



Aftësitë e kufizuara, vuajtja dhe drejtësia hyjnore në Islam (Pjesa e I)

Description

Safaruk Chowdhury

Burimi: Chowdhury, Safaruk, *Islamic Theology and the Problem of Evil* (New York: The American University in Cairo Press, 2021), f. 29-39.

Në këtë kapitull do të shqyrtoj katër teodisetë që mund të pikasim brenda burimeve kryesore islame të Kur'anit dhe Hadithit, të cilat na ofrojnë shpjegime të mundshme se përse Zoti e lejon që njerëzit të vuajnë nga aftësi të kufizuara të llojeve të ndryshme. Ky shqyrtim do të pasohet nga një kritikë e përgjithshme e efikasitetit të tyre nga të tjera perspektiva kritike që flasin për të njëjtat aftësi të kufizuara, karakterizuar nga një theksim më i vogël përforcimeve formale teologjike dhe filozofike, drejt të cilave diskutimi të shpie në të shumtën e rasteve. Në këtë mënyrë, analiza udhëhiqet më shumë nga përmbajtjet e teksteve burimore islame dhe jo nga spekulimet teologjike analitike. Kjo do të thotë se kornizat e ndryshme teologjike që trajtuam në Kapitullin I nuk zbatohen specifikisht për trajtimin e çështjes në fjalë. Edhe pse është e diskutueshme që Kur'ani dhe Hadithi mund të përmbajnë modele të tjera të mundshme shpjeguese se përse disa njerëz vuajnë nga aftësitë e kufizuara (siç janë për shembull ato të teodisesë së vullnetit të lirë apo teodisesë së fatkeqësisë që të lidh më shumë me Zotin), unë jam kufizuar vetëm katër prej tyre, të cilat i shoh si të rëndësishme por shpesh të neglizhuara. Katër teodisetë që do t'i shqyrtoj shkurtimisht përfshijnë:

1. Teodiseja shpagueuse
2. Teodiseja shëruese
3. Teodiseja e së mirës më të madhe
4. Teodiseja edukuese

Më shumë nga të tjerat do të merrem me trajtimin e së katërtës, e cila ofron një version që përpiqet të na pajisë me një mundësi për të mposhtur format në dukje shkatërrimtare të aftësive të kufizuara, mbështetur në virtytin islam të mikpritjes apo *dijafe*-s.

Konsiderata paraprake

Jam i mendimit se një vërtetim paraprak është i domosdoshëm përpara se të filloj, vërtetim që lidhet me

gjendjen e studimit sa i përket aftësive të kufizuara dhe teologjisë (filozofisë) islame, së drejtës dhe spiritualitetit. Njësoj si qëndrimin ndaj njerëzve me aftësi të kufizuara, kozmosi akademik islam i studimeve rreth këtyre aftësive u ka dhënë një rëndësi periferike.^[1] Ky është një pozicionim i gabuar. Gjendja aktuale e studimeve islame euro-amerikane në fushën e studimeve mbi aftësitë e kufizuara është ende eksperimentale dhe periferike. Në momentin që flasim, me përjashtim të disa monografive akademike të një gjerësie të caktuar dhe një numri të kufizuar kapituj librash apo artikujsh shkencore (disa prej të cilëve i citojmë në këtë kapitull), duket se nuk ekziston ndonjë zhvillim tjetër përmbajtësor.^[2] Nëse ky është trendi që pritet e jo vetëm aktual, atëherë kemi të bëjmë me një çmim të konsiderueshëm që duhet paguar, e kjo për një numër arsyesh. Shkurtimisht do të përmend vetëm tre. Së pari, janë të shumtë myslimanët që vuajnë nga aftësitë e kufizuara, përfshirë edhe një numër akademikësh dhe dijetarësh myslimanë, gjë që krijon kushtet ideale të pasjes së një përvoje të mjaftueshme, për të menduar rreth Islamit nga një perspektivë e aftësive të kufizuara, gjë që pashmangshmërisht do të përfshijë konsiderata metodologjike dhe hermeneutike të reja dhe divergjente nga traditat e trashëguara interpretuese paramoderne, së bashku me korpusin e tyre. Së dyti, burimet e pasura dhe të larmishme skripturale dhe intelektuale islame (historike dhe aktuale) mund të përfshijnë në këtë diskutim pohime, ide dhe argumente që mund të përdoren në vënien në pikëpyetje dhe kundërshtimin e supozimeve filozofike dhe antropologjike që qëndrojnë në themel të koncepteve dhe praktikës së aplikuar të studimeve aktuale perëndimore rreth aftësive të kufizuara, duke propozuar kështu perspektiva alternative të denja për t'u marrë në konsideratë. Kjo jo vetëm që do të nxisë një dialog midis pohimeve kontradiktore rreth asaj se çfarë aftësia e kufizuar është dhe fushave të njohjes që lidhen me të, por gjithashtu do të ofronte një optikë kritike islame që pa dyshim do ta pasuronte diturinë rreth tyre. Së treti, e që është ndoshta pika më e rëndësishme, vetë Kur'ani e vendos aftësinë e kufizuar në qendër të mesazhit islam, e më drejtëpërsëdrejti në ngjarjen e të verbrit (*a'ma*) të cilit Profeti Muhamed "iu vrenjt" dhe "i ktheu shpinën" i bezdisur për shkak se ai e ndërpreu në bisedë e sipër. E gjithë surja numër 80 e Kur'anit ka marrë emrin e kësaj ngjarjeje, pra "Abese" ("Ai u vrenjt"). Personi emri i të cilit nuk përmendet në sure njihet si Abdullah ibn Umi Mektum, i cili në atë ngjarje kishte shkuar te Profeti nisur nga çiltërsia e tij më e madhe, i karakterizuar nga dëshira e lartë për të mësuar dhe marrë udhëzim, por që ishte injoruar teksa Profeti ishte i angazhuar në manifestimin e Islamit ndaj një grupi të vogël elitare e të rëndësishëm mekas. Si rezultat u shpallën "disa ajete të shkurtra e të drejtëpërdrejta," në të cilat sqarohej se Profeti nuk i kishte dhënë vëmendjen e duhur Abdullah ibn Umi Mektumit, gjë për të cilën ai u pendua dhe nuk e harroi gjithë jetën.^[3] Kështu, çdo herë që do ta shihte Umi Mektumin, do t'i drejtohej duke i thënë, "mirë se erdhe i shtrenjti ynë, për shkakun tënd Zoti im më qortoi ('*atabani rabbi*') dhe për ta nderuar akoma edhe më shumë, zhvishte rrobën e vet dhe ia jepte ta vishte ai."^[4] Sa'dija Shaikh ka nënvizuar disa mësimet të rëndësishme që mund të nxirren nga kjo ngjarje,^[5] por ajo që është më e rëndësishmja është rirënditja e përparësive në bazë të aftësive të kufizuara. Lidhur me këtë, Shaikh komenton duke thënë: "Si e tillë, kjo narrativë jo vetëm na ndihmon të hedhim dritë mbi margjinat, por funksionon gjithashtu edhe si një diskurs në të cilin personi me aftësi të kufizuara vendoset në zemër të diskursit etik rreth subjektivitetit moral. (Verbërinë) penguese apo "diferencën" që Abdullahu vuan në dallim nga njerëzit e shëndetshëm, kjo narrativë e nxjerr në pah në mënyrë të dukshme, ndërkohë që njëherazi vlerëson agjencinë e tij të plotë morale, ashtu si dhe barazinë apo njëvlerësinë totale që ai gëzon brenda bashkësisë së besimtarëve."^[6]

Ajo në çfarë rezulton kjo ngjarje e Abdullah ibn Umi Mektumit, është se Kur'ani "fatkeqësinë e tij dhe të gjitha format e aftësive të kufizuara dhe 'tjetërsisë' që mund të vendosen në periferi të sociale i shpie drejt një qendre barazimtare të vlerave të përbashkëta njerëzore, zhvendosje kjo që një të verbri – pra një personi me aftësi të kufizuara – i mundëson të mbulojë "një pikë fokale të vështrimit hyjnor, një

vështrim që sheh plotësisht dhe qartësisht, që heq dorë nga ndryshueshmëria dhe fton për forma jetëdhënëse dhe ushqyese të socialitetit.”^[7] Duke pasur parasysh këtë qëndërim, aleanca midis studimeve islame dhe atyre mbi aftësitë e kufizuara duhet të forcohet akoma dhe më shumë, me qëllim që myslimanët që vuajnë nga aftësi të tilla të mund të kenë tekstet dhe fushën e tyre, ashtu siç mund ta artikulojnë diskursin e tyre në një mënyrë kuptimplotë dhe konstruktive nga pikëpamja kritike. Kapitulli në fjalë është një përpjekje e vogël për ta skalitur këtë aleancë midis dy disiplinave, për një bashkëpunim më produktiv, paçka se autoti i saj është plotësisht i vetëdijshëm se ajo gjithsesi është bërë me mangësi të mëdha.

Aftësia e kufizuar^[8]

Shumë ajete nga Kur’ani dhe transmetime të konsiderueshme nga Profeti që njihen si Hadithe, nuk është se trajtojnë një kategori të posaçme njerëzish të cilët mund t’i përkufizojmë si “me aftësi të kufizuara,” në kuptimin që kjo fjalë kuptohet në anglishten moderne, përkufizuar dhe përdorur nga Organizata Botërore e Shëndetësisë (OBSh) apo institucionet e ngjashme me të. Në fakt, është diskutuar se koncepti i aftësisë së kufizuar në kuptimin konvencional të fjalës mund edhe të mos gjendet në Kur’an, për aq kohë sa në të nuk ekziston një term që përfshin pamundësi apo pengesa që si rregull lidhen me aftësinë e kufizuar në kontekstin që anglishtja moderne i jep konceptit në fjalë. Përkundrazi, në burimet tekstuale islame duket se përdoren dy kuptime: kuptimi i parë është ai që i përafrohet një personi (apo një kategori) që ndodhet në një gjendje apo në kushte të disavantazhuara nga pikëpamja shoqërore, ku vlerat dhe cilësitë e domosdoshme për të jetuar dhe ndërvepruar me të tjerët si pjesëtar i shoqërisë mungojnë apo janë të pranishme në minimumin e tyre.^[9] Epite të përgjithshme që u vishen personave me gjendje apo kushte të tilla përfshijnë jetimët (*jetim*), të dobitit (*da’if*), të shtypurit apo të ngratët (*mustad’af*), të varfrit (*miskin*), të sëmurët (*marid*), fukarenjtë (*fakir*) dhe udhëtarët (*musafir*). Kuptimi i dytë dikton shembuj të pamundësive specifike, qofshin ato (1) pamundësi ndijore si memecëria (*kharas*), verbëria (*’ama*) apo shurdhëria (*samam*); (2) pamundësi fizike si të qenit ulok (*a’raxh*); apo (3) pamundësi mendore si humbja e shëndetit mendor (*mexhnun*) apo funksionimit konjitiv,^[10] paçka se gërbula në literaturën përkatëse mbulon një trajtim relativisht më të gjerë sesa të tjerat.^[11] Dobitë e kësaj terminologjie tashmë janë vënë në dukje: Së pari, mungesa e një termi që lidhet me aftësinë e kufizuar në burimet klasike islame konfirmon neutralitetin moral dhe normalitetin e një aftësie të tillë si një fakt të vetëkuptueshëm të kësaj jete. Nuk ekziston asnjë stigmë apo e keqe që lidhet me ndonjë term për të përshkruar individët që vuajnë pamundësi të tilla. Ç’është e vërteta, fjalët e përdorura janë tërësisht përshkruese. Veç kësaj, pavarësisht se termi i anglishtes aftësi e kufizuar (*disability*) përmban një kuptim të drejtëpërdrejtë të “mungesës së aftësisë” dhe lidhet me një konotacion negativ, fjalët e arabishtes klasike nuk përmbajnë një etiketim të “mungesës,” duke shmangur kësaj krijimin e një norme të brendashkruar që paaftësinë e përjashton vetvetiu. Së dyti, burimet klasike pamundësinë e shohin si në kontekstin e gjendjes individuale ashtu dhe në atë të disavantazhit shoqëror, duke i përdorur këta terma të rëndësishëm në diskutimet rreth të drejtave të individit, rreth detyrimeve shoqërore ndaj tyre dhe ndaj përgjegjësisë për t’u shërbyer.^[12]

Duke u nisur nga mungesa e një termi të vetëm e gjithëpërfshirës, mund të kuptohet se aftësia e kufizuar apo çdo lloj paaftësie gjenetike, e lindur dhe e fituar, mund të merret si nënloje të gjendjeve të pafavorshme sprovash dhe fatkeqësish (*musiba*) të përmendura në Kur’an apo, sipas një tjetër perspektive, si provë e diversitetit në krijim (në kontekstin e “normalitetit dhe natyrshmërisë së diferencave”),^[13] siç pohohet në ajetin 22 të sures Rum dhe sureve të tjera, të cilat e ftojnë lexuesin që të reflektojë rreth një larmie të tillë. Aftësia e kufizuar në modelet e teodiseve që do të shqyrtohen në këtë kapitull, konceptohet gjerësisht si diçka që ka shkaktuar jo vetëm dhimbje dhe vuajtje, por

edhe mosfunktionim dhe humbje, gjë që do të thotë se aftësia e kufizuar shkakton shqetësim të mirëfilltë psikosomatik dhe agoni, të pengon nga funksionaliteti, ashtu si dhe të kufizon mundësitë për të lulëzuar si një agjent shoqëror në një kontekst të jetësor.^[14] Këto rezultate janë të pavullnetshme dhe të imponuara për së jashtmi ose nga Zoti, duke e parë gjendjen në fjalë si pjesë të caktimit të Tij (*qada*), ose përmes agjencisë së diçkaje tjetër që ka shkaktuar këtë dëm, apo nëpërmjet aparatit të ndërtuar shoqëror që krijon dhe imponon gjendjet përjashtimore në fjalë. Pavarësisht këtyre realiteteve të prekshme vështirësish, aftësia e kufizuar mund të argumentohet se ka vlera të shumta instrumentale, përtej parametrave të personit që vuan nga diçka e tillë. Kësisoj, një supozim këtu është se detyra e teodisesë së diskutuar në kapitullin e mësipërm është një sipërmarrje e realizueshme, që do të thotë se nëse veprimet dhe motivet e Zotit udhëhiqen nga urtësia, mëshira dhe drejtësia e Tij dhe se këto për arsye njerëzore janë të pranueshme në një masë të konsiderueshme, atëherë mund të jemi në gjendje që të japim disa shpjegime të mundshme që mund ta justifikojnë lejueshmërinë që Zoti ka dhënë për praninë e paaftësive dhe vështirësive në fjalë. Kapitulli që jeni duke lexuar tani, në pjesën më të madhe do të mbulojë personat me aftësi të kufizuara që nuk përbëhen nga pamundësi të funksionimit, të cilat i pozicionojnë këta persona si njerëz ligjërisht dhe moralisht të përgjegjshëm përpara ligjit (*mukallafin*).^[15] Kështu, aftësia e kufizuar këtu para së gjithash fokusohet te ata njerëz që nuk vuajnë nga paaftësi ndijore, konjitive apo intelektuale, që e zvogëlojnë në një shkallë të konsiderueshme funksionimin kuptimplotë njerëzor, apo te modalitetet e paaftësisë që nuk e prekin pragun minimal të një funksionimi të tillë. Por megjithatë, nuk do të lëmë pa përmendur edhe ata të cilët vuajnë nga gjendje dhe kushte të tilla sfiduese, veçanërisht kur kjo do të na bëhet e rëndësishme për hir të diskutimit, apo kur teodiseja lidhet drejtëpërsëdrejti.

Në teologjinë islame, diskutimi lidhur me arsyen se përse disa persona të caktuar me aftësi të kufizuara janë krijuar si të tillë për të duruar dhimbje dhe vuajtje, ekziston brenda temës së përgjithshme se përse njerëzit e drejtë e të pafajshëm vuajnë. Ata që konsiderohen të drejtë përfshijnë Profetët dhe të Dërguarit e frymëzuar nga Zoti, të cilët janë pothuajse të pagabueshëm (në kuptimin që thuhet asnjëherë nuk kryejnë gjynahe), ashtu si dhe shenjtorët (*evlija*) dhe besimtarët e devotshëm në përgjithësi. Kurse ata që kategorizohen si të pafajshëm përfshijnë fëmijët, njerëzit që vuajnë nga aftësi të kufizuara vërtet të theksuara dhe kafshët – grupe të cilat përjashtohen nga bartja e përgjegjësive ligjore dhe morale përpara ligjit (*gajr mukellefin*). Problemi i thellë teologjik i aftësisë së kufizuar shërbeu për të ngritur pyetje që në mesin e myslimanëve të parë. Kryeheretiku brenda literaturës hereziografike islame, Xhehm Ibn el Safuan (vd. 128/746), për shembull, përfundoi duke besuar se Zoti vepronte vetëm në bazë të fuqisë së Tij dhe jo duke u nisur nga mëshira apo urtësia, ndaj dhe nuk duhet të habitemi nëse vërejmë dukuri që mund të na duken si shqetësuese apo të vështira. Ibn Tejmije rrëfen një ngjarje, në të cilën Xhehmi kishte mbledhur studentët e tij rreth një grupi njerëzish të sëmurë me lebrozë, e duke bërë me gisht plot tallje nga këta të fundit, thoshte se ata ishin rezultat i veprës së një Zoti kryekëput të mëshirshëm: “Tregohet se ai (Xhehmi) e kishte për zakon të shkante pranë lebrozëve e të briste, ‘shiheni se çfarë u bën njerëzve të tillë I Gjithëmëshirshmi!’ duke e mohuar kësajoh cilësinë e mëshirës së Zotit, duke pretenduar se Ai vepron duke u nisur vetëm nga vullneti i Tij, e i paorientuar nga ndonjë urtësi apo qëllim i posaçëm.”^[16]

Problemi i përgjithshëm i vuajtjes së pamërituar, njerëzit sot i bën që “të dyshojnë te mirësia e Zotit” dhe “shërben pak për ta qetësuar frikën e një njeriu të mirë rreth mjerimit dhe vuajtjeve tokësore.” Ç’është e vërteta, idea e “vuajtjes së paracaktuar njerëzore Zotin e vendos në perspektivën e autorësisë së një veprimi që duket se shkakton një të keqe si fizike ashtu dhe morale.”^[17] Ky kapitull pra para së gjithash do të fokusohet te marrëdhëniet e ndërlidhura midis gjynahit, ndëshkimeve dhe qerthullit të mundimshëm të sprovave dhe vështirësive ekzistenciale, të rëna ndaj njerëzve të

pafajshëm, siç janë ata me aftësi të kufizuara dhe se si të gjitha këto përkime mund të shpjegohen brenda kornizës skriptuale dhe vlerave islame.

Teodiseja shpague

Disa ajete të Kur'anit sugjerojnë se aftësitë e kufizuara fizike janë pasojë e disa gjynaheve, kryerja e të cilave përbën arsyen se përse Zoti i ndëshkon disa bashkësi apo individë të caktuar në mënyra të ndryshme. Sipas kësaj perspektive, aftësia e kufizuar, paçka se jo një simbol demonologjik, është gjithsesi një shenjë e disiplinës dhe zemëratës së Zotit. Kjo në të vërtetë është mënyra se si nga shokët e Profetit Muhamed interpretonin përvojat e tyre personale të sprovave dhe fatkeqësive, duke besuar se Zoti e kishte individualizuar ndëshkimin e Tij, për shkak të asaj që ata kishin bërë. Përqafimi i kësaj lloji teodiseje mbështetet te një ide shpague e drejtësisë së Zotit, që konsiston në një pastrim të përkohshëm me origjinë tek e mbinatyrshmja, që nuk vjen para së gjithash për qëllime korrigjuese ndaj personit, por si një kompensim i drejtëpërdrejtë për të keqen që ai ka kryer. Michael Murray shpjegon funksionet e shumëfishta të këtij ndëshkimi hyjnor: “Mbrotjtësit e teodisesë shpague kanë arsyetuar se dhimbja mund të jetë e mirë për njërën (apo më shumë) nga katër gjëra: *riedukim, frenim, mbrotjtje shoqërore* apo shpagim.”^[18] Këtë pikëpamje shpague, Abdulaziz Sachedina e shpjegon si “një të keqe të vendosur dhe lëshuar nga hyjnorja, për t’i mësuar njerëzimit në përgjithësi, dhe jo një personi të veçantë, që të jetë i përlulur.”^[19] Sachedina gjithashtu thekson mungesën e përgjegjësisë që njerëzit e tjerë kanë në raport me ata që bëjnë të keqja, ku “faji dhe vuajtja që pasojnë të keqen e kryer nga një agjent vullnetlirë njerëzor shpesh shihen si shpërblym i merituar për atë që ai ka bërë,” e për rrjedhojë kemi të bëjmë me natyrën e një “përkimi midis së keqes së kryer në kushte vullneti të lirë me vuajtjen e personalizuar që pëson autori njerëzor i së keqes në fjalë.”^[20]

Në dallim me këtë, Rispler-Chain në veprën me titull *Aftësia e kufizuar në të drejtën islame*, plot optimizëm pohon se “asnjëherë nuk është pretenduar se sëmundja është caktim nga Allahu me qëllim që myslimani i sëmurë të ketë mundësinë për t’u penduar, apo se ajo sëmundje është një mënyrë ndëshkimi për disa gjynahe që ai ka kryer.” Në fakt, ajo këmbëngul se “askund nuk përmendet në Kur’an, Sunet apo fikh se ekziston një lidhje e stabilizuar midis Allahut dhe fillimit të ndonjë sëmundjeje apo aftësie të kufizuar te ndonjë besimtar.”^[21] Sara Scalenghe po ashtu e përqafon këtë pikëpamje optimiste. Ajo shkruan se parimet qendrore dhe korniza e përgjithshme morale e Kur'anit shfaq shumë ngjashmëri me ato të Biblës, por koncepti i dëmit si produkt i shpagimit hyjnor në teologjinë islame nuk rezulton si diçka fort e pranishme,” prandaj dhe “lidhja e përgjithshme midis dëmit dhe gjynahut qëllimisht nuk është theksuar,” teksa shpjegon që arsyeja kryesore e kësaj është se “në teologjinë islame doktrina e mëkatit fillestar, që flet për njerëzit se janë krijuar mëkatar që në lindje, nuk është fare e pranishme, ndryshe nga sa besohet në Krishtërim, fe në të cilën parimi në fjalë gëzon një vend qendror.”^[22]

Kjo pikëpamje, që e shpëput shkakun e aftësisë së kufizuar nga veprat e njerëzve por sigurisht jo nga Zoti, merr të mirëqenë se Kur’ani mbështet një antropologji të *autonomisë* dhe jo një *antropologji* të determinizmit. E megjithatë, ajetet Kur’anore duket se e përcaktojnë një lidhje shkakore midis disa llojeve të ndryshme të fatkeqësive (personale apo të përbashkëta) dhe gjynaheve. Kjo është mënyra se si komentuesit paramodernë të Kur’anit i kanë lexuar dhe kuptuar këto ajete. Nëse aftësitë e kufizuara do t’i shohim si sprova dhe fatkeqësi të shkaktuara nga kryerja e gjynaheve, atëherë ato u shkaktuan nga gjynahet. Në ajetin 79 të sures Nisa, lexojmë se *mirësia që ju vjen është nga Zoti, ndërsa e keqja që ju godet është nga vetet tuaja*. Termi “mirësi” (*hasana*) shpesh interpretohet si të mira hyjnore siç janë begatia, shëndeti dhe mirëqenia, kurse fjala “e keqe” (*sejia*) lexohet si e kundërta

e së mirës dhe gjerësisht barazohet me “fatkeqësitë” (*musiba*) si gjëmat dhe shterpësia.”[23] Është Zoti dhe jo qeniet njerëzore përgjegjësi përfundimtar për lëshimin e vuajtjeve dhe këto të fundit mund të jenë ato që shkaktojnë aftësitë e kufizuara. Sachedina nga ana tjetër vë në dukje disa probleme teologjike që ngrihen nga artikulimi i kësaj pikëpamjeje apo gjuhe rreth lejimit nga ana e Zotit të fatkeqësive dhe vuajtjeve, gjë që shpie drejt shkëputjes së të keqes nga Zoti për arsyen se, “si Kur’ani ashtu dhe traditat e myslimanëve, vuajtjen e trajtojnë si një aspekt të pashmangshëm të përvojës njerëzore, ashtu si dhe çështje të besimit apo teodisesë, sepse tek e fundit është Krijuesi Madhështor që i shkakton të keqen apo vuajtjen.”[24]

Në aspektin shkakor të ajetit, një lexim i “*veteve tuaja*” përkthehet në “si pasojë e gjynaheve tuaja” dhe në një kuptim më të përgjithshëm, kuptohet “si pasojë e veprimeve tuaja.”[25] Një tjetër ajet që rreket të ndërtojë një marrëdhënie midis fatkeqësive dhe gjynahut gjendet në ajetin 41 të sures Rrum: *Padrejtësia është përhapur në tokë e në det (për shkak të) asaj që kanë bërë duart e njerëzve, me qëllim që Ai një pjesë të tyre t’i bëjë të vuajnë (pasojat e) asaj që kanë bërë, se mos ndoshta do të rikthehen (për të vepruar sërish mirë).* Ibn al-heuzi (vd. 597/1200) frazën *atë që kanë bërë duart e njerëzve* e interpreton si “për shkak të kryerjes së gjynaheve që njerëz të tillë kanë kryer.”[26] Për më tepër, në ajetin 30 të sures Shura, thuhet se *Dhe gjithçka që ju godet nga fatkeqësitë është për shkak të asaj që kanë kryer duart tuaja; por Ai fal shumë.* Fakhrudin El-Razi fatkeqësitë e përmendura në këtë ajet, ndër të tjera i barazon me sëmundjet. Ai komenton duke thënë se “ajo që kuptohet këtu me ‘fatkeqësi’ (*musiba*) janë gjendjet dhe kushtet e pakënaqshme si dhimbja, sëmundjet afatgjata, të mbytesh në det apo të goditesh nga shkreptima apo fatkeqësi të ngjashme.”[27] Al-Bejdavi (vd. 685/1286) *atë që duart tuaja kanë bërë* e interpreton si “falë gjynaheve dhe veprimeve tuaja të mosbindjes (*ma’asikum*).”[28] Ibn Kathir (vd. 774/1373) në komentin që i bën këtij ajeti aludon për peshën e gjynahut dhe shndërrimin e tij në shkak të hakmarrjes hyjnore përmes fatkeqësisë: “Ajeti do të thotë se çfarëdo fatkeqësie që ju bie ju, o njerëz, është për shkak të veprave të këqija që keni kryer dhe *Ai fal shumë* u referohet veprave të këqija që ju keni kryer por që Ai i fal. “E nëse Zoti do t’i ndëshkonte njerëzit për ata që ata kanë bërë, nuk do të kishte lënë asnjë krijesë në faqen e dheut.”[29]

Kjo lidhje skriptuale midis trupave të dëmtuar, fatkeqësive fizike dhe gjynahut ishte edhe një lidhje e personalizuar e myslimanëve të parë. Shoku i Profetit, Imran ibn el Husein (vd. 52/672) është një shembull ilustrues, siç tregohet nga Xhelaludin Sujuti (vd. 911/1505), që kur sëmurej këtë vështirësi ia atribuonte mangësive të tij fetare: “Disa nga shokët e tij (e Imranit) shkuan ta vizitonin. Ai ishte goditur nga një sëmundje në trup. Kur e panë i thanë se u vinte shumë keq ta shihnin në atë gjendje. Ai nga ana e tij u ishte përgjigjur që nuk duhej të ndiheshin keq, sepse ajo gjendje ishte pasojë e një gjynahu, por gjithsesi Zoti falte shumë. Pas kësaj u kishte recituar ajetin “*dhe çfarëdo që ju godet nga fatkeqësitë, ajo është pasojë e asaj që kanë bërë duart tuaja.*”[30]

Komentuesi andaluzian i Kur’anit, Ibn ‘Atija (vd. 541/1146) përmend disa incidente lidhur me myslimanët e devotshëm të ditëve të para dhe se si burim të fatkeqësive të tyre konsideronin gjynahun: Al Hamdani tregon: Një ditë pushë në pëllëmbën e Shurejhut një plagë të vogël. E pyeta se çfarë ishte ajo, e ai m’u përgjigj duke më recituar ajetin Kur’anor, “*është për shkak të asaj që duart tuaja kanë bërë, por Ai fal shumë.*” Ibn ‘Aun gjithashtu tregon: Kur Muhamed ibn Sirin ishte i ngarkuar me borxhe, u dëshpërua jashtë mase nga ajo gjendje e vështirë. Në mesin e asaj brenge, tha: E di shumë mirë se përse jam në këtë vështirësi; kjo është falë një gjynahu që kam kryer dyzet vjet më parë. Ahmad ibn Abi al-Hauari tregon: Abu Sulejman al-Darani u pyet: si është puna me të virtytshmit (*fudala*) që nuk ankohen asnjëherë kur i godet e keqja? Ai u përgjigj: ata e dinë shumë mirë se i Larti është duke i sprovuar për shkak të gjynaheve të tyre, e më pas lexoi ajetin, “*është për shkak të asaj që duart e tuaja kanë bërë, por Ai fal shumë*

.”[31]

Ka edhe shumë raste që janë përmendur në hadithe të ndryshme lidhur me fatkeqësi të veçanta, aftësi të kufizuara apo sëmundje të cilat shpjegohen përmes kryerjes së veprimeve jo të mira, keqbërjeve apo gabimeve të rënda. Një shembull i drejtpërdrejtë është ai i Profetit Sulejman, i cili duke mos thënë “Dashtë Zoti (inshAllah) rreth ambicies që kishte për të pasur me gratë e tij të shumta fëmijë që të merrnin pjesë në luftën në rrugë të Zotit, gjithë sa munda të kishte ishte “një gjysmë foshnje” (shik *al-ghulam*) nga vetëm një bashkëshorte, pra një fëmijë të gjymtuar, për shkak që t’i bëhej mësim.[32] Një tjetër shembull është ai i Xhamra bint al-Harith (apo Harath) ibn ‘Auf el-Muzani, babai i së cilës u përpoq ta shmangte që ajo t’i propozohej Profetit duke pohuar se ajo vuante nga lebra (*baras*). Kur Profeti e mësoi këtë u shpreh se ajo kishte për t’u goditur vërtet nga lebra, për shkak të justifikimit të rremë që kishte gjetur, gjë që edhe ndodhi. Këtë Gazaliu e përmend në pjesën përmbyllëse ku flitet për mrekullitë dhe shenjat nga *Libri i etikës së të jetuarit*, pjesë e veprës së tij, *Ripërtëritja e diturive fetare*: Profeti i propozoi një gruajë, por babai i saj tha se ajo ishte e sëmurë me lebrë, me qëllim që të pengonte martesën e tyre. Lidhur me këtë, kur Profeti mësoi të vërtetën, tha se ajo kishte për t’u sëmurur gjithsesi. Si rezultat ajo u sëmur vërtet e më pas u njoh si nëna e poetit Shabib ibn al-Basra; veç këtij rasti ka edhe shumë shembuj të tjerë të mrekullive dhe shenjave të tij.[33]

Në një hadith të transmetuar në përmbledhjen e Ebu Daudit, Jezid ibn Bahram tregon se si ishte paralizuar (dhe kishte marrë nofken “uloku” – *al-muk’ad*) për shkak se kishte mallkuar Profetin: “Pashë një njeri të paralizuar në Tebuk. Ai tha: ‘Isha duke ecur mbi një gomar dhe kalova përpara Profetit ndërkohë që ai po falej.’ Ai tha duke mallkuar: ‘O Zot, bëj që të mos ecë më!’ Pas asaj lutjeje, vërtet nuk munda të eci më.”[34] Kritiku i madh i hadithit, Ibn Abi Hatim al-Razi (vd. 327/938) tregon se Ebu al-Bilad i lexoi ‘Ala ibn Badrit ajetin 30 nga surja Shura: “Unë lexova ajetin, dhe gjithçka që ju godet nga fatkeqësitë, është për shkak të asaj që kanë bërë duart tuaja, e pyeta: ‘Përse e keni humbur shikimin duke qenë ende fare i ri?’ Ai u përgjigj: ‘Për faj të gjynaheve të prindërve të mi.’[35] Ky është një transmetim i drejtpërdrejtë që flet për një ndër myslimanët e hershëm, të karakterizuar nga një devotshmëri e konsiderueshme, i cili flet për gjynahet e prindërve të tij si shkak i drejtpërdrejtë i mangësive fizike që vuante. Këta shembuj e shumë të tjerë krahas tyre, ilustrjnë se si një formë e teodisesë shpagueuse shërben si një mënyrë për të shpjeguar vuajtjet. Aftësia e kufizuar pra, shpjegohet nëpërmjet vuajtjes së merituar të keqbërësit. Një pikë e rëndësishme e kësaj teodiseje është se Zoti që godet individët apo bashkësitë me fatkeqësi apo sëmundje të veçanta, dëmtime apo gjymtime (duke u shkakuar kësajoftëri aftësi të kufizuara), nuk vë aspak në dyshim paanshmërinë apo drejtësinë e Tij, por vë në dukje dështimin e qenieve njerëzore për të jetuar në përputhje me urdhëresat e shpallura. Rregulli i suksesit njerëzor në këtë botë është: të jetuarit në përputhje me ato që kërkon Zoti sjell begatinë dhe suksesin, ashtu siç shkelja e urdhëresave të Tij sjell mjerimin dhe fatkeqësitë. Shembujt e cituar nga bashkësitë e hershme të myslimanëve e dëshmojnë këtë zhvendosje të fokusit nga shpagimi i Zotit, drejt shkakësisë së drejtpërdrejtë apo të qenit fajtor të vetë personit që vuan. Kjo na pajis me një dritare të dobishme hermeneutike rreth mënyrës se si fatkeqësia kuptohej, përshkruhej dhe përbrendësohej nga një bashkësi e tillë njerëzish.

Teodiseja shpagueuse gjithsesi, lë hapësirë për disa kundërshtime. Së pari, është jashtëzakonisht e kufizuar si një model shpjegues, sepse nuk ka asnjë mundësi që të gjitha aftësitë e kufizuara të jenë rezultat i veprave të këqija. Për rrjedhojë, artikulimi i ekuacionit se aftësia e kufizuar është pasojë e gjynahut është një mënyrë e cunguar shpjegimi. Së dyti, duket se një shpjegim i tillë sugjeron se njerëzit me aftësi të kufizuara janë plotësisht apo pjesërisht fajtorë për aftësitë e kufizuara nga të cilat vuajnë. Veç kësaj, ky shpjegim sugjeron se në Kur’an dhe në Hadith nuk ekzistojnë burime të tjera

alternative që të shërbejnë për të zbutur dhimbjen, vështirësitë dhe ankthet që shkakton aftësia e kufizuar, me përjashtim gjithmonë të gjykimit hyjnor. Shpresa dhe ngushëllimi nuk duket se janë pjesë e këtij modeli. Së treti, leximi i aftësive të kufizuara si ndëshkim për gjynahet apo shkeljet morale të kryera qoftë nga vetë personi që vuan apo nga prindërit dhe paraardhësit e tij, do të thotë që një gjendje e tillë duhet parë medoemos si diçka e pistë, e keqe dhe për pasojë vlerën ekzistenciale të personit të sprovuar e shpallin padyshim si të ulët. Ky lexim duket se hedh themelet për një lloj teologjie regresive sa i përket njerëzve me aftësi të kufizuara, kur e dimë që Profeti erdhi me një perspektivë të re dhe transformuese, në një shoqëri që vlerësonte aftësinë fizike, fuqinë, kalërimin dhe estetikën fizike. Një perspektivë e tillë denigruese rreth aftësive të kufizuara do të binte ndesh edhe me parimet e panegociueshme Kur'anore, si (1) nuk ekziston transferimi i gjynaheve; (2) nuk ka gjynah pa dhënë llogari, (3) askush nuk mund të bartë barrën e tjetrit, (4) askush nuk ndëshkohet për të këqijat e të tjerëve[36] dhe (5) askush nuk mund të ngarkohet me më shumë sesa mund të durojë.[37]

Por megjithatë, një përgjigje e mundshme ndaj këtyre kundërshtimeve mund të jetë se lidhja shkakore midis aftësisë së kufizuar (që kryesisht konsiston në dëmtim fizik) dhe shkeljeve morale, në Kur'an dhe në hadithe është thellësisht ambivalente. Në të vërtetë, në burimet kryesore islame të Kur'anit dhe haditheve, nuk duket se ekziston një lidhje e qartë shkakore midis gjynahut dhe aftësisë së kufizuar. Ghaly vë në dukje se ajetet e Kur'anit dhe interpretimet e haditheve të Profetit “tregojnë se aftësitë e kufizuara *mund të jenë por jo domosdoshmërisht janë* rezultat i kryerjes së gjynaheve” dhe për këtë jep disa shembuj: Për shembull, kur Muavije ibn ebi Sufjan u godit nga një paralizë faciale, përmendi tre arsye të mundshme, që ishin mundësia për t'u shpërblyer nga Zoti, leximi i saj si një ndëshkim ose si sprovë përmes së cilës Zoti ishte duke e disiplinuar. Sipas kësaj pikëpamjeje, në rrjedhën normale të ngjarjeve, njerëzit e pabindur marrin më shumë sesa një paralajmërim përpara se të ndëshkohen. Aftësitë e kufizuara apo fatkeqësitë, në cilësinë e ndëshkimeve, bien mbi ata të cilët vendosin të mos t'ua vënë veshin paralajmërimeve të tilla dhe nuk bëjnë kurrfarë përpjekjeje për t'u kthyer në rrugën e drejtë, nuk pendohen te Zoti dhe vazhdojnë të mos u binden urdhëresave të Tij.[38]

Kjo lidhje midis aftësisë së kufizuar dhe gjynahit ndoshta ka lidhje më shumë me mënyrën se si disa shokë të caktuar të Profetit interpretonin realitetet e tyre të sëmundjes, gjymtimit dhe mangësive fizike, në leximin e tyre si pasojë e gjynaheve dhe jo si një kornizë të dhënë konceptuale që vlen për të kuptuar etiologjinë e aftësive të kufizuara në përgjithësi.

Përktheu: Klajd Bylyku

Shënime

[1] Për një vështrim të plotë të studimeve rreth aftësive të kufizuara, shih Brendan Gleeson, *Geographies of Disability* (London: Routledge, 1999), 15-56.

[2] Shih pjesën e bibliografisë së Oksfordit me titull “Islami dhe Aftësitë e Kufizuara” nga Kristina Richardson në <http://www.oxfordbibliographies.com> (accessed March 2017).

[3] Sa'diyya Shaikh, “Engaging Disability and Religion in the Global South,” section: “A Constructive Ethical Reflection on the Quran and Disability” në *The Palgrave Handbook of Disability and Citizenship in the Global South* (Cham, Sëitserland: Palgrave Macmillan, 2018), 156.

- [4] Al-Razi, *Mafatih al-ghayb* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), 12:246-47.
- [5] Shaikh, "Engaging Disability and Religion in the Global South," 154-57.
- [6] Shaikh, "Engaging Disability and Religion in the Global South," 157.
- [7] Shaikh, "Engaging Disability and Religion in the Global South," 157.
- [8] Për këtë shih <http://www.who.int/topics/disabilities/en/> (accessed nëntor 2017).
- [9] Siç është argumentuar nga Maysaa S. Bazna dhe Tarek A. Hatab në "Disability in the Qur'an: The Islamic Alternative to Defining, Viewing and Relating to Disability," *Journal of Religion, Disability and Health* 9 (2005): 5-27.
- [10] Shih Mohammed Ghaly, *Islam and Disability: Perspective in Theology and Jurisprudence* (Oxon: Routledge, 2010), 11-14 për një diskutim në arabisht.
- [11] Shih për shembull, Matthew L. Long, "Leprosy in Early Islam" në *Disability in Judaism, Christianity and Islam: Sacred Texts, Historical Traditions and Social Analysis*, Darla Schumm dhe Michael Stoltzfus (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 43-62.
- [12] Shih Isra Bhatti, Asad A. Moten, Mobin Taëakkul dhe Mona Amer, "Disability in Islam: Insights into Theology, Law, History and Practice" në *Disabilities: Insights from across Fields and around the World*, Catherine A. Marshall, Elizabeth Kendall, Martha E. Banks dhe Reva M. S. Gover (Westport, CT: Praeger, 2009), 1:160.
- [13] Shih Bhatti në "Disability in Islam," 1:164.
- [14] Për diskutime rreth kësaj çështjeje, shih esetë në përmbledhjen *Cognitive Disability and Its Challenge to Moral Philosophy*, Eva Feder Kittay dhe Licia Carlson (Sussex: Wiley-Blackwell, 2010).
- [15] Për një studim rreth aftësive të kufizuara dhe vështirimit juridik në traditën islame, shih Mohammed Ghaly, "The Convention on the Rights of Persons with Disabilities and the Islamic Tradition: The Question of Legal Capacity in Focus," *Journal of Disability and Religion* 23 (2019): 257-78.
- [16] Ibn Taymiya, *Minhaj al-sunna al-nabawiya*, Muhammad Salim (Riyadh: Muhammad Ibn Saud University, 1987), 3:32.
- [17] Abdulaziz Sachedina, *Islamic Bio-Medical Ethics: Principles and Applications* (New York: Oxford University Press, 2009), 83.
- [18] Michael J. Murray, "Theodicy" në *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, 360-62. Çështjen e Ferrit dhe ndëshkimit hyjnor e trajtoj në kapitullin 5.
- [19] Sachedina, *Islamic Bio-Medical Ethics*, 77-78.
- [20] Sachedina, *Islamic Bio-Medical Ethics*, 78.

- [21] Vardit Rispler-Chaim, *Disability in Islamic Law* (Dordrecht: Springer, 2007), 8.
- [22] Sara Scalenghe, *Disability in the Ottoman Arab World, 1500-1800* (New York: Cambridge University Press, 2014), 67-68.
- [23] Ibn al-Jawzi, *Zad al-masir fi 'ilm al-tafsir* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2002), 303, dhe al-Qurtubi, *al-Jami' li-ahkam al-qur'an* (Beirut: Mu'assasat al-Risala, 2006), 6:468-69.
- [24] Sachedina, "Religious Perspectives on Human Suffering: Implications for Medicine and Bioethics," *Journal of Religion and Health* 55 (2016): 169.
- [25] Al-Mawardi, *al-Nukat wa-l-'uyun* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiya and Mu'assasat al-Kulub al-Thaqafiya), 1:509.
- [26] Ibn al-Jawzi, *Zad al-Masir*, 1069.
- [27] Al-Razi, *Mafatih al-ghayb* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), 27-173.
- [28] Al-Baydaëi, *Anëar al-tanzil wa-asrar al-ta'ëil* (Beirut: Dar al-Ma'rifa, 2017), 796.
- [29] Shih, al-Fatir, ajeti 45.
- [30] Al-Suyuti, *al-Durr al-manthur fi tafsir al-ma'thur* (Beirut: Dar al-Fikr, 2011), 7:355.
- [31] Ibn 'Atiya al-Andalusi, *al-Muharrar al-wajiz fi tafsir al-kitab al-'aziz* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiya, 2001), 5:37.
- [32] Al-Bukhari, *al-Sahih* (nr. 6720).
- [33] Al-Ghazali, *Ihya' 'ulum al-din* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiya, 2016), 2:478.
- [34] Abu Daëud, *al-Sunan* (nr. 705)
- [35] Ibn Abi Hatim, *al-Sunan* (Mecca: Maktabat al-Nazar al-Baz, 1997), 10:3279.
- [36] Shih al-Qurtubi, *al-Jami' li-ahkam al-qur'an* (Beirut: Mu'assasat al-Risala, 2006), 9: 145-48, 17:367-69, dhe 20:53-54. Shih Amos Yong, "Disability and the Love of Wisdom," *Ars Disputandi* 9 (2009): 57.
- [37] Shih al-Baqara, ajeti 286.
- [38] Ghaly, *Islam and Disability*, 44 (shkronjat italike janë theksim i autorit)

Date Created

01/05/2026

Author

erasmusi