



Nga kodi fisnor në etikën Islame

Description

Toshihiko Isutzu

Deri më tani, orvatja ime e vazhdueshme ka patur për qëllim që të nxjerrë në dritë antagonizmin themelor që ekziston ndërmjet Islamit dhe Xhahilijetit sa i përket parimeve fundamentale të jetës. Mirëpo, ne do të bënim një padrejtësi të rëndë ndaj frymës së Xhahilijetit dhe madje dhe ndaj pozitës së vetë Islamit nëse do të supozonim se ky i fundit mohoi dhe refuzoi pa diskriminim të gjitha idealet morale të Arabisë para-islame si esencialisht të papajtueshme me besimin e tij monoteist. Qartësisht mund të pikaset një farë vijimesie ndërmjet botëkuptimit kuranor dhe atij të vjetër arab, po aq sa ka dhe një krisje të gjerësishme ndërmjet tyre. Kjo është veçanërisht e dukshme në sferën e cilësive etike. Në këtë kapitull ne kemi për t'u marrë me këtë aspekt të problemit.

Është e vërtetë se në shumë aspekte të rëndësishme, Islami u nda krejtësisht nga paganizmi i vjetër; por ne nuk duhet të harrojmë se është jo më pak e vërtetë se, pavarësisht nga sulmet e hidhura mbi paganët dhe zakonet e tyre idhujtare, Kurani përvetësoi dhe rigjallëroi, në një formë të re të përshtatur ndaj nevojave të monoteizmit, shumë prej virtyeteve të jashtëzakonshme të paganizmit. Ka një aspekt të caktuar në të cilin ne ndoshta mund të flasim për aspektin moral të Islamit, madje edhe si një restaurim i disa prej idealeve të vjetra arabe dhe virtyeteve nomade të cilat, në duart e tregtarëve të pasur të Mekës përpara lindjes së kësaj feje, kishin degjeneruar.

Është mjaft domethënëse në këtë drejtim që, në tablotë e Muhamedit, që shkrimtarët myslimanë të devotshëm të shekujve të mëvonshëm kanë lënë, ne shpeshherë shohim një hero tipik të shkretëtirës arabe. Ç'është më interesantja, karakteristikat personale që i mvishen Muhamedit në librat e Traditës, apo të Haditheve, janë pothuajse në linjë me idealet e lashta nomade të njeriut që ne i gjejmë se lëvdohen aq shumë në veprat e poetëve para-islamë. Merrni për shembull përshkrimin e samëposhtëm të personalitetit të Profetit nga Ali b. Ebu Talib, dhënë nga Ibn Hishami^[1] tek e tija *Sirah*: 'Nga të gjithë burrat, ai ishte më bujari, më i guximshmi, më i vërteti në gjuhë, më besniku në mbajtjen e besës, më i qeti në mendje, dhe më fisniku në marrëdhëniet miqësore. Ata që e shihnin atë për herë të parë i frikësoheshin atij, por ata që njiheshin me atë fillonin ta donin. Dhe vërtet, unë kurrë nuk kam parë një njeri si ai.' Kjo nuk është asgjë tjetër por një tablo e një njeriu ideal, që nuk përmban as edhe një element që mund të ketë qenë i neveritshëm për sensin moral të një arabi të periudhës së xhahilijetit.

Sido që të jetë, shumë prej idealeve morale të shkretëtirës, ne i ndeshim në Kuran në petkat e reja të Islamit. Ne kemi parë tashmë se ideali më i lartë etik i Xhahilijetit ishte *muruvah*, dhe se kjo përfshinte një larmi virtytesh të tilla si bujaria, trimëria dhe kurajoja, durimi, besnikëria dhe sinqeriteti. Në fakt, në Kuran, myslimanët nxiten me

mjaft zell për të gjitha këto virtyte. Megjithatë, ajo çfarë është shumë më tepër e rëndësishme për t'u vërejtur është se Islami nuk i rigjallëroi dhe as nuk i riktheu këto virtyte nomade ashtu siç ai i gjeti ato në gjirin e beduinëve. Në përvetësimin dhe asimilimin e tyre në sistemin e tij të mësimave morale, Islami i pastroi dhe i rifreskoi ato, duke bërë që energjia e tyre të rrjedhë në kanale të caktuara që kjo fe kishte përgatitur. Gjuhësisht ne mund të themi se me ardhjen e Islamit, një pjesë e termave etikë kyçë të Xhahilijetit iu nënshtrua një transformimi semantik specifik.

Nga kategoritë semantike të këtyre fjalëve, disa prej tyre u zgjeruan rrjedhimisht në mënyrë të konsiderueshme, disa u ngushtuan dhe disa u zhvilluan në drejtime krejtësisht të reja. Sidoqoftë, në mësimin kuranor, e vjetra *muruvah* u bë që të braktiste të gjitha teprimet e saj të dëmshme dhe të merrte një formë më të civilizuar. Ajo filloi të funksiononte si një energji e re morale në gjirin e bashkësisë në rritje të myslimanëve. Dhe pa dyshim kjo i ka dhënë një ngjyresë mjaft specifike kulturës etike islame.

Bujaria

Kemi për të filluar me virtytin e zemërgjerësisë apo të bujarisë, së cilës i kemi referuar shpeshherë në faqet pararendëse. Është mjaft e natyrshme që, në kushtet e shkretëtirës, shpirtit të bamirësië dhe bujarisë i duhet dhënë një vend jashtëzakonisht i ngritur në listën e cilësive të fisme. Në shkretëtirë, ku madje dhe nevojat bazë materiale janë tepër të rralla, aktet e mikpritjes dhe të të ardhurit në ndihmë janë pa as edhe një dyshim një aspekt i nevojshëm i luftës për ekzistencë. Por ka diçka më tepër se sa kaq. Ne mund të vrojtojmë pikë së pari se bujaria në mendjet e arabëve paganë ishte e lidhur ngushtë me konceptin e xhahilijetit të 'nderit'. Siç ka thënë një poet i madh i Xhahilijetit, Zuhejr b. Ebi Sulma:

Kush e bën bujarinë mburojë të nderit të tij personal, bën që ky nder të rritet. Por kush lë pas dore mbrojtjen e vetes nga faji, faji ka për t'i rënë mbi krye.[\[2\]](#)

Aktet e bujarisë mbaheshin si provë e fisnikërisë së vërtetë. Dhe sa më ekstravagant dhe i rrëmbyer të ishte një akt bujarie, aq më tepër ai kishte prirjen që të ngjallte admirim. Për një arab pagan, bamirësia nuk ishte thjesht një manifestim natyror i ndjenjës së tij të solidaritetit fisnor, sepse shumë shpesh ajo shtrihej përtej pjesëtarëve të fisit të tij, deri te të huajt që qëllonte të gjendeshin pranë tij. Dhe as nuk diktohej ajo gjithnjë nga motivi i dashamirësisë dhe i mirësisë. Ajo, mbi të gjitha, ishte një akt kalorësiak. Një njeri që mund të bënte një shfaqje madhështore të bujarisë së tij ishte një shkëlqesi i vërtetë i shkretëtirës. Bujaria në këtë kuptim ishte një pasion i dorës së parë i arabëve. Më tepër se sa një ‘virtyt’, ajo ishte një impuls i verbër e i parezistueshëm që ishte i rrënjosur thellë në zemrën arabe. Ne mund të sjellim ndërmend me mjaft vend në këtë pikë faktin, të cilit i jemi referuar tashmë, se poetët para-islamë e kishin zakon të mburreshin për zakonin e tyre për pirjen e tepruar të verës si një shenjë e një natyre çiltërsisht bujare, domethënë, si një vulë e fisnikërisë. Një njeri me natyrë fisnike, këndonin ata, nuk duhet ta vrasë fort mendjen për të nesërmen. Kuptimi i vërtetë i kësaj është se ai duhet të kryejë akte të zemërgjerësisë për kënaqësinë e të hequrit si shkëlqesi. Dhe, për të frymëzuar shkallën më të madhe të admirimit në mendjet e spektatorëve, për të mos folur për vetë të ftuarit, zemërgjerësia duhet të shkojë natyrshëm në ekstremin e shkapërdarjes së pamend. Hatim Ta’i, rreth të cilit rrëfenja të shumta gjysmë-legjendare kanë ardhur deri tek ne nëpërmjet traditës së gojëdhanave, ishte pranueshëm një mishërim i përkryer i idealeve beduine të bujarisë. Në këtë aspekt, ne duhet të kujtojmë se mbiemri *kerim* është thjesht fjala në Arabishten e Lashtë për një ndërthurje të tillë të ideve të bujarisë dhe finiskërisë së dorëlëshuar. *Kerim*, me fjalë të tjera, është një njeri i cili është i pranuar nga kushdo se është ‘fisnik’, dhe kjo thjesht sepse ai e vërteton gjakun e tij fisnik nëpërmjet akteve të tij të bujarisë së pakufishme. Ne kemi parë tashmë se si Kurani i dha një goditje kategorisë semantike të këtij mbiemri, duke e ripërkufizuar atë fuqimisht në termat e drojes ndaj Zotit dhe devotshmërisë.

Në parim, pozita që përvetësoi Profeti i Islamit pajtohet me botëkuptimin e arabëve paganë në atë se, edhe ajo, vendos një vlerë tejet të madhe mbi bamirësinë. Për atë, e jo më pak se sa për një xhahil, bujaria përfaqësonte një virtyt të rëndësishëm. Fakti i vetëm se ai e bëri atë bazën ekonomike të bashkësisë së tij të re fetaro-politike tregon qartazi se ç’vend të lartë zinte ajo në vlerësimin e tij. Krahas kësaj, ideali nomad i bujarisë nuk përmbante në vetvete asgjë ofenduese dhe të papajtueshme me doktrinat qendrore të besimit islam.

“S’jam nga ata burra që fshihen plot frikë mes kodrave.

Jam këtu gati për të ndihmuar, sa herë që njerëzia më thërret për bamirësi.”

Kështu deklaroi një herë me mburrje poeti i periudhës së Xhahilijetit, Tarafah.^[3] ‘Plot frikë’, domethënë, nëpërmjet frikës së miqve që mund të vijnë në çadrën e tij në kërkim të mikpritjes. Asgjë nuk është pengesë që një sjellje e tillë të jetë e nderuar dhe e lëvdueshme në sytë e myslimanëve. Në fakt, ne shohim panegjiristin e famshëm të Muhamedit, poetin Hasan b. Thabit, ta përshkruajë atë në një thurje lavdesh si një njeri që ‘është zemërgjerësisht bujar me zotërimet e tij, qoftë të trashëguara qoftë të sapofituara, madje dhe në kohëra të mundimshme kur një njeri që njihet se ka një zemër të gjerë do të ngurronte të jepte nga pasuria e tij.’

Por ama ka një dallim fundamental ndërmjet këtyre dy pozicioneve. Dallimi shtrihet në atë se Islami ua mohoi çdo vlerë akteve të bujarisë që zinin fill në dëshirën për të bërë shfaqje. Të qenit shkëlqesi apo kalorësia për hir të kalorësisë nuk ishte tjetër, në këtë këndvështrim, vetëm se një pasion djallëzor. Ajo që është e rëndësishme nuk është akti i bujarisë, por motivi që rri përfund të tij. Të gjitha aktet e bujarisë që kanë si burim mburrjen dhe krenarinë janë absolutisht të pavlefshme.

“O besimtarë! Mos i çoni dëm lëmoshat tuaja duke ua kujtuar ato (atyre që ua keni dhënë) dhe duke fyer, siç vepron ai që e shpenzon pasurinë e vet për sy e faqe të botës dhe nuk beson në Allahun dhe Ditën e Fundit. Një njeri i tillë shëmbëllen me një gur të lëmuar të mbuluar me dhe, mbi të cilin bie shiu me rrebesh, duke e lënë të zhveshur. Ndonëse ata kanë mbledhur pasuri të madhe, ata nuk kanë kurrëfarë dobie prej saj, se Allahu nuk i

udhëzon Kafirët në rrugë të drejtë. (2:264)”

Më pas vijon se, ndonëse bujaria është përnjëmend virtyt, ajo resht së qeni virtyt dhe madje bëhet prerazi ves nëse shkon deri në gjatësinë e shkapërdarjes. Është mjaft doemthënës fakti që, në këtë varg, ai që bën këtë gjë quhet shprehimisht Kafir. Në një varg tjetër, dorëshpuari shpallet formalisht vëlla i Djallit:

“Jepuni të afërmve, të varfërit dhe udhëtarit të drejtën e tyre, por mos bëni shpenzim të tepruar. Dorëshpuarit me të vërtetë janë vëllezërit e shejtanit dhe shejtani është mosmirënjohës ndaj Zotit të tij. (17:26-27)”

Koprracia është pa dyshim çnderuese, ajo është pa dyshim një e metë morale apo ves. Por tepria e të qenit dorëshpuar nuk është një e metë morale më pak çnderuese. Qëndro gjithnjë në mesin e lumtur; ky është rregulli i sjelljes që duhet të kontrollojë besimtarët në çështjet që i përkasin pronës private.

“Mos e shtrëngo dorën, as mos u bëj dorëshpuar e të mbetesh i qortuar e i mjerë. Me të vërtetë, Zoti yt i jep me bollëk e ia kufizon (riskun) kujt të dëshirojë; Ai i di dhe i sheh mirë robërit e Vet. (17:29-30)”

“Robërit e vërtetë të Allahut të Gjithëmëshirshëm janë... ata që, kur shpenzojnë, nuk janë as dorëshpuar, as dorështrënguar, por i përmbahen të mesmes. (25:67)”

Në mënyrë që bujaria të mund të bëhet një virtyt vërtet islam, ajo duhet pikë së pari të zhvishet nga shkujdesja që e karakterizonte atë në kohën e Xhahilijetit. Një njeri që shkon deri aty sa të therë nga një shtysë e momentit, apo më keq akoma thjesht sa për sy e faqe, të gjitha devetë e tij pa u ndalur për një moment për të menduar që, të nesërmen, vepra e tij mund ta katandisë atë dhe familjen e tij në mjerim dhe mundim – një njeri i tillë mund të kishte qenë mjaft mirë një model i *muruvah* apo *keram* në Xhahilijet, por ai nuk duhet të konsiderohet më një njeri me bujari të vërtetë. Një njeri me bujari të vërtetë është ai që ‘shpenzon pasurinë e tij në rrugën e Zotit’, domethënë, nisur nga një motiv i devotshmërisë.^[4] Dhe duke qenë se themelohet në devotshmërinë, ajo duhet të jetë diçka e mirëkontrolluar dhe e kufizuar. Bujaria në Islam është diçka esencialisht e ndryshme nga bamirësia mburravece dhe e tepruar pas së cilës arabët paganë ishin kaq të dhënë. E kësodore, detyra e dhënies së lëmoshave iu ofrua myslimanëve si brumi më i mirë në të cilin ata mund të derdhnin bujarinë e tyre të natyrshme pa u dërguar në veset djallëzore të mendjemadhësisë dhe ekstravagancës. Dhënia e lëmoshës ofroi në këtë mënyrë një grykëderdhje të re për instiktin e vjetër të bujarisë që ishte i rrënjosur thellësisht në shpirtin arab, por ishte llogaritur në mënyrë të atillë që, në të njëjtën kohë, të funksiononte si një rregullator i fuqishëm i energjisë së tij të tepërt.

Siç dihet mirë, në perandorinë myslimane, mbas vdekjes së Profetit, dhënia e lëmoshës u zhvillua me shpejtësi në një taksë të legalizuar të njohur me emrin *zekat*. Ka prova se ky zhvillim ishte në proces e sipër që në kohën kur Profeti ishte gjallë. Dhe megjithatë, në Kuran ne nuk gjejmë asnjë të dhënë se si dhe sa lëmosha duhen paguar. Besimtarët nxiten fuqimisht të japin lëmosha si një akt i dashamirësisë së devotshme; ajo megjithatë i përket sferës së etikës personale dhe jo asaj të detyrimeve sociale; ajo është një detyrë fetare. Duhet vënë në dukje, në këtë kontekst, se ato vargje në të cilat besimtarët porositen që të japin lëmoshë – dhe të cilat, meqë ra fjala, janë jashtëzakonisht të numërta – përmbajnë pothuajse gjithnjë ndonjë referencë ndaj ‘besimit’ si burimi i saj përfundimtar dhe ‘shpërblimit eskatologjik’ si rezultati i saj përfundimtar.

“Besoni Allahun dhe të Dërguarin e Tij dhe shpenzoni (pra, jepni lëmosha) nga ato që Ai jua ka lënë trashëgim, se për ata midis jush që besojnë dhe shpenzojnë (për bamirësi), do të ketë shpërblim të madh. (57:7)”

“Ata që e shpenzojnë pasurinë e vet në rrugë të Allahut, i shëmbëlajnë atij që mbjell një kokërr nga e cila dalin shtatë kallinj, ku secili kalli ka njëqind kokrra. Allahu ia shton (shpërblimin) edhe më tepër kujt të dëshirojë; Allahu është Mirëbërës i madh dhe i Gjithëdijsëm. Ata që e shpenzojnë pasurinë e tyre në rrugë të Allahut, pa e përcjellë atë me përgojim apo fyerje, do të kenë shpërblim të Zotit i tyre dhe nuk do të kenë pse të frikësohen apo pikëllohen. (2:261-262)”

Nga disa pasazhe të Kuranit, ne nxjerrim përfundimin se ka patur njerëz, sidomos nga mesi i arabëve të shkretëtirës, të cilët, ndonëse myslimanë të mirë nga pamja e jashtme, i konsideronin lëmoshat që ata jepnin si një lloj gjobe (*maghrem*) apo kontribut i detyrueshëm, ndërkohë që myslimanët që janë të denjë për të mbajtur emrin mysliman duhet ta konsideronin gjithçka që ata shpenzonin në lëmoshë si mjet i të afruarit me Zotin.

Ndër beduinët, ka të atillë, që shpenzimin në rrugë të Allahut, e quajnë si gjobë dhe (fshehtas) presin që juve t’ju godasë (ju myslimanët) ndonjë fatkeqësi. Le t’i godasë ata radha e fatkeqësisë! Allahu dëgjon dhe di gjithçka.

“Po ka nga beduinët të atillë që besojnë Allahun dhe Ditën e Kiametit dhe shpenzimin (në rrugë të Allahut) e quajnë si mjet për t’iu afruar Allahut dhe për të merituar bekimin e të dërguarit. Dhe vërtet që kjo do t’u sjellë afrimin. (9:98-99)”

Por edhe këtu, madje dhe në rrugën e Zotit, ekstravaganca e pamend duhet medoemos të shmanget. Dhënia e lëmoshave është një detyrë fetare që i është obliguar çdo myslimani, por të japësh gjithçka që ke me teprim dhe pa u menduar derisa ta çosh veten me duart e tua në humbje të plotë nuk është as më e pak e as më shumë se sa rënia në marrëzinë e pafe të Xhahilijetit. Pasazhi i mëposhtëm nga Sureja 2 kuptohet më mirë, mendoj unë, kur ai i referohet kësaj pike, ndonëse sipas komentareve të vjetër ai mund të shpjegohet në disa mënyra të ndryshme.

“Shpenzoheni pasurinë në rrugën e Allahut dhe mos e çoni veten tuaj me duart tuaja në shkatërrim[5]. Përpiquini të bëni të mira[6]; sepse Allahu me të vërtetë i do bamirësit (*muhsinin*). (2:191/195)”

Nëse është e turpshme që ta shpiësh veten në shkatërrim me duart e tua, akoma edhe më e turpshme është që të të quajnë ‘koprrac’. Koprracia (*bukhl*), si e kundërta e virtytit të bujarisë apo zemërgjerësisë, konsiderohej si një rast përshkënditës i paturpësisë dhe poshtërimit. Duke patur parasysh vlerësimin më të lartë në të cilin qëndronte bujaria, është përnjëmend mëse e natyrshme që si në Xhahilijet ashtu dhe në Islam koprracia konsiderohej si një prej cilësive më të urryera; dhe të tregojë madje dhe shenjën e saj më të vogël cilësohej si diçka nga e cila, një njeri që e quante veten ‘burrë’, duhet të ndihej i trupëruar. Poeti Zuhejr, në një pasazh të famshëm të Odesë së tij, e njohur si mishërim i etikës së shkretëtirës, thotë:

“Ai që ka në zotërim pasuri të madhe dhe që tregohet koprrac karshi farefisnisë së tij ka për të përfunduar i vetmuar dhe i përçmuar.[7]”

“Rrëfëhet se një herë Muhamedi pyeti njerëzit e Benu Selemeh, “Kush është prijësi juaj”; kur ata iu përgjigjën, “al-Xhedd b. Kajs, ndonëse ai është koprrac”, i Dërguari tha: “Sëmundje më të ligë se koprracia nuk ka.”[8]

Ka gjasa të shumta, siç sugjeron profesor Watt,^[9] se aty rreth kohës së Muhamedit sjellja e mekasve të kamur, në veçanti, prirej të shfaqte shenja të një natyre të tillë çnderuese, dhe janë kryesisht këta tregtarë të pasur mekas ata që qortohen aq ashpër në Kuran si ‘koprracë’, të cilët janë pandreqshëm të kalbëzuar deri në palcë. Megjithatë, ne duhet të sjellim në kujtesë se madje edhe në shkretëtirë, në kohërat e Xhahilijetit, duket të ketë patur një numër të madh personash të cilët spikatnin për koprracinë dhe lakminë e tyre. Vetë fakti se aq shumë poetë në aq e aq pasazhe të veprave të tyre deklarojnë me forcë se ata janë përsosurisht të çliruar nga ky ves, është një provë e mirë për ekzistencën e tij në shoqëri.

Një dijetar bashkëkohor arab,^[10] kur shkruan për jetën e arabëve para-islamë, tërheq vëmendjen drejt një fakti mjaft të çuditshëm se, me aq sa mund të kuptohet nga poezia e Xhahilijetit dhe traditat apo gojëdhanat e vjetra që gjenden në “Librin e Këngëve”, si dhe nga të tjerë libra, ky fakt ishte kryesisht i vërtetë në rastin e grave. Nga provat e shumta, ai nxjerr një konkluzion që tregon se në kohën e Xhahilijetit gratë përgjithësisht kishin prirjen të ishin koprrace, ose të paktën ato duhet të tregoheshin më tepër koprrace se sa burrat, për shkak të pozitës së tyre të veçantë në shoqëri dhe në shtëpi. Në sytë e tyre, parimi i bujarisë së pakufizuar nuk ishte aspak një virtut i lëvdueshëm; përkundrazi, ai ishte një ves i pakurueshëm i gjinisë tjetër, i cili duhet të shtypej medoemos sepse ai nga natyra ishte i dëmshëm dhe shkatërrimtar për lumturinë e jetës familjare. Nga këndvështrimi femëror, mikpritja bujare – veçanërisht kur ajo ishte teprueshëm bujare – nuk ishte asgjë më tepër se sa idiotësi dhe budallallëk (*sefeh*). Në fakt, në poezinë e vjetër, ne shohim se bashkëshortet përshkruhen sikur hedhin pareshtur qortime ndaj bashkëshortëve të tyre për shpërfilljen e këtyre të fundit në shkapërderdhjen e sendeve të çmuara, dhe burrat, nga ana e tyre, të zënë me përpjekjet për të justifikuar bujarinë e tyre ekstravagante, e vetmja përligjje që ata mund të jepnin ishte se një bujari e tillë është e vetmja mënyrë drejt një fame të përjetshme, ndërkohë që pasuria është udha drejt fajit dhe turpit.

Do të ishte jashtëzakonisht interesante të vëzhgonim se pika e këndvështrimit të tregtarëve të pasur mekas në kohën e lindjes së Islamit ishte pikërisht e njëjta si ajo e nikoqireve të Xhahilijetit, së cilës sapo iu referuam. Këtu, në bashkësinë thelbësisht tregtare të Mekës, ideali i *muruvah* kishte humbur ndikimin e tij të gjithëpushtetshëm. Sensi fisnor i nderit nuk ishte më në gjendje që të funksiononte si baza e vërtetë e jetës njerëzore. Pasuria, e jo nderi, ishte tani ideali i jetës. Pasuria, për të cilën arabët e shkretëtirës e kishin zakon të flisnin në terma kaq nënçmues si një rrugë drejt fajit dhe turpit, konsiderohej këtu si e vetmja rrugë drejt lavdisë. Duke mos qenë kurrësi ves, koprracia ishte tanimë një shenjë e një gjendjeje të mirë financiare, burimi i vërtetë i fuqisë dhe rangut të lartë në shoqëri. Është e natyrshme që mekasit e pasur, madje dhe mbasi ata përvetësuan Islamit, të vazhdonin akoma të ishin ‘dorështrënguar’, për të përdorur një shprehje kuranore (9:67), dhe e kishin zët që të jepnin lëmoshat që u kërkohej të jepnin, apo, madje dhe prerazi, refuzonin të jepnin ndonjë send. Është gjithashtu e natyrshme që Kurani duhet t’i akuzojë ata për koprraci.

“Ka nga ata që kanë bërë besëlidhje me Allahun, duke thënë: “Nëse Ai na jep nga dhuntitë (apo mirësitë) e Tij, sigurisht që do të japim lëmoshë dhe sigurisht që do të bëhemi njerëz të mirë”! Por ku Ai u dha atyre nga dhuntitë e Veta, ata u bënë koprracë (*bekhilu*, një formë foljore e *bukhl*) dhe kthyen shpinën duke u larguar. (9:75-76)”

Kurani nuk ngurron t’i kërcënojë ata me ndëshkimin më të tmerrshëm eskatologjik.

“Ata që bëhen koprracë (*jebkhelune*, formë foljore e *bukhl*) me të mirat që ua ka dhënë Allahu, kurrësi të mos mendojnë se kështu është më mirë për ta! Jo, kjo është më keq për ata! Ajo që ata kanë grumbulluar me koprraci do t’u ngarkohet atyre në qafë Ditën e Kiametit. (3:180)”

“Ata që grumbullojnë ar dhe argjend dhe nuk e shpenzojnë në rrugën e Allahut, përgëzoi me një dënim të dhembshëm! Do të vijë dita, kur (thesaret e mbledhura) do të digjen në zjarrin e Xhehenemit dhe me to do të damkoset balli, anët dhe shpina e tyre e do t’u thuhet: “Kjo është ajo që keni lënë mënjanë për veten; pra, shijoni

atë që lënë mënjanë!” (9:34-35)

Do të doja të tërhiqja vëmendjen në frazën e vogël ‘në rrugën e Allahut’ në këtë pasazh. Kjo frazë tregon se ajo që bëhet sërish shënjestër e dënimit, nuk është koprracia në përgjithësi, por koprracia në sferën specifike të aktivitetit fetar. Me fjalë të tjera, ata që janë koprracë në rrugën e Zotit, ata që shpalosin natyrën e tyre koprrace veçanërisht në përmbushjen e detyrës së dhënies së lëmoshave, janë të dënuar me ndëshkimin e përjetshëm të Ferrit. Sepse po të njëjtët Qafirë ishin mjaft të gatshëm dhe të vullnetshëm për të shpenzuar pasurinë e tyre me bujari kur ata e dinë se në këtë mënyrë ata po ndihmonin kauzën e qëndresës ndaj lëvizjes së fetare të Muhamedit. Vargje të shumtë të Kuranit, janë dëshmi e kësaj:

“Në të vërtetë, Kafirët e shpenzojnë pasurinë e tyre me qëllimin për t’i penguar njerëzit nga rruga e Allahut.” (8:36)

Denoncimi i vrullshëm që Islami i bën koprracisë si një ves i denjë për ndëshkim të ashpër nuk përmbante asgjë të re dhe të pazakontë në rrethanat shoqërore të asoepoke, sidomos në gjirin e arabëve të shkretëtirës. Në një aspekt të caktuar, ajo nuk ishte asgjë tjetër por një ringjallje e një aspekti të rëndësishëm të idealit të vjetër nomad. Dhe në qoftë se ne do të merrnim në konsideratë tendencën karshi koprracisë që ekzistonte në gjirin e grave të Xhahiljetit, ne, pas gjase, mund të flasim për atë si një rivendosje e aspektit specifikisht ‘burrëror’ të idealit të *muruvah*. Por ajo nuk ishte një rigjallërim i thjeshtë i ndjenjës së vjetër beduinase të urrejtjes karshi gjithçkaje që ndalon njerëzit nga bujaria e shkapërdarë. Është diçka jashtëzakonisht tipike e Islamit fakti që ai u përpoq të ringjallte këtë ndjenjë jo siç ishte atje, por në një formë që i përshtatej si mos më mrië kërkesave të tij. Urrëjtjes së rregjur ndaj koprracisë, e cila urrejtje buiste në mendjen arabe, Islami i dha një stimul të ri, duke i dhënë kësodore një drejtim të ri dhe duke e mbrytur atë me një ideal të ri të gjallëruar.

Megjithatë, kjo nuk duhet të na bëjë të harrojmë se ky dënim i koprracisë ‘në rrugën e Zotit’ përkrahej nga një vëzhgim i thellë në tiparin thelbësor të natyrës njerëzore. Njeriu nga natyra është koprrac, lakmitar dhe makut. Koprracia në rrugë të Zotit, parë nga ky këndvështrim, nuk është vetëm se një manifestim i prirjes më fundamentale të shpirtit njerëzor.

“Thuaj: “Sikur ju të zotëronit thesaret e mëshirës së Zotit tim, edhe atëherë ju do të rrudhnit dorën nga droja, se do të shpenzoheni. Njëmend, njeriu rëndom është koprrac.” (17:100)

Fjala që këtu përkthehet ‘koprrac’ është *katur*, e cila ka të njëjtin kuptim si *bekhil*, domethënë, një njeri që karakterizohet nga *bukhl*-i, një person koprrac, dorështrënguar ose neqez. Rrënja *KTR* shfaqet në formë foljore në Suren 25:67. Atje ajo përdoret me mjaft domethënie në antitezë ndaj *israf*, akti i të shkapërderdhurit të shkujdesshëm të pasurisë (ajo që në shqip quhet ‘të qenit sarraf’ sh.p.). ‘Shërbëtorët e vërtetë të Allahut janë... ata që... as nuk janë dorëshpuar (*jusrifu*) e as dorështrënguar (*jekturu*), por i përmbahen të mesmes.’ Nga kjo është e qartë se *katr* përfaqëson skajin tjetër të shkallës duke u nisur nga shkapërderdhja në drejtimin e jo-shkapërderdhjes, domethënë, koprracia në rrafshin më të lartë.

Kurani ofron në këtë sferë një tjetër fjalë të rëndësishme, *shuh-h* (ose *shah-h* ose *shih-h*), që nënkupton rrafshin më të lartë të koprracisë ose lakmisë. Kjo fjalë priret të bartë një element të fortë të zhvlerësimit dhe mosaprovimit; ajo e paraqet koprracinë si një gjendje e dënueshme mendore. Sa i përket dallimit ndërmjet *shuh-h* dhe *bukhl*, thuhet^[11] se *bukhl* tregon aktin e koprracisë në vetvete ndërkohë që *shuh-h* i referohet gjendjes së veçantë të shpirtit që ka nevojë për aktet e koprracisë. Ky komentim duket se konfirmohet nga përdorimi kuranor i fjalës gjegjëse. Sidoqoftë, është mjaft domethënëse që Kurani përdor *shuh-h* në referencë ndaj natyrës esenciale të shpirtit njerëzor.

“Njerëzit janë të prirur nga *shuh-h*. Por në qoftë se ju bëni akte bamirësie nëpërmjet frikës nga Zoti, vërtet Allahu nuk do të mënojë kurrë të mbajë shënim atë që ju e veproni. (4:128)”

Frikësojuni Allahut sa të mundeni, dëgjoni e binduni dhe shpenzoni për bamirësi me vullnet për hir të shpirtit tuaj. Ata që e ruajnë veten nga *shuh-h* i shpirtit të tyre, pikërisht ata janë të fituarit. (54:16; shiko gjithashtu dhe 59:9)

Guximi

Unë jam përpjekur që të tregoj se si Kurani ringjalli idealin e vjetër të bujarisë në atmosferën fetare të bashkësisë së sapokrijuar dhe se si ia doli mbanë që impulsin karakteristik arab ndaj bujarisë ta zhvillonte në një virtyt të vërtet islam. Praktikisht, e njëjta gjë është e vërtetë edhe për virtytin e trimërisë, apo guximit.

Ishte e natyrshme që në kushtet e shkretëtirës guximit apo trimërisë t’i jepej vendi më i lartë në gjirin e virtyteve. Ai ishte pa dyshim një përbërës esencial i *muruvah*. Në stepat arabe, ku forcat e natyrës ishin kaq të egra kundër qenieve njerëzore, dhe, ku kusaria, duke mos u konsideruar kurrësi krim, ka qenë shpeshherë pothuajse e vetmja alternativë ndaj vdekjes, asgjë nuk mund të linte pas në rëndësi forcën fizike apo zotësinë ushtarake. Nderi fisnor në gjirin e arabëve paganë, për të cilën unë kam dhënë sa më sipër një përkrahim disi të detajuar, ishte në një masë të madhe një çështje e zotësisë fizike. Për arabët e shkretëtirës, lufta më e përgjakshme, qoftë fisnore qoftë personale, ishte vetë burimi dhe nxitësi i jetës si edhe i nderit. Ajo kohë ka qenë përnjëmend e vështirë për shëndetligët dhe burracakët.

Prejardhja ime nuk zë fill tek shëndetligët dhe ata pa armaturë

Dhe as tek disa burracakë të ndyrë e të mjerë të fushëbetejës,

Por jam bir i atyre luftëtarëve, të cilët qëllonin

Strehat e përkrenareve kurdoherë që takonin armiqtë,

Të cilët me breza-shpate të gjatë, gjakftohtë niseshin drejt vdekjes.

Kështu thotë Dirar b. al-Khattab me krenari të qartë. Në shkretëtirë, ku, siç thotë poeti Zuhejr, ‘ai i cili nuk mbron vendin ku pinë ujë kafshët me armët e tij ka për ta parë atë të shkatërruar, dhe ai i cili nuk i bën padrejtësi të tjerëve ka për të pësuar vetë padrejtësi’, trimëria nuk ishte thjesht një armë mbrojtëse; ajo ishte diçka shumë më tepër pozitive dhe agresive. Zuhejri nuk e ka problem që të deklarojë haptazi në mësimin e tij moral se nuk është e mjaftueshme për ‘një luftëtar, i egër si luani, të godasë e të ndëshkojë armikun e tij kur ky i fundit i ka dhënë atij një goditje; ai duhet marrë i pari iniciativën dhe duhet të bëhet agresor kur askush nuk i bën padrejtësi atij.’ [\[12\]](#) Kësodore, virtyti i guximit dhe i trimërisë në gjirin e arabëve paganë ishte shpeshherë jo më i mirë se sa mizoria dhe egërsia çnjerëzore në armiqtë fisnore. Ne kemi parë tashmë se kjo është pikërisht ajo që karakterizon *xhahilijetin* si e kundërvënë ndaj *hilm-it*.

Islami nuk ndryshon nga Xhahilijeti në lëvdimin që i bën guximit dhe në neverinë që tregon ndaj burracakërisë. Edhe këtu gjithashtu, ashtu si në kohërat pagane, nderi më i madh për burrat ishte që ata të përshkruheshin si ‘të

vendosur në rrezik, aspak shëndetligë; të guximshëm dhe trima kundër armiqve të tyre në çdo arenë beteje' (Ka'b b. Malik), dhe nuk ishte më pak një humbje e nderit për myslimanët se sa për arabët paganë që të thuhej për ta: "Ata u tkurrën nga vdekja; andaj kullota iu mor si plaçkë lufte. Ata kryen atë akt prej burracakësh të ulët e të fëlliqur." Pikërisht si në rastin e bujarisë, Islami, megjithatë, ia hoqi të gjitha elementët e tëpërt këtij virtyti xhahil dhe farkëtoi prej tij një virtyt tipikisht islam. Në kohërat e paganizmit, guximi shfaqej, si të thuash, për hir të guximit. Dhe një vëzhgim i gjerë i poezisë para-islame të krijon përshtypjen se luftëtarët xhahilë tregonin një guxim të patrembur e të dalldisur në fushën e betejës vetëm për të kënaqur një dëshirë të papërmbajtshme; guximi ishte pra një çështje e një impulsi të papërmbajtur e të papërmbajtshëm. Në Islam, kjo iu nënshtrua një shndërrimi të pazakontë, e megjithatë pa humbur as edhe një grimcë nga impulsi i saj origjinal. Ai nuk ishte më një impuls i verbër e i padisiplinuar. Tani ai ishte një guxim fisnik, i mirëdisiplinuar me një qëllim të lartë që i shërbente kauzës së fesë së drejtë: pra, guxim 'në rrugën e Allahut'".

"O besimtarë! Luftoni kundër kafirëve që gjenden afër jush dhe le ta ndejnë ata ashpërsinë tuaj. Dhe, ta dini se Allahu është me ata që kanë frikë Zotin. (9:123)"

"Vallë, a nuk do të luftoni kundër atyre që e kanë shkelur besëlidhjen, janë përpjekur ta dëbojnë të Dërguarin dhe kanë filluar të parët t'ju sulmojnë?! Vallë, nga ata keni frikë? Allahu e meriton më shumë se ata që t'i frikësoheni, nëse jeni besimtarë!"

Luftoni kundër tyre, që Allahu t'i dënojë ata me duart tuaja, t'i poshtërojë, t'ju ndihmojë juve kundër tyre, t'i shërojë shpirtrat e besimtarëve dhe ta largojë hidhërimin nga zemrat e tyre! Allahu ia pranon pendimin kujt të dojë. "(9:13-15)

Zërat përhapeshin me një shpejtësi të jashtëzakonshme në shkretëtirë. Për një luftëtar xhahil ishte një turp i padurueshëm që të thuhej se ai i kishte kthyer shpinën armikut në fushëbetejë dhe ia kishte mbathur përpara tyre, sepse kjo gjë me siguri do të sillte çnderimin më të madh jo vetëm mbi kryet e tij por gjithashtu edhe mbi vetë nderin fisnor. Edhe për një mysliman, gjithashtu, marrja e arratisë përpara armikut kur luftonte në rrugën e Zotit ishte kryerja e shkeljes më të poshtër kundër fesë dhe Zotit. Të quheshe arratiak (*firrar*) (ajo që në shqip, në gjuhën popullore, quhet firar sh.p.) ishte një njollë morale që nuk mund të hiqej lehtësisht. Prandaj, në betejën e Mu'teh në vitin e 8 të Hixhrit, ushtria myslimane u shpartallua rëndë nga armiku shumë më i madh në numër. I famshmi 'Shpata e Allahut', Halid ibën Uelidi, duke qenë komandant i madh, vendosi të kryente një tërheqje të nxituar në mënyrë që të shmangte derdhjen pa asnjë qëllim të gjakut mysliman. Megjithatë, kur ushtria u kthye në Medine, turma e zemëruar hodhi baltë ndaj tyre, duke bërë titur: "O ju, arratiakë! Si guxoni ju të merrni arratinë nga rruga e Allahut?" Madje edhe Muhamedi e pati të pamundur të zbuste zemërimin. Rrëfëhet për një njeri të quajtur Selemeh b. Hisham se ai e kishte të pamundur të nxirrte madje edhe këmbën nga shtëpia. Gruaja e tij, kur dikush e pyeti: 'Si ka mundësi që unë nuk e shoh bashkëshortin tënd në namaz me të Dërguarin e me besimtarët e tjerë?' thuhet të jetë përgjigjur: "Pasha Allahun, për të thënë të drejtën, ai e ka të pamundur të dalë jashtë. Sepse sa herë që ai del, njerëzia i bërtet: "Ah, burracak! Ti ia mbathe nga rruga e Allahut!" Aq sa ai dhe sot e kësaj dite rri në shtëpinë e tij dhe nuk del kurrë jashtë." [13] Ne zbulojmë se njëjta gjendje mendore shprehet në Kuran, ndonëse me një rezervim lehtësues, i cili ka për qëllim të përligjë rastet kur myslimanët duhet të tërhiqen për ndonjë qëllim strategjik.

"O ju që besoni, kur të ndeshni ushtritë e kafirëve në betejë, mos ua ktheni shpinën! Cilido që ua kthen shpinën atë ditë, përveç atij që tërhiqet me qëllim që të sulmojë përsëri ose për t'u bashkuar me një grup tjetër, do të shkaktojë zemërimin e Allahut dhe do të ketë si strehë Xhehenmin. Eh, sa fund i keq është ky! (8:15-16)"

Ata të cilët shfaqin ngurrim në bërjen përpara në rrugën e Allahut zbulojnë nëpërmjet atij qëndrimi se ata nuk janë myslimanë të vërtetë.

“Ata betohen për Allahun se janë në fenë tuaj, ndërkohë që nuk janë prej jush (pra, se janë myslimanë), por janë njerëz me natyrë frikacake (*jefrekune: ferek* do të thotë ‘të jesh i ndruajtur, zemërlepur’) (9:56)”

Në pasazhin e mëposhtëm pohohet në mënyrë kategorike se besimtari (*mu'min*) i vërtetë, domethënë, ‘ai që ka drojë nga Zoti’ (*mut-taki*) nuk i frikësohet armikut njeri, dhe është gati të luftojë pareshtur me pasurinë dhe veten e tij, ndërkohë që ai i cili nuk i frikësohet Zotit i frikësohet luftës në rrugën e Tij.

“Nuk do të kërkojnë leje për të mos luftuar me pasurinë dhe jetën e tyre, ata që besojnë në Allahun dhe Ditën e Kiametit. E Allahu i di mirë ata që kanë frikë nga Ai. Ty të kërkojnë leje vetëm ata që nuk besojnë në Allahun dhe Ditën e Kiametit dhe që zemrat e tyre dyshojnë. Ata luhaten në dyshimin e vet.” (9:44-45)

Për ta thënë përmbledhtaz, ajo çfarë kërkohet tani nga një besimtar i vërtetë nuk është më ai guximi shtazarak për të cilin poetët e Xhahilijetit flisnin me aq mburrje, por një lloj krejt i ri i zotësisë ushtarake i lindur dhe i bazuar në besimin e qëndrueshëm në Zot dhe në Ditën e Fundit. Në Xhahilijet, guximi ishte diçka e pabazë dhe pa drejtim. Kurani e pajisi atë me një drejtim të përcaktuar qartë, dhe ia doli mbanë, ashtu siç dhe historia e mëvonshme e perandorisë islame jep prova të shumta, që të krijonte prej tij armën më të shkëlqyer në duart e besimtarëve në luftën kundër armiqve të Allahut.

Besnikëria

Që besnikëria dhe besueshmëria apo respektimi i besës së dhënë ishte një nga virtytet më të larta dhe më karakteristike në shkretëtirë, kjo është e njohur për çdo lexues të poezisë dhe gojëdhanave apo traditave para-islame. Siç mund të pritet, virtyti i besnikërisë në periudhën e xhahilijetit ishte gjerësisht një çështje e lidhjes farefisnore nga gjaku. Ai praktikohet kryesisht brenda caqeve të fisit; dhe brenda kësaj sfere të ngushtë, besnikëria sundonte absolute dhe supreme. Ajo manifestohej si vetë-sakrificimi më pa interes për llogari të farefisit, përkushtimi më besnik ndaj miqve, dhe gjithashtu si besnikëria më e madhe e treguar në ruajtjen e një pakti të premtuar dhe të një bese të dhënë. Mjaft shpesh, një marrëveshje solemne mund ta shrinte sferën e efektivitetit të këtij virtytit përtej kufijve të fisit. Kjo ilustron nga shembulli tipik i Semeu'al b. ‘Adija, i cili është goxha i mirënjohur për t’u përsëritur me imtësi këtu.[\[14\]](#) Kur një tiran që e kishte rrethuar i kërkoi atij të dorëzonte parzmoren që poeti Imru' al-Kajs ia kishte besuar, Semeu'ali, ndonëse nuk ishte farefis i poetit, refuzoi ta bënte këtë dhe në fund pa të birin e tij të masakrohej përpara syve të tij. Madje dhe sot e kësaj dite emri i Semeu'alit mbijeton në buzët e arabëve si mishërimi më i lartë i idealit beduin të besnikërisë. Dhe poeti Zuhajr, në një varg të cituar shpeshherë, thotë në lidhje me *vafa'*-në:

Ai që i rri besnik paktit të tij i shpëton fajit, dhe ai zemra e të cilit synon qetësinë e integritetit nuk ka për t’u ligështuar kurrë.[\[15\]](#)

Këtë përnderim të zjarrtë të besnikërisë dhe të mbajturit të besës së dhënë, Islami e trashëgoi nga Xhahilijeti, në vrullin e tij zanafillor nomad. Është e qartë si nga vetë Kurani ashtu dhe nga Tradita Pejgamberike se virtyti i besnikërisë, karakteristik për arabët e shkretëtirës, u përvetësua nga Islami si një nen i rëndësishëm i kodit të tij moral dhe madje atij iu dha edhe një vend mjaft i lartë nderi. Megjithatë, pikërisht si në rastin e idealeve të tjera nomade, Islami nuk mbeti i kënaqur thjesht me përvetësimin, por e zhvilloi këtë virtyt të qemotshëm në një mënyrë karakteristike, dhe ia doli mbanë ta shpiente atë në brazdën e besimit monoteist. Ky islamizim i virtytit nomad të *vafa'*-së u krye në dy drejtime të dallueshme, por ngushtësisht të lidhura: në sferën e marrëdhënieve të zakonshme shoqërore në gjirin e vetë besimtarëve, dhe në sferën vërtet fetare që ka të bëjë me marrëdhënien vertikale ndërmjet Zotit dhe njeriut.

Mbi të parën nga këto dy pika, nuk është nevoja që të thuhet shumëçka këtu. Sepse çdo diskutim i detajuar i këtij aspekti të çështjes në fjalë nuk do të ishte asgjë më tepër se sa një përsëritje e mërzitshme e asaj që është thënë tashmë në kapitullin pararendës sa i përket shfuqizimit të solidaritetit fisnor në Islam. Virtyti i *vafa'*-së, duke qenë i lindur nga një ceremoni solemne e sakrificës, ishte pikë së pari një çështje fisnore apo ndërfisnore. Ai, në gjirin e pjesëtarëve të po të njëjtit fis, ishte pikë së pari përkushtimi më kalorësiak ndaj njëri tjetrit. Së dyti, ai, ndërmjet fiseve dhe klaneve të ndryshme, ishte lidhja e shenjtë me anë të besëlidhjes. Dy fise që ndodhte të pajtoheshin mbi ndonjë gjë, siç ishte, për shembull, miqësia, martesat, tregtia, etj..., jepnin një sakrificë të përbashkët për një hyjni të caktuar, dhe hynin kësodore në një marrëveshje solemne. Islami, duke thyer të gjitha kufizimet që rrinin në këmbë në sajë të modelit fisnor të shoqërisë, e vuri virtytin e besnikërisë mbi një bazë më të gjerë, e transformoi atë në diçka mbifisnore dhe vërtet njerëzore. *Vafa'*, për pasojë, u bë një forcë morale e aftë për të vepruar në një shoqëri individualiste.

Edhe më tepër e rëndësishme është e dyta nga dy pikat e përshquajtura sa më sipër: transformimi islam i *vafa'*-së në sferën fetare. Këtu ne shohim se Profeti transcendon të gjitha idetë e papërpunuara të fesë primitive nomade dhe ia kushton veten konceptimit tipikisht semit të Besëlidhjes, si një shprehje formale e hallkës religjioze ndërmjet Zotit dhe njeriut. Nuk është nevoja që të thuhet se ky konceptim i fesë ilustron më tipikisht me shembull nga Dhiata e Vjetër. Korniza më fundamentale dhe më e përgjithshme brenda së cilës ndërgjegjja fetare e Izraelit u zhvendos dhe u zhvillua ishte ideja e besëlidhjes ndërmjet Jahvehut dhe popullit të Izraelit si një i tërë. 'Unë kam për të qenë Zoti juaj, dhe ju keni për të qenë populli Im.' Besëlidhja u imponua fillimisht mbi Izraelin nga Vetë Jahvehu nëpërmjet aktit të Tij të hirit të kulluar në të nxjerrurit e tyre nga Egjipti. Kjo pikë theksohet vazhdimisht edhe në Kuran. 'Kujtoni se si ju shpëtuam nga populli i Faraonit, i cili ju shtypte mizorisht... Kujtoni se si e çamë më dysh Detin e Kuq e ju shpëtuam, ndërsa në praninë tuaj i fundosëm njerëzit e faraonit.' (2:49-50) Por çdo besëlidhje, meqenëse është besëlidhje, bart me vete obligime për të dyja palët. Nëpërmjet vetë aktit të imponuarit të besëlidhjes të Tij mbi popullin e Tij, Jahvehu gjithashtu e vuri Vetën e Tij nën detyrimin për përmbushur kushtet e besëlidhjes; Ai dha fjalën e Tij se Ai do të ishte Zoti i Izraelit, do t'i donte ata, do t'i shpëtonte ata, do t'i udhëhiqte ata drejt shpëtimit, me gjithçka që nënkuptohet me "të qenit Zoti i një populli". Dhe, duhet kujtuar medoemos: "Allahu nuk e shkel kurrë premtimin e Tij, ndonëse shumica e njerëzve nuk e dinë." (30:6) Andaj, Jahvehu dhe Izraeli lidhën kontratë për të hyrë në një marrëdhënie të ndërsjellë me pretendime dhe të drejta të ndërsjellta. Është mjaft domethënëse që kjo relatë themelore ndërmjet Jahvehut dhe Izraelit përmendet mjaft shpesh në Kuran.

"O bijtë e Izraelit, kujtoni të mirat që ju kam falur! Përmbushni besën që më keni dhënë, që edhe Unë të përmbush besën që ju kam dhënë. Vetëm prej Meje duhet të frikësoheni." (2:40)

Pa diskutim që Kurani e transferoi këtë marrëdhënie të veçantë ndërmjet Jahvehut dhe Izraelit në qendrën e Islamit dhe e bëri atë formën themelore të marrëdhënies ndërmjet Allahut dhe myslimanëve.

"Ata që të janë betuar për besnikëri ty (o Muhamed), në të vërtetë, i janë betuar për besnikëri Allahut. Dora e Allahut është mbi duart e tyre (duke paraqitur kështu ceremoninë rituale të dhënies së besës)! Ai që e prish betimin, e prish në dëm të vetes së tij, por nëse e mban besën ndaj Allahut, Ai do t'i japë atij shpërblim të madh."

(48:10)

Konceptimi i fesë si e bazuar në një besëlidhje ndërmjet dy palëve është në të vërtetë karakteristik për Kuranin po aq sa dhe për Dhiatën e Vjetër. Dhe, praktikisht, të gjitha vlerat morale që u zhvilluan në Islam mund të thuhet se kanë të bëjnë paksa me idenë e besëlidhjes, drejtpërdrejt ose, së paku, tërthorazi. Virtyti i *SDK* është ndoshta i pari i atyre që janë më ngushtësisht të lidhur me këtë koncept themelor.

Kjo rrënjë, *SDK*, shfaqet në Kuran në një numër formash: *sadaka*, foljore, *sidk*, emërore, *sadik*, pjesore-mbiemërore, *sid-dik*, mbiemëror e forcuar, e kështu me radhë. Ne mund t'ia fillojmë duke vënë në dukje se në mesin e leksikografëve të arabishtes së vjetër, *sidk* njihet me pajtim të gjerësishëm se është e kundërta e saktë e *kedhib* ('falsitet', 'gënjeshtëri'). Sipas Ibn Faris b. Zekerija', autori i famshëm i njërit prej fjalorëve më të hershëm alfabetik, kuptimi bazë i kësaj rrënje është 'forcë', ose 'ngurtësi', qoftë e gjuhës apo e gjërave të tjera. Ky kuptim origjinal, thotë ai, mbetet ende për t'u parë në mbiemrin *sadk* që do të thotë 'i fortë, i vullshëm'. *Sidk* është 'e vërteta' e gjuhës, e quajtur kështu për shkak të 'forcës' së saj si e kundërvënë ndaj dobësisë së falsitetit.^[16]

Në të vërtetë, kuptimi më i zakonshëm i *sidk* është 'të thuash të vërtetën', të japësh informacion që është i vërtetë, pra, i cili pajtohet me realitetin. Ky kuptim i fjalës shihet qartësisht në fjalitë më të zakonshme të tipit: 'Ata e hetuan raportin nga afër dhe zbuluan se raportuesi kishte thënë të vërtetën (*sadaka*).' Në fjalitë e këtij lloji, *sidk* nënkupton përtej çdo dyshimi konformitet të gjuhës ndaj realitetit. Kjo, megjithatë, nuk e shteron të gjithë kuptimin e saj.

E vërteta e gjuhës, domethënë, procesi nëpërmjet të cilit çdo ligjërim bëhet i vërtetë, mund të vështrohet nga dy anë të kundërta, nga ajo subjektive dhe ajo objektive. Poli objektiv është realiteti me të cilin gjuha përputhet. Në arabisht, ky pol emërtohet nga fjala *hak*, një fjalë e cila përgjithësisht përkthehet 'e vërtetë'. *Hak*, pra, përfaqëson gjegjësisht anën objektive të së vërtetës. *Sidk* është poli i kundërt; ajo i referohet më veçanërisht një cilësie që ka folësi, e cila priret të bëjë që fjalët e tij të përputhen me realitetin, pra vërtetësia e tij. Shembulli i samëposhtëm i marrë nga Ibn Is'hak e nxjerr në pah si mos mirë dhe në mënyrë të admirueshme këtë pikë. 'I Dërguari i Zoti i informoi njerëzit se ajo që ata dinin ishte e vërteta (*hak-k*) dhe kështu ata e njohën menjëherë vërtetësinë e tij (*sidk*).'"

Po aq interesant në këtë aspekt është vargu i samëposhtëm nga Tarafah:

Ue-el-sidk ja'lefuhu el-lebib el-murtexha

ue-el-kedhib ja'lefuhu el-deni el-akhjab^[17]

Vërtetësia është një cilësi e vazhdueshme e një njeriu këmbëngulës, të cilit mund t'i zihet gjithnjë besë, ndërkohë që falsiteti është një cilësi e vazhdueshme e një njeriu të ndyrë dhe mashtrues.

Është interesante të vërehet në këtë kontekst një vëzhgim mjaft i çuditshëm i bërë nga disa leksikografë arabë në lidhje me strukturën semantike të *sidk*. Atje ne na thuhet se që një formulim i dhënë të jetë *sidk*, nuk mjafton që fjalët e përdorura të jenë në përputhje me realitetin; ato duhet jenë gjithashtu në përputhje me idenë e realitetit në mendjen e folësit. Është ekzistenca e qëllimit apo vendosmërisë për të qenë i vërtetë që përbën elementin më vendimtar në strukturën semantike të *sidk*. Por formula 'qëllimi për të qenë i vërtetë ndaj realitetit' mund, në të vërtetë, të kuptohet në mënyra të ndryshme dhe mund të mbulojë zona më të gjera ose më të ngushta të kuptimit, për shkak se 'realiteti' pranon një larmishmëri të konsiderueshme. Ai mund të jetë thjesht një fakt objektiv, zakon popullor, një rregull sjelljeje, një traktat, apo sërish fjalët që një njeri ka shquptuar vetmëvete. Në të gjitha këto

raste, *sidk* përfton implikimet mjaft të qarta të sinqeritetit, palëkundshmërisë, ndershmërisë dhe besnikërisë. Prandaj, ne ndeshim shembuj të shumtë të përdorimit faktik të *sidk* në Kuran, ashtu si dhe gjetkë, të cilin e thjeshta ‘të thënit e të vërtetës’ nuk mund ta shpjegojë kurrësesi.

Më e spikatura nga të gjithat – dhe kjo jo vetëm nga këndvështrimi specifik i kapitullit aktual, por më përgjithësisht – është ndoshta rasti në të cilin *sadik* përdoret në Kuran si i kundërvënë me *kafir* ose *munafik*, ‘besëthyes’, ‘i pabesë’.

“Ne (Allahu) e lidhëm besën me ty (o Muhamed) siç bëmë me profetët e tjerë: me Nuhun, Ibrahimin, Musain dhe Isain, të birin e Merjemes. Ne lidhëm me ata një besë solemne që Allahu të mund t’i pyesë *sadikët* për *sidk*-un e tyre. Ndërsa për *kafir-in* Ai ka përgatitur një dënim të dhembshëm.” (33:7-8)

Këtu na thuhet se në Ditën e Gjykimit të gjithë njerëzit kanë për t’u ndarë në dy kategori: klasa e *sadik* dhe klasa e *kafir*. *Sadik* janë ata të cilin kanë qëndruar përgjatë gjithë jetës së tyre palëkundshmërisht besnikë ndaj detyrimeve të besës së dhënë, ndërkohë që *kafirët* janë, siç ne e dimë tanimë mjaft mirë, ata që janë treguar gjithnjë mosmirënjohës ndaj mëshirës së Zotit, dhe kanë qenë, në mënyrë të nënkuptuar, të pavërtetë dhe të pabesë ndaj të njëjtës besëlidhje. Është mjaft domethënëse se në këtë pasazh, *sidk* përmendet duke iu referuar veçanërisht besëlidhjes ndërmjet Zotit dhe popullit të Tij. Këtu situata kontekstuale na detyron ta përkthejmë *sadik* me ‘besnik’, dhe *sidk* me ‘besnikëri’ apo ‘besëplotë’.

Në pasazhin që vijon, në të cilin *sadik* qëndron përkundruall *munafik*, ‘besëthyes’, folja *sadaka* (në formën shumës mashkullore *sadeku*) duhet të përkthehet si ‘ata i qëndruan të vërtetë’, ose ‘ata e që përmbushën’ (besëlidhjen e tyre).

“Midis besimtarëve ka të atillë që i kanë qëndruar të vërtetë (*sadeku*) besëlidhjes me Allahun. Disa prej tyre e kanë përmbushur premtimin e tyre (me martirizim), dhe të tjerë presin pa ndryshuar asgjë nga besnikëria e tyre. Nuk ka dyshim se Allahu do t’i shpërblejë *sadik*-ët, e do t’i dënojë *munafik*-ët nëse Ai dëshiron, ose do t’u pranojë pendimin. “(33:23-24)

Fjala *sidk* mund të kuptohet ndoshta në të njëjtën mënyrë kur ajo shfaqet përkrah ‘*adl* ‘drejtësi’ në Suren 6:115. Ky interpretim bëhet më i mundur nëse ne, ashtu siç unë mendoj se duhet të bëjmë, marrim gjysmën e dytë të pasazhit, duke treguar pandryshueshmërinë absolute të fjalëve hyjnore, si një lloj i perifrazës për atë që nënkuptohet me *sidk*.

Të përkryera janë fjalët e Zotit tënd në *sidk* dhe ‘*adl*. Fjalët e Tij askush s’mund t’i ndryshojë.

Këtu ne shohim se *sidk* përdoret ne referencë ndaj fjalëve të Zotit. Kjo do të thotë thjesht se Zoti, si një pjesëmarrës aktiv në ‘besëlidhje’, i qëndron besnik fjalëve të Tij. Dhe kjo nuk është asgjë tjetër vetëm se një mënyrë e veçantë e të shprehurit të mendimit se fjalët e Zotit të shqiptuara njëherë, nuk mund të ndryshohen me luhatshmeri, pra, me fjalë të tjera, ato janë absolutisht të besuara.

Sido që të jetë kjo, është e sigurtë se *sidk* në kuptimin e ‘të qenit i vërtetë në fjalët e tua’ vjen shumë afër fjalës *vafa*’ e cila, siç e pamë, tek njeriu tregon gjithashtu cilësinë e të qenit i besës dhe besnik. Dhe, në fakt, ne i hasim mjaft shpesh këto dy terma teksa ato përdoren krahas për krahas si sinonime, për shembull: “Unë jam në besëlidhje me Muhamedin dhe unë nuk dëshiroj të thyej fjalën time, sepse unë nuk kam parë asgjë tjetër tek ai përveçse besnikëri (*vafa*’ dhe *sidk*).”^[18] Dhe një poet bashkëkohor i Muhamedit thotë në një pasazh të poezisë së tij të shkruar mbas betejës së Uhudit: “Ne u përshëndoshëm me Ebu Sufjanin me premtimin se duhet të takohemi sërish në Bedër; por ai nuk u tregua i vërtetë në premtimin e tij (*sidk*) dhe as nuk u tregua ai njeri i besnikërisë (*vafi*, forma pjesore mbiemërore e *vafa*’).”^[19]

Nuk do të ishte krejt pa interes nëse nxjerrim në pah në këtë kontekst atë që Ebu Bekri thuhet se ka thënë në lidhje me *sidk*. Rrëfëhet se, kur ai u zgjodh khalife mbas vdekjes së të Dërguarit, në një pasazh të fjalimit të tij, ai deklaroi: “Thelbi i *sidk* është *emaneh* (ajo që në shqip ka ardhur në formën amanet sh.p.), ndërkohë që thelbi i *kedhib* është *khijaneh*.” *Emaneh* është një tjetër fjalë që nënkupton cilësinë njerëzore të të qenit i besës, besnikërisë, ose ndershmërisë, ndërkohë që *khijaneh* tregon të kundërtën e saj, gjegjësisht, tradhtinë, pabesinë ose besëthyerjen. Ka për të qenë e lehtë që të shihet se sa ngushtë *sidk*, e vërteta, lidhet me idenë e besnikërisë në ndërgjegjen gjuhësore të arabëve të lashtë, si dhe gjithashtu se ç’vend të lartë zinte ajo në gjirin e virtyteve nomade si edhe të atyre islame.

Mbetet për t’u shpjeguar një formë tjetër e rëndësishme e rrjedhur nga e njëjta rrënjë, *sid-dik*. Është jashtëzakonisht e vështirë që të deklarohet në një mënyrë të qartë kuptimi i saktë i këtij termi kontroversial. Një gjë është e sigurtë: se kjo është një formë *mubaleghah* (intensive, fjalë për fjalë e egzagjeruar) e *sadik*. Ajo tregon, me fjalë të tjera, shkallën më të lartë të mundur të *sidk*; por është akoma tejet ambigje, sepse *sidk*, siç e dimë ne, ka dy aspekte të dallueshme. Sipas këndvështrimit më të zakonshëm në gjirin e filologëve arabë, ajo i referohet specifikisht elementit të të thënit të vërtetës. *Sidik* në këtë këndvështrim do të thotë ‘tej mase i vërtetë’, ‘ai që thotë vetëm të vërtetën’, ‘ai që nuk gënjen kurrë’.

Termi *sidik* është gjerësisht i njohur si epiteti honorifik i Khalifes Ebu Bekër, dhe kuptohet përgjithësisht në këtë sens. Megjithatë, një shqyrtim më nga afër i rrëfimit tradicional të rastit në të cilin Ebu Bekri mori këtë titull honorifik do të na shpiente ne drejt një interpretimi disi të ndryshëm. Tradita rrëfen se, kur Muhamedi, menjëherë mbas përvojës së famshme të ngjitjes në Qiell dhe udhëtimit të mrekullishëm të natës drejt Jeruzalemit, dha një rrëfim të imtësishëm të kësaj përvoje, dyshime të rënda lindën në mendjen e të gjithë myslimanëve që gjendeshin atje sa i përket vërtetësisë së saj. Ne na thuhet se i vetmi person i cili nuk lejoi që besimi i tij të lëkundej nga rrëfimi i Muhamedit ishte Ebu Bekri. Ndërkohë që i Dërguari përshkruante me imtësi atë që ai kishte parë në Jeruzalem, vetëm Ebu Bekri nuk reshtte së thëni: “Kjo është e vërtetë! Dëshmoj se ti je i Dërguari i Zotit.” Në fund të rrëfimit të tij, Muhamedi tha: “Dhe ti, o Ebu Bekër, je përnjëmend *sidik*.”

Nëse ne do ta merrnim këtë traditë, apo hadith, ashtu siç është, ajo që do të pasonte është se *sidik* nuk do të thotë ‘ai që thotë të vërtetën’, por më saktë ‘ai që dëshmon të vërtetën e diçkaje’. Nuk ka dhe aq fort rëndësi nëse kjo traditë është vërtetë autentike apo jo. Ajo është e vlefshme për qëllimin tonë të tanishëm në atë që na jep një kyç të rëndësishëm në kuptimin që i bashkangjitet fjalës *sidik* në mendjet e arabëve të atyre kohërave. Por vetë Kurani mund të ketë diçka për të thënë rreth kësaj.

Në Kuran ky epitete i aplikohet Virgjëreshës Mari, apo Merjemes, Abrahamit, apo Ibrahimit, Jozefit, apo Jusufit, dhe më përgjithësisht të gjithë besimtarëve të vërtetë.

“Mesihu, i biri i Merjemes, është vetëm një i dërguar. Edhe para tij kanë kaluar të dërguar. Nëna e tij përherë ka qenë (thjesht) *sidikeh* (forma femërore e *sid-dik*). Që të dy hanin ushqim (të zakonshëm)” (5:75)

Qëllimi i këtij pasazhi është që ta zhveshë Jezusin, apo Isain, dhe nënën e tij, Merjemen, nga aureola e shenjtërisë e cila është esencialisht e papajtueshme me idenë e njëshmërisë absolute të Zotit, dhe të deklaronte se ata të dy

nuk ishin asgjë më tepër se sa vdekatarë të zakonshëm, të cilët ushqeheshin njësoj si të gjithë vdekatarët e tjerë. E vetmja pikë ku ata dallonin nga njerëzit e zakonshëm ishte se Isai ishte njëri prej të dërguarve të Zotit, dhe Merjemja ishte një grua jashtëzakonisht e virtytshme. Sa i përket kuptimit të saktë në të cilin ne duhet ta kuptojmë fjalën *sidikeh*, konteksti praktikisht nuk jep asnjë shpjegim. Ne s'na lihet gjë tjetër vetëm se të jemi të shtrënguar ta interpretojmë atë në termat e të thënit të vërtetës, besnikërisë apo ndershmërisë.

“O Jusuf, o ti *sidik*! Na jep opinionin tënd (mbi ëndrrën e çuditshme) ... që të kthehem te njerëzit e ta dinë edhe ata të vërtetën.” (12:46)

Zakonisht merret si e mirëqenë se fjala *sidik* në këtë pasazh do të thotë ‘i vërtetë’. A ka për qëllim kjo fjalë që t’i referohet eksperiencës së mëparshme të ligjëruesit – ndaj faktit se interpretimi i një ëndrre sa i përket kursit të tij të ardhshëm të jetës, të cilën Jusufi ia kishte dhënë atij, vërtet u realizua – ashtu që ajo tregon një ‘njeri që tha të vërtetën’? Apo mos vallë ajo, më përgjithësisht, nënkupton cilësinë e vetë vërtetësisë? Apo, sërish, mos vallë ajo do të thotë ‘i besuar’? Në të gjitha rastet mbetet një pasiguri e caktuar mbi kuptimin e vërtetë të fjalës.

Shembulli i mëposhtëm, i cili ka të bëjë me Ibrahimin, ka një rëndësi të veçantë nga pikëpamja semantike, sepse i gjithë pasazhi formon, si të thuash, një shpjegim mjaft të detajuar të faktit përse ai filloi të quhej *sidik*. E vërtetë, aty nuk bëhet fjalë për një përkufizim të vërtetë foljor, por së paku ai na jep një çelës mbi atë se ç’lloj sjellje ka një njeri të cilit i mvishet ky titull nderi.

Trego në këtë Libër (pra, në Kuran) për Ibrahimin! Ai ishte *sidik* dhe Profet.

“Ai i tha të atit: “O babai im, përse adhuron atë që as nuk dëgjon, as nuk sheh e as që mund të të sjellë ndonjë dobi? O babai im, mua më ka ardhur prej diturisë, çfarë s’të ka ardhur ty; andaj ndiqmë mua dhe unë do të të udhëzoj në rrugën e drejtë! O babai im, mos adhuro djallin, sepse ai është gjithmonë i pabindur ndaj të Gjithëmëshirshmit. O babai im, unë kam frikë se mos të vjen ndonjë dënim nga i Gjithëmëshirshmi e kështu bëhesh i afërm i djallit!” Ai u përgjigj: “O Ibrahim! Si guxon ti të hedhësh poshtë zotat e mi?! Nëse nuk heq dorë, unë do të të mbys me gurë; andaj largu prej meje për një kohë të gjatë”!

Ibrahimi tha: “Shpëtimi qoftë mbi ty! Do t’i lutem Zotit tim që të të falë! Me të vërtetë, Ai është i mirë me mua. Por largohem nga ju dhe nga gjithçka që ju adhuronin në vend të Allahut. Do t’i lutem Zotit tim, sepse jam i sigurt se nuk do të jem fatkeq me lutjet që ia bëj Zotit tim.” (19:41-48)

Këtu shohim se Ibrahimin përshkruhet si një përkrahës i vendosur i monoteizmit kundër forcave rrethuese të politeizmit idhujtar; një besimtar i zellshëm dhe i patrembur në Zot, i cili i qëndron besnik deri në fund fesë së tij, madje edhe nëse ai kësodore shtrëngohet të ndahet nga babai i tij dhe të ndëshkohet me dëbim. I tillë është një burrë i cili meriton plotësisht të mbajë emrin *sidik*. Ka për t’u bërë e qartë se ky pasazh na ndihmon një hap më tutje në të kuptuarit e thelbit semantik të kësaj fjale. Në shembullin vijues, e njëja fjalë, me gjasë me të njëjtin kuptim, i jetësohet besimtarëve të vërtetë në përgjithësi. Duhet të konstatohet si një fakt me një domethënie të veçantë se *sidik*-ët këtu vihen përballë *kafir*-ëve.

“Ata që besojnë Allahun dhe të dërguarit e Tij, pikërisht ata janë *sidikun* (shumësi i *sidik*) dhe dëshmitarët (e vërtetë) në sytë e Zotit të tyre; për ata ka një shpërblim të përshtatshëm dhe ata do kenë dritën e tyre. Kurse ata që nuk janë besimtarë dhe i mohojnë shpalljet Tona, do të jenë banorë të zjarrit.” (57:19)

Dy pasazhet e fundit duket sikur lënë të kuptohet se fjala *sidik*, të paktën në kontekstin kuranor, nënkupton një besimtar të zellshëm e këmbëngulës, i cili qëndron palëkundshëm besnik ndaj besimit të tij monoteist në Zot pavarësisht nga gjithçka që ndodh, dhe jo një njeri që thotë gjithnjë të vërtetën.

Në thënien e Ebu Bekrit të cituar sa më sipër (fq. 79) ne e pamë *sidk* të kundërvënë ndaj *kedhib* dhe, nëpërmjet kësaj të fundit, ndaj *khijaneh* (‘pabesisë’). Tani, nëse *sidk*, në kuptimin e të qëndruarit paluhatshtëm besnik ndaj

premtimit, betimit, paktit, beslidhjes tënde dhe gjërave të ngjashme, përbën një cilësi kaq të lartë morale, sa që është thjesht e natyrshme që e kundërta e tij, *khijaneh* duhet të konsiderohet një prej cilësive më të mëkatshme që njeriu mund të zotërojë si i tillë. Në Islam, jo më pak se në Xhahilijet, akti i tradhëtisë ka qenë një mëkat mizor, dhe një njeri i cilësuar me një veti të tillë urrehej sikur të ishte nëpërkë.

“Nëse ke frikë nga thyerja e besës (*khinajeh*) e ndonjë fisi (me të cilin ke nënshkruar traktat), edhe ti prishja marrëveshjen me të njëjtën mënyrë me drejtësi, sepse vërtet Allahu nuk i do ata që tradhetojnë (*kha'inin*, shumës i *kha'in*, fjalëpërfjalë ‘ata që janë të prirur ndaj *khijaneh*’).” (8:58)

Në pasazhin që vijon, në të cilin integriteti i Jusufit rrëfëhet nëpërmjet vetë buzëve të bashkëshortes së guvernatorit egjiptas, ne shohim *kha'in* ‘i pabesë’ (në shqip e gjejmë në përdorimin *hajn* me kuptimin hajdut, grabitës i pabesë sh.p.) qëndron dukshëm në kundërvënje ndaj *sadik*, fakt ky i cili, meqë ra fjala, konfirmon këndvështrimin se *sadik* në këtë kontekst nënkupton një njeri që i qëndron besnik dhe i vërtetë besëlidhjes ndërmjet zotërisë dhe shërbëtorit.

“Gruaja e Azizit (guvernatorit) tha: “Tani do të dalë në shesh e vërteta (*hak*)! Unë u përpoqa që ta joshja atë; ai (Jusufi) është vërtet një *sadik*”.

(Jusufi mandej) tha: “(E kërkova këtë hetim) që ta dijë ai (zotëria im, guvernatori egjiptas), se unë nuk e kam tradhtuar (*khane*, forma foljore që i korrespondon *khijaneh*) pa shpinës së tij. Vërtet, Allahu nuk u jep fund të mirë dredhive të *khai'n*.” (12:51-52)

Nëse tradhëtia, apo pabesia, (*khijaneh*) është një mëkat i rëndë në sferën e jetës sociale të zakonshme, pra, në etikën sociale që rregullon sjelljen e individëve midis tyre brenda të njëjtës bashkësi islame, natyrisht po kështu ndodh shumë më tepër në sferën e sjelljes etiko-fetare të njeriut përballë Zotit. Me fjalë të tjera, *khijaneh* kundër Zotit përbën një mëkat më serioz se sa *khijaneh* kundër njeriut. Për ta kuptur këtë, ka për të qenë e mjaftueshme që të sjellim në kujtesë se pjesa më e madhe e tipit karakteristik të *khijaneh* kundër Zotit është *nifak* e cila tregon poshtërsinë nën mbulesën e besimit hipokrit. Ndryshe nga *kufri*-i i sipërpërmendur, i cili, së paku në formën e tij tipike, nuk është kaq shumë ‘pabesi’ apo ‘tradhti’ se sa refuzim i hapur për të hyrë në një besëlidhje me Zotin, ose deklarata e hapur e mosbesimit në Zot, *nifak* është të vepruarit pabesisht në gjirin e Islamit, nën maskën e devotshmërisë.

Faktikisht, ne jemi ndeshur që më përpara me konceptin e *nifak*-ut. Shkurtimisht, *munafik* është ai që, ndonëse së jashtëmi është mysliman i devotshëm, në zemër ai mbetet një mosbesimtar dhe, në mënyrë të fshehtë, është një armik i paepur i Zotit dhe i Profetit. Ne bëjmë mirë që të sjellim gjithashtu në kujtesë se në pasazhin e cituar më sipër (33:23-24), *munafik* qëndron në antitezë me *sadik*. Mirëpo, meqenëse tema e *nifak* është kaq e rëndësishme për qëllimin specifik të këtij libri në tërësi si për të përligjur një analizë edhe më të detajuar, unë kam për ta lënë diskutimin e mëtejshëm të këtij problemi për një rast më të mëvonshëm e më të përshtatshëm, dhe kam për ta mbyllur këtë seksion thjesht duke cituar dy pasazhe karakteristike të cilat kanë për të hedhur dritë më tej mbi kuptimin e *khijaneh* në sferën e fesë dhe të besimit.

“Dhe mos u bëj mbrojtës i tradhëtarëve (*kha'inin*)... dhe mos i mbro ata që tradhetojnë (*jekhtanune*, një formë foljore e *khijaneh*) vetveten. Vërtet, Allahu nuk e do askënd që është tradhtar gjynahqar (*khavan*).” (4:105-107)

Fraza 'ata që tradhëtojnë vetveten' nënkupton se ata që veprojnë pabesisht ndaj Zotit tregohen të pabesë vetëm ndaj vetes së tyre, sepse në fund të fundit *khijaneh* e tyre i kthehet atyre mbi vetë kryet e tyre. Sa i përket fjalës *khavan*, e përkthyer këtu përkohësisht si 'tradhtar' në mund të vërejmë se kjo është formë *mubaleghah* (zmadhimi) e *kha'in*, që tregon një njeri të karakterizuar nga një shkallë e tepruar e pabesisë, një njeri që, siç e ka thënë al-Bajdau, ngulmon në kryerjen e akteve të pabesisë dhe tradhtisë. Ia vlen të thuhet, më tutje, se fjalës këtu i vihet një theks edhe më i fortë nga shtesa e një tjetër fjale, *ethim*, 'gjynahqar'.^[20]

Allahu, në të vërtetë, i mbron besimtarët. Ai nuk do asnjë tradhtar mosmirënjohës (*kulu khavan kefur*). (22:38)

Këtu sërish, ai që tregohet i pabesë ndaj besëlidhjes me Zotin përkufizohet me të njëjtin term të fuqishëm, *khavan*. Por kësaj here kjo fjalë shoqërohet jo nga 'gjynahqar', por nga një fjalë me më tepër forcë, *kefur*, e cila është një epitim emfatik, apo tejtheksues, që rrjedh nga rrënja *KFR*, dhe do të thotë 'jashtëzakonisht apo rëndom mosmirënjohës'.

Në Kuran shfaqet dhe një fjalë tjetër për 'tradhtar', e cila nuk ka më pak forcë se sa *khav-van*: ajo është *khatar*, një epitim emfatik nga *khatr*, e cila nënkupton një njeri që sillet 'me pabesinë, tradhëtinë dhe pandershmërinë më të ndyrë'.^[21] Është me mjaft interes të vëzhgojmë se kjo fjalë, gjithashtu, gjendet në Kuran e shoqëruar nga *kefur*. Pasazhi në fjalë është Sureja 31:32, ku ne na sillet ndërmend një popull jo falenderues i cili, kur përpihet nga stuhia në det, e përthërret Zotin, duke qenë fund e krye i sinqertë në devotshmërinë e tyre, por sapo Zoti i nxjerr ata shëndoshë e mirë në breg, ata harrojnë gjithçka dhe fillojnë të sillen me armiqësi ndaj Zotit.

A nuk e shihni se anijet lundrojnë nëpër det me dhuntinë e Allahut...? Kur ata i mbulon vala si pëlhurë, e thërrasin Allahun me devotshmëri të çiltër. Por sapo Ai i shpëton, duke i kthyer ata në tokë, një pjesë e tyre bëhen të ftohtë dhe indiferentë. Në të vërtetë, shpalljet dhe mrekullitën tona nuk mund t'i mohojë askush përveçse çdo tradhtar mosmirënjohës (*kul-l khatar kefur*).

Paralelizmi i strukturës së jashtme duket se jep evidencë që *khatar* dhe *khavan*, ndonëse i përksasin dy rrënjëve që nuk as edhe një lidhje mes tyre, janë sinonimet më të afërta të mundshme në çdo aspekt, qoftë në kuptim, strukturë apo forcë emocionale.

Do të dëshiroja të shtoja se al-Bajdau, duke komentuar mbi fjalën *khatar* në këtë shembull, bën një vrojtim mjaft interesant: se ajo do të thotë *ghadar*, pra, tradhtari më i ulët, dhe se ata që kryejnë akte të këtij lloji të përshtuar këtu quhen 'tradhtarë' sepse mohimi i shenjave hyjnore është fundja fundit një akt pabesia dhe tradhtie ndaj fesë si 'besëlidhje e natyrshme'. Kjo është përnjëmend një tjetër evidencë konfirmuese për argumentin tonë se kontrasti konceptual *sidk* – *khijaneh* duhet të kuptohet pikë së pari në termat e Besëlidhjes ndërmjet Zotit dhe popullit të Tij. Madje edhe atje ku nuk përmendet shprehimisht besëlidhja formale, ideja në vetvete gjendet e pranishme aty, dhe kjo priret t'i japë një ngjyresë etike tejet karakteristike kuptimeve të këtyre fjalëve.

Vërtetësia

Siç vërejtja sa më sipër, ne përshtuajmë në kategorinë semantike të *sidk* dy aspekte të ndryshme, ndonëse të lidhura ngushtë: vërtetësinë ose të thënit e të vërtetës, dhe besnikërinë (ndaj premtimit, paktit apo besëlidhjes së lidhur). Në pjesën e dytë të seksionit pararendës, ne e kemi përqendruar vëmendjen tonë mbi aspektin e dytë. Tani është koha që ne t'i kthehemi të parit për të parë nëse Islami ka diçka karakteristike për të thënë në lidhje me këtë virtyt të vjetër të shkretëtirës.

Fakti që të thënit e të vërtetës konsiderohej një virtyt i ngritur në gjirin e arabëve të shkretëtirës në Xhahilijet ka për t'u bërë i qartë pa qenë nevoja e një diskutimi të gjerësishëm. E tillë është tek të gjithë popujt, me aq sa unë

jam në dijeni. Është tipi më i zakonshëm e më i thjeshtë i virtytit njerëzor, dhe si i tillë ai nuk duket se ofron ndonjë problem të një interesi të posaçëm. Mirëpo, në Kuran, ai merr një veçanti mjaft të të spikatur, dhe kjo pikë ka për të rënë në sy kur ne t'i përfaqëmi problemit nga ana e tij negative, pra, nga mëkati i të gënjerit.

Ne bëjmë mirë të sjellim sërish në kujtesë një pikë të rëndësishme së cilës i jemi referuar rastësisht në një pasazh të mëhershëm: gjegjësisht, se 'e vërteta' është fundamentalisht një marrëdhënie ndërmjet dy poleve, *sidk* dhe *hak*. Siç e pamë atje, *hak* përfaqëson anën objektive të së vërtetës, dhe gjuha mund të jetë 'e vërtetë' vetëm kur ajo përputhet me atë. 'E vërteta' si një çështje subjektive, pra, konsiston në përdorimin e gjuhës në një mënyrë të tillë si për ta bërë atë që të korrespondojë me *hak*-un, realitetin. Kjo pikë fillon të marrë një domethënie të jashtëzakonshme kur ne i kthehemi problemit të të thënit të së vërtetës në çështjet që i përkasin marrëdhënies fetare ndërmjet Zotit dhe njeriut. Sepse sipas Kuranit, Shpallja nuk është asgjë tjetër përveçse *hak*, dhe Zoti Vetë është *Hak*-u absolut. Është mjaft domethënës fakti se në secilin rast, *hak* i kundërvihet *batil* i cili do të thotë diçka që në thelb është e pabazë, 'kotësi' apo 'falsitet'.

Zoti si e Vërteta ose Realiteti

Allahu është e Vërteta, ndërsa ajo që adhurohet në vend të Tij nuk është asgjë tjetër vetëm se e jorealiteti (*batil*). (22:62; shiko gjithashtu 31:30)

Batil në këtë pasazh i referohet qartësisht idhujve të cilët arabët paganë adhuronin përkrah Allahut. Dhe, meqenëse, në këndvështrimin kuranor idhujt nuk janë asgjë tjetër vetëm se një shpikje absurde e 'kapriços njerëzore', një trillim i pabazë, thjesht emra, ka për të qenë e qartë se me 'E Vërteta' (*hak*) kërkohet të thuhet diçka pikë së pari reale, një forcë e gjallë që vepron në vetë procesin e jetës dhe vdekjes në botën e ekzistencës. Kjo pikë nxirret në pah veçanërisht mirë nga shembulli i samëposhtëm në të cilin, nëpërmjet një përshkrimi mjaft të detajuar të procesit me anë të të cilit secila prej qenieve njerëzore krijohet nga pluhuri dhe rritet nga një pikëz e gjakut të ngjirë në një foshnje me trajtë të mirë, sugjerohet se po i njëjti Zot, i cili ka fuqinë që të krijojë njeriun nga asgjëja, ka gjithashtu fuqinë që të shkaktojë ringjalljen përfundimtare.

E gjitha kjo (procesi i mrekullueshëm i krijimit) ndodh sepse Allahu është e Vërteta, dhe se Ai (është në gjendje të) sjellë të vdekurit në jetë, dhe se Ai është i fuqishëm për çdo gjë. (22:6)

Në shembullin tjetër, gjithashtu, plotfuqishmëria e Zotit në administrimin e çështjeve njerëzore theksohet së tepërmi, dhe ofrohet si evidencë e faktit që Ai është realisht Reali. Me fjalë të tjera, cilësia e realitetit të Zotit rrokhet kryesisht në termat e aktivitetit të Tij madhështor krijues.

Thuaj: "Kush ju ushqen nga qielli dhe Toka? Kush mundëson të dëgjuarit dhe të parit? Kush mund të nxjerrë të gjallën nga e vdekura dhe të vdekurën nga e gjalla? Kush i drejton të gjitha këto gjëra?" Ata do të thonë "Allahu". E ti (o Muhamed) thuaj: "Atëherë, përse nuk e keni frikë Atë? Ky është Allahu, Zoti juaj, e Vërteta. Dhe çfarë ka pas së vërtetës, përveç humbjes? (10:31-32)

Shpallja si e Vërteta apo Realiteti

Ata (pra, mosbesimtarët) thonë: “Ai (Muhamedi) është thjesht i zaptuar nga një xhind.” Jo, por ai ua sjell të Vërtetën (*hak*) atyre, por shumica prej tyre e urrejnë të Vërtetën. Sikur e Vërteta të ishte sipas dëshirave të tyre, atëherë do të shkatërroheshin qiejt dhe Toka dhe gjithçka që gjendet në to. (23:70-71)

Vargu 70 i referohet faktit se Profeti, sidomos në fillim të rrugëtimit të tij, konsiderohej shpeshherë nga bashkëpatriotët e tij si një lloj i çmenduri, *mexhnun* – literalisht, një njeri i sulmuar dhe i zaptuar nga një xhind apo shpirt i padukshëm, për ekzistencën e të cilit vetë Muhamedi nuk kishte asnjë dyshim. Ky pasazh e mohon prerazi këtë dhe deklaron se Muhamedi, larg prej të qenit *mexhnun*, është Profet i Zotit, i cili ka prurë mesazhin hyjnor, e cila është ‘e Vërteta’. Në një mënyrë të ngjashme, kjo ‘e Vërtetë’ ofendohej dhe përqeshej shpeshherë duke u cilësuar si “magji”, *sühr*, e plotë.

“Dhe, kur u vjen e Vërteta, kafirët thonë: “Kjo është vetëm magji e qartë!” (34:43)

Përballë sulmit të furishëm e këmbëngulës të kafirëve, madje edhe Muhamedit, me sa duket, i është dashur që të lëkundet ndonjëherë. Dhe tradita na rrëfen se ai, sidomos në fillim të karrierës së tij profetike, shtyhej ndonjëherë në ankth dhe dyshim sa i përket burimit të vërtetë të zërit të mistershëm që i diktonte atij mesazhet që duheshin shpërndarë. Në dy pasazhet e samëposhtëme, vetë Zoti e siguron Muhamedin për cilësinë e vërtetë të mesazhit hyjnor, i cili nuk duhet vënë kurrsesi në dyshim.

“E Vërteta është nga Zoti yt, andaj mos u bëj nga ata që dyshojnë dhe lëkunden që nuk duhet vënë asnjëherë në dyshim.”(3:60)

“Ata që Ne u dhamë Librin (pra, populli çifut i cili e di se çfarë është Shpallja) e njohin atë (Kuranin) ashtu siç i njohin bijtë e tyre. Por disa prej tyre e fshehin të Vërtetën, duke e ditur mirë. E Vërteta është prej Zotit Tënd: pra, kurrsesi mos u bëj nga ata që dyshojnë dhe lëkunden.” (2:146-147)

Islami si e Vërteta

Nëse shpallja që erdhi nëpërmjet gojës së Profetit është e Vërteta, atëherë rrjedh natyrshëm që Islami, feja e bazuar mbi këtë shpallje, është po ashtu e Vërteta. Edhe në këtë kuptim, fjala *hak* përdoret vazhdimisht në kundërvënje ndaj *batil*.

“Thuaj: “A ka ndër ortakët tuaj (pra, ndër të cilët ju i adhuroni krahas Allahut) ndonjë që mund të udhëzojë në të Vërtetën?”

Thuaj: “(Vetëm) Allahu udhëzon në të Vërtetën! E pra, pas cilit ia vlen të shkosh, pas atij që udhëzon në të Vërtetën apo pas atij i cili as vetë nuk është në të Vërtetën, veç nëse e shpie dikush? Çfarë keni kështu pra? Si po gjykoni kështu? (10:35)

Thuaj: “E Vërteta erdhi, ndërsa e pavërteta u shkatërrua. Sigurisht, e pavërteta është e paracaktuar që të zhduket!” (17:81)

Përfundimi i gjithë kësaj është se, në Kuran, fjalës ‘e Vërteta’, *hak*, i atribuohet një shenjtëri e veçantë, dhe, rrjedhimisht, i gjithë përdorimi i gjuhës i cili bie ndesh me atë në cilëndo mënyrë konsiderohet se është një blasfemi flagrante kundrejt Zotit dhe fesë së Tij. Nuk është aspak befasuese, pra, se ne zbulojmë që në Kuran *kedhib*, ‘pavërtetësia’ apo ‘gënjeshtër’, cilësohet si një mëkat i urryer. Ai përbën një nga tiparet më të spikatura të një kafiri.

Kedhib, si e tillë një sjellje blafemike ndaj Zotit, manifestohet kryesisht në dy mënyra të ndryshme. Pikë së pari, ajo manifestohet si një akt i hapur i të gënjerit nga ana e njeriut, sa i takon Zotit dhe shpalljes së Tij. Së dyti, ajo mund të marrë formën e ‘të përgënjeshtuarit të Zotit’. Fjala kuranore për llojin e parë është *iftira*’ (*al-kedhib*) ‘të trilluarit (e një gënjeshtre)’, dhe i dyti përkufizohet nga *tekdhrib* i cili fjalë për fjalë do të thotë ‘ta shpallësh diçka të gënjeshtërt’.

Tekdhrib, siç kuptohet nga vetë ky emër, është një mohim i prerë i shpalljes hyjnore, refuzim për të pranuar të Vërtetën kur ajo zbritet poshtë, me një element shtesë të përtalljes dhe përbuzjes. Me fjalë të tjera, *tekdhrib* në kontekstin kuranor tregon sjelljen karakteristike të atyre mosbesimtarëve kryeneçë të cilët këmbëngulin në refuzimin e tyre për të pranuar shpalljen si një ardhje e vërtetë prej Zotit, dhe nuk reshtin kurrë së qeshuri me atë, duke e cilësuar atë si thjesht legjenda të të parëve.

“Sa herë që atyre u vjen ndonjë shenjë nga shpallja e Zotit të tyre, ata ia kthejnë shpinën. Kështu, (gjithnjë) e përgënjeshtrojnë (*kedhebu*) të Vërtetën (*hak*), posa u shpallej. Por (së shpejti) atyre do t’u vijnë lajmet e asaj me të cilën përtalleshin (pra, lajmi për ndëshkimin e tmerrshëm hyjnor).” (6:4-5)

Fraza “ata me të cilën përtalleshin (*jestehzi’une*)” përkufizohet, siç duket qartë, të njëjtën gjë si fraza “ata e përgënjeshtrojnë”, dhe kësodore hedh një dritë të fortë mbi qëndrimin mendor që rri përfund aktit të *tekdhrib*. *Istihza*’ ose ‘përtallja’ është gjendja fundamentale e mendjes së atyre që mohojnë të Vërtetën e shpallur.

Sa i përket *iftira*’ ‘të trilluarit’ ne mund të vëzhgojmë se, nëse *tekdhrib* është akti i blasfemisë së hapur kundrejt Zotit, ‘të trilluarit’ është një lloj më i lehtë i mosbesimit që konsiston në të sajuarit e përrallave të pabaza dhe në të pretenduarit se ato kanë ardhur nga një burim hyjnor. *Iftira*’ është fjala gjegjëse për një akt të tillë të trillimit. Është një folje që zakonisht shoqërohet nga fjala *kedhib* si ‘objekti i drejtpërdrejtë’ i saj. Ata që kryejnë *iftira*’ në të vërtetë bëjnë një gabim jo më të vogël se ata që mohojnë prerazi shenjat e Zotit, sepse është e qartë se ata nëpërmjet kësaj po përpiqen të trillojnë vetë shenjat ‘hyjnore’. Pra nuk është aspak befasuese për ne që të zbulojmë se akti i *iftira*’ dënohet dhe censurohet në Kuran pikërisht në të njëjtat terma si *tekdhrib*.

Çfarë nënkuptohet konkretisht në Kuran me *iftira*’? Përgjigja ndryshon në varësi të kontekstit specifik. Por nuk mund të ketë asnjë dyshim se llojet më përfaqësuese të *iftira*’ janë idhujtaria dhe ‘zakonet ‘e shenjta’ të lidhura me adhurimin idhujtar të Xhahilijetit.

“Ata që zgjodhën viçin për zot të tyre, do t’i zërë zemërimi i Zotit të tyre dhe poshtërimi në këtë jetë. Kështu i ndëshkojmë ne ata që trillojnë (*mufterin*, shumësi i *mufteri*, ai që është i dhënë pas *iftira*’).” (7:152)

Kjo thuhet në referencë ndaj popullit të Musait të cilët, në mungesë të këtij të fundit, bënë një viç prej ari dhe, në vend të Zotit, filluan të adhuronin këtë idhull. Është e qartë se fjala *mufterin* tregon adhuruesit e idhujve. Nga këndvështrimi i Islamit, idhujtaria është një formë e qartë e ‘të trilluarit të një gënjeshtre’, sepse ajo nënkupton të shpikurit nga fantazia e plotë qenie të çuditshme dhe të mvëshurit atyre një realitet mjaft arbitrarisht, në një kohë që, në të vërtetë, ‘realiteti’ i përket vetëm Allahut. E njëjta fjalë *mufteri* shfaqet në pasazhin e samëposhtëm me saktësisht të njëjtin kuptim.

“Fisit Ad (Ne i dërguam) vëllanë e tyre, Hudin. Ai tha: “O populli im, adhuroni Allahun! Ju nuk keni Zot tjetër përveç Tij; ju jeni vetëm *mufterun*. “ (9:50)

Siç dihet mirë, jeta në Xhahilijet rregullohej nga një sistem i hollësishëm dhe i ndërlikuar i tabuve që përshkruheshin nga doket tradicionale. “Kjo është *haram* (e ndaluar) dhe kjo është *hallall* (e ligjshme)” Dhe ky sistem i *haram-hallall* ishte i imponuar ndaj të gjithë njerëzve si diçka e shenjtë. Për Islamin, kjo sigurisht përbënte një rast të pagabueshëm të trillimit kundër Zotit, sepse vetëm Ai ka vërtet autoritetin që të imponojë mbi njerëzit rregulla të sjelljes në emër të fesë. Dhe kështu ndodh që në Kuran zakonet ‘e shenjta’ të Xhahilijetit dënohen shpeshherë në termat më të fortë si ‘gënjeshtër të trilluara’ kundër Zotit.

Prandaj, mos e thoni gënjeshtërën (*kedhib*) që gjuhët tuaja e përshkruajnë: “Kjo është e lejueshme dhe kjo është e ndaluar”, që kështu të trilloni gënjeshtër për Allahun. Me siguri, ata që trillojnë gënjeshtër ndaj Allahut, nuk do të shpëtojnë. (16:116)

“Ata (idhujtarët) thonë sipas hamendjes së tyre: “Këto bagëti shtëpiake dhe këto e këto bimë janë të ndaluara, nuk mund t’i hajë askush, përveç atyre që ua lejojmë ne”. Disa kafshë shtëpiake ata i kanë bërë të ndaluara për barrë, ndërsa disa bagëti i therin pa e përmendur emrin e Allahut, duke trilluar gënjeshtër (*iftira*) kundër Zotit. Ai me siguri do t’i shpërblejë ata për atë që kanë trilluar.” (6:138)

Ndonjëherë, edhe magjia quhet *iftira*. Shembulli që vijon i referohet aktit të magjistarëve të Egjiptit, të cilët, në prani të Faraonit, dëshironin të konkurronin me Musain në artin e magjisë.

Musai u tha atyre: “Të mjerët ju! Mos trilloni gënjeshtër për Allahun, duke bërë që Ai t’ju shkatërrojë me dënim. Do të dështojnë me siguri, ata që trillojnë gënjeshtër.” (20:61)

Sidoqoftë, *iftira* – dhe kësodore, edhe *tekdhrib*, e cila fjalë shfaqet në tekst fill përpara saj – përbën në konceptimin kuranor një prej tipareve më të spikatur të Kafirëve, dhe si e tillë ajo ka për t’u trajtuar më gjerësisht më vonë kur ne të vijmë tek problemi i konceptit të *kufr*-it.

Durimi

Sabr, ‘durimi’, ‘palëkundshmëria’ ose ‘qëndresa’ ka qenë një virtyt i spikatur në konditat e shkretëtirës në kohërat e Xhahilijetit. Ai ishte pjesë e *shexhaah*, ‘kurajos’, të cilën unë e kam përshkruar, ose më saktë ai ishte një përbërës thelbësor i saj. Në shkretëtirë, ku kushtet e jetësës ishin kaq të ashpra, çdo njeriu i kërkohej vazhdimisht që të tregonte një durim dhe qëndresë të jashtëzakonshme, sikur edhe thjesht për ekzistencën e tij dhe për jetesën e fisit të tij. Forca fizike ishte pa dyshim e nevojshme, por ajo nuk mjaftonte; ajo duhet të përkrahej nga diçka që vinte nga përbrenda, gjegjësisht durimi, vendosmëria e paluhatshme për të mbrojtur kauzën pavarësisht se çfarë mund të ndodhte. Semantikisht, kjo fjalë është e kundërta e saktë e *xheza* e cila nënkupton vetinë e atyre që nuk mund të përballin me durim atë që u bie atyre mbi krye dhe nxitojnë të manifestojnë trazimin e dhunshëm; kjo nënkupton se vetë *sabr* nënkupton patjen e fuqisë së mjaftueshme të shpirtit për të qenë durimtar në fatkeqësi dhe vuajtje dhe për të këmbëngulur kur njeriu gjendet në mesin e të gjitha vështirësive në mbrojtjen e një kauze. [22] Ka për t’u parë lehtësisht se *sabr* ishte një virtyt burror që përfaqësonte luftëtarin në fushëbetejë. Nuk mund të ketë kurajo pa virtytin e *sabr*-it.

Edhe ky virtyt i vjetër nomad u transformua nga islami në një prej virtyteve të tij më të larta duke e mburjtur atë me një drejtim të qartë fetar: ‘durim në rrugën e Zotit’.

Ashtu si në kohërat e Xhahilijetit, sa për t’ia filluar, *sabr*-i iu bë i detyrueshëm besimtarëve në fushëbetejë kur ata luftojnë kundër kafirëve.

“Ata (në kampin e Davudit) që ishin të bindur se do të takoheshin me Allahun thanë: “Sa herë, me ndihmën e Allahut, një ushtri e vogël ka ngadhënjyer mbi një ushtri të madhe! Allahu është me të durueshmit (*sabirin*, pjesore, shumë).” Dhe kur u përballën me Xhalutin dhe ushtrinë e tij, ata thanë: “Zoti ynë! Na pajis me durim (*sabr*), na forco këmbët tona dhe na ndihmo kundër kafirëve!” (2:249-250)

“Sa e sa profetë bashkë me shumë besimtarë të vërtetë luftuan e megjithatë nuk u përkulën para goditjeve që morën në rrugën e Allahut, as nuk u dobësuan e as nuk u nënshtuan. Allahu i do të duruarit (*sabirin*)”. (3:146)

Një ‘durim’ i tillë prej ushtari zhvillohet mjaft natyrshëm në shpirtin e therorisë, apo martirizimit, pra, fuqia morale për t’iu nënshtuar me një heorizëm të mahnitshëm vdekjes apo çdo mundimi tjetër për hir të fesë. Në pasazhin e sa më poshtëm, magjistarët e faraonit deklarojnë vendosmërinë e tyre të paepur për t’i qëndruar besnik Zotit të Musait edhe nëse ata duhet të vuanin torturën më mizore.

Faraoni tha: “Ju guxoni ta besoni Atë pa lejen time?! Keni për ta parë! Do t’jua këpus duart dhe këmbët këmbyerazi e pastaj do t’ju kryqëzoj të gjithëve”. Ata thanë: “Ne, me siguri, do të kthehemi tek Zoti ynë! Ti po hakmerresh ndaj nesh vetëm pse besuam shenjat e Zotit tonë, posa na erdhën. O Zoti ynë, na jep durim (*sabr*) të madh dhe bëna të vdesim myslimanë (*muslimin*, literalisht, si ata që janë dorëzuar!)” (7:123-126)

Duhet vërejtur se këtu virtyti i ‘durimit’ bëhet që të rrijë në një marrëdhënie semantike të dukshme me *islam*, të cilin kemi për ta marrë në shqyrtim tani. Dhe disa reshta më poshtë, shohim se po i njëjti ‘durim’ qëndron në një marrëdhënie barabar të ngushtë me *takva*-në ‘frikën, apo drojën, nga Zoti’.

Musai i tha popullit të vet: “Kërkoni ndihmë nga Allahu dhe duroni (*isbiru*), sepse toka është e Allahut. Ai ia jep atë trashëgim cilit të dojë prej robërve të Vet. Fundi i lumtur u takon atyre që i frikësohen (*mutekin*) Allahut”. (7:128)

Tortura që besimtarët duhet të vuajnë nuk është kurrsesi e kufizuar tek dhimbjet fizike; ajo mund të marrë gjithashtu edhe formën e nënqeshjes, përtalljes dhe abuzimit nga ana e kafirëve. Në këtë kuptim, *tekdh*ib që ne e përmendëm në seksionin pararendës dhe të gjitha shenjat e mendjemadhësisë autoritare, të cilat, siç ne pamë në kapitullin pararendës, karakterizojnë mosbesimtarët, mund të konsiderohen si fatkeqësi aq të shumta që bien mbi besimtarët dhe sjellin në jetë frymën e therorisë, apo martirizimit.

“Edhe para teje (o Muhamed!), shumë të dërguar janë përgënjeshtruar, por ata e kanë duruar (*saberu*) përgënjeshtrimin dhe lëndimin, derisa u ka ardhur ndihma Jonë.” (6:34)

“Duroji (*isbir*) (Muhamed) llomotitjet e tyre dhe largohu nga ata (duke shmangur përplasjet) në mënyrë të hijshme. Lërmi mua ata që të përgënjeshtrajnë (*mukedh-dhibin*), e që jetojnë në luks dhe jepu pak afat atyre.” (73:10-11)

“(Zoti ka për t’u thënë, në Ditën e Gjykimit, Kafirëve në Xhehenem): “Mes robërve të Mi ishte një grup i cili thoshte: “O Zoti ynë, ne kemi besuar (*amena*), andaj na fal dhe na mëshiro! Ti je më i miri i mëshiruesve.” Por ju (o jobesimtarë) i keni tallur ata, dhe kur u tallët me ata ju më harruat Mua së më përmenduri. Unë i kam shpërblyer ata sot për durimin e tyre (*bi-ma saberu*, fjalëpërfjalë, për atë që ata e përballuan me durim). E ata, me të vërtetë, janë të shpëtuar.” (23:109-111)

Kësodore, ‘durimi’ vjen e përfaqëson një aspekt thelbësor të ‘besimit’ të çiltër, *iman*, në Zot. ‘Durimi’ është ai aspekt i veçantë i ‘besimit’ të cilin ky e tregon kur gjendet në kushte të pafavorshme. Dhe kjo, ne duhet ta kujtojmë, ishte e vërtetë për Islamit në periudhën e parë të historisë së tij. Duke jetuar në mesin e Kafirëve dhe të rrethuar nga të gjitha llojet e ngasjeve tokësore, besimtarët u shtrënguan që të përvetësonin qëndrimin e qëndresës së vendosur. Termi *sabr* i referohet specifikisht kësaj vendosmërie të paluhatshme për të këmbëngulur në besimin e çiltër faqe sulmeve të pamëshirshme të armikut. Ky argument ka për të qenë më i qartë në shembujt e samëposhtëm:

“Andaj, duroje (*isbir*) at që thonë ata (kafirët), madhëroje Zotin tënd e falënderoje Atë para lindjes së diellit dhe para perëndimit.” (50:39)

Dhe qëndro me durim (*isbir nefseke*, këtu folja *sabera* përdoret në mënyrë kalimtare) në shoqërinë e atyre që i luten Zotit të vet në mëngjes dhe mbrëmje, duke dëshiruar Fytyrën e Tij. Mos i shmang sytë nga ata, duke dëshiruar stolitë e shkëlqimin e kësaj jete. (18:28)

“O besimtarë! Kërkoni ndihmë (nga Zoti) për veten nëpërmjet durimit (*sabr*) dhe namazit. Në të vërtetë, Allahu është me durimtarët (*sabirin*, pjesore, shumës). ... Sigurisht që Ne do t’ju sprovovmë me frikë dhe uri, me humbje të pasurisë, të njerëzve dhe të të lashtave! Prandaj (o Muhamed), përgëzoji të duruarit (*sabirin*), të cilët, kur i godet një fatkeqësi thonë: “Të Allahut jemi dhe vetëm tek Ai do të kthehemi!” (2:153-156)

Shpjegimi i samësipërm nuk pretendon kurrësesi që të shterojë idetë morale para-islame që Islami i përvetësoi dhe i asimiloi në konceptimin e ri të moralit. Por së paku, ai jep shembujt më të spikatur, dhe na tregon se si islamizimi i elementëve jo-islamë u arrit në këtë periudhë të hershme. Në historinë e tij të gjatë të mëpasme, Islamit do t’i duhet të kalojë disa herë nëpër një proces të ngjashëm në një numër të shtresave të ndryshme të kulturës, kur do të ballafaqohet me problemin e të qëruarit të hesapeve me idetë me origjinë greke, perse dhe indiane, dhe akoma më vonë, me konceptet moderne perëndimore.

Përktheu: Arjol Guni

Referenca

[1] Ibn Is’hak, 1, 266.

[2] Zuhejr b. Ebi Sulma, *Mualekah*, vargu 51, në *Septem Moallakat*.

[3] Tarefeh, vargu 45.

[4] “Shpenzimi i pasurisë meriton shpërblim (hyjnor) vetëm kur ajo shoqërohet nga dëshira për të kërkuar Fytyrën e Allahut, për ta adhuruar Atë dhe për t’iu bindur Atij. Kur ajo nuk shoqërohet nga të gjitha këto, ai që e kryen atë nuk meriton asnjë shpërblim për veprimin e tij.” Sherif al-Murteda, 1, 240.

[5] Pra, ‘duke e shkapërderdhur atë pa u menduar si për të rrezikuar vetë jetesën tënde’; *Tefsiri* i al-Bajdaunit.

[6] Pra, qëllimi yt për të shpenzuar në lëmosha duhet të jetë vetëm për të kryer një akt mirësie, dhe për të mos bërë një akt të dorëlëshueshmërisë shkapërdarë.

[7] Zuhejr b. Ebi Sulma, vargu 52.

[8] Ibn Is’hak, 1, 309.

[9] Watt, Kapitulli i 3-të, Seksioni 3, fq. 72-79.

[10] Ahmed Muhamed al-Hufi: *Hajat el-‘Arabijeh min el-Shi’r el-Xhahili* (Jeta e arabëve siç pasqyrohet në poezinë para-islame) (kajro, 1952), fq. 252 e më tutje.

[11] *Al-Bukhl: nefis el-men’; el-shuh-h: el-haleh el-nefsenijeh el-leti tektedi dhalike el-men’*. Muhit al-Muhit i al-Bustanit, 1, 69.

[12] Zuhejr b. Ebi Sulmi, *Mualekah*, vargjet 38-39.

[13] Ibn Is’hak, 2, 798.

[14] Shiko për shembull Nicholson, fq. 84-85.

[15] Zuhejr b. Ebi Sulma, vargu 43.

[16] Ibn Faris, Mu’xhem Mekajis el-Lughah, ed. Abduselam Harun (Kajro, A.II., 1366-1371), vol. 3, 339.

[17] Tarefeh, *Diwan*, editor M. Seligsohn (Paris, 1901), 12, vargu 7.

[18] Ibn Is’hak, 2, 674.

[19] Ibid, fq. 620.

[20] Kjo fjalë, *ethim*, ka për t’u trajtuar më tutje në Kapitullin 11.

[21] E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon* (London, 1863-1893), 2, 701.

[22] Në Suren 14: 21, ne gjejmë këto veti të vëna kundër njëra tjetrës. Fjalët supozohet se thuhet nga Kafirët kur shkojnë në Xhehenem në Ditën e Fundit: “Njësoj është për ne (tani) edhe nëse bëhemi të paduruar (*xhezi’na*) edhe nëse bëhemi të duruar (*saberna*), për ne nuk ka shpëtim.”

Date Created

09/11/2022

Author

erasmusi