



Drejtësia dhe arkitektura morale e Kuranit

Description

Ramon Harvey

Përktheu: Arjol Guni

Burimi: Ramon Harvey, *The Qur'an and the Just Society* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018), 9-26.

Sipas urtësisë së Zotit, të gjitha gjërat kanë një fillim, dhe, kështu, ato kanë një fund. Kjo është ideja që i jep jetë këtij kapitulli, i cili është një reflektim mbi historinë që Kurani rrëfen që nga fillesa primordiale e ekzistencës njerëzore deri tek e ardhmja e saj e pafundme. Ndryshe nga Bibla, ku shpalosja historike e besëlidhjes së Zotit me njerëzimin gjurmohet nëpërmjet rendit linear të tekstit, narrativa morale e Kuranit duhet rindërtuar nga pasazhe të shpërndara në të gjitha faqet e tij. Në një kuptim, kjo pasqyron parimet më të përgjithshme të strukturës kuranore; në një kuptim tjetër, kjo është në harmoni me vëmendjen që Kurani i kushton modeleve metafizike të konditës më të gjerë njerëzore, dhe jo historisë së popujve të veçantë. Urtësia e Zotit është konstantja që gjallon krijimin e Tij të botës, pikërisht sikundër ajo qëndron në themel të drejtësisë së Tij dhe të mëshirës në Jetën e Amëshuar.

Zoti quhet *el-Hakim* (apo përshkruhet si *Hakim*), një pjesore aktive që zakonisht përkthehet si i Urti, e ndeshur nëntëdhjetë e dy herë në Kuran.^[1] Në arabisht, kjo fjalë ka një sërë kuptimesh të mundshme, përfshirë atë që gjykon, çon në përsosmëri, ose zotëron njohje të ngushtë rreth diçkaje.^[2] Përpos Zotit, ajo përdoret vetëm për shpalljet e Tij; *el-kitab* dy herë në K. 31:2 dhe 10:1; *el-kur'an* dhe *el-dhikr* gjegjësisht në K. 36:2 dhe 3:58; dhe në K. 44:4, “për çdo çështje të urtë (*emr hakim*)” – raste këto që spikasin. Rrënja e arabishtes *h-k-m* ka kuptimin bazik foljor të të parandaluarit të diçkaje nga *fesadi* (korrupsioni)^[3], ose të hequrit e një barriere ndaj *islah*-ut (pastrimit),^[4] prandaj është një term me një ngjyresë inherente morale.

Në këtë kapitull, *hikme* shpërfaqet si boshti konceptual për ajetet që kanë të bëjnë me natyrën morale dhe veprimet e Zotit. Diskursi kuranor lexohet si kornizues i zgjedhjeve të bëra nga shpirtërat njerëzore përkundruall sfondit të urtësisë së Zotit, gjë që duhet të ngelet – për qëllimet e këtushme, të paktën – një postulat themelor dhe jo një teoremë e demonstruar. Kjo nuk do të thotë që të mohohet se ka një

sërë pyetjesh të vlefshme që janë të lidhura me idenë e urtësisë së Zotit, dhe, kësodore, me drejtësinë e Tij. Megjithatë, ky kapitull fokusohet mbi analizën e materialit skriptural që tekembramja shërben si terren për hulumtimin teologjik që gjendet në kapitullin 2. Kjo do të thotë se debatet filozofike fundamentale në lidhje me natyrën e Zotit, botën, dhe qeniet njerëzore, për pjesën më të madhe, do të lihen që të gurgullojë nën sipërfaqe. Fokusi parësorë do të mbetet sërish narrativa morale e njerëzimit në kuadrin e kornizës së një historie të shenjtë.

Duke iu kthyer kësaj kanavace të gjerë dhe duke skicuar historinë kuranore të shtegtitmit shpirtëror të ndërmarrë nga individët dhe shoqëritë, është e mundur që të artikulohet marrëdhënia ndërmjet koncepteve kyçe brenda botëkuptimit të tij. Ky kapitull, pra, është me rëndësi jo vetëm për pjesën tjetër të librit, që fokusohet mbi temën e drejtësisë sociale, por për këdo që është i interesuar në kumtin kuranor. Narrativa në vijim kalon nëpërmjet katër etapave të qarta dhe është e ndarë në seksione që u përgjigjen atyre etapave: besëlidhja primordiale (*mithak*), natyra zanafillore (*fitra*), profecia (*nubuv-ve*), dhe eskatologjia (*ahiret*).

1. Besëlidhja primordiale (*mithak*)

Në Kuran, historia njerëzore është etikisht kuptimplotë vetëm falë posedimit të përgjegjësisë morale. Kjo portretizohet përshtatshëm në K. 33:72 nga një skicë e gjallë në të cilën elementë masivë natyrorë struken drojazi faqeza dhënies së Amanetit (*el-emane*): “Ne ia dhamë Amanetin (*el-emane*) qiejve, tokës, dhe maleve, e megjithatë ata nuk pranuan që ta mbanin atë dhe i kaploi frika (*fe-ebejna an jahmilneha ue-eshfakna minha*)”. Njerëzimi e mori – [njerëzimi] gjithnjë ka qenë i ngutur dhe i marrëzishëm.”

Efekt i ajetit në fjalë zmadhohet nga personifikimi i qiejve, tokës, dhe maleve me foljet shumë në femërore *ebejna* dhe *eshfakna*, që zakonisht përdoren për qenie inteligjente. Amaneti mund të interpretohet si simbolikë e përgjegjësisë morale të pranuar nga njerëzimi, duke i mundësuar kësisoj atij që të hynte lirshëm në një besëlidhje me Zotin. Shpirtërat njerëzorë më pas i dhanë fjalën Zotit të tyre (*rabb*) se ata do ta njohin Atë dhe do t’ia kushtojnë jetën adhurimit të Tij, që është qëllimi përfundimtar i ekzistencës të tyre. Kjo ide përmendet në K. 51:56: “Nuk i krijova xhindët dhe njerëzimin vetëm se për të më adhuruar Mua” – ku adhurimi (*ja’budun*) mund të kuptohet gjithashtu se nënkupton që ata Zotin e pranojnë, apo se e njohin Atë në rrafsh intim (*ja’rifun*).^[5]

Besëlidhja kuranore ka një strukturë reciprociteti.^[6] Qeniet njerëzore janë të detyruara që të përmbushin zotimet e tyre dhe, nga ana tjetër, është e pakonceptueshme që Zoti, si *el-Hakim*, do ta shkelë premtimin që ua ka dhënë atyre (K. 13:31).^[7] Jeta e kësaj dynjaje ofron arenën e të sprovuarit të tyre, sikundërse përmendet në K. 67:2: “Ai ka krijuar vdekjen dhe jetën për t’ju sprovuar se cili prej jush është më i miri në vepra (*li-jebbluekum ejjukum ahsenu ‘amelan*).” Kur kthehen rishtazi tek Ai, atyre u premtohet shpërblim i drejtë për mënyrën në të cilën ata i shkuan jetët e tyre, bazuar kjo si mbi gjendjen e brendshme të zemrave të tyre (K. 26:89), ashtu dhe mbi veprimet e gjymtyrëve të tyre (K. 24:24).^[8]

Megjithatë, siç përmendet në K. 6:54: “Zoti juaj ia ka bërë detyrim Vetes mëshirën.”^[9] Kështu, drejtësia e Zotit është e balancuar me rahmetin, mëshirën, e Tij (*rahme*), cilësi kjo përkufizuese – dokumentimi i saj shkon përtej qëllimit të këtij studimi.^[10] E njëjta gjë mund të thuhet edhe për rrafshin njerëzor, në të cilin cilësia e drejtësisë (*‘adl*) e një personi transhendohet nga përsosmëria (*ihsan*) e tij apo e saj shpirtërore.^[11]

Në Biblën e krishterë, Dhjata e Vjetër dhe e Re kanë marrë emrin e tyre në anglisht nga një arkaizëm i anglishtes për fjalën besëlidhje [autori e ka shkruar tekstin në anglisht sh.p.], ku ideja është që një besëlidhje e lashtë me patriarkët, siç është Abrahami në Zanafilla 17, dhe e ripërtërirë me izraelitët, u zëvendësua – apo u përforcua – nga një besëlidhje e re për komunitetin e Krishtit.[12] Kurani, nga ana tjetër, në K. 7:172-3 paraqet një besëlidhje primordiale me të gjithë njerëzimin:

[Pejgamber] Kur Zoti Yt nxori nga shpina e Bijve të Ademit pasardhësit e tyre dhe i bëri ata dëshmues të vetes së tyre (*'ala enfusihim*)[13], Ai tha: “A nuk jam Unë Zoti juaj?” Ata thanë: “Po, ne dëshmojmë [për këtë]!” Kjo që të mos thoni në Ditën e Kijametit: “Ne nuk kemi qenë të ndërgjegjshëm për këtë”. Apo: “Ishin stërgjyshërit tanë ata që i mvishnin ortakë Zotit, e ne nuk jemi tjetër vetëm se pasardhës të atyre që erdhën pas tyre. Mos vallë do të na shkatërrosh ne për shkak të akteve të atyre që trilluan të pavërtetën?”

Këto ajete evokojnë një kohë primordiale në të cilën njerëzimi hyri kolektivisht në një marrëdhënie besëlidhjeje me Zotin, duke afirmuar nëpërmjet saj detyrimet e tyre ndaj Tij. Imazhi i të gjithë njerëzve që dalin nga prindërit e tyre për të dëshmuar mund të nënkuptojë se kjo skenë ndodh mbas krijimit të Ademit, sikundërse sugjerohet nga Uedad el-Kadi, i cili e lexon atë si një etapë të dallueshme të jetës njerëzore ndërmjet arealit qiellor dhe atij tokësor.[14] Sidoqoftë, si një veprim primordial shpirtëror, nxjerrja “nga shpina e Bijve të Ademit të pasardhësve të tyre” nuk lips më që Ademi të jetë krijuar fizikisht “në histori”, e jo më pasardhësit e tij. Krahas kësaj, jo vetëm që Ademi përfshihet në mënyrë implicite brenda besëlidhjes së K. 7:172, por roli i tij paradigmatic brenda narrativës morale kuranore mbështetet fort nga ky pranim paraprak i sundimit absolut të Zotit.[15]

Stilistikisht, K. 7:172 e sjell lexuesin drejtpërdrejt në skenën në të cilën besëlidhja afirmohet, duke e bërë audiencën e Kuranit që të ketë njohje nga afër të këtij akti. Thirrja për të dëshmuar dhe përgjigja ndaj saj mund të merren si një tregues se natyra zanafillore e qenies njerëzore është që të jetë e prirur drejt besimit në Zot *ab initio*. [16] Arsytimi i dhënë për këtë dëshmim është që të rrënjohet një argument për t'u përdorur në Ditën e Ringjalljes në rast se qeniet njerëzore i mohojnë në tërësi përgjegjësitë e tyre si shërbëtarë, apo robër, ose fajësojnë paraardhësit e tyre për mosbesimin e tyre. Besëlidhja, kësodore, bëhet lirisht konfirmim i një marrëdhënie para-ekzistuese ndërmjet Zotit dhe robit, në të cilin njerëzimi nuk bëhet vetëm i njohur me implikimet morale fundamentale të ekzistencës së tij, por konfirmon edhe marrjen e tij përpara përgjegjësisë nga ana e Krijuesit të tij.

Këtu hyn koncepti qendror i *dinit* (fesë), të jetuarit e jetës si një transkasion i borxhit (*dejn*) për vetë ekzistencën tënde, që shpjegohet nga Zoti në *jeum el-din* (Ditën e Llogarisë).[17] Në stadin primordial të historisë, krijimi i çdo jete të ardhme mbahet shënim si një hua që i duhet shlyer Zotit. Ekzistenca botësore që pason është që njerëzit ta kalojnë jetën e tyre në adhurim të Krijuesit të tyre, duke përmbushur ‘detyrimet e ndryshme të huasë’ që janë vënë mbi ata nga Urdhëri i Shkruar hyjnor. E mbramja Dita e Llogarisë përshfaq ose një transaksion fitimprurës ose një transaksion me humbje që do të tejçohet në përjetësi.

Duke iu referuar përgjegjësive themelore ekzistenciale, fjala *din* në Kuran përdoret si në kontekste pozitive ashtu dhe ato negative. Të parat përfshijnë fraza të shpeshta si *el-din el-kajjim* (feja e drejtë), *din el-hakk* (feja e të vërtetës/hakut), dhe *din Allah* (feja e Zotit), ndërkohë që të dytat përfshijnë K. 109:6: “Ju keni fenë tuaj, unë kam fenë time” dhe K. 3:85: “Ai që kënaqet me diçka tjetër përpos devotshmërisë (apo: Islamit) si fe (*gajre el-islami dinen*), kjo kurrsesi nuk do të pranohet prej tij”.

Narrativa e Ademit në Kuran parafigurizon atë të pasardhësve të tij, duke shënjuar për ta territorin moral të jetës së tyre, dhe kjo duke paraqitur idetë e mëkëmbësisë, detyrimit, shkeljes së kufijve (transgresionit) dhe pendesës. K. 2:30 regjistron një bashkëbisedim ndërmjet Zotit dhe ëngjëjve të Tij, ku Ai citohet se ka thënë: “Me të vërtetë, unë po vendos në tokë një mëkëmbës (*inni xha'ilun fi el-erdi khalife*).” Shprehja e përdorur thekson kohën e tashme dhe vetën e parë, dhe, duke vendosur *fi el-erdi* përpara *khalife*, ajeti tërheq vëmendjen për te plani hyjnor që qeniet njerëzore të marrin përsipër rolin e tyre si mëkëmbës mbi faqen e dheut.^[18]

Njëlloj si *hakim*, fjala *khalife* merr formën *fa??i*, domethënë *f??il*, një pjesore aktive, por me një *ta'* të bashkëngjitur për një theks të shtuar.^[19] Në të njëjtin ajat, ëngjëjt përgjigjen: “Si mund të vendosësh Ti atje dikë që do të shkaktojë dëm (*jufsidu fiha*) dhe gjakderdhje (*jesfiku el-dima*), kur ne të bëjmë lavde Ty dhe shpallim shenjtërinë Tënde?” Në përgjigje, Zoti thotë: “Unë di atë që ju nuk dini.”

Ka diskutim të konsiderueshëm si në literaturën e hershme të ekzegjzës ashtu dhe në studimet akademike moderne në lidhje me kuptimin e fjalës *khalife* në këtë pasazh, ndërkohë që mundësitë kryesore që sugjerohen janë sa vijon: pasardhës, mëkëmbës, zëvendës, kultivues, dhe sundimtar.^[20] El-Ragib el-Isfahani (vd. 422/1031) jep një analizë të thellësishme të termit *khalife* si përfaqësues i tjetërkujt, ose për dikë që mungon, apo bedel, për dikë që ka vdekur, për dikë që është i paaftë, ose për të nderuar përfaqësuesin.^[21] Teksa tre kuptimet e para nuk mund t'i aplikohen Zotit, kuptimi i fundit, ai i një përfaqësuesi të nderuar, apo mëkëmbësi, i përshtatet më së miri kontekstit të aktit të krijimit në K. 2:30.^[22] Kjo përndez dy pyetje: cili është kuptimi i mëkëmbësit të Zotit? Dhe përse do t'i atribuonin ëngjëjt korrupsion dhe gjakderdhje një figure kaq të nderuar?

Është e qartë si nga deklarimi fillestar ashtu dhe nga përgjigja e ëngjëjve se fjala *khalife* nuk ka për qëllim që të zbatohet vetëm në rastin e Ademit, por përfshin pasardhësit e tij, krijimin ademor. Ky shkurtim që sapo përdorëm, krijimi ademor, është në linjë me përdorimin në gjuhën arabe, në të cilën emri i një patriarku të përmendur të një fisi, apo të një klani, mund të përdoret për të treguar pasardhësit.^[23] Sikundërse tregon K. 2:31-3, qenieve njerëzore u jepet një status i posaçëm për shkak të aftësisë për të fituar dije rreth gjërave të krijimit:

Ai ia mësoi Ademit të gjithë emrat. Më pas, ai ua paraqiti të gjitha gjërat ëngjëjve dhe u tha: “Më tregoni emrat e tyre nëse jeni të vërtetë?” Ata thanë: “I lëvduar je Ti, ne nuk dimë asgjë përveç asaj çfarë na e mësove Ti. Vërtet, Ti je i Gjithëdijshmi, i Urti!” Ai tha: “O Adem, vëri ata në dijeni për emrat e atyre!” E kur ai i vuri ata në dijeni për emrat e tyre, Ai tha: “A nuk ju kam thënë se Unë di të fshehtë e qiejve e të tokës, dhe di gjithçka që ju bëni haptas dhe atë që e mbani të fshehtë”.

Ky pasazh është një jehonë e qartë e Zanafilla 2:19 (kursivet janë në origjinal):

Dhe Zoti Perëndi formoi nga dheu tërë kafshët e fushës dhe tërë zogjtë e qiellit dhe i çoi ato te njeriu për të parë si do t'i quante; dhe sido që njeriu t'i quante qeniet e gjalla, ai do të ishte emri i tyre.

Të mësuarit e emrave Ademit mund të simbolizojë aftësinë e njerëzimit për t'i dhënë trajtë vlerësimeve morale, si edhe autoritet mbi krijimin, por dhe fuqinë për të kultivuar tokën për hir të Tij.^[24] Këmbyerazi, referenca ndaj korrupsionit dhe gjakderdhjes ka të ngjarë që aludon për kapacitetin e njerëzve për vullnet të lirë, dhe për potencialin se ata mund ta refuzojnë këtë rol. Ëngjëjt ngelin të befasuar që Zoti do t'i besojë një përgjegjësi të tillë një qenieje që është e paaftë të ushtrojë pushtet me drejtësi të plotë, në kundërdallim me bindjen e tyre absolute.^[25] Përgjigja “Unë di gjëra që ju nuk i

dini” mund t’i referohet kësisoj superioritetit të njerëzimit plot të meta, por gjithsesi të lirë, mbi homologun ëngjëllor, përsosurisht të bindur, por megjithatë pa vullnet.[\[26\]](#) Është gjithashtu e mundur që kjo të tregojë ndihmën që Zoti do të dërgojë nëpërmjet pejgamberëve dhe ndjekësve të tyre për të sjell udhëzim dhe për të vendosur në vend drejtësinë.[\[27\]](#)

Këtyre elementëve negativë dhe pozitivë të qenies njerëzore u jepet një rezonancë e mëtejshme në pjesën e tjetër të këtij teksti. K. 2:34 përmend rendin sipas të cilit ëngjëjt duhet të bëjnë sexhde në nderim të Ademit, si dhe refuzimin e Shejtanit, Iblisit, të cilit iu drejtua edhe atij kjo urdhëresë.[\[28\]](#) K. 2:35 jep “detyrimin e borxhit” fillestar mbi dy qeniet e para njerëzore: “O Adem, jeto me bashkëshorten tënde në kopësht dhe hani lirisht nga frytet e tij si t’jua ketë qejfi, por mos iu afroni asaj peme që të mos bëheni zullumqarë.” Është pikërisht dështimi i çifit në respektimin e kësaj ndalese ajo që çon në zbritjen e tyre në botë në K. 2:36.

Në K. 20:120, Djalli i pëshpërit në vesh: “O Adem, a të të shpie te Pema e Pavdekësisë (*shexheret el-khuld*) dhe te një mbretëri që nuk mplaket kurrë?” Kështu, është e qartë se pavarësisht nga natyra e këndshme e kopshtit, Ademi e dinte se ai përfundimisht do të vdiste dhe do të ballafaqohej me llogaridhënien e tij. Joshja e pemës është se ajo në dukje ofron një rrugë të shkurtër drejt Parajsës, pa vdekje. Sikundërse thotë Djalli në K. 7:20: “Zoti yt jua ndaloi këtë pemë që ju të mos bëheni ëngjëj, apo të pavdekshëm”. Krahas kësaj, fakti se Zoti më herët i vuri në dijeni ëngjëjt se Ai po vendoste një mëkëmbës mbi tokë është tregues për dijen e Tij paraprake të rezultatit të kësaj sprove. Gjithashtu, kjo i pajis qeniet njerëzore me modelin bazë të detyrimit, shkeljes (transgresionit), dhe pendesës. Mbas gabimit të tij, Ademi ‘mori disa fjalë nga Zoti i tij’ (K. 2:37), që shpesh bashkëlidhen me lutjen për falje që gjendet në K. 7:23: “Ata të dy thanë: “Zoti ynë, ne i bëmë të padrejtë veteve tona; në qoftë se nuk na falë dhe nuk na mëshiron, ne me siguri do të jemi prej të shkatërruarve!”[\[29\]](#) Më tutje, në K. 2:37 përmendet: “Ai pranoi pendimin e tij: Ai është Falwsi Pwrhershwm , i Mëshirshmi (*el-teu-uab er-rahim*).”

Në fund, kur Zoti i thotë Ademit dhe bashkëshortes së tij që të hyjnë në arealin botëror, Ai u jep atyre një premtim hyjnor për udhëzim, një aluzion për dhënien e shpalljes në të ardhmen. Ai gjithashtu i vë ata në dijeni se ku do të përfundojë historia njerëzore: ose në një rikthim të përhershëm në ekzistencën parajsore, ose përndryshe në torturën e Ferrit (K. 2:38-9).

1. Natyra zanafillore (*fitra*)

Narrativa ademore bën që qeniet njerëzore të hyjnë në botë, por cili është statusi moral i kësaj shtëpie të re dhe i këtij populli të lindur në vatrën e saj? Tabloja që Kurani konturon duket se është një tablo në të cilën bota natyrore ka një moral thelbësor me të cilin qeniet njerëzore pritet që të ndërveprojnë.[\[30\]](#) Si një arenë e projektuar për testimin e përgjegjësive të *din*-it dhe mëkëmbësisë, është me vend që vetë krijimi vjen me një suazë morale të qenësishme, një ide kjo e ngërthyer në Kuran nga Peshorja (*el-mizan*).[\[31\]](#)

Në K. 55:7-12:

Ai e ka ngritur qiellin. Ai vuri Peshoren që të mos e kaloni kufirin në Peshore: Edhe ju vendoseni peshoren me drejtësi, e mos lëni mangu në Peshore! Ai Tokën e bëri të shtrirë për krijesat e Tij, me frutat e saj, hurmat me shporta të mbështjella, me drithin e tij me kashtë, me bimët e saj aromatike.”

Këtu, vendosja e Peshores nga ana e Zotit shpallet se është për qëllimin e vënies në provë të aftësisë së njerëzve (dhe xhindëve) për të jetuar sipas saj. Vendosja e *mizan* ndërmjet përshtimit të arealit

qiellor, apo qiellit (*el-sema*), dhe tokës me florën dhe faunën e saj nënkupoton se ajo është e natyrshme dhe e jetueshme universalisht në të gjithë rendin e krijuar. Urdhëri “vendoseni peshoren me drejtësi (*ue-akimu el-uezne bi-l-kist*)” përdor një metaforë të njohur për shoqërinë e drejtë, me *uezne* dhe *mizan* që i përkasin të dyja rrënjës *u-z-n*, që do të thotë të peshosh.^[32] Figurizohet një rrafsh njerëzor i veprimit që pasqyron hyjnoren me mëkëmbësin që duhet të ndajë sipas masës drejtësinë tokësore në përputhje me standardin e vendosur nga Zoti.

Ky përshkrim gjithashtu aludon për temën e lirisë morale me përdorimin e vetës së dytë në K. 55:8-9, teksa urdhëri për të peshuar me drejtësi e merr si të mirëqenë mundësinë që ata të cilët u drejtohet nuk do ta bëjnë këtë. Kjo nënvizon një ndryshim nga kafshët që vendosen në njërin krah me jetën vegetative si receptues, e jo agjentë, të zgjedhjeve morale.^[33]

Duke qenë se njerëzit janë gjithashtu pjesë e rendit të krijuar, është e arsyeshme që ata do të reflektojnë vendosjen e Peshores. Brenda Kuranit, kjo shprehet nga koncepti i *fitra-s* (natyrës zanafillore) në K. 30:30:

“[Pejgamber] ngrihu me devotshmëri për fenë – natyra zanafillore që Zoti nguliti tek njerëzimi (*fe-akim uexhheke li-l-dini hanifan fitrete allahi fatare el-nase ‘alejha*) s’ka ndryshim të krijimit të Zotit – ajo është feja e drejtë, ndonëse shumica e njerëzve nuk e kuptojnë atë.”

1. 30:30 mund të lexohet si përkrahje kuranore për nocionin që qeniet njerëzore qenësisht synojnë që të arrijnë besimin dhe moralin.^[34] Kjo do të ishte një rrjedhojë e pranimit nga ana e tyre të Besës në K. 33:72 dhe arsyeja që në gjirin e shpirtave njerëzore nuk është regjistruar asnjë polemikë në K. 7:172, ajeti i besëlidhjes primordiale, me të cilin lidhet shpesh në literaturën e ekzegjzës.^[35]

Ky lexim i *fitra-s* si një prirje e gjallë e qenieve njerëzore drejt njohjes së Zotit dhe adhurimit të Tij kontrastohet me tendencën e tyre për ngasje nga Djalli dhe mashtrim nga kënaqësitë e botës. Ndonëse kjo mund të çojë në korruptimin e kësaj gjendjeje fillimisht të pafajshme, nuk ka një koncept të mëkatit fillestar në botëkuptimin kuranor.^[36] Pikërisht sikundër narrativa e rënies së Ademit përmban brenda saj faljen dhe shpagimin e tij, jeta e secilës qenieje njerëzore nis nga e njëjta pikë si Ademi duke u rikthyer në gjendjen e *fitra-s* dhe duke u testuar njëlloj siç ndodhi me të.^[37]

Nëse merret si e mirëqenë se bota ka një suaze objektive morale, ngelet sërish pyetja epistemologjike nëse kjo është e njohshme përpara mbërritjes së shpalljes. Së pari, është e rëndësishme që të bëhet dallimi se çfarë mund të njihet nga ajo që çfarë tipikisht është e njohur në çdo shoqëri të dhënë. Kurani qorton një fashë të gjerë të njerëzimit si të devijuar nga e vërteta, si për shembull në K. 6:116: “Në qoftë se u bindesh shumicës së atyre në tokë, ata do të largojnë ty nga rruga e Zotit. Ata nuk ndjekin tjetër vetëm spekulime; ata thjesht hamendësojnë.”

Siç është vënë në dukje nga Hourani, çështja epistemologjike e njohjes së vlerave morale sipas Kuranit është më pak e qartë se sa ajo ontologjike që i përket natyrës së tyre bazë, pjesërisht përshkak të theksit të qartë në shkrimin e shenjtë mbi rëndësinë e udhëzimit të tij.^[38] Kjo pyetje zakonisht është e lidhur me hulumtimin nëse qeniet njerëzore mund të merren në përgjegjësi përpara se ata të jenë marrës të shpalljes, ndonëse siç ka treguar A. Kevin Reinhart, diskutimi në fjalë mund të përfshijë një tufë çështjesh të ndërlydhura.^[39] Duke qenë se ky libër trajton kryesisht shoqërinë e drejtëkundër ajo figurizohet nga Kurani, çështja është kryesisht me interes në sensin teorik të asaj se çfarë iluminon ajo në lidhje me botën morale të shkrimit të shenjtë.

Në vijim të interpretimit të mësipërm të besëlidhjes primordiale dhe Peshores, do të dukej më koherente që Kurani të kuptohej se afirmon që normat bazë të moralit janë racionalisht të rrokshme për një aktor njerëzor që është në gjendjen e *fitra*-s. Megjithatë, kjo çështje ekuilibrohet shkëlqyeshëm me interpretime të mundshme që e sfidojnë këtë supozim. Një ajet ilustrues i kontestuar është K. 17:15: “Ne nuk dënojmë askënd derisa ne ia dërgojmë një të dërguar (*ue ma kunna mu’adhdhibine hatta neb’athe resulan*)”, që mund të kuptohet ose si një qëndrim radikal se detyrimi njerëzor moral është i predikuar mbi kumtet e shpallura të sjella nga peygamberët, ose si një deklaram në lidhje me praktikën e Zotit të dërgimit të një paralajmëruesi përpara se të shkatërrohet një komunitet, siç rrëfëhet zakonisht në Kuran.^[40]

Vështirësia me përdorimin e ajeteve si K. 17:15 për të mbështetur tezën voluntariste është se nëse do të bëhet kjo ato duhet të zhvendosen nga konteksti i tyre tekstual për t’i shërbyer një argumenti që zë fill nga shqetësimet teologjike, dhe jo kuranore.^[41] K. 17:4-7 paraqet një histori të shkurtër të paralajmërimeve dhe ndëshkimeve që u janë shkaktuar Bijve të Izraelit, ndërkohë që ajeti në vijim të K. 17:15 fillon me: “Kur ne vendosim të shkatërrojmë një vendbanim”. Kështu, kuptimi i ajetit në dukje është deskriptiv jo normativ: praktika e Zotit në trajtimin e kombeve të së shkuarës ka qenë që t’i ofrohet një paralajmërues secilit komunitet përpara se ato të shkatërrohen. Siç deklarohet më tutje në K. 17:17: “Sa e sa brezni i kemi shkatërruar që nga koha e Nuhut. Zoti yt i di dhe i vëzhgon mjaft mirë gjynahet e robërve të Tij.”^[42]

Në qoftë se në tërësi është më bindëse që gjendja e *fitra*-s përfshin si dimensionin moral ashtu dhe atë epistemologjik të moralit, atëherë çështje tjetër që do të trajtohet është roli i saktë i profecisë dhe shpalljes brenda narrativës kuranore të moralit. Kjo është tema seksionit të radhës.

III. Profecia (*nubuv-ve*)

Kurani e paraqet Zotin si ngushtësisht të vetëdijshëm për brishtësitë njerëzore: për zemrën nën kërcënim të pareshtur nga pëshpëritja e Shejtanit, ngasjet e jetës së kësaj bote, dhe vetë shtysat e saj egoiste. Ai nuk e lë njerëzimin të vetëm që të zhytet në korrupsion, por dërgon peygamberë me udhëzim (*huda*). Ky i fundit është në harmoni me *fitra*-n me të cilën ndeshet dhe megjithatë është në gjendje që ta përplotësojë atë, si për t’i dhënë një ndihmesë njerëzimit që të tejkalojë dobësitë e veta për të konfirmuar besëlidhjen për të besuar dhe adhuruar Zotin.

Kurani përmend në një numër vendesh se njerëzimi në përgjithësi dikur ka qenë një komunitet i vetëm (*umme uahide*). Në K. 10:19, “Njerëzimi ishte një komunitet i vetëm, më pas ata u përçanë”; në K. 2:213: “Njerëzimi ishte një komunitet i vetëm, e më pas Zoti dërgoi peygamberët si bartës të përgëzimeve dhe qortimeve, dhe atyre Ai u zbriti Librin me të vërtetën, që ata të mund të gjykonin ndërmjet njerëzve në atë që ata u kundërshtuan mes tyre.” Në ajete të tjera, si K. 16:93, 32:8, dhe

5:48, që ka të ngjarë që u referohen një etape të mëvonshme në histori, thuhet se Zoti mund t'i kishte mbajtur njerëzit në një komunitet të vetëm, por se urtësia hyjnore mbizotëroi duke lejuar divergjencat ndërmjet tyre.

Një aspekt i kësaj urtësie shpjegohet në K. 49:13: “O ju njerëz, vërtet Ne ju krijuam juve prej mashkullit dhe femrës, dhe ju bëmë popuj e fise që të njiheni ndërmjet vete. S’ka dyshim se më fisniku në sytë e Zotit është ai që është më i devotshmi.” Ky ajet mund të lexohet si një refuzim definitiv i çdo lloj supremacie etnike. Krijimi i kombeve të ndryshme bën të mundur përvojën universale të takimit me ata që ndryshojnë së tepërmi në kulturë, e megjithatë në themel kanë të përbashkët të njëjtin humanitet. Fakti që *takva*-ja bëhet kriter i matjes bën të mundur që rrethana materiale të mos luajnë asnjë rol në suksesin eventual eskatologjik të aktorëve moralë.

Përveçse si një kategori e përgjithshme për të gjithë njerëzimin, fjala *umma*, në shqip ymet, mund t’i referohet një komuniteti të veçantë pejgamberik, sikundërse në K. 7:159: “Ka një grup nga gjiri i komunitetit të Musait të cilët udhëzojnë në të vërtetën, dhe të cilët veprojnë me drejtësi sipas saj (*ue-min kaumi musa ummetun jehdune bi-l-hak ue bihi ja’dilun*).”^[43] *Mil-le*, apo në shqip mileti, duket se është një term specifik për po të njëjtën ide dhe është veçanërisht i asociuar me trashëgiminë e Pejgamberit Ibrahim, si në K. 16:123: “Pastaj, ty të frymëzua që të ndiqje komunitetin (miletin) e Ibrahimit me devotshmëri; ai nuk ka qenë pagan.” Kurani gjithashtu konturon një ide të vëllazërisë. Në rrafshin e njerëzimit në tërësi, K. 4:1 thotë: “O ju njerëz! Kini frikë Zotin tuaj që ju ka krijuar prej një veteje të vetme, dhe nga ajo krijoi shoqen e saj, e prej atyre të dyve u përhapën burra e gra të panumërt.”^[44] Për komunitetin e besimtarëve specifikisht, në K. 49:10 thuhet: “Me të vërtetë, besimtarët janë vëllezër, kështu që gjeni gjuhën e pajtimit ndërmjet vëllezërve tuaj. Kini frikë Zotin; ndoshta juve mund t’ju jepet mëshirë.”

Përderisa një millet është i formësuar përreth një pejgamberi, një komunitet i tillë merr një shpallje të veçantë të shariatit të Zotit. Ky koncept i një ligji dhe kodi moral hyjnor për njerëzimin ka një bazë skripturale të nënkuptuar, si edhe formulimin eksplicit në K. 45:18: “Tani Ne të kemi vënë ty [Muhamed] në një shteg të drejtë të fesë (*sheri’atin min el-emr*), pra ti ndiqe atë.”^[45] Fjala *sheri’a* në arabisht vjen nga shtegu që çon në një gurrë uji, që simbolikisht përçon rrugën drejt asaj që është më jetike në jetë.^[46] Duhet vënë në dukje se në leksikon e arabishtes së Kuranit nuk ka asnjë dallim të qartë ndërmjet fjalëve të njëvlershme të ‘ligjit’ dhe ‘moralit’, dhe të dyja shkrihen pa asnjë cen në termin shariat.^[47]

Përshkrime të shumta kuranore rreth pejgamberëve dhe të dërguarve vënë në dukje rolin e tyre si prurës të përgëzimeve dhe qortimeve, duke iu referuar përkatësisht premtimit të Parajsës dhe kërcënimit të Ferrit. Modeli i përgjithshëm kuranor është që të përshkruhet çdo i dërguar i Zotit si i dërguar tek populli i tij me refrenin e përsëritur: “O populli im (*ja kaumi*).” Në mënyrë krejt unikale, Pejgamberi Muhamed i dërgohet tërësisë së njerëzimit dhe xhinëve, siç përmendet në K. 21:107 dhe 46:29-31.

Në K. 2:151, jepen hollësi të mëtejshme në lidhje me qëllimin e dërgimit të Pejgamberit Muhamed në gjirin e banorëve të Arabisë:

Ne ju kemi dërguar një të dërguar nga gjiri juaj që t’ju lexojë shenjat (*ajatina*) Tona, t’ju dëlirësojë (*juzekkikum*), e t’ju mësojë Librin (*el-kitab*), Urtësinë (*al-hikme*), dhe gjëra [të tjera] që ju nuk i dinit.^[48]

Fjala *ajat* mund të përdoret për shenja, revelata, argumente, apo ajete kuranore. Në këtë diskurs në lidhje me Pejgamberin, këto ide përputhen për aq sa ajetet e Kuranit paraqiten si të paimitueshëm dhe

rrjedhimisht si argument i origjinës hyjnore të diskursit në fjalë.^[49] Termi, pra, tregon mjetet nëpërmjet të cilave Pejgamberi rrënjos autenticitetin e tij si ai që flet në emër të hyjnores dhe si ai që është prurësi i besimit në komunitetin e tij, pa të cilin ai nuk mund të vijojë më tej në misionin e tij. Më pas, përmendet *tezkije* (dëlirësimi shpirtëror), duke qenë se vetëm mbi bazën e ndryshimit të përsërbrendshëm, për mirë a për keq, një njeri siguron sukses apo dështim në botë dhe në Amëshim.^[50] Kjo mund të asociohet me nivelin më të lartë të përsosmërisë shpirtërore të njohur si *ihsan*, një hov përtej kërkesave bazë të detyrimeve për të zhvilluar virtytet.

Dy termat e përmbledhur në frazën e përsëritur kuranore *el-kitab ue-l-hikme* janë të rëndësishëm për të kuptuar narrativën morale të shkrimit të shenjtë në përgjithësi dhe konceptin e *kist* (drejtësisë shoqërore) në veçanti. Fjala *kitab* nga rrënja *k-t-b*, që ka domethënien të shkruash, përkthehet zakonisht si 'libër'. Megjithatë, Daniel Madigan në *The Qur'an's Self-Image*, mbas një analize semantike gjithëpërfshirëse të kësaj rrënje, del në konkluzionin se kuptimi i *kitab* është shumë më afër me ligjërimin autoritativ të Zotit se sa Libri i Tij.^[51] Në gjykimin tim, përkthimi i Urdhër i Shkruar është zakonisht më i përshtatshëm, pasi ky term ngërthen kuptimet e të shkruarit, shkrimit të shenjtë, Autoritetit, dhe porosisë, të cilat të gjitha janë aspekte të rëndësishme të kësaj fjale. Për ajete të shumta që përmendin dërgimin ose dhënien e *kitab*, kuptimi i përgjithshëm i shpalljes, apo shkrimit të shenjtë, mund të jetë më i përshtatshëm. Në disa raste, kjo fjalë mund të tregojë një libër fizik, si në K. 4:153, "Ithtarët e librit^[52] (*ehl el-kitab*) kërkojnë prej teje që të sjellësh një libër (*kitab*) nga qielli."

Folja *ketebe* gjithashtu ka një kuptim më të kufizuar në leksikon kuranor të porosisë dhe obligimit. Kjo mund të shihet në K. 2:183: "Agjërimi është bërë porosi për ju (*kutibe alejkum el-sijam*)."^[53] Emri foljor *kitab* mund të ketë një kuptim të ngjashëm.^[54] Për shembull, në K. 2:235, një ajet ky që i përket martesës së të vesë kur periudha e saj e pritjes (*idde*) ka mbaruar: "Mos e konfirmoni lidhjen në martesë derisa detyrimi (*kitab*) të ketë arritur kohën e përcaktuar".^[55]

Kjo formë e përdorimit ka çuar në mundësinë që, të paktën në kontekste të caktuara, *kitab allah*, ose thjesht *el-kitab*, të kuptohet në mënyrë më bindëse si Urdhëri i Shkruar i Zotit, apo dekreti i Zotit, dhe jo Libri i Tij, apo Kurani.^[56] Një shembull i kësaj është K. 33:6: "Në Urdhërin e Shkruar të Zotit (*kitab allah*), të afërmit e gjakut kanë përparësi më të madhe se besimtarët e tjerë dhe mërgimtarët (muhaxhirët), ndonëse ju mund veproni në raport me aleatët tuaj në përputhje me atë që është e pranuar. Kjo është e regjistruar në Urdhërin e Shkruar (*el-kitab*)."^[57]

Një kënd alternativ nga i cili mund t'i përqasemi të njëjtës ide është duke parë ajetet kuranore që i përmendin pejgamberët si zotërues si të shkrimeve të shenjta të çfarëdolloji dhe ashtu të *el-kitab*, që do të dukej se lë të kuptohet një kuptim specifik për këtë të fundit. Në K. 3:184 është formulimi: "Ata erdhën me argumente (*el-bejjinat*), shkrime të shenjta (*el-zubur*) dhe Urdhërin e Shkruar përndritës (*el-kitab el-munir*)." Në K. 5:110, Zoti i drejtohet Pejgamberit Isa/Jezus duke i thënë: "Dhe kur Unë të mësova ty Urdhërin e Shkruar (*el-kitab*), Urtësinë (*el-hikme*), Teuratin (Torahun) dhe Inxhilin (Ungjillin)."

Një tjetër ajet relevant është K. 4:54, që thotë: “Ne i dhamë familjes së Ibrahimit Urdhërin e Shkruar (*el-kitab*) dhe Urtësinë (*el-hikme*); dhe ne u dhamë atyre një mbretëri të fuqishme.” Krahas përdorimit të të njëjtës frazë, kjo është interesante për shkak të asociimit të ngushtë mes pasardhësve të Ibrahimit dhe një ligji ritual. Një referencë ndaj kësaj gjendet edhe në K. 2:231 në kontekstin e rregullave për divorcin: “Kujtoni bekimin e Zotit mbi ju dhe atë që ai ju ka zbritur nga Urdhëri i Shkruar dhe Urtësia (*el-kitab ue-l-hikme*), kështu që ju do të qortoheni me të.” Arsyeja përse kjo përdoret në mes të dispozitave ligjore mund të jetë që të nxitet respektimi i këtyre detyrimeve të posaçme.

Kutub, shumësi i *kitab*, mund t'i referohet gjithashtu ligjeve specifike. Kështu, K. 98:2-3, “Një i dërguar nga Zoti që lexon shkrime të kulluara (*suhufan mutahhareten*), tek to ka ligje të drejta (*kutubun kajjime*),”^[58] si edhe një interpretim të K. 66:12: “Merjemja, bija e Imranit, e cila e ruajti mitrën e saj, e Ne prej anës sonë i frymë në të [një shpirt]. Ajo e konfirmoi të vërtetën e fjalëve të Zotit të saj dhe ligjet e Tij (*kutubihî*; ose, shkrimet e shenjta). Ajo ishte një grua e devotshme që lutej.”

Madigan gjithashtu ngre problematikën teologjike të asaj se si shpalljet e ndryshme skripturale dhe ligjet e detyrimet e tyre të asociuara ndërlidhen me natyrën e Zotit dhe specifikisht me cilësinë e tij të të folurit.^[59] Një eksplorim i plotë i kësaj çështjeje është përtej sferës së këtij kapitulli. Shkurtimisht, unë do të sugjeroja që koncepti i urtësisë së Zotit mund t'i japë kuptim idesë së një shumëllojshmërie të shpalljes dhe të qenurit e saj e përshtatshme në vende dhe kohëra të ndryshme.

Ekzgjegjetët shpesh e interpretojnë *el-hikme* në K. 2:151 si gjykime kuranore (*ahkam*),^[60] Sunet pejgamberik, apo madje edhe *fik'h*,^[61] që duhet të lexohet si kuptim dhe jo si jurisprudencë në këtë kontekst. Megjithatë, urtësia është përkthimi më përgjithësisht i aplikueshëm, dhe, në disa raste, është relativisht e pakontestueshme, si fjala vjen në K. 2:269: “Ai i jep urtësi kujtdo që Ai dëshiron dhe cilido që merr urtësi i është dhënë një e mirë e madhe.” Njëri nga vendet më të rëndësishme që tregon për një kuptim më specifik për *hikme* gjendet në K. 17:39, në vijim të një liste domethënëse të porosive morale. Ajeti thotë: “Ajo është pjesë e asaj që Zoti yt ka frymëzuar tek ty nga Urtësia (*dhalike mimma euha ilejke rabbuke min el-hikme*).”^[62] Fjala *dhalike* (ajo) i referohet këtij materiali etik, që fillon me K. 17:22: “Mos merrni përveç Zotit hyjni tjetër” dhe përfundon me K. 17:37: “Mos ecni mbi tokë me mosmirënjohje”.^[63] Është veçanërisht interesante se shumë prej këtyre rregullave janë të shoqëruara me një arsytim. Një shembull është K. 17:26-7: “Mos shpërdoroni! Me të vërtetë ata që shpërdorjnë janë vëllezër të djajve, e Djalli ishte tejet mosmirënjohës ndaj Zotit të Tij.” Një tjetër është K. 17:31: “Mos i vrisni fëmijët tuaj nga frika e varfërisë, Ne do t'ua sigurojmë furnizimin atyre dhe juve. Me të vërtetë, vrasja e tyre ishte mëkat i madh” Ose sërish, K. 17:33: “Dhe mos merrni jetë – të cilën Zoti e ka shenjtëruar – përveçse me drejtësi. Ne i kemi dhënë autoritet të afërmve të atij që vritet padrejtësisht, kështu që të mos e kaloni kufirin në vrasje (si hakmarrje). Atij do t'i vijë ndihma.”^[64] Duket se, në këto raste, *hikme* i referohet specifikisht dobive të mençura të porosive të shpallura. Siç ka nxjerrë në pah Hallaq, “*hikme*-ja operon në një matricë të drejtësisë.”^[65]

Duke iu rikthyer frazës *el-kitab ue-l-hikme*, unë propozoj që mund të zhvillohet një lexim konsistent duke e kuptuar, në përgjithësi, këtë çift të termave se ai i referohet përkatësisht detyrimeve të shpallura të përçuara nga të dërguarit dhe qëllimet e tyre të urta, një pozitë kjo që gjithashtu gjen mbështetje në analizën e el-Ferahit.^[66] Ky interpretim shmang akuzën që ngrihet ndaj komentimit të frazës si Kuran dhe Sunet nga Shafiu (vd. 204/820) se kjo nuk e shpjegon gamën e plotë të përdorimit të saj në shkrimin e shenjtë.^[67] Krahas kësaj, ky është një vështrim kyç për hulumtimin e mëtejshëm në këtë libër dhe jep një indikacion kuranor se ekzistenca e urdhërit dhe e ndalesës – një moral i Ligjit – mund

të bashkëjetojë me një teleologji që fokusohet në qëllimet e saj më të larta në dobi të shoqërisë.[68]

Sigurisht, pikërisht sikundërse mundësia e të kuptuarit se fjala *kitab* i referohet Ligjit nuk e pengon atë që të ketë domethënie të totalitetit të shpalljes, të lexosh *hikme*-n si arsytim i ligjeve hyjnore nuk eliminon nga Kurani urtësinë që nuk asociohet me ndjekjen e rregullit. Një material i tillë bie në sy në shumë rrëfime dhe parabola kuranore. Siç përmendet në K. 54:4-5: “Me të vërtetë, atyre u patën ardhur tregime qortuese të cilat duhet t’i bënin ata më të përmbajtur – urtësi e përsosur (*hikmetun baligha*) – por këto qortime nuk bëjnë dobi.”

Në qoftë se *kitab* dhe *hikme* të sjella nga të dërguarit kuptohen në botëkuptimin kuranor si Urdhëri i Shkruar hyjnor dhe qëllimet e tij të urta, atëherë bëhet e rëndësishme që kjo të ndërlihet me jetën më të gjerë të njerëzve. Ajeti kyç që lejon këtë konceptim më të gjerësishëm është K. 57:25: “Ne i dërguam të dërguarit Tanë me argumente (*el-bejjinat*), Urdhërin e Shkruar (*el-kitab*) dhe Peshoren (*el-mizan*), kështu që njerëzit të mbajnë drejtësinë (*li-jakume el-nasu bi-l-kist*)”.

Ky është një ajet veçanërisht i rëndësishëm për këtë libër pasi ai lidh bashkë fillat e ndryshme të diskutuara deri më tani, dhe vepron si një pikënisje për prezantimin e temës së drejtësisë shoqërore. Këtu të dërguarve u jepen tre elementë: argumente për t’i bërë me themele të forta kredencialet e tyre, ngjashëm me termib *ajat* të diskutuar më sipër; Urdhërin e Shkruar, obligimet e Ligjit të shpallur; dhe Peshoren, vështrimin në masën e moralit, apo ligjit natyror, të vendosur në brendësi të krijimit. Kjo pasqyron atë që thuhet në K. 42:17: “Është Zoti i cili ka shpallur Urdhërin e Shkruar me vërtetësi, si dhe Peshoren.” Këta elementë jepen për një arsye mjaft të veçantë, për të fuqizuar njerëzimin që të vendosë drejtësi (*kist*).

Termi *kist* është njëra nga dy fjalët arabisht në leksikon e Kuranit që i korrespondojnë më afër fjalës “drejtësi”. Tjetra është *‘adl*. Bazuar mbi një studim të kuptimit të tyre gjuhësor dhe skriptural, mund të sugjerohet se këto dy terma kanë ngjyresa të ndryshme përtej kuptimit të përgjithshëm të drejtësisë: *‘adl* është një cilësi e brendshme e paanësisë,[69] *kist* drejtësi e vendosur konkretisht brenda sferës sociale.

‘Adl është emri foljor i *‘adale*, për të cilën burimet leksikografike japin të paktën shtatë ngjyresa të ndryshme të kuptimit etik, dhe të gjitha mund të gjurmohen, sipas përdorimit të tyre, në pasazhe kuranore: të veprosh me drejtësi, apo me paanësi:[70] të jesh i ndershëm në gjykim:[71] të jesh i paanshëm në të folur, apo kur je dëshmitar:[72] ta drejtosh dikë e ta çosh në një gjendje të pozitës së drejtë morale, apo nga mosbesimi në besim:[73] të ofrosh një shpagim në vend të ndëshkimit për një gjynah:[74] të devijosh, apo të largohesh nga e vërteta:[75] apo të sendërtosh diçka si të njëvlerëshme me diçka tjetër, që mund të ketë një konotacion pozitiv që i përafrohet të parës prej këtyre, apo një konotacion negativ që i referohet gjynahut të *shirk*-ut, adhurimit të diçkaje tjetër krahas Zotit.[76]

Koncepti rrënjë, apo etonimi, që qëndron në themel të këtyre ngjyresave të ndryshme kuptimore është i shënjuar nga emri *‘idl*, i cili i referohet gjysmës së ngarkesës së vënë mbi një kafshë barre, e balancuar nga një barrë e njëjtë në anën tjetër.[77] Ideja thelbësore, e marrë nga vrojtimi i botës fizike dhe i zbatuar ndaj asaj morale, është ndershmëria apo paanshmëria në sjelljen e një personi, apo ekuilibri në gjendjen e tij të brendshme.[78]

Dy kuptimet e fundit të përmendura më sipër janë gjithashtu shembuj të dukurisë së arabishtes të quajtur *addad* (kuptime të kundërta të bartura nga një fjalë e vetme). Këto shënjojnë, përkatësisht, trazimin e plotë të këtij ekuilibri, që shpie në devijim, ose përpjekjen për të barazuar në mënyrë të

rrreme dy gjëra që nuk janë të njëvlershme.

Kist-i zakonisht përkufizohet në fjalorët e arabishtes si sinonim me formën e përdorur më zakonisht, *'adl*, por jo anasjelltas, pasi *'adl* priret që të përkufizohet si e kundërta e cilësive negative, siç është *xheur* (padrejtësia, apo shtypja);^[79] *dhulm* (zullum, keqberja), literalisht vënia e diçkaje në vendin e gabuar; ^[80] *fesad*, korrupsion që shkakton çekuilibrim brenda botës morale.^[81]

Ndonëse *kist* rrjedh nga folja *kasata*, forma *aksata* është më e shpeshtë.^[82] Kjo për shkak se *kasata* zakonisht do të thotë të veprosh me padrejtësi, apo si tiran, dhe *aksata* merr një funksion mohues – të largosh padrejtësinë.^[83] Rrjedhimisht, koncepti i *kist* bart një shkallë të formës kalimtare që është më pak e theksuar për *'adl*. Me fjalë të tjera, *kist* ka të bëjë me themelimin e një bote të drejtë, ndërkohë që *'adl* ka të bëjë me të vijuarit e të qenurit personalisht i drejtë.

Kist mund të ketë domethënien e një pjese apo hiseje (*kism*, apo *nasib*) me konotacionin e hises së merituar apo të drejtë të personit, prej nga vjen edhe përkufizimi i përmbledhur, *el-kist huve el-nasib bi-l-'adl* (*kist* është pjesa e *'adl*-it e një njeriu).^[84] Kjo fjalë mund t'i referohet gjithashtu edhe një mase prej një gjysme *sa'*, që është një tas i vogël që ndryshon në përmasë sipas zakonisht të zonës, apo një kandar apo instrument i përdorur për qëllimin e peshimit.^[85] Kjo tregon për një lidhje me matjen fizike. Muhamed Davudi argumenton se "*El-kist* është më specifike se *el-'adl* dhe për këtë arsye peshorja (*el-mizan*) përkufizohet me *el-kist* dhe *el-kistas*.^[86] Kështu që *el-kist* është drejtësi e manifestuar qartësisht siç është ndarja e lëndëve në pjesë dhe përlogaritja e tyre materialisht nga pesha e tyre e perceptueshme.^[87]

Një proverb në arabisht thotë *idha hakemu a'delu ue idha kasemu aksatu* (kur gjykonin, ata ishin të paanshëm, dhe kur ndanin, ishin të drejtë),^[88] e cila e ngrëthen mjeshhtërisht dallimin ndërmjet *'adl* si cilësia e brendshme nga e cila buron *kist* si kushti i drejtësisë sociale.

Këto vëzhgime mbështeten nga një numër ajetesh kuranore që përmbajnë fjalë të prejardhura nga të dyja këto rrënjë. Një shembull i tillë është K. 4:135:

"O ju që besoni, mbajeni në këmbë drejtësinë si dëshmitarë të Zotit (*kunu kauuamina bi-l-kisti shuheda?a li-lah*) edhe nëse është kundër jush, prindërve tuaj, apo të afërmeve tuaj. Qoftë kur bëhet fjalë për një pasanik apo varfanjak, Zoti mund të kujdeset më së miri për ata. Mos ndiqni dëshirën tuaj, në mënyrë që të veproni me drejtësi (*fa-la tettebi?u el-heua an te?dilu*)^[89] – nëse shtrëmbëroni apo lini pas dore drejtësinë, Zoti është plotësisht i vetëdijshëm për atë çfarë ju punoni."

Kjo është e ngjashme me K. 5:8:

"O ju që besuat! Bëhuni si dëshmitarë për Zotin duke mbajtur në këmbë drejtësinë (*kunu kauuamina li-lahi shuheda?e bi-l-kist*). Mos e lini urrejtjen ndaj të tjerëve që t'ju shmangë nga drejtësia (*ala te'dilu*), por qëndrojeni besnik drejtësisë (*i'dilu*), sepse kjo është më afër vetëdijes për Zotin. Kini drojë nga Zoti: Zoti i di fort mirë gjithçka që ju veproni."

Në të dyja rastet, ka një thirrje për të vendosur drejtësinë për hir të Zotit si dëshmitarë. Një tregues i këtyre ajeteve është dëshmimi ligjor, ndonëse gjuha e përdorur gjithashtu bën të mundur një kuptim më të gjerë me dëshminë që i jepet drejtpërdrejt Zotit.^[90] Emri *kist* përdoret për një standard, apo konditë, të drejtësisë sociale, ndërkohë që *'adl* i referohet etikës personale.

Një tjetër rast në të cilin *'adl* dhe *kist* janë të dyja të pranishme në një ajet të vetëm është K. 49:9:[91]

“Nëse dy grupe besimtarësh luftojnë me njëri tjetrin, ju [besimtarë] duhet të orvateni që t'i pajtoni ata (*fe-eslihu bejnehuma*); në qoftë se ndonjëri prej tyre [qartazi] e shtyp tjetrin, atëherë luftojini shtypësit, derisa t'iu binden urdhërit të Zotit, e atëherë me drejtësi bëni pajtimin ndërmjet tyre: Vërtet Zoti i do të paanshmit (*fe aslihu bejnehuma bi-l-'adli ue aksitu inne allahe juhumbu el-muksitin*).”

Këtu, pajtimi duhet të bëhet me *'adl*, por përtej kësaj besimtarët urdhërohen që të *aksitu*. Përzgjedhja e fjalës e bën të pagjasë që dy termat të jenë krejtësisht sinonime, duke qenë se folja në urdhërore do të ishte një shtesë e tepërt dhe e panevojshme. Është pikërisht për këtë arsye që *el-'adl* këtu mund të kuptohet se i referohet specifikisht ndërshmërisë dhe paanësisë së pajtimit në vijim të pushimit të armiqësive, duke qenë se nuk i është bashkangjitur shembullit të mëhershëm të frazës *fe-aslihu bejnehuma* në ajet.[92] Krahas kësaj, *aksitu* mund të lexohet si një urdhër për ta bërë dëmshpërblimin e drejtë material midis palëve pjesë të procesit të pajtimit.

1. 60:8 shkruan: “Zoti nuk ju ndalon të bëni mirë dhe të mbani drejtësi me ata që nuk ju luftuan për shkak të fesë, e as nuk ju dëbuan prej shtëpive tuaja; Zoti i do të drejtët (*inne allahe juhumbu el-muksitin*).” Në një mënyrë të ngjashme, kjo mund të interpretohet se dhënie njerëzve të tillë të një pjese (*kist*) të pasurisë, për shkak se ruajtja e cilësisë së *'adl* është e domosdoshme, pavarësisht nëse është apo jo pala tjetër palë ndërluftuese.[93]

Ky kuptim i *kist*, i gërshetuar me diskutimet e mësipërme mbi *mizan* dhe *hikme*, bën të mundur përkufizimin e mëposhtëm: drejtësia shoqërore është kondita e shoqërisë e realizuar nga Urtësia e Urdhërit të Shkruar të Zotit, që harmonizohet me Peshoren e vlerës morale. Një shoqëri e tillë e drejtë është aspirata më e lartë morale e civilizimit njerëzor si veprimtari kolektive, duke manifestuar në gjirin e saj të gjitha vlerat e lëndueshme, siç janë mëshira, mirësia, dhe devotshmëria. Për çdo person, *dini* i tij përbëhet nga përpjekja për të përmbushur mëkëmbësinë në tokë si dhe një përfundim të suksesshëm në Amëshim. Siç vë në dukje al-Attas, koncepti i *dinit* lëps themelimin e një kozmopolisi mbi tokë që ka disa tipare të përgjithshme.[94] Ndër to, “tendenca natyrore e njeriut për të formuar shoqëri dhe për t'iu bindur ligjeve dhe për të kërkuar qeverisje të drejtë”. [95] Me nënkuptim pra, diskursi kuranor e parashtron shoqërinë e drejtë si të sendërtuar mbi themelet e ligjit natyror.

Në Kuran, ky model është i mishëruar në personin e Pejgamberit Muhamed, i cili jeton në pikën kulmore të historisë së shenjtë, duke marrë të mbramin kodik të shpallur në ciklin e reformës dhe korrupsionit. Kështu, në K. 33:40 ai përshkruhet si *khatem el-nebijnin* (Vula e Pejgamberëve), që është në harmoni me formulimin në K. 3:81 ku thuhet se Zoti mori një zotim nga pejgamberët që konfirmuan autoritetin e Tij mbi ta. Kjo pasqyrohet në disa ajete që thonë se komuniteti i besimtarëve do të veprojnë si dëshmitar për komunitetet e tjera, si në këtë botë ashtu dhe në Amëshim, me të Dërguarin si dëshmitar për ta.[96] Pejgamberi Muhamed figurizohet kështu në Kuran si delegati i autoritetit hyjnor dhe pasuesi i fundit i të gjithë pejgamberëve – kalifja i Zotit *par excellence*.

Megjithatë, vetë fakti se Kurani i adresohet Pejgamberit, dhe nuk flet në lidhje me të, do të thotë se ekzegjetët shpesh kanë gjetur evidenca për sa thamë më sipër në disa hollësi delikate të shprehjeve, dhe jo deklarime të padyshimta. El-Alusi (vd. 1270/1854) analizon K. 2:30: “Kur Zoti yt tha: “Me të vërtetë unë po vendos në tokë një *khalife* (*idh kale rabbuke inni xha'ilun fi el-erdi khalifeten*)” dhe vëren se një i adresuar në shumës në ajetin e mëparshëm bëhet njëjës me shfaqjen e “ke” në *rabuke* (Zoti yt). Ai argumenton se shndërrimi i adresimit drejtpërdrejt kah Pejgamberi nxjerr në pah se ai ka pjesën

më të madhe të mëkëmbësisë të përmendur këtu.[\[97\]](#)

Kurani e përshkruan Pejgamberin Muhamed, njëlloj si Pejgamberin Ibrahim përpara tij, si shembulli i sjelljes që duhet ndjekur: “I Dërguari i Zotit është një shembull i përsosur (*usvetun hasenetun*) për ata prej jush që shpresojnë tek Zoti dhe në Ditën e Fundit dhe që e përkujtojnë Atë shpesh.” (K. 33:21)[\[98\]](#) Kjo përsosmëri është ndër qëllimet më të larta për të cilat janë krijuar qeniet njerëzore: si ajo e afërta, vendosja e drejtësisë shoqërore si mëkëmbës të Zotit, ashtu dhe ajo përfundimtare, kthimi i suksesshëm tek Ai në Amëshim.

Edhe narrativa personale e Pejgamberit Muhamed ka gjithashtu relevancë këtu. Fraza e mëposhtme përsëritet dy herë në Kuran në K. 9:33 dhe 61:9:

“Është Ai që e dërgoi të Dërguarin e Tij me udhëzim dhe fenë e vërtetë, në mënyrë që Ai t’ia shpallte atij fenë, të gjithën, pavarësisht nga mospëlqimi i paganëve (*huve el-ledhi ersele resulehu bi-l-huda ue-dini el-hakki li-judhhirehu ‘ala el-dini kul-lihi ue-leu kerihe el-mushrikin*).”

Një frazë pothuajse identike gjendet në K. 48:28, por shprehjen “pavarësisht nga mospëlqimi i paganëve” e zëvendëson me “dhe Zoti mjafton si dëshmitar (*ue kefa bi-lahi shehidan*)”. Ky ajet mund të lexohet se tregon që shpallja hyjnore do të plotësohet pavarësisht nga armiqësia e atyre që i kundërvihen Pejgamberit, një interpretim ky që i atribuohet Shoqëruesit të Nderuar, apo Sahabiut, Ibn Abazi.[\[99\]](#)

Në kontrast me këtë, një rrymë e ekzegjzës klasike, e përhapur gjerësisht në përkthimet moderne të Kuranit, e kupton *li judhhirehu ‘ala el-din kul-lihi* si ‘ta bëjë atë mbizotërues ndaj të gjitha feve të tjera’.[\[100\]](#) Mirëpo, kjo pikëpamje nuk qëndron në linjë me konstrukcionin linguistik të ajetit në dy aspekte. Së pari, fjala *din* këtu është njëjës dhe jo shumës.[\[101\]](#) Së dyti, kur Kurani përdor shprehjen *adhere-judhhiru x ala y*, kjo nuk i referohet mbizotërimit, por më saktë që diçka të bëhet e ditur. Shembuj janë K. 66:3, e cila i referohet Zotit që i shpall Pejgamberit diçka sekrete të lidhur me bashkëshortet e tij,[\[102\]](#) dhe K. 72:26, që thotë se Zoti nuk ia zbulon të padukshmen askujt (përrjashtimi i të Dërguarve të Tij nga kjo jepet në ajetin pasues).

Një pikë e mëtejshme është se si K. 9:33 ashtu dhe 61:9 pasojnë ajete që përmendin Zotin që “përsos dritën e Tij”. Kjo mund të kuptohet në sensin e shpalljeve të njëpasnjëshme për Pejgamberin Muhamed që iluminojnë dijen e tij për Urdhërin e Shkruar të Zotit. Ky proces u shpall i përfunduar gjatë pelegrinazhit të vetëm të Pejgamberit në vitin 10/632, kur ai lexoi fjalët e famshme të K. 5:3: “Sot Unë përsosa fenë (*din*) tuaj për ju, plotësova ndaj jush dhuntinë Time, dhe jam i kënaqur me devotshmërinë tuaj (apo: Islamin) si fe për ju (*raditu lekum el-islame dinen*)”.

1. Eskatologjia (*ahiret*)

Etapa e fundit e shtegtimit shpirtëror sipas Kuranit, njëlloj si e para, ndodh në një areal përtej dijes natyrore njerëzore, dhe ka të bëjë me gjithçka që vjen pas vdekjes, përfshirë vetë varrin, ringjalljen në formë trupore, të tmerrshmen Ditë të Gjykimit, dhe vendbanimin përfundimtar në Parajsë apo Ferr. Eskatologjia kuranore shpjegon një pjesë substanciale të tekstit në tërësi dhe konturet e tij janë të mirënjohura. Megjithatë, shqetësimi im kryesor në këtë libër është me drejtësinë siç ajo zbatohet në botë, jo drejtësia që vjen në jetën e përtejme. Për këtë arsye, diskutimi këtu do të jetë i kufizuar në atë që është e mjaftueshme për të plotësuar narrativën morale.

Mbas vdekjes, qenia njerëzore përballet me çeljen e një realiteti që deri në atë çast është mbajtur i fshehur nga shikimi. Me këtë vjen një vetëdije për përgjegjësinë morale dhe për rikthimin tek Zoti për gjykim, sikundërse përmendet në K. 50:19: “Agonia e vdekjes vjen bashkë me të Vërtetën: “Kjo është ajo prej së cilës ti bërë përpjekje që të shpëtoje.” Gazaliu shkruan:

Me ardhjen e vdekjes, para tij qëndrojnë të shpalosura gjëra të caktuara të cilat atij nuk i ishin zbuluar kurrë në jetë, ashtu sikundërse gjërat i shpalosen një njeriu që është zgjuar dhe të cilat ishin të mbajtura të fshehta prej tij gjatë gjumit të tij, sepse “njerëzit janë në gjumë, dhe kur vdesin ata zgjohen”.
[\[103\]](#)

Konkluzioni logjik i obligimit moral është ekzistenca e pasojave korresponduese, qoftë shpërblimi qoftë sanksionimi, dhe kjo është ajo çfarë ofron arena eskatologjike. Të qenurit i sinqertë i një personi ndaj besëlidhjes së tij, pranimit i Hyjnishmërisë së Zotit, është detyra më fundamentale dhe Zoti e shqyrton atë tok me besnikërinë ndaj të dërguarve të Tij, sjelljen e jashtme, aktet e adhurimit, dhe dëlirësinë e brendshme të zemrës. Bazuar mbi këto, Ai e shpie qenien njerëzore në një fat përfundimtar ose të Parajsës ose të Ferrit.

Në Kuran është aksiomatike që Zoti është absolutisht i drejtë në jetësimin e gjykimit të tij. Sikundërse përmendet në K. 10:54: “Ata do të gjykohen me drejtësi dhe nuk do t’u bëhet padrejtësi (*kudije bejnehum bi-l-kist ue-hum la judhlemun*).”[\[104\]](#) Pavarësisht nga fokusi kuranor mbi temën e drejtësisë, dhe përshkrimin kuranor të Zotit se Ai zotëron cilësi specifike të shumta të përsosmërisë, si edhe thëniet, siç është K. 7:180, “Emrat më të Bukur (*esma el-husna*) i përkasin Zotit”, në tekst Zoti nuk përmendet askund si el-‘Adl, apo el-‘Adil (i Drejti). Ky kuptim shprehet shpesh nëpërmjet mohimit të padrejtësisë nga ana e Zotit, ndërkohë që në terma pozitive, fraza *bi-l-kist*, si edhe *bi-l-hakk* (me vërtetësi: me drejtësi) si një cilësim i veprimit të Zotit, shpreh po të njëjtën ide.[\[105\]](#)

Më tutje, ndonëse emri el-Hakem (Gjykatësi) nuk paraqitet formalisht në Kuran, atribuimi i tij Zotit është i nënkuptuar në K. 6:114: dhe folja *hakeme* përdoret për të përshkruar veprimin e Zotit në K. 40:48. Relevante këtu është edhe K. 95:8: “A nuk është Zoti më vendimtar i gjykatësve (*ahkem el-hakimin*)?”
[\[106\]](#) Gjithashtu, është e rëndësishme të merret në konsideratë fakti se fjala *hakim* në kontekste të caktuara morale nuk tregon thjesht urtësinë e Zotit, por mund të shtrihet tek drejtësia e Tij në të vendosurit se kush ka për t’u shpërblyer dhe kush ka për t’u ndëshkuar.[\[107\]](#)

Që emri *el-Hakim* lidhet drejtpërdrejt me drejtësinë është një imtësi që i ka shpëtuar shumëkujt që ka shkruar mbi sistemin kuranor të moralit. Daud Rahbar ka punuar një studim të gjerësishëm të titulluar *God of Justice* (Zoti i drejtësisë), ku ai ka marrë në shqyrtim domethënien kontekstuale të më shumë se njëzet fjalëve dhe frazave të përdorura në Kuran, pasi ato lidhen me “drejtësinë rigoroze të Zotit”, e megjithatë ai ka dështuar që të analizojë termin *hakim*, apo madje edhe *dhulm* (zullum, keqëbërje) si antonim i drejtësisë.[\[108\]](#) Toshihiko Izutsu, zakonisht mjaft në harmoni me domethënien morale të fjalëve, gjithashtu nuk bën lidhjen midis emrit *el-Hakim* dhe drejtësisë.[\[109\]](#) Wael Hallaq i afrohet kësaj ideje me sugjerimin e tij se *hakim* do të thotë “një aftësi e përsosur dhe tej mase e përkryer për të rregulluar punët e qenieve të krijuara (*tedbiri khalkihi*), përfshirë dhënien e ndëshkimit apo të shpërblimit”.[\[110\]](#)

Ky koncept i drejtësisë së përsosur hyjnore predikohet mbi idenë që Zoti jep një gjykim që merr në konsideratë çdo evidencë, dhe nuk i bën padrejtësi asnjë shpirti të vetëm:

“Në Ditën e Gjykimit Ne do të vëmë peshoja të drejtësisë (*el-meuzine el-kist*), ashtu që askujt nuk i bëhet padrejtësia më e vogël (*fe la tudhlemu nefsun shej'an*), dhe në qoftë se është edhe pesha e një fare të melit, Ne do ta nxjerrim atë në dritë. Ne jemi llogaritës të shkëlqyer. (K. 21:47)”

Në këtë ajet, peshojat e drejtësisë në Amëshim paralelizojnë peshoren e ngritur për të matur vlerën morale në kuadrin e jetës tokësore. Përshkrimi i Zotit si ai që nuk u bën padrejtësi robërve të Tij është gjithashtu një prirje e rëndësishme linguistike e Kuranit në diskutimin e drejtësisë së Tij.^[111] Nënkuptimi këtu është se ka standarde të caktuara minimale dhe maksimale që operojnë në dhënien e drejtësisë në Amëshim: as pakësim i veprave të mira, as shtesë të shpërblimit për veprat e këqija.^[112]

Krahas kësaj, mbasi e rrënjos këtë mbi bazën e urtësisë së Tij, Zoti gjithashtu rezervon të drejtën për shtuar së tepërmi shpërblimin për veprat, gjë që pranohet nëpërmjet ajeteve të tilla si K. 2:261: “Zoti ia shumëfishon cilitdo që Ai dëshiron: Ai është i pakufishëm dhe i gjithëdijsëm”; si edhe për të falur gjynahet. Falja e gjynaheve të mëdha përmendet në K. 4:48: “Zoti nuk falë që t'i mvishen Atij ortakë: Ai e falë çdokënd tjetër për gjithçka më të vogël se kjo, por kushdo që i mvesh Zotit ortakë, ai ka kryer një gjynah të tmerrshëm.”^[113]

Megjithatë, *shirku* mund të falet nëpërmjet pendesës së sinqertë përpara vdekjes, sikundërse përmendet në K. 4:110, ndërkohë që veprat e këqija të bëra në një gjendje mosbesimi mund të falen apo shndërrohen nga Zoti në vepra të mira pasi njeriu fillon të besojë, sikundërse thuhet në K. 25:70.^[114]

Kështu, në premtimin e dyfishtë të Kuranit në lidhje me mungesën e padrejtësisë së Zotit dhe praninë e mëshirës nga ana e Tij mund të pikaset një teologji e nënkuptuar. Në vend se këto dy elementë të jenë manifestime arbitrare të vullnetit të Tij, ashtu që çdo ndëshkim do të ishte i drejtë dhe çdo shpërblim do të ishte i mëshirshëm, ato pasqyrojnë misterin më të thellë të urtësisë së Tij. Mëshira e Zotit është absolute, por qeniet njerëzore duhet të vijnë tek ajo sipas termave të Tij.

Ky kapitull ka treguar se leximi në mënyrë holistike i historisë kuranore të konditës njerëzore mund të na furnizojë ne me aspekte kyçe të teologjisë morale të Kuranit që humben kur këto ajete merren në shqyrtim veçmas. Lajtmotivi i kësaj narrative është urtësia e Zotit për të krijuar jetë si një borxh që mbahet llogari dhe që përfundimisht do shlyer si një sprovë e moralit. Ndonëse ky nocion i urtësisë e bën jetën njerëzore që të jetë e mbujtur me qëllim dhe që të jetë e rrokshme, ka gjithsesi një element të pashprehshmërisë në zbatimin e saj si një cilësi që karakterizon hyjnoren. Në botën e krijuar, kjo përfaqësohet nga Peshorja, e lexuar këtu si një analoge kuranore e ligjit natyror. Ky interpretim, i ndërthurur me diskursin e përgjithshëm të Kuranit dhe nocionin specifik të *fitra*-s, çon në një metaetikë morale realiste, që i korrespondon njohshmërisë së paku të normave etike bazë përpara zbritjes së shpalljes. Pra, drejtësia të cilën Kurani i bën thirrje audiencës së tij që ta rrënjosë është e predikuar mbi të kuptuarit e urtësisë së Ligjit të shpallur të Zotit se ajo bazohet mbi ligjin e Tij natyror.

[1] ?Abd al-B?q?, *Al-Mu?jam al-mufahras*, fq. 262–4.

[2] Ibn Man??r, *Lis?n*, vol. 2, fq. 951.

[3] Ibn Man??r, *Lis?n*, vol. 2, fq. 953.

[4] Al-Iʿfahʿn?, *Mufradʿt*, fq. 175.

[5] Al-AIʿsʿ, *Rʿʿ al-maʿʿnʿ*, vol. 27, fq. 21.

[6] Shiko Wolterstorff, *Justice*, fq. 282.

[7] Ky lexim është i përafërt me pikëpamjen maturidite të moskonceptueshmërisë së të mveshurit të veprimeve të caktuara Zotit mbi bazat e konfliktit të tyre me urtësinë e Tij të përjetshme. Esharitë, duke qenë se theksojnë cilësinë e vullnetit të Zotit përpara asaj të urtësisë, argumentojnë se asgjë nuk e shtrëngon vendimin e Zotit, ndonëse Ai nuk ka asnjë nevojë që të ndryshojë nga angazhimet që Ai zgjedh të bëjë. Shiko diskutimin në kapitullin 2 nga ku është marrë ky fragment.

[8] Shiko faqet 24-5.

[9] Krahaso me K. 6:12.

[10] Një hadith i cituar shpesh e bënë të qartë se ndonëse drejtësia është e garantuar, është vetëm mëshira/rahmeti i Zotit që lejon suksesin përfundimtar të hyrjes në Parajsë. Buhariu, Sahiuhu, vëllimi 4, fq. 1,177.

[11] Krahaso me 16:90 dhe shiko faqet 2 dhe 17 të librit nga është marrë ky fragment.

[12] Klein, 'Call, Covenant, and Community', fq. 125.

[13] Ky është ndoshta një përkthim më i mirë se sa përkthimi alternativ "për vetet e tyre", pasi fjala *dhuhur* (literalisht, shpinat) duket se tregon trupat fizikë. Sidoqoftë, nënkuptimi është se ata zotëronin intelekt. Sujuti dhe Mahali, *Tefsir*, fq. 173.

[14] Al-Qʿʿʿ, 'The Primordial Covenant', fq. 336.

[15] Në Kuran nuk përmendet shprehimisht vendi i Pejgamberit Muhamed në këtë kontekst, e megjithatë ka një rrymë domethënëse në traditën islame që thekson se shpirti i tij ishte drita primordiale dhe krijimi i parë, bazuar mbi literaturën e Hadithit dhe të *sira*-s. Ernst, 'Muʿammad as the Pole of Existence', fq. 123–4. Ajetet kuranore ndonjëherë interpretohen në këtë drejtim, si për shembull, K. 21:107: "Ne të dërguam vetëm si dhembshuri për të gjithë botërat (*rahmeten li-l-alemin*)."
Al-AIʿsʿ, *Rʿʿ al-maʿʿnʿ*, vol. 17, fq. 105.

[16] Al-Mʿturʿdʿ, *Taʿʿʿʿʿt*, vol. 6, fq. 106–7. Për një diskutim më të gjerë të këtij koncepti, shiko më poshtë [gjatë këtij kapitulli, sh.p.].

[17] Shiko al-Attas, *Prolegomena*, fq. 46. Krahaso me Al-Iʿfahʿn?, *Mufradʿt*, fq. 335.

[18] Kjo lloj *mukaddem* (parprirjeje) dhe *muʿakkhar* (vonimi) e fjalëve në Kuran diskutohet nga Sujuti, *el-Itkan*, vëllimi 3, fq. 36. Shiko fq. 9- të librit [nga ku është marrë ky fragment, sh.p.]. ka një lexim alternativ të *khalikatan* (krijim) në vend të *khalifetan* mbi autoritetin e Zejd bin 'Ali dhe Ebu Ibrahimit, *el-Durr*, vëllimi1, fq. 253. Ky nuk është një lexim i mirënjohur dhe përjashtohet nga formulimi i ngjashëm i K. 38:26, ku nuk do të kishte fort kuptim.

- [19] Ab? Su??d, *Irsh?d*, vol. 1, fq. 142.
- [20] Shiko Al-Q???, ‘The Term “Khal?fa”’, fq. 398–404.
- [21] Al-I?fah?n?, *Mufrad?t*, fq. 212.
- [22] Al-R?z?, *Al-Tafs?r al-kab?r*, vëll. 2, fq. 165
- [23] Ab? Su??d, *Irsh?d*, vëll. 1, fq. 142.
- [24] Për një diskutim të implikimeve politike të mëkëmbësisë, shiko Kapitullin 5 nga ku është marrë ky fragment.
- [25] Disa ekzegjetë të hershëm sugjerojnë se xhinët ishin vendosur më herët mbi tokë dhe se gjykimi në fjalë i ëngjëjve ka marrë për bazë sjelljen e tyre. Al-?abar?, *Tafs?r*, vëll. 1, fq. 500.
- [26] Krahaso me Al-R?z?, *Al-Tafs?r al-kab?r*, vëll. 2, fq. 166–74.
- [27] Al-Nasaf?, *Mad?rik*, fq. 45. Shiko K. 2:38.
- [28] Myslimanët e hershëm kanë patur mendime të ndryshme mbi atë nëse Djalli apo Iblisi, i përmendur si një xhin, i përket një kategorie specifike të ëngjëjve, apo një klase të veçantë të krijimit. Al-?abar?, *Tafs?r*, vëllimi 1, fq. 535–41.
- [29] Al-M?tur?d?, *Ta?w?l?t*, vëllimi 1, fq. 107.
- [30] Ky është gjithashtu konkluzioni i arritur nga Maturidiu i cili K. 54:49, “Ne i kemi krijuar të gjitha gjërat në masë të saktë (*bi-kader*),” e interpreton pikë së pari se vlera e tyre ose e të mirës (*khajr*) ose e të keqes (*sherr*). Al-M?tur?d?, *Kit?b al-taw??d*, fq. 396. Krahaso me Frank, ‘Notes and Remarks on the ?ab??i?’, fq. 143–5. Një numër komentatorësh modernë pajtohen me këtë vlerësim të pikëpamjes metatike të Kuranit. Shiko Hourani, *Reason and Tradition*, fq. 30–1; Nasr, *Religion and the Order of Nature*, pp. 60–1; Hallaq, ‘Groundwork of the Moral Law’, fq. 259–62; Reinhart, *Before Revelation*, p. 38. Krahaso me Al-Ash?ar?, *Kit?b al-luma?*, fq. 117.
- [31] Al-M?tur?d?, *Ta?w?l?t*, vëll. 4, fq. 257.
- [32] Al-I?fah?n?, *Mufrad?t*, fq. 675-6.
- [33] Shiko Reinhart, ‘Ethics and the Qur??n’.
- [34] Shiko Daiber, *The Islamic Concept of Belief*, fq. 169; Al-M?tur?d?, *Kit?b al-taë??d*, fq. 301. Krahaso me Al-Bay??w?, *Anw?r*, vëll. 2, fq. 221.
- [35] Lombard, ‘Covenant and Covenants’, fq. 11.
- [36] David Burrell ka argumentuar se gjendja e Arabisë përpara mbërritjes së Kuranit mund të cilësohet si analoge me konditën ‘e rënë’ përpara Krishtit. Burrell, “A Philosophical-Theologian’s Journey”, fq. 60-

1. Ky argument shpërfill pranimin e pendimit të Ademit në K. 2:37. Është gjithashtu i vështirë që të harmonizohet qoftë me interpretimin e ligjit natyror të etikës që favorizohet në këtë libër, në të cilin qeniet njerëzore janë në mënyrë kontingjente, jo domosdoshmërisht, në një gjendje të rënë përpara shpalljes, apo një interpretim voluntarist në të cilin ata nuk janë përgjegjës për ndëshkimin deri të marrin një kumt të ri.

[37] Krahaso me Al-Q???, 'The Primordial Covenant', fq. 336.

[38] Hourani, *Reason and Tradition*, fq. 45.

[39] Reinhart, *Before Revelation*, fq. 7–8.

[40] Për një përmbledhje të pikëpamjes së parë shiko al-??f?, *Dar?*, fq. 82–3. E dyta është e shprehur në al-M?tur?d?, *Ta?w?!?t*, vëll. 8, fq. 243–4.

[41] Hourani, *Reason and Tradition*, fq. 26.

[42] Një tjetër ajet që sipas të gjitha gjasave sugjeron një aftësi të brendshme për të përcaktuar disa aspekte të së drejtës dhe të të gabuarës është K. 91:7–8, 'Vetja dhe çfarë i dha formë asaj: kështu që ai e frymëzoi atë me mosbindjen dhe devotshmërinë e saj (*fe-elhemeha fuxhureha ue takvaha*).' Draz, *The Moral World of the Qur'an*, fq. 245. Shiko faqen 37 të librit nga ku është marrë ky kapitull.

[43] Kjo duket se bie drejtpërdrejt ndesh me një grup të përmendur në K. 3:21, 'Ata që mohojnë shenjat e Zotit, vrasin pejgamberët pa të drejtë, dhe vrasin ata nga gjiri i njerëzimit që urdhërojnë për drejtësi (*kist*).' Bazuar mbi karakteristikat e përmendura në ajet, si edhe pasazhin përreth, referenca është pothuajse me siguri për pjesëtarët e Bijve të Izraelit.

[44] Shiko fq. 42.

[45] Një fjalë e përdorur pothuajse në mënyrë sinonimike me shariat është *shir?a*, që gjendet në K. 5:48.

[46] Lane, *Lexicon*, vëll. 2, fq. 1,535.

[47] Hallaq, 'Groundwork of the Moral Law', fq. 256–9.

[48] Kjo është në përtgjigje të lutjes së Pejgamberit Ibrahim në ajetin e mëhershëm K. 2:129, 'Zoti ynë, shfaq nga gjiri i tyre një të dërguar për ta.' Krahaso me K. 62:2, 3:164, dhe 4:113.

[49] Shiko ajetet *tahaddi* (sfiduese), që Boullata argumenton se mund të vendosen në rendin kronologjik, si vijon : K. 52:33–4, 11:13, 10:38, 17:88, 2:23–4. Boullata, 'Rhetorical Interpretation', fq. 140.

[50] Krahaso me K. 13:11, 8:53, dhe 91:9–10.

[51] Madigan, *The Qur'?n's Self-Image*, fq. 213.

[52] Shiko Cragg, *A Certain Sympathy of Scriptures*, fq. 124.

- [53] Krahaso me Q. 2:178 dhe 2:216.
- [54] Ibn Manẓūr, *Lisān*, vëllimi 5, fq. 3,817.
- [55] Shiko faqe 157.
- [56] Madigan, *The Qurʾān's Self-Image*, fq. 177.
- [57] Shiko faqe 148.
- [58] Madigan, *The Qurʾān's Self-Image*, fq. 173.
- [59] Madigan, *The Qurʾān's Self-Image*, fq. 177–8.
- [60] Al-Suyūṭī dhe al-Maʿallī, *Tafsīr*, fq. 23.
- [61] Al-Nasafī, *Madḥīk*, fq. 87.
- [62] Krahaso me K. 33:34.
- [63] Al-ʿalabī numëron njëzet e katër pika të cilave ajo i referohet. Al-ʿalabī, *Al-Durr*, vëll. 7, fq. 357.
- [64] Shiko faqe 172.
- [65] Hallaq, 'Qurʾānic Constitutionalism and Moral Governmentality', fq. 16.
- [66] Al-Farḥī, *Mufradāt*, fq. 175.
- [67] Al-Shāfiʿī, *Al-Risāla*, fq. 78; Lowry, 'Early Islamic Exegesis', fq. 143–5.
- [68] MacIntyre, *After Virtue*, fq. 150–2. *Hikme* siç ndërlidhet ajo me hallkat lidhëse ndërmjet rregullave dhe zbatimit të tyre të virtytshëm mund të krahasohet me konceptin etik grek të *phronesis* (urtësisë praktike). Taylor, 'Justice after Virtue', fq. 28–9. Kjo ide ka gjithashtu një dimension komunitar, shiko Denny, 'Ethics and the Qurʾān', fq. 108–9.
- [69] Paanësia ka një rrënjë në fjalën *aequus*, me origjinë të panjohur, që do të thotë 'e barabartë, 'e drejtë, 'e njëvlershme'. Barnhart (ed.), *Chambers Dictionary of Etymology*, fq. 338. Shiko gjithashtu Khadduri, *The Islamic Conception of Justice*, fq. 7.
- [70] Lane, *Lexicon*, vëllimi 2, fq. 1,972. Shiko K. 4:3 dhe 4:128.
- [71] Ibn Manẓūr, *Lisān*, vëllimi 4, fq. 2,838. Shiko K. 4:58.
- [72] Ibn Manẓūr, *Lisān*, vëllimi 4, fq. 2,838. Shiko K. 6:152.
- [73] Badawi dhe Abdel Haleem, *Dictionary*, fq. 605. Shiko K. 82:7, ku leximi *ʿadaleke* pasqyron përkufizimin e dhënë më sipër, por *ʿadal-leke* do të thotë, 'Ai ju drejtoi ju dhe ju bëri të përpjesëtuar, të

balancuar në krijim.’ Ibn Manʿūr, *Lisʿn*, vëllimi 4, fq. 2,840.

[74] Badaew dhe Abdel Haleem, *Dictionary*, fq. 605; Lane, *Lexicon*, vëllimi 2, fq. 1,972. Shiko K. 6:70.

[75] Badawi dhe Abdel Haleem, *Dictionary*, fq. 605; Lane, *Lexicon*, vëllimi 2, fq. 1,972. Shiko K. 27:60.

[76] Ibn Manʿūr, *Lisʿn*, vëllimi 4, fq. 2,839; Lane, *Lexicon*, vëllimi 2, fq. 1,973. Shiko K. 6:18.

[77] Lane, *Lexicon*, vëllimi 2, fq. 1,974.

[78] Al-Attas, *Islām and Secularism*, fq. 76.

[79] Al-Rʿzʿ, *Mukhtʿr al-ʿiʿʿʿʿ*, fq. 176, 223.

[80] Al-Aʿfahʿnʿ, *Mufradʿt*, fq. 401–2; Ibn Manʿūr, *Lisʿn*, vëllimi 4, fq. 2,756.

[81] Ndonëse teknikisht *islah* është antonimi i saktë i *fesad*. Shiko faqe 9.

[82] Lane, *Lexicon*, vëllimi 2, fq. 2,522.

[83] Ibn Manʿūr, *Lisʿn*, vëllimi 5, fq. 3,626.

[84] Al-Iʿfahʿnʿ, *Mufradʿt*, fq. 511.

[85] Lane, *Lexicon*, vëllimi 2, fq. 2,523.

[86] Fjala *kistas*, që do të thotë ‘peshore’ apo ‘kandar’, gjendet në K. 17:35 dhe 26:182. Pesha e opinionit të dijetarëve, klasikë dhe modernë, është se ajo është një fjalë e huazuar, dhe jo një devirim nga *kist*. Jeffery, *Foreign Vocabulary*, fq. 238–9.

[87] Dʿwʿd, *Muʿjam*, fq. 341.

[88] Ibn Manʿūr, *Lisʿn*, vëllimi 5, fq. 3,626–7.

[89] Ky konstrukcion nxjerr në dukje poliseminë e foljes ‘*adale*, pasi ajo mund të interpretohet gjithashtu edhe si ‘të përmbajturit nga ndjekja e dëshirës dhe rrjedhimisht nga të devijuarit prej të vërtetës’. Al-Zamakhsharʿ, *Al-Kashshʿf*, fq. 265.

[90] Shiko gjithashtu K. 3:18, ‘Zoti dëshmon se nuk ka zot tjetër veç Tij, siç bëjnë dhe ëngjëjt dhe njerëzit e ditur, që qëndrojnë në këmbë me drejtësi (*shehide allahu ennehu ilahe il-la huve ue-l-melaʿiketue ue ulu el-ʿilmi kaʿiman bi-l-kist*).’ Ky ajet mund të lexohet në disa mënyra, përfshirë edhe se, për njerëzit e diturisë, të dëshmuarit e unicitetit të Zotit bart një detyrë për të mbajtur në këmbë drejtësinë në gjirin e krijimit të Tij

[91] Të dy termat përdoren gjithashtu në K. 4:3 dhe 4:127. Shiko faqet 162–4.

[92] Al-Rʿzʿ, *Al-Tafsʿr al-kabʿr*, vëllimi 28, fq. 129.

[93] Ibn al-ʿArabʿ, *Aʿkʿm*, vëllimi 4, fq. 1785. Shikoni faqe 105.

[94] Al-Attas, *Prolegomena*, fq. 42–4.

[95] Al-Attas, *Prolegomena*, fq. 44.

[96] K. 2:143, 16:89, 22:78, dhe 10:47.

[97] Al-Al?s?, *R?? al-ma??n?*, vëllimi 1, fq. 218.

[98] Krahaso me K. 60:4, 'Ju keni një shembull të mirë (*usvetun ?asenetun*) tek Ibrahimimi dhe ndjekësit e tij.'

[99] Al-?abar?, *Tafs?r*, vëllimi 11, fq. 423.

[100] Shiko Sayyid Qu?b, *F? ?il?l al-qur??n*, vëllimi 3, fq. 1,644; Al-Mehri (ed.), *The Qur??n*, fq. 160; Al-Hil?!? dhe

Khan, *The Noble Qur'an*, fq. 249. Ky është gjithashtu i pranishëm në veprat klasike si një opinion, shiko al-Suy??? dhe al-Ma?all?, *Tafs?r*, fq. 192; Al-M?tur?d?, *Ta?w?l?t*, vëllimi 6, fq. 350.

[101] Ka një përpjekje mjaft të ndrojtur për ta shpjeguar këtë në al-M?tur?d?, *Ta?w?l?t*, vëllimi 6, fq. 350.

[102] Shiko fq. 151.

[103] Al-Ghaz?!?, *The Remembrance of Death*, fq. 124–5. (Kjo është vepër është në process botimi në gjuhën shqipe nga Shtëpia Botuese Logos A, sh.p.) Krahaso me K. 50:22.

[104] Shiko gjithashtu në të njëjtën sure, K. 10:4, '[Zoti] e zanafillon krijimin, më pas e përsërit atë për të shpërblyer me drejtësi (*bi-l-kis?*) ata që besojnë dhe bëjnë vepra të mira.'

[105] Fakhry, *Ethical Theories*, fq. 14–17. Krahaso me O'Shaughnessy, 'Creation with Wisdom', fq. 208.

[106] Krahaso me K. 11:45. Vëreni se emri el-Hakem gjendet në listën e njohur të nëntëdhjetë e nëntë emrave, së bashku me el-Hakim, el-?Adl dhe el-Muksit. Tirmidhiu shpreh dyshime në lidhje me autenticitetin e listës, ndonëse jo pjesën e parë të hadithit që inkurajon të mëësuarit e Emrave të Zotit. Tirmidhiu, *Suneni*, vëllimi 2,

900. 899–900.

[107] M. A. S. Abdel Haleem, 'The Qur'an: Language, Style and Translation into English' (Leksion i mbajtur në School of Oriental and African Studies, Londër, 6 janar 2009). Shiko K. 31:8–9, 40:8, 5:117–18, 4:56, dhe 4:111.

[108] Rahbar, *God of Justice*, fq. 22–4.

[109] Izutsu, *Ethico-Religious Concepts*, fq. 165.

[110] Hallaq, 'Qur'anic Constitutionalism and Moral Governmentality', fq. 15.

[111] Izutsu, *Ethico-Religious Concepts*, fq. 165.

[112] Al-Maturidi, *Ta'äliq*, vëllimi 9, fq. 288.

[113] Krahaso me Samarkandi, *El-'Alim ue l-mute'al-lim*, fq. 16–18.

[114] Al-Maturidi, *Kitab al-tawhid*, fq. 419–20.

Date Created

20/09/2020

Author

ramon-harvey