër (*akbasahu 'ilmen*). Kjo rrënjë shfaqet tri herë në Kuran. Surja Taha, 20: 10, rrëfen se, kur Musai shikon një zjarr në shkretëtirë, ai i thotë familjes së tij, se ndoshta mund t’iu sillte atyre “një degë prej saj” (*minha bikabasin*, shih suren Neml, 27: 7) dhe në suren Hadidë, 57: 13, na thuhet se në Ditën e Ringjalljes hipokritët do t’u thonë besimtarëve: “Na lini të marrim nga Drita juaj! (*undhuruna naktabis min nurikum*)” Prandaj, domethënien origjinale të *kabas* e lidh me zjarrin; më pas, domethënia e saj u zgjerua metaforikisht për t’iu referuar udhëzimit dhe dritës.

## 7) Koncepti i rusukh

Emërtimi original i rrënjës *r-s-kh* ka të bëjë me qëndrueshmërinë, rrënjësinë dhe depërtimin e truallit. Kur i referohet një rryme ose pellgu uji, folja *rasakha* do të thotë për ujin e saj të shterojë, për shkak se është zhytur në tokë. Mbiemri *rasikh* do të thotë i qëndrueshëm, i rrënjosur fort, ose i themeluar mirë. Prandaj, *el-rusukh fi el-‘ilm*, që është i bazuar mirë në dituri, i referohet një zotërimi të dijes bazuar në të dhëna të qëndrueshme dhe të besueshme dhe/ose në argumente të pafuzueshme. Fjala *rasikh* shfaqet dy herë në Kuran. Surja Ali Imran, 3: 7, i referohet atyre që janë “thellësisht të rrënjosur në dituri” (*el-rasikhun fi el-‘ilm*), ndërsa surja Nisa, 4: 162, e përdor termin në të njëjtën mënyrë. Ebu Amri e citon el-Muberredin të ketë thënë, se “ata që janë të thelluar shumë në dituri, janë ata që studiojnë së bashku”. Sipas el-Mubarredit, vetëm ata që e kanë mësuar përmendësh Kuranin, mund të bëhen të thelluar shumë në dituri. Ndërsa Ibn Abazi e interpreton referencën për *el-rasikhun fi el-‘ilm* në suren Ali Imran, 3: 7, se nënkupton “ata që janë plotësisht të realizuar në dituri, aq sa asgjë nuk mund t’u hedhë dyshime për të.”

## 8) Koncepti i sejjid

Fjala *sejjid* rrjedh nga rrënja *s-v-d*, që do të thotë të sundosh/ të qeverisësh. Ky kuptim, nga ana tjetër, ka rrjedhur nga fakti që *sejjid* është dikush që sundon ose qeveris shumicën e popullit – që është populli i zakonshëm (*sauvad el-nas*). Fjala *sejjid* (shumës *sadah*) përdoret kështu duke kuptuar një udhëheqës, një mjeshtër, një sundimtar dhe, më përgjithësisht, dikë që është mendjehollë, i kuptueshëm dhe me pasuri e ndikim përfitues. Termi *sejjid* shfaqet tri herë në Kuran, duke iu referuar një sundimtari që është shpirtmadh dhe i ditur. 1. Në suren Jusuf,

12: 25, fjala është përdorur duke iu referuar bashkëshortit. 2. Surja Ahzabë e përdor formën e shumësit *sadah*, në kuptimin e “udhëheqësve”. 3. Fisnik ose i shquar midis njerëzve. Në këtë kuptim është përdorur kjo fjalë në suren Ali Imran, 3: 39, teksa përshkruhet profeti Jahja.

### 9) Koncepti i *huxhxheh*

Rrënja *h-xh-xh* përcjell katër kuptime themelore; 1. Të synosh - më saktë, të synosh arritjen e një qëllimi të caktuar apo destinacioni. Nga kjo rrënjë derivon emri *mahaxhxheh*, i cili mund t'i referohet një destinacioni, vendi pelegrinazhi, faltore, ose një rruge. Po ashtu edhe emri *haxhxh*, që i referohet pelegrinazhit në Mekë. 2. Të debatosh ose të diskutosh me (*haxhexhe*). Nga kjo folje derivon termi *huxhxheh*, që do të thotë evidencë, provë, ose argument në favor të një pozicioni të caktuar. 3. Kocka ballore, së cilës i referohet në arabisht si *hixhaxh*. 4. Zmbrapsjes ose tërheqjes i referohet si *haxhhaxheh*. Në lidhje me këtë është fjala *mihxhaxh*, që do të thotë argumentuese.

Derivate të rrënjës *h-xh-xh* shfaqen 20 herë në Kuran, në dy kuptime të ndryshme. I pari nga këto është ai i armiqësisë ose kundërshtimit. Ky kuptim gjendet në suren Bekare, 2: 139, e cila i pyet hebrenjtë dhe të krishterët: “A mos po debatoni me ne për Zotin?” (*a tuhaxhxhunena fi Allah*). Ngjashëm, surja Ali Imran, 3: 66, thotë: “Ju jeni ata që do të debatoni (*haxhexhtum*) përreth asaj që është e njohur për ju (*fima lekum bihi 'ilm*).” Dhe i dyti është ai i provës së qartë. Ky përdorim gjendet në suren En'am, 6: 149, e cila na përkujton se “prova përfundimtare (e të gjithë të vërtetës) qëndron vetëm me Zotin” (*felil-lahi el-huxhxhetu el-balighah*). Ngjashëm, provat e ofruara nga ata që janë të lidhur me keqbërjen, nuk kanë ndonjë vlefshmëri në argumentim. Siç lexojmë në suren Shura, 42: 16: “Dhe sa për ata që vazhdojnë

të debatojnë rreth Zotit (*juhaxhxhuna fi Allah*), pasi Ai është bërë i njohur nga ata (*min ba'di ma ustuxhiba lehu*), të gjithë argumentet e tyre janë nul dhe të pavlefshme në vështrimin e Zotit të tyre" (*huxhxhetuhum dahidatun 'inda rabbihim*). Synimi i çdo pale është të dekurajojë palën tjetër për qëndrimin mbi të cilin po debatohet dhe gjithçka e cituar në mbështetje të pretendimeve të njërës palë quhet *huxhxheh*, edhe sikur të jetë e pavlefshme, ashtu siç e vërejmë në citimin e mësipërm nga surja Shura, 42: 16 ("...të gjithë argumentet e tyre janë nul dhe të pavlefshme..." *huxhxhetuhum dahidatun*).

Ka dy tipe të ndryshme të *huxhxheh*. Njëri prej tyre, i quajtur argument bindës (*huxhxheh ikna'ijeh*), është ndihmues për njerëzit që u mungon aftësia të merren me prova racionale komplekse dhe mund t'i çojë ata te siguria, duke u ofruar lloje të shumëfishta provash. Tipi i dytë, i quajtur *huxhxheh burhanijah*, është një argument i qëndrueshëm bazuar në prova të pakundërshtueshme. Një shembull i këtij tipi gjendet në suren el-Enbija, 21: 22: "nëse do të kishte pasur në qiej ose në tokë ndonjë hyjni tjetër, përveç Zotit, që të dyja këto sigurisht do të ishin shkatërruar!" Nëse do të kishte pasur hyjni të shumta, ato do të ishin në garë për kontrollin e gjithçkaje që ekziston, e cila do ta kishte futur kozmosin krejtësisht në çrregullim. Megjithatë, nëse ne e përkufizojmë 'Zotin' si Qenia që zotëron pushtetin përfundimtar, atëherë asnjë hyjni alternative nuk mund të ekzistojë, aq më pak të garojnë për kontroll dhe autoritet me Zotin e vetëm.

## 10) Koncepti i burhan

Rrënja e këtij emri foljor është *b-r-h-n*, që do të thotë të sjellësh provën për diçka. Folja *abraha* ngjashmërisht do të thotë të mbështesësh provën. Termi *burhan* shfaqet në Kuran tetë herë në katër kuptime të ndryshme: 1. Manifestim i së vërtetës, ne

lexojmë në suren Nisa, 4: 174: “O njerëz! Një manifestim i së vërtetës (*burhan*) ju ka ardhur juve nga Mbështetësi juaj”. Dhe në suren Jusuf, 12: 24, ku thuhet se, kur Jusufi u josh për t’iu nënshtruar ofertave ngadhënjyese të bashkëshortes së zotërisë së tij, ai “shikoi provën e (së vërtetës të Zotit të Tij)” (*burhana rabbihi*), që e forcoi atë të rezistojë. 2. Prova. Neve na thuhet në suren Muminun, 23: 117, se nuk ka ndonjë provë (*burhan*) tjetër për ekzistencën e ndonjë zoti, përveç Allahut. 3. Një shenjë e autoritetit të dhuruar hyjnor. Surja Kasas, 28: 32, shpall se, pasi iu dha Musait aftësia për të kryer dy tipe mrekullish përpara Faraonit, Zoti iu referua këtyre si “dy shenja” (*burhanan*), që Musai i sillte si mesazh hyjnor.

Emri *burhan* është në gjedhen e *fu’lan*, e bazuar në rrënjën trishe *b-r-h*, që do të thotë të bëhesh i bardhë. Fjala *burhan* i referohet më të sigurtës së të gjithë provave dhe shënon vërtetësinë e papërkulshme. Sipas dijetarëve të parimeve të jurisprudencës, *burhan* është ajo çka e ndan të vërtetën nga e rrema, të saktën nga e korruptuara.

## 11) Koncepti i sultan

Kjo fjalë rrjedh nga rrënja trishe *s-l-t*, që ka të bëjë me fuqinë, forcën, autoritetin dhe zotërimin. Fjala *sultan* mund t’i referohet një argumenti apo prove të fuqishme, ose fuqisë së një monarku apo qeveritari. *Sultani* i diçkaje është forca apo intensiteti i tij. I përdorur si një emër foljor, *sultan* nuk mund të bëhet në shumës. Kur përdoret për t’iu referuar një sundimtari, sidoqoftë, shumësi i tij është *salatin*. Fjala sultan shfaqet 35 herë në Kuran dhe në dy kuptime të ndryshme: 1. Fuqi dhe autoritet. Surja Ibrahim, 14: 22, e përdor fjalën në këtë kuptim, kur ajo shpall se në Ditën e Gjykimit Shejtani do të rrëfëhet te ndjekësit e tij të dikurshëm: “Unë nuk kam pasur ndonjë fuqi (*sultan*) mbi ju



të gjithë”, shih suren Sebe’, 34: 21. 2. Provë apo dëshmi e një pohimi. Përdoret në këtë kuptim në suren Junus, 10: 68, po ashtu edhe në 28 vende të tjera. Fjala *sultan* përdoret për të shënuar provën ose dëshminë (*huxhxheh*), për shkak të forcës që shpeshherë ushtrohet te mendjet dhe zemrat njerëzore nga argumente ose prova të fuqishme, veçanërisht nëse ata janë njerëz të ditur e të urtë të besimit. Sa për përdorimin e saj për të shënuar fuqi qeverisëse ose sovranitet (mulk), fjala *sultan* anon për tek autoriteti i Zotit mbi Tokën.

## 12) Koncepti i ajeh

Fjala *ajeh* rrjedh nga rrënja *a-j-j*, e cila mund t’i referohet shikimit ose konsiderimit, ose synimit për t’iu adresuar një personi të veçantë. Emri *ajeh*<sup>6</sup> i referohet një shenje. Sipas Esmait, ajeti (pra shenja) i një burri është personi i tij. Kështu, në një shembull të cituar nga Halili, nëse themi se një fis doli me *ajat-in* e tij (shumësi i *ajeh*), nënkuptojmë se ai doli me të gjithë njerëzit së bashku (*kharaxha el-kaumu bi ajatihim*). Fjala *ajeh* mund të përdoret gjithashtu për t’iu referuar një ajeti kuranor (shumës *aj*), një mësimi moral ose njësie kohe.

Fjala *ajeh* shfaqet 382 herë në Kuran, në kuptimet pasuese:

1. Shenjë. “Dhe ndërmjet mrekullive të Tij (shenjave – *ajatihî*) është kjo: Ai ju krijon nga pluhuri”, surja Rum, 30: 20; shih suren Ankebutë, 29: 44. “Mrekulli” ose “shenja” të tilla u japin akses njerëzve në shkallë më të larta ose të ulëta të njohjes së Zotit, varësisht aftësive të tyre individuale ose vullnetit të tyre për të medituar e mësuar. Në një kuptim të ndryshëm, por që ka lidhje, surja Shu’ara, 26: 128, u referohet altarëve paganë si “shenja” marrëzie të kota dhe idhujtarie. 2. Një njësi Kurani. Fjala *ajeh* mund t’i referohet çdo fraze në Kuran, që komunikon

6 Ky emër në gjuhën shqipe ka hyrë në formën ajat dhe përdoret për të treguar vargjet kuranore, përdoret edhe si emër i përveçëm.

një vendim hyjnor, qoftë kur kjo frazë merr përsipër krejtësisht një sure, ose vetëm një pjesë të saj. Fjala *ajeh* mundet gjithashtu të përdoret për t'iu referuar veçantë secilës njësi me numra në tekstin kuranor. Për këtë kuptim shih suren Ali Imran, 3: 7 dhe suren Xhathijah, 45: 8. 3. Mrekulli. Surja Kasas, 28: 36, u referohet mrekullive që iu dhanë Musait si *ajete*. 4. Shenjë e hirit të Zotit. Isai përshkruhet në suren Merjem, 19: 21, si një *ajet*. 5. Urdhër ose ndalim. Për këtë kuptim shih suren Bekare, 2: 187.

### 13) Koncepti i *xhidal*

Domethënia e shoqëruar me rrënjën *xh-d-l* është ajo e një rivaliteti ose kundërshtie në rritje. Emri *axhdal* është emër për një skifter, ndërsa emri *xhedel* mund t'iu referohet egërsisë së kundërshtimit. Folja *xhedela* i referohet aktit të thurjes ose përdredhjes fort, ashtu si edhe forcimit dhe rritjes së grurit në kalli. Ngjashëm, fraza *xheddelehu* (në pësore *inxhedele, texheddele*) do të thotë “ai e mundi (e hodhi) atë në tokë” (*sara'ahu 'ala el-xhidalah*). Derivate të rrënjës *xh-d-l* shfaqen në Kuran 29 herë, në kuptimin e grindjes, ngatërresës, debatit dhe diskutimit. Surja Rad, 13: 13, flet për ata që “kokëfortësisht debatojnë përreth Zotit” (*juxhadilune fi Allah*). Surja Bekare, 2: 197, shpall se të angazhuarit me pelegrinazhin në Mekë duhet të përmbahen nga grindjet (*xhidal*), dhe surja Kehf, 18:54, i përshkruan qeniet njerëzore në radhë të parë si “të dhënë pas kundërshtive” (*el-insanu ekthere shej'in xhedelan*). Surja Nahl, 16: 125, e udhëzon Profetin “të debatojë” (*xhadil*) në një mënyrë të butë me ata që nuk pajtohen me të. Dialogu ose diskutimi me qëllimin e bindjes mund të krahasohet me aktin e lidhjes së nyjeve ose gërshetimit (*el-xhedel*) në kuptimin e “ndërthurjes” së argumenteve së bashku, aq sa ato të jenë mjaftueshëm të forta për ta tërhequr kundërshtarit në anën tënde.

#### 14) *Koncepti i su'al*

Rrënja *s-'l* përçon nocionin e një pyetjeje ose hetimi. Derivate të kësaj rrënje shfaqen 128 herë në Kuran, në kuptimet pasuese:

1. Një kërkesë për një vendim ligjor. Surja Bekare, 2: 189, na tregon se “Ata të pyesin ty për hënën e re (*Jes'elunke 'an el-ahillah*)”. Shih gjithashtu suren Bekare, 2: 215, 217, 219 dhe 220.
2. Kërkim ndihme. Surja Duha, 93: 10, i referohet personit që kërkon ndihmë materiale, me pjesoren aktive *sa'il* (dikush që kërkon).
3. Lutje. Fjala *sa'il* përdoret gjithashtu për t'iu referuar dikujt që i lutet Zotit (shih suren Me'arixh, 70: 1).
4. Peticion, kërkesë ose lutje. Kur Nuhu i kërkoi Zotit t'ia shpëtojë djalin e tij jobesimtar nga përmbytja e madhe, Zoti i tha Nuhut të mos i kërkojë Atij gjëra për të cilat ai nuk ka njohuri (*la tes'elni ma lejsa leke bihi 'ilmun*- surja Hud, 11: 46). Një kuptim i ngjashëm i fjalës është përdorur në suren Rrahman, 55: 29, se si gjithçka në ekzistencë i lutet Zotit. Shih suren Dharijatën 51: 19.
5. Thirrja për llogari. Ky kuptim i fjalës është përdorur në suren Arafë 7: 6, ku Zoti deklaroi: “Ne, me shumë siguri, do t'i thërrasim në llogari të gjithë ata të cilëve u ka ardhur mesazhi [hyjnor] (*felenes'elenne el-ledhine ursila ilejhim*) dhe ne, me shumë siguri, do t'i thërrasim në llogari ata që sollën mesazhin (*ue lenes'elenne el-murselin*).”
6. Të diskutohet ndërmjet njëri-tjetrit, shih suren Nebe', 78: 1.

Emri foljor *su'al* i referohet aktit të kërkimit dituri, ose të mjeteve të fitimit të saj. Ne nxitemi të kërkujmë dituri në këtë mënyrë (shih suren Enbija, 21: 7). Ngjashëm, kjo mund t'i referohet aktit të kërkimit pasuri materiale, ose të mjeteve për ta fituar atë (shih suren Dharijatë, 51: 19, të cituar më sipër). Do të ishte kontradiktore për Zotin të kërkonte dituri, ndërkohë që Ai është i Gjithëdituri. Prandaj, kur Zoti pyet dikë, qëllimi i Tij është të qortojë, për ta paralajmëruar personin që pyetet për diçka, ose për ta bindur atë që të pranojë, miratojë a të bëjë

diçka. Në suren Maide, 5: 116, për shembull, thuhet se Zoti e pyeti Isain, birin e Merjemes, nëse ai u kishte thënë njerëzve ta adhuronin atë dhe nënën e tij si hyjni, krahas Zotit. Zoti e bën këtë pyetje jo me qëllimin për të marrë dijëni, natyrisht, por që t'u komunikojë diçka njerëzve përreth tyre, t'i qortojë ata për mësimet e rreme dhe t'i bindë që të pranojnë një doktrinë më të vërtetë.

Pyetja i ngjan dëshirës. Megjithatë, ndërsa një dëshirë (*umnijah*) ka të bëjë me shpresën e përmbushjes së diçkaje që dikush e ka identifikuar si një mundësi, pyetja (*su'al*) përfshin kërkesën për një përgjigje. Një pyetje retorike mund të jetë saktësisht e njëjtë si përgjigja e saj. Megjithatë, kur një pyetje bëhet me qëllim për të mësuar diçka, ose për të kërkuar udhëzim, mësuesi i pyetësit duhet të jetë si mjeku që përpiqet të shërojë një person të sëmurë. Në këtë rol ai i kushton vëmendje asaj që kërkon sëmundja dhe jo asaj që thotë i sëmuri. Kur pyetjes i përgjigjet një mësues i tillë, ai mund të përmbahet nga dhënia e informacionit që i është kërkuar dhe, në vend të tij, të japë informacionin që pyetësi duhet të kishte kërkuar, ose për të cilin pyetësi ka nevojë. Kësaj metode disa i referohen si “metoda e të urtit”. Kur përdoret kjo qasje, përgjigja do të jetë më e përgjithshme sesa pyetja. Në suren Taha, 20: 17-18, për shembull, Zoti e pyet Musain, se çfarë po mbante në dorën e djathtë. Kësaj Musai i përgjigjet: “Është shkopi im”, pastaj shton: “Mbështetem tek ai dhe me të i shkund gjethet për delet e mia; sikurse e përdor atë në shumë mënyra të tjera”. Në suren Shu'ara, 26: 70-71, tregohet se Ibrahim i pyeti babain dhe njerëzit e tij, se çfarë ishte ajo që ata adhuronin. Ata iu përgjigjën: “Ne adhurojmë idhujt”. Më pas, si për ta zemëruar Ibrahimin, ata shtuan: “dhe u mbetemi përgjithmonë të përkushtuar atyre”. T'i përgjigjesh një pyetje me më shumë informacion sesa ajo që është kërkuar, gjithashtu mundet të nënkuptojë motivimin e pyetësit për të vepruar. Kjo lloj situatë ilustron në suren A'rafë,

7: 113-114, ku magjistarët e Faraonit i kërkojnë atij, nëse do të shpërblehen, po qe se do të ngadhënjëjnë mbi Musain dhe ai iu përgjigjet: “Po, dhe, me të vërtetë, ju do të jeni ndërmjet atyre pranë meje”. Në disa situata përgjigjja mund të jetë më lakonike sesa ajo që shpreson pyetësi të jetë, ndërsa në të tjera personi i pyetur mund të mos i përgjigjet pyetjes aspak, veçanërisht nëse pyetja është parashtruar jo me dëshirën për të ditur, por thjesht nga kokëfortësia.

### 15) Koncepti i *xhevab*

Rrënja trishe *xh-v-b* përcjell dy domethënie parësore. E para është ajo e shpimit, depërtimit ose e përshkimit. Dikush mund të thotë *xhubtu el-erda* (përshkova tokën). Në këtë rast, emri foljor do të jetë *xhevb*, ndërsa pjesorja aktive do të jetë *xha'ib* ose *xhevab*. Domethënia e dytë është t'i përgjigjesh diçkaje që është thënë. Dikush mund të thotë *exhàbahu* (Ai iu përgjigj atij). Nga kjo rrënjë derivojnë emrat *xhevab* (përgjigje), *xha'ibah* (shumës *xhava'ib*), që do të thotë lajm i papritur ose i jashtëzakonshëm, foljen *xhavaba* (emri foljor *muxhavabah*), që do të thotë të përgjigjesh ose të bashkëpunosh dhe *texhavaba* (emri foljor *texhavub*), që do të thotë t'i përgjigjesh ose të ndërveprosh harmonikisht. Kurse derivatet e tjera përfshijnë foljen *istexhvaba* (emri foljor *istixhvab*), që do të thotë marrje në pyetje, *istexhaba* (emri foljor *istixhabeh*), që do të thotë t'i përgjigjesh një lutjeje.

Derivate të rrënjës *xh-v-b* shfaqen 43 herë në Kuran, në kuptimet vijuese: 1. Të presësh ose të depërtosh. Në suren Fexhr, 89: 9, na thuhet se populli i Themudit “gërmuan në shkëmbinjtë e luginës” (*xhabu el-sakhra bi el-vad*). 2. Të përgjigjesh, të pajtohesh me dikë, të reagosh. Zoti thotë për Vetën e Tij, 2: 186: “Unë i përgjigjem (*uxhibu*) thirrjes së atij që thërret” (*da'vete*

*el-da'i idha da'ani*). Shih gjithashtu suren Junus, 10: 89. 3. Të bindesh. Në suren Ahkaf, 46: 31, lexojmë "Përgjigju thirrjes së Zotit!" (*exhibu da'ia Allahi*), ndërsa surja Ali Imran, 3: 172, flet për besimtarët "që iu përgjigjën thirrjes së Zotit" (*istexhabu lil-lahi*). 4. Përgjigje ndaj një pyetjeje (*xhevab*). Shih suren Araf, 7: 82.

Nëse një pyetje e përmendur në Kuran i është bërë më parë Profetit, përgjigjja që i jepet paraprihet nga urdhri "Thuaj" (*kul*) dhe jo nga parashtesa *fe* (atëherë). Në suren Isra', 17: 85, për shembull, na tregohet se njerëzit e kishin pyetur Profetin përreth natyrës së frymëzimit (*jes'eluneke 'an el-ruh*) dhe ai u urdhërua t'iu përgjigjet atyre me fjalën *kul...*- "thuj..." , sure Araf, 7: 187. Në të kundërt, pyetja e cituar tjetërkund është e atillë që akoma nuk i është bërë; prandaj koha e tashme e përdorur në Kuran, në fakt, i referohet së ardhmes. Në suren Taha, 20: 105, për shembull, lexojmë "Dhe ata do të pyesin ty për [çfarë do t'u ndodhë] maleve [kur kësaj bote do t'i vijë fundi]. Atëherë thuaju..." Në këtë rast, urdhri i Zotit në lidhje me atë që do të thotë, i paraprihet nga pjesëza *fe*, që do të thotë "atëherë" (*fekul...*). Domethënia është kështu: Nëse ata të pyesin ty... atëherë thuaju...

## 16) Koncepti i *fetva*

Rrënja e përbërë nga shkronjat *f-t-j* shënon dy kuptime themelore. I pari është ai i të riut, të resë dhe freskisë, nga e cila ne nxjerrim emrin *fetà* (shumësi *fitjah* ose *fitjan*), që do të thotë deve e re. I dyti është ai i qartësimit të një vendimi ligjor. Folja *efta* përdoret për të përshkruar veprimin e ndërmarrë nga një jurist, që nxjerr vendim për një pyetje apo çështje ligjore. Derivate të rrënjës *f-t-j* shfaqen 21 herë në Kuran dhe në dy kuptime të ndryshme. 1. Një djalë i ri. Ne lexojmë në suren Enbija, 21: 60, për Ibrahimin, të cilit populli i kohës së tij i referohet si "... një i ri" (*fetà*) që ka folur me përbuzje për zotat e tyre. 2. Qartësim

i një vendimi ligjor. Në suren Nisa, 4: 127, fjala *efta* përdoret në kuptimin e dhënies së një vendimi ligjor, kur thotë se Zoti Vetë do t'u japë njerëzve një vendim (*Allahu juftikum*) në lidhje me gratë e asaj kohe. Është domethënia e dytë nga këto, që na intereson në këtë kontekst. Forma verbale e *f-t-j* shfaqet 11 herë në Kuran, ku shënon kërkimin e ditorisë ose kuptimin e një çështjeje specifike ose pyetjeje. Me këtë kuptim, fjala është përdorur në suren Jusuf, 12: 43, ku, pas një ëndrre misterioze, mbreti i pyet aristokratët e tij t'ia shpjegojnë atij duke thënë: *eftuni fi ru'ajaja*, pra "Ndriçomëni rreth [domethënies] ëndrrës sime." Fjala *fetva* është përdorur për t'iu referuar përgjigjes së dhënë nga një dijetar ligji në lidhje me një çështje problematike ligjore, ndërsa emri foljor *ifta* i referohet procesit të dhënies së një përgjigjeje të tillë.

### 17) *Koncepti i bejan*

Rrënja *b-j-n* jep foljen *bàna/jebinu*, që i referohet procesit të ndarjes ose distancimit të një gjëje nga tjetra, ose të qenit i ekspozuar, të bërit i qartë, ose të dalësh në dritë. Derivate të tjera foljore janë *ebana*, *bejjena*, *istebana* dhe *tebejjena*, ndërsa fjalët *bejan* dhe *tibjan* (shih suren Nah, 16: 89) janë emra foljorë nga e njëjta rrënjë.

Derivate të kësaj rrënje shfaqen 258 herë në Kuran, në kuptimet pasuese: 1. Të shqyrtosh diçka gjatë e në mënyrë të plotë. Në suren Huxhuratë, 49: 6, Zoti u thotë besimtarëve: "Nëse ndonjë person i lig vjen te ju me një njoftim [shpifës] (*in xha'akum fasikun bi nebe'in*), shqyrtojeni mirë atë (*fe tebejjenu*)!" 2. Prova dhe argumente. Surja Bekare, 2: 185, përdor emrin në shumës *bejjinat* për t'iu referuar "shenjave të qarta" të zbuluara në Kuran (për njëjtesin *bejjinah*, shih suren En'am, 6: 57). 3. Të bëhesh i qartë ose të manifestohesh. Në suren Ibrahim, 14: 45,

Zoti i thotë atyre që po i rezistojnë mesazhit të Tij, si “iu bë e qartë” (*tebejjena*) atyre, se si kishte vepruar Ai me popujt e pabindur përpara tyre. 4. Të bëhet e dallueshme. Përgjatë muajit të Ramazanit, muslimanët mund të prishin agjërimin, derisa të dallohet peri i zi nga i bardhi (*hatta jetebejjena... el-khajtu el-abjadu min el-khajti al-esvedi*), 2: 187. 5. Qartësi. Zbulesa e Zotit qëndron në “mesazhe qartësisht tregues të së vërtetës” (*ajetin mubejjinatin*), sure Nur, 24: 34. 6. Aftësia për t’u shprehur. Në suren Rrahman na thuhet se Zoti u ka dhuruar qenieve njerëzore “mendim dhe fjalim të artikuluar” (*‘al-lamahu el-bejan*). Forma e katërfishtë shfaqet goftë me një *hamzeh* në fillim (*ebana*), ose me një bashkëtingëllore të dyfishtë (*bejjana*), ndërsa forma trishe nuk shfaqet në Kuran në kuptimin e zbulimit ose qartësimin. Për më tepër, format e katërfishta (*ebana, bejjena*) dhe pesfishta (*tebejjena*) në të shkuarën dhe të tashmen. Ne gjithashtu kemi pjesoren aktive *mubejjin* në suren Nur, 24: 34 dhe në suren Talak, 65: 11. Sa për diatezën urdhërore, shfaqet vetëm tri herë në formën e *tebejjenu* (dy herë në suren Nisa, 4: 94 dhe një herë në suren Huxhuratë, 49: 6).

Një tjetër pjesore aktive që rrjedh nga kjo rrënjë, është *mubin* (nga folja *ebana/jubinu*), që do të thotë e qartë ose manifest. Surja Jusuf, 12: 1, për shembull, e përkthyer zbuluesën kuranore si “një zbuluesë e qartë në vetvete dhe qartësisht treguese e së vërtetës” (*mubin*). Forma foljore *tebejjena* shfaqet 18 herë, ose në kohën e shkuar (sure Sebe’, 34: 14), ose në kohën e tashme, ose në diatezën urdhërore. Emri foljor *bejan*, i përdorur në kuptimin e zbulimit ose qartësimin të diçkaje, është më i përgjithshëm në domethënie sesa fjala *nutk*, që përdoret ekskluzivisht në lidhje me qeniet njerëzore dhe jo me krijesat e tjera. Procesi i sqarimit i përfshirë në *bejan* mund të përfshijë të folurit ose veprimin. Të folurit mund t’i referohet si *bejan*, sepse ai zbulon një domethënie që një person synon të shprehë. Në suren Kijameh, 75: 19, Zoti shpall se Ai është i Vetmi që do ta



qartësojë Kuranin, duke thënë: “Do të jetë prej Nesh ta bëjmë [Kuranin] domethënien e tij të qartë” (*‘alejna bejanuhu*). Me të vërtetë, çfarëdo që e specifikon të përgjithshmen, ose e qartëson të errëtën, qoftë fjalë ose veprim, mund t’i referohesh si një lloj *bejani*. Në suren Ali Imran, 3: 138, për shembull, ngjarje nga e kaluara janë përshkruar si një *bejan*, ose “një mësim i qartë”.

Ka pesë mënyra të ndryshme me të cilat procesi i *bejan-it* mund të ndodhë, përmes të folurit ose veprimit. E para quhet *bejan el-takrir* dhe është një akt që qartëson dhe pohon domethënien e diçkaje që është thënë. Surja Hixhr, 15: 30-31, tregon se, kur Zoti i urdhëroi engjëjt t’i përulen Ademit, të gjithë ata vepruan, me përjashtim të Iblisit. Me veprimin e tyre, këta engjëj pohuan natyrën e bindur ndaj asaj që Zoti i kishte urdhëruar. Ky tip *bejani* gjithashtu ilustron në suren En’am, 6: 38, që i referohet një zogu i cili “fluturon me dy krahët e tij”. Ky është pohim i kuptimit të fjalëpërfjalshëm të asaj që është thënë, për shkak të mundësisë që ky formulim mund të ketë qenë metaforik, përderisa është e mundshme të themi, për shembull, se një person “po fluturon me entuziazëm”, ose diçka e tillë. Në këtë kontekst, referenca të krahët e zogut pohon se Kurani është duke folur këtu për një fluturim literal dhe jo figurativ. E dyta i referohet si *bejan el-tefsir*, që është interpretimi ose shpjegimi i fjalëve, domethënia e të cilave mund të jetë e vagullt, për shkak të përdorimit të homonimeve, shprehjeve të përgjithshme ose të paqarta. E treta i referohet si *bejan el-taghjir*, që është akti i ndryshimit të kuptimit të një fjale ose shprehjeje përmes kushteve, përjashtimit ose specifikimit. E katërta njihet si *bejan el-tebdil*, që është e njëjtë si shfuqizimi, abrogimi. Dhe e pesta njihet si *bejan el-darurah*, ose qartësim i domosdoshëm. Ky tip *bejani* është një qartësim që bëhet pavarësisht heshtjes rreth çështjes në fjalë, për shkak të disa domosdoshmërive në kontekstin rrethues.

*Bejan el-darurah*, ose qartësimi i domosdoshëm, nga ana tjetër, ndahet në katër nëntipe: 1. Ajo që është e dallueshme jo

vetëm nga ajo që thuhet, por edhe nga ajo që nuk shpallet. Kjo ilustron në suren, Nisa 4: 11, gjatë një diskutimi për ndarjen dhe të drejtën e trashëgimisë, ku thuhet se, nëse i vdekuri “nuk ka lënë fëmijë dhe prindërit janë trashëguesit e tij të vetëm, atëherë nëna e tij duhet të marrë një të tretën...” Megjithatë nuk shpallet në tekst, ne nxjerrim përfundimin përmes *bejan el-darurah*, se dy të tretat e mbetura të trashëgimisë i shkojnë babait. E nxjerrim këtë përfundim jo vetëm bazuar në heshtjen lidhur me pjesën e babait, por bazuar në domosdoshmërinë e kuptimit të asaj që është thënë përreth nevojës së ndarjes së trashëgimisë. 2. Ajo që është bërë e qartë, duke u mbështetur në identitetin ose specializimin e personit që flet (ose shkruan) për subjektin në fjalë. 3. Ajo që demonstroi domosdoshmërinë e mbrojtjes së blerësit nga dëmi. 4. Ajo që qartësohet bazuar në domethënien e kontekstit gjuhësor. Dikush mund të thotë, për shembull: “Unë i detyrohem atij njëqind dhe tre dirhem (103) (*lehu 'alejja mi'atun ue thelathetu derahim*)” “tre rrobe (*thelathetu athvabin*)”, “kuaj (*afrasin*)” ose të ngjashme. Frazja *thelathetu derahim* “tre dirhem”, që i bashkohet përmes fjalës “dhe” (*ue*) paraprirëses *mi'atun* (njëqind), e bën atë të qartë, se numri 100 është i shoqëruar me dirhemët, jo me rrobat ose kuajt. Nëse, në të kundërt, personi do të kishte thënë “103 rroba (*mi'atun ue thelathetu athvabin*)”, atëherë fraza “tre rroba (*thelathetu athvab*)”, duke qenë e bashkuar nga fjala “dhe” (*ue*) me paraprirësen *mi'atun* (100), do ta bënte të qartë, se folësi dëshiron të thotë 103 rroba, jo dirhem ose kuaj.

### 18) Koncepti i sherh

Rrënja trishe *sh-r-h* shënon aktin e hapjes, zhveshjes, zgjerimit dhe qartësimit. Folja *sharaha* do të thotë të shpjegosh ose të bësh të qartë, ndërsa forma e intensifikuar *shar-rah* do të thotë të presësh në feta (djathin, mishin etj.). Derivate të rrënjës

*sh-r-h* shfaqen pesë herë në Kuran, në kuptimin e përhapjes ose zgjerimit. Nëse dikush përdor foljen *sharaha* në lidhje me gjoksin, i referohet aktit të hapjes së mendjes dhe zemrës për të pranuar diçka, të tilla si udhëzimi, dija e së vërtetës dhe bindja ndaj Zotit, duke e bërë atë një enë mençurie, vetëpërmbajtjeje dhe kuraje. Fjala është përdorur në këtë kuptim në suren Zumer, 39: 22, që flet për atë që zemra i është hapur Islamit (*men sharaha Allahu sadrahu lil-islam*) dhe që e ka marrë ndriçimin (*fa huve 'ala nurin min rabbihi*). Shih gjithashtu suren En'am, 6: 125, suren Taha, 20: 25 dhe suren Inshirah, 94: 1. Fjala arabisht *sadr*, megjithëse anatomikisht i referohet gjoksit, në situata të tilla i referohet zemrës dhe mendjes (sure Nas, 114: 5). Gjoksi, gjithashtu, mund të shihet si fortësia (*hishn*) brenda së cilës zemra mbrohet nga sulmi i forcave të këqija.

Së fundmi, duhet të theksohet se folja *sharaha*, gjithashtu, mund të përdoret për t'iu referuar aktit të hapjes së dikujt ndaj ndikimeve të këqija. Sure Nahl, 16: 106, për shembull, i referohet dikujt që e ka hapur zemrën e tij ndaj mohimit të së vërtetës (*sharaha bil-kufri sadran*). Kështu, folja *sharaha* i referohet në origjinë aktit fizik dhe përdoret për t'iu referuar metaforikisht realiteteve shpirtërore.

### 19) Koncepti i *tefsir*

Rrënja trishe *f-s-r* shënon aktin e qartësimit, zbulimit, ose të nxjerrjes në dritë. Forma foljore e katërfishtë *fessera* (emri foljor *tefsir*) është thënë se është sinonim me foljen *avvala* (meri foljor *te'vil*), që do të thotë të interpretosh, të zbulosh se çfarë synohet me të folurin që është i paqartë ose problematik. *Te'vil* është procesi i përcaktimit, se cili kuptim i fjalës ose i frazës pasqyron domethënien e menduar për t'u shprehur në kontekstin e tij të veçantë. Fjala *fesr* (ose *tefsir*) i referohet kontrollit të ujit nga një mjek dhe aktit të dhënies së gjykimit në lidhje me të, ndërsa

emri foljor *tefserah* është procesi i diagnostikimit të sëmundjes. Emri tefsir shfaqet një herë në Kuran në suren Furkan, 25: 33, në të cilën Zoti e siguron Profetin, që Ai do ta pajisë atë përmes Kuranit me “shpjegimin më të mirë” (*ahsene tefsiran*). Ngjashëm, çdo gjë nëpërmjet së cilës dikush mëson se çfarë do të thotë diçka, quhet *tefserah*. Diferenca ndërmjet *ta’rif* dhe *tefsir* është se, ndërsa *ta’rif* i referohet një shpjegimi të kuptimit të fjalës, *tefsir* është qartësimi i një fjale ose fraze, përmes përdorimit të termave që janë më mirë të kuptueshëm ose më familjarë. Sa për diferencën ndërmjet *tefsir* dhe *te’vil*, *tefsiri* vepron në nivelin e domethënies të dukshme të termave ose fjalëve, ndërsa *te’vil* në nivelin e domethënies të fshehura ose simbolike.

## 20) Koncepti i hikmeh

Rrënja *h-k-m* shënon aktin e frenimit dhe kontrollimit. Nga kjo rrënjë derivon emri *hukm*, ose vendim, që, së pari, i referohet frenimit të së keqes përmes parandalimit të padrejtësisë. Ngjashëm, emri *hikmeh* përkthehet në përgjithësi si “urtësi”, i referohet parandalimit të injorancës. Pjesorja aktive *hakim* ose sundimtar i referohet dikujt që nxjerr vendime ligjore (*ahkam*, njëjës *hukm*). Më përgjithësisht, fjala *hikmeh* shoqërohet me drejtësi (*‘adl*), dituri (*‘ilm*), shpirtmadhësi (*hilm*), profeci (*nubuvveh*) dhe shkrimet e reveluara. Folja *ahkama* është pak a shumë sinonime me foljen *atkana*, që do të thotë të zotërosh, ta bësh me shkathtësi ose siç duhet, ose për ta bërë diçka aq të shëndoshë e të fortë, saqë ajo nuk mund të priset ose të minohet. Prandaj, të folurit e i përshkruar me mbiemrin *muhkam* është i qartë, ku fjalët dhe domethëniet nuk janë subjekt, as dyshimi, as keqkuptimi.

Derivate të rrënjës *h-k-m* shfaqen 11 herë në Kuran dhe në pesë kuptime të ndryshme: 1. Një mjet paralajmërimi. Në suren Bekare 2: 231 Zoti i nxit marrësit e Kuranit ta marrin seriozisht

“zbulesën dhe urtësinë që Ai jua ka zbritur nga lart, me qëllim që t’ju paralajmërojë nëpërmjet tyre” (*ma anzala ‘alejkum min el-kitabi ue el-hikmeti ja’idhukum bihi*). 2. Kuptim dhe dituri. Kur flet për profetin Jahja, Zoti shpall në suren Merjem 19: 12: “Ne i dhuruam atij urtësi (*atejnahu el-hukm*), kur ai ishte ende një djalë i vogël.” Ngjashëm, Zoti shpall në suren Nisa 4: 54, që Ai i ka dhuruar “zbulesën dhe urtësinë (*el-kitaba ue el-hikmeh*) në Shtëpinë e Ibrahimit.” Shih gjithashtu suren Bekare 2: 269. 3. Akti i gjykimit në çështjet ligjore. Kështu e urdhëron Zoti Profetin 5: 42 “nëse ti gjykon, gjyko ndërmjet tyre me paanësi (*fa in hakamta, fahkum bejanehum bi el-kist*).”

Fjala *hekim* do të thotë “i urtë” ose “njeri i urtë” përçon disa kuptime të ndryshme. Një nga këta është ai i një dietari ose individi të shkolluar. Është thënë se, që të përshkruhet dikush si *hekim*, duhet të kombinojë dijen me veprimin. Ashtu si na kërkohet në suren Fusilet 41: 33: “Kush mund të jetë më i mirë në fjalë, se sa ai që i thërret [njerëzit] te Zoti dhe vepron atë që duhet dhe është e drejtë, dhe thotë ‘Me të vërtetë, unë jam prej atyre që ia kanë dorëzuar veten Zotit?’” Një tjetër është e dikujt që e zotëron (*ahkama*) punën që bën. Një kuptim i tretë i përcjellë nga fjala *hekim* është ai i ‘manifestit’ ose ‘qartësisë’. Meqë kuptimi themelor i rrënjës *h-k-m* është ai i parandalimit ose frenimit, hyri në përdorim të flitet për rregullimin e saktësisë së dijes dhe veprimit, përmes shqyrtimit direkt të kuptimeve të gjërave dhe llojit të vëzhgimit të mprehtë që vjen me përvojën e akumuluar. Dikur, arabët e thërrisnin fisnikërinë e tyre *hukema’*, ose të urtit duke ia njohur opinionet e tyre të shëndosha, maturinë dhe integritetin. El-Hekim është gjithashtu një nga 99 emrat e Zotit, që vëmendjes së Tij nuk i shpëton asgjë, dhe që kontrollon, rregullon dhe sundon Universin me Plotfuqinë dhe Dijen e Tij. Shih sure Maide 5: 118, suren En’am 6: 18 etj. Në këtë kuptim fjala *hekim* është pak a shumë sinonime me *hàkim*, që do të thotë sundimtar ose qeveritar, megjithatë termi *hukm*

(vendim, qeverisje, gjykim) është më i gjerë se sa *hikmeh* (urtësi, mençuri).

Një përkufizim i propozuar i *hikmeh* është dija e gjërave ashtu si janë. Me qëllim që të klasifikohet si *hikmeh*, dija gjithashtu duhet të shoqërohet nga qëndrime dhe veprime të balancuara, që janë me shmangien e të dyjave, të teprimit dhe anashkalimit. Kjo përputhet me faktin se, sipas pjesës më të madhe të dijetarëve, '*ilm* nuk është thjesht të kuptuarit abstrakt, por një balancë e dijes dhe veprimit, ku njëra nga këto ose të dyja bashkë marrin prioritet në varësi nga natyra e situatës.

\*\*\*

Sa më sipër, ishte një përmbledhje e termave kuranore, lidhur me konceptin e '*ilm* në aspektet e tij të ndryshme. Terma të tjerë mund të ishin përfshirë; megjithatë duke pasur parasysh gjatësinë e këtij studimi kam zgjedhur thjesht t'i përmend ato pa i diskutuar me hollësi. Këto terma shtesë përfshijnë: *hilm* (inteligjencë, të kuptuarit), *rushd* (urtësi, maturi, ndjeshmëri), *lutf* (subtilitet), *ihsan* (virtyt, veprim në favor të tjetrit) dhe *inas* (perceptim, mprehtësi, vëzhgim); *khauf* (frikë), *khishjah* (droje) dhe *inàbah* (rikthim, pendesë); *fesàhah* (elokuencë, aftësi të shprehjes të të folurit) dhe *lahn* (gabime gramatikore); '*alan* (hapje publike), *istikhraxh* (ekstraktim, deduksion) dhe *has'has* (të bëhesh i qartë, i hapur, i dukshëm), të gjitha këto të lidhura në një mënyrë ose tjetër, me të folurin dhe informacionin e prezantuar një dëgjuesi ose lexuesi.

## 21) Koncepti i *huda*

Rrënja e përbërë nga shkronjat *h-d-j* shënon dy domethënie themelore. I pari është ai i udhëzimit përgjatë një shtegu me

pjesoren aktive *hadlin*, që shënon dikë që ecën në krye të të tjerëve për t'u treguar rrugën. Si e tillë, emrat hidajeh dhe huda, që kanë kuptimin udhëzim i drejtë, shënojnë të kundërtën e gabimit. Domethënia e dytë themelore e kësaj rrënje është ajo e dhurimit të një mirësie, që është një dhuratë (*hedijjah*). Termi *el-hadi* është një nga emrat e Zotit (sure Haxh 22: 54), që u fal shërbëtorëve të Tij vizionin e duhur dhe u tregon rrugën e dijes, kështu që ata ta perceptojnë dhe ta njohin sundimin dhe hyjninë e Tij.

Termi *huda* me domethëniet e tij të ndryshme të përgjithshme e specifike shfaqet në 316 vende në Kuran. Surja Bekare 2: 5 flet për ata “që ndjekin udhëzimin (*hudan*) [që vjen] nga Furnizuesi i tyre.” Ngjashëm, në suren Bekare 2: 120 Zoti e udhëzon Profetin “Thuaj: Vëreni, udhëzimi i Zotit është udhëzimi i vetëm i vërtetë” (*inne huda Allahi huve el-huda*). Për një dallim midis *huda* dhe *dalaleh*, udhëzim dhe humbje, shih suren Bekare 2: 16. Forma foljore gjendet në suren Shura 42: 52, ku Zoti i thotë Profetit “ti do t'i udhëzosh [të tjerët] për në udhën e drejtë” (*ue inneke le tehdi ila siratin mustekim*). Shih gjithashtu suren Bekare 2: 38, suren Taha 20: 50, suren A'la 87: 3, suren Xhinn 72: 2, suren Junus 10: 35 dhe suren Kasas 28: 56. Në suren Neml 27: 41 shfaqet një formë tjetër e foljes (*tehtedi, jehtedun*), që do të thotë ‘të lejojë veten për t'u udhëzuar.’

Të gjithë përdorimet e sipërpërmendura të derivateve të *h-d-j* vërtiten kështu rreth kuptimeve të udhëzimit dhe frymëzimit. Ashtu si përdoret në Kuran fjala *hidajeh* i referohet aktit të dhurimit të kuptimit dhe suksesit, t'i drejtosh të tjerët larg nga shtegu i gabimit dhe për në shtegun e besimit, që udhëheq nga ana tjetër në mirësi e bekim. Kur i përshkruhet një qenieje njerëzore, fjala përshkruan aktin e lutjes dhe t'i tregosh të tjerëve shtegun e drejtë. Disa e përdorin fjalën *hidajeh*, edhe nëse përpjekjet e dikujt për të udhëzuar të tjerët janë të suksesshme ose jo, ndërsa të tjerë e përdorin atë vetëm

kur përpjekjet e dikujt kanë sukses, përderisa *hidajeh* është e kundërta me *dalaleh*, ose humbjen.

Sa për udhëzimin që i përshkruhet Zotit, mundet të marrë një nga katër format e ndryshme. Forma e parë është ajo që i është dhuruar çdo qenieje njerëzore të përgjegjshme moralisht në formën e intuitës dhe të aftësisë së arsytimit (shih suren Taha 20: 50 dhe suren Beled 90: 10). E dyta është tipi i udhëzimit i dhënë profetëve përmes një thirrjeje të posaçme hyjnore, zbulimi i Kuranit dhe të ngjashme (shih suren Enbija 21: 73 dhe suren En'am 6: 90). Tipi i tretë është suksesi i dhuruar veçanërisht atyre, që e kanë lejuar veten të udhëzohen dhe që u mohohet atyre që e refuzojnë fenë. Dhe i katërti është udhëzimi për në Parajsë në jetën e përtejme.

## 22) Koncepti i *ittiba*

Rrënja *t-b-'* shënon aktin e ndjekjes ose të ardhjes pas. Derivate të kësaj rrënje gjenden 175 herë në Kuran dhe në tetë kuptimet vijuese: 1. Shoqërim. Në suren Kehf 18: 66 Musai i kërkon një personi me dije të madhe dhe urtësi nëse mund "t'i shkojë pas" atij, në kuptimin e udhëtimit me të (*hal ettebi'uke*). 2. Imitim. Në suren Jasin 36: 21 ne lexojmë këshillën për të ndjekur shembullin (*ittebi'u*) "e atyre që nuk ju kërkojnë shpërblim" (*ittebi'u men la jes'elukum exhran*). 3. T'i përmbahesh. Njerëzit nxiten në suren Nahl 16: 123 t'i përmbahen (*ittebi'*) "besimit të Ibrahimit". Shih gjithashtu suren Maide 5: 48. 4. Të ndjekësh një udhë. Surja Nisa 4: 115 flet për dikë që "ndjek (*jettebi'*) një udhë tjetër nga ajo e besimtarëve (*ghajre sebili el-mu'minin*)". Shih gjithashtu suren En'am 6: 153. 5. Të angazhohesh. Sure Bekare 2: 102 flet me mosmiratim për ata që angazhohen (*ittebe'u*) në disa praktika të këqija, që ishin mbizotëruese gjatë kohës së Sulejmanit, sure Nisa 4: 157. 6. Adoptim, kthimi drejt. Në suren Bekare 2: 145



Zoti i flet Profetit, se si Hebrenjtë dhe të Krishterët nuk kanë adoptuar (*tabi'u*) drejtimin e tij të faljes. 7. Bindje. Në suren Nisa 4: 83 Zoti iu thotë besimtarëve, se po të mos ishte për hirin dhe bujarinë e Tij shumë prej tyre do t'i ishin bindur (*lettebe'tum*) Shejtanit. 8. Në kërkim. Ne lexojmë në suren Ali Imran 3: 162 rreth atij që “rreket pas pranimit të kënaqësisë së Zotit” (*men ittebe'a ridvan Allah*). Shih gjithashtu Maide 5: 16. 9. Të ndiqesh. Musai paralajmërohet në suren Shu'ara 26: 52 të lëvizë shpejt me Bijtë e Izraelit, ndërsa po largohen nga Egjipti, sepse ata do të ndiqen (*innehum muttebe'un*).

### 23) Koncepti i shura

Rrënja *sh-w-r* shënon dy domethënie themelore: 1. Të zbulosh ose të shprehësh diçka, dhe 2. Të marrësh diçka. Dikush mund të thotë për shembull, *shurtu al-dabbeh* “E mora kafshën”, ndërsa emri *mishvar* i referohet shtegut përgjatë të cilit një kafshë merret. E njëjta folje gjithashtu mund të përdoret e shoqëruar me mjaltin, si në *shara al-'asel*, ose *ashara al-'asel* (ai e mori mjaltin), ku kosheres prej së cilës është marrë mjalti, i është referuar si *mishar*. Një tjetër derivat foljor është folja *shàvara*, me kuptimin të këshillohesh me dikë (shih suren Ali Imran 3: 159). Domethënia ka rrjedhur nga folja *shàra* në kuptimin e marrjes, sepse kur dikush këshillohet me një person tjetër, ai kërkon “të marrë” këndvështrimin e tij/ e saj për diçka. Ngjashëm, folja *isteshàra/ jesteshiru* do të thotë të kërkosh këshillën e dikujt, ndërsa emri *shura* mund t'i referohet aktit të këshillimit të ndërsjellë (shih suren Shura 42: 38). Emri *musteshir* gjithashtu mund t'i referohet një deveje që dallohet nëse është deve barrëse nga ajo që nuk është barrëse. Folja *ashàra/ jushiru* mund të thotë të dëftesh ose t'ia bësh me dorë dikujt, si në suren Merjem 19: 29.

## 24) Koncepti i fitreh

Rrënja trishe *f-t-r* shënon disa kuptime të ndryshme. Këto përfshijnë: 1. hapjen dhe bërjen të dukshme, 2. krijim dhe risi, 3. prishja e agjërimit, 4. t'i japësh diçkaje një natyrë të veçantë ose përbërje.

Derivate të kësaj rrënje gjenden 20 herë në Kuran: 1. Krijim. Ky kuptim gjendet në suren Jusuf 12: 101, që e përdor pjesoren aktive për t'iu referuar Zotit si "Origjina e qiejve dhe tokës" (*fatir el-semavati uel-erd*). 2. Faj ose dobësi. Ky kuptim gjendet në suren Mulk 67: 3, që na thotë se ne nuk do të shohim "krisje" (*futur*) në krijimin e Zotit. 3. Përbërje ose temperament i lindur. Surja Rum 30: 30 i referohet "prirjes së natyrshme që Zoti ka rrënjësuar brenda njerëzve" (*fitret Allahi el-leti fatar el-nasa 'alejha*). 4. Ndarje ose copëtimi për së gjati. Surja Infitar 82: 1 flet për Ditën e Ringjalljes, si kohën kur qielli do të jetë "i çarë (copa-copa)" (*idha el-sema'u infatarat*).

## 25) Koncepti i hajj

Rrënja e përbërë nga shkronjat *h-j-j* ka dy domethënie parësore. E para është ajo e të qenit gjallë, ndërsa tjetra është ajo e turpfit, ndrojtjes ose e turpshmërisë. Në lidhje me kuptimin e fundit të rrënjës kemi derivatet *hajàh* (jetë) dhe *hajavan* (kafshë, krijesa të gjalla të rrjedhura nga *hajajan*). Shiut ndonjëherë i është referuar si *hajj*, për shkak të shoqërimit me jetën në Tokë, rigjallërimin dhe ushqyerjen e saj. Një shtegu të pastër ndonjëherë i referohet si *tarik hajj*, ndërsa folja *hajija/ jahja* është sinonime me *istebana/ jestebinu*, që do të thotë të bëhesh i qartë ose i dukshëm, ose të shohësh, perceptosh, vësh.

Fjalët *hajj/ ahja'* gjenden 35 herë në Kuran, *ihja'* (të sjellësh në jetë) 50 herë, dhe *istehja* katër herë. Shfaqet një herë në

kuptimin e të jetosh jetën e dikujt (sure Nahl 16: 97), 44 herë në kuptimin e mirëseardhjes (*tehiyyah*), katër herë në kuptimin e mbajtjes gjallë të dikujt, me qëllim për ta bërë rob luftime (sure Bekare 2: 49; sure Arafë 7: 127 dhe 141; sure Ibrahim 14: 6), dhe dy herë me kuptimin e të qenit gjallë *hajj* (shih suren Jasin 36: 70 dhe suren En'am 6: 122).

## 26) Koncepti i *dhann*

Rrënja e përbërë nga shkronjat *dh-n-n* shënon aktualisht dy domethënie të kundërta: siguri dhe dyshim. Folja *dhanna/jadhunnu* mund të jenë sinonime me foljen *ajkana/jukinu*, të jesh i sigurt. Sure Bekare 2: 249 për shembull, i referohet disa burrave “që e dinë me siguri (*el-ledhine jadhunnun*), se do ta takojnë Zotin (*ennehum mulaku Allah*).” Ky përdorim i foljes është i shpeshtë në Kuran. Nga ana tjetër, po kjo folje mund të japi kuptimin e të dyshosh ose mosbesimit. Nga ky kuptim i rrënjës nxjerrim fjalën *dhinnah*, që do të thotë dyshim, mosbesim ose akuzim. Sa për emrin foljor *dhann*, mund t'i referohet ose diturisë, ose luhatjes midis dy vlerësimeve të pakonfirmuara.

Termi *dhann* gjendet 69 herë në Kuran dhe në katër kuptime të ndryshme: 1. Siguri e kujdesshme me një vetëdijshmëri për Zotin. Surja Bekare 2: 230 shpall, se një burrë dhe grua ish-të martuar mund të rikthehen te njëri-tjetri, “me kusht që të dy të mendojnë (*dhanna*), se ata do të jenë të aftë t'i përmbahen kufijve të vendosur nga Zoti.” 2. Dyshim ose besim i pakonfirmuar. Surja Xhathijah 45: 32 i citon skeptikët duke thënë rreth Orës së Fundit: “ne mendojmë se kjo nuk është gjë tjetër, veçse një supozim bosh (*in nadhunnu il-la dhannan*) dhe kështu ne nuk jemi të bindur! (*ue ma nahnu bi mustejikinin*)”. Një kuptim i ngjashëm gjendet në suren Inshikak 84: 14. 3. Paranojë ose mendime të kota. Surja Ahzabë 33: 10 i adresohet atyre që ishin pranë vdekjes në fushëbetëjë, duke u thënë: “mendime të

dyshimta rreth Zotit u erdhën ndër mend” (*tadhunnune bil-lahi el-dhunnuna*). Fjalët *dhann* dhe *shekk* janë të lidhura në kuptim. Megjithatë fjala *dhann* nënkupton, se njëra nga mundësitë peshon më shumë se sa tjetra. Një person mund të ketë arsye të besojë, se një gjë e caktuar është e vërtetë, porse ai gjithashtu i përmbahet mundësisë, se e kundërta është e vërtetë. Hamendja e tij (*dhann*), se diçka është një mundësi (dhe jo një siguri) e dallon atë nga dija (*ilm*), ndërsa ekzistenca e provës që mbështet një mundësi të caktuar e dallon atë nga dyshimi i thjeshtë (*shekk*).

## 27) Koncepti i *haseb*

Rrënja *h-s-b* lidhet me katër kuptime të sakta themelore: 1. Numërimi ose llogaria (*haseba/ jahsubu*), 2. Konsiderimi, referim dhe supozim (*haseba/jahsibu* ose *hasiba/jahsibu*), 3. Një nënkrejse e vogël e referuar si *husbanah* (shumës *husban*) dhe 4. Një sëmundje që shkakton zbardhjen e lëkurës dhe dëmtimin e flokëve, personi që vuan nga kjo, i referohet si *ahsab*.

Derivate të kësaj rrënje gjenden 110 herë në Kuran dhe në pesë kuptime të ndryshme: 1. Numërimi ose llogaria. Surja Junus 10: 5 e përdor fjalën *hisab* në lidhje me matjen e kohës. 2. Të mbash përgjegjësi. Ky kuptim i fjalës gjendet në suren Talak 65: 8, që i referohet një llogaritjeje të rreptë (*hisaban shedidan*) me të cilën Zoti do t'i nënshtrojë ata që i përçmuan urdhëresat e Tij. 3. Mjaftueshmëri. Në suren Teube 9: 129 Zoti e udhëzon Profetin t'ju thotë atyre që refuzojnë të besojnë: “Zoti më mjafton. Nuk ka Zot tjetër përveç Tij. Tek Ai e kam vendosur besimin tim.” 4. Ai që i merr në llogari veprimet e qenieve njerëzore. Fjala *hasib* është përdorur në këtë kuptim me Zotin në suren Nisa 4: 6. 5. Të mendosh, të supozosh. Folja *haseba* është përdorur në këtë kuptim në suren Ankebutë 29: 2 dhe suren Ali Imran 3: 142.

Në suren Ali Imran 3: 37 na thuhet, që Zekeria e vizitoi Merjemen në faltore dhe e gjeti atë me ushqime burimin e të

cilëve ai nuk e gjente dot, ai e pyeti atë, se ku e kishte marrë ushqimin dhe ajo iu përgjigj: “Është nga Zoti; Zoti i dhuron mbështetje kujt të dojë, përtej çdo llogarie (*bi ghajri hisab*).” Frazja *bi ghajri hisab* e përkthyer këtu si “përtej çdo llogarie”, mund të kuptohet se do të thotë, që ajo që dhuron Zoti, Ai e dhuron pa e merituar ti atë. Gjithashtu, kjo mund të kuptohet se do të thotë, që ajo çka Zoti jep, Ai nuk e merr mbrapsht përsëri. E treta, kjo mund të nënkuptojë se Zoti jep më shumë sesa qeniet njerëzore mundën ta masin ndonjëherë.

## 28) Koncepti i xhehl

Rrënja *xh-h-l* shënon dy domethënie primare. E para është e kundërta e dijes, ndërsa e dyta është e kundërta e qetësisë. E përdorur në kuptimin e parë nxjerrim emrin *mexhhel* (shumës *mexhahil*), që do të thotë një rajon apo territor i panjohur, i paeksploruar; dhe *mixhhalah*, që i referohet diçkaje që të çon në injorancë. Emri foljor është *xhehl* ose *xhehàlah*; folja *texhàhala* do të thotë të injorosh ose të hiqesh sikur nuk di, ndërsa pjesorja aktive me kuptimin “inJORANT” është *xhahil* ose *xhahul* (shumës *xhuhhal* ose *xhuhala*). Një deveje femër pa asnjë shenjë identifikuese i referohet si një *nakah maxhulah*; folja *istexhhalah* do të thotë ta shikosh dikë si injorant ose të paedukuar.

E përdorur në kuptimin e dytë nxjerrim emrin *mixhhal*, që i referohet mashës, që përdoret për të trazuar prushin. Ngjashëm është kuptimi i shpalljes *istexhhalat al-rihu al-ghusna*, era e trazoi degën kur i fryu përsipër.

Derivate të rrënjës *xh-h-l* gjenden 24 herë në Kuran. Në të gjitha këto raste ato janë të lidhura në një mënyrë ose tjetër me mungesën e dijes. Në shumë raste mungesa e dijes shihet si e vullnetshme dhe e dënueshme (sure Bekare 2: 67), por në disa raste jo. Në suren Bekare 2: 273 fjala *xhahil* përdoret thjesht për të thënë “i pavetëdijshëm”, pa ndonjë kritikë të nënkuptuar. Surja Nisa 4: 17 shpall, se Zoti e pranon pendimin e atyre që

bëjnë gabimet “nga injoranca” (*bi xhehàlah*). Surja Ali Imran 3: 154 i referohet “injurancës idhujtare” (*xhahilijah*), ndërsa surja Zumer 39: 64 i regjistron fjalët e adresuara nga Profeti jobesimtarëve, si “O ju, që jeni të pavetëdijshëm [për të drejtën dhe të gabuarën]” (*ejuhha al-xhahilun*).

### 29) Koncepti i *batil*

Rrënja e përbërë nga shkronjat *b-t-l* shënon largimin e diçkaje ose shkurtësinë e qëndrimit të saj ose të kohëzgjatjes (folja është *batala/ jabtulu*, emri foljor *butul*). Shpesh përdoret në të kundërt të konceptit të së vërtetës. Pjesorja aktive *batil* (shumës *abatil*) përdoret për t’iu referuar asaj që është false, nul, bosh ose e pavlefshme.

Derivate të kësaj rrënje gjenden në rreth 36 vende në Kuran dhe në tre kuptime të ndryshme: 1. Gënjeshtër. Fjala *batil* është përdorur në këtë kuptim në suren Fussilet 41: 42. Shih gjithashtu suren Isra 17: 81, suren Haxh 22: 62, që i përshkruajnë të gjithë ato që njerëzit i adhurojnë krahas Zotit si “të rreme” (*al-batil*) dhe suren Bekare 2: 42, ku njerëzit urdhërohen të mos “e mbivendosin të vërtetën me të rremen” (*la telbisu el-hakka bil-batil*). 2. Zhbërje. Njerëzit nxiten në suren Bekare 2: 264 të mos “i zhbëjnë” punët e tyre të mira (*la tubtilu sadakàtikum*), duke ua përkujtuar të tjerëve se sa të mirë kanë qenë me ata. 3. Padrejtësi. Surja Bekare 2: 188 i nxit njerëzit të mos i konsumojnë burimet e njëri-tjetrit “padrejtësisht” (*bil-batil*).

### 30) Koncepti i *hava*

Rrënja trishe *h-v-j* shënon idenë e rënies dhe të zbrazëtisë. Nga kjo rrënjë ne nxjerrim emrin *hava*, që i referohet ajrit, për shkak të zbrazëtisë së tij të dukshme. Folja *hava / jahvi* do të thotë të biesh (emri foljor *hava*), nga i cili ne nxjerrim emrin *havijah*, që

do të thotë gropë ose humnerë (diçka në të cilën dikush bie). Me nyjën shquese ky emër gjithashtu i referohet Ferrit (*al-havijah*, humnera në të cilën bie mohuesi i së vërtetës). Një kuptim tjetër i emrit *hava* është kapriço, dëshirë dhe pasion, të cilat shihen si pa asnjë lloj përfitimi. Ngjashëm fjala *hava* mund t'i referohet dashurisë romantike në të dyja aspektet pozitive dhe negative.

Derivate të kësaj rrënje gjenden në 38 vende në Kuran dhe në kuptimet vijuese: 1. Të biesh. Surja Nexhm 53: 1 i referohet mesazhit të Zotit, si që “zbresin poshtë” (*idha hava*). Duke e përdorur foljen në një kuptim më metaforik, surja Ibrahim 14: 37 përmban lutjen e Ibrahimit, që zemrat e njerëzve “të anonin” (*tahvi*) drejt banorëve të luginës, ku ai ishte vendosur. Shih gjithashtu suren Haxh 22: 31. 2. Dëshirim. Surja Nazi’at 79: 40 e përdor termin *hava* për t’iu referuar “dëshirave bazë”. 3. Të shkatërrohesh. Surja Taha 20: 81 e përdor foljen *hava* në këtë kuptim, duke na rrëfyer se ai që e tërheq mbi vete dënimin hyjnor, “e ka hedhur veten në rrënim të plotë” (*fa kad hava*). 4. Hapësirë boshe. Surja Ibrahim 14: 43 i përshkruan zemrat e keqbërësve si “një boshllëk i pafund” (*ef'idatuhum hava*), kaq të tmerruar dhe të hutuar janë ata nga ajo çka do të dëshmojnë në Ditën e Gjykimit. Shih suren Kasas 28: 10. 5. Ferri. Ky kuptim i fjalës gjendet në suren Kari’ah 101: 9, që me një referencë indirekte për Ferrin flet për “humnerën” (*havijah*) në të cilën mëkatarët do ta gjejnë veten. 6. Teka, kapriço. Për këtë përdorim shih suren Bekare 2: 145, ku shumësi *ahva’ahhum* është përkthyer nga Asad si “pikëpamje të gabuara” (shih suren Maide 5: 48).

## **E treta: Terma të lidhura me Vahj në Kuran**

### *1) Koncepti i Vahj*

Rrënja e përbërë nga shkronjat *v-h-j* i referohet aktit të komunikimit të dijes të një lloji në një mënyrë të shpejtë e

të butë. Emri *vahj* i referohet një sinjali, shenje ose mesazhi të shpërndarë me shpejtësi. Sa për emrin *vahà*, i referohet një frymëzimi ose zëri të qetë. Folja *tavahha* do të thotë të nxitosh ose të veprosh shpejt, ndërsa mbiemri *vahijjun* do të thotë i nxituar ose i ngutur. Sa për foljen *istavha*, do të thotë ta thërrasësh dikë, ta nxjerrësh jashtë dhe të kërkosh mirëkuptim, perceptim, ose mirëkuptim nga ai. Ngjashëm, folja *vahha* do të thotë ta ngutësh dikë ose diçka.

Derivate të rrënjës *v-h-j* shfaqen 79 herë në Kuran në pesë kuptime të ndryshme: 1. Shenjë, sinjal ose gjest. Surja Merjem 19: 11 na tregon se si Zekerija doli nga tempulli dhe ia bëri me shenja popullit të tij (*avha ilejhim*) ta lavdërojnë Zotin mëngjes e mbrëmje. 2. Të sugjerosh mendime, të pëshpëritësh. Surja En'am 6: 112 i përshkruan forcat e këqija, se "i pëshpëritin njëri-tjetrit", duke u përpjekur të mashtrojnë e keqduhëzojnë. 3. Frymëzim. Në suren Kasas 28: 7 Zoti deklaron: "Ne e frymëzuam kështu nënën e Musait (*avhajna ila ummi musa*): Mëkoje atë [për një kohë] dhe kur të frikësohesh për të, hidhe në lumë." 4. Instinkte të dhëna nga Zoti. Surja Nahl 16: 68 na tregon se si Zoti i ka "frymëzuar bletët" (*avha... ila el-nahl*) të ndërtojnë banesa për veten e tyre në malet dhe pemët. 5. Zbulesë hyjnore. Folja *avha* gjithashtu është përdorur të përshkruajë komunikimin e zbulesës së Zotit te profetët, si në suren Nisa 4: 163, ku Zoti shpall: "Ne e frymëzuam (*avhajna ila*) Ibrahimin, dhe Ismailin, dhe Isakun, dhe Jakubin, dhe pasardhësit e tyre." Emri *vahj* gjendet gjithashtu në suren Shura, 42: 51, në kuptimin e "frymëzimit të menjëhershëm". Procesi i *vahj*-it - frymëzimit të menjëhershëm ose zbulesës - ndodh duke parë të dërguarin nga Zoti dhe duke dëgjuar atë që ai thotë, si p.sh., kur Gabrieli (Xhibrili) i jepte Profetit mesazhin e Zotit. Në raste të tjera, sidoqoftë, dikush mund ta dëgjojë mesazhin pa e shikuar të dërguarin, ashtu sikurse Musai e dëgjoji Zotin të fliste, pa e shikuar Atë. Kurani na paralajmëron kundër pretendimit të rremë për marrjen e frymëzimit hyjnor, duke thënë në suren



En'am 6: 93: "Dhe kush mund të jetë më keqbërës sesa ai që trillon gënjeshtër për Zotin, ose thotë "Kjo më është shpallur mua" (*kala uhija ilejja*), ndërkohë që asgjë nuk i është shpallur atij (*ue lem juha ilejhi shej'un*)?!" Folja *avha* gjithashtu mund t'i referohet frymëzimit të Zotit për njerëzit për të bërë punë të mira. Kur flet për Isakun dhe djalë të tij, Zoti shpall në suren Enbija 21: 73 "Ne i frymëzuam ata [me dëshirën] për të bërë punë të mira" (*avhajna ilejhim fi'l el-khajrat*). Zoti i frymëzoi dishepujt e Isait të besojnë tek ai (sure Maide 5: 111). Po kjo folje megjithatë mund të përdoret për t'iu referuar nënkuptimeve të liga (shih suren En'am 6: 121). Fjala arabisht e përdorur më shpesh për t'iu referuar frymëzimit të dhënë njerëzve të tjerë, jo profetëve është *ilham*, ndërkohë që frymëzimi i dhuruar krijesave të tjera- bletëve për shembull- është *taskhir*.

## 2) *Ilham*

Rrënja trishe *l-h-m* shënon aktin e gllabërimit, konsumimit ose të gëlltitjes. Prandaj folja *alhama/ julhimu* në kuptimin e frymëzimit është një shprehje metaforike, që rrjedh nga imazhi i 'të ushqyerit' dikë me diçka të mirë. Kjo mund të përshkruajë aktin e futjes së një mendimi të mirë në mendjen e dikujt, me qëllim për ta vënë në zbatim, ose mendimin e diçkaje të keqe, me qëllim për ta shmangur atë. I vetmi derivat i rrënjës *l-h-m* i gjetur në Kuran është folja *alhama* në suren Shems 91: 7-8, që na thotë se Zoti e ka "ndriçuar" shpirtin në lidhje me të dyja, veset dhe virtytet e tij. Me fjalë të tjera, Ai i ka treguar individit, se çfarë duhet të ndjekë ai ose ajo përmes mirësisë dhe bindjes, dhe se çfarë të shmangë nga të këqijat dhe mosbindja. Çdo besimtar ka marrë *ilham* në një farë mase në momentin që është orientuar drejt besimit pa kërkuar të dhëna ose prova. Pra *ilham* është njohuria që e frymëzon një individ të ndërmarrë çfarëdo lloj veprimi të nevojshëm për të arritur të mirën dhe të ofrojë udhëzim për të tjerët në shoqëri.

Procesi i *ilham*-it përfshin futjen e ideve në mendje dhe në zemra, në mënyrë të tillë që individi ta kapi menjëherë domethënien dhe kuptimin e tyre. Nëse i themi dikujt se është *mulham* 'i frymëzuar', nënkuptojmë se ai ose ajo i njeh gjërat në sajë të zgjuarsisë dhe inteligjencës së vet dhe jo domosdoshmërisht t'i ketë dëshmuar ato drejtpërdrejt. *Vahj*-i është specifik për profetët, ndërsa *ilhami* është më i përgjithshëm. Dhe ndërsa *vahji* ndodh me ndërmjetësimin e një engjëlli ose me komunikim drejtpërdrejt nga Zoti, *ilhami* ndodh përmes shkrepjes së një mendimi në mendjen ose zemrën e dikujt, në mënyrë të tillë që individi e kupton të vërtetën pa bërë ndonjë përpjekje të posaçme për ta hetuar çështjen nëpër duar ose të kërkojë të dhëna pro e kundra. Sa për *i'lam*, që do të thotë njoftim, kjo është shumë më e përgjithshme se sa *ilham*, kështu që kjo thjesht ka të bëjë me lajmërimin ose përcjelljen e informacionit të dikush për diçka.

### 3) *Lutf*

Rrënja *l-t-f* shënon butësi, elegancë dhe delikatesë. Kur paraprihet nga nyja shquese forma mbiemërore *latif* është një nga 99 emrat e Zotit (sure En'am 6: 103; sure Haxh 22: 63), dhe përkthehet afërsisht si "i pakapshëm (nga shqisat a përfytyrimi)" (Muhamed Asad) ose "përtej çdo perceptimi" (Abdulla Jusuf Ali). Emri hyjnor Al-Latif shpesh shfaqet në lidhje me Al-Khabir, që siç e pamë më herët, shënon dijen e Zotit për të gjithë gjërat. Në suren Mulk 67: 14 lexohet: *ela ja'lemu men khalaka ve huve El-Latif El-Khabir?* Kjo na jepet nga Asadi si "Si mund të jetë që Ai që ka krijuar gjithçka të mos dijë? Po, vetëm Ai është i pakapshëm [në urtësinë e Tij] (*ve huve El-Latifu*), i Vetëdijshmi (*Al-Khabir*)!". Ndërsa Abdulla Jusuf Ali e përkthen kështu: "A të mos dijë Ai që ka krijuar, ndërkohë Ai është i Cili i kupton misteret më të imëta (*ue huve El-Latifu*) dhe është i mirëditur [për to] (*Al-Khabir*)."

Kur përdoret për Zotin, epiteti *latif* përshkruan mirësinë e Zotit për robërit e Tij, që demonstron nga furnizimi i Tij dashamirës me begati për ata që kanë nevojë. Ky term tregon, gjithashtu, natyrën e Zotit si Ai që di të padukshmen dhe gjërat në imtësi. Kur përdoret për të folurin, fjala *latif* do të thotë: misterioz, i vagullt dhe i butë; dhe kur dikush thotë *telattaftu bi fulan*, ka kuptimin “arrita te sekretet e tij përmes dredhisë.”

Derivate të rrënjës *l-t-f* gjenden tetë herë në Kuran. Në suren Jusuf 12: 100 Jusufi shpall: *rabbi latifun li ma jeshu’u*. Kjo është përkthyer nga Abdulla Jusuf Ali si: “Me të vërtetë, Zoti im i kupton më së miri misteret e gjithçkaje që planifikon të bëjë.” Ndërsa Muhamed Asadi e përkthen kështu: “Me të vërtetë, Mbështetësi im është i pakapshëm në [mënyrën sesi e përmbush] atë që dëshiron.” Të dyja përkthimet sjellin në pah elementin e misterit dhe “tejshtërisë”, që përçohet nga termi *latif*, kur i aplikohet hyjnore. Fjala *latif* përshkruan dikë që vepron aq fshehtëazi dhe kujdesshëm, saqë veprimet e tij i shpëtojnë vëmendjes së tjetrit. Ky kuptim i rrënjës *l-t-f* gjendet në suren Kehf 18: 19, ku na tregohet që njëri nga “Shokët e Shpellës” u dërgua jashtë të sillte ushqim nga qyteti i afërt me udhëzimin, se ai duhej “të sillej me kujdes të madh (*veljetelattaf*) dhe të mos tërhiqte vëmendjen e askujt (*ue la jush’iranna bikum ahadan*).” Ngjashëm i referohet numri shumë *lata’if* realiteteve që janë tejet të imëta për t’u perceptuar nga ndjenjat.

#### 4) *Risaleh*

Rrënja *r-s-l* shënon burim dhe zgjerim. Emri *rasl* i referohet një ecje të ngeshme, ndërsa folja *terassala* do të thotë të vazhdosh ngeshëm, të marrësh kohën e nevojshme. Emri *rasl* gjithashtu mund t’i referohet deleve që i kanë nxjerrë në kullotë. Shumësi i *rasl* përdoret ndonjë herë si një ndajfolje, si në rastin *xha’*

*el-kaumu ersàlan*- “njerëzit vinin grupe njëri pas tjetrit”. Emri *resul* (shumës *rusul*) i referohet një të dërguari ose apostulli, ndërsa erërave iu referohet ndonjë herë si *murselat* - ato të dërguarat. Sa për foljen *ressela* (emri foljor *tersil*) është pak a shumë sinonime me foljen *rettela* (*tertila*), kuptimi është të këndosh.

Derivate të rrënjës *r-s-l* gjenden 513 herë në Kuran dhe në kuptimet vijuese: 1. Të lëshosh. Ky kuptim gjendet në suren Merjem 19: 83, ku Zoti deklaroi se Ai i ka “lëshuar forcat satanike mbi të gjithë ata që e mohojnë të vërtetën” (*erselna al-shejatina ‘ala al-kafirin*). Shih gjithashtu suren Kamer 54: 27. 2. Të dërgosh një person. Në suren Nisa 4: 79 Zoti i thotë Profetit: “Ne të kemi dërguar ty si një mesazher për të gjithë njerëzinë” (*erselnake lil-nasi resulan*). Ngjashëm lexojmë në suren Shu’ara 26: 53, se në kohën e Musait Faraoni “dërgoi lajmëtarë në të gjithë qytetet” (*ersela fir’aunu fi al-mada’ini hashirin*). E përdorur në kuptimin e lirimimit nga robëria fjala *arsala* gjendet në suren Shu’ara 26: 17, ku Musai i thotë Faraonit t’i “leri Bijtë e Izraelit të vijnë me ne!” (*ersil ma’ana beni isra’il*). 3. Ai që të liron nga mundimi. Shih suren Fatir 35: 2. 4. Të sigurosh. Ky kuptim gjendet në suren Nuh 71: 11, ku na tregohet se Zoti “do të dërgojë shi me bollëk” (*jursili el-sema’a ‘alejkum midraran*- më gjerësisht do ta lirojë qiellin mbi ju).

Domethënia origjinale e rrënjës *r-s-l* është ajo e emetimit gradual ose dërgimit, ashtu si në referencë, për shembull me devetë që nxirren pak nga pak. Një kuptim i ngjashëm përcillet nga fjala *resul*, një mesazher që është dërguar. Në suren Teubeh 9: 128 fjala *resul* është përdorur për t’iu referuar një personi të vetëm, ndërsa në suren Shu’ara 26: 16 është përdorur për t’iu referuar më tepër se një personi. Forma shumë *rusul* është përdorur për t’iu referuar të dyve, profetëve të Zotit (sure Ali Imran 3: 144) dhe engjëjve të Tij (shih suren Hud 11: 81).

## 5) *Nebe'*

Rrënja *n-b-'* shënon lëvizjen nga vendi në vend. Emri *nebe'* i referohet një njoftimi ose pjesë lajmi, që është sjellë nga një vend në tjetrin, pjesorja aktive *munbi'* i referohet një personi që sjell njoftime, dhe një *nebi*, ose profet (shumës *enbija'*) është dikush që sjell njoftime me miratimin e Zotit. Folja *tenebbe'a* mund të ketë edhe kuptimin e pretendimit i të qenit profet, ose të profecisë, ose të parashikimit të diçkaje, ndërsa emri foljor është *nubu'ah* ose *tenebbu'*. Një kuptim tjetër i përcjellë nga kjo rrënjë është ai i të qenit i ngritur, i lartësuar ose i shquar. Kur i atribuohet një tingulli ose zëri, folja *nebe'a* shënon butësi dhe do të thotë “të lëshosh zë të ulët”. Prandaj dhe emri *nebe'* i referohet një lajmi kritik për nga rëndësia, që shpërndahet me kujdes ose me zë të ulët, dhe që është i pastër nga çdo e pavërtetë. Me qëllim që një *khabeer* të përshkruhet si një *nebe'*, ai duhet të ketë këto tri cilësi.

Rrënja *n-b-'* derivatet e së cilës gjenden në 160 vende në Kuran, shfaqet si folje në kohën e shkuar dhe të tashme, dhe si emër në numrin njëjës dhe shumës. Të gjitha shfaqjet e saj janë në përputhje me përkufizimin leksikor të rrënjës, si një raportim i vërtetë. Këto përfshijnë për shembull, sure Tahrir 66: 3 (*nebbe'at bihi* – ajo e shpalli atë), sure Ali Imran 3: 15 (*e'unebbi'ukum-* A të tregoj...?), dhe sure Jusuf 12: 15 (*le tunebbi'ennehum bi emrihim hadha-* “Me siguri, ti [një ditë] do t'u tregosh atyre të vërtetën e kësaj pune të tyre”).

## 6) *Nubuvvah*

Fjala *nubuvvah* rrjedh nga rrënja *n-b-'* e diskutuar më sipër. *Nubuvvah* ose profecia është një lloj misioni ambasadori ndërmjet shpirtave të mirë, me qëllimin për t'i ndriçuar ata, në

lidhje me jetën e tyre të tashme dhe të asaj që do të vijë. Një profet (*nebij*) është dikush që përcjell një mesazh, që u sjell paqe atyre me mendje të mprehtë, perceptive. Pozita e Profetit është një shkallë më poshtë se ajo e një të dërguari (*resul*). Megjithatë pozita e Profetit arrihet nëpërmjet përzgjedhjes hyjnore dhe nuk mund të fitohet me përpjekje, pënderisa dija që sjell kjo gradë është hyjnore për nga natyra dhe nuk mbështetet aspak në dijen njerëzore.

## 7) Iman

Rrënja *a-m-n* shënon dy domethënie themelore: 1. Besnikëri dhe ndershmëri që sjell paqen e brendshme, folja është *amina/ja'menu*, dhe emri foljor është *amaneh*, që do të thotë integritet; dhe 2. pohimi i vërtetësisë së tjetërkujt, folja është *amana/ju'minu*, dhe emri foljor është *iman* ose besim (shih suren Maide 5: 5). Një nga emrat e Zotit është *Al-Mu'min* "Ruajtësi i Besimit" (sure Hashr 59: 23), që duke ruajtur besimin e njerëzve i mbron ata nga ndëshkimi i jetës së ardhme. Sa për iman ose besim, i referohet besimit në Zot i shfaqur përmes përlules dhe nënshtrimit ndaj Ligjit të Zotit.

Derivatet e rrënjës *a-m-n* gjenden 875 herë në Kuran dhe në kuptimet vijuese: 1. Shprehja e besimit në publik dhe e mosbesimit në privat. Ky përdorim i rrënjës gjendet në suren Munafikun 63: 3, e cila flet për disa individë që "[pretendonin se] e kishin përqaftuar besimin (*amenu*), ndërsa e mohonin të vërtetën (*thumma keferu*). 2. Ta pohosh të vërtetën e Islamit, si në publik dhe në privat. Sure Bejineh 98: 7 i lavdëron ata "që e përqafojnë besimin dhe bëjnë vepra të mira" (*el-ledhine amenu ue 'amilu el-salihat*). Shih suren Bekare 2: 62. 3. Besimi në një Zot i kombinuar me politeizëm. Sure Jusuf 12: 106. 4. Të pohosh për të vërtetë atë që thonë disa njerëz, sure Jusuf 12: 17. 5. Të besosh në gënjeshtër që nuk të japin shpëtimin. Sure Nisa 4: 51.

*Imani*, objekti i të cilit është Zoti, sjell pohimin e të vërtetës hyjnore, i cili qëndron në të kundërtën e *kufër*, ose të mohimit të kësaj të vërtete (sure Nahl 16: 106). Kur objekti i saj është Zoti, folja *amana/ ju'minu* përgjithësisht ndiqet nga parafjala *bi* paralelisht me të kundërtën e saj *kefera/ jekfuru*, e cila merr të njëjtën parafjalë. Duke pohuar ekzistencën dhe njëqenësinë e Zotit besimtari (*mu'min*) i jep vetes siguri (*fi ma'man*) nga ndëshkimi hyjnor. Kur objekti i foljes *amana/ ju'minu* në Kuran është diçka ose dikush tjetër përveç Zotit, përgjithësisht ndiqet nga parafjala *li*, e cila përcjell jo vetëm kuptimin e pohimit, por edhe të ndjekjes dhe nxitjes. *Imani* zakonisht i referohet besimit, që shkon përtej dijes së personit (çka është e vërtetë, gjithashtu, edhe për vetëdijen për Zotin, ose *takva*-në). *Imani* përfshin pohimin me gojë, besimin me zemër dhe veprimin (Sure Nahl 16: 106 dhe sure Bekare 2: 143). Sa më e madhe dija që e shoqëron besimin (*iman*), aq më shumë dikush do të angazhohet me veprimin, dhe sa më shumë veprim, aq më e madhe siguria. Kështu siguria e shton bindjen ndaj të Gjithëmëshirshmit dhe e zbeh bindjen ndaj së ligës ose të impulseve shkatërruese. *Imani* mund të fitohet vetëm duke marrë dritën e dijes nga llamba e profecisë, duke e zhveshur veten nga dëshirat bazë dhe kapriçot, si dhe duke ndaluar së nënshtruar ndaj vullnetit të tjerëve. Dija e besimtarëve rrjedh nga flaka e zbulesës hyjnore, ndërsa vullneti i tyre i përkushtohet Zotit dhe jetës së ardhshme. Të thelluar në dijen dhe veprat e drejta, individë të tillë do të jenë midis udhëheqësve, që i udhëzojnë të tjerët bazuar në urdhëresat e Zotit dhe pasuesve të Dërguarit të Tij në udhëzimin mbarëbotëror të bashkësisë së Tij.

## 8) Ghajb

Rrënja *gh-j-b* shënon aktin e zhdukjes nga shikimi. Përdoret kur dielli perëndon për shembull. Themë *ghabat al-shems*,

domethënë “dielli u zhduk nga shikimi”. Emri foljor *ghajb* shënon dyshim ose pasiguri, po ashtu edhe pjesët më të ulëta të tokës ose depresionet. Ngjashëm emri *ghajàbah* i referohet fundit të një pusi, grope etj.

Derivate të kësaj rrënje gjenden 60 herë në Kuran në kuptimet vijuese: 1. “Ajo që është përtej cakut të perceptimit njerëzor”, duke përfshirë Ditën e Gjykimit (suren Bekare 2: 3) dhe vdekjen (suren Sebe’ 34: 14). Zoti identifikohet si Ai që e di “të gjithë atë që është përtej cakut të perceptimit të krijesave njerëzore (*al-ghajb*)”, po ashtu të gjithë atë që mund të dëshmohet nga mendja ose shqisat e krijesave (*ue al-shahadah*) suren Ra’d 13: 9 dhe suren Sexhde 32: 6. Shih gjithashtu suren A’raf 7: 188, suren En’am 6: 59, suren Merjem 19: 78 dhe suren Xhinn 72: 26. 2. “Thellësitë e errëta” të një pusi (*ghajabati al-xhubbi*, sure Jusuf 12: 10). 3. Konfidencialiteti, ruajtja e jetës private të dikujt. Surja Nisa 4: 34 flet për gra të drejta, që veprojnë si roje “të asaj që Allahu ua ka lënë të ruajnë” (*lil-ghajbi bi ma hafiza Allahu*, Abdulla Jusuf Ali).” Me fjalë të tjera ato sillen në mungesë të bashkëshortit ashtu si ato do të silleshin në prani të tij. 4. Gojëlëshuar (që përfshin thënien e gjërave dëmtuese për njerëzit në mungesë të tyre). Shih sure Huxhurat 49: 13. II. Dija e së padukshmes (d.m.th. të zbulesës hyjnore). Në suren Tekvir 81: 24 thuhet, se i Dërguari i Zotit nuk “mban pa shfaqur asnjë dije të së Padukshmes” (*ue ma huve ‘ala al-ghajbi bi danin*).

Surja Bekare 2: 3 shpall, se të vetëdijshmit për Zotin (të devotshmit) janë ata “që besojnë në atë [ekzistencën e asaj] që është përtej arritjes së perceptimit njerëzor” (*el-ledhine ju’minune bil-ghajb*), dhe që, për pasojë, mund të njihet vetëm përmes zbulesës hyjnore. Ky ajet është interpretuar nga disa, se do të thotë që ata shfaqin besimin edhe në praninë tënde (o Muhamed), edhe në mungesën tënde (me fjalë të tjera, nuk janë hipokritë). Kjo lidhet me suren Maide 5: 94, që flet për haxhinjtë e Mekës, të cilët u tunduan nga kafshët e gjahut në dispozicion



të tyre (gjuetia është e ndaluar gjatë haxhit), në mënyrë të tillë “që Zoti t’i dallojë ata që kanë frikë prej Tij, megjithëse ai është përtej arritjes së perceptimit njerëzor” (*li ja’leme Allahu men jekhafuhu bil-ghajb*, Asad), ose si na jepet nga Jusuf Ali- “që Ai të mund t’i provojë ata që i frikësohen Atij pa e parë” (*men jekhafuhu bil-ghajb*).

## 9) Kada’

Rrënja *k-d-j* lidhet me veprimin e përkryerjes ose plotësimit të diçkaje; të sjellësh diçka në realitet; të kryesh, të ekzekutosh dhe të marrësh një vendim apo gjykim në lidhje me ligjin. Emri foljor *kada’* mund t’i referohet varësisht një vendimi apo gjykimi ligjor, ose gjyqësorit. Nga kjo rrënjë rrjedh pjesorja aktive *kadi*, që do të thotë gjyqtar ose magjistrat, që nxjerr vendime dhe i zbaton ato. Emri i lidhur me të *kadijjah*, do të thotë padi, rast, kauzë ose çështje ligjore, tregon për një proces zgjidhje, rezolucion dhe qartësim, kurse pjesorja aktive femërore *kadijjah* përdoret për t’iu referuar vdekjes (që e finalizon dhe e mbyll një jetë).

Derivate të rrënjës *k-d-j* gjenden 63 herë në Kuran në kuptimet vijuese: 1. Të urdhërosh, udhëzosh, të urdhërosh si detyrë. Surja Isra’ 17: 23 na tregon se Zoti “ka urdhëruar (*kada*) që nuk do të adhurosh askënd tjetër përveç Tij” (*el-la ta’budu il-la ijjahu*). 2. Ta dekretosh ose ta bësh të ditur. Ky kuptim i foljes *kada* gjendet në suren Isra’ 17: 4 dhe suren Hixhr 15: 66. 3. Të mbarosh ose të përfundosh. Në suren Nisa 4: 103 Zoti iu thotë besimtarëve “kur ta mbaroni faljen tuaj (*idha kadajtum al-salah*), përkujtoni Zotin... (*fedhkuru Allah*)”. 4. Të shaktosh, të realizosh. Ky kuptim i foljes *kada* gjendet në suren Enfal 8: 42. 5. Të vrasësh, t’i japësh fund. Surja Kasas 28: 15 na tregon se Musai e goditi një burrë me grushtin e tij dhe kështu “i dha fund” (*kada’alejhi*). 6. Të zgjidhësh, të vendosësh. Surja Jusuf 12: 41 na tregon

se një lloj çështjeje “ka qenë e vendosur [nga Zoti]” (*kudija el-emru*). Në lidhje me ngjizjen e mrekullueshme të Isait+, surja Merjem 19: 21 na tregon se “ishte diçka e vendosur [nga Zoti]” (*kana emran makdijjan*). E njëjta sure, ndërsa flet se si çdo shpirt do të hyjë në zjarrin e Ferrit (19: 71), e përshkruan këtë realitet si “një vendim i destinuar për t’u përmbushur” (*kana... hatman makdijjan*). 7. Të përmbushësh afatet e shërbimit. Surja Kasas 28: 29 na tregon se kur “Musai i kishte përmbushur afatet” e shërbimit (*kada Musa el-exhel*) në Medjen. 8. Të vendosësh, të japësh gjykim. Duke përshkruar Ditën e Gjykimit me përdorimin e kohës së shkuar (për theksim retorik), surja Zumer 39: 69 na tregon se, kur njerëzit do të dalin para Zotit, “gjykimi do të jepet për ta i gjithi me drejtësi” (*kudija bejnehum bi al-hakk*). Shih gjithashtu sure Zumer 39: 75 dhe suren Neml 27: 78. 9. Të formosh ose të krijosh. Folja *kada* është përdorur në këtë kuptim në suren Fussilet 41: 12, në lidhje me krijimin e qiejve nga Zoti.

Veprimi hyjnor i treguar nga fjala *kada* është më konkret sesa ai që i referohemi si *kader*. *Kaderi* ka të bëjë me njohjen paraprake ose paracaktimin, ndërsa *kada* ka të bëjë me përmbushjen në kohë reale të kësaj dijeje hyjnore ose paracaktimi.





### III

## Shtigjet e Marifetit: Arsyjeja dhe Ndjenjat

### Së pari: Koncepte në lidhje me Ma'rifeh

#### 1) Koncepti i marifeh

Rrënja *'-k-l* i referohet një pengese në diçka. El-Khalili e kundërve *'akl*-in me injorancën. Folja është *'akala/ ja'kilu*, emri foljor është *'akl* (shumës *'ukul*). Pjesorja aktive *'akil* do të thotë i arsyeshëm, i ndjeshëm, i matur dhe të ngjashme, shumësi i saj është *'ukala* dhe *'akilun*. Një formë e intensifikuar e *'akil* është *'akul*, që do të thotë i pajisur me një intelekt dhe kuptim të jashtëzakonshëm. Pjesorja pasive *ma'kul* do të thotë i qartë, i arsyeshëm dhe i kuptueshëm, ndërsa emri *'akilah* i referohet një fisi anëtarët e të cilit ndajnë barrën e pagesës në para të gjakut për fisin, kur ndonjëri nga anëtarët është fajtor për vrasje të paqëllimshme. *'Akilah* përbëhet nga kushërinjtë e personit që ka kryer vrasjen. Termi *ma'kil* (shumës *ma'akil*) i referohet një kështjelle ose fortese, ndërsa bamirësia (*sadakah*) disa herë i është referuar me termin *'ikal*, që është një litar i përdorur si pengojcë për devenë. Gjuhëtari i mirënjohur Esmail deklaroi, se kur i atribuohet gazelës folja *'akala* është përdorur si domethënie që gazela është e bllokuar (si në një mal). Ngjashëm,

nëse ushqimi i ka shkaktuar dikujt kapsllëk, kjo mund të thuhet, se *al-ta'am 'akala batnehu*, ndërsa fraza *u'tukila lisanu fulan* do të thotë që gjuha e filanit u lidh.

Kur përdoret në kuptimin e mendjes, inteligjencës ose arsyes fjala '*akl* ka kuptime të shumta. Ajo mund të nënkuptojë, për shembull, njohjen e natyrës së gjërave, qoftë e mirë apo e keqe, e bukur ose e shëmtuar, e përkryer ose e papërkryer. Ngjashëm mund t'i referohet aftësisë për të njohur kush nga dy të mirat është më e madhe dhe kush nga dy të këqijat është më e madhe. Pjesorja pasive *ma'kul*, që do të thotë i arsyeshëm ose i kuptueshëm i referohet perceptimit që është arritur në zemrën ose mendjen e dikujt. Arsyes ose inteligjencës i është referuar si '*akl*, sepse është ajo që të ndalon (*ja'kiluka*) t'i dorëzohesh dëshirave dhe orekseve, pikërisht si një '*ikal*- një litar i përdorur si pengojcë për devenë- e ndalon dhe i kufizon lëvizjet e devesë. Ngjashëm ajo, e ndalon (*ja'kilu*) gjuhën, në këtë mënyrë duke e parandaluar pronarin e saj nga pëshpëritja fjalëve të pakujdesshme dhe të dëmshme të dala nga injoranca dhe gabimi.

Derivate të rrënjës '*k-l* gjenden 49 herë në Kuran. Nuk ka ndonjë shfaqje të emrit '*akl*. Megjithatë rrënja shfaqet në mënyrë të përsëritur në forma foljore të ndryshme: '*akaluhu* (një herë), *ta'kilun* dhe *ja'kilun* (46 herë), *na'kilu* (një herë) dhe *ja'kiluha* (një herë). Fraza pyetëse *efela ta'kilun* shfaqet 13 herë. Shembuj të këtyre shfaqjeve përfshijnë: sure Mu'minin 23: 80, që pasi nxjerr në pah fuqinë e Zotit mbi jetën dhe vdekjen dhe "alternimin e ditës me natën", i pyet dëgjuesit e saj "A nuk do ta përdorni arsyen tuaj (*efela ta'kilun*)?" Në suren Nahl 16: 67 na përkujton për ushqimin, që Ai na siguron përmes "hurmeve të palmës dhe rrushit". Ai më pas shton se në këto gjëra "ka me të vërtetë një mesazh për njerëzit që përdorin arsyen e tyre" (*inne fi dhalike le ajaten li kaumin ja'kilun*; 16: 13). Po ashtu, surja Maide 5: 58 shpall që disa njerëz, të cilët tallen me thirrjen e

namazit “nuk e përdorin arsyen e tyre” (*la ja'kilun*; shih edhe sure Enfal 8: 22). Me fjalë të tjera, inteligjenca e tyre nuk i pengon ata nga angazhimi në sjellje moralisht të dënueshme. Gjithashtu është sugjeruar që ky varg tregon, se ata nuk arrijnë ta kuptojnë shpërblimin që do të fitonin, nëse do t'i bindeshin Zotit dhe të Dërguarit të Tij. Fakti që ata “nuk e përdorin arsyen e tyre”, sidoqoftë nuk do të thotë, që ata nuk kanë inteligjencë ose aftësi për të kuptuar. Për më tepër do të thotë thjesht që ata po dështojnë t'i përgjigjen thirrjes së Zotit, qoftë për shkak të krenarisë ose të mungesës së bindjes. Prova kundër tyre qëndron se, megjithëse kanë mungesë bindjeje, ata e kuptojnë mesazhin që kanë dëgjuar.

Filozofët dhe eticienët e shohin mendjen si një esencë jo-materiale, që sidoqoftë është e lidhur me materien në kursin e veprimtarisë së saj. Entiteti shprehës të cilit secili prej nesh i referohet si “Unë”, mendja përshkruhet si një dritë në zemër, që njeh të vërtetën nga gënjeshtria. Shkurt *'akl* mund të përshkruhet varësisht si: 1. Cilësia që e dallon qenien njerëzore nga krijesat e tjera të gjalla, 2. Aftësia me të cilën ne njohim mundësinë e asaj që është e mundshme, dhe pamundësinë e asaj që është e pamundshme, 3. Dijen e mbledhur nga përvoja, dhe 4. Një forcë instiktive me anë të së cilës një person është i aftë t'i ndrydhë dëshirat për kënaqësi të menjëhershme, por që ndryshon në fuqi nga një person në tjetrin.

## 2) Koncepti i *haxhr*

Rrënja trishe *h-xh-r* shënon aktin e pengimit, përmbajtjes, ndalimit, ose mohimit të aksesit të diçka. Kur thuhet se gjykatësi *haxhara* ‘*ala al-sefih*, d.m.th. ia ka mohuar aksesin një personi të paaftë ligjërisht të pasuria e tij dhe ia ka ndaluar atij ta disponojë atë. Mendjes ndonjëherë i referohet me fjalën *hixhr*, përderisa

ajo përpiket ta përmbajë një person nga sjellja në një mënyrë të pahijshme. Gjendet vetëm një herë në Kuran dhe ky përdorim i fjalës *hixhr* ndodhet në suren Fexhr 89: 5, që i referohet atyre “të pajisur me arsye” (*dhi hixhr*). Prandaj rrënjët ‘*a-k-l* dhe *h-xh-r* kanë të përbashkët kuptimin e përmbajtjes dhe frenimit.

### 3) *Koncepti i nuha*

Rrënja *n-h-j* shënon: 1. Arritjen e një synimi ose caku, dhe 2. Ndalim ose përmbajtje. Emri *nuhjah* (shumës: *nuha*) është përdorur për t’iu referuar arsyes ose mendjes, sepse na përmban/frenon që të angazhohemi në veprime të turpshme. Është sugjeruar se një arsye tjetër që mendjes i është referuar me fjalën *nuhjah*, është se arsyeja (*el-‘akl*) shkakton të ndalosh (*jentehi*, rrjedh nga *naha*) për atë që Zoti ka urdhëruar, më mirë sesa të tejkalosh kufijtë që ai ka vendosur. Fjala *nuhjah* kështu mund të shihet e lidhur me emrin *nihajah*, që do të thotë mbarim ose kufi. Ngjashëm folja *enha/junhi* (emri foljor *inha*) mund të përdoren në mënyrë sinonime me *ablagma/jublighu* (emri foljor *iblagh*), që do të thotë të transmetosh ose të bësh diçka deri në një pikë fundore. Mbiemri *manhàh* përdoret për të përshkruar dikë që është i ndjeshëm dhe intuitiv. Forma të alternuara të këtij mbiemri përfshijnë *nehi* dhe *nehin* (shumës *nahìn*).

Derivate të rrënjës *n-h-j* gjenden dy herë në Kuran. Surja Taha 20: 54 deklaron, se natyra përmban mesazhe “për ata që janë të pajisur me arsye” (*lil uli el-nuha*). Vetëm ata që përdorin arsyen e tyre përfitojnë nga këto mesazhe, sepse vetëm ata i marrin ato në zemër; vetëm ata i kuptojnë provat racionale të Zotit që i ka vendosur në botën natyrore për realitetin e ringjalljes të të vdekurve. Këto prova gjehen në mënyrën se si bimët sillen përsëri në jetë, pasi toka “vdes” gjatë muajve të dimrit dhe në mënyrën se si Zoti na sjell në qenie nga asgjëja.

Shkurtimisht, mendjet e njerëzve (*al-nuhà*) veprojnë për t'i frenuar ata (*tenhàhum*) nga sjelljet e pahijshme dhe ndalojnë (*tentehi*) në kufijtë që Zoti ka vendosur për ata.

#### 4) Koncepti i kalb

Rrënja *k-l-b* ka dy kuptime kryesore: 1. thelbi ose pjesa më e mirë e diçkaje, dhe 2. të kthesh mbrapsht, kokëposhtë ose të përmbysësh. Nga kuptimi i parë nxjerrim emrin *kalb* (shumës *kulub*), zemër, që shihet si pjesa më e pastër, e lartë dhe e mirëfilltë e diçkaje. Nga e dyta nxjerrim foljen *kalaba*, që do të thotë të përmbysësh ose ta bësh rrëmujë.

Emri *kalb* gjendet 132 herë në Kuran. I përdorur për t'iu referuar mendjes, ky term gjendet në suren Kaf 50: 37, që na tregon se Kurani është "një përkujtues për këdo zemra e të cilit është tërësisht e zgjuar" (*li men kana lahu kalb*), ose siç na e sjell Jusuf Aliu atë "për këdo që ka një zemër dhe kuptim". Sure Hashr 59: 14 i përshkruan armiqtë kundër të cilëve bashkësia muslimane po lufton me fjalët "zemrat e tyre janë në kundërshtim [me njëri-tjetrin]" (*kulubuhum shetta*). Kështu, megjithëse fjala *kalb* mund t'iu referohet organit të vendosur në gjysmën e majtë të kafazit të kraharorit, në Kuran përdoret figurativisht për t'iu referuar ndjenjave, mendimeve dhe emocioneve të një personi. Fjala *kalb* gjithashtu është përdorur për t'iu referuar vendit të arsyes, dijes, kurajës, frikës dhe sëmundjes, ndërsa fjala *sadr*, që do të thotë gjoks është përdorur për t'iu referuar vendit të dëshirave, qejfeve, kapriçove, tekave, zemërimit dhe të ngjashme.

Kurani e përshkruan zemrën në shumë mënyra. Ai flet për zemrën si të aftë për urrejtje; të shëndetit ose sëmundjes (sure Maide 5: 52; sure Saffat 37: 84 dhe sure Ahzab 33: 32), krenari dhe mbizotërim (sure Ghafir 40: 35), pendim (sure Kaf 50: 33),



mëkat dhe drejtësi (sure Bekare 2: 283, sure Mutaffifin 83: 14), mëshirë dhe ashpërsi (sure Ali Imran 3: 159; sure Hadid 57: 27); qetësi (sure Rad 13: 28), terror (sure Ali Imran 3: 151), kuptim (sure En'am 6: 25; sure Haxh 22: 46), verbëri (sure Haxh 22: 46), neveri (sure Zumer 39: 45), refuzim (sure Nahl 16: 22), drithërimë (sure Nazi'at 79: 8), dëgjim (sure Tahrim 66: 4), nderim (sure Enfal 8: 2; sure Hadid 57: 16), kokëfortësi (sure Ali Imran 3: 7; sure Teube 9: 117), keqardhje (sure Ali Imran 3: 156), zahmet (sure Bekare 2: 74; sure Maide 5: 13), hipokrizi (sure Teube 9: 77), skepticizëm dhe besim (sure Teube 9: 45; sure Muxhadele 58: 22), dhe vetëdijshmëri për Zotin (sure Haxh 22: 32; sure Huxhuratë 49: 3). Flet se si Zoti i mbyll ose i vulos zemrat (sure Bekare 2: 7; sure Arafë 7: 101; sure Muhamed 47: 24), sprovën e zemrës (sure Ali Imran 3: 154); unifikimin e zemrave (sure Enfal 8: 63); dhe forcimin e zemrave (sure Kasas 28: 10). Nga këta shembuj referencash bëhet e qartë, se zemra (*kalb*) që flitet në Kuran si vendi i mendimit dhe emocionit, dijes dhe besimit, është edhe vendi i injorancës dhe pasigurisë, dyshimit dhe hipokrizisë.

### 5) *Koncepti i lubb*

Rrënja *l-b-b* përçon dy domethënie kryesore: 1. atë të vazhdimësisë, rezistencës dhe qëndrueshmërisë, dhe 2. pastërty, mirësi, thelbësi e brendshme. Folja *elebba / julibbu* do të thotë të rrish ose të qëndrosh (emri foljor *ilbab*), ndërsa fraza *lebbejke*, me të cilën haxhinjtë në Mekë i drejtohen Zotit është interpretuar se do të thotë "Do të mbetem i qëndrueshëm në bindjen ndaj Teje." Sa për kuptimin e dytë ai jep derivate të tilla si *lubb*, që do të thotë thelb-esencë, ose pjesa më e mirë e diçkaje- prandaj gjithashtu mendje ose zemër. Nga kjo rrjedh mbiemri *lebib*,

që do të thotë i zgjuar dhe mendjehollë, dhe emri *lebbah*, që i referohet pjesës së sipërme të gjoksit.

*Lubb* është arsyeya e pastruar nga të gjitha papastërtitë dhe e futur në idealet më të larta njerëzore. Prandaj çdo *lubb* mund të klasifikohet si një *'akl*, por jo çdo *'akl* kualifikohet si një *lubb*. Funkzioni i *lubb* në Kuran është të përçojë një përkujtues, që të çon në pastërtinë e brendshme, hapjen ndaj mësimëve që Zoti na ka mësuar, dhe bindjen ndaj urdhëresave të Zotit. Shumësi *elbab* gjendet 16 herë në Kuran duke shënuar ata që kanë vetëdije të menjëhershme për Zotin dhe zemra e mendje dalluese e të vullnetshme. Surja Ali Imran 3: 7, për shembull, flet për ata që besojnë në zbulësën e Zotit dhe thonë: "...i gjithë [shkrimi hyjnor] është nga Mbështetësi Ynë." Kësaj Kurani i shton se askush nuk e mban këtë të vërtetë në mendje, përpos "atyre që janë të pajisur me mendje të hollë" (*ulu el-elbab*). Ata që shënohen në Kuran si *ulu el-elbab* janë përmendur në katër vende në lidhje me vetëdijen për Zotin (shih për shembull suren Bekare 2: 179). Në dhjetë vende *ulu el-elbab* janë përmendur të shoqëruar me vëmendjen dhe përkujtimin (shih për shembull, sure Bekare 2: 269; sure Rad 13: 19; sure Maide 5: 100). Në suren Jusuf 12: 111 përmendja e tyre është e shoqëruar me "një mësim" (*'ibrah*) që u drejtohet atyre. Në suren Ghafir 40: 54 na thuhet që zbulësat e dërguara nga Zoti janë "si një mënyrë udhëzimi dhe përkujtuesi për ata që janë të pajisur me mendje të hollë" (*hudan ue dhikra li uli el-elbab*). Pasi jep detaje në lidhje me "ligjin e ndëshkimit të barabartë" (*al-kisas*) surja Bekare 2: 178-179 iu drejtohet atyre, që janë "të pajisur me mendje të hollë" (*uli el-elbab*), duke i siguruar ata që ky ligj është burim jete për popullin. Vetëm *uli el-elbab* e kanë mprehtësinë për ta kuptuar se, me gjithë vrazhdësinë e ligjit të ndëshkimit, ai përmban urtësi hyjnore dhe mëshirë, sepse për shkak të frikës që fut në zemrat e njerëzve, ai i frenon ata nga keqbërjet.

## 6) Koncepti i *fu'ad*

Rrënja *f'-d* shënon ethet, nxehtësinë dhe intensitetet. Kështu ne mund të themi *fe'edtu el-lahm* "e poqa mishin". Zembrës i është referuar ndonjëherë me emrin *fu'ad* për shkak të ngrohtësisë së saj, ndërkohë që emri *mif'ad* i referohet një zgare metalike ku piqet mishi. Folja *ifte'ada/ jefte'idu* do të thotë të mundohesh me një zemër të frikësuar.

Termi *fu'ad* që është përdorur rregullisht në kuptim pozitiv gjendet 16 herë në Kuran në kuptimin e zembrës (*kalb*). Ka pasur disa mosmarrëveshje, se çfarë do të thotë fjala *fu'ad* specifikisht në lidhje me *kalb*, ku disa gjuhëtarë i përmbahen asaj se *kalb*-i është i vendosur brenda *fu'ad*-it (me fjalë të tjera, që fjala *fu'ad* i referohet membranës rrethuese të *kalb*), dhe të tjerë i përmbahen faktit se *fu'ad* i referohet qendrës së *kalb*. Duke përdorur fjalën *efidah* Kurani shpall, se Zoti është Ai që i ka pajisur qeniet njerëzore me "dëgjim, dhe shikim, dhe zemra" (*al-sam'a ue al-ebbara ue el-efidah*) sure Mulk 67: 23; sure Nahl 16: 78.

## 7) Koncepti i *sadr*

Rrënja *s-d-r* përçon dy kuptime themelore. I pari prej tyre është akti të largohesh nga burimi (*al-sudur 'an al-ma'*) pasi ke pirë (e kundërta *al-vird* akti i të shkuarit tek uji për të pirë). I dyti është gjoksi (*sadr*, shumë *sudur*). I përdorur figurativisht, emri, *sadr* i referohet pjesës më të lartë dhe të parme të diçkaje.

Fjala *sadr* gjendet 44 herë në Kuran në referencë figurative me gjoksin njerëzor ose kraharorin, si vendi i vullnetit, pasioneve, besimit, mosbesimit dhe dijes. Përdorimet kuranore të fjalës *kalb* i referohen pozicionit të arsyes dhe dijes; përdorimet e saj të fjalës *sadr* i referohen njësoj vendit të arsyes dhe dijes; megjithatë *sadr* gjithashtu është portretizuar si pozicioni i emocioneve dhe

gjendjeve të brendshme, si dëshira, pasioni, tërbimi, frika dhe terrori. Surja Ali Imran 3: 154 i tregon bashkësisë muslimane, që Zoti i ka lejuar disa sprova dhe tundime me qëllim që “të provojë... dhe pastrojë (*li jumahhisa*) atë që është në zemrat tuaja (*ma fi kulubikum*)”; pastaj vazhdon të thotë “se Zoti e di mirë çfarë ka në zemrat [e njerëzve]” (*dhat el-sudur*). Fakti që të dy termat – *kulub* dhe *sudur* – janë përdorur këtu tregon një dallim midis tyre në aspektin e funksionit. Kurani flet për Zotin që i sprovon dhe i pastron zemrat e njerëzve (*kulub*), si vendndodhja e zgjuarsisë, mprehtësisë dhe kujtesës bazuar në atë që është ruajtur në kraharorët (*sudur*) e tyre me anë të dorëzimit në Zot ose mosbesimit. Surja Ankebut 29: 10 pyet retorikisht: “A nuk është Zoti plotësisht i dijshtëm për atë që ndodhet në zemrat e të gjitha krijesave? (*sudur al-‘alamin*)?” *Sadr*-i përmendet si vend besimi ose mosbesimi në suren Nahl 16: 106, sipas së cilës një person mund ta hapë zemrën (*sadr*) e tij ose të saj për mosbesimin (*kufri*). Në mënyrë të ngjashme, është brendia e kraharorëve të njerëzve (*sudur al-nas*), vendi ku mashtrimi dhe nxitjet e liga ‘pëshpëriten’ nga Tunduesi (sure Nas 114: 4-5). Surja Ankebut 29: 49 na tregon, se Kurani përbëhet nga mesazhe të qarta (*ajatun bejjinat*), që e gjejnë rrugën për në zemrat (*sudur*) e atyre që janë të pajisur me dije (*el-ledhine utu el-‘ilm*).

## 8) Koncepti i *fikh*

Rrënja *f-k-h* i referohet aktit të kuptimit. Folja është *fakaha/ jefkahu* dhe emri foljor është *fikh*. Në një nivel e gjithë dija ose ‘ilm-i është një lloj *fikh*-u ose kuptimi. Megjithatë fjala *fikh* ka ardhur duke u shoqëruar veçanërisht me dijen e Ligjit Islam dhe me dallimet e duhura ndërmjet të lejuarës dhe ndaluarës, të vërtetës dhe të rremes.

Forma foljore e rrënjës *f-k-h* gjendet 20 herë në Kuran në një kuptim që është më i ngushtë sesa ai i '*ilm*. Sure Hud 11: 91 raporton fjalët e popullit të profetit Shuajb, që i thanë atij: "O Shuajb! Ne nuk mundemi ta kapim pretendimin e shumë prej asaj që thua" (*ma nafkahu kethiran mimma takul*) Shih suren Isra 17: 44; suren Taha 20: 28, suren Nisa 4: 78; dhe suren Teube 9: 87. Na është sugjeruar, se domethënia e frazës *ma nafkahu* këtu, nuk do të thotë që ata nuk e kuptuan domethënien e asaj që po thoshte Shuajbi, por më tepër ata nuk ishin të bindur nga ajo. Nëse nuk do ta kishin kuptuar atë, ata nuk do të merreshin në llogari për refuzimin e tyre të asaj. Baza për llogaridhënien është thjesht, që dikush ta kuptojë mesazhin e profetit, jo që dikushi të bindet prej saj. Akti i *fikh*-ut i atribuohet *kalb*-it; kjo mund të shihet në suren Araf 7: 179, e cila i dënon njerëzit "që kanë zemra me të cilat dështojnë (ose më mirë refuzojnë) për të kuptuar të vërtetën" (*lehum kulubun la jefkahune biha*). Shih gjithashtu suren Teube 9: 127 dhe suren En'am 6: 25.

Së fundmi forma e foljes *tefakkah* është përdorur për t'iu referuar ndjekjes së dijes, veçanërisht të fesë së dikujt. Surja Teube 9: 122 përmban një këshillë për muslimanët për ta familjarizuar veten me vendimet ligjore islame, ta shpërndajnë këtë dije te të tjerët dhe t'i paralajmërojnë ata për rreziqet e dështimit të përmbushjes së tyre.

## 9) Koncepti i *feh*m

Rrënja *f-h-m* shënon aktin e kuptimit dhe të shikimit të diçkaje ashtu siç është në realitet. Folja është *fehima*/ *jefhemu* (emri foljor *feh*m); forma rrjedhëse e foljes *tefehema* / *jetefehhemu* (emri foljor *tefeh*hum) do të thotë të arrish kuptimin e diçkaje gradualisht ose në faza dhe forma intensive *fehHEMA*/ *jufehhimu* do të thotë të bësh dikë tjetër të kuptojë. Kjo formë intensive e

foljes, që i merr kundrinorin e drejtë dhe të zhdrejtë njëkohësisht, gjendet në suren Enbija 21: 79: “Ne e bëmë Sulejmanin ta kuptonte çështjen [shumë thellë] (*fehmemnaha Sulejman*).” Në suren Enbija 21: 79, thuhet se Zoti e pajisi Sulejmanin me një kuptim unik të një çështjeje për të cilën ai dhe babai i tij, Daudi, po merrnin vendim. Fjala *feh* është kuptuar gjithashtu, se do të thotë një kuptim i saktë i nuancuar i diçkaje. Me fjalë të tjera ka, disa nivele të ndryshme të kuptimit dhe jo gjithçka që kuptohet është e ditur, por dikush mund të arrijë një lloj niveli të kuptimit përmes hamendjes ose supozimit.

### 10) Koncepti i *ihatah*

Rrënja *h-v-t* shënon aktin e ruajtjes, mbrojtjes, konservimit, rojes dhe të marrjes nën përgjegjësi. Nga kjo rrënjë nxjerrim pjesoren aktive *ha'it*, që i referohet një muri (shumës *hitan*). Së bashku me parafjalën *bi*, forma e foljes *ahata/ juhitu* është përdorur 23 herë në Kuran në kuptimet vijuese: 1. Dituri ose të kuptuarit. Surja Xhinn 72: 28 na tregon se Zoti “përfshin [me dijen e Tij] gjithçka që ata kanë [për të thënë]” (*ahata bi ma ledejhim*), ndërsa surja Bekare 2: 255 pohon se qeniet njerëzore nuk mund të përfshijnë diçka nga dija e Zotit përveçse me vullnetin e Tij (*la juhitone bi shej'in min 'ilmih il-la bi ma sha*) shih sure Junus 10: 39; suren Kehf 18: 68; dhe suren Neml 27: 22. 2. Përfshirje. Surja Bekare 2: 19 na thotë se “Zoti i përfshin [me fuqinë e Tij] të gjithë ata që e mohojnë të vërtetën” (*muhitun bil-kafirin*) shih suren Fussilet 41: 54. 3. Shkatërrim. Surja Bekare 2: 81 na tregon, se të papenduarit në Ditën e Gjykimit do të përfshihen (dmth, shkatërrohen) nga mëkatet e tyre (*ahatat bihi khati'atuhu*) shih suren Kehf 18: 29, 42; dhe suren Ankebut 29: 54.

## 11) Koncepti i tamhis

Rrënja *m-h-s* shënon aktin e purifikimit, testimin, shqyrtimin ose përpunimin. Folja është *mahhasa/ jemhasu* (emri foljor *tamhis*). Folja *mahhasa* gjendet dy herë në Kuran. Surja Ali Imran 3: 141 na tregon, se Zoti i sprovon njerëzit si me të mira edhe me të këqija, me qëllim që “t’i pastrojë nga të gjitha papastërtitë ata që i janë përmbajtur besimit” (*li jumahhisa Allahu el-ledhine amanu*). Ngjashëm Zoti i deklaroi bashkësisë muslimane në suren Ali Imran 3: 154, se “[e gjitha kjo ju ndodhi] me qëllim që Zoti... t’jua bëjë zemrat të pastra nga papastërtitë” (*li jumahhisa ma fi kulubikum*). Prandaj duke i sprovuar besimtarët përmes mundimeve dhe vuajtjeve, Zoti i pastroi ata nga mëkatet dhe gabimet e tyre.

## 12) Koncepti i temjiz

Rrënja *m-j-z* shënon ndarjen e një gjëje nga një tjetër. Nga kjo rrënjë ne nxjerrim foljen *màza/ jemizu (mejz)* dhe *mejjeza/ jumejjizu (temjiz)*. Folja *mejjeza* do të thotë të preferosh dikë ose diçka mbi një tjetër, të vendosësh mënjane ose izolosh. Emri foljor *temjiz* i referohet aftësisë për të dalluar - aftësisë së mendjes për të bërë dallimet dhe ngjashmëritë ndërmjet entiteteve. Juristët muslimanë e përkufizojnë moshën e dallueshmërisë si moshën në të cilën dikush dallon ndërmjet çfarë është e dobishme dhe çfarë është e dëmshme.

Forma foljore e kësaj rrënje gjendet në katër vende në Kuran, duke përfshirë suren Enfal 8: 37, që na tregon se kur t’i gjykojë qeniet njerëzore pas vdekjes Zoti “do t’i ndajë të këqijtë nga të mirët” (*jemize Allahu el-khabitha min el-tajjib*), dhe suren Jasin 36: 59, ku na thuhet se në Ditën e Gjykimit Zoti do t’ju thotë atyre që e kanë refuzuar Atë “...rrini veçan sot, o ju që ishit të humbur në mëkat!” (*imtazu ejuha al-muxhrimun*).

### 13) Koncepti i tefekkur

Rrënja *f-k-r* shënon aktin e meditimit, të peshimit, reflektimit ose të shqyrtimit të vazhdueshëm. Nga ajo nxirren foljet *fekker*/*jufekkiru* (*tefkir*), që do të thotë të mendosh ose të mendosh thellë, ose fenomeni përdrejt formimit të një imazhi, kuptimi ose konceptualizimi. Mbiemri intensiv *fikkir* përshkruan dikë që është mendimtar dhe meditues. Megjithatë për shkak të procesit të ndryshimit ku përfshihet *teffekur*, nuk është i atribueshëm Zotit me pandryshueshmërinë e Tij.

Derivatet foljore të rrënjës *f-k-r* gjenden 18 herë në Kuran, kurse konceptet kuranore të *tedhekkur*, *tedebbur*, *te'emmul*, *istibsar* dhe *i'tibar* ndajnë tipare të përbashkëta me atë të *tefekkur*. Sure Ali Imran 3: 191 i përgëzon ata që e kujtojnë Zotin gjatë gjithë ditës e natës dhe kështu “reflekojnë në krijimin e qiejve e të tokës” (*ue jetefekkerun fi khalki el-semavati ue el-ard*). Ngjashëm Kurani na nxit të mendojmë për racat, gjuhët dhe kulturat e ndryshme, që rrjedhin nga një Burim i Vetëm. Sure Rum 30: 21 shpall: “Dhe nga mrekullitë e Tij është se: Ai krijon për ju bashkëshorte nga vetë lloji juaj, me qëllim që të anoni drejt tyre, dhe krijon dashuri e butësi ndërmjet jush. Në këtë, vëreni, ka mesazhe për popullin që mendon (*inne fi dhalike le ajatin li kaumin jetefekkerun*)!” Prandaj fenomeni i riprodhimit, martesës dhe shoqërisë së dashur që ndajnë burrat dhe gratë janë paraqitur si çështje për reflektim solemn.

Referenca të tjera për aktin e reflektimit gjenden në suren Rum 30: 8, që i pyet njerëzit, të cilët nuk kanë vetëdijshmërinë e gjërave përfundimtare: “A nuk kanë mësuar ndonjëherë të mendojnë për vetveten (*elem jetefekkeru*)?” Në suren Arafë 7: 176 nxitet Profeti t'i tregojë popullit historinë, që përcjell mësimet shpirtërore “kështu që ata të mund të mendojnë” (*la'al-lehum jetefekkerun*). Sure Hashr 59: 21 na tregon në të njëjtën frymë, se Zoti e krahason fuqinë e Kuranit me atë të një force që i



çan edhe malet më dysh. Kësaj Ai i shton “Dhe këto shëmbëlltyra ne ua japim njerëzve, që (të mësojnë) të mendojnë” (*la'al-lehum jetefekkerun*).

#### 14) Koncepti i *tedebbur*

Rrënja *d-b-r* shënon mbarimin, pjesën fundore ose të pasmen e diçkaje. Nga kjo nxjerrim emrin *dubur* (e kundërta e *kubul*), që i referohet pjesës pasme ose anës së mbrapme të diçkaje. Folja e intensifikuar *debbera/ judebbiru (tedbir)* do të thotë të menaxhosh, organizosh, të disponosh ose të sjellësh. Gjithashtu mund t'i referohet aktit të lirimit të një skllavi pas vdekjes së tij (literalisht “më pas”, *min dubur*). Sa për foljen *tedebbera/ jetedebberu (tedebbur)*, kjo shënon aktin e të menduarit ose të hetuarit për rezultatin final të diçkaje ose të pasojave përfundimtare.

Derivate të rrënjës *d-b-r* gjenden 46 herë në Kuran në kuptimet vijuese: 1. Shpina. Në suren Enfal 8: 15 Zoti i urdhëron luftëtarët muslimanë të qëndrojnë në pozitën e tyre kundër politeistëve, duke thënë: “mos ua ktheni shpinën atyre” (*la tuvel-luhum el-edbar*). Në vargun vijues 8: 16 Zoti paralajmëron se kushdo që “u kthen shpinën atyre” (*juvel-lihim... duburehu*) në ikje do të fitojë dënimin e Zotit. I njëjti kuptim i fjalës është përdorur figurativisht në suren Muhamed 47: 25, që i përshkruan ata, të cilët e refuzuan mesazhin e Zotit të përcjellë nga Muhamedi, si njerëz që i kanë kthyer shpinën (*el-ledhine irteddu 'ala edbarihim*) së vërtetës. 3. Fundi i diçkaje. Surja Kaf 50: 40 i nxit besimtarët të lartësojnë lavdinë e Zotit “në fund të çdo namazi” ose “pas përuljes së adhurimit” (*edbar el-suxhud*). 4. Të nisesh, të tërhiqesh në të kaluarën. Surja Mudethir 74: 33 na nxit ta konsiderojmë “natën kur ajo nis (*el-lejli idha edbera*)”. 5. Pjesa e fundit e diçkaje. Surja En'am 6: 45 flet se si “mbetjet

e fundit të atyre njerëzve që ishin të prirur për të bërë keq u zhdukën” (*kuti’a dahir el-kaumi el-ledhine dhalamu*). 6. Meditim ose përsiatje. Surja Nisa 4: 82 i pyet njerëzit nëse “meditojnë rreth Kuranit” (*efela jetedebburun el-Kur’an*). Shih gjithashtu suren Muhamed 47: 24. 7. Menaxhim, gatishmëri, qeverisje. Surja Junus 10: 31 na tregon se është Zoti Ai që “drejton gjithçka që ekziston” (*judebbiru el-emr*). Shih suren Sexhde 32: 5, suren Mu’minun 23: 68 dhe suren Sad 38: 29.

### 15) Koncepti i *tadhakkur*

Rrënja trishe *dh-k-r* shënon disa kuptime: 1. mashkull (*dheker*) si e kundërta e femrës (*untha*); 2. veprimi i të kujtuarit (*dhikr*) si i kundërti i harresës (*nisjan*), nga i cili rrjedh termi i përmendjes ose lutjes (*dhikr*), që është një lloj përkujtimi me gjuhë; dhe 3. nder, famë ose reputacion i mirë. Derivate të tjera të kësaj rrënje përfshijnë foljen *dhekkera*, të kujtosh (emri foljor *tedhkir*), *dhàkara* (*mudhàkarah*) dhe *istedhker* (*istidhkar*), kuptimi është të studiosh ose kujtosh, dhe emri *tedhkirah* (një kujtim ose objekt përkujtues, domethënë diçka që nxit ose ruan një kujtim).

Derivate të kësaj rrënje gjenden përafërsisht 274 herë në Kuran dhe në kuptimet vijuese: 1. Një mesazh hyjnor ose përkujtues. Për Kuranin flitet në suren Sad 38: 87 si “një përkujtues për të gjithë botët” (*dhikrun li al-’alemin*). Shih gjithashtu suren Enbija 21: 24; dhe suren Kamer 54: 25. 2. Zbulesa kuranore në suren Hixhr 15: 9. 3. Zbulesa parakuranore (zbulesat e dhëna hebrenjve dhe të krishterëve). Profetit i thuhet nga Zoti t’ju thotë atyre që e mohojnë të vërtetën “të pyesin ithtarët e zbulesave të mëhershme” (*is’elu ahl al-dhikr*) për një kuptim më të mirë (sure Enbija 21: 7). 4. Zbulesa e Musait. Ky kuptim i fjalës *dhikr* gjendet në suren Enbija 21: 105, që flet për Psalmet

(*el-zebur*) që kanë ardhur “pas mesazhit (dhënë Musait)” (*ba’di el-dhikri*). 5. Qortim, kujtues, ose paralajmërim. Ky kuptim i fjalës dhikr gjendet në suren Sad 38: 1, që e përshkruan Kuranin të jetë si “plot me qortime” (*dhi el-dhikr*, Abdulla Jusuf Ali; po ashtu forma foljore e përdorur në suren En’am 6: 44). 6. Përkujtimi i Zotit. Besimtarëve u thuhet në suren Xhumuah 62: 9 “të nxitojnë për në përkujtimin e Zotit (*fas’av ile dhikr Allah*)”, kur ata ta dëgjojnë thirrjen për në namaz (sure Taha 20: 124; sure Ali Imran 3: 135; sure Nisa 4: 103; sure Bekare 2: 152). 7. Nderim ose lartësim. Zoti i thotë Profetit në suren Zukhruf 43: 44 ta mbajë fort zbulesën që i është dhënë, sepse ajo do të jetë “[një burim] lartësimi për ty dhe popullin tënd” (*dhikrun leke ue li kaumika*). 8. Të përmendësh. Në suren Jusuf 12: 42 na thuhet se Jusufi i kërkoi një shoku të burgut, që do të lirohej shpejt: “të më përmendësh mua te zotëria jot” (*udhkurni inde rabbike*). 9. Të zbatosh, të kujtosh ose të mbash ndër mend. Bijtë e Izraelit këshilloheshin “të mbanin ndërmend” atë që përmbante zbulesa që kishin marrë përmes Musait (sure Bekare 2: 63; sure Hud 11: 24; sure Nur 24: 1; sure Zumer 39: 27). Ky kuptim i fjalës gjendet gjithashtu në suren Ghafir 40: 44, ku pasi e ka qortuar popullin e tij për refuzimin e mesazhit të Zotit prej tyre- një besimtar në kohën e Musait i paralajmëron dëgjuesit e tij për Ditën e Gjykimit. Kësaj ai i shton: “në atë kohë ju do të kujtoni (*se tedhkurune*) atë që po ju them (*ma akulu lekum*).”

Folja *tedhekker*, që do të thotë “mbaj ndërmend” shpesh çiftohet me frazën “ata që janë të pajisur me perceptim” (*ulu el-elbab*). Për këtë çiftim shih për shembull, sure Bekare 2: 269; sure Rad 13: 19; dhe sure Sad 38: 29.

Fjala *dhikr* është kuptuar në forma të ndryshme, për shkak se mënyra e saj e domethënies është specifikuar nga kontekstet e saj të ndryshme kuranore. Ashtu siç e kemi parë fjala, *dhikr* është përdorur në mënyra të ndryshme për t’iu referuar bindjes, qortimit, Kuranit, sqarimit, përmendjes, meditimit ose

soditjes. Akti i përkujtimit (*tedhekkur*) është një përpjekje për të rikthyer pamjet e ruajtura në kujtesën e dikujt. Veçanërisht kur dikush është duke përkujtuar Zotin ky proces e sjell atë më afër me mjedisin e tij ose të saj. Ashtu siç shohim në suren Araf 7: 201 akti i sjelljes ndërmend të Zotit të jep një perceptim më të qartë të asaj që të rrethon. Në këtë kontekst koncepti i *dhikrit* është i kundërt me pavetëdijshmërinë, harresën dhe amnezinë. Përkujtimi (*tedhekkur*) është i ngjashëm me meditimin (*tefekkur*), përderisa meditimi përfshin soditjen e asaj që dikush di, ndërkohë që përkujtimi përfshin përmbledhjen e dijes që dikush ka nevojë për ta pasur parasysh pas një kohe pavetëdijshmërie ose harrese. Ashtu siç lexojmë në suren Araf 7: 201, kur ata që janë të vetëdijshëm për Zotin sulmohen nga mendime të këqija, ata “sjellin Zotin në kujtesë (*tedhekkeru*)” Abdulla Jusuf Ali, dhe duke bërë kështu, ata janë të aftë ta shohin botën rrotull tyre më qartë (*fe idha hum mubsirun*). Akti i përkujtimit (*tedhekkur*) pohon, ruan dhe e bën më efektiv diturinë që dikush tashmë e zotëron, ndërsa akti i meditimit (*tefekkur*) mund ta rrisi diturinë gjithashtu. Kontekstet kuranore, ku shfaqen format e ndryshme të fjalës *tedhekkur*, kanë të bëjnë me sqarimin e çështjeve të doktrinës, krahasimet midis atyre me besim dhe atyre që e mohojnë të vërtetën, meditimin mbi rezultatit përfundimtar (gjykimi, ringjallja) dhe analizën e vetes. Siç e kemi përmendur folja *tedhekker* shpesh shoqërohet me frazën *uli el-elbab*, përkthyer nga Asad si “ata të pajisur me perceptim” dhe nga Abdulla Jusuf Ali si “njerëz që kuptojnë” në suren Bekare 2: 269 dhe sure Rad 13: 19.

## 16) Koncepti i *hifdh*

Rrënja trishe *h-f-dh* shënon aktin e ruajtjes ose përmbajtjes. Përdoret në kuptimin e mësimi përmendësh, që shërben për

të ruajtur dijen, si dhe në lidhje me ruajtjen e jetës, sigurisë, ushqimit e me radhë. Një nga emrat hyjnorë të Zotit është *al-Hafidh*, Ruajtësi, Ai të Cilit asgjë nuk i shpëton në tokë ose në sferat qiellore; ndërsa engjëjve iu referohet ndonjëherë si *hafadhah*, që do të thotë roje ose kujdestarë, që numërojnë dhe regjistrojnë mendimet dhe veprimet e njerëzve.

Derivate të rrënjës *h-f-dh* gjenden 44 herë në Kuran dhe në kuptimet vijuese: 1. T'i besosh kujdesit të dikujt. Surja Maide 5: 44 na tregon se disa nga mesazhet e Zotit i janë besuar kujdesit të njerëzve (*ustuhfidhu min kitabi Allah*). 2. Roje, ruajtje, mbrojtje. Sure Nisa 4: 34 flet për gratë e drejta, që ruajnë intimitetin e jetës së tyre bashkëshortore, ndërsa surja Saffat 37: 7 e përdor emrin *hifdh* në lidhje me mbrojtjen e sferave qiellore nga Zoti. Në suren Jusuf 12: 12 vëllezërit e Jusufit premtojnë ta mbrojnë atë duke thënë: "Ne do ta ruajmë atë mirë" (inna lahu la hafizun; shih 12: 63). Dhe në suren Jusuf 12: 55, Jusufi premton se do të kujdeset për burimet e Egjiptit, duke thënë: "Unë do të jem një ruajtës i mirë" (*inni hafidhun 'alim*). 3. Të dëshmosh dhe regjistros. Fraza *hafidhin kiramen katibin*, që përkthehet literalisht si "ruajtës fisnikë që regjistrojnë" i referohet engjëjve të Zotit të caktuar për të ruajtur njerëzit dhe të regjistrojnë mendimet dhe veprimet e tyre (sure Infitar 82: 10-11).

Ruajtja (*hifdh*) është një nga funksionet parësore të mendjes njerëzore, që e magazinon dijen përmes kujtesës, ndërsa kujtesa është një nga masat e inteligjencës së personit. Si i tillë procesi i *hifdhit* i referohet stabilizimit, të asaj që është kuptuar në mendjen e dikujt, që të mos harrohet dhe humbet. Ky proces ndiqet nga përgjigjja emotive (*shu'ur*) dhe kuptimi, që nga ana tjetër ndiqet nga përkujtimi dhe meditimi. Zoti i dënon ata që thjesht mësojnë përmendësh pa kuptuar, duke i përngjasuar ata "me një gomar që mban libra" (sure Xhumuah 62: 5). E ngjashme është të marrësh dije pa mësim përmendësh, si të ndërtosh një ndërtesë buzë një honi, që është gati të rrëshqasë në çdo çast në humnerë.

### 17) Koncepti i va'j

Rrënja trishe *v-j* shënon aktin e mbajtjes ose të përmbajtjes. E përdorur figurativisht folja *va'a* i referohet aktit të mbajtjes së diçkaje në kujtesë, ta dish atë ose të jesh i vetëdijshëm për të. Emri foljor *va'j* përgjithësisht përkthehet si “ndërgjegjësimit”, i referohet aktit të përmbajtjes ose ruajtjes së diçkaje në mendje ose në zemër, ndërsa mbiemri *va'ijjun* do të thotë i ditur, i mprehtë dhe i kuptueshëm.

Derivate të kësaj rrënje gjenden shtatë herë në Kuran në kuptimet vijuese: 1. Çantë mbajtëse. Surja Jusuf 12: 76 i referohet çantave të udhëtimit të vëllezërve të Jusufit me fjalën *ev'ijatihim*, dhe çantës së vëllait të tij Beniamit me njëjësin *vi'à*. 2. Fshehje. Surja Inshikak 84: 22-23 na tregon, se Zoti është krejtësisht i dijshtëm ndaj asaj që “fshehin” (*ju'ùn*) ata të cilët mohojnë të vërtetën. 3. Meditim dhe soditje. Surja Hakka 69: 12 e përshkruan përmbytjen e madhe që ndodhi gjatë kohës së Nuhut, si një mesazh që “çdo vesh i zgjuar mund të ndërgjegjësohet” (*ta'ijeha udhnun va'ijah*). 4. Të mbash. Surja Me'arixh 70: 18 e përdor foljen *ev'à* për t'iu referuar mbajtjes së pasurisë që dikush ka grumbulluar.

### 18) Koncepti i vixhdàn

Rrënja trishe *v-xh-d* shënon disa kuptime të ndryshme. Një nga këta është “të gjesh” në kuptimin e arritjes së diçkaje për të cilën ke qenë në kërkim. Një tjetër është “të gjesh” në kuptimin e zbulimit ose perceptimit si në frazën: “Zbulova se Zejdi është bujar dhe fisnik” (*vexhedtu Zejdan keriman*). E përdorur në këtë kuptim folja *vexheda* merr dy kundrinorë.

Derivate të rrënjës *v-xh-d* gjenden në 106 vende në Kuran dhe në dy kuptime parësore: 1. Zbulim. Në suren Ali Imran 3: 37 thuhet, se kurdo që Zekeria e vizitonte Merjemen në faltore

ai “zbulonte se ajo ishte furnizuar me ushqim” (*vexheda ‘indeha rizkan*). Ngjashëm lexojmë në suren Bekare 2: 96, se megjithëse disa individë pretendojnë se ata i pret një jetë e përtejme e lumtur, “ti me siguri do të gjesh se ata janë të kapur pas kësaj jete më shumë sesa njerëzit e tjerë...” (*le texhidennehum ahras al-nasi ‘ala hajah*). Një kuptim i ngjashëm gjendet në suren Maide 5: 104, ku thuhet, se kur politeistët e kohës së Profetit u nxitën që t’i përgjigjen mesazhit të tij, ata thanë: “Na mjafton ajo që i gjetëm paraardhësit tanë të besonin dhe të bënin (*hasbuna ma vexhedna ‘alejhi aba’ena*).”

### 19) Koncepti i nisjan

Rrënja *n-s-j* shënon dy domethënie themelore. E para është ajo e harresës, si e kundërta e kujtimit ose memorizimit të diçkaje, ndërsa e dyta është ajo e lënies mënjanë ose jashtë. Folja trishe është *nasija/ jansa*, ndërsa emri foljor është *nisjan*.

Derivate të rrënjës *n-s-j* gjenden 45 herë në Kuran në dy kuptime themelore: 1. Të qenit i pavetëdijshëm ose i pavëmendshëm, dhe 2. të lesh mënjanë ose të anashkalosh. Kuptimi i parë shënon të kundërtën e përkujtimit, dhe nga kjo nxjerrim mbiemrin *nàsi* (harraq, i pavëmendshëm), dhe *nisjan* (harresë, pavëmendje). *Nisjan* është përshkruar, si mungesa e imazhit mendor nga mendja e ndërgjegjshme e dikujt, megjithëse mbetet diku thellë në kujtesë. Akti i harresës ose *nisjan* dënohet nga Zoti në Kuran në të dyja kuptimet, ndonëse kjo ndodh ndonjë herë pa qëllim, rast në të cilin mund të jesh i falur. Kur akti i *nisjan*-it i atribuohet Zotit, kjo shënon braktisje të ndërgjegjshme. Në suren Araf 7: 51 për shembull, Zoti deklaron, se ashtu si mohuesit e së vërtetës qenë të pakujdesshëm ndaj Tij gjatë jetës së tyre tokësore, “ashtu do të jemi Ne të pavëmendshëm për ta sot (*fe el-jaume nensahum*), ashtu siç ishin të pavëmendshëm (*kema nesu*) për ardhjen e

kësaj Dite [të Gjykimit] (*lika'e jaumihim hadha*).” Një shembull tjetër i përdorimit të kësaj rrënje gjendet në suren Taha 20: 115, ku Zoti shpall “Në të vërtetë, kohë më parë ne ia detyruam urdhëresat Tona Ademit (*ue lakad 'ahidna ile Adema min kablu*); por ai i harroi (*fe nesija*).”

## 20) Koncepti i *seh*v

Rrënja trishe *s-h-v* i referohet kryesisht pavëmendshmërisë dhe pasivitetit. Dikush mund të thotë për shembull, *sehevtu 'an el-salat* “u shpërqendrova nga namazi”. Ndërsa *seh*v shënon një gabim të vogël e të përkohshëm të kujtesës ose të vëmendjes, *nisjan* i referohet mungesës së plotë të vetëdijes ndaj diçkaje; sidoqoftë të dy fjalët ndonjëherë përdoren pak a shumë në mënyrë sinonime. Shkujdesja e përfshirë në *sah*v është e dy tipeve. Njëri tip ndodh për shkak të faktorëve jashtë kontrollit të personit, ndërsa tjetri, duke lindur nga neglizhenca apo rebelimi, zë fill në vullnetin e personit. Prandaj ashtu si *nisjan*, disa shembuj të *seh*v janë më të dënueshëm sesa të tjerët.

Pjesorja veprare *sàhùn* shfaqet dy herë në Kuran. Surja Dharijatë 51: 10-11 flet duke i dënuar ata që hamendësojnë verbërisht rreth gjërave për të cilat nuk dinë gjë dhe “të cilët gabojnë të përhumbur në injorancë” (*hum fi ghamratin sahun*), ndërsa surja Maun 107: 4-5 i dënon ata që falen, por “zemrat e të cilëve janë larg nga namazi” (*feuejlun lil-musal-lin el-ledhine hum 'an salatihim sahun*).

## 21) Koncepti i *ghaf*leh

Rrënja *gh-f-l* shënon aktin e neglizhimit ose të lëshimit padashje të diçkaje. Fjala *ghaf*leh i referohet dështimit për të perceptuar ose kuptuar diçka, pavarësisht mundësisë për ta perceptuar



ose kuptuar atë. Kur themi *ghafaltu 'an el-shej'* nënkuptojmë: "aksidentalisht lashë pas dore diçka", ose "nuk arrita të vërej diçka". Nga ana tjetër, nëse themi *aghfaltuhu* do të thotë se e anashkalova ose neglizhova diçka, pavarësisht se ma kishin përmendur. Foljet e prejardhura *teghaffala* dhe *teghàfala* shënojnë aktin e pretendimit që nuk është vërejtur diçka (me fjalë të tjera ta injorosh diçka qëllimisht), ndërsa forma *ghaffala* do të thotë të bësh dikë që të mos vërejë diçka, pra, t'ia fshehësh atë gjë.

Derivate të kësaj rrënje gjenden 35 herë në Kuran në kuptimin e shpërqendrimit ose mungesës së vëmendjes, për shkak të mungesës së syçeltësisë ose zellit. Në disa situata kjo ka ndodhur si një ndëshkim nga Zoti dhe ndonjëherë për shkak të kujtesës së dobët. Kurani e mohon pavëmendshmërinë e Zotit duke thënë: "Zoti nuk është i pavëmendshëm për atë që bëni!" sure Bekare 2: 74; sure Ali Imran 3: 99 dhe sure Mu'mininun 23: 17.

## 22) Koncepti i shekk

Një kuptim i rrënjës *sh-k-k* është ai i depërtimit. Dikush mund të thotë *shekektuhu bil-ramh* "e shpova atë me heshtë". Një kuptim i dytë është ai i mungesës së sigurisë (emri foljor *shekkun* do të thotë dyshim ose dyshues). Nëse themi *shekka 'alejhi el-emru* nënkuptojmë: "Çështja ishte e paqartë ose e dyshimtë për atë." Një kuptim i tretë i foljes *shekka* është të bashkohet ose të jetë i ndërlihdur.

Rrënja *sh-k-k* gjendet 15 herë në Kuran në kuptimin e pasigurisë. Në suren Nisa 4: 157, thuhet se ata që nuk bien dakord për çështjen e vdekjes së Isait në kryq janë në një gjendje konfuzioni ose dyshimi rreth kësaj (*fi shekkin minhu*). Në suren Junus 10: 94 ata që janë në dyshim (*fi shekkin mimma*) në lidhje me mesazhin kuranor, nxiten të pyesin ata që e kanë

marrë më herët zbuluesën për t'i bërë që të kuptojnë më shumë. Surja Hud 11: 62 na tregon se pasi kishin marrë mesazhin e Salihut, populli i shkoi atij dhe i tha se ata ishin “në dyshim të madh” (*fi shekkin... murib*), në lidhje me atë që ai po i thërriste të bënin. Surja Ibrahim 14: 10 ngjashëm pyet retorikisht, nëse mund të ketë “ndonjë dyshim rreth [ekzistencës dhe njësisë së] Zotit, Krijuesit të qiejve dhe Tokës?” (*efil-lahi shekkun, fatir el-semavati ue al-ard*).

### 23) Koncepti i rajb

Rrënja trishe *r-j-b* shënon dyshim, mosbesim dhe/ose alarm. Foljet *raba/jaribu* dhe *araba/juribu* nënkuptojnë të shkaktosh trazim, alarm, ose të mbushësh dikë me dyshim ose mosbesim. Derivate të kësaj rrënje gjenden 37 herë në Kuran dhe në kuptimet vijuese: 1. Dyshim ose mosbesim. Ata që janë të përfshirë në transaksione financiare nxiten në suren Bekare 2: 282 të shkruajnë sasinë e parave të huazuara, me qëllim që palët në transaksionin të mos dyshojnë për njëri-tjetrin (*el-la tertàbu*). Duke përdorur derivatin emëror të rrënjës, surja Bekare 2: 2 na tregon se shkrimi hyjnor që gjendet në Kuran është “jashtë çdo dyshimi” (*la rajbe fihî*). Fjala *rajb* është e ngjashme me *shekk*, në aspektin që të dyja përshkruajnë gjendje mendore të karakterizuara nga mungesa e sigurisë. Sidoqoftë derivatet foljore të kësaj rrënje përdoren në mënyrë të ndryshme. Prandaj kur themi *ràbani el-emru* “Çështja më shqetësoi, më futi në dyshim”, ne nuk mund të përdorim foljen *shekka* në këtë ndërtim fjalie (*shekkani el-emru*) për të përcjellë të njëjtin kuptim. 2. Ankth, keqardhje ose shqetësim. Sure Teube 9: 110 na tregon, se shkeljet që kryejnë njerëzit do të jenë “një burim i thellë shqetësimi në zemrat e tyre” (*ribaten fi kulubihim*). 3. Peripecitë e fatit. Çdo referencë të rrënja *r-j-b*

në Kuran ka të bëjë me dyshimin ose pasigurinë në zemër me përjashtim të sures Tur 52: 30, që i referohet pasigurive të jetës, si *rajb el-menun*, ku emri *menun* është një referencë për Vdekjen ose Fatin. Specifikisht, surja Tur 52: 30 na jep fjalët e skeptikëve të kohës së Profetit, të cilët thanë: “Ai është vjershëtar, të presim derisa ta zhdukë vdekja (*rajb el-menun*)”.

## **Së dyti: Konceptet e lidhura me shqisat**

Të gjitha mjetet e perceptimit, të jashtme apo të brendshme, të lindura apo të mësuara, informacioni i përfutur gjatë jetës, qoftë nga vetja, qoftë nga të tjerët dhe siguria se Zoti ka sjellë shpalljet përmes profetëve të tij, i shërbejnë procesit të përfitimit të dijes. Ndjesitë apo shqisat fizike, janë si dritare përmes të cilave aftësitë kognitive shohin botën. Të dhënat e marra nga shqisat regjistrohen e më pas nisin proceset kognitive, ndërsa perceptuesi krijon një imazh e përshtypje të sendit që perceptohet.

Siç është vënë në dukje, shqisat përbëjnë fazën e parë të grumbullimit të dijes. Ato përfaqësojnë ndërveprimet e para mes subjektit njohës dhe sendit që do të njihet. Ti mund të nuhasësh diçka pa e ditur, ose pa e njohur aromën, për pasojë perceptimi fizik në vetvete nuk është kognicion. Në mënyrë që të ndodhë ndodhë njohja, në proces duhet të përfshihet mendja e vetëdijshme. Ky fakt konfirmohet nga pohimi kuranor, se “I sheh ata të vështrojnë drejt teje, por në fakt ata nuk shohin” (Sure Araf 7: 198) (*Terahum jandhurune ilejke ue hum la jubsirun*). Akti i vështrimit (*nadhar*) qëndron në të drejtuarit e shikimit drejt diçkaje apo dikujt, prej nga syri merr një imazh të personit apo objektit që po vështron. Perceptimi fizik i imazhit gjithsesi nuk ka të bëjë me njohjen e personit apo sendit, imazhin e të cilit ka regjistruar. Dikush mund ta shohë një prej profetëve të Zotit, por pa e njohur si të tillë.

Akti i vështrimit konsiston në kthimin e syve drejt një objekti të dukshëm. Rezultati i këtij veprimi është ai i të shikuarit (*ru'jah* ose *basar*), që mund të çojë në një njohje më të thellë (*basirah*), pra në një perceptim mbi natyrën e brendshme të entitetit të shikuar. Gjithsesi, kur ka një mosmarrëveshje mbi natyrën apo identitetin e personit apo objektit të shikuar, kjo nuk ndodh për shkak të ndonjë problemi gjatë procesit të perceptimit shqisor, në të kundërt, kjo ndodh për shkak të mënyrës sesi interpretohen ato të dhëna. Me fjalë të tjera, konflikti ekziston në sferën e njohjes. Përndryshe nuk do të kishte bazë për pajtim a mospajtim, përderisa baza e komunikimit tonë është qasja e përbashkët në të dhënat e perceptimit shqisor.

Nuk mund të ketë kognicion pa formimin e një gjykimi mbi entitetet konkrete. Pa shqisat fizike, arsyeja nuk ka material ku të bazohet; për pasojë, perceptimi shqisor dhe arsyeja duhet të punojnë së bashku. Nëse shqisat nuk funksionojnë, as arsyeja nuk do të funksionojë. Lexojmë në Suren Nahl 16: 78, se “Allahu ju nxori nga barqet e nënave tuaja (si foshnje) që nuk dinit asgjë. Ju pajisi me (shqisa për) të dëgjuar, me të parë dhe me zemër, që të jeni falënderues”. Në këtë varg na thuhet qartë se qeniet njerëzore vijnë në këtë botë pa asnjë lloj dijeje. Në të njëjtën kohë, ky varg nxjerr në pah burimet e dijes, që Zoti na ka dhënë në formën e të dëgjuarit, të parit dhe të arsyes. Konceptualizimi nis me shqisat, ku më kryesoret janë të parët dhe të dëgjuarit. Ndjesia e prekjes, shijes dhe e të nuhaturit, janë po ashtu të dhëna prej Zotit. Gjithsesi ato kanë më pak domethënie nga ana epistemologjike.

Një prej shqisave të para që aktivizohen pas lindjes është ajo e prekjes, që e mundëson foshnjën të provojë një gamë të gjerë të entiteteve fizike. Gjithsesi prekja nuk të mundëson të dallosh ngjyrat apo tingujt. Shikimi të mundëson të dallosh ngjyrat, format dhe plot tipare të tjera; dëgjimi, të dallosh tingujt, ndërsa shija, të dallosh nuancat e shijeve të ndryshme, sidomos me ndihmën e gjendrave të nuhatjes.

Në nivelin e jolëndores, një fëmijë zhvillon gradualisht aftësi dalluese morale, për të dalluar mes të mundshmes dhe të pamundshmes, si dhe aftësinë për të përgjithësuar, se një gjykim mbi një entitet të caktuar mund të vlejë edhe për një entitet tjetër, identik. Me kohë fitohet edhe aftësia për të kuptuar se të kundërtat nuk mund të ekzistojnë brenda të njëjtit entitet me të njëjtën vlerë, pra nëse njëra prej tyre është e vërtetë, tjetra duhet të jetë e gabuar. Këto aksioma themelore, apo pohime intuitive kristalizohen ngadalë në mendjen e personit dhe me kohë, ai apo ajo është në gjendje të deduktojë dije teorike edhe prej të vërtetave të vetëkuptueshme, edhe prej provave konkrete.

## **Roli i shqisave në përvetësimin e dijes**

Të dhënat shqisore nuk mjaftojnë për të përvetësuar dije; ato kërkojnë ndihmën e mendjes, apo arsyes, që përfshin proceset e analizimit të fakteve, të arsyetuarit analogjik dhe të përgjithësimit. Vetë Kurani na i prezanton shqisat dhe të dhënat shqisore si porta të dijes. Kur urdhërohemi të shohim “horizontet” dhe brendinë tonë për shenja të ekzistencës dhe madhësisë së Zotit, po na thuhet që të marrim parasysh të dhënat shqisore prej këtyre sferave. Përvojën e botës rreth nesh e fitojmë përmes shikimit, dëgjimit, nuhatjes, dhe shijes, kurse Shpalljen e marrim përmes dëgjimit dhe shikimit. Njëkohësisht, ndarja me thikë e realiteteve të jashtme në kategoritë lëndore dhe jolëndore (kjo e fundit e perceptueshme vetëm përmes arsyes) është e pasaktë. Duhet të mbajmë në mend se shpalljet e ardhura përmes profetëve mbi botën e padukshme (*al-ghajb*), përfshi parajsën, ferrin, engjëjt, xhindet etj., shprehen me gjuhë konkrete, që do të thotë se shenjojnë realitete konkrete. E njëjta gjë vlen edhe për bekimet që përjetojnë banorët e parajsës dhe torturat që përjetojnë banorët e ferrit, që janë fizike dhe konkrete.

Siç lexojmë në suren Taha 20: 96, “Unë pashë atë që ata nuk e shihnin dot”. Madje edhe shpirti dhe vetë Qenia Hyjnore janë entitete, që mund të perceptohen përmes shikimit. Në Ssuren En’am 6: 103 sa i përket Zotit na thuhet se: «Shikimi njerëzor nuk e përfshin dot Atë» (*la tudrikuhu el-eb saru*). Fakti se ky varg mohon mundësinë e përfshirjes së Zotit është afirmim në vetvete, se sado e paplotë, ekziston mundësia e ndonjë lloji shikimi. Gjithsesi, meqë të tilla realitete nuk ekzistojnë në botën tonë të perceptimeve shqisore, Kurani i referohet atyre si *ghajb*, pra sferës së papranishme, e cila qëndron përkundër *shehadas*, sferës së pranishme.

Realiteti me anë të të cilit arsyeja pajiset me të dhëna përfshin jo vetëm entitetet jolëndore, por edhe ato fizike e të prekshme, që perceptohen përmes shqisave. Shqisat në vetvete lidhen me sferën e jashtme të njeriut, si dhe me qenien fizike të tyre. Kjo sferë përfshin gjithçka që mund të shihet, dëgjohet, nuhatet, shijohet apo preket. Por ekziston edhe një shqisë e brendshme, që përfshin ndjenjat e gëzimit e kënaqësisë, dhimbjes e dëshpërimit, dashurisë dhe urrejtjes, që në Kuran shoqërohen me zemrën (*kalb*). Zemra pra është ajo që reflekton mbi shenjat në kozmos, duke u thelluar me njohuri, që pastaj na përkujton mbi nevojën për t’u angazhuar me të njëjtin reflektim.

## Sfera shqisore

Shqisat na mundësojnë t’i përjetojmë e analizojmë gjërat përreth, e t’i dallojmë nga njëra-tjetra në mënyrë që t’i përdorim ato në mënyrën më të mirë për të përballuar sfidat e jetës. Krijuesi i ka pajisur shqisat me shkallët e duhura të ndjeshmërisë; për pasojë, nëse ato do të duheshin ndryshuar, perceptimet tona nuk do të punonin më në të mirën tonë dhe mund të na dëmtonin. Nëse dëgjimi ynë do të ishte 100 herë më i saktë sesa është, do

të ishim në gjendje të kapnim edhe tinguj me frekuencë më të lartë e më të ulët sesa jemi në gjendje tani dhe bota jonë do të bëhej një kakofoni shqetësuese. Nëse shikimi ynë do të ishte më i mprehtë, do të ishim në gjendje të dallonim botë që për momentin janë të padukshme për ne dhe mund të ndjeheshim të mbingarkuar nga gjithë gjërat që do të mund të shihnim.

Bota e *shehades*, apo sfera e asaj që është prezente, e perceptueshme prej nesh, nga vetë përkufizimi është bota ku ne kemi akses. Nëse diçka është e pakapshme për shqisat, ajo nga vetë përkufizimi, nuk është pjesë e *shehades*. Kështu ajo mund të jetë pjesë e mendimit apo emocionit, ose e sferës metafizike, *ghajbit*, që “mungon”. Kjo nuk do të thotë që *ghajbi* nuk është i prekshëm apo fizik, përkundrazi, siç e kemi theksuar, ai ka një aspekt të prekshëm, por nuk është i aksesueshëm për shqisat tona për mënyrën si ato funksionojnë në këtë botë. Ky fakt përsëritet në vende të ndryshme në Kuran. Në Suren Kaf 50: 22, Zoti u drejtohet jobesimtarëve në Ditën e Gjykimit, duke iu thënë: “(I thuhet) Ti ishe në një huti nga kjo (ditë) e Ne ta hoqëm perden tënde dhe tani ti sheh shumë mprehtë”. Me fjalë të tjera, ajo që tani është e pakapshme, do të bëhet e kapshme për syrin në Ditën e Gjykimit. Në Suren Hakka 69: 38-39 dëshmohet kjo e vërtetë gjithashtu me fjalët: “Thërras si dëshmitar gjithçka që mund të shohësh dhe gjithçka që nuk mund ta shohësh”!

Në vazhdim do të radhisim disa koncepte dhe terma kuranore që lidhen me shqisat.

### 1) *Koncepti i hass*

Rrënja *h-s-s* ka kuptimet e mëposhtme: 1. Të vrasësh, prej të cilit rrjedh pjesorja pasive *hasis* (nga *mahsus*), që është sinonim me *kàtil*, ose kasap (nga *maktul*). 2. Tingulli i lëshuar prej dikujt që ka dhimbje, që është i pasigurt, ose i dyshimtë. 3. Të

ndjesh, shohësh, dish, apo të jesh i vetëdijshëm për diçka. Nga kjo na vjen folja *ahassa / juhisu* (emër foljor *ihsas*), emri *hàssah* (shqisë, si nuhatja, dëgjimi etj., shumë *hauas*) si dhe *hàsùs*, që është sinonim me *xhàsùs* apo spiun. Pra 5 shqisat shihen si “spiune” pasi ato furnizojnë aftësitë mendore me materialet e nevojshme për të kuptuar, krijuar gjykime dhe formuluar përgjigje intelektuale dhe emocionale ndaj botës.

Rrënja *h-s-s* haset 6 herë në Kuran në kuptimet e mëposhtme:

1. Vrasje. Në Suren Ali Imran 3: 152 Zoti u thotë luftëtarëve muslimanë se ai e mbajti premtimin, pasi me lejen e Tij, ata do të mund t'i shkatërronin armiqtë e vet (*idh tahussùnehum bi idhnihî*). 2. Perceptim shqisor. Surja Ali Imran 3: 52 tregon sesi “Isai u bë i vetëdijshëm (*ahassa 'Isà*) për “mungesën e vullnetit të armiqve të tij për të besuar të vërtetën” (Shih edhe Sure Mejrem 19: 98). 3. Hetim, kërkim për informacion. Në Suren Jusuf 12: 87, Jakubi i thotë të bijve të kërkojnë informacion për Jusufin dhe vëllain e tyre Beniaminin duke iu thënë: “O bijtë e mi, shkoni dhe hulumtoni (në Egjipt) për Jusufin dhe vëllain e tij (*tehasseu min Jùsufe ve akhîhî*)”.

## 2) Koncepti i *shu'ur*

Rrënja *sh-'r* ka disa kuptime. Kuptimi i parë është bimë. Ekziston një lloj peme së cilës i thonë *sha'rah*, shumë *sha'ar*, që i thonë edhe pyllit. Prej kësaj rrjedh shprehja *dahija sha'rà*, që do të thotë «fatkeqësi e madhe». Kuptimi i dytë i kësaj rrënje është akti i të ndierit, nuhatjes intuitive apo i të diturit paraprakisht. Prej kësaj vjen fjala *shî'ar*, që ka kuptimin e një shenje apo parrulle që luftëtarët kanë, apo mbajnë, për të njohur njëri-tjetrin gjatë luftës. Fjalë të tjera të lidhura me të janë *shu'ur* - ndjenjë ose perceptim, *shî'r*, poezi (shumë *esh'ar*), *lejte shî'ri*, që do të thotë “ah sikur të dija, kuptoja apo perceptoja”, *shà'ir* (shumë



*shu'arà*) që do të thotë poet, dikush që sheh e kupton gjëra që të tjerët nuk mundën; dhe *sha'irah* (shumës *sha'à'ir*), vend riti pelegrinazhi në Mekë, apo vetë ritet.

Fjalët e prejardhura të kësaj rrënje hasen 45 herë në Kuran në kuptimet e mëposhtme: 1. Flokë apo pellush (*ash'ar*). Ky kuptim gjendet në Suren Nahl 16: 80. 2. Poet. Surja Shu'ara 26: 224 dhe Enbija 21: 5 i shoqërojnë poetët me gënjeshtren, mashtrimin dhe gabimin. 3. Perceptim, njëmendësim, kuptim. Në Suren Bekare 2: 154 i tërhiqet vëmendja muslimanëve që gjatë luftës: “E për ata që u vranë në rrugën e Allahut mos thoni: “Janë të vdekur”! Jo, ata janë të gjallë, por ju nuk kuptoni (*la tesh'urùn*)”. Ngjashëm, Zoti i paralajmëron njerëzit në Suren Zumer 39: 55, se ndëshkimi mund t'iu vijë papritur: “pa e patur mendjen” (*ue entum la tesh'urùn*). 4. Vend riti fetar. Surja Bekare 2: 158 i referohet vendeve të pelegrinazhit, si *sha'a'ir Allah*, “simbolet e vëna prej Zotit”.

### 3) *Koncepti i ìxhàs*

Rrënja *v-xh-s* ka kuptimin e perceptimit të prekshëm të diçkaje. Emri *vexhs* i referohet frikës, ndërsa pjesorja aktive *vàxhis* ka të bëjë me mendimet shqetësuese, që të ngjallin ankth. Shprehja *tevexhesa el-ta'àm* do të thotë, të kafshosh ushqimin.

Forma foljore e kohës së shkuar *evxhasa* haset 3 herë në Kuran, në kuptimin e një ndjenje frike, apo shqetësimi. Lexojmë në Suren Hud 11: 70 për shembull, se kur erdhën vizitorët engjëj për të takuar Ibrahimin, ai vuri re se ata nuk e kishin prekur ushqimin e ofruar, prandaj “u frikësua prej tyre” (*ve evxhasa minhum khifaten*). (Shih, po ashtu, suren Taha 20: 67 dhe Dharijatë 51: 28)

#### 4) Koncepti i inas

Rrënja *e-n-s* ka kuptimin e: 1. të qenit i familjarizuar, i mësuar apo i afrueshëm me dikë a diçka; për pasojë ajo është e kundërt me *vahshah*, që do të thotë vetmi, tëhuajësim, boshllëk dhe 2. me aktin e shikimit, të dëgjuarit apo të perceptuarit të diçkaje. Fjalët e prejardhura të kësaj rrënje përfshijnë mbiemrin *enis*, që do të thotë i sjellshëm apo miqësor dhe emrin *enis*, që i referohet një shoqëruesi të këndshëm.

Forma foljore e kohës së shkuar ànasa haset shtatë herë në Kuran, katër prej të cilave kur përshkruhet momenti kur Musai sheh shkurren që digjet, ndërsa është duke udhëtuar me familjen e tij nëpër shkretëtirë. Lexojmë në Suren Kasas 28: 29, se Musai «dalloi zjarrin» (ànasa... *naran*) në një rrëpirë të Malit Sina e i tha familjes ta presin duke iu thënë: “Dëgjoni këtu, unë po dalloj një zjarr” (*Inni ànestu naran*). (Shih gjithashtu Suren Taha 20: 10 dhe Naml 27: 7). Prej kësaj rrënje vjen edhe fjala *insàn*, që do të thotë bebja e syrit, që na mundëson shikimin dhe emri kolektiv *ins* - qenie njerëzore, që përkundër xhindeve janë të dukshëm dhe të prekshëm. Emri foljor *inàs* i referohet kështu shikimit të pastër, të pangatërrueshëm, ose shikimit të diçkaje, që të sjell siguri e rehati. Surja Nisa 4: 6 e përdor foljen ànasa në kuptimin e të diturit, të ndjerit apo të perceptuarit. Pasi i udhëzon besimtarët të marrin nën kujdes jetimët, ajo po ashtu i udhëzon me fjalët: «Nëse shihni se kanë arritur pjekurinë (*fe'in ànestum minhun rushdan*), jepuani gjërat që zotërojnë (*fedfa'u ilejhim amvalehum*)” e të mos i shpenzoni për veten tuaj.

#### 5) Koncepti i lems

Rrënja *l-m-s* nënkupton aktin e prekjes me dorë, të shikimit, apo të të perceptuarit. Folja *lema* ose *làmasa* si metonimi i

referohet kontaktit seksual, ndërsa të kërkuarit, apo kërkesa, jepet nga foljet *iltemesa* dhe *telemmesa*.

Fjalët që rrjedhin prej kësaj rrënje hasen pesë herë në Kuran në kuptimet e mëposhtme: 1. Të kërkuarit, folja *lemesa* përdoret me këtë kuptim në pohimin e Sures Xhin 72: 8 “ne kemi kërkuar ta arrijmë qiellin” (*lemesna al semà*). Kur hipokritët në Ditën e Gjykimit kërkojnë dritë prej besimtarëve, do t’iu thuhet: “kthehuni e kërkonit dritë prej vetes” (*irxhi’u... feltemisu nuran!*) (Sure Hadid 57: 13). 2. Të prekësh diçka me dorë (Sure En’am 6: 7). 3. Marrëdhënie seksuale. Folja *làmasa* përdoret me këtë kuptim në shprehjen “keni pasur kontakt me gratë (tuaja)” (*làmastum el-nisà*), që gjendet në Suren Nisa 4: 43, dhe në Suren Maide 5: 6.

## 6) Koncepti i *jed*

Kjo fjalë do të thotë dorë (shumës *ejdin, ejadin*) dhe përdoret në mënyrë metaforike në shumë kuptime.

Fjala *jed* dhe fjalët e rrjedhura prej saj hasen 121 herë në Kuran, në kuptimet e mëposhtme: 1. Dorë, surja Maide 5: 11. 2. Pretendim ligjor. Në Suren Bekare 2: 237 fjala *jed* përdoret në kontekstin e diskutimit të të drejtave të palëve në çështje divorci, duke thënë: “ai, në duart e të cilit është kjo martesë” (*El ledhi bi jedihi ‘ukdat al nikah*), pra përfaqësuesi i nuses mund të vendosë të heqë dorë nga gjysma e pajës së nuses, të cilën do ta kishte marrë në rast divorci. 3. Fuqi, pushtet. Surja Sad 38: 45 i referohet Ibrahimit, Is’hakut dhe Jakupit, si të pajisur “me fuqi dhe vizion të brendshëm” (*uli-l-ejdi ue el-ebzar*). 4. Pendim. Në Suren Araf 7: 149 lexojmë sesi njerëzit e Musait “do të kafshonin duart nga pendimi” (*sukita fi ejdihim*), kur kuptuan sa kishin gabuar. 5. Bujari. Në Suren Maide 5: 64, kur përshkruhet mëshira e Zotit, thuhet: “Por Duart e Tij janë të shtrira (*jedahu*

*mabsutatan*): Ai ia shpërndan (beteqetin) atij që do (*junfiku kejfe jesha*)”.

Pra, fjala dorë përdoret edhe në kuptimin e saj të parë fizik, edhe në kuptime të tjera figurative për të shprehur bujarinë, fuqinë e mëshirën. Fjala *jed* është përdorur metaforikisht edhe për t’iu referuar personit dhe veprimeve të tij apo saj. Në Suren Haxh 22: 10 thuhet për shembull, se kur mëkatarët e papenduar do të ndëshkohen në botën tjetër, atyre do t’iu thuhet: «Kjo është pasojë e veprave të duarve tuaja (*dhalike bi ma kaddamat jeddake*) - sepse Zoti nuk iu bën padrejtësi krijesave të Tij!». Në Suren Bekare 2: 79 ata që kanë falsifikuar shkrimet e shenjta “do të dënohen për këtë vepër të duarve të tyre (*mimma ketebat ejdihim*)”. Kjo është një mënyrë për të theksuar se ata, dhe jo Zoti ishin autorët e këtij teksti. Ngjashëm në Suren Teube 9: 30, përdoren fjalë dënimi për ata që iu mësojnë njerëzve doktrina të gabuara. Në një nga vargjet e saj thuhet: «Të tilla janë shprehjet që ata i flasin me gojët e tyre» (*dhalike kauluhum bi efuahihim*), si mënyrë për të thënë se këto janë shpikjet e tyre. Imazhi i dorës, ose *jed*, në të njëjtën formë përdoret në vende të ndryshme për të simbolizuar fuqinë, pushtetin, autoritetin, rangun e lartë, mbrojtjen, ndihmën dhe veprimin dashamirës.

## 7) Koncepti i mess

Rrënja *m-s-s* nënkupton veprimin e prekjes së diçkaje me dorë, ndërsa figurativisht, prekjen apo ndikimin e dikujt apo diçkaje jo fizikisht. Forma trirrokëshe e foljes është *messa/jemussu* (emri foljor *misàs* ose *mesis*). Pjesorja pasive *memsus* përdoret kështu për të çmendurit apo njerëzit me sëmundje mendore, njësoj sikur personi në fjalë të “ish prekur nga xhindët”, kurse pjesorja aktive *màss* përdoret për të përshkruar një nevojë urgjente (*hàxhatun màssah*). (Shih për shembull pohimin *messat ilejhi el-hàxhah*, - “ka shumë nevojë për të”)

Fjalët e prejardhura nga kjo rrënjë hasen përafërsisht 61 herë në Kuran, në kuptimet e mëposhtme: 1. Marrëdhënie seksuale. Surja Ahzabë 33: 49 i mëson burrat si të sillen, nëse martohen me gra besimtare: “e pastaj ndahuni prej tyre para se t'i prekni» (*min kabli en temussùhunna*) dhe në Suren Ali Imran 3: 47, Merjemi, nëna e Isait pyet: “Si mund të kem unë djalë, kur s'më ka prekur asnjë burrë (*ue lem jemesni beshher*)”? 2. Të ndikosh dikë, diçka. Në Suren Araf shohim njerëz që deklarojnë: “Fati i keq dhe vështirësitë iu ranë edhe të parëve tanë” (*messabà'enà el-darrà'u ve el-sarrà'*), ndërsa në Suren Fatir 35: 35, të bekuarit me parajsë e përshkruajnë atë si një vend «ku nuk na kap as lodhje (*la jemussuna nasabun*) dhe as rraskapitje (*ue la jemussuna fha lugub*)”. 3. Konfuzion apo çrregullim mendor. Në Suren Bekare 2: 275 krahasohen fajdexhinjtë me ata me probleme mendore, për shkak të prekjes së djallit. 4. Kontakti fizik i dy personave. Ky kuptim gjendet në Suren Taha 20: 97, në frazën *la misàse*, “Mos më prek”.

### 8) *Koncepti i sem'*

Rrënja *s-m'* ka kuptimin perceptimit të diçkaje përmes dëgjimit. Emri *sem'* i referohet aftësisë për të perceptuar tingujt dhe përdoret në mënyrë figurative për veshin, të kuptuarin dhe bindjen.

Fjalët e prejardhura nga kjo rrënjë hasen 185 herë në Kuran në kuptimet e mëposhtme: 1. Aftësia për të perceptuar tinguj. Në këtë kuptim kjo fjalë përdoret në Suren Insan 76: 2, ku Zoti e përshkruan njeriun si të pajisur “me dëgjim dhe shikim” (*semi'an basiran*). Po ashtu, Zoti flet në Suren Ahkaf 46: 26, se i ka pajisur njerëzit “me dëgjim, shikim dhe zemra”. 2. Pranimi i brendshëm i mesazhit që dikush dëgjon me veshë. Surja Enfal 8: 21 i paralajmëron njerëzit që të mos bëhen si ata që thonë

«Dëgjuam», (*semi'na*) e në të vërtetë, ata nuk dëgjojnë (*ue hum la jasma'un*). Ky kuptim gjendet gjithashtu në Suren Ahkaf 46: 26 të cituar më sipër, që vazhdon duke thënë: “por as dëgjimi, shikimi e zemrat nuk iu shërbyen, pasi vazhduan të refuzojnë mesazhet e Zotit”. Shih Suren Bekare 2: 7, që flet se si Zoti i ka “vulosur” zemrat dhe dëgjimin e disa njerëzve, kështu që edhe nëse ata dëgjojnë me veshë, nuk do të besojnë.

Mohimi i aktit *sem'* në Kuran, nuk i referohet aftësisë fizike për të dëgjuar, por paaftësisë për t'iu përgjigjur mesazheve të përcjella prej saj. Ata që nuk i përgjigjen ftesës së Zotit dhe profetëve të tij, përshkruhen në Kuran, si «të vdekur». Lexojmë në Suren Rum 30: 52, se Profetiti i thuhet: «nuk mund ta bësh të vdekurin të dëgjojë (*inneke la tusmi'ul mauta*); dhe as mundesh ta bësh të shurdhërin (nga zemra) ta dëgjojë këtë thirrje (*ve la tusmi'u el-summe el-du'a*)”.

## 9) Koncepti i *insat*

Rrënja *n-s-t* ka kuptimin e heshtjes, ose të të heshturit, në mënyrë që të dëgjohet dikush ose diçka. Folja trerrokëshe është *nasata/jansitu*, ndërsa folja katërrrokëshe *ansata/junsitu* (emri foljor, *insat*).

Kjo e fundit përdoret në Kuran dy herë në mënyrë urdhërore. Për herë të parë e shohim në Suren Arafë 7: 204, ku besimtarët urdhërohen gjatë recitimit të Kuranit “ju dëgjojeni atë (*istemi'u*) (me vëmendje) dhe heshtni (*ansitu*)”. Herën e dytë gjendet në Suren Ahkaf 46: 29, që flet për disa qenie të padukshme (xhinde) që kur dëgjojnë Kuran, i thonë njëri-tjetrit “dëgjo në heshtje (*ansitu*)”! Folja *ansata/junsitu* pra, ka të bëjë me përqendrimin në heshtje, me qëllim të të kuptuarit të asaj që po dëgjohet. Kur dikush qetëson zemrën dhe mendjen, në mënyrë që të dëgjojë me vëmendje dhe të reflektojë mbi të, Kurani iu sjell mëshirë në formën e të kuptuarit, dijes dhe forcimit të besimit.

## 10) Koncepti i samam

Rrënja *s-m-m* ka kuptimin e të bërit bashkë të diçkaje, që mbyll diçka, një hapësirë apo hendek. Prej kësaj rrjedh emri *samam*, që do të thotë shurdhëri, pra diçka që të ndalon prej të dëgjuarit, tapë apo membranë.

Rrënja *s-m-m* haset 15 herë në Kuran në kuptimet e mëposhtme: 1. Shurdhëri. Emri *samam* përdoret me këtë kuptim në Suren Hud 11: 24, në Suren En'am 6: 25 dhe Suren Isra, 17: 46. 2. Anashkalim apo refuzim i të dëgjuarit të së vërtetës. Në Suren Maide 5: 70-71 na thuhet, se për shkak të rebelimit dhe refuzimit ndaj mesazhit të Zotit, bijtë e Izraelit «u bënë të verbër dhe të shurdhër (në zemër)» (*thumme 'amu ue sammu*). Shurdhëria, ose *samam*, pra, përdoren figurativisht për të përshkruar gjendjen e njerëzve që refuzojnë të dëgjojnë të vërtetën dhe që, nëse e dëgjojnë atë refuzojnë ta pranojnë. Individë të tillë përshkruhen si “të shurdhër, të verbër dhe memecë” (Sure Bekare 2: 18 dhe 171; Sure Isra 17: 97).

## 11) Koncepti i udhun

Shkronjat *a-dh-n* janë në përbërje të dy rrënjëve me kuptim të ngjashëm, edhe pse ndryshojnë në shqiptim. E para ka kuptimin e veshit (*el-udhun*), kurse tjetra kuptimin e dijes (*idhn*). Kuptimet e tyre lidhen me njëri-tjetrin, pasi me vesh dëgjojmë tinguj që na përçojnë njohuri. Dikush mund të thotë *edhantu bi hadha el-emr* - mësova për këtë gjë; ose *adhani* - ai më informoi. Në këtë rast folja katërrrokëshe është *adhana/ju'dhinu* (emri foljor *idhàn*). Po ashtu nga kjo rrënjë vjen forma katërrrokëshe *edhdhena/ju'edhdhinu* (emri foljor *te'dhin*), që do të thotë të njoftosh se ka ardhur koha për t'u falur, dhe emri *edhàn*<sup>7</sup> i referohet thirrjes për falje.

7 *Edhan* në arabisht ka hyrë në gjuhën shqipe në përdorim si ezan - thirrja për falje, ose edhe ezani muhamedije, pra ezani i Muhamedit.

Fjalët e prejardhura prej kësaj rrënje hasen 101 herë në Kuran, 18 prej të cilave i referohen veshit fizik. Për shembull, në Suren Maide 5: 45 bëhet fjalë për ligjin teuratik të ndëshkimit: “sy për sy, dhëmbë për dhëmbë, hundë për hundë dhe vesh për vesh” (*ue el-udhun bil udhun*). Përdorimi i kësaj fjale në kuptim figurativ haset në Suren Teube 9: 61, ku thuhet sesi armiqtë e Profetit do ta tallnin atë duke thënë: “Ai ia vë veshin gjithçkaje (*huve udhun*)”, duke lënë të kuptojnë se ai dëgjonte dhe besonte gjithçka që i thuhej. Kësaj Kurani i përgjigjet duke thënë: “Thuaj: Ai ia vë veshin (vetëm) asaj që është mirë për ju (*kul udhunu khajrin lekum*)”! Ngjashëm në Suren En’am 6: 25 përdoret shumësi *adhan* për t’iu referuar vullnetit për të dëgjuar mesazhin e Zotit. Edhe pse duket sikur e dëgjojnë Profetin, në fakt ata nuk i përgjigjen thirrjes së tij, pra kanë një lloj shurdhërie në veshët shpirtërorë - *fi adhanihim uekran*. Kuptimi i tretë i kësaj rrënje në Kuran është ai i thirrjes. Në Suren Araf 7: 44 jepet përshkrimi i një skene të mundshme nga Dita e Gjykimit, ku thuhet se “një zë i lartë do t’iu thërrasë (*fe edhdhena mu’edhdhinun*)”, se ata që kanë bërë keq do të marrin atë që meritojnë. Kuptimi i katërt rrjedh prej një fjale të prejardhur të kësaj rrënje, është dije, komandë. Në Suren Gafir 40: 78 deklarohet, se asnjë profet nuk mund të bëjë mrekulli “pa urdhrin e Zotit” (*il-la bi idhnil-lah*). Emri *edhàn* përdoret në Suren Teube 9: 3 në kuptimin e thirrjes, ndërsa Surja Ibrahim 14: 7 e përdor foljen e prejardhur *tedhdhena* në kuptimin e njoftimit apo thirrjes.

## 12) Koncepti i *basar*

Shkronjat *b-s-r* formojnë dy rrënjë, një prej të cilave do të thotë njohje apo perceptim i diçkaje. Nga ky kuptim rrjedh mbiemri *basir*, që do të thotë i dijsëm për (*bi*) diçka a dallues i (*bi*) diçkaje, si dhe emri *basira* që do të thotë njohje nga brenda,



vizion mendor, mprehtësi. Bazuar në marrëdhënien e saj me konceptin qartësi dhe shikim, fjala *basirah* mund të përdoret edhe në kuptimin e provës. Folja trirrokëshe është *basura/ jabsaru* (emri foljor *basar*), kurse folja katërrrokëshe është *absara/ jubsiru* (emri foljor *ibsar*). Të dyja kanë kuptimin të njohësh, të kuptosh, edhe pse e para merr parafjalën *bi* (Sure Taha 20: 96), ndërsa e dyta merr kundrinor të drejtë. Emri foljor *basar* (shumës *ebsar* - Sure Hashër 59: 2) i referohet shikimit të syrit, ku *basira* është të parët me mendje ose zemër, ose njohja me themel e diçkaje. Folja *istebasara* do thotë të shohësh, ose me qenë i pajisur me arsye, inteligjencë dhe njohje të brendshme, ndërsa folja *tebasara/jetebassaru (tebasur)* do të thotë të reflektosh për diçka.

Rrënja e dytë ka kuptimin e të qepurit të dy copave lëkurë kafshe, ndërsa emri *basrah* i referohet gurëve të lirshëm.

Fjalët e prejardhura nga rrënja e parë hasen 150 herë në Kuran në formën e emrit foljor dhe në të gjitha kohët e foljes, në kuptimet e mëposhtme: 1. Shikim i zemrës. Në Suren Junus 10: 23 Zoti pyet retorikisht: “A mund t’ia tregosh rrugën e drejtë të verbrit (*efe ‘ente tehdil ‘umja*), edhe pse ata nuk mund të shohin (*ue lau kanu la jubsirun*)”? (shih gjithashtu Suren Dharijatë 51: 21). 2. Shikim i syrit. Ky kuptim gjendet në deklaratën e Zotit, se Ai e ka bërë njeriun “qenie të pajisur me dëgjim dhe shikim” (Sure Insan 76: 2; Sure Taha 20: 125).

Mbiemri *basir* i atribuohet Zotit në 42 ajete kuranore, ku në pjesën më të madhe shfaqet me cilësi apo emra të tjerë. Shih p.sh. Suren Isra 17: 1, që e përshkruan Zotin si “Gjithëdëgjues, Gjithëshikues (*el Semî‘ el Basîr*),” Suren Fatir 35: 31, që e përshkruan si “Gjithënjohës, Gjithëshikues (*khabir basir*)”. Vihet re se në Suren Isra 17:17, cilësia *basira* (njohje e thellë, e brendshme) lidhet me *khibrah* (njohje e hollësishme) për sa i përket gjendjes së brendshme të njerëzve, ndërsa kur përdoret vetëm, *basirah* lidhet me veprimet e tyre të jashtme. Shih Suren

Bekare 2: 265, ku thuhet se “Zoti sheh gjithçka që bëni” (ue Allahu bi ma ta’melune basir).

### 13) Koncepti i ru’jah

Shkronjat *r-’j* formojnë një rrënjë, që ka kuptimin e të shikuarit me syrin fizik dhe me syrin e mendjes. Emri foljor *ra’jun* - (shumës *ara*), i referohet asaj që njerëzit shohin me mendje. Pra, i referohet një mendimi, pikëpamjeje, ideje, apo besimi. Forma pasive e foljes *tara’a* do të thotë të shihesh me tjetrin dhe emri *rujah* i referohet edhe shikimit me sy, edhe me mendje. Gjithsesi ndërkohë që emri *ru’ja* i referohet ëndrrës, emri *ru’jah* është për shikimin kur je zgjuar. Kur folja *ra’a/jera* përdoret në kuptimin e të diturit, të menduarit, apo të perceptuarit shoqërohet me dy kundrinorë të drejtë. Për shembull, shprehja *ra’ajtu zejdan kharixhan* mund të ketë kuptimin ‘mendova se Zejdi doli’, ose ‘e dija se Zejdi doli’. Ndërsa në të kundërt, kur përdoret në kuptimin e shikimit fizik, ajo merr vetëm një kundrinor të drejtë.

Fjalët e prejardhura prej kësaj rrënje hasen 329 herë në Kuran në kuptimet e mëposhtme: 1. Të jesh i vetëdijshëm për diçka. Në Suren Sebe 34: 6 thuhet, se «ata që janë të pajisur me dije të lindur, janë të vetëdijshëm se... (*jera el-ledhine utul ‘ilma*)”. Në mënyrë të ngjashme, në Suren En’am 6: 75 flitet për Ibrahimin, të cilin Zoti e pajisi me njohje të thellë mbi qiejt e tokën (*nuri ibrahima melekute el-semavati uel-ard*). Në Suren Teube 9: 105 thuhet, se Zoti “do të shikojë atë që vepruat” (*se jera Allahu a’malekum*), ku shikimi në këtë rast ka kuptimin e dijenisë së Zotit. Në Suren Nisa 4: 51 parashtrohet pyetja “a nuk jeni të vetëdijshëm për ata që... (*elem tera ile-ledhine...*)”? (Shih po ashtu Suren Bekare 2: 258; Jasin 36: 77) 2. Shikim fizik. Surja Munafikun 63: 4 përdor fjalët *ra’a/yara*, në kuptimin e shikimit fizik: “kur i sheh ata (*idha ra’ejtehum*), pamja e jashtme mund të

të pëlqejë” (*tu’xhibuke exhsamuhum*) (Shih edhe Suren Nexhm 53: 11, Al’imran 3: 13). 3. Reflektim ose shqyrtim. Ky kuptim gjendet në Suren Nahl 16: 79 që pyet: “Ata (që mohojnë të vërtetën) a nuk kanë reflektuar se si zogjve Zoti iu ka mundësuar të fluturojnë (*elem jerau ilel tajri musakhkharatin fi el-xhau*)”? (Shih edhe Suren En’am 6: 27) 4. Të parët, të dëgjuarit. Surja En’am 6: 68 i thotë besimtarëve: “kur shihni (*idha ra’ejte*)” mospërfillësit ndaj mesazhit të Zotit, largohuni prej tyre derisa të ndërrojnë bisedë.

#### 14) Koncepti i *nadhar*

Kuptimi bazë i rrënjës trerrokëshe *n-dh-r* është ai i të parit, të analizuarit dhe të reflektuarit mbi diçka. Mund t’i referohet gjithashtu edhe veprimi të pritjes, apo pritshmërisë së diçkaje. Pjesorja aktive *nâdhir* mund të përdoret për syrin, kurse emri foljor *nadhar* përdoret për procesin e të menduarit për diçka, matjes dhe vlerësimit të diçkaje. Shprehja *nadhara ilejhi* do të thotë “ai e pa atë”, kurse shprehja *nadhara fil amr* do të thotë “ai e shqyrtoi çështjen”.

Fjalët e prejardhura nga kjo rrënjë hasen 139 herë në Kuran në kuptimet e mëposhtme: 1. Mëshirë. Surja Ali Imran 3: 38 na tregon, se ata që e refuzojnë me vetëdije të vërtetën nuk do të ketë mëshirë për ta në jetën e ardhshme (*ue la hum jundharun*). 2. Pritje për diçka. Surja Jasin 36: 49 na flet për keqbërësit, se «ata nuk presin tjetër përveç (*ma jandhurùne il-la*) ulërimës (së ndëshkimit të Zotit)”. Shih gjithashtu Suren En’am 6:185. 3. Reflektim apo shqyrtim. Duke iu referuar atyre që e mohojnë ringjalljen, Surja Gashija 88: 17 pyet: “A nuk e hedhin ndonjëherë shikimin (*efela jandhurùne*) drejt reve që rëndojnë prej ujit, se si janë krijuar”? (Shih gjithashtu Suren Ankebut 29:20, Ali Imran 3:137, Suren En’am 6: 11 dhe Suren Junus 10: 101). 4. Vështrim.

Surja Kijame 75: 23, i përshkruan fytyrat e njerëzve të parajsës “Shohin drejt Zotit të tyre (*ile rabbiha nàdhirah*)”.

Emri foljor *nadhhar* i referohet aktit të qasjes ndaj diçkaje nëpërmjet shikimit, qoftë ai nëpërmjet syrit fizik apo atij të mendjes (“Vështro!” Sure Muddethir 74: 21, Neml 27: 27; “Shiko!” Sure Tarik 86: 5 dhe Sure Gafir 40: 21; “Vëre!” - Sure ‘Abasa 80: 24 dhe Sure A’raf 7: 185). Forma pesërrokëshe *intedhara/jentedhiru* (emri foljor *intidhar*) do të thotë t’i afroresh diçkaje me padurim. Mund t’ia hedhësh shikimin diçkaje (*tandhuru ile el-shej’*), pa e parë atë (*ve la teràhu*). Në anën tjetër, mund të shohësh diçka e ta analizosh me vëmendje, ta shqyrtosh, edhe me syrin fizik, edhe me atë të mendjes.

### 15) Koncepti i *Mushàhada*

Shkronjat *sh-h-d* formojnë një rrënjë, që ka kuptimin e prezencës, pranisë, dijes dhe përcjelljes së saj tek të tjerët. Folja trerrokëshe është *shehida/ jeshhedu* (emri foljor *shehàda*), ndërsa emri *meshhed* përdoret për skenë, apo vend mbledhjesh. Pjesorja aktive *shàhid* (shumës *shuhud*) do të thotë dëshmitar, por edhe gur varri (që dëshmon praninë e një trupi të vdekur brenda varrit). Folja *shehida* ka kuptimin e të dëshmuarit në favor apo dëm të dikujt (Sure Nisa 4: 41), ndërsa emri *shehadah* mund t’i referohet dëshmisë së dikujt, që ka qenë i pranishëm dhe e ka parë ngjarjen me sytë e vet. Emri *shehid* (shumës *shuhada*) përdoret për martirët që vdesin si dëshmitarë të një kauze, dhe që engjëjt dëshmojnë për besnikërinë e tyre. Ajo përdoret edhe për njerëzit që janë të besueshëm, apo për njerëzit që janë të informuar për gjërat përreth.

Fjalët e prejardhura të kësaj rrënje hasen në 160 vargje kuranore në kuptimet e mëposhtme: 1. Dëshmitar. Në këtë kuptim përdoret në Suren Nisa 4: 41, 4: 69 4: 72, Buruxh 85:

7. 2. Engjëll mbrojtës. Surja Kaf 50: 21 na tregon mbi Ditën e Ringjalljes, ku «do të vijë secili njeri e bashkë me të edhe grahësi (*sàik*) edhe dëshmitari (*shehìd*).» 3. Bashkësia muslimane. Surja Bekare 2: 243 i referohet bashkësisë së muslimanëve si “dëshmitare” për njerëzit (*shuhada’ ‘ala el-nas*). 4. Thirrja e dikujt si dëshmitar. Me këtë kuptim gjendet në Suren Talak 65: 2 dhe Suren Bekare 2: 23.

### 16) Koncepti i ‘amà

Shkronjat ‘-m-j është rrënjë që ka kuptimin e mbulimit, fshehjes. Folja trerrokëshe është <amija/ja>ma, do të thotë të jesh i verbër, apo të verbohesh, ndërsa emri foljor është ‘ama, që do të thotë verbëri. Prej saj rrjedh mbiemri i gjinisë mashkullore njëjës a’ma, që do të thotë i verbër, i gjinisë femërore ‘amja dhe shumësi i gjinisë mashkullore ‘amun, ‘umj ose ‘umjan. Gjithsesi, kur njerëzit përdorin shprehjen ma a’mahu, që do të thotë, “sa i verbër qenka!- nuk e kanë fjalën për verbërinë fizike.” Fjalët e prejardhura nga kjo rrënjë hasen 33 herë në Kuran në kuptimet e mëposhtme: 1. Verbëri e zemrës. Në Suren Haxh 22: 46 thuhet: «në të vërtetë nuk iu janë verbuar sytë - por zemra që mbajnë në gjokse (*ue làkin ta>mal kulùbu el-leti fil sudur*)”! Ngjashëm Surja Isra’ 17: 72 paralajmëron, se kushdo që është i verbër shpirtërisht në këtë botë “*men kàna fì hàdhihi a’mà*”, “do të jetë i verbër edhe në tjetrën (*fe huve fì el-àkhireti a’mà*)”. (Shih po ashtu Suren Fatir 35: 19). 2. Verbëri e syve. Kjo përmendet në Suren Abese 80: 2 dhe Suren Nur 24: 61.

### 17) Koncepti i ajn

Rrënja e përbërë nga shkronjat ‘-j-n ka disa kuptime. I pari është ai i syrit fizik (‘ajn, shumësi a’jun, ‘ujun, a’jàn). Por kjo fjalë

përdoret edhe për spiun, si dhe për burim uji. Prej saj na vjen folja katër rrokëshe *'àjana/ ju'àjину* (emri foljor *mu'àjana* ose *'ijàn*), që do të thotë të shohësh apo të inspektosh. Pra, nëse themi *lakijtuhu 'ijànan*, kjo do të thotë “e takova personalisht”. Sa për emrin *'in*, ka edhe kuptimin e kaut të egër, kurse demit të egër i thonë *a'jen*.

Fjalët e prejardhura të kësaj rrënje hasen 65 herë në Kuran në kuptimet e mëposhtme: 1. Sy. Sure Ali Imran 3: 13, Jusuf 12: 84 dhe Maide 5: 45 e përdorin fjalën *'ajn* në kuptimin e parë. 2. Burim uji. Me këtë kuptim gjendet në Suren Bekare 2: 60. 3. Metaforë për përkujdesjen ndaj diçkaje, dikujt. Në Suren Taha 20: 39 Zoti i thotë Musait për qëllimin që të «edukoheshe nën sytë e mi”, pra nën mbrojtjen dhe udhëzimin e Tij hyjnor.





## IV Marifeti në Kuran

### **E para: Përkufizimi i *marifetit***

El-Tahnau i radhit një sërë përkufizimesh për fjalën marifet, që mund të përmbliidhen si vijon: Marifeti është dije, në kuptimin e një strukture kuptuese të papërcaktuar, qoftë konjicion që individi e vetë-formon, apo besim në një koncept të marrë nga jashtë (të mësuar). Ai përfshin të kuptuarit e natyrës thelbësore të sendeve, si dhe të gjendjeve të ndryshme në të cilat ato mund të ekzistojnë. Marifeti përfshin gjithashtu të kuptuarit e një entiteti kompleks, qofshin konceptime origjinale apo të të tjerëve. Në mënyrë të ngjashme, ai përfshin të kuptuarit e asaj që është universale dhe asaj që është e veçantë, qoftë si koncepte bazë, qoftë në lidhje me gjykimet ligjore. Kuptimi i së veçantës ndodh bazuar në fakte dhe pa patur dije të mëparshme mbi të.

#### *1) Përkufizimi gjuhësor i marifetit*

Sipas Ibn Farisit shkronjat ‘-r-f formojnë dy rrënjë, njëra prej të cilave ka kuptimin e trashëgimit, vazhdimësisë dhe kohezionit, ndërsa tjetra atë të qetësisë. Fjala *ma’rifah* (shumës, *me’arif*) përdoret si e kundërt me fjalën *nekirah*, ku *marifet* i referohet



një entiteti specifik, të njohur, ndërsa *nekirah* i referohet një njësie që nuk është as e përcaktuar dhe as e njohur. Për më tepër termi *marifet* përdoret sipas kontekstit, për të lavdëruar opinionin e shëndoshë të dikujt, perceptimin, apo inteligjencën e mprehtë të tij.

## 2) Përkufizimi i *marifetit* bazuar në përdorimin e zakonshëm

Fjala *marifet* përdoret për t'iu referuar një pjesëtari të veçantë të një specieje apo grupi. Me fjalë të tjera, është term që, për shkak të zakonit dhe marrëveshjes së heshtur brenda një bashkësie gjuhësore, nisi të përdoret për të shënuar trajtën e shquar të një entiteti të caktuar. Përemrat, emrat e përveçëm, përemrat dëftorë dhe emrat e rregullt të paraprirë nga nyja shquese, shërbejnë për të treguar që njësia së cilës i referohen është *marifet* (në trajtën e shquar).

Zoti deklaroi në Suren Dharijatë, 51: 56, “Unë nuk i krijova xhinët dhe njerëzit përpos që të më adhurojnë.” (*Ma halektu el-xhinna uel insa il-la li ja’buduni*). Fraza *li ja’buduni* pasi “të më adhurojnë” nënkupton njohjen e besimit, domethënë të njohim përmes besimit Qenien Hyjnore që ne adhurojmë.

Teologët skolastikë dhe logjicienët përdorin fjalën *marifet* për t'iu referuar njohjes së diçkaje të caktuar që paraprihet nga mungesa e një ideje rreth saj. Përdoret gjithashtu për t'iu referuar formimit të një imazhi në mendje, një besimi të patundur, që i korrespondon realitetit, si dhe të kuptuarit të një nocioni universal apo të ndërlkuar.

## 3) Përkufizimi teknik i *marifetit*

Termi *marifet* gjendet 24 herë në Kuran dhe 67 herë si fjalë të prejardhura prej rrënjës ‘-r-f. Në shumicën e rasteve ato kanë

kuptimin e dijes së marrë përmes shqisave fizike dhe kanë të bëjnë me cilësi ose veçori të vëzhgueshme. Zoti deklaroi në Suren Bekare, 2: 146 “Ata, të cilëve ua kemi dhënë Librin, e njohin atë (*ja’rifunehu*) (Muhamedin) siç i njohin bijtë e vet (*kema ja’rifune ebna’ehum*),...” Këtu kuptimi i foljes ‘*arafa* është i kundërt me atë të foljes arabe *enkeru*, që do të thotë të mohosh ose të refuzosh të njohësh. Ky kuptim përdoret në Suren Muminun 23: 69, ku Zoti pyet: “Apo mos nuk e njohin të dërguarin e tyre (*lem ja’rifu resulehum*) dhe kështu e mohojnë atë (*fe hum lehu munkirun*)?” Një kuptim disi i ndryshëm i foljes gjendet në Suren Muhamed 47: 6, i cili flet për mënyrën se si Zoti do t’i pranojë besimtarët. “Dhe do t’i shtie në xhenetin, të cilin ua ka bërë të njohur atyre (*’arrafahà lehum*)”. Folja ‘*arafa*, në këtë kontekst mund të nënkuptojë gjithashtu “e bukur dhe e këndshme”.

Bazuar në përdorimin e saj në Kuran, folja ‘*arafa* i referohet veprimi të marrjes së njohurive, ose të të kuptuarit nëpërmjet sinjaleve apo shenjave, që janë të perceptueshme në sferën e dynjasë. Surja Rrahman 55: 41 thotë, se “Kriminelët njihen (*ju’rafu muxhrimùn*) me tiparet e tyre (*bi simàhum*), andaj me rrëmbim kapen për flokësh dhe për këmbësh.” Folja ‘*arafa* përdoret në Suren Mutaffin 83: 24 në kuptimin e të parit ose të perceptuarit. Prandaj Zoti i thotë Profetit se, kur të shohësh besimtarët në Parajsë, do të perceptojësh ose do të shohësh shkëlqimin e lumturisë në fytyrat e tyre (*ta’rifu fi vuxhuhim nadratel na’im*). Pavarësisht nëse provat ku bazohet dija janë thjesht racionale, apo përbëhen prej urtisë dhe dëshmime të transmetuara, ato gjithsesi do të merren me shkrim ose me gojë. Kurani përmend provat me bazë racionale në Suren Neml 27: 93, e cila na thotë se Zoti “do t’ua tregojë argumentet e veta dhe do t’i kuptoni ato atëherë (*fe ta’rifuneha*)” (Shih Suren el-Ahzabë, 33: 59.) Një kuptim i ngjashëm përcillet në Suren Nahl 16: 83, e cila na thotë se ata që mohojnë të vërtetën “janë plotësisht të vetëdijshëm për bekimet e Zotit (*ja’rifune ni’met Allah*), por... i refuzojnë t’i pranojnë” (*thumma junkiruneha*).”

## **E dyta: Natyra e marifetit**

### *1) Koncepti i natyrës së marifetit*

Dija është cilësi e paramendueshme për një qenie të gjallë. Ajo është një marrëdhënie që krijohet midis vetes me aftësi njohëse dhe një objekti të njohur. Kur flasim për “natyrën e dijes”, ne kërkojmë të përcaktojmë, ose specifikojmë marrëdhënien mes njohësit dhe të njohurit, si dhe procesin nga i cili krijohet ajo.

Kjo marrëdhënie e mishëruar në dije lidhet me qëllimin e ekzistencës njerëzore në Tokë dhe me çështjen e mbijetesës njerëzore. Marrëdhënia midis vetes njohëse dhe objektit të njohur, e cila formohet brenda ndërgjegjes së një qenieje njerëzore inteligjente, mund të marrë formën e ideve ose doktrinaeve. Ajo që na intereson këtu posaçërisht, është marrëdhënia midis dijes dhe ekzistencës. Cila prej tyre vjen para: thelbi apo ekzistenca? Dhe nëse dija për diçka fitohet, atëherë a është ajo që kemi njohur thelbi i asaj gjëje? Apo është thjesht një formë a arketip i saj? Më tej, dija që kemi marrë, a është në nivelin e universaleve apo të të veçantave? Ku ekzistojnë universalet? Çfarë lloj ekzistence i karakterizon ato? Cilat janë mjetet ose mënyrat e marrjes së njohurisë dhe si e fitojmë atë?

### *2) Natyra e marifetit në Kuran*

Bazuar në sa më sipër, mund të themi se dija siç paraqitet në Kuran përbëhet nga fakte, urdhra dhe vendime, si dhe përfytyrime e konceptualizime, që formojmë për këtë apo atë entitet, si rezultat i asaj që marrim nëpërmjet perceptimeve shqisore dhe/ose arsyes. Dija për të cilën flasim këtu është e sigurt, e padiskutueshme që nuk pranon dyshime dhe në lidhje me të cilën nuk ekziston asnjë mundësi gabimi, apo iluzioni.

## a) Burimi i marifetit

Çdo gjë e ka burimin tek Zoti i Plotfuqishëm. Zoti ka sjellë çdo gjë në ekzistencë, përfshi kozmosin dhe ligjet e tij. Dituria është krijim hyjnor dhe hir me të cilin Ai bekon qeniet njerëzore në sajë të prirjeve dhe potencialeve që ua ka ngulitur përbrenda. Zoti na ka pajisur me dëshirë të natyrshme për të kërkuar të vërtetën dhe me mjetet për ta bërë këtë. Ai “ju nxori nga barqet e nënave tuaja (si foshnje) që nuk dinit asgjë. Ju pajisi me (shqisa për) të dëgjuar, me të parë dhe me zemër, ashtu që të jeni falënderues.” (Sure Nahl 16: 78). Dëgjimi, shikimi dhe arsyeja janë kështu ndër kushtet që bëjnë të mundur të përftohet dija.

Dallimet e mendimeve mes shkollave muslimane të mendimit në lidhje me mënyrën si përftohet dija kanë ardhur si pasojë e dallimeve në mënyrat për të kuptuar ajetet kuranore që flasin për burimin e dijes njerëzore. Një ajet i tillë ka të bëjë me mësimet që Zoti i jep Ademit: “E Ai (Zoti) ia mësoi Ademit të gjithë emrat (e sendeve), pastaj ato ua prezantoi engjëjve dhe iu tha: «Më tregoni për emrat e këtyre (sendeve)...” (Sure Bekare 2: 31). Duke sfiduar engjëjt në këtë mënyrë, Zoti po demonstronte epërsinë e Ademit ndaj tyre në dije, dinjitetin e veçantë që iu dha atij, si dhe madhësitinë dhe fuqinë e Vet. Kjo histori tregon se origjina e diturisë qëndron në marrjen fillestare të informacionit nga parardhësi ynë i parë.

## b) Marifeti intuitiv dhe ai i fituar

Bazuar në rrëfimin e lartpërmendur kuranor për Ademin, studiuesit kanë ngritur disa pyetje se çfarë kishte mësuar ai: a ia mësoi Allahu të gjithë dijen, apo vetëm parimet themelore? A e mësoi Zoti Ademin duke ia futur në mendje disa njohuri bazë e duke e pajisur me aftësinë për gjuhën, që më pas edhe gjuha, edhe

dija të përftoheshin përmes procesit njerëzor të instruktimit?  
Më tej, cili është procesi me të cilin ndodh mësimdhënia dhe nxënia e gjuhës, dhe si grumbullohen njohuritë e para?

### c) Shtresa e parë e marifetit e marrë nga njeriu i parë

Pohimi kuranor i sipërcituar, se Zoti “ia mësoi Ademit të gjithë emrat (e sendeve)” sugjeron, se Zoti i mësoi Ademit gjuhën që shënonte natyrën e sendeve, ose që krijonte imazhet mendore të lidhura me to. Të kuptosh një emër kërkon që së pari të kuptosh vetë entitetin së cilit i referohet ky emër. Pa një referent vetë emri nuk ka kuptim. Prandaj, entiteti i emëruar - referenti - së pari duhet konceptuar. Referenti i një emri mund të jetë ose një entitet vetekzistues, ose një cilësi e diçkaje tjetër, që të vjen automatikisht në mendje kur përmendet emri.

## **Marifeti njerëzor, pasojë e konjcionit primordial (njohjes fillestare)**

Marifeti i përftuar nuk mbështetet gjithnjë në provë logjike. Kjo nuk do të thotë që mendja është joaktive për disa lloje njohurish të fituara. Përkundrazi, do të thotë thjesht se kapaciteti njerëzor për përvetësimin e njohurive është më i gjerë e përfshirës sesa aftësitë racionale e logjike. Një person, për shembull, mund të jetë i pajisur me premisa logjike të qarta e të qëndrueshme, por të mos bindet dot për të vërtetat apo faktet që këto premisa i vënë në dispozicion.

Qeniet njerëzore kanë një prirje të lindur për të kërkuar mirësi, ajo i ndihmon të kuptojnë dhe përqafojnë të vërtetën. Kjo aftësi lindur, që shenjohehet nga një logjikë e natyrshme e cila

kapërcen logjikën e kodifikuar të mendjes, pasqyrohet në dy llojet themelore të provave që Zoti jep për njëshmërinë e Tij. Dëshmia e parë jepet nga universi fizik, i cili perceptohet duke parë nga jashtë, ndërsa e dyta perceptohet duke parë brenda vetes sonë. Zoti deklaron në Suren Fusilet 41: 53: “Ne do t’ua bëjmë atyre të mundshme që t’i shohin argumentet Tona në horizonte dhe në veten e tyre derisa t’u bëhet e qartë se ai (Kurani) është i vërtetë. A nuk mjafton që Zoti yt është dëshmitar për çdo gjë?” Ngjashëm lexoni në Suren Dharijatë 51: 20-21, “Edhe në tokë ka argumente për ata të bindurit. Po edhe në veten tuaj. Pra, a nuk po e shihni?» Sidoqoftë, thjesht disponueshmëria e provave të tilla, të jashtme dhe të brendshme, është e pamjaftueshme për të sjellë dituri. Ne duhet të angazhohemi vetë me to, në mënyrë të tillë e cila të çon drejt të kuptuarit dhe besimit. Ka individë që i zbehin aftësitë njihëse përmes mosbindjes. Këta e bëjnë veten të paaftë për të përfituar edhe nga provat që kanë në dispozicion. Ndaj këto prova, në vend se t’i ndihmojnë, shërbejnë për t’i dënuar për refuzimin e tyre.

Përdorimi i shpeshtë në Kuran i termit arabisht *la’al-le*, që do të thotë “ndoshta”, ose “me shpresën se...” sa i përket marifetit është tregues tjetër, se përmbushja e kushteve të jashtme për marrjen e njohurive nuk është garanci, se njeriu do arrijë të njohë të vërtetën. Surja Bekare 2: 219, për shembull, thotë: “...Kështu jua sqaron Allahu argumentet që të mund të reflektoni.” (*la’al-lekum tetefekkerùn*; krh. 2: 266). Në mënyrë të ngjashme ne lexojmë në Suren Bekare 2: 242, “Allahu jua shpjegon argumentet e veta, që të mund të arsyetoni.” (*la’al-lekum ta’kilun*; krh. Suren En’amë, 6: 151). Pra *marifeti* që njerëzit mund të përftojnë varet nga gatishmëria e tyre për ta marrë atë. Kurani përshkruan nivele të ndryshme njohurish dhe të të kuptuarit. Niveli i parë zhvillohet në sferën e perceptimeve fizike shqisore dhe të përfundimeve të arritura përmes arsyes në bazë të tyre. Niveli i dytë mund të quhet udhëzim i veçantë, që

vjen përmes zbulësës hyjnore. Ata që pranojnë dritën hyjnore e formojnë këtë dituri në rritje graduale, sikundër është graduale rënia e atyre që mashtrojnë veten.

Grumbullimi i dijes lidhet kështu me sjelljet njerëzore, apo me vullnetin për të përfituar nga provat në dispozicion. Niveli fillestar, që përbëhet nga realitetet rreth dhe brenda nesh, është i disponueshëm për çdo të rritur i aftë fizikisht dhe mendërisht. Zoti thotë: «Ne nuk dënuam askënd para se t'i çojmë një të dërguar.» (Sure Isra 17: 15). Po ashtu në Sure Nisa 4: 165 thuhet, se Zoti ka dërguar profetët si bartës të lajmeve të mira dhe të paralajmërimit «në mënyrë që njerëzit të mos kenë justifikime para Zotit...». Kështu askush nuk përjashtohet prej këtij niveli të parë diturie, përveç atyre që për shkak të moshës së vogël ose mungesës së aftësive mendore nuk mbahen përgjegjës moralisht.

Niveli i dytë i dijes, që çon në udhëzim, varet nga sjellja apo gatishmëria e njeriut. Niveli i tretë ka të bëjë me rritjen e udhëzimit, besimit dhe vetëdijes për Zotin, ku ndryshimi nga i dyti është se ky nivel vjen vetëm si dhuratë nga Zoti dhe nuk ka fare të bëjë me veprimet apo ndërhyrjet njerëzore.

Shkencat e kësaj bote kanë dy qëllime. I pari i takon sferës tokësore dhe ka të bëjë me përcjelljen e dijes që përftohet njëlloj si nga ana e besimtarëve, ashtu edhe nga jobesimtarët, duke shfrytëzuar burimet që Zoti i ka vënë në dispozicion të gjithkujt. Gjithsesi besimtari përfiton më shumë në këtë drejtim, pasi merr shpërblim edhe në botën tjetër, plus faktit që atij i jepet më shumë sukses për mundin. Kurse qëllimi i dytë është shpërblimi në botën tjetër për besimtarin. Jobesimtari përjashtohet nga ky shpërblim. Në Sure En'am 6: 44 lexojmë, «Kur (jobesimtarët) lanë pas dore këshillat që iu dhanë, Ne ua hapëm dyert e çdo gjëje (të mirë) derisa, kur u gëzuan për atë që u ishte dhënë, i kapëm befaz dhe ata mbetën të zhgënjyer.»

Sa më shumë që besimtari mëson të menaxhojë punët e përditshme, aq më shumë i forcohet besimi dhe aq më i lartë

është ranku i premtuar për botën tjetër. Kryerja sa më mirë e një detyre kërkon përmbushjen e dy kushteve: aftësisë dhe urtisë. Të kesh aftësi do të thotë të kesh mjetet bazike materiale dhe burimet njerëzore të nevojshme dhe mundësinë për t'i ruajtur ato. Urtia është dija dhe menaxhimi sa më i mirë i saj. Në Surën Araf 7: 96 Zoti deklaron: «E sikur banorët e këtyre vendbanimeve të kishin besuar dhe të ishin ruajtur, Ne do t'ju hapnim begati nga qielli e toka, por ata përgënjeshtroan, andaj i dënuam me shkatërrim për atë që merituan.».

Kurani na njofton, se qëllimi i ekzistencës së njeriut në Tokë është të qenit kujdestar (*istikhlâf*), që është një lloj shërbimi. Në të kundërt, filozofia laike e koncepton qëllimin e ekzistencës njerëzore vetëm në terma materialistë. Për pasojë, forma më e lartë e dijes sipas Kuranit është besimi në Zot. Mosbesimi - *kufri*, është kundërshti jo vetëm me besimin - *iman*, por edhe me dijen (*marifet 'ilm*). Kjo është arsyeja pse Kurani e lidh çështjen e dijes me zemrën - *kalb, lubb, fu'ad* -, më shumë se me aspektet e tjera të qenies njerëzore. Kurani pra, me dije, nuk nënkupton vetëm të kuptuarit teorik të koncepteve dhe informacioneve, por mbi të gjitha, vetëdijësimin mbi natyrën primordiale njerëzore dhe vullnetin për t'iu bindur gjykimit të Zotit.

Kërkimi i dijes është një proces që përfshin gjithë perceptimet njerëzore, fizike e jofizike, si dhe dijen e mëparshme, të marrë nga të tjerët apo të shpallur prej Zotit. Si rezultat i tij, dijen mund ta ndajmë në tre tipe: 1. Të lindur, 2. Intuitive dhe 3. Teorike. Dija e lindur është diçka me të cilën njerëzit lindin, siç është dija instinktive e bebeve të ushqehen nga nëna. Njohja intuitive përfshin perceptimet dhe konjicionin që ndodh pa nevojën e hulumtimit apo arsyetimit. Për shembull, nëse prek zjarrin do të ndiesh djegie. Kështu fitohet përvoja se zjarri të djeg, e bashkë me përvojat e tjera të mbledhura përmes shqisave, ndërtohet një inventar i dijes së mbledhur, që nuk kërkon mendim të vetëdijshëm dhe arsyetim. Ndjesitë shqisore mund



të krahasohen me dritaret, pra si dritare të mendjes në botën materiale. Ndërsa dija teorike kërkon studim, hulumtim dhe arsyetim të qëllimshëm. Kujtesa regjistron të dhëna shqisore të afirmuara nga eksperiencat konkrete. Këto të dhëna, së bashku me informacionin e marrë prej të tjerëve, përbëjnë materialin mbi të cilin mendja punon, duke formuar dhe zhvilluar ide dhe koncepte.

Kurani pohon rëndësinë e marrjes së dijes prej paraardhësve dhe bën thirrje që të integrojmë dijen kuranore me atë të ardhur nga profetët e mëhershëm. Ky integrim bëhet përmes një procesi të dyfishtë, konfirmim (*tasdik*) dhe përzgjedhje. Procesi i përzgjedhjes përfshin çdo pjesë të shpalljeve të mëparshme që nuk është falsifikuar.

#### d) Objekti i marifetit si prezantohet në Kuran, nuk janë thelbet, por cilësitë

Disa dijetarë e shohin filozofinë si proces përgjithësimi, prej ku shfaqjet individuale të vlerave sjellore, shpalosja e dijes dhe fushat e të nxënimit me gjithë larminë e tyre gjurmohen të kenë origjinë të përbashkët. Funkzioni i filozofisë është të përzgjedhë përmasat e nënkuptuara të gjykimeve, ideve dhe besimeve tona, e t'i shprehë ato hapur. Ky konceptim i filozofisë mbështet pikëpamjen se mendimi filozofik lidhet ngushtësisht me fenë, ose që sipërmarrja filozofike nisi si kritikë intelektuale e besimeve fetare e morale.

Kurani na udhëzon për të nxjerrë në pah realitete të qarta prej të cilave përfitojmë edhe sa i përket dijes, edhe sa i përket veprimeve. Megjithatë ai nuk na nxit të merremi me çështje, që nuk na shërbejnë. Kjo duket në Suren Bekare 2: 189 që thotë: «Do të të pyesin për hënën e re. Thuaj: Ajo tregon periudhën kohore për njerëzimin, përfshi edhe pelegrinazhin»». Duke

qenë përgjigje kaq praktike, ajo anashkalon pyetjet kurioze të pyetësit mbi format e hënës, kur është çerek, gjysmë apo e plotë. Po ashtu në Suren Maide 5: 101 thuhet: «O ju që besuat! Mos pyesni për gjëra, që nëse do t'i mësonit... do t'ju shkaktonin vështirësi» dhe surja Isra 17: 85: «Do të të pyesin për natyrën e frymëzimit hyjnor. Thuaj: «Kz frymëzim vjen me porosi të Zotit, por juve ju është dhënë shumë pak dije (e vërtetë)». Natyrën thelbësore të gjërave e di vetëm Zoti.

Ajo që e dallon qasjen islame, është se ajo pranon ekzistencën e gjërave në dy sferat e të dukshmes (*shehada*) dhe të padukshmes (*ghajb*), pra në sferën ku arsyeja dhe perceptimi njerëzor kanë akses dhe në atë që shkon përtej kapaciteteve njerëzore. Mendimi islam e pranon aftësinë njerëzore për të perceptuar ekzistencën dhe cilësitë e gjërave të ndryshme që ekzistojnë, por mohon aftësinë tonë për të njohur natyrat thelbësore të tyre, pasi kjo dije nuk na hyn në punë për të përmbushur qëllimin e jetës.

Lidhja mes dijes dhe qenies njerëzore që e kërkon atë, e pohuar nga Kurani, është lënë pas dore nga të ashtuquajturat metoda të kërkimit “shkencor” të kësaj kohe, çka shkatërron apo mohon lidhjen që Zoti ka krijuar mes nesh dhe universit. Njerëzit janë pjesë e kozmosit dhe jetët e tyre kanë kuptim vetëm kur zemrat e tyre rrahin me ritmin e tij. Qasja me bazë fetare në asnjë mënyrë, nuk e zvogëlon aftësinë e metodës shkencore për të na bërë të njohim fakte të veçuara. Përkundrazi, ajo e përforcon këtë të kuptuar duke i lidhur faktet me njëri-tjetrin.

## e) Marifeti dhe ekzistenca

Kurani na fton të nisim me ekzistencën si bazë për marifetin. Kërkimi shkencor abstrakt apo dituria abstrakte nuk ekzistojnë. Në të kundërt, besimi është dukuri që shfaqet në vetëdije prej thellësive të vetes. Në çdo shoqëri jeta jetohet sipas doktrinave

përkatëse të mësuara, që para se individi të jetë i vetëdijshëm. Individi beson në doktrinë ende pa formuluar një teori të dijes, apo marifet. Roli i marifetit, pra, është të mundësojë njerëzit që të analizojnë bindjet dhe besimet e veta, në mënyrë që t'i pranojë ato nëse janë bindëse dhe t'i refuzojë ato nëse jo. Sigurisht, ky proces ndikohet nga faktorët e jashtëm, rritja dhe gatishmëria e lindur i lindur.

Marifet do të thotë vetëdije për atë që beson. Origjina e besimit në Kuran është gjithashtu edhe origjinë e dijes njerëzore. Besimet lindin prej reflektimit mbi entitetet ekzistuese. Për pasojë ekzistenca është ena që e përmban dhe e tejkalon sferën e marifetit, ndërsa vetë marifeti është vetëdija për atë që besimi kërkon për sa i takon sjelljes dhe mënyrës së jetesës.

Kurani e zgjon natyrën primordiale njerëzore duke frymëzuar besimin në Zot, si të vetmin krijues të botës. Pra ekzistenca e Zotit të Gjithëfuqishëm dhe në përgjithësi ekzistenca, i paraprijnë qenieve dhe kuptimit njerëzor. Ekzistenca është shkaku dhe dija është një prej pasojave të saj. Kurani, pra, konfirmon se ka një entitet të jashtëm ekzistent, që është i pavarur prej vetes njohëse dhe perceptimet e aftësitë kuptuese të saj. Surja Bekare 2: 30 na thotë: « (Përkujto Muhamed) Kur Zoti yt iu tha engjëjve: «Unë po krijoj (po përcaktoj) në tokë një mëkëmbës!». Në vargun pasues na thuhet, se Zoti «E Ai (Zoti) ia mësoi Ademit të gjithë emrat (e sendeve)». Këto dy vargje na dëshmojnë se toka, qiejt dhe engjëjt ekzistojnë pavarësisht njerëzve dhe se u krijuan para nesh. Ndaj ekzistenca e këtyre entiteteve ishte një prej burimeve të marifetit njerëzor.

Për më tepër, këto realitete të jashtme mund të ndahen në dy kategori. E para përbëhet nga entitete që i përkasin sferës së perceptimit shqisor dhe që i rrethojnë qeniet njerëzore në natyrë, përfshirë bimët, kafshët etj. E dyta ekziston në sferën përtej shqisave, përfshi Librin e Përjetshëm (*el-lauh el-mahfudh*), që është prototipi i përjetshëm i Kuranit tokësor,

Parajsën dhe Ferrin, si dhe Fronin Hyjnor. Shpallja Kuranore ishte një thirrje zgjimi për njerëzit, që të lexonin në emër të Zotit që i krijoi ata, që krijoi sferën e ekzistencës ku ata bëjnë pjesë, duke thënë: «Lexo, në emër të Zotit tënd, që krijoi, krijoi njeriun prej një gjaku të ngjizur! Lexo - se Zoti yt është më Bujari, që i mësoi njeriut të shkruajë me laps, i mësoi njeriut atë që ai nuk dinte.» (Sure Alak, 95: 1-5).

Siç e vumë re, ekzistenca është shumë më e gjerë sesa sfera e diturisë njerëzore. Mësimi islam mbi dy sferat e së padukshmes (*el-ghajb*), ku njeriu nuk ka qasje dhe të dukshmes, që është e kapshme dhe e perceptueshme (*el-shehadah*) është temë kyçe në Kuran. Ai shërben si një prej argumenteve më të fuqishme për relativitetin e njohjes dhe të së fundmes, si në cilësinë, ashtu edhe në sasinë e të kuptuarit njerëzor. Zoti na e ka bërë të qartë se aftësitë perceptive dhe të të kuptuarit, që Ai na ka dhuruar, i shërbejnë qëllimit për të na mundësuar të përplotësojmë rolin tonë si kujdestarë dhe qeverisës së Tokës, rol ky që është projektuar për të na ndihmuar të përmbushim qëllimin përfundimtar të të qenit shërbyes dhe adhurues të Zotit. Njeriu me diturinë më të madhe nga të gjithë ishte Profeti Muhamed, të cilin Zoti e urdhëroi: «...thuaj «Zoti im, më shto dituri!» (Sure Taha, 20: 114). Ngjashëm në Suren Jusuf na thuhet: «Atë që duam Ne e lartësojmë shumë në dituri, e mbi secilin të dijsëm është Ai që i di të gjitha».

## **E treta: Sfera e marifetit**

Siç e kemi parë, dija ndahet në Kuran në dy sfera: gajb dhe shehadah (Sure Ra'd, 13: 9). Gajbin e besojmë duke u mbështetur në besim, pa e parë atë me sy, pa e ndjerë në asnjë mënyrë të prekshme; as arsyeja jonë nuk arrin të mbërthejë detajet apo

mënyrat se si funksionon ai. Për rrjedhojë, mund të themi se kemi dy lloje të ndryshme besimi, njëra që i takon botës konkrete rreth nesh dhe tjetra që i takon sferës së gajbit. Kur lidhemi me të parën, përdorim edhe shqisat edhe mendjen, por kur lidhemi me tjetrën, shqisat tona nuk mund të luajnë ndonjë rol të drejtpërdrejtë. Vlen të përmendim këtu se Zoti flet në Kuran për botët e ndryshme që përbëjnë gjithësinë. Surja Fatiha 1: 2 thotë: «Falënderimi i takon Allahut, Zotit të gjitha botëve». Prej kësaj dalim në përfundimin se ka shumë botë e që ato mund t'i përkasin sferës së perceptueshme njerëzore (shehadah), ose asaj të paperceptueshme (gajb).

### 1) Marrëdhënia mes gajbit dhe shehadas

Kurani i referohet shpesh sferës së shehadas si *el-afak* (horizontet), që manifestohet në botën e natyrës, kurse për gajbin flet shpesh duke iu referuar botës së brendshme shpirtërore, *el-enfus* (fjalë për fjalë “vetet”), ku shpesh i referohet të dyjave njëkohësisht. Kështu edhe duhet të jetë, pasi reflektimi mbi shenjat e manifestuara në sferën e shehadas, mund të na e shtojnë besimin në atë që Kurani na mëson mbi sferën e gajbit, ndërsa besimi tek ky i fundit na ndihmon të jemi më të fortë përballë sfidave dhe vështirësive e jetës, përfshirë edhe situatat kur na duhet të përballemi me realitetin të jetës.

### 2) Bota e gajbit

#### a) Përkufizimi gjuhësor i gajbit

Rrënja e përbërë nga shkronjat *g-j-b* ka kuptimin e aktit të fshehjes së diçkaje. Folja *gaba/jagib* (emrat foljorë *gajb, gajba e gujub*) do të thotë të fshehësh diçka nga të parët. Kjo përdoret

për perëndimin e diellit, meqë ai i humb shikimit kur bie nën horizont. Fjalët e prejardhura të kësaj rrënje përdoren në mënyrë figurative për t'iu referuar realiteteve që i njeh vetëm Zoti. Emri *gajaba* i referohet një ultësire në tokë, ose fundit të diçkaje si për shembull, pus. Përdoret në Suren Jusuf 12: 10, ku një prej vëllezërve të Jusufit i thotë të tjerëve ta hedhin atë “në thellësitë e errëta të këtij pusi” (*fi gajabat el xhubb*). Sa i takon emrit *gibah*, ai përdoret për t'iu referuar shpifjeve apo të fjalëve pas shpine, do të thotë, fjalëve që dikush guxon të thotë për dikë në mungesë.

## b) Përkufizimi i gajbit sipas përdorimit

Për sa i takon zakonit, fjala *gajb* i referohet diçkaje të fshehur, diçkaje të mbuluar ose të mbrojtur, më veçanërisht realiteteve, që nuk kapen dot nga shqisat, apo që nuk janë të vetëkuptueshme për mendjen. Al-Isfahani e ka përkufizuar *gajbin* si diçka për të cilën nuk ka provë, as shenjë të jashtme dhe për të cilën asnjë krijesë nuk ka dijeni. Meqë Zoti është i gjithëdijshëm, për Atë asgjë nuk ekziston si gajb; përkundrazi, për Të, gjithçka i takon sferës së *shehadas*, pra që është e perceptueshme dhe e kuptueshme.

Fjalët e prejardhura nga kjo rrënjë hasen 53 herë në Kuran; katër janë raste të shumësit *al gujub* dhe një i *gajbah*. Pjesorja aktive mashkullore shumë *gaibin* (njëjës *gajb*) përdoret në Suren Naml 27: 20 në kuptimin ‘mungesë’. Forma femërore e të njëjtës pjesore në këtë sure, ajeti 75, i referohet diçkaje të mbuluar apo të fshehur: “Nuk ka asgjë të fshehur në qiell e as në tokë, që të mos jetë e shënuar në librin e saktë (dijen e Zotit).” Emri *gajb* përdoret në Suren Bekare 2: 3 në kuptimin «ajo që shtrihet përtej perceptimit njerëzor». Me fjalë të tjera, *gajbi* mund të perceptohet vetëm përmes lajmësve dhe profetëve të

Zotit dhe mohimi i tij është ateizëm. Surja Nisa' 4: 34 i lavdëron gratë që "ruajnë në mungesë (të burrit), atë që u kërkon Zoti të ruajnë" (*hafidhatun lil gajbi bi ma hafaza Allahu*).

Zoti na ka dhënë dije për disa aspekte të *gajbit*. Kurani, për shembull, përfshin *esma Allahi el-husna*, emrat e Zotit, që na tregojnë për natyrën e Zotit; na informon gjithashtu mbi natyrën e jetës së ahiretit, të cilën nuk kemi si ta dimë tjetër. Ka plot aspekte të tjera të *gajbit*, që janë mister i plotë e për të cilat njerëzit nuk mund të dinë asgjë. Surja En'am 6: 59 për shembull, pohon se: «Çelësat e fshehtësive (*mefâtih el-ghajb*) janë vetëm tek Ai, atë (fshehtësinë) nuk e di kush pos Tij.»

Për më tepër, ekzistojnë edhe dy lloje të tjera *gajbi*, njëra me natyrë hapësire, e tjetra me natyrë kohe. Lloji hapësinor i *gajbit* përfshin gjëra të panjohura për ne, për shkak të hapësirës gjeografike, ndërsa lloji kohor përfshin ngjarje që, ose kanë ndodhur në të shkuarën e largët, ose do të ndodhin në të ardhmen e panjohur. Kur na prezantohen ngjarje të së ardhmes, ato gjithsesi mbesin në sferën e *gajbit* për njerëz gjeografikisht larg.

### c) Tipare të *gajbit*

Bota e *gajbit* është jomateriale. Megjithatë edhe bota e prekshme përfshin disa aspekte të panjohshme, për shkak të distancave gjeografike e kohore të përmendura më sipër. Për më tepër Zoti disa gjëra zgjedh t'ia zbulojë vetëm disave. Surja Xhinn 72: 26-27 thotë: «Ai është që e di të fshehtën, por fshehtësinë e vet nuk ia zbulon askujt. Me përjashtim të ndonjë të dërguari që Ai do. Atëbotë Ai vë roje para edhe prapa tij (kur i shpall fshehtësinë)».

Për sa i përket diturisë së Zotit, ajo përfshin gjithçka pa përjashtim. Në Suren Sebe 34: 3 lexojmë: «E ata që nuk besuan thanë: «Nuk do të na vijë neve kiameti!» Thuaj: «Po, pasha Zotin tim që e di të fshehtën, patjetër do t'ju vijë ai juve. Atij nuk mund

t'i fshihet as në qiej e as në tokë sendi sa grimca, e as më i vogël, e as më i madh, vetëm se janë të regjistruar në librin e qartë».

#### d) Mënyrat për të njohur gajbin

Perceptimet shqisore mund të na udhëheqin përtej, në botën jomateriale, përfshi këtu realitetet e sundimit, hyjit, atributeve hyjnore dhe profecisë. Mendja ka aftësi të rrokë disa koncepte universale, si ekzistencën e Zotit dhe profecinë. Gjithsesi as shqisat dhe as arsyeja, nuk janë në gjendje të arrijnë të kenë njohje të detajuar të gajbit, që mund të njihet plotësisht vetëm përmes Shpalljes Hyjnore. Ky fakt është tipar i përhershëm i sistemit epistemologjik islam. Zoti i thotë Profetit në Suren Shura 42: 52:

*Po kështu, me urdhrin tonë Ne të shpallëm edhe ty një mesazh jetëdhënës (Kuranin). Ti nuk ke ditur çka është libri (Kurani), as ç'është besimi, por Ne atë e bëmë dritë me të cilën e vëmë në rrugë të drejtë atë që dëshirojmë prej robërve tanë. Në të vërtetë, edhe ti udhëzon për në rrugën e drejtë.*

Në thirrjen e tij për të besuar botën e padukshme, Kurani i nxit njerëzit të merren me kërkim shkencor. Me fjalë të tjera, na nxit të përdorim mjetet epistemologjike, që disponojmë për të reflektuar mbi dëshmitë e fuqisë krijuese të Zotit. Ai na përkujton se kjo dëshmi është e shpërhapur kudo në sferat e tokës dhe qiejve, si dhe brenda nesh. Në Suren Kaf 50: 6-8 lexojmë: "A nuk shikojnë ata me vëmendje kah qielli, se si mbi ta kemi ndërtuar atë dhe e kemi zbukuruar duke mos pasur në të ndonjë zbrazëti?! Edhe tokën se si e kemi shtrirë, si kemi vendosur në të male përforcuese dhe kemi bërë që të mbijnë aty gjithfarë bimësh të bukura. (I bëmë ashtu) Dëshmi të dukshme dhe përkujtuese për secilin njeri që ka drejtuar mendjen (te Zoti)».



## e) Parimet e gajbit

Bota e gajbit, që përbën burim dijeje për qeniet njerëzore, ka disa parime të vetat. Ato mund të përmbliidhen si më poshtë: 1. Ekzistenca ka qëllim final të dobishëm. 2. Ligjet e kozmosit nuk varen nga vullneti njerëzor. 3. Ekzistenca e Zotit është elementi më i rëndësishëm i gajbit, për sa i përket qenies njerëzore. 4. Ahireti përbën rezultatin final të veprimeve të njerëzve gjatë jetës në Tokë. 5. Jeta tokësore zhvillohet në botën e veprimit dhe kërkimit të asaj që është e drejtë. 6. Fati i individit është rezultat i zgjedhjeve të veta me vullnet të lirë, edhe pse Zoti e di çfarë do të bëjë ai/ajo (nëse do të marrë rrugën e drejtë apo të bjerë në gabim). Për pasojë, nuk ka justifikim për të qenët pasiv, i dështuar apo fatalist.

Shpallja Hyjnore është burimi prej të cilit njerëzit marrin njohuritë e nevojshme për sferën e gajbit. Shpallja dhe arsyeja njerëzore përplotësojnë njëra-tjetrën e së bashku formësojnë sjelljet e njerëzve kundrejt botës dhe atë se sa e arrijnë qëllimin e tyre në jetë. Për këtë arsye, metoda epistemologjike islame nuk përmban kundërshti dualiste mes fesë dhe shtetit, arsyes dhe traditës së shkruar, apo tradicionalizmit dhe modernitetit.

### 3) Bota e shehadas

Siç e kemi parë, termat *gajb* dhe *shehada* shfaqen tradicionalisht bashkë. Sfera e *shehadas* perceptohet dhe kuptohet përmes bashkëpunimit të balancuar mes arsyes dhe shqisave. Me anë të kësaj balance qeniet njerëzore lidhen në mënyrë konstruktive me botën rreth tyre dhe krijojnë arritje të mëdha drejt përmbushjes së rolit të tyre si mëkëmbës të Zotit në tokë. Në këtë proces njerëzit duhet të sillen me vendosmëri e në mënyrë racionale, si dhe të shfrytëzojnë drejt ligjet e universit, bazuar

në njohjen e shkak-pasojës dhe të nevojës për harmoni mes pjesëve të ndryshme të sistemit kozmik.

### a) Përkufizimi leksikor i rrënjës sh-h-d

Shkronjat *sh-h-d* formojnë një rrënjë që ka kuptimin e prezencës, dijes dhe përcjelljes së saj të tjerëve. Folja *shehida/jeshhedu* lidhet me veprimin e të dëshmuarit, që nënkupton praninë e dëshmitarit në ngjarjen për të cilën dëshmon. Emri *shehadah* i ka të dy kuptimet, edhe atë të të qenit dëshmitar, edhe atë të të dëshmuarit. Pjesorja aktive *shahid* i referohet dëshmitarit, ndërsa emri foljor *mushahadah* i referohet aktit të të shikuarit me sytë e veta. Një prej emrave të Zotit është *El-Shehîd*, që do të thotë, “Ai, dijes së të cilit nuk i shpëton asgjë”, sepse Ai është i pranishëm kudo e përgjithmonë. Kur flasim për Zotin si të Gjithëdijshëm, themi *El-‘Alim*. Kur bëhet fjalë për dijen e çështjeve të fshehta, të mbuluara apo misterioze, i referohemi Atij si *El-Khabîr*, ndërsa kur bëhet fjalë për dijen që përfshin gjëra të dukshme dhe evidente, i referohemi si *El-Shehîd*.

### b) Përkufizimi i bazuar në përdorimin e sh-h-d

Fjalët që rrjedhin nga kjo rrënjë hasen 124 herë në Kuran, në kuptimet e mëposhtme. Në Suren Buruxhë 85: 7 fjala *shuhud* (shumësi i *shahid*) përdoret për t’iu referuar atyre që janë ‘dëshmitarë’ të atyre gjërave, që ata vetë iu bëjnë të tjerëve. Fjala *shehadah* mund t’i referohet aktit të të dëshmuarit përmes shikimit, ose përmes të të kuptuarit. Në secilin rast, kjo fjalë ka kuptimin e një raportimi të mirëpërcaktuar, që përbën provë në favor të dëshmisë. Folja *shahida* përdoret në Suren Zuhruf 43: 19 në kuptimin e dijenisë së diçkaje për shkak se është parë me sytë

e veta. Ata që pohojnë se engjëjt janë femra, Zoti i pyet: «A ishin dëshmitarë ata gjatë krijimit të tyre (*Eshehidù khalkahum*)»? (shih edhe Suren Kehf 18: 51). E njëjta folje *shehida* përdoret në Suren Bekare 2: 84 në kuptimin e të dëshmuarit të së vërtetës së diçkaje. Fjala *shahadah* përdoret në Suren Ra'd, 13: 9 për t'u referuar «gjithçkaje që mund të dëshmohet prej shqisave apo mendjes së krijesës».

### c) Kategoritë e shahades

Sfera e ekzistencës që mund të kuptohet përmes arsyes njerëzore shënohet në Kuran nga termat *el-afak* (horizonte) dhe *el-enfus* (shpirtra ose vete). Këto terma gjenden në suren Fusilet 41: 53 të cituara më herët, ku Zoti shpall “Ne do t’u tregojmë atyre shenjat Tona në hapësirat tokësore e qiellore (*fi el-afak*), si dhe në vetvete (*ue fi enfusihim*), derisa t’u bëhet plotësisht e qartë se ai (Kurani) është e vërteta.” Në një diskutim të kuptimit të termit *el-afak* Sheukani citon Ibn Jezidin një dijetar i hershëm i shquar i Islamit, se ka deklaruar: “*El-afak* janë shenjat që vëzhgohen në qiell.” Komentuesit Katadeh dhe Dahhaku e përkufizojnë termin që i referohet si “Veprat e Zotit ndërmjet njerëzve në botë.” Dijetari Ata e kuptoi atë që i referohet “fenomeneve dhe entiteteve tokësore, meteorologjike dhe astronomike, duke përfshirë diellin, hënën, yjet, ditën dhe natën, erërat dhe të ngjashme.” Ibni Kethiri nga ana e tij e interpretoi frazën *el-afak* si referuese për “nënshtrimet e muslimanëve dhe triumfin e Islamit mbi rajonet dhe fetë e tjera.” Sa për Razin, ai solli opinionin se termi shenjonte “shenja astronomike dhe planetare, shenjat e ditës dhe të natës, në dritë, hije dhe errësirë, katër elementet [zjarri, uji, toka dhe ajri], dhe të tre komponentet të njohura si mineralet, kafshët dhe bimoret.”

## d) Marrëdhënia ndërmjet sferave të el-afak dhe el-enfus

Është e qartë se këto dy sfera janë të lidhura ngushtë bazuar në faktin se kurdo që njëra prej tyre është përmendur në Kuran, edhe tjetra është përmendur po ashtu. Një shembull i këtij dyjësimi gjendet në suren Kehf 18: 51. Duke iu referuar engjëjve Zoti deklaron “Unë nuk i bëra ata dëshmitarë të krijimit të qiejve dhe të Tokës e as të krijimit të vetë atyre.” Një tjetër dyjësimitillë gjendet në suren Dharijat 51: 20-21 të cituar më herët: “Edhe në tokë ka argumente për ata të bindurit. Po edhe në veten tuaj. A nuk jeni kah e shihni?»

Kështu e thekson Kurani ndërlidhjen dhe përplotësimin e këtyre dy sferave: fakti që universi është vendosur në shërbim të qenieve njerëzore e mohon nocionin që ka një luftë ose konflikt të natyrshëm ndërmjet qenieve njerëzore dhe pjesës tjetër të kozmosit. Në të kundërtën, me qëllim që qeniet njerëzore të jenë kujdestarë të mirë të Tokës dhe “ta kolonizojnë” Tokën në ndjekje të lumturisë dhe begatisë, ata duhet të përpiqen për një kuptim të shëndoshë si të “horizonteve” (*el-afak*), ashtu edhe të psikës njerëzore dhe nevojave të saj legjitime (*el-enfus*). Sa më mirë ta kuptojmë universin, aq më mirë do të jemi të aftë ta përdorim për mirë atë. Prandaj zhvillimi dhe përparimi njerëzor varen në aftësinë e njohjes dhe të lidhjes së të dyjave, të botës së jashtme (*el-afak*) dhe botëve tona të brendshme (*el-enfus*). Vetëm në këtë mënyrë mund të përpiqemi për të mirën e përbashkët të njerëzimit.

## E katërta: Kriteret kuranore për *ma'rifeh*

Kurani tregon interes për mendimin e disiplinuar si në nivel të etikës, ashtu edhe të diturisë. Integriteti etik ashtu siç lidhet me

diturinë, megjithëse është i rëndësishëm, është i pamjaftueshëm. Nuk është e mjaftueshme për një dijetar të ketë motive të pastra për punën e tij, pa e përcjellë gjithashtu informacionin të saktë dhe të plotë. As nuk është e mjaftueshme të jetë akademikisht i disiplinuar në terma të saktësisë dhe tërësisë pa e vënë diturinë për përdorimet e duhura etike. Më mirë ne duhet ta përmbajmë veten në standarte strikte, si etikisht, edhe akademikisht gjatë kërkimit të diturisë. Kurani kërkon të na udhëzojë drejt dijes përfituese brenda kufijve të duhur. Me qëllim që të arrijmë një përparim të vërtetë epistemologjik, që kërkon integrimin e burimeve të ndryshme të diturisë, ne duhet të tregojmë respektin e duhur si për Ligjin Hyjnor edhe për arsyen njerëzore. Duhet të formulojmë rregulla që do të lehtësojnë dhe rregullojnë studimin akademik, duke siguruar që metodat tona kërkimore të jenë të shëndosha dhe pa gabime dobësuese.

### *1) Standartet etike kuranore të marifetit*

Rëndësia e standarteve etike në lidhje me diturinë qëndrojnë në faktin se standarte të tilla i udhëzojnë zgjedhjet që ne bëjmë, se si do ta vendosim në përdorim këtë dituri. Kurani flet për vlera etike si në terma të vendimeve ligjore, edhe në terma të vetëdijes morale të lindur te qeniet njerëzore. Natyrisht që njerëzit nuk i binden gjithnjë vetëdijes së tyre. Sidoqoftë ndërgjegjja mbetet e ngulitur thellë në psikën njerëzore. Për pasojë pririmi të jemi të vetëdijshëm me intuitë që kemi dhunuar një parim moral. Qëllimi i diturisë është ta fuqizojë qenien njerëzore të jetë mëkëmbësi i Zotit duke sjellë begati si për veten dhe për Tokën, duke ruajtur urdhëresat e Zotit dhe është Kurani që na njofton se cilat janë këto urdhëresa. Urdhërimet e vendosura në Kuran na pajisin me udhëzimet si të lidhemi me të tjerët dhe me Kozmosin e gjerë, në mënyrë të tillë që ta përdorim diturinë tonë të dhënë nga Zoti në mënyrë konstruktive dhe jo destruktive.

## a) Ndalimi i grindjeve dhe sherreve

Gara në kuptimin e aspiratave është një gjë dhe konflikti dhe grindjet janë një tjetër. Aspirata ka një qëllim fisnik dhe të lavdërueshëm (krah. Mutafifin 83: 26), ndërsa grindja dhe sherri nuk të çojnë veçse në ndarje. Ashtu si ka thënë Zoti “mos jini në kundërshtim me njëri-tjetrin, që të mos humbisni zemrën dhe të mos ju braktisi forca morale.” Ka dy tipe mospajtimi. Tipi i parë është i lejueshëm. Në fakt është një nga shenjat dalluese të trashëgimisë intelektuale dhe akademike islame, që ka shërbyer për të ushqyer një revolucion intelektual dhe grumbullimin e një pasurie të gjerë epistemologjike. Ndryshimi i mendimeve ndërmjet dijetarëve muslimanë për çështje të interpretimit teologjik dhe të shkrimit të shenjtë kanë ndihmuar të thellohet kuptimi ynë i së vërtetës dhe të arrihen përfitime domethënëse si në sferën teorike dhe atë praktike. Sidoqoftë ajete të shumtë në Kuran i kritikojnë sjelljet e hebrenjve dhe të krishterëve, vendimet dhe gjykimet e të cilëve dhunonin parimet për të cilët kishin dijeni të qartë. Zoti paralajmëron në suren Ali Imran 3: 105 “Mos u bëni si ata që pasi u erdhën provat e qarta, u përçanë dhe u grindën! Për këta do të ketë dënim të madh.” Një nga gjërat më shkatërruese që mund t’i ndodhë popullatës në përgjithësi dhe elitës intelektuale është t’i dorëzohen dobësisë shpirtërore, që të çon në zhdukjen e qytetërimeve të shkuara. Një dobësi e tillë është që dituria të humbasë themelet e saj morale dhe synimet e virtuoze, me rezultatin që shkon nga të qenit dituri për Zotin dhe një burim virtyti në të qenit një forcë shkatërruese që rrënon strukturën e shoqërisë dhe e shkatërron unitetin e saj fetar.

Dimë nga studimi i historisë doktrimore dhe intelektuale, se ka kauza të shumta potenciale të ndryshimeve dhe mosmarrëveshjeve. Kurdo që shoqëritë ndërmarrin hapa në drejtim të progresit dhe një qytetërimi më të lartë, përçarjet

ndërmjet anëtarëve të tyre priren të zgjerohen. Rezultati është dalja në shesh e garimit të shkollave të mendimit, religjose, sekteve dhe fraksioneve. Asnjëra prej këtyre nuk është e keqe në vetvete. Sidoqoftë zhvillime të tilla kthehen në shkatërruese, kur njerëzit u dorëzohen tekave egoiste. Zoti e lajmëron Profetin në suren Bekare 2: 145, që nëse dikush ndjek “dëshirat (e kota)” (*ahva*, shumës i *heva*) të atyre që e kundërshtojnë rrugën e Tij, ai do të jetë një keqbërës. T’i nënshtrohesh Zbulesës Hyjnore është t’i qëndrosh kundër thjesht dëshirave të kota dhe tekave njerëzore. Zoti pyet retorikisht në suren Muhamed 47: 14 “Vallë, a është i njëjtë ai që i përmbahet udhëzimit të Zotit të tij me atë që i zbukurohen punët e veta të shëmtuara dhe lëshohet pas pasioneve të veta (*itteba’u ahva’ahum*)?”

Kurani dhe Suneti janë dy burimet parësore të diturisë për bashkësinë muslimane. Prandaj diskutimet që lindin nga kundërshtitë për atë që na ka mësuar Zbulesa Hyjnore shkaktohen nga njerëzit që shkojnë në rrugën e kapriçove të tyre, qoftë edhe për dashuri të përfitimeve të kësaj bote, urrejtje për njerëzit e fesë, ose kryelartësi intelektuale. Në suren Kasas 28: 78 ne lexojmë se si një farë njeriu i pasur i ditëve të Musait në mënyrë sfiduese deklaroi “Ai tha: “Kjo [pasuria] më është dhënë vetëm në saje të diturisë sime”. Dituria është së pari dhe kryesisht një dhunti nga Zoti dhe duhet të njihet si e tillë. Larg këtij pranimi, dituria bëhet një vel që na verbon nga nevoja për t’i rregulluar jetën dhe marrëdhëniet tona sipas Ligjit Hyjnor.

## b) Objektiviteti

Me “objektivitet” i referohem aktit të tërheqjes mbrapsht nga emocionet dhe paragjykimet e dikujt në lidhje me një çështje ose pyetje rreth një vendimi ose gjykimi, që duhet bërë. I përkufizuar kështu, objektiviteti kërkon ndershmëri dhe

përunjësi. Një shoqërues tjetër i objektivitetit është integriteti akademik, që përfshin një angazhim të praktikave të tilla, si t'ia atribuosh deklaratimet vetë burimeve të tyre dhe të mos i lexosh mendimet ose synimet e tua në atë që dikush ka thënë. Për pasojë objektiviteti mund të jetë mjaft i vështirë për t'u arritur dhe për t'u mbajtur.

Termi objektivitet si i tillë nuk shfaqet kudo në Kuran. Sidoqoftë koncepti i objektivitetit i përkufizuar si më sipër aludohet në shumë vende në Kuran, si një domosdoshmëri për të bërë gjykime të shëndosha dhe të raportosh me ndershmëri për të tjerët. Një shembull objektiviteti gjendet në mënyrën e balancuar në të cilën, kur Zoti flet për bashkësi të ndryshme, duke përfshirë hebrenjtë dhe të krishterët, Ai tregon si për fuqitë, ashtu edhe për dobësitë e tyre, si për virtytet, ashtu edhe për veset e tyre. Lexojmë në suren Ali Imran 3: 75 “Ka nga ata ithtarë të Librit, që sikur t’u besosh një barrë të tërë ari, do t’jua kthejë, por ka edhe të atillë që, nëse u jep në besim, qoftë edhe një dinar, nuk ta kthejnë, veçse nëse nuk iu ndahesh.” (Krah. Sure Ali Imran 3: 110-113) Prandaj, megjithëse është bërë i njohur tashmë barazimi i objektivitetit me mos-aderimin në ndonjë sistem vlerash ose konsideratash doktrimore, dikush që aderim në standardet e Ligjit Islam nuk mund të përshkruhet, se ka mungesë objektiviteti. Për më tepër që Kurani i thërret besimtarët të përpiqen për paanësi dhe ndershmëri, ndërsa i paralajmëron për rrezikun e anashkalimit të këtyre virtyteve fisnike. Muslimanët pritët që të trajtojnë çdo lloj teme ose çështjeje, duke e studiuar atë pa reagime të tepruara dhe pa paragjykime pro ose kundër një grupi a një tjetri, në varësi të përfitimeve ose pozitave të kësaj bote, dëshirave dhe ambicieve të shprishura, ose kapriçove dhe pasioneve të pabaza.



### c) Një paralajmërim kundër shtypjes së të vërtetës

Zoti lajmëron “Mos e përzieni të vërtetën me të pavërtetën, dhe të vërtetën mos e fshihni me vetëdije!” Sure Bekare 2: 42. Tjetërkund Zoti lajmëron ata që angazhohen me një fshehje të tillë për mundimet e mëdha shpirtërore, që i presin ata: “Pa dyshim, ata që fshehin çfarë ka shpallur Allahu në Libër dhe e këmbëjnë atë me diçka tjetër të pavlerë, do të gëlltisin në barkun e tyre vetëm zjarr. Në Ditën e Kiametit, Allahu nuk do t’u flasë atyre, nuk do t’i pastrojë (nga gjynahet) dhe një dënim i dhembshëm i pret ata.” Sure Bekare 2: 174.

Ata që janë të detyruar t’i përgjigjen një pyetjeje, e kanë të ndaluar ta fshehin ose ta ndrydhin atë që dinë. Megjithatë në situata të veçanta dhe kur ke të bësh me individë të caktuar, mund të jesh i detyruar t’i ndrydhësh disa informacione për shkak se ai të cilit po i flet do të ishte i paaftë për ta kuptuar këtë informacion dhe në këtë mënyrë do ta keqkuptonte atë dhe akoma më keq, do të mohonte Zotin dhe të Dërguarin e Tij.

### d) Rreziqet e të qenit selektiv në kërkimin e diturisë

Duke iu drejtuar Bijve të Izraelit, Zoti pyet “Mos vallë, një pjesë të Librit (Teuratit) e besoni, kurse pjesën tjetër e mohoni?! Cilido prej jush që vepron kështu, do të ndëshkohet me poshtërim në këtë jetë, ndërsa në Ditën e Kiametit do të dërgohet në dënimin më të ashpër.” Sure Bekare 2: 85. Ky qortim na përkujton për nevojën e zhvillimit të një vështrimi gjithëpërfshirës të çdo lloji teme që po studiojmë. Në vend se të biem në një këndvështrim të ngushtë, fragmentar dhe të copëzuar të realitetit, ne duhet të aderojmë te një metodë që na pajis me një përzierje të balancuar të përvojës dhe informacionit. Në të njëjtën kohë duhet të

jemi të zellshëm, t'i pastrojmë sistemet tona të mendimit prej elementeve dhe ideve të jashtme, të huaja dhe kallpe.

## e) Spekullimet dhe hamendësimet

Kurani nuk i jep vend besimeve të bazuara thjesht në supozime, pa marrë parasysh se sa njerëz e ndjekin atë. E vërteta nuk matet nga numrat e njerëzve që e përqafojnë atë, sikundër gënjeshtera nuk identifikohet nga rrallësia e ndjekësve të saj. Madje në suren En'am 6: 116 thuhet: "Nëse i bindesh shumicës së njerëzve që gjenden në tokë, ata do të të shmangin nga rruga e Allahut. Ata ndjekin vetëm hamendjet. Ata vetëm gënjejnë." Ngjashëm surja Bekare 2: 78 na nxit të mos mbështetemi te "analfabetë që nuk e njohin Librin, përveç disa trillimeve dhe flasin vetëm me hamendje." Më pas është e qartë që dija e vërtetë ka si kërkesë që të kërkojmë atë lloj saktësie dhe përpikmërie që do të na çojë te siguria.

## f) Ndalimi i falsifikimit dhe gënjeshtërës

Në suren Ali Imran 3: 71 Zoti thotë "O ithtarët e Librit! Përse e mbështillni të vërtetën me të pavërtetën dhe përse e fshihni të vërtetën me qëllim?" Një qortim i ngjashëm vjen në suren Bekare 2: 79: "Mjerë ata që me duart e tyre shkruajnë Librin, e pastaj thonë: "Kjo është prej Allahut" që për këtë të kenë ndonjë dobi të vogël (materiale). Mjerë ata për çfarë kanë shkruar me duart e tyre dhe mjerë ata për çfarë kanë fituar!" Shtrembërimi i qëllimshëm i Shkrimit të Shenjtë është një shkelje morale. Për këtë lloj shkelje flitet në suren Ali Imran 3: 78, ku lexohet: "Me të vërtetë, një grup ithtarësh të Librit e shtrembërojnë Librin me gjuhët e tyre (ndërsa e lexojnë atë), që ju të mendoni se ai

farë leximi është prej Librit (që ka zbritur Allahu), kurse në të vërtetë, nuk është prej Librit.” Kur dituria e shëndoshë hiqet mënjanë detyrimisht zëvendësohet nga të pavërtetat. Gjithsesi, sikur metoda epistemologjike e ndjekur të jetë e bazuar në burime që japin fakte solide, rezultatet që do të marrim do të jenë korrekte dhe të shëndosha, të pandotura nga veset e mashtrimit, gënjeshtërs, hipokrizisë dhe pedantizmit. Surja Nahl 16: 116 na tërheq vërejtjen: “Prandaj, mos thoni me gjuhët tuaja të rreme: ‘Kjo është e lejueshme e kjo e ndaluar’, duke trilluar kështu gënjeshtër për Allahun.”

## *2) Standardet shkencore të së vërtetës në Kuran*

### **a) Refuzimi i pranimit të pretendimeve të pambështetura në prova**

Kurani pohon rëndësinë e verifikimit të saktësisë të çdo informacioni në të cilin do të bazohet një qëndrim ose pozicion. Ky verifikim bëhet i bazuar në dy tipe provash, që do t'i emërtojmë të shpallura nga zbulesa dhe racionale. Provë e zbulësës është ajo që buron nga Kurani ose Suneti i Profetit, ndërsa prova racionale përbëhet nga premisa të padiskutueshme racionale. Në shumë ajete kuranore hasim kërkesa për të paraqitur prova për pretendimet e njerëzve që kanë për çështje kontroversiale. Në përgjigje të atyre që adhurojnë të tjerë përveç Zotit dhe që apelojnë në traditën në mbështetje të praktikave të tyre, Zoti e urdhëron Profetin: “Thuaju: “A keni ndonjë provë të na paraqitni? Ju mbështeteni vetëm në hamendje dhe jeni vetëm gënjeshtarë.” Sure En’am 6: 148. Ngjashëm lexojmë në suren Ahkaf 46: 4: “Thuaju: “A i shihni ata që i adhuroni në vend të Allahut? Më tregoni, çfarë pjese të Tokës kanë krijuar ata?! Mos vallë kanë ndonjë pjesë në krijimin e qiejve?! Më sillni një libër

të shpallur para këtij (Kuranit) ose ndonjë gjurmë tjetër të dijes (hyjnore), nëse flisni të vërtetën!” pretendimeve që ju mungojnë faktet nuk vlejné për asgjë. Ashtu siç lexojmë në suren Neml 27: 64: “Vallë, a ka krahas Allahut zot tjetër? Thuaj (o Muhamed): “Sillni provat tuaja, nëse ajo që thoni është e vërtetë!” Një mesazh i ngjashëm përcillet nga surja Kahf 18: 15: “Ky populli ynë ka zgjedhur në vend të Tij zota të tjerë, ndonëse ata nuk u sjellin dot asnjë provë të qartë. E kush është keqbërës më i madh, se ai që trillon gënjeshtër për Allahun?” Për referenca të tjera të fakteve që Zoti furnizon për vërtetësinë e mesazhit të Tij, shih sure En’am 6: 83, sure Bekare 2: 211, sure Maide 5: 110, dhe suren En’am 6: 104.

## b) Mos u thello në çështje për të cilat nuk ke dituri

Ky është një rregull themelor kuranor për ata që aspirojnë për mendim të shëndoshë dhe kërkim të shëndoshë, që kërkon nga ne të njohim si forcat tona edhe kufizimet. Surja En’am 6: 68 e paralajmëron Profetin t’ua kthejë kurrizin atyre që flasin me injorancë përreth mesazhit të Zotit, ndërsa surja Isra 17: 36 i udhëzon të gjithë si vijon: “Mos shko pas diçkaje për të cilën nuk ke dijeni! Vërtet, dëgjimi, shikimi dhe zemra, të gjithë këta do të merren në përgjegjësi.”

## c) Përdori me kujdes fjalët

Kërkimi i shëndoshë akademik kërkon përdorim preciz të termave. Kjo pikë është theksuar në një kontekst tjetër në suren Huxhurat 49: 14, ku thuhet: “Arabët e shkretëtirës thanë: ‘Ne besojmë’. Thuaju: ‘Ju nuk keni besuar! Por më mirë thoni: Ne përulemi’, pasi besimi ende nuk ka hyrë (si duhet) në zemrat tuaja.” Në suren Bekare 2: 104 bashkësisë muslimane

i adresohet me fjalët: “O besimtarë! Mos thoni: “Rá’iná”<sup>8</sup>, por thoni: “Undhurná! – “Na shiko!” dhe dëgjoni! Për mohuesit ka dënim pikëllues.” (ose, siç e ka përkthyer Jusuf Aliu të njëjtin pasazh: “O ju që besoni! Mos i thoni [të Dërguarit] fjalë me kuptim të paqartë, por fjalë respekti; dhe dëgjojeni [atë]: Për ata të pabesët është ndëshkimi i dhembshëm.”)

Nga besimtarët pritet të flasin me respekt dhe jo të përdorin fjalë, që mund të çojnë si në keqkuptime edhe në keqbërje. Duhet gjithnjë të kujtojmë se rrethanat, koha, mjedisi situata dhe personi të cilit po i flitet të gjitha luajnë rol se si fjalët e tij do të perceptohen dhe pastaj efekti që do të kenë ato. Anasjelltas, kur fjalët ose deklaratimet nxirren jashtë kontekstit të tyre origjinal mund të përfundojnë me keqkuptime serioze, gabime dhe konfuzion. Është e sigurt më pas, që akademiku musliman ose kërkuesi duhet të tregojë kujdes të veçantë për mënyrën me të cilën ai ose ajo e përdor gjuhën, duke e ditur që fjalët janë të përkufizuara nga konteksti i tyre, po aq sa edhe nga fjalorët, dhe se gjuhët e popujve të tjerë duhet të interpretohen bazuar në mënyrën që ata vetë e kuptojnë atë.

Ashtu si specialistët në këtë apo atë fushë zhvillojnë një zhargon të brendshëm, që do të jetë i pakuptueshëm për një të jashtëm, edhe njerëzit e këtij apo atij komuniteti apo shoqërie me kalimin e kohës u atribuojnë domethënie të reja fjalëve dhe shprehjeve që ata përdorin në ndërveprimin e përditshëm. Me qëllim që të njihesh si kompetent në një fushë të dhënë, duhet të zotërosh zhargonin ose terminologjinë e posaçme të asaj fushe. Ngjashëm edhe metodologjia akademike ose shkencore që e mbledhim nga Kurani na mëson të mos formojmë gjykime rreth njerëzve derisa të jemi të sigurt, që i kuptojmë si duhet domethëniet e fjalëve me të cilat ata komunikojnë.

Terminologjia luan një rol boshtor virtualisht në të gjitha format e kreativitetit intelektual dhe në diskutimet e debatet të

8 Raina është një fjalë me kuptim të paqartë mu për shkak të kontekstit të kohës kur u përdor, sepse asokohe ajo përdorej paqartë, për shkak një kuptim mos-respekti.

cilave u jep shkas. Sa më tepër që zgjerohet një fushë, aq më tepër shtohen çështjet, e më shumë kritike bëhet terminologjia për përcjelljen e fakteve qartas dhe në mënyrë të përmbledhur, dhe për drejtimin e shkëmbimit të ideve. Nga ana tjetër një rrezik i evoluimit rishtas të terminologjisë, veçanërisht në këtë periudhë përplasjesh kulturore, intelektuale dhe doktrinare është se kjo ka potencialin për të uzurpuar termat tradicionale të përdorur në sferën kulturore dhe akademike deri në atë pikë ku pak nga pak i zëvendëson besimet, nocionet dhe vlerat morale islame, të cilëve këto terma tradicionale në origjinë u dhanë shprehje.

#### **d) Përpiqu për përshtatjen e duhur midis fushës sate të studimit dhe metodës sate shkencore**

Rëndësia për një “përshtatje të mirë” të tillë aludohet në suren Zuhruf 43: 19, që thotë: “Engjëjt, të cilët janë robërit e të Gjithëmëshirshmit, ata i bëjnë për femra. A mos vallë ata kanë qenë të pranishëm gjatë krijimit të tyre?! Dëshmia e tyre do të shënohet dhe ata do të përgjigjen (për atë shpifje)!” Idhujtarët e ditëve të Profetit po përkrahnin një këndvështrim epistemologjik sipas të cilit engjëjt ishin femra. Tjetërkund thuhet se pikërisht këta njerëz i atribuonin “bija” Zotit: “Ose [nëse besoni në Zot, si mund ta besoni këtë] Ai ka bija, ndërsa ju vetë do të kini djem?” Zoti e sfidon pretendimin e tyre duke i pyetur nëse ata kishin qenë të pranishëm në krijimin e engjëjve. Kjo do të thotë se pretendimi që engjëjt janë femra dhe bija të Zotit mund të shpallet i vlefshëm ose i pavlefshëm, i vërtetë ose i pavërtetë vetëm duke iu kthyer provave empirike. E vetmja provë empirike që do të shërbente në këtë rast për të mbështetur pretendimin e këtyre njerëzve, do të ishte që ata ose ta kishin dëshmuar krijimin e engjëjve, ose t’i kishin parë engjëjt

në një kohë të mëvonshme, kërkesa këto që ata nuk mund t'i përmbushnin. Prandaj i vetmi përfundim që mund të nxirret është se ata që e kishin këtë pretendim, bënëin hamendësime të pabaza. Në lidhje me këtë në suren En'am 6: 100-101 lexojmë: "Idhujtarët i shohin xhindet si ortakë të Allahut, ndërkohë që Ai i ka krijuar ata. Me padituri i kanë veshur Atij djem e vajza. I lavdëruar qoftë Ai dhe i lartësuar mbi gjithçka që ia veshin ata! Ai është Krijuesi i qiejve dhe i Tokës! E si mund të ketë Ai fëmijë, ndërkohë që nuk ka bashkëshorte?! Ai ka krijuar çdo gjë dhe vetëm Ai është i Dijshëm për çdo gjë." Të tilla pretendime njerëzish nuk kanë, në fakt, asnjë bazë dhe nuk mbështeten në ndonjë metodë shkencore të përshtatshme për fushën epistemologjike, përderisa sfera rreth së cilës ata po e bënin këtë pretendim ishte ajo gajbit, e cila shtrihet përtej dijes së perceptimit njerëzor. Dhe më e keqja, ata ia atribuuan përkryerjen vetvetes dhe papërsosurinë Zotit!

Rëndësia e përshtatjes së duhur midis fushës së diturisë me të cilën po merresh dhe metodës shkencore që po përdor nuk mund të vlerësohet më lart. Përparimi shkencor nuk ndodh pa kërkimin kërkimi shkencor varet nga metoda. Metoda e shëndoshë prodhon kërkim të shëndoshë; metoda e gabuar prodhon kërkim të gabuar.

### e) Përpikuni për përshtatjen e duhur midis fushës epistemologjike në fjalë dhe aftësive tuaja intelektuale

Nuk ka nevojë të thuhet që aftësitë intelektuale kanë kufizimet e tyre. Kjo është e vërtetë si në nivelin e inteligjencës ose të arsyes në përgjithësi, edhe në nivelin e aftësive individuale, e cila ndryshon nga një person te tjetri. Kurani e bën të qartë se ka disa çështje, që janë përtej arritjes së kuptimit ose njohjes

njerëzore. Këto përfshijnë Qenien Hyjnore, natyrën e shpirtit, kur do të jetë Dita e Ringjalljes, bota e engjëjve, funksionet e brendshme të universit, sa të suksesshëm do të jemi në jetën tonë, sa do të jetë jetëgjatësia jonë, si dhe fati përfundimtar i individëve dhe kombeve. Ne nuk jemi të pajisur për të ditur këto gjëra, as do të merremi në përgjegjësi për ta bërë këtë. Ashtu siç lexojmë në suren Araf 7: 187:

“Ata të pyesin ty (Muhamed) rreth Orës (së Kiametit). Thuaju: “Atë e di vetëm Zoti im. Kohën kur do të ndodhë ajo, do ta tregojë vetëm Ai. Do të jetë e rëndë për qiejt dhe Tokën, do t’u vijë krejtësisht papritmas”. Ata të pyesin, a thua se ti di diçka për të. Thuaj: “Këtë e di vetëm Allahu, ndërsa shumica e njerëzve nuk e dinë (pse kjo gjë është e fshehtë).”

Një mesazh i ngjashëm gjendet në suren Lukman 31: 34:

“Pa dyshim, vetëm Allahu e di Orën e caktuar. Ai e zbret shiun dhe e di ç’ka në barkun e shtatzënës. Asnjë njeri nuk di ç’do të fitojë nesër dhe askush nuk di se në ç’vend do të vdesë. Me të vërtetë, Allahu është i Gjithëdijshëm dhe Njohës i çdo gjëje.”

Muslimanët duhet ta lidhin arsyen e tyre me fenë e tyre; me fjalë të tjera, duhet të përdorin mendjen e tyre, por me vetëdijen e kufizimeve të mendjes përballë mistereve në të cilat Zoti nuk na ka dhënë akses. Përndryshe mund t’i shkapërderdhim energjitë tona mendore në kërkime që nuk sjellin përfitim. Muslimanët duhet të hetojnë në ato gjëra, që Zoti ka nxitur për të fituar dituri duhet të veprojnë kështu duke iu përmbajtur kufijve të vendosura në Ligjin Hyjnor të përcaktuar në Kuran dhe në Sunetin e Profetit. Vetëm atëherë bashkësia muslimane do të jetë e aftë për të mbrojtur veten nga gabimi dhe të arrijnë të mirën si në këtë jetë dhe në tjetrën.



## f) Arritja e një kuptimi tërësor për çështjen në fjalë

Formulimi i gjykimit të duhur në një çështje kërkon një kuptim korrekt të asaj çështjeje. Nga ana tjetër, ky kuptim ndërtohet në një njohje të plotë me të gjitha aspektet e saj, sepse përndryshe gjykimi mund të zhvlerësohet nga faktorë që nuk janë marrë në konsideratë në fillim. Ja pse mendimi gjithëpërfshirës është kaq jetësor. Të gjykosh një ide, person, grup ose shkollë mendimi bazuar në një shqyrtim të pjesshëm do të çojë te një vendim, qëndrim ose dekretim që është i pandershëm në një mënyrë a një tjetër, që është shkelje e asaj që Zoti na ka urdhëruar në suren Maide 5: 8: “O besimtarë! Bëhuni të qëndrueshëm në urdhrat e Allahut dhe bëhuni dëshmues me drejtësi! Le të mos ju nxisë urrejtja ndaj dikujt për të bërë padrejtësi. Bëhuni të drejtë, se kjo është më afër devotshmërisë dhe frikësojuni Allahut! Pa dyshim, Allahu është i Dijshëm për çdo gjë që punoni ju.”

Kurani flet ashpër për ata që formojnë gjykime bazuar në njohuri të paplota: “Por ata e mohojnë atë që nuk e njohin plotësisht, ndërkohë që nuk u ka ardhur ende përmbushja e (premtimeve të) tij. Kështu kanë mohuar edhe popujt që ishin para tyre; prandaj shiko si kanë përfunduar keqbërësit!” Sure Junus 10: 39. Një gjykim i ndershëm e i shëndoshë bazohet si në kuptimin tërësor, edhe në motivin e dashamirësisë. Prandaj dhe rregullat e dekretuara në Kuran mund të ndiqen nga një deklaram i tillë si: “Allahu dëshiron që t’ju sqarojë, t’ju udhëzojë në rrugën e të dërguarve të mëparshëm dhe t’jua pranojë pendimin. Allahu është i Gjithëdijshëm dhe i Urtë.” Sure Nisa 4: 26.

Kur një vendim është i bazuar në një kuptim tërësor të çështjes në fjalë dhe kur është i zbatueshëm te të gjitha format që një çështje mund të marrë, kjo ndihmon për të parandaluar përgjithësimin e padrejtë të një vendimi të tillë për situata ose njerëz, për të cilët ai nuk vlen. Nëse shkak për dhënien

e një vendimi të mëparshëm përsëritet në një situatë tjetër, i njëjti vendim do të vlejë edhe për rastin e fundit; përndryshe jo. Prandaj ka shumë rëndësi dallimi ndërmjet një situatë dhe tjetre, që vendimet të mos jenë të keqzbatuara. Një parim i lidhur me këtë është që vetëm personi fajtor për një krim duhet të ndëshkohet për atë krim. Ashtu si lexojmë në suren Fatir 35: 18:

“Asnjë shpirt i ngarkuar nuk do të mbartë barrën e tjetrit. Nëse i ngarkuari rëndë thërret dikë që t’ia mbartë, nuk do t’i merret asgjë nga barra, edhe sikur të jetë i afërt. Në të vërtetë, ti paralajmëron vetëm ata që i frikësohen Zotit të tyre në fshehtësi dhe që falin namazin. Kush e pastron veten (nga gjynahet), në të vërtetë e ka për dobinë e vet, ndërsa kthimi është tek Allahu.”

Për rrjedhojë, nëse një dijetar bën një gabim, nuk kemi të drejtë t’i bëjmë përgjegjës dijetarët e tjerë për të. Ngjashëm, nëse një anëtar i një grupi, sekti ose feje kryen një gabim apo edhe një krim, kjo nuk na jep të drejtën të nxjerrim një gjykim të përgjithshëm kundër të gjithë anëtarëve të tjerë të këtij grupi ose feje. Për më tepër dekreti ose vendimi zbatohet vetëm te pjesa fajtoreshë dhe te situata përkatëse. Sure Ali Imran 3: 110-115 e bën të qartë, megjithëse disa “ithtarë të librit” janë të ligj, “ata nuk janë të gjithë njësoj. Ka prej tyre besimtarë të vërtetë, por shumica e tyre janë larg udhës së drejtë. Ata, përveç lëndimit, nuk mund t’ju dëmtojnë juve. Ata nuk janë të gjithë njëlloj. Disa nga ithtarët e Librit janë në të drejtën: në orët e natës lexojnë vargjet e Librit të Allahut dhe falin namaz. Ata besojnë Allahun dhe Ditën e Kiametit, e urdhërojnë të mirën, e ndalojnë të keqen dhe nxitojnë për të bërë punë të mira. Këta janë ndër të drejtët. Çfarëdo të mire që të bëjnë, nuk do t’iu mohohet shpërblimi. Allahu i di mirë të devotshmit. (krah. Sure Junus 10: 40)

Muslimani duhet ta nxjerrë diturinë nga burimet e duhura, duke qenë i hapur ndërkohë për diturinë dhe eksperiencat e të tjerëve. Tipe të ndryshme të diturisë kanë rrjedhur nga burime të ndryshme. Dituria e zbulesës për shembull, ka rrjedhur nga

Zbulesa Hyjnore, ndërsa dituria njerëzore ka rrjedhur nga burime të tjera të ndryshme. Kur del një pyetje për këtë apo atë, Kurani i drejton pyetësit te burimi i duhur i diturisë. Në suren Enbija 21: 7 Zoti i thotë Profetit “Edhe para teje kemi dërguar vetëm njerëz, të cilëve iu kemi shpallur; andaj, pyetni njerëzit e shkrimeve (të mëparshme), nëse ju nuk dini!” Nëse lloji i diturisë që ne po kërkojmë ka të bëjë me botën materiale, atëherë ka më shumë kuptim ta kërkojmë këtë nga ata që e zotërojnë këtë tip lloji diturie, më mirë sesa nga dikush tjetër. Ngjashëm veglat dhe metodat që përdorim në mbledhjen e informacionit duhet të jenë të përshtatshme me llojin e diturisë që po ndjekim. Për sa kohë që dija në zotërim të njerëzve është e dobishme dhe përdorimet e saj i përmbahen Ligjit Hyjnor, ne jemi të detyruar të gjurmojmë një kuptim më të madh të kulturave të tyre, disiplinat e tyre akademike dhe mësimet që ata kanë grumbulluar në shekuj, kështu që edhe ne gjithashtu të mund të shpërndajmë mirësitë përmes përdorimit kreativ të informacionit dhe zbatimeve të tij.

Në suren Kehf 18: 65-66 lexojmë se si Musai, kur takoi një shërbëtor të Zotit, të cilit i ishte dhënë urtësi e posaçme (i identifikuar në Komentarët si Hidri), i kërkoi këtij shërbëtori nëse mund ta ndiqte dhe të mësonte prej tij, megjithëse ai (Hidri) ishte më pak i njohur dhe ka mundësi në gradë më të ulët sesa ishte Musai. Ngjashëm shohim djalin e Ademit, Kabilin duke shprehur nevojën për të mësuar nga shembulli i korbit, megjithëse një zog mund të konsiderohet një formë më e ulët jete, se sa ajo e një qenieje njerëzore. Pasi e vrau Habilin, vëllain e tij, Kabili pa një korb që i tregoi atij si ta varroste vëllain dhe ai mësoi nga shembulli konkret i korbit. Në suren Maide 5: 31, thuhet:

“Allahu dërgoi një sorrë që rrëmihte në tokë, për t’i treguar se si ta mbulonte kufomën e të vëllait. (Kabili) tha: “I mjeri unë, a nuk qenkam i zoti të bëhem si kjo sorrë e ta mbuloj trupin e tim vëllai?!” E u bë nga të penduarit.”

Gjithashtu mësojmë se Mbretëresha e Shebas, përpara se ta dorëzonte veten te Zoti i Vetëm që adhuronte Sulejmani, zotëronte një urtësi të thellë që vetë Zoti e pohon në Kuran. Kurani e citon atë që ka thënë: “Ajo tha: “Njëmend, kur mbretërit pushtojnë ndonjë vendbanim, e rrënojnë atë dhe e poshtërojnë parinë e tij. Kështu veprojnë ata.” Sure Neml 27: 34.

Kur grumbullojmë informacion nga të tjerët, duhet të bëjmë dallimin ndërmjet asaj që përbën ‘invazion kulturor’ dhe shkëmbim kulturor. Frika e nënshtimit të vetes ndaj hegjemonisë kulturore nga të tjerët i ka parandaluar shumë muslimanë nga përfitimi i diturisë së shëndoshë dhe eksplorimi i horizonteve, që do t’iu kishte mundësuar atyre për të kapërcyer prapa, betjen e llojeve të ndryshme dhe të jepnin kontribut në ndryshimet pozitive dhe konstruktive në shoqëritë e tyre. Megjithatë një qasje e vërtetë përparimtare shkencore është e gatshme të grumbullojë dituri nga çdo lloj burimi i nevojshëm për aq kohë sa dituria që përmban është e saktë dhe e vë veten në shërbim të së mirës, kjo pavarësisht karakterit të personit ose grupit që i shërben ky burim. Ashtu siç e kemi parë, Kurani iu bën thirrje muslimanëve të nxjerrin përfitime nga zbulesat e hershme duke pohuar çdo lloj diturie që ato përcjellin, me kusht që të jetë në harmoni me mesazhin islam. Disa nga përmbajtjet e zbulesave të hershme sipas mësimëve islame kanë pësuar shtrembërim, si pasojë e të cilit duhet bërë dallim që të bëhet e mundur për të marrë pjesën që akoma është e shëndoshë në ato mesazhe dhe të hidhet poshtë pjesa që e kanë shtrembëruar ose falsifikuar. Muslimanët duhet të studiojnë, analizojnë dhe kritikojnë përmbajtjen e zbulesave të hershme në mënyrë të atillë, që të nxjerrin prej tyre atë që është e mirë, e vërtetë dhe përfituese.

Kurani u shpall si për të plotësuar, por edhe për të shfuqizuar zbulesat e mëparshme. Zoti i thotë Profetit në suren Maide 5: 48 “Dhe me ty [o Profet] kemi garantuar këtë shkrim hyjnor, duke

nxjerrë të vërtetën, duke pohuar të vërtetën e asaj që ka mbetur nga zbulesat e hershme dhe përcaktimin e asaj që është e vërtetë atje.” Surja Ahkaf 46: 12 thotë: “Para Kuranit është shpallur Libri i Musait, një udhërrëfyes dhe mëshirë për gjithë njerëzimin. Ky Libër (Kurani) e vërteton atë. Ai është shpallur në gjuhën arabe për t’i paralajmëruar ata që bëjnë të këqija dhe për t’u sjellë lajme të mira punëdrejtëve.” Në të njëjtën frymë lexojmë në suren Saff 61: 6: “Kujto kur Isai, i biri i Merjemes, tha: “O bijtë e Izraelit, unë jam i dërguari i Allahut tek ju, për t’ju vërtetuar Teuratin e shpallur para meje dhe për t’ju sjellë lajmin e gëzueshëm për një të dërguar, emri i të cilit është Ahmed, që do të vijë pas meje.” Ky pasazh konfirmon, se zbulesat e njëpasnjëshme përfaqësojnë një akumulim të diturisë me atë të fundmen, që ndërtohet mbi atë që ka mbetur nga më e hershmja. Po ashtu ilustron fenomenin me të cilin Kurani konfirmon të gjithë diturinë e sjellë në kohët e hershme përmes zbulesës hyjnore, sepse një dituri e tillë është menduar të jetë për të gjithë. Parimet dhe doktrinën e shpallura të Islamit dallohen nga niveli më i lartë i sigurisë, qëndrojnë në gjykim mbi mësimet e tjera, si dhe shërbejnë si kriter me të cilin ne gjykojmë të vërtetën e zbulesave të tjera dhe burimet e diturisë.

Kjo është qasja që duhet marrë nga trashëgimia e kaluar te ne nga kombet dhe qytetërimet e shkuara, si dhe te vetë trashëgimia jonë shkencore islame. Padyshim trashëgimia jonë akademike islame i përmban edhe të vërtetën, edhe gabimin, përderisa përbëhet nga interpretimi njerëzor. Interpretime të tilla synimi i të cilave ishte arritja e së vërtetës, kanë lënë një korpus masiv shkrimesh, që kanë përfituar dhe i kanë ngarkuar brezat e mëvonshëm po ashtu. Puna jonë është të shohim atë që kemi; çfarëdo që të gjejmë të jetë dakord me mesazhin e shpallur hyjnor, duhet ta pranojmë dhe çfarëdo gjëje e kundërshton atë ne duhet ta largojmë.



## V Ilmi në Kuran

*Ilmi* është një nga termat më të shpeshtë i hasur në Kuran, siç janë derivatet e rrënjëve të tjera që shënojnë koncepte të lidhura ose të ngjashme. *Ilmi* përgjithësisht përkthehet si 'dituri' dhe është e vetmja gjë që Zoti e urdhëroi Profetin të lutet për të marrë sa më shumë. Të arrish ta përkufizosh '*ilmin* kërkon diskutimin e temave të shumta, përfshirë këtu edhe domethënien leksikore të termit '*ilm*, si dhe përdorimet e zakonshme të tij. Fillimisht do të diskutojmë përkufizimin leksikor të fjalës dhe tipareve, që e veçojnë nga termat e tjerë brenda të së njëjtës fushë semantike, si edhe mënyrat me të cilat është i lidhur me terma të tillë në kontekste të ndryshme.

### **I pari: Përkufizimi dhe llojet e '*ilm-it***

#### *1) Përkufizimi leksikor i '*ilm-it**

Ilmi është e kundërta e xhehl ose injorancës. Ai i referohet perceptimit ose diturisë në terma të përgjithshëm. 'Ilm gjithashtu mundet të përkufizohet si bindje e sigurt që diçka është me të vërtetë ashtu si është. Filologët kanë propozuar që fjala *ilm* e

nxjerr domethënien e saj nga fjala *alamah*, që do të thotë shenjë, simbol ose sinjal. Termi *ma'lem* (shumës *me'alim*) i referohet një sinjalistike, tabelle rrugore, pikete ose një tipari dallues i një vendi ose një objekti. Ndryshe nga emra foljorë të tjerë, fjala *'ilm* mund të marrë shumës (*'ulum*), e në këtë lidhje shenjon një fushë studimi ose disiplinë akademike. Pjesorja aktive *alim* (shumës *ulema*) i referohet një shkencëtari (literalisht 'njohës' ose 'dikush që di'), ndërsa fjala *alim* do të thotë i ditur dhe kur i referohemi Zotit, i Gjithë-Dituri (krah. Sure En'am 6: 101: "Vetëm Ai di gjithçka" – *ue huve bi kul-li shej'in alim*). Folja *alima/ja'lemu* (që mund të marrë një kundrinor të drejtë ose të ndiqet nga parafjala *bi*) do të thotë të jesh i vetëdijshëm për, të ndjesh, të dish, të zotërosh, të kuptosh, ose të jesh i sigurt. Duke folur për personin që i ka kthyer shpinën së vërtetës, surja Alak 96: 14 pyet "A nuk e di ai (*elem ja'lem*) që Zoti shikon [gjithçka] (*en-ne Allah jera*)?" E përdorur në kuptimin e "dallimit" folja shfaqet në suren Bekare 2: 220, që na përkujton se Zoti "e njeh personin që është keqbërës nga personi që është i mirë" (*ja'lemu el-mufsid min el-muslih*).

## 2) Përkufizimi i bazuar në përdorim

Shumë përkufizime të *'ilm* e identifikojnë atë si një besim i sigurt që i përgjigjet realitetit, një gjykim definitiv që nuk ka dyshim. Të gjitha këto përkufizime dallojnë ndërmjet *ilm* dhe *tekhajjul*, që është fantazi ose imagjinatë. Ilmi është i saktë në atë që i përgjigjet realitetit aktual. Përkufizimi i *ilm* si një perceptim i diçkaje ashtu siç është në të vërtetë përfshin dy mundësi. Në një nga këto i referohet një perceptimi të natyrës ose thelbit të diçkaje dhe në tjetrin i referohet një gjykimi në lidhje me praninë ose mungesën e një atributi të dikush ose diçka. Përdorimi i parë është i ilustruar në shpalljen "ju mund të mos i njihni ata, por Zoti i njeh ata (*la ta'lemùnehum, Allahu ja'lemuhum*)."

Enfal 8: 60. Sa për llojin e dytë të përdorimit merr dy kundrinorë të drejtë, si në frazën “dhe nëse i dini ato për besimtare... (in *‘alimtumuhunna mu’minat*)” Sure Mumtehine 60: 10. Xhurxhani e përkufizon *ilmin* si “një besim i sigurt që i përgjigjet realitetit.” Zoti i referohet Vetes në Kuran si el-Àlim (Ai që di) dhe el-‘Alim (i Gjithëdituri). Kurani ia atribuon foljen *‘alima/ ja’lemu* Zotit dhe e përshkruan Zotin si zotërues i *ilmit*. Zoti është gjithashtu i përshkruar si *al-làm al-ghujub* (sure Maide 5: 109), që do të thotë se asgjë nuk është e fshehtë për diturinë dhe perceptimin e Tij: Ai di çfarë ka qenë, çfarë është, çfarë do të jetë, çfarë nuk është, dhe se si do të ishin gjërat që nuk janë, nëse do të ekzistonin. Zoti i di mirë besimin e besimtarëve, mosbesimin e mosbesimtarëve dhe mëkatet e të pabindurve. Sidoqoftë dituria e Zotit se çfarë do të bëjnë njerëzit në të ardhmen nuk ua heq atyre lirinë; kështu që çdo individ mbetet përgjegjës për veprimet, fjalët dhe besimet e tij. *Ilmi* i Zotit është shkaku për ekzistencën e botës (al-alem), që nga ana tjetër është shkaku për ilmin e qenieve njerëzore. Ilmi i Zotit i përmbledh të gjitha aspektet e ekzistencës, si të jashtmen (*dhahir*) dhe të brendshmen (*batin*). Duke qenë e përrjetshme, dituria e Zotit nuk varet nga ngjarjet kohore. As nuk merret përmes shqisave ose arsytimit, siç është dija e qenieve njerëzore.

### 3) Ndarjet e Ilmit

Dijetarët e kanë ndarë ilmin në dy kategori. I pari është ai i *‘ilm kadim*, që është dije e përrjetshme ose e pakohë, që mund t’i atribuohet vetëm Zotit. I dyti është *‘ilm hādith*, ose dituri kohore, që i atribuohet krijesave. Dituria kohore ndahet më tej në dy kategori: intuitive, e cila shënon llojin e diturisë elementare, që dikush e fiton përmes një ose më shumë prej të pesë shqisave, dhe që nuk kërkon mendim të ndërgjegjshëm ose meditim; dhe dituri e fituar, që sigurohet përmes përpjekjeve mendore



të ndërgegjeshme dhe një procesi mësimor të paramenduar. Ky është kuptimi që qëndron pas thënies së Profetit: *innema el-‘ilmu bi el-te’al-lum* “Dija vjen përmes mësimit.” Ndryshimet ndërmjet individëve në aspektin e diturisë së fituar janë aluduar në suren Rad 13: 17, që shpall se Zoti “e zbret shiun nga qielli, prandaj rrjedhin lumenjtë me masë.” Me fjalë të tjera njerëzit ndryshojnë aftësitë e tyre të dhëna nga Zoti për të marrë “me masë” informacion dhe dije. Lloji i diturisë i klasifikuar më sipër si *‘ilm daruri*, ose dije intuitive është i gatshëm për të gjithë individët trupafte dhe mendjeafte. Ligjet që ua ka zbuluar Zoti qenieve njerëzore me kalimin e shekujve janë shpallur në nivelin e dijes intuitive, pra, me gjuhën dhe që është e arritshme për njerëzit e të gjitha niveleve të inteligjencës. Për këtë arsye të gjithë njerëzit e pjekur mendërisht janë njësoj përgjegjës për përgjigjen ndaj kërkesave të fesë së tyre. Sa për detajet e imta në lidhje me përbërësit dhe kushtet për aktet e adhurimit, çështjet gramatikore, analizat e strukturës gjuhësore e të ngjashme, këto i përkasin kategorisë së diturisë së fituar ose *‘ilm mukteseb*.

Së fundmi, *‘ilm* ndahet në dy kategoritë e teorikes (*nadhari*) dhe të praktikës (*‘ameli*). Dija teorike është ajo e cila, pasi të përvetësohet në nivelin e të kuptuarit, quhet e plotë. Kjo kategori përfshin dijen e realiteteve fizike, siç janë faktet shkencore. Ndërsa dija praktike ajo e cila, për t’u quajtur e plotë, duhet të zbatohet në praktikë. Kjo kategori përfshin, për shembull, dijen e riteve të adhurimit.

## I dyti: Nivelet dhe kriteret e ‘ilm

### 1) Nivelet e ‘ilm

Bota e jashtme (*el-‘alem el-kharixhi*) është ajo që e bën të mundshme *‘ilm*-in. Përderisa shqisat janë të vetmet mjete, që ne kemi për të komunikuar me botën e prekshme, faza

e parë e qasjes te dija është ajo e ndijimit (*ihsas*), e cila është ndërveprimi i shqisave me entitete të prekshme përmes marrjes së të dhënave nga ngacmimet shqisore. Këto të dhëna shqisore transferohen në psikë në një progresion ngjitës nga procese të thjeshta receptore parësore në diçka më komplekse. Kjo ndiqet nga *idrak*, ose njohja, e cila përfshin një pasqyrim të realitetit të jashtëm te perceptuesi. Ky pasqyrim ruhet në mendje; pastaj ky ndiqet nga *tedhekkur*, kujtimi, në të cilin individi përpiqet ta rikthejë në nivelin e ndërgjegjes atë që ka mbetur nga të dhënat e ruajtura në fazën e mëparme. Kur imazhet e dëshiruara rikthehen në mendjen e ndërgjegjshme këtu ndodh procesi i *feh*m, ose i kuptimit, që në përgjithësi shoqërohet me një fjalë ose shprehje, që ti e ke dëgjuar dikë ta përdorë.

Një nivel më tej të kuptimit mund t'i referohemi si *fikh*, që përfshin kuptimin e asaj që personi, i cili po të drejtohet, ka për qëllim të shprehë me fjalët e tij. Përtej kësaj kemi nivelin e njohur si *dirajah*, ose njohje, që është dija, e cila rezulton nga prezantimi i përsëritur me një temë të caktuar. *Jakin*, ose siguri e plotë vlen për gjendjen ku ke mësuar diçka aq tërësisht, saqë asnjë mundësi tjetër nuk është e imagjinueshme për ty. Termi *dhihn* që zakonisht jepet thjesht si mendje ose intelekt i referohet gatishmërisë për të fituar dituri që dikush nuk e ka akoma, ndërsa *fikr* i referohet procesit mendor të zhvendosjes sa para e mbrapa ndërmjet koncepteve dhe ideve nga njëra anë, dhe fenomeneve, principeve ose fakteve që demonstrojnë vlefshmërinë e koncepteve dhe ideve të tilla nga ana tjetër. Sa për *hads*, disa herë e përkthyer si "intuitë", i referohet asaj që e dallon aktin e mendimit. Termi *dheka'*, që zakonisht përkthehet si 'zgjuaris' i referohet fuqisë së intuitës, ndërsa *fitna* ose mprehtësi i referohet aftësisë për të ndjekur përmbajtjen që duhet të dini; dhe *kajs* ose subtilitet (finesa) është aftësia për të deduktuar atë që është më e dobishme ose përfituese. Termi *ra'j* i referohet procesit të sjelljes në mendje dhe meditimit me

premisat që dikujt i janë prezantuar, ndërsa *tebejjun* i referohet procesit të arritjes së qartësisë në lidhje me diçka, që është e paqartë ose e errët. Ngjashëm termi *istibsar* i referohet dijes të marrë përmes meditimit, ndërsa termi *ihatah* i referohet një rrokjeje të plotë të diçkaje nga të gjitha këndet. Termi *dhann* i referohet procesit të marrjes së një pozicioni jo si një siguri, por më tepër si ndërgjegjësimit për dy anët e një çështjeje të caktuar, ku asnjëra prej tyre nuk është qartësisht superiore nga tjetra. Dhe së fundmi termi '*akl*' i referohet thelbit me anë të të cilit ti percepton realitetet jomateriale përmes ndërmjetësimit të perceptimit shqisor.

Ibn Kajimi ka propozuar një ndarje tjetër të niveleve të '*ilm*-it, që fillon me nivelet e larta dhe zbret te të poshtmet. Radha në të cilën ai i liston këto nivele është si vijon: 1. Niveli në të cilin Zoti i flet drejtpërdrejt robit të Tij, pa ndërmjetës, kur robi është në një gjendje syçeltësie. Për këtë nivel të lartë dije flitet në suren Nisa 4: 164, që na thotë se "Zoti ia foli fjalët e Tij Musait". 2. Niveli i zbulësës i rezervuar për profetët e Zotit. Zoti i tha Profetit Muhamed "Ne të frymëzuam ty ashtu si Ne e frymëzuam Nuhun dhe të gjithë profetët pas tij" sure Nisa 4: 163. 3. Niveli që përfshin dërgimin e një mesazheri engjëllor te një qenie njerëzore që të përcjelli atë që Zoti e ka urdhëruar atë të përcjelli. Këto tre nivelet e para të '*ilm*-it janë të rezervuara vetëm për profetët e Zotit. 4. Niveli i frymëzimit në të cilin është sikur Zoti i drejtohet dikujt me fjalë të vërteta. Ky nivel është më i ulët sesa ai që iu dhurua profetëve dhe të dërguarve, që përfshin dhënien e një ligji me origjinë hyjnore. Profeti ia atribuoi këtë nivel Omer ibn Hatabit duke thënë: "Ndërmjet popujve që kanë ardhur para jush ka pasur individë të frymëzuar. Nëse ndonjërit në bashkësinë tonë i përshtatet ky përshkrim, ai është Omer ibn Hattabi." 5. Niveli që përfshin përcjelljen e kuptimit te të tjerët. Sure Enbija 21: 78-79 flet për këtë nivel dije, duke treguar se si Zoti i dha një kuptim special Sulejmanit në lidhje me një rast që u soll përpara tij. 6.

Niveli i shpjegimit të përgjithshëm. Ky nivel përfshin shpjegimin e së vërtetës dhe dallimin e saj nga gënjeshtria bazuar në prova, të dhëna dhe shenja, ashtu që e vërteta të bëhet e dukshme për zemrën, ashtu si entitetet fizike janë të dukshme për syrin. Ky nivel përbën provën, në bazë të së cilës Zoti do të na marrë në llogari në Ditën e Ringjalljes. Për sa kohë që kjo provë nuk arrin te një popull, Zoti nuk do ta ndëshkojë atë, ose nuk do ta çojë në humbje. Sure Teube 9: 115 na siguron se “Zoti, pasi i ka ftuar ata në udhëzimin e Tij, nuk do t’i dënojë njerëzit pse kanë shkuar në humbje përpara se Ai t’jua ketë bërë krejtësisht të qartë atyre atë së cilës duhet t’i ruhen. 7. Niveli i dijes që përfshin një lloj udhëzimi të posaçëm. Ky udhëzim në përgjithësi është i shenjuar nga udhëheqje udhëheqje e matur, sukses i dhënë nga Zoti, përzgjedhje dhe mbrojtje nga zhgënjimi dhe tradhtia. Ky fenomen aludohet në suren Kasas 28: 56, ku Zoti i thotë Profetit: “Ti nuk mund ta udhëzosh drejt këdo që don: por është Zoti Ai që udhëzon...” (po ashtu sure Nahl 16: 37). 8. Niveli ku dikujt i shkaktohet të dëgjojë atë që Zoti dëshiron ai ta dëgjojë. Sure Enfal 8: 23 pohon se “nëse Zoti ka parë diçka të mirë tek ata, Ai sigurisht do t’i bëjë ata të dëgjojnë...” (po ashtu sure Fatir 35: 22). 9. Niveli i iluminimit (*ilham*). Sure Shems 91: 7-8 na tregon se Zoti e ka ndriçuar shpirtin në lidhje me tendencat e padrejta, po aq sa edhe për aftësinë për të qenë i vetëdijshëm për Zotin (*elhemeha fuxhureha ve takvâha*). 10. Niveli që përfshin marrjen e një vizioni të besueshëm nga Zoti. Fillimi i zbulesës hyjnore, që mori Profeti thuhet të ketë nisur me “një vizion të besueshëm” (*ru’ja sadikah*).

## 2) Kriteret e ‘ilm-it të shëndoshë

Siç u vërejt më herët në këtë diskutim, drejtësia etike në lidhje me ‘ilm, sado e domosdoshme të jetë, nuk është e mjaftueshme;

në të njëjtën mënyrë disiplina dhe rreptësia akademike nuk janë të mjaftueshme në vetvete, sepse asnjë sasi rreptësie ose kujdesi nuk do ta bënte të pranueshme kërkimin, nëse ai është në konflikt me standardet e njohura të virtytit dhe moralit. Kriteret më të rëndësishme, që duhet t'i respektojmë në lidhje me *'ilm*-in përfshijnë këto në vijim:

*Objektiviteti*: Teoritë shkencore dhe hipotezat duhet të bazohen në kërkime tërësore, që rrjedhin nga fakte përfundimtare të demonstrueshme. Kërkuesit duhet ta distancojnë veten nga emocionet dhe ndjeshmëritë personale, veçanërisht kur studiojnë shkencat humane dhe shoqërore, të cilat janë të ndikuara në mënyrë domethënëse nga interpretimet individuale. Objektiviteti është një masë themelore e aftësisë së dikujt për të arritur tek e vërteta dhe të jetë gjykimi i tij i ndershëm.

*Integriteti akademik*: Ky kriter në vetvete lidhet me mbrojtjen e të drejtave njerëzore në të gjitha nivelet. Është shprehur në suren Shu'ara' 26: 183, e cila na urdhëron: "Mos ua privoni njerëzve atë që me të drejtë është e tyre, dhe mos veproni me ligësi në tokë duke përhapur korrupsion." Një aspekt i integritetit akademik është praktika e dhënies së krediteve atyre që ua ke marrë informacionin dhe/ose që e kanë hapur rrugën edhe për ty. Një aspekt tjetër i integritetit akademik është vërtetësia e plotë, që është një shprehje fundamentale e respektit për veten dhe të tjerët. Kurani është i mbushur me vargje që i drejtohen çështjes së vërtetësisë. Lexojmë për shembull në suren Teube 9: 119: "O ju që keni besuar! Druajuni Zotit dhe jini të vërtetë në ato që thoni!" Ngjashëm surja Zumer 39: 33 i identifikon ata që e sjellin dhe e pranojnë atë me çiltërsi e me drojë të vërtetë nga Zoti. Prandaj vërtetësia është ngushtësisht e lidhur me drojën nga Zoti dhe me besimin.

*Etika e mosmarrëveshjes së njerëzishme*: Zoti na urdhëron në suren Nahl 16: 125 t'i ftojme të tjerët në rrugën e Zotit "me urtësi dhe këshillë të mirë, dhe debato me ta në mënyrën më

të mirë.” Praktika e debatit “në mënyrën më të mirë” kërkon që të mos jesh i vrazhdë ose i ashpër në marrëdhënie me të tjerët. Profeti vetë u përkujtua, që nëse ai do t’i kishte trajtuar ndjekësit e tij me ashpërsi, ata do t’i ishin larguar atij, kur Zoti i drejtohet atij duke i thënë: “ishte mirësia e Zotit që ti të sillleshë butësisht me ndjekësit e tu: sepse po të ishe i ashpër dhe me zemër të ngurtë ata me të vërtetë do të ishin larguar nga ty” sure Ali Imran 3: 159. Kur diskutimi dhe debati bëhen me qëllimin e sjelljes së përfitimit dhe komunikimit të së vërtetës, nuk ka vend për nënçmim dhe provokimin e kundërshtarit, ose të përpiqesh të vesh në dyshim motivet e tij ose të saj. Përkundrazi, duhet ta lëvdojmë kundërshtarin tonë mbi të mësuarin dhe arritjet e tij dhe të shprehemi butësisht e me edukatë. Kurani na ndalon t’i ngacmojmë të tjerët. Surja Isra 17: 53 thotë: “Thuaju robërve të Mi, që ata duhet të flasin në mënyrën më të mirë [me ata që nuk kanë besimin e tyre]: me të vërtetë shejtani është i gatshëm të nxisi grindje ndërmjet njerëzve...” Profetët njihen të kenë qenë të kujdesshëm dhe me takt në marrëdhënie me të tjerët, duke përfshirë deri edhe armiqtë e tyre vdekjeprurës, ndërsa parashtronin të vërtetën. Zoti i urdhëroi Musain dhe Harunin: “shkoni të dy te Faraoni: sepse me të vërtetë që ai i ka tejkaluar të gjithë kufijtë! Por flitini atij me të butë, kështu që ai të mund të mendohet dhe të mbushet me kuptim” surja Taha 20: 43.

### *Vendosja e fakteve përpara teorizimit dhe formimit të rregullave*

Verifikimi i burimeve dhe citimi nga to korrektësisht nuk do të jetë i mjaftueshëm, nëse këto burime janë vetë jo të besueshme. Për pasojë, qasja kuranore për kërkimin është të kërkosh fakte për saktësinë e çfarëdo pretendimi që po prezantohet. Një nga shenjat e atyre të angazhuar në kërkimin e së vërtetës është, se

ata nuk formulojnë një besim deri pas shqyrtimit të fakteve. Sa për ata që po kapen pas gënjeshtërsë ata e bazojnë besimin e tyre, ose në tekat dhe trillimet e tyre, ose në atë që ua kanë mësuar të tjerët të besojnë. Më pas ata shkojnë në kërkim të fakteve, që do t'ju japin besimeve të tyre një dukje vlefshmërie dhe legjitimiteti. Në këtë mënyrë ata përpiqen t'i ikin ballafaqimit me të vërtetën dhe marrjes së udhëzimit të vërtetë.

Faktet mund të rrjedhin nga Kurani dhe Suneti, nga argumentimi racional, ose nga të dhënat shqisore. Secila çështje apo pyetje e shqyrtuar ka nevojë për metoda specifike, qasje dhe tipe faktesh; prandaj fakti ose procedura e përshtatshme e një çështje ose fushe studimi mund të mos jetë e përshtatshme për një tjetër. Në suren En'am 6: 148 Zoti e urdhëron Profetin: "Thuaj: A ke ndonjë dije, që ti mundesh të na e ofrosh? Ju ndiqni vetëm hamendje dhe ju vetë nuk bëni gjë tjetër veçse supozoni."

Duhet të kujtojmë se fakti përmendet me shumë emra në Kuran. Në ajetin e sapocituar për shembull i është referuar si dije (*'ilm*). Tjetërkundi i është referuar si provë (*burhan*, sure Mu'mininun 23: 117), për shembull autoritet (*sultan*, sure Junus 10: 68) dhe argument (*huxhxhah*, sure En'am 6: 83), shenjë (*ajah*, sure Bekare 2: 211), evidencë e së vërtetës (*bejjineh*, sure Ahkaf 46: 7), dhe mjet i perceptimit (*basa'ir*, sure En'am 6: 104).

### *Përdorim i kujdesshëm i gjuhës shkencore*

Një kërkues duhet të ketë një kuptim të mirë të terminologjisë në lidhje me fushën e tij të specializimit, duke pasur parasysh impaktin që ka në qëndrimet dhe ndjenjat e njerëzve. Termat teknikë vijnë në jetë me qëllim që t'i përgjigjen një nevoje; më pas duke pasur parasysh aftësinë e tyre për të për të ndikuar kuptimin e njerëzve për gjërat, ata zhvillojnë potencialin për të sjellë përfitim ose dëm. Termat teknikë janë çelësat e dijes; si

të tillë ata mund të ushtrojnë gjithashtu një impakt pozitiv ose negativ në mendimin ose sjelljen e njerëzve. Një term i vetëm mund të përcjellë disa ide të ndryshme të kombinuara, disa prej tyre eksplicite, të tjera implicite, disa të ndërgjegjshme, të tjera të pandërgjegjshme. Një fjalë e caktuar mund ta drejtojë mendjen për në domethënie me të cilat është shoqëruar më parë, ndërkaq në të njëjtën kohë duke i dhënë këtyre domethënieve shoqërime të reja. Kur përdoret një term ai vjen i ngulitur në një mori rrethanash dhe pritjesh, mendimesh dhe ndjenjash, shpresash dhe frike, vendesh dhe kohësh, specializimesh dhe civilizimesh që lidhen me të, të cilat që të gjitha ndihmojnë përcaktimin e rëndësisë së tij. Prandaj kushdo që përpiqet ta kuptojë një term jashtë kontekstit të tij, është gati të bjerë në gabim dhe konfuzion.

### *Përshtatja e duhur ndërmjet aftësive intelektuale dhe fushës së studimit*

Instrumentet e dijes në dispozicion të qenieve njerëzore kanë aftësi të kufizuara dhe një qëllim të fundëm. Ka për shembull, një gamë frekuencash që veshi njerëzor është i paaftë t'i kapë. Qeniet njerëzore gjithashtu kanë një gamë të kufizuar shikimi; ka ngjyra që syri njerëzor nuk mund t'i dallojë imazhe shumë të vogla ose shumë të largëta që të shihen me sy të lirë. Mendja gjithashtu është e kufizuar në atë që mund të përthithë ose kuptojë. Prandaj një rregull tjetër i kërkimit akademik është, që të mos thellohet në çështje që janë përtej aftësive të dikujt për ta kuptuar tërësisht, sepse po të vepronte kështu do të ishte humbje kohe dhe energjie. Për këtë pikë lexojmë në suren Araf 7: 187.

“Ata do të pyesin ty [O Profet] rreth Orës së Fundit: Kur do të ndodhë? Thuaj: Me të vërtetë dija e saj qëndron me Zotin tim vetëm. Askush përveç Tij nuk do ta zbulojë atë në kohën e vet.



Do të jetë e rëndë për qiejt dhe tokën dhe do t'ju bjerë papritmas.  
Ata të pyesin ty, a thua se ti di diçka! Thuaj: dija e saj qëndron  
vetë te Zoti im; por shumica e njerëzve nuk e dinë.”

## I treti: Pikëpamja e kuptimit të Kuranit për *'ilm*

Siç na paraqitet në faqet e Kuranit, *'ilm* i përfshin si këtë botë, edhe tjetrën. Ai merret me pyetjet, që na shqetësojnë neve si qenie njerëzore, veçanërisht si erdhi krijimi në ekzistencë, si u zhvillua dhe fundin që mund të parashikojë; njësinë e Zotit dhe universin në tërësinë e tij- Toka, sfera qiellore, yjet, planetet. Kurani u bën thirrje lexuesve të tij të meditojnë mbi këto fenomene kozmike, duke thënë: “Ai është që i ka vendosur për ju yjet, ashtu që të mund të udhëzoheni nga to në errësirat e thella të tokës dhe detit: me të vërtetë qartësisht Ne ua kemi shpjeguar këto mesazhe njerëzve të ditur!” sure En’am 6: 97.

Natyra gjithëpërfshirëse e konceptit kuranor të *'ilm* e manifeston veten me qartësi të posaçme në suren Alak 96: 1, ku Zoti urdhëron: “Lexo me emrin e Zotit Tënd, që ka krijuar...” Po ta lexosh në kuptimin e vet të zgjeruar ky varg mund të kuptohet t’i jetë drejtuar të gjitha qenieve njerëzore- besimtarë dhe jobesimtarë, të drejtë dhe të padrejtë. Ashtu siç e shënon Sheukani në komentin e tij të këtij vargu folja “Lexo” kërkon që të ketë diçka e cila “të lexohet”. Sidoqoftë objekti i urdhrin për “të lexuar” nuk përmendet, që sinjalizon se mund të përfshijë një numër gjërash.

Akti i leximit për të cilin flitet këtu nis me urdhrin e Zotit; mënyra se si do të ndodhë furnizohet nga Zoti dhe synimi, ose qëllimi për të cilin është bërë është e përqendruar te Zoti. Ky është rasti që i përjashton qëllimet raciste e fanatike, aderimin e verbër te tradita dhe paragjykimet e pamendueshme në favor të një race, grupi etnik, shkolle dhe filozofie të veçantë. Akti i leximit ashtu si na paraqitet këtu, merr një dimension

universal, qysh se mesazhi që jemi udhëzuar të lexojmë dhe ta shpërndajmë te të tjerët i drejtohet të gjithë botës dhe merret me të gjithë nevojat e njerëzve, si në këtë jetë, edhe në tjetrën.

Ai që na urdhëron neve të lexojmë është Krijuesi ynë Furnizuesi dhe Zoti ynë. I njohur shumë mirë me atë që Ai ka krijuar dhe çfarë është më e mira për atë krijim Zoti është tejet i kualifikuar për të përcaktuar çfarë qasje ne duhet të marrim për këtë lexim tonin. Një lexim meditues i Kuranit zbulon se *'ilmi* për të cilin flet rrotullohet rreth tre temave parimore. E para nga këto është njëjësia e Zotit në zotërimin dhe sovranitetin e Tij, emrat dhe cilësitë e Tij, si dhe pyetjet që kanë të bëjnë me adhurimin, që ndjekin pas këtyre. Tema e dytë është kozmosi, urtësia hyjnore dhe misteret që manifeston. Dhe tema e tretë është popujt e botës dhe mënyrat me të cilat lidhen me Krijuesin dhe krijimin.

Secila nga këto tema është e shoqëruar me fusha të specializuara studimi. E para i ka dhënë jetë fushës së jurisprudencës dhe teologjisë islame me degët dhe specializimet përkatëse; e dyta shkencave natyrore dhe e treta atyre shoqërore. Dimensionet e ndërlydhura të ekzistencës, ashtu si prezantohen dhe trajtohen në Kuran prodhojnë një pamje përfshirëse të *'ilm*. Ky konceptualizim i *'ilm* nuk të çon, as te materializmi ateist, as te një asketizëm mohues tokësor utopik. Përkundrazi, ai pohon një qëndrim të moderuar, që nxjerr një balancë ndërmjet këtyre dy ekstremeve. Siç na thuhet në suren Mulk 67: 15 Zoti “e ka bërë tokën të lehtë për të jetuar: atëherë shkoni në të gjitha rajonet dhe merrni nga ushqimet që ai ofron, por [mbajeni në mend] tek Ai do të ringjalleni.”

## **I katërti: Kategoritë e Ma'rifah**

Kurani i thërret muslimanët të mendojnë shkencërisht për të gjitha aspektet e jetës, si të kësaj bote dhe të tjetrës. Duke pasur

parasysh këtë kuptim përfshirës të 'ilm, disa dijetarë e kanë ndarë atë në tre kategori:

- 1 teologji dhe jurisprudencë,
- 2 shkenca natyrore dhe
- 3 shoqërore.

*Teologji dhe jurisprudencë.* Teologjia dhe jurisprudenca trajtojnë parimet dhe ritet e fesë, që janë doktrinat dhe format e adhurimit. Qëllimi i këtyre sferave të studimit është t'i aftësojë muslimanët të kuptojnë qëllimet dhe synimet e jetës së tyre, se si lidhen me Zotin e tyre dhe me pjesën tjetër të krijimit. Zoti deklaroi në surën Dharijat 51: 56 "Unë nuk i kam krijuar më kot xhindet dhe njerëzit vetëm se të më adhurojnë." Me qëllim të arrijmë këtë synim nevojitet të kuptojmë detyrat përpara nesh, duke përfshirë urdhërimet dhe ndalimet që kemi marrë prej Zotit. Këto urdhërime dhe ndalime më pas duhen zbatuar në një mënyrë të studiuar shkencore; si pasojë ka degë të panumërta të studimeve ligjore, teologjike dhe doktrinale islame. Këto përfshijnë fushën e jurisprudencës, e cila është studimi i Ligjit Islam dhe mënyrat se si nxirren vendimet nga bazat dhe parimet e tij, në lidhje me format e adhurimit, transaksionet financiare, transaksionet personale, dënimet për shkeljen e ligjit, e kështu me radhë.

*Shkencat natyrore.* Një përpjekje kjo e përbashkët për të gjithë kombet dhe qytetërimet, ku shkencat natyrore janë të lidhura me mënyrën me të cilën ne menaxhojmë punët tona tokësore. Dija e mbledhur përmes shkencave natyrore është e akumuluar; prandaj ata që vijnë më pas ndërtojnë atë që është zbuluar nga ata që kanë ardhur përpara tyre. Zbulimet dhe arritjet e reja në sferën e shkencave natyrore na pajisin me të dhëna shtesë të madhështisë dhe bujarisë së Zotit kundrejt nesh; ato gjithashtu na pajisin me një themel mbi të cilin të ndërtojmë një qytetërim të përparuar. Çdo urdhëresë kuranore për të hulumtuar ose medituar për jetën bimore a shtazore, për sferat qiellore ose për vetveten është në mënyrë implicite e lidhur me shkencat natyrore. Me të vërtetë aftësia e qenieve

njerëzore për të ushtruar fuqitë e dhëna nga Zoti në tokë, qofshin ato ekonomike, financiare, industriale, kulturore ose shkencore janë të varura në njohuritë që ata marrin përmes disiplinave të tilla dhe zbatimeve të tyre praktike.

Përpjekjet e muslimanëve për të përhapur Islamin dhe themeluar fenë e Zotit në tokë, nuk ndodhin në ndonjë sferë fantazie, por në kontekstin e ekzistencës tonë tokësore dhe marrëdhënieve tona me komunitetet e tjera. Kur muslimanët janë të prapambetur dhe dekadentë, kjo nuk bën asgjë për ta promovuar mesazhin islam. Rëndësia për të kërkuar jo thjesht botën e ardhme, por edhe të mirën e kësaj bote pohohet në suren Kasas 28: 77, ku Zoti na urdhëron: “kërko... jetën tënde të ardhme, pa harruar pjesën tënde në këtë botë”. Ne kërkojmë “pjesën tonë në këtë botë”, ndërmjet gjërave të tjera duke studiuar aspektet e ndryshme të botës materiale, ashtu që t’i vendosim ato në përdorimin më përfitues për të gjithë.

*Shkencat shoqërore.* Fusha e njohur si “shoqëroret” përfshin një numër disiplinash, ku futen Sociologjia, Psikologjia, Shkencat Politike, Historia, Ekonomia dhe të tjera. Kurani na ka pajisur me përgjigje definitive, që kanë të bëjnë me natyrën e qenieve njerëzore, qëllimin e ekzistencës tonë, lirinë dhe përgjegjësinë, marrëdhëniet shoqërore, ndërveprimi njerëzor me ambientin natyror dhe efektet e tij, shtrirjen dhe kufizimet e fuqisë njerëzore dhe autoriteti mbi pjesën tjetër të botës. Prandaj fusha të tilla studimi si ato të listuara më sipër nuk ishin të klasifikuara ndaras në ditët e hershme të Islamit. Në të kundërt, në Perëndimin modern këto tema janë bërë subjekte të disiplinave akademike të dallueshme.

Kur shikon studimet e bëra në fushat e Sociologjisë, Psikologjisë, Shkencave Politike, Historisë, Ekonomisë dhe sferave që kanë të bëjnë me to ne duhet të mbajmë parasysh se ajo e cila është e dobishme për qeniet njerëzore në një vend ose shoqëri, nuk është domosdoshmërisht e dobishme për to në ndonjë vend

ose komunitet tjetër. Studimet e bëra në një mjedis perëndimor mund të mos jenë të zbatueshme në një mjedis lindor dhe anasjellas. Asnjë studim sociologjik, psikologjik ose ekonomik nuk duhet të nxirret jashtë kontekstit; për më tepër rezultatet dhe konkluzionet e tij duhet të shqyrtohen nga këndi i mjedisit kulturor, historik, politik, fetar dhe socio-ekonomik në të cilin u zhvillua studimi dhe çdo induksion i bërë prej tij duhet bërë me kujdes.

## **I pesti: Një krahasim ndërmjet *Ma'rifah* dhe *'Ilm***

Me qëllim që të përcaktojmë dallimet e sakta ndërmjet *ma'rifah* dhe *'ilm*, ne duhet të gërmojmë te diskutimet e dijetarëve të këtyre termave, që prekin në çështje si gjuhësore dhe doktrinare. Duke pasur parasysh faktin se dijetarët priren t'i përdorin termat arbitrarisht dhe në shërbim të vetë ideve të tyre, na duhet t'i gjurmojmë këto terma mbrapsht në rrënjët e tyre gjuhësore, kështu që t'i përkufizojmë ato me kujdes dhe t'u caktojmë atyre fushat korrekte semantike. *'Ilm* karakterizohet nga gradë të ndryshme të sigurisë dhe pasigurisë; për më tepër përfshin një proces mendimi që kërkon si inteligjencë edhe prezencë të mendjes. *'Ilm* mund të jetë sipërfaqësor dhe abstrakt; anasjelltas mund të jetë tërësor, i detajuar dhe konkret. Për këtë arsye ka shumë fjalë që janë përdorur pak a shumë sinonimisht për të dy *'ilm* dhe *ma'rifah*. Secili nga këto sinonime është i lidhur në një mënyrë me dijen si e tërë dhe në një mënyrë tjetër me një vend të specializuar të ndonjë lloji. Në vijim do të përpiqemi të gjurmojmë sinonimet më të rëndësishme kuranore për këta dy terma dhe të identifikojmë tiparet që i dallojnë secilin nga pjesa e mbetur.

## Dallimet leksikore dhe në lidhje me përdorimin

Me qëllim që të marrim një pamje më të qartë për marrëdhëniet ndërmjet termave *ma'rifah* dhe *'ilm*, na duhet të shqyrtojmë përkufizimin dhe përdorimin leksikor të secilit dhe më pas t'i krahasojmë ato mbi këtë bazë.

### 1) Dallimet leksikore

Termi *'ilm* filloi të zbatohet për lloje të caktuara të dijes bazuar në domethënien e fjalës *'alamah*, që i referohet një shenje ose sinjali, që tregon për/ ose identifikon diçka ose dikë. Sa për termin *ma'rifah* përdoret kryesisht në kontrast me fjalën *nekirah*, që i referohet diçkaje ose dikujt të panjohur ose të paidentifikuar. Ngjashëm fjala *'irfan*, që do të thotë njohje ose pranim është përdorur në kontrast me *xhehl*, që do të thotë injorancë ose mungesë vetëdije, ndërsa folja *te'arrafa* kur përdoret me një kundrinor të drejtë, do të thotë të eksplorosh ose zbulosh. *Ma'rifah* i referohet dijes, që vjen pas një mungese të dijes, qoftë sepse nuk e kishe ditur kurrë për entitetin në fjalë, ose sepse dikur e kishe ditur për atë, por më pas e kishe harruar atë që dije. Në situatën e dytë mund të jetë që informacionin, që dikur e kishe patur të të zhdukej nga mendja, por më pas të nxirrej nga nënvetëdija. Sa për foljen *'arafa/ ja'rifu*, merr një kundrinor të vetëm të drejtpërdrejtë. Dikush mund të thotë për shembull, *'araftu al-dar* “unë e njoha shtëpinë”. Folja është përdorur në një kuptim të ngjashëm në suren Jusuf 12: 58, ku thuhet se ndërsa Jusufi i njohu vëllezërit e tij “ai i njohu ata” (*'arafahum*) pas një ndarjeje të gjatë, ata nuk e njohën atë (*ue hum lehu munkirun*). Folja *'alima/ ja'lamu* në të kundërt kërkon dy kundrinorë të drejtë, kur përdoret në kuptimin e njohjes.

Ashtu siç e pamë më herët është përdorur në këtë mënyrë në suren Mumtehineh 60: 10 “nëse i dini ato për besimtare... (in ‘alimtumuhunna mu’minat).”

Pika e ngjashmërisë ndërmjet termave *ma’rifah* dhe ‘ilm është se që të dy i referohen një lloj dijeje dhe vetëdijshmërie. *Ma’rifah* sidoqoftë ka një dimension aktiv dhe personal, që nuk është i pranishëm në konceptin e ‘ilm, që është teorikisht më i pastër. Kështu për shembull, mund të thuhet *ma’rifat Allah* (njohja e Zotit) i referohet një ‘ilm-i të konfirmuar të Zotit i shoqëruar me veprim, që është një pasqyrim i këtij ‘ilm-i.

## 2) Dallimet në lidhje me përdorimin

Disa e shohin *ma’rifah*, si më të specializuar ose specifik sesa ‘ilm, në atë që *ma’rifah* i referohet një vetëdijshmërie të natyrës dalluese të diçkaje në kontrast me entitetet e tjera. Termi *ma’rifah* shënon aktin e dallueshmërisë së dikujt ose diçkaje, ndërsa termi ‘ilm jo. *Ma’rifah* i referohet një diturie ose vetëdijshmërie në të cilën arrihet përmes një procesi të mendimit dhe meditimit, dhe përdoret për t’iu referuar njohjes ose diturisë së diçkaje ose dikujt efektet e jashtme të të cilit mund të perceptohen, por esenca e brendshme e të cilit nuk mund të dihet. Kështu mund të thuhet *‘araftu Allah* “unë e njoh Zotin/ erdha në dijeni për Zotin”. Gjithashtu mund të thuash *‘araftu Zejdan* “unë e njoha Zejdin”, pa nënkuptuar që e njoh thelbin e brendshëm të Zejdit.

*Ma’rifah* është i dallueshëm më tej nga ‘ilm për faktin se kudo që është përdorur *ma’rifah* në kundërvënie të mungesës së njohjes (*inkar*) ose mosmirënjohje (*xhuhud*), ‘ilm është përdorur në kontrast me injorancën (*xhehl*) dhe kapriço ose epsh (*hava*). Surja Maide 5: 83 flet për sytë e njerëzve, që përmbysten nga lotët, kur ata dëgjojnë fjalën e Zotit “sepse ata njohin të vërtetën (*mima ‘arafu min el-hakk*)”, ndërsa lexojmë

në suren Bekare 2: 146, se hebretë dhe të krishterët e ditëve të Profetit “e njohin atë [të vërtetën] ashtu siç i njohin fëmijët e tyre (*ja’rifunehu kema ja’rifune ebna’ehum*)”. Sa për foljen *’alima/ ja’lemu* përdoret më shpesh për t’iu referuar njohjes së fakteve, ashtu siç na nxit Kurani në suren Muhamed 47: 19: “Dije atëherë [o njeri] , se nuk ka hyjni tjetër veç Zotit (*fe’lem ennehu la ilahe il-la Allah*).”







## VI

# Mjetet për të fituar dijen në Kuran

Ndërmjet shqisave fizike përmes të cilave ne marrim të dhënat shqisore, si një mjet për t'u pajisur me dituri, ato që marrin më shumë vëmendje në Kuran janë dëgjimi dhe shikimi, po ashtu edhe organet shoqëruese: veshi dhe syri. Sa për shqisën e prekjës e ndërmjetësuar përmes duarve, roli i saj në marrjen e diturisë prezantohet si një mbështetje ose ndihmë e perceptimit vizual përmes shkrimit ose mbajtjes së diçkaje për ta shqyrtuar atë.

### **E para: Funkzioni i shqisave në marrjen e dijes**

Ashtu siç e kemi parë përgjithësisht, dijetarët e klasifikojnë *'ilm*-in ose intuitiv, ose të fituar. Shqisat fizike shërbejnë për përcjelljen e të dhënave në tru dhe si të tilla, ato përfaqësojnë fazën e parë të njohjes. Sipas shumë kërkuesve në filozofi dhe fusha të tjera shqisat janë subjekt gabimi dhe si pasojë, nuk mund të na pajisin me siguri. Në këtë pikë ata pajtohen me një numër filozofësh antikë, disa prej tyre mendimtarë muslimanë si Ebu Hamid el-Gazaliu, Ibn Hazmi dhe të tjerë. Në mbështetje të pretendimit se

shqisat janë jo-të besueshme, disa mendimtarë i janë referuar sures Nur 24: 39, ku lexojmë “Por për ata që janë të lidhur në mohimin e së vërtetës, veprat e tyre të mira janë si një mirazh në shkretëtirë, të cilin të eturit e hamendësojnë për ujë, derisa kur i qasen atij zbulojnë se ishte asgjë.” Referenca të tjera të shumta e mbështesin këtë linjë mendimi gjithashtu. Në fakt, shqisat fizike janë relative më tepër sesa absolute. Sidoqoftë, ato janë përsëri të afta për të dhënë siguri, kur janë në pajtim me logjikën dhe mendimin praktik. Në të njëjtën kohë, të pesë shqisat nuk mund t’i përthithin të gjithë të dhënat e mundshme. Prandaj nëse dikujt i jepen disa shqisa shtesë mbi këto të pesta që tashmë kemi, ai mund të zbulojë shumë gjëra për të cilat nuk ka qenë i vetëdijshëm më parë. Ashtu siç e kemi vërejtur, ne rrethohemi nga shumë imazhe që jemi të paaftë për t’i perceptuar me sy të zhveshur dhe me frekuenca që janë ose shumë të larta, ose shumë të ulëta për t’i dëgjuar. Ashtu siç lexojmë në suren Hakka 69: 38-39: “Unë thërras për dëshmitar gjithçka që ju shihni dhe gjithçka që ju nuk shihni!”

Ka nga ata që shkojnë aq larg sa të pretendojnë se ajo që e perceptojmë me shqisat tona fizike nuk është gjë tjetër veç fantazi dhe iluzion. Sa për Kuranin, ai nuk hedh dyshime as në shikim, as në dëgjim, megjithatë ai e pranon se disa faktorë mund t’i dobësojnë këto shqisa. Në suren Hixhr 15: 15 na thuhet, që nëse skeptikëve të Kuranit do t’u jepej një shkallë për në qiell me të cilën të ngjiteshin, “ata me siguri do të kishin thënë: “Janë vetëm sytë tonë të magjepsur! Jo, ne na kanë yshtur!” Me fjalë të tjera, shikimi i një personi mund të bëhet joefektiv, sepse mendja e tij ose e saj e kanë mjegulluar, ose sepse sytë e tij ose saj janë magjepsur. Tjetërkund Zoti flet për njerëz me zemra të vulosura në mënyrë të atillë, saqë ata nuk janë të aftë për të dëgjuar. Duke folur për ata që nuk janë të vëmendshëm për mesazhin e Tij, Zoti deklaroi në suren Araf 7: 100: “se, nëse Ne dëshirojmë, i dënojmë për gjynahet e tyre dhe ua vulosim zemrat, që të mos

dëgjojnë [të vërtetën]?!“ Dëgjimi për të cilin flitet në këtë ajet nuk është fizik; për më tepër i referohet aftësisë për të marrë të vërtetën në zemër dhe t’i përgjigjesh asaj. Në të vërtetë, kurdo që Kurani i referohet shqisave në një mënyrë negative, ose flet për to si të paafta, po i referohet një niveli perceptimi më të lartë sesa ai fizik. Më specifikisht po i referohet zbehjes së pranimi të së vërtetës nga Zoti te qeniet njerëzore, si ndëshkim që e kanë injoruar udhëzimin e Tij me dashje, megjithëse kanë dëgjuar, shikuar dhe kuptuar faktet në favor të tij. Në një situatë të tillë, individë që zgjedhin të shpërfillin udhëzimin që iu ka ardhur përmes ndjenjës së brendshme të tyre të së drejtës dhe të gabuarës, nuk do t’iu jepet ndonjë udhëzim më i thellë se ai që morën profetët dhe të dërguarit.

Zoti na ka dhënë shqisat fizike, kështu që secili prej nesh brenda vetë kufizimeve dhe rrethanave të tij mund të përfitojë prej tyre. Dhurata e shqisave fizike u është dhënë të gjithë njerëzve pa përjashtim, megjithatë individët ndryshojnë në qëllimin në të cilin i vendosin ato për një përdorim të mirë, edhe pse një shqisë mund të jetë më e mprehtë sesa një tjetër në një individ. Sidoqoftë shqisat nuk janë i vetmi shteg diturie që na është dhënë dhe mbështetja vetëm te shqisat fizike është e mbushur me rrezik. Zoti iu ka dhënë njerëzve tre mjete me të cilat të arrijnë te dija dhe të na marrë në përgjegjësi për përdorimin e tyre. Ashtu siç lexojmë në suren Nahl 16: 78 “Allahu ju ka nxjerrë nga barku i nënave tuaja e ju nuk dinit asgjë dhe ju dha të dëgjuarit, të parët dhe zemrat, që të jeni falënderues.” Është e qartë pastaj, se ndryshe nga disa shkolla filozofike të mendimit Kurani nuk hedh dyshime në besueshmërinë e shqisave, as nuk e mohon rëndësinë e tyre. Është njëlloj e qartë nga ana tjetër, që Kurani nuk ju jep shqisave një rëndësi më të madhe sesa i jep aftësisë së arsyetimit; në këtë aspekt Islami ndahet me empiricistët radikalë, që i vendosin shqisat fizike përmbi gjithçka tjetër. Pozicioni islam për shqisat është ai i moderuar

me anë të të cilit shqisat shikohen si një burim i “lëndës së parë”, që vendoset më tej në përdorim nga mjete të tjera të perceptimit dhe njohjes.

## E dyta: Dëgjimi dhe shikimi në Kuran

### 1) Veshi dhe dëgjimi në Kuran

Emri femëror në arabisht *udhun* (shumës *adhan*) i referohet veshit, si në qeniet njerëzore, edhe dhe te kafshët. Duke folur për ata që nuk duan t’ia dinë për të vërtetën, Zoti thotë në suren Araf 7: 179,

Ne kemi paracaktuar për Xhehenemin shumë xhinde dhe njerëz, sepse ata kanë zemra, por nuk kuptojnë, kanë sy, por nuk shohin dhe kanë veshë, por nuk dëgjojnë. Ata janë si bagëtitë, madje edhe më zi. Pikërisht këta janë të shkujdesurit.

Shqisa e dëgjimit është përmendur 139 herë në Kuran, më shpesh sesa ndonjë nga shqisat e tjera fizike. Siç e kemi vërejtur në një seksion më sipër, tingujt që dëgjon dikush mundet ose nuk mundet ta çojnë te kuptimi. Duke folur për disa kombe të kohëve të shkuara Zoti shpall në suren Ahkaf 46: 26: “Ne iu kishim dhënë atyre dëgjimin, shikimin dhe zemrën (e ditur), por as dëgjimi i tyre, as shikimi i tyre e as zemra e tyre, nuk iu sollën kurrfarë dobie, sepse mohuan shpalljet e Allahut.”

Fjala *sem’* ose dëgjimi është e shoqëruar në Kuran me shumë procese dhe koncepte të lidhura, duke përfshirë: perceptimin, kuptimin, arsyen, reagueshmërinë, pranimi dhe bindja. Folja *semi’a / jesma’u* merr një kundrinor të vetëm të drejtë. Sa për pjesoren aktive *sami’*, ose dëgjues është më përfshirëse sesa fjala *mukhàtab*, që i referohet personit për të cilin po flitet, meqë ju mund të dëgjoni një mesazh, që nuk ju drejtohet juve në veçanti.

Emri *sem'* mund të përdoret për t'iu referuar jo vetëm aktit të dëgjimit, por edhe veshit gjithashtu. Ne lexojmë në suren Bekare 2: 6-7: "Sa për ata që mohojnë, njësoj është, i paralajmërove apo nuk i paralajmërove - ata nuk besojnë. Allahu i ka vulosur zemrat e tyre, ndërsa në veshët (*sam'ihim*) dhe sytë e tyre kanë mbulesë..." Ngjashëm fjala *sem'* është përdorur për t'iu referuar jo vetëm aktit të dëgjimit, por procesit të të kuptuarit të asaj që është dëgjuar dhe pranimit të saj me bindje. Siç thotë surja Enfal 8: 31 "Kur atyre iu lexohen shpalljet Tona, ata thonë: "Ne i kemi dëgjuar [gjithë këto] më parë (*kalu kad semi'na*).” Me fjalë të tjera, ata e kanë dëgjuar mesazhin me veshët e tyre, por nuk janë përgjigjur me praninë dhe bindje. Termi *sem'* i shoqëruar me kuptimin dhe përgjigjen pozitive gjithashtu ilustron në suren Xhin 72: 1-2, ku thuhet se pas dëgjimit të këndimit të Kuranit, disa 'qenie të padukshme' (xhinët) u thanë të tjerëve të llojit të tyre "Thuaj (o Muhamed): "Mua më është shpallur se disa prej xhindeve kanë dëgjuar (Kuranin) dhe kanë thënë: 'Me të vërtetë, kemi dëgjuar një Kuran të mrekullueshëm, i cili udhëzon në rrugën e drejtë dhe kemi besuar në të,..." (krah. sure Rum 30: 52 dhe sure Nur 24: 51.)

Shihet më pas që lloji i *sem'* që lavdërohet në Kuran është shoqëruar nga kuptimi, bindja e urdhrave të Zotit, frenimi ndaj akteve, që janë të ndaluara e kështu me radhë. Pa kuptimin, bindjen dhe përgjigjen me besnikëri, *sem'* (dëgjimi) është sikur të mos ketë ndodhur. Kjo vlen njësoj si për besimtarët edhe për jobesimtarët. T'i largohesh së vërtetës është njësoj si t'i largohesh asaj që ke dëgjuar, njëlloj si ai që e refuzon të vërtetën dhe është në thelb i shurdhët. Në suren Lukman 31: 7 thuhet: "Kur ndonjërit prej tyre i lexohen shpalljet Tona, ai e kthen shpinën me mendjemadhësi, sikur nuk i ka dëgjuar, sikur i janë shurdhuar veshët..." Një person i tillë e ka dëgjuar mesazhin me veshët e tij fizikë; sidoqoftë ai llogaritet si të mos e ketë dëgjuar mesazhin, meqë nuk i është përgjigjur atij me besim ose bindje;

prandaj qëllimi për të cilin mesazhi i është adresuar atij nuk është arritur.

## 2) Syri dhe shikimi në Kuran

Emri arabisht 'ajn i referohet së pari dhe kryesisht syrit fizik. I përdorur metaforikisht mundet t'i referohet thelbit të objektit të perceptuar përmes syrit ose organeve të tjera shqisore. Ajo që na intereson në këtë kontekst është roli i luajtur nga syri në procesin njohës (konjitiv). Zoti pyet retorikisht personin, që nuk e kërkon të vërtetën përmes shqisave, që i janë dhënë atij: "A nuk i kemi dhënë atij dy sy... dhe i kemi treguar atij të dy rrugët [të mirën dhe të keqen]?" sure Beled 90: 8, 10. Funkzioni i syrit siç na prezantohet në Kuran është ai i shikimit- sure Ali Imran, 3: 13; sure Araf 7: 179; sure Enbija 21: 61.

Referenca për syrin ka me bollëk në Kuran në një varietet kontekstesh: Zoti shkaktonte topitjen e syrit të njerëzve (sure Jasin 36: 66); syri që gëzohet (sure Ahzab 33: 51); të mbyllësh njërin sy për gjërat e kësaj bote (sure Taha 20: 131); sytë e dikujt që shohin dikë me përbuzje (sure Hud 11: 31); sytë e rrëmbushur me lotë (sure Teube 9: 92); sytë e mbuluar nga përkujtimi i Zotit (sure Kahf 18: 101); sy që rrotullohen të terrorizuar (sure Ahzab 33: 19); dhe sytë që kënaqen me një pamje (sure Zukhruf 43: 71).

Një veprim i përmendur shpesh në Kuran me rëndësi për syrin është ai i *nadhar* (folja është *nadhara/jandhuru*), kuptimi 'të vështrosh. Akti i vështrimit përfshin fokusimin e syrit të dikujt me përqendrim në diçka, në mënyrë të atillë që ai të mundet të formojë një imazh tërësor dhe të saktë të entitetit që po vështron. Për pasojë fjala *nadhar* shpesh është përdorur për t'iu referuar një procesi meditimi dhe shqyrtimi. Është e mundshme të shikosh diçka në kuptimin e drejtimit të syve të

dikujt drejt asaj aktualisht pa e perceptuar ose shikuar atë. Kur përdoret me parafjalën *fi* (*nadhara fi*) folja përcjell kuptimin e hetimit ose studimit të kujdesshëm të diçkaje; e përdorur me parafjalën *li* ose me një objekt direkt folja *nadhara* përdoret për t'iu referuar aktit të kesh mëshirë ose dhembshuri. Sidoqoftë këto janë vetëm pak nga shumë nënyra dhe kuptime me të cilat folja *nadhara*/*jandhuru* përdoret në Kuran.

### 3) Një krahasim ndërmjet *sem'* dhe *basar* në Kuran

#### a) Diferencat ndërmjet *sem'* (dëgjim) dhe *basar* (shikim) në këndvështrimin e dijetarëve

Dijetarët kanë ndryshime mbi faktin, se kush nga shqisat *sem'* ose *basar* është superiore. Disa dijetarë argumentojnë për superioritetin e *sem'* (dëgjimit) mbi *basar* (shikimin). Në favor të këtij këndvështrimi ata citojnë suren Junus 10: 42-43: “Ka prej atyre që të dëgjojnë. Por, a mund të bësh ti që të dëgjojnë të shurdhërit, të cilët s’e përdorin arsyen? Ka prej atyre që të shikojnë. Por, a mund të bësh ti që të ecin në rrugë të drejtë të verbërit, të cilët nuk shohin?” Sipas këtyre dijetarëve pasazhi i sapocituar e shoqëron “shurdhërinë” me refuzimin e përdorimit të arsyes; sidoqoftë e shoqëron dështimin e shikimit jo me humbjen e përdorimit të arsyes, por vetëm me humbjen e shikimit. Dijetarë të tjerë në të kundërt e shohin *basar* si superior ndaj *sem'*. Këta dijetarë argumentojnë se nga të gjitha bekimet më i miri që i ka dhuruar Allahu qenieve njerëzore është shikimi i bekuar [i Zotit] (*el-nadhar ile Allah*), që ndodh përmes shqisës së shikimit. Ata gjithashtu argumentojnë, se realiteti i perceptuar përmes shikimit është më tërësor dhe i përkryer, se sa perceptuar përmes dëgjimit, vetëm vendi i shikimit është më i nderuar sesa vendi i dëgjimit.



## b) Dyshja *sem'* dhe *basar* në Kuran

Kurani i përmend *sem'* dhe *basar* si ndaras ose dhe së bashku në 36 vende (shih për shembull sure Junus 10: 31 dhe sure Nahl 16: 78). Ka disa arsye që Kurani prirret më shpesh t'i përmendë dëgjimin dhe shikimin së bashku, kur diskuton shtigjet e ndryshme të dijes të vlefshme për qeniet njerëzore. Këto arsye janë si vijon: 1. Dëgjimi dhe shikimi janë ndërmjet mjeteve më të rëndësishme për të fituar diturinë rreth Zotit. 2. Dëgjimi dhe shikimi janë dy shtigjet më të rëndësishme ndërmjet diturisë dhe arsyes. 3. Humbja e këtyre dy shqisave i heq individit në një masë të konsiderueshme aftësinë për të marrë dituri përmes fjalës së folur dhe të shkruar. 4. Dëgjimi e aftëson dikë të perceptojë tingujt si në dritë dhe në errësirë, me gjithë praninë e disa pengesave ndërmjet folësit dhe dëgjuesit. Sa për shikimin, ai kërkon praninë e dritës dhe mungesën e pengesave fizike. Për më shumë, një person ka më shumë të ngjarë të zgjohet nga një tingull, se sa nga prania e dritës. Shqisa e dëgjimit është e para që aktivizohet kur dikush zgjohet nga gjumi dhe e fundit që çaktivizohet kur dikush shkon të flejë (duke qenë se shqisa e dëgjimit vazhdon të veprojë edhe kur dikush i ka sytë të mbyllura).

## c) Arsyet e përmendjes së dëgjimit para shikimit në Kuran

Do të theksonim se dëgjimi ka tendencën të përmendet para shikimit, kur të dy përmenden së bashku në Kuran. Arsyeja për këtë vendosje duket se qëndron në tendencën për të listuar më superiore e dy entiteteve përpara inferiore dhe ky fenomen është shikuar si fakt i mrekullisë letrare dhe retorike të Kuranit. Ruajtja e kësaj radhe në Kuran është cituar si fakt i superioritetit të dëgjimit mbi shikimin, në lidhje me marrjen e diturisë.

Argumentet për një superioritet të tillë për më tepër janë marrë jo vetëm nga Kurani, por edhe nga realitete të tjera po ashtu. Vërehet se shumë ajete të Kuranit e vënë pranë *sem'* (dëgjimin) me *'akl* (arsyen), por jo *basar* (shikimi) dhe *'akl* (mendje). Dyshja e parë gjendet në suren Mulk 67: 10, ku banorët e Zjarrit citohet që thonë: “Sikur të kishim dëgjuar ose arsyetuar (të paktën), nuk do të ishim midis banorëve të Zjarrit Flakërues!” Ngjashëm emrat hyjnorë *al-Semi'* (Gjithë-dëgjuesi) dhe *el-'Alim* (i Gjithëdituri) janë vënë bashkë në Kuran (shih sure Bekare 2: 127, 137, 181 etj.), ndërkohë që emri hyjnor *el-Basir* (Gjithë-Shikuesi) nuk është pranëvënë me *el-'Alim*.

Në nivel pastërtisht epistemologjik dëgjimi mund të shihet si superior ndaj shikimit për një numër arsyes: 1. Dëgjimi luan një rol më të rëndësishëm për t'i mbajtur njerëzit përgjegjës përpara Zotit. 2. Dëgjimi është i aftë për të përcjellë ngjarje si të shkuarës dhe të ardhmes, ndërkohë që shikimi mundet vetëm të përcjellë atë që është e pranishme dhe e dukshme për syrin. 3. Ti mund të dëgjosh tinguj, që nuk janë të pranishme menjëherë për ty; me qëllim që të shohësh diçka, sido që të jetë objekti, duhet të jetë direkt përpara teje, ose së paku brenda rrezes së shikimit tënd periferik. 4. Shqisa e dëgjimit vepron ditën dhe natën, në errësi dhe në dritë. Shqisa e parë që bëhet aktive kur një person zgjohet është shqisa e dëgjimit, edhe kur personi i ka sytë të mbyllur. 5. Dikush që ka humbur dëgjimin gjithashtu humbet aftësinë për të folur për shkak të paaftësisë të dëgjojë veten (pa përmendur të tjerët) dhe së këndejmi për të bërë dialog të kuptueshëm.

#### d) Arsyet e përmendjes së *basar* përpara *sem'* në Kuran

Vendet ku shikimi (*basar*) është përmendur përpara dëgjimit (*sem*) në lidhjet kuranore të këtyre termave janë përgjithësisht të

shoqëruara me censurën, zhvlerësimin dhe ndëshkimin, ndërsa vendet ku dëgjimi është përmendur përpara shikimit janë të shoqëruara me lavdërimin. Kjo radhë e përmbysur nuk e mohon superioritetin e shqisës së dëgjimit; në të kundërt e pohon atë. Pasazhet në të cilat shikimi është përmendur para dëgjimit përfshijnë suren Araf 7: 179, që dënon njerëzit që kanë “sy me të cilët nuk shohin dhe veshë me të cilët nuk dëgjojnë”; surja Hud 11: 24 flet për “të verbër dhe të shurdhët, për shikimin dhe dëgjimin”, duke pyetur: “A mund t’i konsiderojmë këta të dy njësoj në natyrën e tyre?” Surja Isra 17: 97 paralajmëron për fatin e atyre, që e refuzuan mesazhin e Zotit duke thënë: “Ne do t’i tubojmë ata në Ditën e Ringjalljes me fytyrat përtokë, të verbër, shurdhë e memecë. Vendbanimi i tyre është Xhehenemi.” Në një mënyrë të ngjashme surja Sexhde 32: 12 përshkruan kushtet e atyre që i janë larguar Zotit në tokë dhe që në Ditën e Ringjalljes do t’i varin kokat e tyre përpara Zotit dhe qajnë: “Sikur t’i shohësh keqbërësit se si para Zotit të tyre kokulur do të thonë: “O Zoti ynë, pamë dhe dëgjuam, andaj, kthena (në atë botë) që të bëjmë vepra të mira!”

## **E treta: Kalb në Kuran**

Shqisat fizike kompletohen në procesin e marrjes së diturisë nga *kalb-i*, që përgjithësisht përkthehet si zemra. Terma të lidhur ngushtë të përdorur në Kuran janë *fu’ad*, *lubb* dhe *’akl*. Funkcioni i *kalb* është ai i kuptimit, ashtu si edhe funksioni i *udhun* është dëgjimi dhe funksioni i *’ajn* është shikimi. *Kalb* ose *fu’ad* është i shoqëruar me shqisat e dëgjimit dhe shikimit në përafërsisht 20 ajete të Kuranit, ku të gjithë ata e portretizojnë *kalb* si të jetë një aparat i brendshëm, roli i të cilit kompletton atë të shqisave të jashtme, veçanërisht të dëgjimit dhe shikimit. Kjo marrëdhënie komplementare sugjerohet nga fakti, se këto entitete përmenden në shoqëri me njëra-tjetrën në suren Nahl

16: 78, që flet për dhuratën e Zotit për ne me “dëgjimin [veshët], dhe shikimin [sytë], dhe zemrat [mendjet]” (*el-sem'a ue el-eb-sara ue el-ef'idah*).

## 1) Koncepti i kalb në Kuran

Dijetarët i kanë barazuar *kalb* me *fu'ad*, me arsyen ('*akl*), dhe me thelbin e brendshëm (zembrën) të gjërave. Nga rrënja *k-l-b* nxjerrim foljen *tekal-laba/ jetakal-labu* (emri foljor *takal-lub*), që do të thotë të luhatesh ose ndryshosh. Mbiemri *kul-lab* i referohet dikujt që është i adaptueshëm, i zhdërvjellët dhe me aftësi të ndryshme ose talente.

Fjala *kalb* është përdorur në Kuran për të shënuar tri gjëra: 1. Arsyen ('*akl*). Ky kuptim ilustron në suren Kaf 50: 37, ku lexohet: “Vërtet, këtu ka këshillë për këdo që ka zemër vigjilente, dëgjon me vëmendje dhe një mendje të ndërgjegjshme.” 2. Opinion ose pikëvështrimi (*ra'j*). Ky kuptim ilustron në suren Hashr 59: 14, që kur flet për ata që i kundërvihen së vërtetës shpall, se “Ti mendon se ata janë të bashkuar, mirëpo zemrat e tyre janë të përçara, sepse ata janë njerëz që nuk e përdorin arsyen e tyre.” 3. Organi fizik. Surja Haxh 22: 46 i referohet kështu “zemrave që janë në kraharorët e tyre.”

Fjala *kalb* mund të përdoret kështu për t'iu referuar fuqisë së arsyes, ashtu si fjala *udhun* (vesh) mund të përdoret për t'iu referuar shqisës së dëgjimit dhe fjala '*ajn* (*sy*) mund të përdoret për t'iu referuar shqisës së shikimit.

## 2) Termat kuranorë sinonime me kalb

Konceptet epistemologjike në Kuran mund të ndahen në dy tipe. I pari ka të bëjë me organet shqisore (sytë, veshët dhe të ngjashme), ndërsa i dyti ka të bëjë me funksionet e tyre (shikimi,

dëgjimi e me radhë). Një funksion mund të përmendet vetëm pa organin që e kryen atë, përderisa qëllimi për përmendjen e tij nuk është të përcjellë informacion rreth trupit si i tillë, por të përcjellë dituri dhe të inkurajojë veprim. Në situata të tjera organi shqisor mund të përmendet i vetëm përmes aludimit për funksionin e tij. Kështu për shembull, zemra (*kalb*) mund të përmendet në një aluzion për arsyen dhe aluzioni bëhet i qartë nga konteksti rrethues.

## Terminologjia kuranore

Në atë që pason do të diskutoj entitetet të cilëve Kurani u atribuon disa nga funksionet kognitive të *kalb*-it, duke treguar kështu se këto entitete shihen si sinonime me fjalën *kalb*.

### a) *Fu'ad*

Ashtu siç u vërejt në një diskutim të mëhershëm, rrënja *f'-d* shënon ethe, nxehtësi dhe intensitet dhe zemrës (*kalb*) i referohet ndonjëherë me emrin *fu'ad* për shkak të ngrohtësisë së saj. Ndryshe termit *kalb*, sidoqoftë fjala *fu'ad* përdoret vazhdimisht në referencë me dimensionin jo-material të zemrës. Është në këtë kuptim jo-material, që fjala *fu'ad* është përdorur në suren Isra 17: 36, ku Zoti deklaron që “Mos shko pas diçkaje për të cilën nuk ke dijeni.” sepse “Vërtet, dëgjimi (*el-sem'*), shikimi (*ue el-basar*) dhe zemra (*ue el-fu'ad*), të gjithë këta do të merren në përgjegjësi [në Ditën e Gjykimit].”

Ibni Ashuri vëren se termi *ef'idah* (shumësi i *fu'ad*) përdoret shpesh në Kuran për t'iu referuar arsyes ose mendjes. Sidoqoftë, në të njëjtën kohë fjala *fu'ad* ndonjëherë është përdorur për të treguar një aftësi perceptivë ose njohëse specifike. Kjo mund të deduktohet nga mënyra se si ky term shoqërohet – si në

ajetin e mësipërm të sures Isra 17: 36 – me aftësitë e dëgjimit dhe shikimit. Me fjalë të tjera termi *fu'ad* mund të shihet këtu jo për të treguar organin shqisor fizik (zemra që pompon gjak në trup), por për të shënuar funksionin mendor ose shpirtëror të zemrës. Kur termat *sem'* dhe *basar* shoqërohen me fjalën *kalb*, kjo lidhje ndodh më së shumti në kontekst negativ, duke shënuar mosmirënjohjen, ngurtësinë e zemrës etj.; ndërsa kur fjala *fu'ad* shoqërohet me këta dy terma ajo është në kontekst të mirënjohjes, besimit dhe kuptimeve të ngjashme.

Një krahasim ndërmjet ajeteve kuranore që përmbajnë, fjalët *fu'ad* dhe *kalb* tregon, se *fu'ad* është i shoqëruar me vizione shpirtërore dhe aftësinë për të dalluar një vizion të vërtetë nga një fals; lexojmë në suren Nexhm 53: 11 se “Zemra (e robit) nuk gënjen për atë që ka parë.” (*ma kedhdheba el-fu'adu ma ra'a*), ku termi *kalb* në kontrast shoqërohet me kokëfortësi, mohim, hamendje, verbëri dhe hipokrizi. Fjala *fu'ad* gjithashtu është shoqëruar në disa raste me boshllëkun. Lexojmë në suren Kasas 28: 10, se pasi e kishin hedhur Musain foshnjë në lumë me urdhrin e Zotit “zemra e nënës së Musait u boshatis” (*asbaha fu'adu ummi musa farighan*). Asadi e jep këtë frazë me fjalët “një zbrazëti e dhimbshme u rrit në zemrën e nënës së Musait.” Virtualisht të gjithë komentuesit bien dakord se “zbrazëti” ose “boshësia” të përshkruara këtu është një aluzion për frikën që po përjeton nëna e Musait. Në suren Ibrahim 14: 43 lexojmë se në Ditën e Gjykimit keqbërësit do të jenë “duke vrapuar lart e poshtë hutimthi, me kokë lart,... ndërsa zemrat e tyre do të jenë të zbrazëta (nga tmerr).” (*ue ef'idatuhum hava*). Frazja *ef'idatuhum hava'* fjalë për fjalë ka kuptimin “zemrat e tyre do të jenë ajër”. Në një kontekst pozitiv Zoti i thotë Profetit, se arsyeja që Ai i ka treguar atij historitë e profetëve të hershëm ishte ta bënte zemrën e tij (*fu'ad*) të vendosur (sure Hud 11: 120).

Si *fu'ad* dhe *kalb* janë përshkruar në Kuran si subjekte ndryshimesh të trazuara. Në lidhje me ata që kanë refuzuar të besojnë në mesazhin e Tij, Zoti deklaroi në suren En'am 6:

110: “Ne do t’ua largojmë zemrat dhe sytë e tyre (*nukal-libu ef’idatuhum ue ebsarahum*).” Dhe në suren Nur 24: 37 Ditës së Gjykimit i referohet si “Dita në të cilën të gjithë zemrat dhe sytë do të tronditen” (*tetekal-labu fihi el-kulubu ue el ebsar*).

### b) *Lubb*

Siç u përmend në diskutimin e mëhershëm të rrënjës trishe *l-b-b* dhe derivatet e saj, fjala *lubb* shpesh përdoret në shumës *elbab* për të folur për njerëz, që ju është dhuruar kuptim special i rrugëve dhe mesazheve të Zotit. Duke iu referuar si *uli el-elbab* (të pajisurit me perceptim), këta janë individët që kanë bindje të ndërgjegjshme për Zotin dhe meditimi i tyre mbi tekstet e dërguara i aftëson ata për të shquar urtësinë hyjnore, që manifestohet në ligjet e Zotit, por që nuk është e dukshme për të tjerët. Për më tepër, për shkak të kuptimit të thellë që u është dhënë, individë të tillë do të jenë rreptësisht më përgjegjës për qëndrimet dhe veprimet e tyre sesa do të jenë të tjerët.

### c) *Ebsar*

Emri *ebsar* (shumësi i emrit *basar*, shikimi) gjendet në suren Ali Imran 3: 13 në frazën *uli al-ebsar*, ata “që kanë sy për të shikuar”. Sipas Raghubit termi *basirah* i referohet aftësisë perceptuese të zemrës. Shumë rrallë përdoret për t’iu referuar organit të shikimit, që është për syrin fizik. Ngjashëm folja *basura* përdoret shumë rrallë për t’iu referuar aktit fizik të shikimit, përveç se kur është e shoqëruar disi me vizionin e zemrës. Emri *basirah* shënon fuqi të brendshme perceptimi dhe rrallë merret në ndonjë kuptim tjetër. Taberiu e interpreton frazën *uli el-ebsar*, se do të thotë “ata që zotërojnë kuptim të

mprehtë”. Funkzioni i *basirah* (perceptim), që është drita me të cilën zemra “shikon”, është të angazhohet në meditim. Si e tillë, *basirah* e mundëson dikë që të shohë të vërtetën e asaj që ka marrë përmes të dërguarve të Zotit. Për pasojë, është *basirah* ajo që e çliron dikë nga pasiguria, ose përmes besimit, ose përmes vizionit të drejtpërdrejtë. Dhe ndërsa *basirah* është e shoqëruar me mësimet morale që rrjedhin nga mesazhet e Zotit, *lubb* shoqërohet me aktin e sjelljes ndërmend të këtyre mësimëve. Duke folur për ata që janë të pavëmendshëm ndaj mesazheve të Zotit surja Haxhixh 22: 46 pyet: “Vallë, a nuk kanë udhëtuar ata nëpër botë, që zemrat e tyre të mendojnë dhe veshët të dëgjojnë? Në të vërtetë, atyre nuk u janë verbuar (*la ta'ma el-ebsar*) sytë, por u janë verbuar zemrat në kraharore (*ue lakin ta'ma el-kulub el-leti fi el-sudur*)!”

#### d) *Sadr*

Siç e kemi parë më heret, fjala *sadr* i referohet pjesës më të lartë ose të përparme të diçkaje. Gjithashtu mund t'i referohet fillimit të diçkaje, ashtu si në frazën *sadr el-islam*, që i referohet viteve të para të Islamit. Frazja të ngjashme janë *sadr el-nahar* (pjesa e fillimit të ditës), *sadr el-lejl* (pjesa e fillimit të natës), *sadr al-shita* (fillim dimri) dhe *sadr el-sajf* (fillim vere). Në përputhje me përkufizimin e vet si pjesa më e lartë ose e parme e diçkaje, emri *sadr* është përdorur për t'iu referuar kraharorit, si në qeniet njerëzore dhe te kafshët, dhe më specifikisht kafazit të kraharorit.

Rrënja trishe *s-d-r* dhe derivatet e saj gjenden 44 herë në Kuran. Mënyrat se si janë përdorur këto fjalë në Kuran tregojnë, se *sadr* luan një rol në procesin e marrjes së diturisë, në lidhje me zemrën si vend i perceptimit. *Sadr* e përmban *kalb*, që përmban *fu'ad*, që përmban *lubb*. *Sadr* është për zemrën si e bardha e syrit



për bebëzën, ashtu si oborri është për shtëpinë, ose si rrethinat e Mekës janë për Mekën. Sepse ashtu siç është e bardha e syrit ku formohen folikulat kur dikush vuan nga trakoma, është *sadr* në të cilin hyjnë dyshimet, mosbesimi, tundimi dhe mendime të tjera shqetësuese. *Sadr* është gjithashtu vendi i epshit, dëshirave dhe nxitjeve të tjera të ulëta të vetvetes, ndërsa në të njëjtën kohë është vendi i besimit, dorëzimit të Zotit, mësimi dhe dijenisë.

Pasazhi vijues ilustron disa nga mënyrat me të cilat fjala *sadr* është përdorur në Kuran. Surja Nahl 16: 106 paralajmëron për fatin me të cilin do të takohet dikush “që me dashje do ta hapi zemrën e tij për mohimin e së vërtetës” (*men shereha bil-kufri sadran*). Anasjellas surja En’am 6: 125 na tregon, se kur Zoti dëshiron ta udhëzojë dikë, “ia hap atij kraharorin me vullnetin për vetëdorëzim [ndaj Tij]” (*jeshrah sadrehu lil-Islam*). Teksa e njofton Profetin, se do t’i dhurojë atij një zbulesë, Zoti thotë në suren Araf (7: 2): “me qëllim që zemra jote të mos jetë më e rënduar” (*la jekun fi sadrike haraxhun*). Surja Hud 11: 5 na siguron, se sado që të mundohemi të fshihemi nga Zoti, “Ai ka dijeni të plotë se çfarë ka në zemrat [e njerëzve]” (*innehu ‘alimun bi dhat el-sudur*; shih edhe sure Mulk 67: 13). Surja Haxh 22: 46 na tregon, se kur populli shkon në humbje, nuk janë sytë e tyre fizikë që janë verbuar, por më tepër “zemrat në kraharorët e tyre” (*el-kulub el-leti fi el-sudur*).

Ashtu siç është përmendur, *sadr* identifikohet si vendi i mendimeve shqetësuese, turbulluese. Lexojmë në suren Nas 114: 5, se Shejtani “pëshpërit në zemrat e njerëzve” (*juvesvisu fi suduri el-nas*). Duke folur për ata që venë në dyshim mesazhet e Zotit pa fakte për të mbështetur dyshimet e tyre, sure Ghafir 40: 56 shpall, se “kanë në zemrat e tyre vetëm mendjemadhësi” (*in fi sudurihim il-la kibrun*). Duke folur për një kohë lufte e mundimesh, surja Ali Imran 3: 154 deklaron se Zoti e ka lejuar këtë vështirësi, me qëllim që të testojë çfarë ka në zemrat e tyre

(*li jebteli Allahu ma fi sudurikum*). Surja Adijat 100: 10 tregon se si në Ditën e Gjykimit “ajo çka është [e fshehur] në zemrat e njerëzve” (*ma fi al-sudur*) do të zbulohet. Surja Hashr 59: 13 flet për frikën në zemrat e jobesimtarëve (*fi sudurihim*), ndërsa surja Junus 10: 57 deklaron se mesazhet e Zotit përmbajnë një kurë për shërimin në zemrat e njerëzve (*shifa'un li ma fi el-sudur*).

## Terminologji kuranore

### 3) Lëvizjet dhe gjendjet e zemrës në Kuran

Funksionet e zemrës mund të ndahen në dy kategori kryesore: konjitive dhe emotive. Kategoria konjitive përfshin procese në lidhje me diturinë dhe konceptualizimin: mendimin, meditimn, formimin e ideve, kujtimin e informacionit që ka mësuar në të kaluarën dhe marrjen e informacionit të ri. Sa për kategorinë emotive, kjo ka të bëjë me vullnetin: dëshirat dhe synimet, animet dhe mosanimet. Në këtë sferë ekziston një përshkallëzim nga një anim i thjeshtë, afeksioni dhe te skllavërimi. Vullneti u jep jetë synimeve ose vendosmërisë, që është një vendim i zemrës për të përdorur pjesë të trupit në kryerjen e një akti të caktuar, qoftë ai i lavdërueshëm ose i dënueshëm. Nëse nuk shndërrohet në veprim, synimi mbetet në sferën e dëshirave. Vetëm kur një vendim zë rrënjë thellë, kthehet në vendosmëri dhe shndërrohet në aksion.

Kurani flet për zemrën (*kalb*) në mënyra të shumta. Aty përshkruhen veprime të ndërmarra nga zemra si dhe attribute që e bëjnë atë një botë shumëplanëshe në vetvete. Zemra është vendi i imazheve mendore dhe diturisë, e ndjenjave dhe dhe dëshirave: në disa situata zemra kombinon konjitive dhe emotive, ndërsa i shton një dimension më të thellë të dyjave.

## Njohja dhe Perceptimi

Kjo sferë përfshin konceptualizimet, imazhet dhe idetë, zotësia për dituri dhe mësim, proceset e brendshme të mendimit që dalin nga përvoja, si dhe aftësia për të shquar, memorizuar, rikujtuar dhe prodhuar informacion.

## Vullneti

Vullneti i përmbledh temperamentin dhe gjendjen shpirtërore, që përfshin dëshirat, ndjenjat, qejfet dhe prirjet. Sfera e vullnetit përfshin dualizmin e kërkimit dhe të braktisjes, dashurisë dhe urrejtjes, intimitetit dhe tjetërsimit, si dhe vetëdijen për të drejtën dhe të gabuarën, për mundësinë dhe pamundësinë. Vullneti dhe vendosmëria janë çka dalin në pah pas një procesi mendimi, që prodhon siguri, besim, fe dhe paqe të brendshme.

Siç u diskutua në seksionet e mëhershme, disa shpallje kuranore në lidhje me *kalb* përshkruajnë proceset që lindin nga vetë zemra ose veprime të ndërmarra nga zemra (frikë, dridhje dhe të ngjashme), ndërsa të tjerë përshkruajnë proceset që zemra u nënshtrohet (të tilla si vulosja, forcimi, testimi e kështu me radhë).

Për të jetuar një jetë të shëndoshë, qeniet njerëzore kanë nevojë për katër gjëra: 1. Të njohin atë që është e dobishme dhe e dëshirueshme e që, për rrjedhojë, duhet kërkuar; 2. Të njohin atë që është e dëmshme dhe e padëshirueshme e që, për pasojë, duhet shmangur; 3. mjetet për të arritur tek ajo që është e dobishme dhe e dëshirueshme; 4. mjetet për të shmangur atë që është e dëmshme dhe e padëshirueshme. Vullnetet tona priren të jenë subjekt i dëshirave dhe tekave tona dhe të përshtypjeve e nocioneve të formuara mbi bazën e perceptimeve të shqisave tona. Sidoqoftë konceptualizimet të formuara bazuar në përvojën

shqisore janë subjekt i përpunimit dhe ndryshimit, ndërkohë që vetëdijshmëria jonë rritet dhe ne zhvillojmë fuqi më të mëdha për të shquar. Pasi na janë dhënë këto fuqi, ne jemi të aftë të vendosim nëse do ta shtypim një dëshirë ose ta kënaqim atë dhe të veprojmë sipas saj. Veprimi njerëzor kështu është i bazuar në tri themele: konjicioni [njohja] (Cilat janë veprimet e duhura dhe/ose të mundshme?), vullneti (Çfarë zgjedh për të bërë?) dhe aftësia (Çfarë veprimi jam i aftë të bëj?).

#### *4) Rëndësia e kalb në fitimin e diturisë*

Zoti e ka krijuar *kalb*-in si vendin e vullnetit dhe dijes. Është vendi i perceptimit tonë të realitetit ashtu siç është, si dhe i konceptimit tonë se si duhet të jetë (idealeve tona). Si dija edhe veprimi zhvillohen nga proceset e mendimit. Proceset e mendimit u japin shkas konceptimeve, të cilët nga ana tyre japin vendime, që çojnë në veprim. Kur një veprim përsëritet këto rezultojnë në formimin e zakoneve. Së bashku me dijen dhe vullnetin secili prej nesh ka epshe materiale, pjesë të lindura të karakterit dhe përvoja jete, që kanë kontribuar në përbërjen tonë psikologjike. Duke pasur parasysh kompleksitetin e përbërjes tonë si qenie njerëzore, është e pamundur për ne të kontrollojmë plotësisht mendimet që na vijnë natyrshëm, ndonjëherë rrethohemi nga mendime, që duket se na sulmojnë kundër vullnetit tonë. Sidoqoftë neve na është dhënë dhurata e arsytimit dhe besimit, që na mundëson të dallojmë cilat mendime t'i mirëpresim dhe të veprojmë sipas tyre, dhe cilave t'u rezistojmë dhe t'i shtypim. Kur vihen në përdorim, këto dhunti bëjnë të mundur për ne ta jetojmë jetën tonë plotësisht dhe t'i japim kujtdo dhe gjithçkaje atë që i takon.





## VII

### Vahji (Shpallja) dhe Nubuveti (Profecia)

Nëse i përmbahemi qëndrimit se ka një nevojë për zbuluesin (vahj), ajo që po themi është që ka një nevojë për një pikë kontakti ndërmjet sferave të *el-shehadah* dhe *el-ghajb*. Nëse ne pretendojmë se realiteti i asaj që i referohemi si *vahj*, ose zbuluesi hyjnor – fjala e Krijuesit që ka marrë formën e mesazhit të dërguar te ne përmes profetëve – atëherë mbi këtë bazë mund t'i kategorizojmë njerëzit sipas marrëdhënieve të tyre me këtë zbulues. Këto kategori përfshijnë: 1. ata që i kanë marrë mesazhet e Zotit, kanë besuar në to dhe iu janë bindur; 2. ata që i kanë marrë këto mesazhe dhe i kanë refuzuar ato për çfarëdolloj arsyeje; dhe 3. ata që nuk i kanë marrë këto mesazhe. Marrëdhëniet e njerëzve me mesazhet e zbuluesit hyjnor ndikojnë në mënyrat me të cilat ata lidhen jo vetëm me Krijuesin e tyre, por edhe me njëri-tjetrin.

Ka pasur mosmarrëveshje gjatë shekujve se kush është Krijuesi, cilat janë atributet e Krijuesit, dhe duke supozuar se ka një zbuluesi hyjnor, a mund të merret zbuluesi e Krijuesit si burim diturie dhe referencë për mënyrën e jetesës njerëzore, e tillë që ata të kenë vullnetin për t'iu drejtuar zbuluesit hyjnor si autoriteti i tyre në lidhje me të gjitha aspektet e ekzistencës së tyre. Me fjalë të tjera, diferenca ka qenë rreth faktit nëse do

ta trajtojmë zbulesën hyjnore si të vetmin burim të së vërtetës, apo do të gjejmë burime të tjera po ashtu. Përgjigjja e Kuranit për këtë diskutim është të pyesë: “Thuaj: “A ka ndër idhujt tuaj ndonjë që mund të fillojë krijimin e pastaj ta përsërisë?” Thuaj: “Allahu e fillon krijimin dhe pastaj e përsërit atë! Sa të çoroditura janë mendjet tuaja!” Sure Junus 10: 34.

Përgjatë historisë njerëzore, njerëzit janë përpjekur ta kërkojnë diturinë përmes dy burimeve. I pari nga këto është bota materiale (kozmosi) dhe e dyta është sfera shpirtërore. Kjo sferë shpirtërore ka përfshirë përvojat shpirtërore dhe ekspertizën e atyre të njohur si individë të ditur, të drejtë, besnikë. Disa qytetërime i kanë shikuar sferat qiellore dhe lëvizjen e yjeve e të planeteve si një burim udhëzimi. Disa i kanë trajtuar idhujt si simbole të realiteteve shpirtërore duke pasur parasysh dëshirën e tyre të lindur për të adhuruar dhe për të kërkuar të panjohurën. Adhurimi i idhujve ka marrë gjithashtu formën e nxitjes së çlirimit të instikteve, më shumë sesa të kërkimit për udhëzim nga jashtë. Për njerëz të tillë flet Kurani, kur pyet: “A nuk e ke parë ti atë që epushin e vet e ka marrë për zot?” Surja Furkan 25: 43.

Siç u tha, ka një mospajtim shekullor nëse qeniet njerëzore kanë nevojë apo jo për zbulesën hyjnore që përbën burimin e vetëm të diturisë dhe të udhëzimit të besueshëm; me fjalë të tjera tjera, kjo shpallje përbën të vetmin shteg për te dija e së padukshmes (*el-ghajb*), sferës që qëndron përtej perceptimit njerëzor. Në rast pajtimi për nevojën për një zbulesë të tillë hyjnore, lind çështja se kush mund të shihet si kanal i besueshëm ose transmetues i zbulesës. Me fjalë të tjera, cili profet ose i dërguar hyjnor mund të pohohet, se është i pamëkatshëm dhe i pagabueshëm, cili mesazh mund të garantohet se është zbulesë hyjnore e mirëfilltë? Në lidhje me këtë lexojmë në suren Junus (10: 37): “Ky Kuran nuk është i tillë, që të mund të bëhej prej dikujt tjetër veç Allahut. Përkundrazi, ai është vërtetues i shpalljeve të mëparshme dhe shpjegues i Ligjit (për njerëzit) dhe pa dyshim është zbritur nga Zoti i botëve!”

Kurani si zbulesë hyjnore dhe Profeti si kumtuesi i tij mund të shihen si urë ndërmjet *el-ghajb* dhe *el-shehàdah*. Si Kurani, edhe Profeti janë entitete të prekshme, të cilëve njerëzit mund t'u qasen përmes shqisave të tyre, por që tregojnë për një sferë jashtë kufijve të perceptimit shqisor njerëzor. Një profet dhe mesazhi që ai sjell janë kështu ndërmjetës midis njerëzores dhe hyjnores.

Bazuar në sa më sipër, mund të identifikojmë katër qëllime të zbulesës hyjnore dhe profecisë: 1. Përhapja e lajmit të mirë dhe e paralajmërimit. Siç i thotë Zoti Profetit në suren Sebe' (34: 28): "Ne të kemi dërguar ty (o Muhamed) vetëm si sjellës të lajmit të mirë dhe paralajmërues për të gjithë njerëzimin, por shumica e njerëzve nuk dinë." Shih edhe suren Ahkaf (46: 9). 2. Ta nxjerrësh popullin nga errësira e injorancës dhe gabimit në dritën e udhëzimit të duhur. Siç na njofton Zoti në suren Ibrahim (14: 1): Ai e ka zbritur Kuranin me qëllim që "t'i nxjerrë njerëzit, me lejen e Zotit të tyre, nga errësira në dritë...". 3. Për të zgjidhur mospajtimet midis njerëzve. Zoti i thotë kështu Profetit: "Ne ta kemi zbritur ty Librin hyjnor, vetëm që ti t'u sqarosh atyre çështjet [e besimit], për të cilat ata nuk pajtoheshin, si dhe që të jetë udhërrëfyes e mëshirë për njerëzit që besojnë." Sure Nahl (16: 64). 4. Të përcaktojë marrëdhëniet e njerëzve me Zotin në aspektin e caktimit të mënyrës se si ta adhurojnë Atë dhe t'i binden Atij, si dhe të përcaktojë mënyrën si ata të ndërveprojnë me njëri-tjetrin.

Zbulesa hyjnore i dhurohet vetëm një profeti. Për pasojë ka nevojë për profetë që të shërbejnë si kumtues përmes të cilëve zbulesa hyjnore të përhapet gjerësisht në popull. Zoti është i vetmi që vendos se kush do të jetë i përzgjedhur si profet. Ndërkaq lexojmë në suren Ghafir (40: 78): "Asnjë i dërguar nuk mund të sjellë ndonjë mrekulli, veçse me lejen e Allahut." Ky ajet mund të kuptohet gjithashtu se thotë, se asnjë i dërguar nuk mund të sjellë një mesazh hyjnor për të tjerët, veçse me lejen e Allahut. Ashtu siç na thuhet ngjashëm në suren Xhin (72: 26-27): "Vetëm



Ai e di atë që është përtej arritjes së perceptimit njerëzor dhe nuk ia zbulon atë askujt, përveç të dërguarve që Ai ka zgjedhur.” Që në kohën e Ademit, konfirmimi i statusit të profetit për një individ është demonstruar përmes provave të mirëdëshmuara. Siç thuhet në suren Ali Imran (3: 33): “Allahu i zgjodhi Ademin, Nuhun, familjen e Ibrahimit dhe familjen e Imranit mbi të gjithë njerëzit (e kohës së tyre).” Zoti i përhiron profetët me mrekulli, që fillimisht janë në përfitim të vetë profetëve, si një mënyrë për t’i siguruar ata, që janë fatikisht të dërguarit e Zotit dhe se zbulesa iu është dhuruar atyre. Sapo janë të sigurt për rolin dhe identitetin e tyre, profetët do të kenë guximin për të përhapur mesazhin, që iu është besuar. Më pas në këtë pikë mrekullitë që i janë dhënë një profeti shërbejnë si një siguri jo vetëm për profetin, por edhe për popullin të cilit po i kumtohet mesazhi i tij. Në historinë e Musait për shembull, thuhet që përpara se ta dërgonin atë te Faraoni, Zoti i mundësoi Musait të kryejë mrekullinë e hedhjes së shkopit përtokë dhe ta shohë atë të kthehet në gjarpër. Ishte vetëm pas kësaj që Zoti e urdhëroi Musain të shkonte te Faraoni (sure Taha 20: 17-24) “me shkrimin hyjnor – një kriter me të cilin të dallosh të vërtetën nga gënjeshtra” (sure Bekare 2: 53; po ashtu 2: 176; sure Isra 17: 9).

Një profet i vërtetë i Zotit megjithëse njerëzor është një person me karakter të jashtëzakonshëm: i matur, i virtytshëm, i bindur dhe i përzgjedhur nga Zoti për të përhapur mesazhin e Tij të zbritur. Natyrisht që një profet flet gjuhën e popullit ku ai është dërguar dhe e demonstroi pretendimin e tij të të qenit profet duke kryer mrekulli, që do të ishin të pamundshme pa ndërhyrjen hyjnore. Mrekullia e profetit bëhet kështu një burim sigurie për ata që e dëshmojnë atë, ashtu si ata mund të jenë të sigurt që mesazhi i tij është një zbulesë nga Zoti.

Pasi një profet e ka shpërndarë mesazhin e mesazhin hyjnor te populli ku ai është dërguar, dëgjuesit e tij do të ndahen në grupe sipas mënyrës që i janë përgjigjur atij dhe mesazhit të tij. Ata që e kanë dëgjuar mesazhin dhe i kanë dëshmuar mrekullitë e një

profeti, do të ndahen në pohues të profecisë dhe mesazhit të tij hyjnor dhe në refuzues të mesazhit dhe mrekullive të tij. Të tjerët mundet edhe të mos kenë dëgjuar për një profet të caktuar ose të mos besojnë në fenomenin e profecisë. Me qëllim të vërtetojë besueshmërinë e mesazhit të tij dhe vërtetësinë e identitetit të tij, një profeti i nevojiten dy tipe provash evidentuese. Njëra është prova që vërteton mundësinë dhe nevojën për profecinë dhe zbulesën hyjnore. E dyta është prova që ai vetë është një profet, i cili po shpërndan një zbulesë hyjnore nga vetë burimi i saj. Për këtë qëllim një profet është dërguar me dy lloje shenjash: verbale dhe joverbale. Shenjat verbale përbëhen nga një zbulesë e folur dhe/ose e shkruar, ndërsa shenjat joverbale përbëhen nga ngjarje të mbinatyrsme, që zakonisht quhen mrekulli e që mund të kryhen vetëm nga dikush, të cilit i janë dhënë fuqi speciale dhe autoritet nga Zoti.

Një mesazh i zbritur hyjnor do të jetë i gjithëpërfshirës për nga natyra, në kuptimin që ai i përfshin të gjitha pjesët e sferës perceptive në të cilën jetojnë njerëzit. Ai gjithashtu lidh sferën perceptivë me sferën që shtrihet përtej kapes së perceptimit njerëzor. Në këtë sferën e fundit ka pjesë që Zoti ua ka zbuluar vetëm të dërguarve të Tij engjëllorë. Pjesë të tjera Zoti ua ka zbuluar engjëjve dhe profetëve. Ndërsa të tjera Ai ua ka bërë të njohura njerëzve përmes të dërguarve të Tij. Dhe së fundmi, ka një pjesë që Zoti nuk ia zbulon askujt dhe për të cilën vetëm Ai është i dijshtëm. Kjo pjesë referohet në Kuran si “çelësat e së padukshmes (*mefatih el-ghajb*) dhe thesare që askush nuk i di përveç Tij...” (surja En’am 6: 59; po ashtu surja Ali Imran 3: 40). Si një burim hyjnor i diturisë, zbulesa hyjnore që iu është dhënë njerëzve përmbledh vetëm një pjesë të *ghajb*-it; ndërsa universi i krijuar, si një burim diturie përbëhet nga elementë që janë të perceptueshëm për qeniet njerëzore, si dhe elementë të tjera që nuk janë të tilla.

Si përmbledhje, burimet e diturisë të disponueshme për ne mund të klasifikohen si: të pakrijuara ose krijuara. Si një burim

diturie, *vahj*-i flet për të dyja entitetet, që shtrihen përtej kapjes së perceptimit njerëzor dhe të realiteteve që qeniet njerëzore mund t'i rrokin me shqisat dhe mendjet e tyre. Si i tillë, *vahj*-i është diçka që mund të perceptohet, studiohet, kuptohet dhe të meditohet. Është po aq e rëndësishme të theksohet se *vahj*-i është një udhëzim për të vepruar sipas tij, që të afroresh te Zoti dhe të vendosësh drejtësinë në Tokë. Siç deklaroi Zoti në suren Hadidë 57: 25 “Ne i çuam të dërguarit Tanë me prova të qarta dhe bashkë me ta zbritëm Librat (e shenjtë) nga lart dhe peshoren (e drejtësisë – për të peshuar të drejtën dhe të gabuarën): që njerëzit të veprojnë drejt.”

## RRETH LIBRIT

Nuk ka asnjë mënyrë për ta kuptuar Kuranin siç duhet, ose për të sqaruar sa më saktë që të jetë e mundur kuptimin e vargjeve të tij, pa studiuar terminologjinë dhe konceptet kuranore. Të marra të gjitha së bashku, këto, jo vetëm përmbledhin të vërtetat universale të fesë (kodin e madh moral), por, gjithashtu, e gjallërojnë tekstin dhe i japin atij një jetë të jashtëzakonshme, të përpiktë dhe elastike, duke e pasuruar komunikimin e mesazhit kuranor, përmes natyrës së tij të këndshme dhe gjithëpërfshirëse.

Ky studim synon të paraqesë një glosar të zgjeruar të termave kyçe kuranore dhe të përcaktojë kuptimet e këtyre termave, semantikisht e gjuhësisht, brenda kontekstit të tyre kuranor. Format i është i organizuar në mënyrë të tillë, për të lehtësuar kuptimin, duke e udhëzuar lexuesin laik në mënyrë të kujdesshme dhe logjike, përmes nuancave të shumta të përdorimit dhe kuptimit. Kuptimi i një termi të caktuar kuranor do të ndryshojë sipas mënyrës dhe kontekstit ku është përdorur dhe sipas çështjeve e pyetjeve të cilave u është referuar. Sikurse një koncept i jep jetë një termi, po kështu vepron një termi dhe përdorimi i tij për t'i dhënë formë konceptit. Këto dhe aspekte të tjera të komunikimit hyjnor janë hartuar dhe eksploruar, duke na lënë me një vlerësim më të madh për thellësinë e Kuranit dhe çfarë e bën atë një mrekulli gjuhësore dhe letrare.

**Balil Abd al-Karim** (1982) ka mbrojtur doktoraturën në Shkenca Islame dhe Studime Krahasuese Fetare nga Fakulteti i Usul al-Din, Emir Abd Al Kader, Universiteti i Shkencave Islame në Algjeri. Ai ka botuar një numër të madh artikujsh në revista shkencore si *Islamiyya al-ma'rifa*, *Journal of Emir Abd Al Kader*, *Al-Miyar*, etj.

