

ZIBER LATA

# PËRSIATJE KURANORE

SURJA EL-KEHF (I)  
BANORËT E SHPELLËS



DIBËR, 2021

**Titulli**  
PËRSIATJE KURANORE  
surja el-Kehf (I)- Banorët e Shpellës

**Autor**  
Doc. Dr. Ziber LATA

**Redaktor profesional**  
Prof. Dr. Naser RAMADANI

**Botues**  
Myftinia e Dibrës në RMV dhe Ziber LATA

**Kopertina**  
Halil Berisha

**Faqosja**  
Ferdeze SELMANI-LATA



**Botimin e këtij libri e financoi Artaria “ANDI” – Dibër  
Zoti i shpërbleftë!**

CIP - Каталогизација во публикација  
Национална и универзитетска библиотека "Св.  
Климент Охридски", Скопје

28-23-277

LATA, Ziber

Përsiatje kuranore: Surja el-Kehf (I) Banorët e Shpellës /  
Ziber Lata. - Dibër: Z. Lata, 2021. - 277 стр.; 21 см  
Фусноти кон текстот

ISBN 978-608-66695-0-8

а) Куран -- Толкувања  
COBISS.MK-ID 53838597

## PËRMBAJTJA

PËRMBAJTJA.....	3
HYRJE.....	5
SURJA KEHF.....	7
AJETI - 1.....	19
AJETI - 2.....	33
AJETI - 3.....	41
AJETI - 4.....	43
AJETI - 5.....	47
AJETI - 6.....	51
AJETI - 7.....	59
AJETI - 8.....	63
AJETI - 9.....	65
AJETI - 10.....	73
AJETI - 11.....	85
AJETI - 12.....	91
AJETI - 13.....	99
AJETI - 14.....	107
AJETI - 15.....	117
AJETI - 16.....	131
AJETI - 17.....	141
AJETI - 18.....	151
AJETI - 19.....	159
AJETI - 20.....	175
AJETI - 21.....	183
AJETI - 22.....	197
AJETI - 23.....	209
AJETI - 24.....	217

AJETI - 25 .....	225
AJETI - 26 .....	231
AJETI - 27 .....	239
AJETI - 28 .....	243
AJETI - 29 .....	255
AJETI - 30 .....	263
AJETI - 31 .....	267
LITERATURA E SHFRYTËZUAR .....	273

## HYRJE

Falënderimet i takojnë Allahut, Zbritësit të Kur'anit, salavatet dhe përshëndetjet ia dërgojmë Muhamedit (a.s.), komentuesit dhe zbatuesit shembullor të Kur'anit.

Allahu i Lartësuar është Qenia Absolute, i Pavaruri dhe i Panënshtuari ndaj asnjë ligji, megjithatë Ai krijoi një sistem (ligj) funksionimi për gjithë krijimtarinë. Mrekullia madhështore është pikërisht shtytja e parë që i ka dhënë jetë sistemit të krijimit, e ai është urdhri *Kun* (كُنْ) "Bëhu!", pastaj çdo gjë rrodhi natyrshëm brenda një sistemi të caktuar. Ashtu siç i bëri të varura shumë gjëra, ashtu e bëri të varur edhe kuptimin e gjërave. Asgjë në këtë botë nuk ka kuptim të pavarur, por çdo kuptim është i varur nga një kuptim tjetër, derisa të arrihet te Kuptimi Absolut: njohja, dashuria dhe kënaqësia me Allahun Fuqiptotë. Çdo kuptim i cili nuk sjell këtë rezultat, do të thotë që *arifi* (kuptuesi) ka ngelur në mes të rrugës. Pikërisht për këtë qëllim shumë fisnik, Allahu e solli Kuranin, që njeriu të mos mbetet rrugëve dhe qorrrokakëve të kuptimeve, por të ndjekë instruksionet të cilat do ta shpien te Kuptimi Absolut.

Realizimi i këtij projekti ka filluar qysh para disa viteve në bashkëpunim me myftiun e Dibrës së Madhe, z. Reshat Kaçallniku, dhe tani me lejen e Allahut kemi arritur që para lexuesve të sjellim 31 ajetet e para të sures Kehf, gjegjësisht të pjesës ku trajtohet ngjarja e Banorëve të Shpellës, me shpresë te Zoti që në të ardhmen të vazhdojmë me ajetet vijuese.

Në këto përsiatje rreth kuptimeve kuranore do të gjejmë shumë domethënie të fshehura në gërmat, fjalët, togfja-

lëshat, fjalitë, periudhat dhe në gjithë Kur'anin. Për këtë arsye, mundësia për të gërmuar në semantikën e pashtershme kur'anore nuk mbyllet asnjëherë. Sa më shumë të rritet vetëdija, kompetenca shkencore dhe çiltërsia shpirtërore, aq më shumë hapen shtresat kuptimore të këtij Libri.

Komentet e ndryshme të Kur'anit janë një mbështetje e mirë për ta kuptuar fjalën e Zotit, por nuk duhet të jenë imponuese dhe penguese të kuptimeve që evoluojnë me kohën. Shpeshherë, studiues të ndryshëm bashkëkohorë mbyllen brenda kuptimeve kuranore të thëna disa shekuj më parë. Kjo nuk do të thotë se interpretimet e mëparshme janë të gabuara, assesi, megjithatë nuk duhet të ngrihen në nivelin e tekstit burimor që kur të përmendet një prej interpretimeve të tilla të konsiderohet sikur të jetë lexuar ajeti në original.

I shenjtë, i saktë dhe i pakontestueshëm është vetëm teksti burimor i Kur'anit, kurse të gjitha mendimet, idetë, teoritë dhe përsiatjet tjera, madje edhe përkthimet e Kuranit nëpër gjuhë të ndryshme, janë relative dhe të zhveshura nga *ixhazeti* (mrekullia) e Kur'anit. Kështu që, çdo gjë e bukur dhe e qëlluar në këtë punim është falë ndihmës së Zotit të Madhërishtëm, kurse lëshimet dhe gabimet më takojnë vetëm mua dhe askujt tjetër.

I Patëmetë dhe i Lartësuar është vetëm Allahu!

Në fund, i falënderoj të gjithë ata që më ndihmuan shkencërisht, ata që më përkrahën materialisht dhe ata që më stimuluan shpirtërisht për daljen në dritë të kësaj vepre, veçanërisht familjen time.

## SURJA KEHF

Shpella është një zgavër shkëmbore natyrale në mal apo në kodër, mirëpo simbolika e saj ka zënë një vend të rëndësishëm në sferën e filozofisë, artit, kulturës, letërsisë dhe fesë. Pavarësisht se brenda saj mbisundon errësira dhe ftohtësia, aty lindi dielli që ndriti dhe ngrohu mbarë botën. Ajo ishte hambari i derteve të njerëzimit dhe vatra e meditetimit për të shpëtuar njerëzimin nga ligësia.

Në mesin e gjithë kësaj, kurioziteti për shpellën shtohet edhe më shumë kur vetë Zoti (xh.sh.) e emërton një sure të tërë me emrin El-Kehf (Shpella).

Për të kuptuar arsyen e emërtimit të kësaj sureje, fillimisht duhet hedhur një vështrim boshteve kuptimore që trajton kjo sure. Tërësia kuptimore e sures është sublimuar në katër tregime: Banorët e Shpellës, Pronari i Kopshteve, Musai (a.s.) me Hidrin (a.s.) dhe Dhulkarnejni me popullin jexhuxh-mexhuxh. Secili tregim përfaqëson një mori kuptimesh: i pari paraqet sprovën me fe, i dyti sprovën me pasuri, i treti sprovën me dituri dhe i katërti sprovën me pushtet. Sidoqoftë, kur shohim se pikërisht këto janë sprovat kryesore të njeriut përgjatë gjithë jetës, atëherë kuptimi i kësaj sureje mund të sintetizohet në frazën *surja e sprovave jetësore*. Tani, meqë shpella ishte vendi ku filloi misioni dhe ndërtimi i rrugës së shpëtimit të njerëzimit, atëherë me të njëjtin emër u emërtua edhe surja që i trajton sprovat dhe barrierat që i dalin njeriut gjatë këtij rrugëtimi.

Për përshtatjen e emrit të sures me tematikat kyçe dr. Mustafa Muslimi shprehet kështu: “Nëse e vështrojmë me kujdes emrin e sures dhe tematikat që trajton ajo, do të sho-

him se ka një lidhshmëri dhe një përshtatje të shkëlqyer. Tematikat e shtruara në këtë sure, për lexuesin e saj janë njësoj si shpella, sepse i ofron dhe i jep atij siguri kundrejt këtyre sprovave. Përderisa vendi ku u strehuan djelmoshat ishte shpellë lëndore dhe e prekshme, atëherë shpella ku strehohet lexuesi i saj është shpellë kuptimore e përgatitur dhe e mbrojtur nga Zoti i Gjithësisë për t'i sfiduar sprovat e shtruara po aty, madje edhe nëse ato janë copa të errëta të natës.”<sup>1</sup>

Sigurisht, dikush do të parashtronte pyetjen: a thua vallë përse Zoti (xh.sh.) e përzgjedhi ngjarjen e Banorëve të Shpellës për ta bërë titull të sures? Nëse përgjigjja është se kjo është ngjarja e parë që trajtohet në këtë sure, atëherë pason pyetja: përse kjo ngjarje u trajtua e para që pastaj të emërtohet edhe vetë surja me të?

Në Kuran është shumë me rëndësi edhe renditja e shkronjave, e jo më renditja e ngjarjeve. Katër ngjarjet prekin probleme komplekse të shoqërisë njerëzore në përgjithësi, ndërsa ajo e Banorëve të Shpellës i ka rrezet kuptimore pak më të gjata. Ata ishin të rinj që publikisht shpallën besimin e tyre për t'ua treguar të vërtetën edhe njerëzve të tjerë. Sakrifikuan vetveten për interesin e përgjithshëm, kurse tregimet tjera, edhe pse reflektojnë kuptime kolektive, ato përsëri më shumë i takojnë sferës personale. Pra, emërtimi i sures me emrin e kësaj ngjarjeje, tregon se interesi kolektiv është para interesave personale. Po ashtu, kjo ngjarje ndodhi si rezultat i një grupimi të të rinjve. Pasi vetë surja trajton sprovat e mundshme që njeriu i përjeton gjatë jetës, atë-

---

<sup>1</sup> Adnan Abdulkadir, *Min fevahidi el-lefdh ve nevaimi el-lahdh*, Daru Hamilu El-Miski Li En-Neshri Ve Et-Tevzi', Kuvajt, 2009, f. 10

herë mënyra më e mirë për të shpëtuar nga një bela e caktuar është bashkimi i të rinjve. Prandaj, emërtimi i sures me këtë emër tregon se kush duhet të jenë të parët që të hedhin hapin e ndryshimit në një shoqëri, dhe se vetëm ajo shoqëri që ka një rini të organizuar mund të ketë ardhmëri fisnike. Gjithashtu, dhënia përparësi rendore kësaj ngjarje dhe emërtimi i sures sipas saj tregon se pengesa e parë që njeriu duhet të eliminojë në rrugën e suksesit është zullumi push-tetar dhe sigurimi i lirisë së besimit. Prania e dhunës në pushtet do ta shkatërrojë ekonominë (banori i kopshteve) dhe do ta ngulfat urtësinë (Musa dhe Hidri).

Po ashtu, për ta kuptuar arsyen e emërtimit të kësaj sureje me emrin *El-Kehf-Shpella*, duhet pasur parasysh këto tri çështje: e para, leximi i kësaj sureje çdo ditë (apo natë) të xhuma është veprim i pëlqyer. Muhamedi (a.s.) ka thënë "*Kush e lexon suren El-Kehf në ditën e xhuma, Zoti e ndrit me nur deri në xhumanë tjetër.*"<sup>1</sup> Leximi i Kuranit është ibadet edhe kur nuk kuptohet, por kuptimi dhe meditimi i tij është ibadeti më i preferuar. Kur jemi te surja Kehf, duhet kuptuar se njëra nga arsyet që kjo sure të lexohet çdo ditë të xhuma është që njeriu ta lexojë dhe të meditojë rreth dome-thënieve që kjo sure i predikon mbarë njerëzimit. E dyta, surja trajton probleme të zakonshme, të përditshme dhe shumëdimensionale në raport me jetën e njeriut, prandaj kërkohet që ajo të lexohet çdo të xhuma, në mënyrë që njeriu çdo javë t'i rishikojë këto urdhëresa dhe këshilla. Sa herë që del jashtë kornizave kuptimore të sures Kehf, vjen e xhu-

---

<sup>1</sup> Abduladhim Zekijud-din El-Mundhiri, *Et-tergibu ve et-terhibu min el-hadithi esh-sherifi*, vëllimi I, Dar el-Kutub el-ilmijeti, Bejrut: 1417, f. 297, hadhiti numër 1097

maja tjetër, e lexon dhe i kujton përsëri ato. E treta, Zoti (xh.sh.) ditën e xhuma ka bërë dy këshillues kryesorë: njërin të domosdoshëm dhe tjetrin vullnetar. Këshilluesi i domosdoshëm është hutbja e xhumasë, kurse ai vullnetar është leximi i sures Kehf.

Nëse i marrim parasysh këto tri çështje, gjëja më e rëndësishme që kërkohet është pikërisht meditim, sepse të tria kërkojnë meditim. Vendi më i përshtatshëm për meditim është pikërisht shpella, sepse brenda saj ka izolim, vetmi dhe qetësi. Kështu Allahu (xh.sh.) përmes leximit të sures Kehf, përveç porosive tjera, kërkon që besimtari në këtë ditë të veshë edhe petkun e medimitit.

Po ashtu, ibadetet që realizohen ditën e xhuma i përfshijnë të gjitha dimensionet e jetës së njeriut: dimensionin individual i cili fillon me leximin e sures Kehf dhe mbaron me dimensionin kolektiv duke e dëgjuar gjithë besimtarët bashkërisht hutben e xhumasë.

Përse kjo sure na mbron nga dexhalli dhe përse pikërisht ditën e xhuma?

Sprovat që i bën dexhalli janë po ato sprova që paraqiten në suren Kehf apo sprova që lidhen drejtpërdrejt ose indirekt me ndonjërin nga tregimet që trajton kjo sure. Dita e xhuma është specifikuar sepse mosshërimi i këtyre defekteve sociale dhe individuale që paraqiten në këtë sure nënkupton humbjen e efektit të këshillës së xhuma. Sa më shumë të gëzojnë shtrirje në shoqëri problemet që elaborohen në këtë sure, aq më shumë shihet se i është krijuar hapësirë fushëveprimi dexhallit apo veprave dexhallore, dhe si rezultat i kësaj kuptohet se i është humbur vlera dhe efekti këshillës së xhuma. Sa më shumë të ketë efekt këshilla e xhumasë, aq më shumë do të pakësohen problemet që

shtjellon kjo sure dhe pastaj si rezultat i kësaj do t'i ngush-tohet edhe fushëveprimi dexhallit apo argatëve të tij. D.m.th. leximi i kësaj sureje nënkupton tendencën për t'i detektuar dhe për t'i shëruar mutacionet e problemeve aktuale që shtjellon kjo sure. Paralelisht me zhvillimin e mutacioneve të sprovave të sures Kehf kërkohet edhe përditësimi i përjavshëm i eksperiencave të muslimanëve në raport me këto mutacione. Në rast të pamundësisë për ta mbajtur këtë paralelizëm, atëherë i krijohet hapësirë dexhallit. Meqë dexhalli është një nga shenjat e mëdha të kiametit, kjo do të thotë se një nga shenjat e kiametit është edhe humbja e efektit të këshillës së ditës së xhuma.

Renditja e sureve është e përcaktuar nga Zoti (tevkifij), prandaj vendosja e sures El-Kehf pas sures El-Isra nuk mund të jetë rastësi, por kjo renditje reflekton edhe në sferën semantike.

Këto dy sure kanë një ngjashmëri edhe në aspektin kuantitativ. El-Isra ka 111 ajete, kurse El-Kehf ka 110 ajete, të cilat janë pothuaj të barabarta. Lidhshmërinë e këtyre dyjave e tregon edhe vetë fillimi i tyre: e para fillon me *tesbih* (سُبْحَانَ / sub'hane), kurse e dyta me *hamd* (الْحَمْدُ / el-hamdu), ndërsa ne e dimë se këto dyja çdoherë vijnë bashkërisht: në sure, në hadithe dhe në lutje të ndryshme, por çdoherë tesbihi (subhallahi) i paraprin hamdit.<sup>1</sup> Ja p.sh. ajeti i fundit i sures Nasr është njëri nga qindra shembuj të dhënë në Kuran: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ...﴾ **“Lartësoje me lavde tët Zot dhe kërkoi falje...”** (En-Nasr: 3)

<sup>1</sup> Xhelaluddin Es-Sujuti, *Esraru tertibi el-Kur'an*, Kajro, Dar el-Fedileti, f.

Imam Sujuti thekson edhe një lidhshmëri tjetër. Hebrejtë i porositën politeistët që ta pyesin Muhamdin (a.s.) tri pyetje: për shpirtin, për Banorët e Shpellës dhe për Dhulkarnejnin. Përgjigja për pyetjen e parë është dhënë në fund të sures El-Isra ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي...﴾ **“Të pyesin ty për shpirtin, thuaj! Shpirti është punë e Zotit tim...”**. Përgjigja për dy pyetjet tjera ka vazhduar në suren El-Kehf.<sup>1</sup> Kjo flet për një segment tjetër të lidhshmërisë mes këtyre dy sureve, të cilat edhe pse nuk kanë renditjen e njëjtë sipas zbritjes, Allahu i vendosi njëra pas tjetrës në mus’haf pikërisht për t’i bartur këto kuptime që ne i shpalosim.

Në suren Isra, Allahu (xh.sh.) e shpalos kërkesën e krerëve të Mekës, të cilët i kërkuan Muhamedit (a.s.) t’u sillte një mrekulli, gjegjësisht një burim uji dhe një kopsht të mbushur plot me pemë hurme e hardhi rrushi, kurse brenda tij të shpërthenin shumë lumenj. Allahu (xh.sh.) këtë e përshkruan kështu: **“Thanë: “S’të besojmë pa na nxjerrë nga toka një burim. Apo të kesh një kopsht hurmash e rrushi e të nxjerrësh përmes rrjedhë lumenjsh.”** (El-Isra, 90-91). Pas pasqyrimin (në suren Isra) të kësaj kërke të parashtruar nga ana e krerëve të Mekës, Allahu i Madhërisëm menjëherë në suren El-Kehf na tregon se diçka e tillë ka ndodhur dikur më parë, por pronari i kopshtit përsëri nuk besoi, madje iu shtua mosbesimi, d.m.th. pikërisht është tregimi i *pronarit të dy kopshteve*. Kjo ngjarje na mëson se si të sillemi me njerëzit që i përsërisin gabimet që i ka përjetuar një herë njerëzimi.

Në suren El-Isra thuhet: ﴿وَمَا أَوْتَيْتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ **“Nuk u është dhënë veçse pak nga dituria.”** Si sqarim i këtij ajeti, në

---

<sup>1</sup> Xhelaluddin Es-Sujuti, *vep. e cit.*, f. 105-106

suren El-Kehf vjen ngjarja e Musait (a.s.) me Hidrin, për ta ulur unin njerëzor, ngase sa herë që mashtrohemi dhe mendojmë se jemi më të dijshtit, duhet rikujtuar se pavarësisht se jemi qenie intelektuale, neve na është dhënë shumë pak nga oqeani i diturisë, njësoj si Musai (a.s.) me Hidrin.

Po ashtu, kur zbriti ky ajet ﴿وَمَا أَوْتِيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيْلًا﴾ **“Nuk u është dhënë veçse pak nga dituria.”** hebrejntë thanë: “Ne na është dhënë dituri për çdo gjë në Tevrat”. Atëherë Allahu e shpalli ajetin e parafundit (109) të sures Kehf, e thotë: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ **“Thuaj: “Po të qe deti bojë për fjalët e tim Zoti, do të shteronte deti para se të shteronin fjalët e tim Zoti, edhe sikur të sillnim po aq.”**

Nëse surja paraprake El-Isra fillon me dimensionin e lartësisë, sepse qysh në ajetin e parë flet për ngjarjen e Israsë (kur ka ndodhur edhe Nata e Miraxhit), atëherë surja e radhës, surja El-Kehf, përfshin dimensionin e kundërt, thellësinë e tokës/shpellën. Me këtë kombinim dhe renditje Allahu i Lartësuar ka plotësuar kuptimet kuranore si në vijën horizontale ashtu edhe në atë vertikale.

Kurani është libër i shpallur për udhëzimin e njerëzimit në rrugën e drejtë dhe largimin nga çdo punë e ligë. Tërësia kuptimore e Kuranit është udhëheqësi më i denjë i njeriut drejt ndryshimit dhe përmirësimit. Megjithatë, Allahu (xh.sh.) mënyrën e drejtimit apo udhëzimit të njeriut e ka paraqitur në forma dhe mënyra të ndryshme nëpër Kuran. Një model i përkryer i ndryshimit të shoqërisë njerëzore është plasuar në suren El-Kehf. Përmes ajeteve dhe ngjarjeve të thurura në këtë sure shpaloset platforma që duhet

ndjekur nga secila shoqëri që aspiron përmirësimin dhe ndryshimin.

Tani, duke u mbështetur në mësimet e sures Kehf, do t'i numërojmë etapat dhe punët që duhet bërë çdokush që kërkon ndryshimin:

1. Ekzistimi i një platforme apo kauze me të cilën do të dallohet nga të tjetër. Qysh në ajetin e parë, falënderimi i bëhet Allahut (xh.sh.) për zbritjen e Librit (Kuranit). Fillimi i zbritjes së Kuranit, Muhamedit (a.s.) dhe myslimanëve të parë u dha një platformë të re dhe u vizatoi një kauzë për të cilën ishin të gatshëm të flijohen, dhe e cila përbënte pikën kryesore të ndryshimit që po u trokiste në derë.
2. Ballafaqimi me zullumin. Pasi të shpaloset një platformë që dikton ndryshime në një mjedis, sigurisht dhe pa asnjë mëdyshje ajo do t'i pengojë dikujt, sepse është krejt diçka e re nga ajo e zakonshmja, prandaj do të shkaktojë edhe reaksione të ndryshme. Të gjithë (zullumqarët) do të bëjnë përpjekje që platforma e cila kërkon ta thyejë paradigmen e tyre të jetesës së deriatëhershme të mos realizohet, prandaj do të përdorin çdo gjë për ta stopuar atë. Kjo është arsyeja përse Zoti (xh.sh.) menjëherë e ka paraqitur tregimin e Banorëve të Shpellës, sepse ata pasi e shpaloën besimin, u kërcënuan me jetë. Veprimi më i mençur në këtë periudhë është kujdesi maksimal ndaj armikut. Siç thuhet në suren Kehf për banorin (nga mesi i tyre) të cilin e dërguan të blejë ushqim: ﴿وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا﴾ *“le të jetë i kujdesshëm dhe mos jepni shkas që dikush t’ju hetojë”* (El-Kehf, 19). Njësoj siç veproi Muhamedi (a.s.) në fillim të shpalljes, ku arriti që me maturinë dhe kujdesin

maksimal ta mbajë predikimin Islam të fshehur për tre vite.

3. Liria, barazimi i potencialeve dhe dialogu. Kalimi i etapës paraprake me pjekuri dhe kujdes, çon në një etapë më të avancuar. Në këtë fazë myslimanët janë të lirë të shprehin besimin, kanë mundësi dialogu etj., por ende nuk kanë pushtet. Pikërisht për këtë arsye Allahu (xh.sh.) pas ngjarjes së Banorëve të Shpellës e paraqiti ngjarjen e *pronarit të kopshtit*, i cili debatonte me shokun e tij, ku Allahu i Lartësuar dy herë brenda kësaj ngjarjeje e përsërit fjalinë ﴿وَهُوَ يُحَاوِرُهُ﴾ *“E ai debatonte me të”* (Kehf, 34/37). Shumica e musloimanëve sot nëpër botë ende janë në këtë etapë të përmirësimit dhe të ndryshimit, sepse ende nuk mund ta bindin njëri-tjetrin për të qëndruar pranë për çështjet jetike.
4. Marshimi pas ditorisë. Kur të krijohet klimë e përshatshme për dialog dhe të ketë liri veprimi, atëherë hap i radhës duhet të jetë përgatitja intelektuale, prandaj Allahu (xh.sh.) pas tregimit të dy shokëve, përshkruan ngjarjen e Musait (a.s.) me Hidrin, ngjarje që fund e krye përshkruan sistemin edukativo-arsimor. Shumë shtete muslimani sot ofrojnë ditori, por pa siguruar të drejtën dhe lirinë e dialogut, të mendimit dhe të shprehurit. Si pasojë e kësaj, investimet milionëshe që hidhen në fushën e dijes rezultojnë me dështim apo me promovime të ideologjive sektare të caktuara, sepse vetë investimi është bërë mbi baza ideologjike (sektare) dhe jo mbi baza të shëndosha shkencore.

Në të vërtetë, kur nuk sigurohet liria e mendimit dhe e hulumtimit, atëherë rezultatet shkencore i dikton vetë investitori, ndërsa kur studimi, hulumtimi dhe debati

bëhen në terren të lirë, atëherë rezultati do të objektiv dhe i frytshëm.

5. Fitimi i pushtetit. Pas pajisjes me dituri, ashtu siç mësoi Musai (a.s.) nga Hidri, pa dyshim Allahu do t'u japë robërve të Vet edhe pushtet, me të cilin do të jenë të aftë ta pengojnë vetë të keqen dhe ta sjellin ndryshimin në botë, prandaj pas ngjarjes së Musait (a.s.) me Hidrin, Allahu e ka vendosur ngjarjen e Dhulkarnejnit i cili në fokus të veprimtarisë së vet e kishte fuqinë dhe forcën ﴿فَأَعْيُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلُ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا﴾ *“Më ndihmoni mua me forcë (krah pune) që mes jush dhe atyre të bëj në pritë.”* (Kehf, 95)<sup>1</sup>

Këto janë etapat që duhet ndjekur shoqëria myslimane drejt rrugës së ndryshimit. Fatkeqësisht, sot shumë myslimanë kërkojnë të hidhen drejt në etapat më të avancuara, pa i ndjekur parapraket. Është krejt e pamundur që të tregohet forcë ndaj të tjerëve, kur mungon platforma, aftësia e dialogut dhe vetëdija intelektuale. Pra, le ta mësojmë suren El-Kehf dhe të thithim prej saj strategjinë e ndryshimit të shoqërisë sonë!

Vargëzimi i ngjarjeve me këtë renditje në suren Kehf është një paralajmërim për atë se çfarë do t'i ndodhte Muhamedit (a.s.). Doktor Ahmed Hasen Fer'hat shprehet kështu për këtë renditje: “Tregimi i Banorëve të Shpellës e paralajmëroi migrimin dhe ikjen e Muhamedit (a.s.) nga Meka në Medine. Pastaj të Dërguarit të Allahut i ndodhën disa çështje ku në dukje ishin të këqija, por realiteti i tyre ishte i mirë dhe shumë i dobishëm, gjë të cilën e paralajmëroi tregimi i

---

<sup>1</sup> Salah Sultan, *Suretu el-Kehf: Menhexhijatu fi el-islahi ve et-tegjiri*, SHBA: 2008, f. 27-32

Musait (a.s.) me Hidrin. Në fund Allahu (xh.sh.) ia hapi dynjanë të Dërguarit (a.s.) dhe umetit me konsolidimin e shtetit në Medinë, gjë të cilën e sinjalizoi me tregimin e Dhulkarnejnit, pra, paralajmëroi se ky umet do të sundojë lindjen dhe perëndimin, njësoj si Dhulkarnejni.<sup>1</sup> Në veprën e cituar më parë, Ahmed Hasen Fer'hati vendos një paralele mes tregimeve të paraqitura në suren Kehf dhe jetës profetike pas shpalljes së kësaj sureje: fshehjen në shpellë të djelmoshave e lidh me fshehjen e Pejgamberit (a.s.) bashkë me Ebu Bekrin në shpellën Thevr; ata qëndruan treqind vjet, kurse këta tre ditë; përderisa Banorët e Shpellës i shoqëroi qeni, Pejgamberin (a.s.) e ndihmuan disa njerëz, madje edhe jobesimtarë; kur të formonin shtetin islam të mos lakmonin pasurinë, fëmijët dhe gjërat tjera epshore kundrejt sakrificës dhe xhihadit në rrugën e tij, siç lakmoi pronari i kopshteve. Pastaj ajetin 50 të kësaj sureje ku flet për mosbindjen e Iblisit dhe xhelozinë ndaj njeriut e lidh me armiqësinë fisnore dhe krahinore që kishin arabët atëbotë. Me ngjarjen e Musait (a.s.) dhe Hidrit i paralajmëron se muslimanëve do t'u ndodhin shumë gjëra të palakmueshme nga pamja e jash-tme, por shumë të rëndësishme nga pikëpamja thelbësore etj.<sup>2</sup>

Meqë në ajetin e fundit të sures El-Isra jepet urdhër dhe kërkohet të lavdërohet Zoti i Lartësuar: وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يُتَّخَذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَاكٍ مِّنَ الدِّالِّ وَكَبْرَهُ تَكْبِيرًا  
***“Thua: “Falënderimi i takon Allahut i Cili nuk ka marrë bir e pjesëmarrës në sundim, as mbrojtës në pamundësi!”***

<sup>1</sup> Adnan Abdulkadir, *Min fevahidi el-lefdh ve nevaimi el-lahdh*, Daru Hamilu El-Miski Li En-Neshri Ve Et-Tevzi', Kuvajt, 2009, f. 37

<sup>2</sup> Po aty, shih gjerësisht f. 37-44

*Dhe madhëroje Atë me lavde.”* (El-Isra, 111), menjëherë në ajetin e parë të sures El-Kehf, i cili është edhe ajeti pasues, Allahu (xh.sh.) tregon dëgjueshmërinë e Pejgamberit (a.s.) dhe të mbarë besimtarëve të tjerë, të cilët i përgjigjen urdhrorit për falënderim ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾  
*“Falënderimi i takon Allahut që ia zbriti robit të Vet Librin dhe e bëri atë pa shtrembërim!”* (El-Kehf, 1).

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾

***“Falënderimi i takon Allahut që ia zbriti robit të Vet Librin dhe e bëri atë pa shtrembërim!”***

Mozaiku kuptimor që reflekton fjalësi kuranor mundëson që çdo imtësi të japë mesazhin dhe mësimin e duhur, madje edhe format e fillimit dhe të mbarimit të sureve apo të ajeteve kanë një domethënie të rëndësishme në Semantikën kuranore.

Suret kuranore dallohen edhe nga forma apo mënyra se si janë filluar. Pesë sure fillojnë me sintagmën *Elhamdulil-lah* “Falënderimi i takon Allahut”. Ato janë: el-Fatiha, el-En’am, el-Kehf, Sebe’ dhe Fatir:

1. ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١﴾ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿٢﴾ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴿٣﴾﴾

***“Falënderimi i takon Allahut, Zotit të botëve. Mëshirëplotit, Mëshiruesit. Sunduesit të Ditës së Gjykimit.”***  
(El-Fatiha)

2. ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ...﴾

***“Falënderimi i takon Allahut i Cili krijoi qiejt dhe tokën, bëri errësirat dhe dritën.”*** (El-En’am)

3. ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾

***“Falënderimi i takon Allahut i Cili ia zbriti Librin robit të Vet dhe në të nuk bëri mangësi.”*** (El-Kehf)

4. ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ...﴾

**“Falënderimi i takon All-llahut të Cilit i përket gjithçka në qiej e në tokë!...”** (Sebe’)

5. ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَكِ رُسُلًا﴾

**“Falënderimi i takon Allahut, Zanafillësit të qiejve dhe të tokës, Krijuesit të engjëjve-lajmëtarë”** (Fatir)

Nëse i referohemi asaj që pason pas kësaj sintagme, gje-gjesisht punës për të cilën bëhet falënderimi, atëherë secili falënderim specifikohet për diçka. Imam Sujutiu transmeton nga tefsiri i Huvejiut ku thotë: “Fatihaja është filluar me *hamd*, por këtu Zoti falënderohet me cilësitë: Zot, i Gjithëmëshirshëm, Mëshirues dhe Sundues i të gjitha krijesave, kurse në katër suret tjera nuk falënderohet me gjithë këtotribute të përgjithshme, por vetëm me nga një atribut të veçantë. Në suren En’am falënderohet në cilësinë e Krijuesit të qiejve, të tokës, të errësirave dhe të dritës; në suren Kehf për zbritjen e Librit; në suren Sebe’ për pronësinë e asaj çka ka në qiej e në tokë; dhe në suren Fatir për krijimin fillestar të qiejve dhe të tokës. Pasi surja Fatiha është *Umm el-Kitab* (Nëna e Librit) dhe është e përgjithshme, edhe falënderimi është bërë për cilësitë e përgjithshme dhe gjithëpërfshirëse.<sup>1</sup> Ndërsa në suret tjera, siç u tha më sipër, falënderimi i Allahut është bërë për cilësi të veçanta.

Falënderimi (hamdi) në fillim të secilës nga pesë suret është i lidhur ngushtë me përmbajtjen e vetë sures. Në suren Kehf, shtylla kryesore kuptimore janë sprovat e jetës, prandaj edhe falënderimi i Allahut në fillim është bërë për

---

<sup>1</sup> Xhelaluddin Es-Sujutiu, *El-Itkanu fi ulumi el-Kur’ani*, vëllimi III, El-Hej’etu El-Misrijetu El-Ammetu li el-Kitabi, Kajro, 1974, f. 387-388

zbritjen e librit, sepse mënyra e vetme për t'i kapërcyer me sukses këto sprova është mbështetja në platformën hyjnore.

Të gjitha suret që nisin me *hamd*, duket se falënderimi i bëhet Zotit për punë dhe procese madhështore të kësaj dhe të Botës Tjetër, siç ishin “Zoti i botëve”, “Krijuesi i qiejve dhe i tokës”, “Zbritësi i Librit”, “Pronari i çka në qiej e në tokë” dhe “Zanafillësi i qiejve dhe i tokës”. Kur i analizon këto ajete, bie në sy se falënderimi për zbritjen e librit është vendosur në nivel të barabartë me të gjitha proceset tjera, pra, zbritja e Kuranit është bërë në mënyrë të përkryer, ashtu siç është e përkryer krijimtaria e Allahut, kurse vendosja e falënderimit për zbritjen e Kuranit në mes të pesë sureve që fillojnë me *hamd*, madje edhe në suren që përbën mesin e krejt Kuranit, tregon se ekuilibri i gjithë krijimtarisë së Allahut mbahet vetëm me Kitabin.

Ajeti i parë i sures El-Kehf, në mesin e shumë vlerave ka përfshirë edhe personalitetin e Muhamedit (a.s.), vetëm se atë ka përzgjedhur ta paraqesë me emrin عَبْدٌ *abdun* (rob) dhe jo me emrat نَبِيٌّ *nebijj* (i Dërguar), رَسُولٌ *resul* (Pejgamber) etj. Allahu (xh.sh.) në këtë ajet kuranor e përzgjedhi emrin *rob* për Pejgamberin (a.s.) për arsyen se Muhamedi (a.s.) para zbritjes së Librit nuk ishte zgjedhur pejgamber, por u zgjodh paralelisht me zbritjen e Kuranit.

Fjala عَبْدٌ *abdun* (rob) është e lidhur me përemrin هِ *hi* (i Tij), pra “robit të Tij”. Qenia e Muhamedit (a.s.) “rob i Tij” në momentin e shpalljes nënkupton çiltërsinë e jetës paraprofetike të Muhamedit (a.s.) dhe se ai vazhdimisht ka qënd-

ruar larg adhurimeve të gabuara.<sup>1</sup> Po ashtu, në ajetin 65 të sures El-Kehf Allahu (xh.sh.) me fjalën عَبْدًا *abdun* (rob) e ka përshtuar edhe Hidrin te ngjarja me Musain (a.s.), ku thotë: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا﴾ “*e ata dy (Musai dhe djaloshi) gjetën një rob nga robërit tanë*”. Këtu Zoti (xh.sh.) e nderon Hidrin (a.s.), mirëpo nderimi që iu bë Muhamedit (a.s.) ishte më i dalluar dhe i drejtpërdrejtë. Muhamedi (a.s.) u përshtua si “rob i Tij”, ku dallohet lidhja e fjalës *rob* drejtpërdrejt me përemrin “i Tij” i cili përfaqëson Allahun (xh.sh.), kurse Hidri u përshtua si “një rob nga robërit tanë”, d.m.th. fjala *rob* fillimisht është lidhur me fjalën *robër*, pastaj *robërit* si tërësi janë lidhur me përemrin *na* “Tanë” që nënkupton Zotin (xh.sh.)<sup>2</sup>

Janë pikërisht surja El-Kehf dhe surja paraprake El-Isra të cilat në ajetin e parë e paraqesin Muhamedin (a.s.) si عَبْدًا *abdun* (rob). Në ajetin e parë të sures El-Isra flitet për Isranë-udhëtimin natën të robit (Pejgamberit), pas së cilit pasoi edhe mi’raxhi-ngjitja në qiell, kurse në ajetin e parë të sures El-Kehf flitet për zbritjen e Librit robit. Kjo na mëson se kur Muhamedi (a.s.) u nënshtrua më shumë ndaj Zotit (kur u bë rob), atëherë erdhi në shprehje ngritja më madhështore, udhëtimi i Israsë dhe Mi’raxhit. Po ashtu, kur Muhamedi u përul, e adhuroi Zotin me vite e muaj në shpellën Hira dhe u ndje vërtet rob i Tij, atëherë i zbriti Libri. Mësimi që duhet përvetësuar çdo besimtar nga ajeti i parë i sures El-Isra dhe El-Kehf është mënyra e ngritjes dhe e mësimit të Librit. Aq

---

<sup>1</sup> Akid Halid Hamudij El-Azavi, “Etheru es-sijaki fi tag’jiri delaleti el-elfadhi – suretu El-Kehfi unmudhexhen”, në revistën “El-Ustadhu”, nr. 209, vëllimi I, Universiteti i Bagdadit, 2014, f. 278

<sup>2</sup> Akid Halid Hamudij El-Azavi, *vep. e cit.*, f. 278

sa njeriu do të jetë rob (i nënshtuar) ndaj Zotit, po aq do të ngjitet në lartësitë që reflekton israja dhe mi'raxhi. Po ashtu, aq sa njeriu do të jetë rob i Zotit, po aq do të zbresin kuptimet e Kitabit tek Ai.

Një dukuri tjetër që duhet spikatur te përdorimi i fjalës *abd-rob* është arsyeja përse janë përdorur pikërisht në këto dy sure dhe çfarë kuptime të tjera reflektojnë në realitetin tonë?

Nëse i analizojmë sferat e konkurrencës mes njerëzve apo edhe të shteteve të ndryshme, do të shohim se në mesin e tyre janë dy sfera shumë të rëndësishme dhe asnjëherë të dala nga moda: e para është arritja teknologjike, e cila kryesisht matet me aftësinë për të depërtuar sa më thellë në horizont, dhe e dyta është sfida me librin. Çdokush që i zotëron këto dy sfera, llogaritet si prijës i botës. Nëse është kështu, atëherë Pejgamberi (a.s.), sigurisht me ndihmën e Zotit (xh.sh.), i ka sfiduar të gjitha superfuqitë dhe zotëruesit e penave, sepse ai u ngjit atje (në Miraxh) ku askush nuk mund të mbërrijë dhe iu shpall libri pa asnjë të metë, veprim të cilin nuk ka mundësi ta bëjë asnjë njeri i botës. Kjo tregon se si këto dy sure fisnike, qysh në ajetet e para i kanë mbuluar këto dy sfera shumë të rëndësishme të jetës së njeriut. Pra, ai që e lexon suren Isra nuk i shkon të mos jetë aspak i ngritur dhe ai që e lexon suren Kehf nuk i shkon të mos ketë asnjë lidhje me librin.

Këto dy ajete të para të këtyre dy sureve na japin edhe një mësim, sepse pavarësisht në cilën sferë është i ngritur njeriu, përsëri epiteti më i mirë që mund t'i jepet është *rob i Zotit*. Allahu (xh.sh.) në këto dy raste ka pasur mundësi që Muhamedin (a.s.) ta përfaqësojë me epitete të tjera si *i Zgje-*

*dhuri i Zotit, i Dashuri i Zotit etj., por e zgjodhi rob i Zotit, për t'u treguar të gjithëve se shkalla më e lartë që mund ta mbërrijë njeriu në këtë botë është që pas çdo arritje të jetë modest dhe të kujtojë se më në fund përsëri mbetet rob i Allahut të Madhërishëm.*

Surja El-Kehf fillon me falënderim ndaj Zotit (xh.sh.), gjë e cila tregon se këtu bëhet fjalë për një begati të madhe nga Allahu i Madhërishëm, e që në rastin konkret begatia është vetë zbritja e Kuranit. Përzgjedhja e fjalëve të përsosura për falënderim (el-hamdu lil-lahi) tregon se edhe begatia është e përsosur.

Përse këtu përdoret fjala **الْكِتَابِ** *el-Kitabu* (Libri) për Kuranin në vend të vetë fjalës **الْقُرْآنِ** *el-Kur'an* apo të ndonjë emri tjerë të Kuranit?

Allahu (xh.sh.) Kuranin e ka emërtuar me shumë emra e attribute, si p.sh.: Kur'an, Kitab, Dhikr, Tenzil, Kaulun etj. Secili emër bart një atribut të caktuar të Kuranit. Fjala Kitab tregon se Kurani është libër i shkruar.

Nëse i hedhim një analizë procesit të realizimit të një libri 'të përkryer' në rrethanat tona, atëherë do të shohim se çdo libër së pari është ide, pastaj ajo ide zhvillohet dhe kur të jetë krejtësisht e kompletuar, pason faza përfundimtare, shkrimi i atij libri. Kur ai të shkruhet, të kontrollohet dhe të shohitet mirë, atëherë mund të themi se libri është 'i përkryer', mirëpo nëse ai mbetet vetëm si ide apo si fjalë e mësuar përmendësh, atëherë nuk e ka arritur fazën përfundimtare të përsosmërisë. Bota ka njohur shumë dijetarë dhe thënie magjepsë të tyre, por ne mund t'i dimë dhe t'i mësojmë vetëm ato që janë shkruar. Kështu që, shkrimi është mënyra më efikase për t'ia shtuar jetëgjatësinë ideve.

Pasi tematika kryesore e këtij ajeti është zbritja e Kitabit pa shtrembërime, atëherë fjala Kitabun (d.m.th. libër i shkruar) është fjala më e denjë për ta përfaqësuar Kuranin fisnik. Pra, *pa shtrembërime* dhe *plot vlera* nuk është vetëm aspekti leximor apo ajo që dëgjohet nga Kuranit, por është edhe versioni i shkruar, bile këtu Kurani i sfidon librat e mëhershëm, sepse ato kanë zbritur të shkruar dhe janë devijuar, kurse Kurani është zbritur gojarisht, por është përsosur edhe aspekti shkrimor i tij.

Çdoherë kur flitet për flakjen e dyshimeve ndaj Kuranit, çdoherë përdoret fjala Kitabun. Një rast të tillë e kemi edhe në fillim të sures el-Bekare, ku Allahu (xh.sh.) thotë: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ **“Ky libër, pa dyshim, është drejtim për të devotshmit.”** (El-Bekare, 2). Ky ajet dhe ajeti i parë i sures el-Kehf kanë pothuaj lidhshmërinë e njëjtë, sepse të dy ajetet në fokus kanë fjalën Kitab dhe të dy paraprihen me *hamd* (falënderim). Kjo tregon një lidhshmëri të madhe të *Kitabit* me *hamdin*. Nuk mund të jetë mirënjohës (me *hamd*) ai që nuk ka një *Kitab* (platformë-libër të shkruar dhe të shkoqitur mirë) dhe as mund të ketë *Kitab* ai që nuk është mirënjohës (që nuk bën *hamd*).

Nëse këtë ajet të sures Kehf e shohim në vija më të gjata, atëherë shohim se përfshin dy aspektet kyçe të suksesit në të dy botët: e para, sinqeritetin, sepse fjalën *el-hamdu lillah* mirëfilli nuk mund ta thotë askush përveç të sinqeritit, ngase kjo frazë nënkupton pohimin dhe kënaqësinë me të mirat e Zotit, dhe e dyta, pasja me platformë pune të përkryer, të shkruar dhe të shkoqitur mirë. Nëse robi arrin që të bashkojë *hamdin* me *Kitabin*, atëherë e ka fituar edhe dynjanë edhe ahiretin.

Allahu (xh.sh.) e ka cilësuar Kuranin me atribute të ndryshme. Varësisht sipas përdorimit, ashtu është përzgjedhur edhe atributi i Kuranit.

Në fillim të sures Kehf, gjegjësisht në ajetin e parë dhe të dytë, Kurani është përshkruar si ﴿وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾ **“dhe nuk e bëri atë me shtrembërimë”** dhe ﴿قَيِّمًا﴾ **“ të vlefshëm”**.

Para se të ndalemi te sqarimi i dytributeve të Kuranit, do të themi disa fjalë për foljen جَعَلَ *xheale lehu* (bëri për të). Dallimin e foljes جَعَلَ nga sinonimet tjera kontekstuale e kemi sqaruar më parë në suren Fil,<sup>1</sup> por këtu do të shpaloset vetëm kuptimi i kësaj folje, e cila kryesisht dallohej me *transformim prej një gjendje në tjetrën*. Dhënia e kësaj në formën mohore لَمْ يَجْعَلْ لَهُ “nuk e bëri atë...” tregon se Kurani është i paprekshëm, d.m.th. nuk kishte njëherë (në *Leuhi Mahfudh*) një gjendje që pastaj Zoti ta transformojë dhe ta bëjë pa shtrembërimë. Pra, forma mohore e kësaj foljeje flet për origjinalitetet eternal (të përhershëm). Nëse kjo fjali do të ishte dhënë në trajtën pohore “E bëri atë pa shtrembërimë” në vend të formës mohore “nuk e bëri atë me shtrembërimë”, atëherë do të kuptonim se Kurani nuk ka shtrembërimë, por gjithashtu do të kuptonim se Kurani njëherë paska qenë ndryshe, pastaj qenka bërë pa shtrembërimë.

Një çështje tjetër është edhe përdorimi i parafjalës لَ le pas foljes جَعَلَ, ku në gjuhën arabe parafjalët pas foljeve kanë rëndësi të veçantë në përcaktimin e kuptimit të vetë foljes. Për ta kuptuar më mirë këtë, do t'i sjellim të gjitha format e mundshme:

---

<sup>1</sup> Këtë sqarim (të sures Fil) e gjeni në librin “Përsiatje kuranore – surja Fatiha dhe dhjetë suret e fundit”, Ziber Lata, Shkup: 2018

- لَمْ يَجْعَلْهُ عَوَجًا “Nuk e bëri atë të shtrembër”. Kjo formë, ku kundrinori i drejtë (ه) *hu* (atë) vjen menjëherë pas foljes, tregon se Kurani në përgjithësi nuk është i shtrembër, por kjo formë nuk përjashton shtrembërimet e vogla dhe anësore, prandaj Allahu nuk e ka përdorur kështu.
- لَمْ يَجْعَلْ فِيهِ عَوَجًا “Nuk bëri në të shtrembërimet”. Kjo trajtë, d.m.th. përdorimi i parafjalës فِي *fi* (në), tregon mospasjen e shtrembërimeve brenda Kuranit, por nuk përjashton mundësinë e pranisë së shtrembërimeve në gjërat tjera që lidhen me Kuranin, si p.sh. Muhamedi (a.s.), Xhibrili (a.s.), tubimi, regjistrimi, shkrimi i Kuranit në mus’hafe etj. Prandaj Allahu (xh.sh.) nuk e ka përdorur as këtë formë.
- لَمْ يَجْعَلْ عَلَيْهِ عَوَجًا “Nuk bëri mbi të (ndaj tij) shtrembërimet”. Kjo formë, d.m.th. parafjala عَلَى *ala* (mbi), tregon se nuk ka shtrembërimet në gjërat që lidhen me Kuranin nga jashtë, por kjo nuk e pastron brendinë e Kuranit nga shtrembërimi.
- لَمْ يَجْعَلْ لَهُ عَوَجًا “Nuk e bëri atë me shtrembërimet”. Kjo formë, gjegjësisht përdorimi i parafjalës لَمْ *le*, është më gjithëpërfshirëse, sepse ka tri specifika që nuk i kanë tri formulimet e mëparshme: e para: Kurani nuk është pa shtrembërimet vetëm si tërësi, por edhe imtësitë më të vogla të Kuranit janë pa shtrembërimet; e dyta: të qenët e Kuranit pa shtrembërimet është veti eterniale (e përherëshme) e Kuranit,<sup>1</sup> dhe e treta: kjo formë nuk përjashton shtrembërimet që janë vetëm brenda Kuranit apo

---

<sup>1</sup> Fadil bin Salih Es-Samurai, *Lemesatun bejanijjetun min sureti El-Kehf (1)*, <http://www.startimes.com/f.aspx?t=34290086>

vetëm jashtë tij, por çdo shtrembërim që lidhet me Kur-anin, qoftë nga brenda apo nga jashtë.

Kjo që u shtjellua më lartë nuk bie ndesh me ajetin e parë të sures Bekare ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ *“Nuk ka dyshim në të”*, sepse në suren Bekare është përdorur parafjala في *fi*, kurse në suren Kehf parafjala ل *le*. Të dyja format mohojnë çdo shtrembërim apo dyshim në Kuran apo rreth Kuranit. Mirëpo, secila formë, përveç kuptimit gjithëpërfshirës, ka edhe nuançën e vet kuptimore e cila përputhet me kontekstin e ajetit apo sures ku është vendosur. Në fillim të sures Bekare flitet për çështje kryesisht të besimit, prandaj është përdorur في *fi*, sepse kjo parafjalë është e fokusuar në çështje të brendshme (të Kuranit). Kurse tërësia kuptimore e sures Kehf sundohet nga problemet shoqërore apo sfidat jetike, prandaj është përdorur forma ل *le*, për të mos u fokusuar vetëm në përsosmërinë e fjalës së Zotit, por edhe në përsosmërinë e ndikimit shoqëror që mund të ketë Kuranit. Pra, në suren Bekare tregohet se në Kuran nuk ka asnjë dyshim, kurse në suren Kehf tregohet se dyshimi nuk ka vend as në Kuran, por as në reflektimet kuranore në jetën sociale etj.

T'i kthehemi tani cilësisë së parë të *Kitabit* në këtë sure ﴿لَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾ *“Nuk e bëri atë me shtrembërimë”*. Fjala *shtrembërim* në gjuhën arabe shprehet me dy forma: عَوْجٌ *ivexhun* dhe عَوَجٌ *avexhun*, pra, i dallon vetëm zanorja (vokali) i parë: njëra e ka *kesre* (i), kurse tjetra *fet'ha* (a). Siç shihet, Allahu (xh.sh.) në suren Kehf e ka cilësuar *Kitabin* me formën e parë dhe jo me të dytën. Fjalën عَوَجٌ *avexhun* është *shtrembërim* që shihet me *syryn* e thjeshtë, kurse عَوْجٌ *ivexhun* është

shtrembërim i cili nuk mund të duket me syrin e thjeshtë apo me vështrimin e parë, por kërkon mjete teknologjike, sepse bëhet fjalë për shtrembërim shumë të imët.<sup>1</sup> Prandaj, cilësimi ﴿وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾ *“Nuk bëri në të shtrembërimë”*, tregon se Kurani nuk ka as defektin më të vogël të mundshëm. Pavarësisht arritjeve teknologjike, shkencore apo intelektuale, mundësia për të gjetur shtrembërim në Kuran është zero.

Gjithashtu, fjala عَوْجٌ *ivexhun* është dhënë në trajtën e pashquar. Trajta e pashquar nënkupton gjithëpërfshirje dhe mosnjohje. Kështu që, Kurani është larg çdo shtrembërimi, pavarësisht nëse e dimë apo nuk e dimë, madje edhe ato lloje shtrembërimesh të cilat për ne kanë qenë apo do të mbeten të panjohura, Kuranin nuk e prekin dot asnjëherë.

Paralelisht me fjalën عَوْجًا *ivexhen* është përdorur edhe fjala فَتِيًّا *kajjimen* (d.m.th. plotë vlera) po ashtu në trajtën e pashquar, sepse edhe vlerat dhe dobitë e Kuranit nuk ka mundësi t'i dijë apo t'i grumbullojë askush të gjitha. Gjithashtu, përmes pashquarsisë i motivon të gjithë besimtarët, sepse sado t'i njihni apo t'i shfrytëzoni të mirat e Kuranit, ato kurrë nuk harxhohen dhe çdoherë ka vlera që ju nuk i dini dhe nuk i keni përjetuar.

Paraqitja në mënyrë të përkryer të Kitabit bëhet vetëm kur bashkohen këto dy cilësi të Kuranit: ﴿لَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾ *“Nuk e bëri atë me shtrembërimë”* dhe ﴿فَتِيًّا﴾ *“me vlera dhe i qëndrueshëm”*. Një libër mund të mos ketë shtrembërimë, së

---

<sup>1</sup> Ebu Hilal El-Askerij, *Mu'xhem el-furuki el-lugavijjeti*, Muessesetu en-neshri el-islamijji, botimi VII, 1433, f. 379

paku për syrin tonë, por vlera kohore apo qëndrueshmëria e tij është e kufizuar. Ose e kundërta, një libër mund të ketë vlera dhe të përdoret gjatë gjithë historisë, siç janë disa libra të njohur botërisht, por zhveshja e tyre nga shtrembërimet është e pamundur. Pra, përmes këtyre dy cilësive të dhëna bashkërisht, kur njëra mohon shtrembërimet dhe tjetra pohon vlerat dhe qëndrueshmërinë, ky libër mbulon çdo dimension kohor dhe vendor të përsosmërisë kuranore.<sup>1</sup>

Te ajeti i parë dhe i dyti “*Falënderimi i takon Allahut i Cili ia zbriti robit të Vet Librin dhe nuk e bëri atë me shtrembërimet (1), të qëndrueshëm, për të paralajmëruar dënim të ashpër nga Ai dhe për t’i përgëzuar besimtarët që bëjnë punë të dobishme, se për ta ka shpërblim të mirë. (2)*”, shumica e dijetarëve mendojnë se përemri ٱ (atë), i kthehet apo e nënkupton Kitabin, por disa të tjerë mendojnë se i kthehet Abdit (robit).<sup>2</sup> Allahu (xh.sh.) i ka renditur gjymtyrët e fjalisë në këto dy ajete, kuptohet si në gjithë Kur’anin, në atë formë që këto katër cilësi: *pa shtrembërimet, i qëndrueshëm, paralajmërues dhe përgëzues* t’i atribuohen Kitabit (Kuranit) dhe Abdit (Muhamedit a.s.) në të njëjtën kohë. Do të ishte shumë absurde që libri të ishte i pajisur me këto katër veti paraprake, kurse Pejgamberi jo, apo edhe e kundërta. Shtrirja dydrejtimëshe e këtyre katër vetive vetëm se e vërteton më shumë fjalën e Aishes (r.a.), e cila për Muhamedin (a.s.) ka thënë: “*Ishte një Kuran që ecte mbi tokë.*” Nëse e analizojmë thellë dhe nëse kërkojmë

---

<sup>1</sup> Shih: Grup autorësh të Institutit për Hulumtime Islame në Az’har, *Etefsiru el-vesiti li el-Kur’ani el-kerimi*, El-hejtu el-ammetu li esh-shuuni el-metabi el-emirijeh, vëllimi V, 1993, f. 830

<sup>2</sup> Ahmed bin Jusuf el-halebij, *Ed-durru el-mesunu fi ulumi el-kitabi el-meknunu*, vëllimi VII, Daru el-kalemi, Damask, f. 434

ta gjejmë veten brenda këtij formulimi hyjnor i cili është i shtrirë në dy drejtime paralelisht: Kitabi dhe Abdi, atëherë duhet mësuar se Allahu (xh.sh.) kërkon që pas platformës së përkryer duhet qëndruar një njeri i përkryer. Kjo pikërisht është e kundërta e asaj që e gjejmë në mesin e muslimanëve, ose platforma të mira pa njerëz adekuatë, ose njerëz të mirë pa platforma afatgjate.

Pas shpalesjes së disa domethënieve të rëndësishme të këtij ajeti, vetvetiu shtrohet pyetja: përse kjo sure të fillojë pikërisht me këtë ajet?

Janë dy momente të rëndësishme që duhet marrë parasysh për t'iu përgjigjur pyetjes paraprake: i pari është vetë shkaku i zbritjes së kësaj sureje, më saktë pyetjet që hebrenjtë u mësuan politeistëve të Mekës, dhe i dyti është fakti se kjo sure u zbrit para migrimit të Muhamedit (a.s.) në Medine. Në të dy rastet kjo sure lidhet me hebrenjtë, sepse ata pretendonin se vetëm ata e dinë të vërtetën dhe kanë libër të saktë, kurse krejt librat tjerë kanë shtrembërime, prandaj zbriti kjo sure duke filluar me këtë ajet, sepse aq sa u dha përgjigje pyetjeve të parashtruara prej hebrenjve, po aq ua shpallosi tendencën e tyre të brendshme për ta shpallur Kur'anin si libër me shtrembërime. Po ashtu, pasi kjo sure u shpall para migrimit të Muhamedit (a.s.) në Medine, Allahu e mposhti kurthin e tyre para se të shkonin atje, bile këtë dilemë e pastroi në fillim të sures që u jep përgjigje pyetjeve të parashtruara prej tyre. Kështu që, zbritja e kësaj sureje në fund të periudhës mekase ishte një përgatitje strategjike për ta mposhtur mendësinë ofenduese të hebrenjve, në mënyrë që muslimantë mos të ballafaqohen me akuzën se Libri i tyre ka mangësi apo shtrembërime. Në momentin kur mus-

limanët migruan në Medinë, arma kyçe e hebrenjve ishte harxhuar tanimë dhe kurthi i tyre veçse kishte dështuar.

Nisja e kësaj sureje me këtë ajet kuranor, gjegjësisht me shtjellimin e faktit se Kur'ani është i vetmi libër pa mangësi, në të njëjtën kohë e spikat faktin se librat tjerë janë shtrembëruar dhe janë ndryshuar.

## AJETI - 2

﴿قِيَمًا لِّيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّن لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا﴾

***“I qëndrueshëm (me vlera, që të tërheqë vërejtjen për një ndëshkim të rreptë nga ana e Tij dhe t’i përgëzojë besimtarët që bëjnë të mira se për ta ka shpërblim të mirë.”***

Sipas normave të leximit të drejtë të Kuranit, gjatë leximit duhet përmbajtur disa parimeve dhe rregullave. Asnjë nuk është i lirë që ta lexojë Kuranin si t’ia dojë ëndja, por çdoherë duke respektuar parimet dhe rregullat ashtu siç janë transmetuar nga Muhamedi (a.s.), gjë e cila na tregon se edhe forma e leximit të Kuranit qenka e përcaktuar.

Në katër ajete të Kuranit (sipas transmetimit të Asimit) bëhen një pushim dynotësh, por karakteristikë e këtij pushimi është se nuk lejohet marrja frymë, e cila në disiplinën e drejtleximit të Kuranit quhet *sektetun* d.m.th. *pushim* ose *heshtje*.

Një normë të këtillë e kemi evidente edhe në suren Kehf, gjegjësisht mes ajetit të parë dhe të dytit, d.m.th. e lexojmë fjalën عَوْجًا *ivexha*, heshtim (pushojmë) për një interval prej dy notave pa marrë frymë, pastaj vazhdojmë قِيَمًا... *kaj-jimen*...

Kurani sekten (pushimin) e ka përdorur vetëm në çështjet madhore, pra këtu bëhet fjalë për zbritjen e Kitabit dhe se ky Kitab nuk ka as shtrembërimin më të vogël të mund-

shëm, por është i qëndrueshëm, plotë vlera, i drejtë etj. Pra, sekteja këtu bëhet për të bërë një ndalje e cila do ta tërheq vëmendjen e lexuesit dhe dëgjuesit, e pastaj kuptimi i fjalisë të kthehet nga një mohim i skajshëm, i cili përjashton çdo lloj negativiteti që mund t'i përshkruhet Kuranit (apo Muhamedit), në një pohim të skajshëm, i cili tregon se Kurani (apo Muhamedi a.s.) është plot vlera, qëndrueshmëri, saktësi dhe dëlirësi. Sektet në Kuran flasin aq shumë, saqë vështirë se mund të përmbliidhen me disa fjalë kuptimet që ato bartin brenda heshtjes së tyre, apo siç është i njohur fakti se “heshtja ndonjëherë flet më shumë se fjala”.

Një prej binomeve antonimikë (dy fjalë me kuptime të kundërta) të Kuranit janë *paralajmërimi dhe përgëzimi*. Në shumë ajete të Kuranit këto dyja e ndjekin njëra-tjetrën, në mënyrë që Zoti (xh.sh.) t'u bëjë me dije njerëzve se mbajtja e baraspeshës së këtyre dyjave është rruga që duhet ndjekur, pra, jo vetëm shpresë, sepse njerëzit do të zhvisheshin nga përgjegjësitë, por as vetëm dëshpërim, sepse njerëzve do t'u bëhej jeta skëterrë.

Sidoqoftë, binomin *paralajmërim dhe përgëzim* e kemi edhe në suren Kehf, gjegjësisht në ajetin e dytë të saj:

﴿قِيمًا لِّئِنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّن لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ

الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا﴾

“i qëndrueshëm, që të tërheqë vërejtjen për një ndëshkim të rreptë nga ana e Tij dhe t'i përgëzojë besimtarët që bëjnë të mira se për ta ka shpërblim të mirë.” (Kehf, 2)

Ajo që bie në sy është renditja e këtyre: shumica e ajeteve që e kanë këtë binom, së pari vjen përgëzimi e pastaj paralajmërimi, kurse në pak ajete të tjera na paraqitet renditja

e kundërt, d.m.th. paralajmërimi e pastaj përgëzimi. Kjo e fundit është e pranishme edhe në ajetin e sipërpërmendur të suren Kehf. Asnjëra renditje nuk është rastësishme, por e vendosur me saktësinë e përsosur në vendin që meriton për të dhënë kuptimin e duhur.<sup>1</sup>

Në suren Kehf, më saktësisht në ajetin e dytë, përpara ka ardhur paralajmërimi dhe pastaj përgëzimi. Nëse i vështron dy cilësitë paraprase të Kuranit: *pa shtrembërimë* (عَوَجًا – *ivexhen*) dhe *i qëndrueshëm* (قَيِّمًا – *kajjimen*), atëherë kuptojmë se kjo sure paraparakisht ka për obligim largimin dhe pastri-min e të këqijave apo akuzave, pastaj nxitjen për punë të mira dhe të lavdëruara.

Krejt e palogjikshme do të ishte që në ajetin e dytë të sures Kehf fillimisht të ishte përgëzimi e pastaj paralajmërimi, sepse këtu flitet për zbritjen e Kitabit. Në kohën e zbritjes së Kitabit (Kuranit apo cilitdo libër tjetër të shenjtë) shoqëria ka nevojë për tërheqje vërejtje (paralajmërim), ngase është e mbushur me të këqija, pastaj krijohet hapësirë që dikush të përgëzohet.

Është e vërtetë se në islam mbisundon mëshira e përgëzimi, por kjo renditje ndryshe na mëson edhe një kod tjetër moral dhe shoqëror: kur e keqja të jetë e pranishme në çdo anë, ne nuk duhet dhënë përparësi përgëzimit, por tërheqjes së vërejtjes, sepse atëherë mund t'i jepet përkrahje të keqes. Pra, kur Zoti thotë “Ia zbriti robit të Vet Kitabin”, duhet ditur se zbritja e Kitabit dhe dërgimi i pejgamberëve ndodh vetëm kur ka nevojë për t’u përmirësuar apo kur çdo gjë është prishur. E pra, gabimi më i madh është kur

---

<sup>1</sup> Shih gjerësisht: Muhammed Xhumuah El-Halbusi, *El-Besharetu ve el-indharu*, Faluxha-Irak, 10-15

përgëzon në kohën kur çdo gjë është shkatërruar, sepse këtu nevojë parësore është paralajmërimi. Këtë e vërteton edhe vetë zbritja e ajeteve të para, ku menjëherë pas ajeteve të sures Alek, zbritën ajetet e sures Muddeththir “O ti i mbuluar, çohu dhe paralajmëro (tërhiq vërejtjen)!”, pra nuk është thënë “çohu dhe përgëzo!”.

Po ashtu, nëse u hedhim një vështrim ngjarjeve që zhvillohen në suren Kehf: a) Banorët e Shpellës, sprova me të keqen e pushtetit autokratik; b) Pronari i Kopshteve, sprova me pasuri; c) Musai (a.s.) dhe Hidri (a.s.), sprova me diturinë, dhe ç) Dhulkarnejni, sprova me pushtet... atëherë shohim se shumica e atyre që në jetën e përditshme sprovohen me këto katër gjëra zakonisht dështojnë, prandaj paralajmërimi në këtë rast ka më shumë prioritet sesa përgëzimi, sepse njerëzit që kanë dalë të suksesshëm nga këto sprova janë shumë pak.

Profesor Fadil Samurai thotë se paralajmërimi dhe përgëzimi kanë ardhur në fillim dhe në fund të sures Kehf. Në fillim janë përmendur shkurtimisht në ajetin e dytë, kurse në fund janë sqaruar më gjerësisht: paralajmërimi (tërheqja e vërejtjes) nga ajeti 100 deri më 106, ndërsa përgëzimi në ajetin 107 dhe 108. Pra, këtu shohim se fillimi është i lidhur ngushtë me fundin e sures.<sup>1</sup>

Një prej dallimeve të këtyre dy foljeve, *të paralajmërsh* dhe *të përgëzsh*, është se paralajmërimi nuk ka objekt të cilit i dedikohet, kurse përgëzimi u dedikohet besimtarëve që punojnë punë të dobishme. Kështu që përgëzimi qenka për një grup të veçantë të njerëzve, vetëm për besimtarët që bëj-

---

<sup>1</sup> Fadil bin Salih Es-Samurai, *Lemesatun bejjaniijetun fi sureti el-Kehfi*, <http://islamiyyat.3abber.com/post/226448>

në punë të dobishme. Brenda këtij ajeti nuk hyjnë besimtarët pa punë të dobishme, madje nëse shihet folja *يَعْمَلُونَ* *ja'melune* (punojnë), ajo është e kohës së tashme, kurse koha e tashme në gjuhën arabe nënkupton vazhdueshmërinë, pra, të përgëzuar janë besimtarët që punët e dobishme i kanë pjesë të pandashme dhe të vazhdueshme të jetës së tyre, ndërsa *paralajmërimi* nuk i është drejtuar askujt. Kur folja nuk i dedikohet askujt, atëherë nënkupton se mund t'i drejtohet çdokujt. Kështu që, në paralajmërim hyjnë besimtarët dhe jobesimtarët. Atëherë, pasi fillimi i sures flet për Kuranin, sigurisht që Kurani dhe Muhamedi (a.s.) janë dërguar për mbarë njerëzimin. Po ashtu, nëse analizohet brendia e sures Kehf, atëherë do të shohim se me të drejtë paralajmërimi është lënë i përgjithshëm, sepse mëkatet që i trajton kjo sure mund t'i bëjë çdo njeri pavarësisht besimit. Veçanërisht kur dihet fakti se kjo sure flet për konditat e shoqërisë së shëndoshë apo sprovat e jetës, atëherë vetvetiu kuptohet se mbajtja e baraspeshës shoqërore nuk u takon vetëm besimtarë, por të gjitha strukturave të njerëzve, prandaj paralajmërimi është i përgjithshëm, kurse kur vjen fjala për paralajmërim në besim, atëherë është ajeti i katërt i sures Kehf i cili i paralajmëron drejtpërdrejt ata që i përshkruajnë Zotit fëmijë.

Në ajetin e dytë, siç u theksua më parë, Allahu (xh.sh.) i ka dhënë përparësi në renditje paralajmërimit, duke mos e theksuar objektin (grupin) e njerëzve që i paralajmëron, por shpalos vetëm veprën për të cilën i paralajmëron, gjegjësisht vetëm pasojën që rrjedh nga mosrespektimi i rrugës së Kuranit, pra, *dënimi i ashpër* *بَأْسٍ شَدِيدٍ* – *be'sun shededun*.

Dënimi në gjuhën arabe shprehet përmes disa fjalëve, por më të njohurat janë dy: عَدَابٌ *adhab* dhe بَأْسٌ *be's*. Dallimi mes këtyre dy fjalëve pothuaj sinonimike qëndron në disa pika: a) *adhabi* është dënim që kryesisht bëhet në Botën Tjetër, kurse *be's* është dënim që bëhet në këtë dhe në Botën Tjetër; b) *adhabi* mbulon më shumë dënimin fizik të njeriut, kurse *be'su* ka dënimin shpirtëror dhe fizik. Nga vetë fjala بَأْسٌ *be'sun* rrjedh fjala بُؤْسٌ *bu'sun* (ankth), por nga e njëjta fjalë kuptohet edhe forca fizike.<sup>1</sup>

Nëse i analizojmë thellësisht dallimet mes këtyre dy leksemave, atëherë shohim se *be'sun* është më e përgjithshme se *adhabun*. Pra, nëse në rastin konkret paralajmërimi qenka bërë me fjalën بَأْسٌ *be'sun*, atëherë nënkuptojmë se Kitabi dhe Abdi në suren Kehf paskan ardhur për të na paralajmëruar për një pikëllim dhe dënim që fillon qysh në këtë botë dhe pastaj vazhdon në Botën Tjetër. Pra, është gabim të thuhet se padëgjueshmëria ndaj Kitabit dhe Abdit ka dënim vetëm në Botën Tjetër, përkundrazi dënimi fillon qysh në këtë botë, sepse qëllimi i Kuranit në rend të parë është të vendosë rend në këtë botë, pastaj, përmes nënshtrimit në rregullat e lojës së kësaj bote, t'u sigurojë njerëzve edhe Botën Tjetër.

Kur jemi te paralajmërimi për dënim shohim se këtu Allahu (xh.sh.) ka përdorur edhe togun مِنَ لَّدُنْهِ *nga Ai*. Dihet se njeriu do ta vuajë vetëm pasojën e veprave të veta, por Allahu (xh.sh.) e përdor këtë frazë për të shprehur sigurinë dhe domosdoshmërinë e dëshpërimit dhe dënimit të atij që

---

<sup>1</sup> Ebu Hilal El-Askerij, *Mu'xhem el-furuki el-lugavijjeti*, Muessesetu en-neshri el-islamijji, botimi VII, 1433, f. 89

dëshiron të jetojë pa Kitabin dhe pa Abdin. Kështu, meqë këto dy ajete flasin për gjëra të përgjithshme të fesë dhe të jetës, e jo për çështje parciais, atëherë duhet ngulitur mirë në kokë se ai që përpiqet në përgjithësi ta ndërtojë jetën pa Kitabin dhe Abdin, dështimin e ka të garantuar prej Allahut. Kjo frazë nga *Ai*, e lufton fuqishëm psikologjinë e njeriut që përpiqet jetën e vetë ta ndërtojë ndryshe nga sistemi kuranor. Çdo model, ideologji apo botëkuptim tjetër për jetën që bie ndesh me thelbin e mësimëve kuranore, dështimi është i garantuar nga Allahu. Pra, në një mënyrë, Allahu (xh.sh.) në këtë ajet më shumë del si garantues dhe sigurues i sistemit hyjnor në Tokë, sesa si Dënues i domosdoshëm i keqbërësve. Siç shihet esenca e përdorimit të kësaj fraze është garancia dhe siguria.

Po ashtu, duhet spikatur edhe një moment tjetër i rëndësishëm. Allahu (xh.sh.) frazën مِنْ لَدُنْهُ nga *Ai*, e ka përdorur vetëm për paralajmërimin, kurse për përgëzimin jo. Kjo reflekton një kuptim tjetër të provuar nga eksperiencia njerëzore, p.sh. nëse parashtrahet pyetja: për çka vuan më shumë bota? Për moszbatim të dënimit ndaj keqbërësit apo për mosshpërblimin e njerëzve të mirë? Sigurisht, problem kyç i botës është mosndëshkimi i keqbërësve, sepse kur të jenë të ndëshkuar të këqijtë, shpërblimi i të mirëve rrjedh vetvetiu dhe natyrshëm. Njeriu nuk mund të jetojë i qetë aty ku ka vetëm pasuri apo mirëqenie materiale, por aty ku është e garantuar se e keqja dënohet dhe ai është i mbrojtur prej saj. Jo rastësisht sot nëpër botë luftohet për gjykata të drejta dhe të pavarura, dhe jo për qendra shpërblimesh, sepse kur gjykata të jetë e drejtë dhe ndëshkuese ndaj keqpërdoruesit, atëherë apriori është edhe shpërbllyese ndaj palës së dëm-

tuar. Pra, Allahu nuk është vetëm Paralajmërues, por edhe Garantues i dënimit për atë që nuk ndjek paralajmërimin e Zotit.

﴿مَكِّيِّنَ فِيهِ أَبَدًا﴾

**“Duke qëndruar në të përgjithmonë.”**

Menjëherë pas paralajmërimit dhe përgëzimit, Allahu (xh.sh.) e transferon ligjërimin brenda në Xhenet, ku i paraqet banorët e tij përmes rrethanorit të gjendjes “*makithine- duke qëndruar*” duke i përjetuar të mirat e Zotit në pafundësi **“Duke qëndruar në të përgjithmonë.”** (Kehf, 3) Kjo si fillim na mëson se përgëzimi (premtimi për shpërblim) nuk duhet robëruar vetëm brenda prangave të fjalëve, por kërkohet përpjekja e menjëhershme e realizimit të saj që dikush ta përjetojë realisht atë.

Një nga shpërblimet e mëdha që Zoti (xh.sh.) ka caktuar për besimtarët që punojnë punë të mira e ka shëmbëllyer në ajetin e tretë të kësaj sureje ﴿مَكِّيِّنَ فِيهِ أَبَدًا﴾ “Duke qëndruar në të përgjithmonë.”. Përzgjedhja e fjalës مَكِّيِّنَ “duke qëndruar” ajetit i jep një ngjyrim kuptimor dhe emocional më të fuqishëm, sepse rrënja (e fjalës) مكث *mkth*, tregon qëndrim dhe pritje.<sup>1</sup> Pra, besimtarët do të qëndrojnë në xhennet dhe vazhdimisht do të presin shpërblime të reja. Përzgjedhja e kësaj fjale tregon se shpërblimi është i përhershëm i cili vazhdimisht përditësohet duke i bërë besimtarët që çdoherë të presin një shpërblim ndryshe nga i pari.

<sup>1</sup> Ibn Faris, *Mu'xhemu mekajisi el-lugati*, vëllimi V, Daru el-Fikr, f. 345



﴿وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا﴾

***“Dhe që t’i paralajmërojë ata të cilët thanë: “Allahu ka marrë fëmijë”***

Përsëritja e paralajmërimit (indharit) në ajetin e katërt ﴿وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا﴾ ***“dhe që t’i paralajmërojë ata të cilët thanë: “Allahu ka marrë fëmijë”***, sqaron shkaku përse Zoti (xh.sh.) një herë e ka dhënë paralajmërimin në ajetin e dytë e pastaj përgëzimin, por në të njëjtën kohë tregon edhe rëndësinë e paralajmërimit në mbarëvajtjen e proceseve të ndryshme në këtë jetë.

Vetëm se tani paralajmërimi nuk bëhet i përgjithshëm, por për një veprim konkret, për faktin se jobsimtarët i përshkruajnë fëmijë Allahut (xh.sh.).

Kështu që, pas vizatimit të kornizave kryesore për t’u mbrojtur nga fitimet e jetës (të cilat janë numëruar në suren Kehf), Allahu Fuqiplotë fillon t’i prekë problemet konkrete. Shtrimi i këtij problemi menjëherë në fillim të sures, pas këshillave të përgjithshme, është me rëndësi të veçantë, sepse ajo prek thelbin e të gjitha dimensioneve të jetës: dimensionin fetar, paradigmatik, historik, shoqëror, psikologjik etj. Fillimisht, e zgjidh ngërçin dogmatik, sepse përmes këtij paralajmërimi përjashton politeizmin dhe favorizon mono-teizmin, pastaj, edhe pse problemi në pamje të parë është doktrinar (besimor), ai përmes kësaj kërkon të thyejë një paradigmë që mbisundonte botën e asaj kohe. Po ashtu, ishte një problem i cili e përfshinte gjithë historinë e feve, sepse

Kurejshët pohonin se Zoti ka bija, të krishterët e quanin Isën bir të Zotit, kurse hebrenjtë e trajtonin Uzejrin për bir të Zotit, ashtu që zgjidhja e kësaj nyje ishte tendencë për ta përmirësuar një gabim historik, e jo thjesht përmirësimin e një lëshimi të momentit. Politeizmi tani kishte marrë formën e traditës te shumë popuj, prandaj prekja e tij ishte edhe një sfidë sociale, sepse duhej luftuar tradita. Këtë e vërteton edhe ajeti i pestë i cili potencon se ky ishte një defekt edhe i baballarëve (paraardhësve) të tyre. Në fund, ësh-të edhe dimensionin psikologjik, ngase të kërkosh ndryshimin e kallëpeve ideologjike paraprake vërtet është një sfidë e rëndë për psikologjinë e njeriut. Pra, Allahu (xh.sh.) përmes prekjes së këtij problemi na mëson se çdoherë duhet shëruar një problem që ka efekt të shumanshëm, apo thënë shkurt të shërohet gjeneratori i problemit dhe jo efekti i tij, sepse ky i fundit shuhet vetvetiu.

Kur e analizojmë diskursin kuranor, shohim se ajo që sot shohim në mjediset tona është krejt e kundërta. Krejt thërrasin në zgjidhje të një problemi, por realisht askush nuk e prek thelbin, të gjithë merren me efektet anësore që prodhon ai thelb i prishur. Këtu mund të ndërlidhemi edhe me ajetin e parë të sures Kehf, ku tregohet se Zoti e ka zbritur Kur'anin dhe nuk ka lënë asnjë shtrembërim apo lëshim në të, kurse tani në këtë ajet (4) tregon shtrembërimin më të madh që është bërë në librat tjerë para Kur'anit. Në këtë mënyrë Allahu (xh.sh.) fillon t'i pastrojë akuzat ndaj Kur'anit nga problemi thelbësor dhe kryesor.

Përmes trajtimit dhe demaskimit të problemit kryesor dhe dogmatik, iu hap rruga mësimëve tjera islame, sepse beteja u zhvillua në pikën kyçe dhe ndarëse të feve nga

njëra-tjetra, prandaj tani është shumë e lehtë për të avancuar më andej me trajtimin e problemeve të tjera.

Nëse ndalemi pak më gjatë në konstruktin sintaksor dhe përzgjedhjen e fjalëve në ajetin e katërt të sures Kehf “**i paralajmëron ata të cilët thanë: “Allahu ka marrë fëmijë”**”, atëherë shohim se sa i mrekullueshëm është mozaiku sintaksor i ligjërimit hyjnor. Parashtrohet pyetja: përse Zoti (xh.sh.) nuk ua tërheq vërejtjen atyre që besojnë se Allahu ka fëmijë, por atyre që thonë se Allahu ka fëmijë? Përgjigjja: ky ajet na mëson se besimtarët duhet t’i paralajmërojnë dhe t’i këshillojnë njerëzit për fjalët dhe veprimet që i shohin dhe jo t’i paragjykojnë për atë që ata kanë në mendjet dhe zemrat e tyre, prandaj Allahu i paralajmëron për atë që ata thonë. Sigurisht që Allahu mund t’i paralajmërojë njerëzit edhe për atë që ata kanë në zemra, sepse Ai i di të fshehtat, mirëpo në këtë sure zgjodhi vetëm atë që deklarohet. Surja Kehf konsiderohet si një sure që në thelb ka shoqërinë, e problem shoqëror mund të jetë vetëm propaganda besimore, e jo besimi që fshihet. Në këtë mënyrë, ne duhet të paralajmërojmë për atë që shohim dhe jo për paragjykimet tona ndaj dikujt.



﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنَّ  
يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾

*“Ata nuk kanë dije për të, as etërit e tyre. Ajo u rrit si një fjalë që thjesht u del nga goja. Thonë vetëm se gënjeshtër.”*

Në ajetin e pestë të sures Kehf sqarohet mënyra dhe forma se si njerëzit erdhën deri në këtë mëkat të kobshëm.

Para analizave të detajuara gjuhësore të këtij ajeti, vlen të spikaten dy segmente kryesore:

I pari: asnjë problem apo mëkat nuk buron si rezultat i një procesi apo i një ngjarje madhështore, por thjesht si vepër i pavlerë, i parëndësishëm dhe shpeshherë i pavënë në nga shoqëria apo individ. Njësoj siç është në rastin konkret, ku cilësimi i Krijuesit me fëmijë ka filluar thjesht si një fjalë goje, por pastaj është rritur dhe ka marrë formën e mëkatit të standardizuar dhe skandaloz për gjenerata të tëra. Kështu që, neglizhenca e punëve të vogla, për gjeneratat e ardhme do të thotë mëkat me efekte shumëdimensionale, prandaj Allahu (xh.sh.) thotë **“Ata nuk kanë dije për Të, e as etërit e tyre”**, që nënkupton se ardhja e këtij problemi me përmasa kaq të mëdha ka bërë rrugë të gjatë.

I dyti: nëse në ajetin paraprak (në të katërtin) flitet për një problem me efekte negative të shumanshme, dhe jo vetëm doktrinar, atëherë në ajetin vijues (në të pestin) detektohet motivi që çoi deri në nivelin që ky mëkat të merr këto

përmasa kaq të mëdha. Pra, përmes këtyre ajeteve Zoti (xh.sh.) na obligon që pasi të shohim një defekt në vetvete apo në shoqëri, menjëherë duhet nxituar për ta mësuar motivin dhe shkakun fillestar të tij, kuptohet nëse duam që ta zgjidhim si problem. Tendenca dhe mënyra se si sot njerëzit u qasen problemeve të caktuara është krejt e gabuar, sepse, siç thamë më parë, njerëzit përpiqen t'i eliminojnë efektet e problemit dhe jo ta prekin thelbin apo shkakun që ka sjellë deri aty.

Nëse problemeve do t'u qasemi përmes kësaj metode hyjnore, duke i pasur parasysh këto segmente, atëherë zgjidhja e tyre do të ishte më e lehtë, por në të njëjtën kohë edhe nuk do ta lejonim një problem që të rritet dhe të merr përmasa të një mëkati tradicional, ku trajtimi i tij pastaj do të kërkonte punë shumë të gjatë dhe të lodhshme.

Kurani është libri i shkruar i cili në një mënyrë apo në një tjetër është mishërim dhe pasqyrim me fjalë i kozmosit dhe i gjithë ekzistencës në përgjithësi, prandaj çdo grafemë apo fonemë është pasqyrim i një realiteti të pamohueshëm të kësaj dhe të Botës Tjetër.

Çdo prononcim apo fjalë në këtë botë është realitet i pakthyeshëm i cili qysh në momentin kur del nga goja vetëm rritet dhe asnjëherë nuk humb. Prandaj në ajetin e pestë të sures Kehf, Allahu (xh.sh.) thotë ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً﴾ *“Është rritur si një fjalë”*. Njeriu është zotërues i fjalës derisa ajo nuk ka dalë nga goja e tij, në momentin kur ai e shqipton atë, i hiqet e drejta e zotërimit, kështu që pasojat dhe efektet e saj janë të pakontrollueshme dhe të paimagjinueshme. Kështu ndodhi me një fjalë të thjeshtë të dalë nga gjuhët e disa njerëzve në të kaluarën, e cila pastaj u rrit dhe u formësua në

mëkat shumë të madh, prandaj ata që mashtrohet se mund të shërojnë lehtë plagën e një fjale, vijnë në kundërshtim me ligjin e kësaj bote dhe me vetë këtë ajet kuranor *“u rrit fjalë-fjalë duke dalë nga gojët e tyre”* (Kehf, 5)

Nëse vështrohen më thellësisht boshtet e këtij ajeti, dalin tri boshte kryesore të cilat në të njëjtën kohë përbëjnë tri etapa bashkëvepruese të jetës njerëzore.

Etapa e parë është mungesa e diturisë për diçka, të cilën e tregon fillimi i ajetit ﴿ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ ﴾ *“Ata nuk kanë dituri për Të dhe as baballarët e tyre”*. Fillimi i një problemi të caktuar nis nga mungesa e diturisë për atë sferë apo problem të caktuar.

Etapa e dytë është mbulimi i zbrazëtirës së diturisë me fjalë boshe të cilat dalin spontanisht nga gjuhët e padirigjuara nga arsyeja e shëndoshë, prandaj në pjesën e dytë të ajetit thuhet ﴿ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ ﴾ *“...u rrit fjalë-fjalë duke dalë nga gjuhët e tyre”*. Kontrollimi i fjalëve të dala nga gjuha është rezultat i njerëzve të pajisur me dituri, prandaj mungesa e diturisë rezulton me fjalë boshe dhe të pavenda.

Nëse e kemi parasysh këtë renditje, thirrjet e shumta nga Zoti (xh.sh.) dhe nga Pejgamberi (a.s.) për kontrollim të fjalës dhe të të shprehurit, paraprakisht nënkuptojnë një lloj ngritje intelektuale (edukative). Këtu nuk është fjala për dituri në kuptimin e mbushjes me sa më shumë informacione, por pajisjen me urtësi për jetën dhe arsyen e ekzistencës, apo e kundërta e *xhehlit* (inJORANCËS).

Etapa e tretë është bashkimi i fjalëve boshe dhe formësimi i tyre në gënjeshtëri, prandaj Allahu (xh.sh.) në pjesën e fundit të ajetit thotë ﴿ إِنَّ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا ﴾ *“Ata nuk thuan (gjë tjetër) përveç gënjeshtëri”*.

Pra, shohim se ajeti i pestë i sures Kehf i paraqet tri etapa të njëpasnjëshme: mungesa e diturisë rezulton me fjalë të kota dhe boshe, pastaj përsëritja dhe jetëgjatësia e atyre fjalëve boshe rezulton me gënjeshtër të formësuar dhe të standardizuar.

Dikush mund të shtrojë pyetjen: a është e mundur që njeriu të gënjejë edhe kur është i pajisur me dituri, pra, pa i kaluar këto tri etapa të theksuara më lartë?

Së pari duhet kuptuar se *ilmi* (dituria) që Zoti (xh.sh.) përmend është një koncept që paksa ndryshon nga koncepti ynë për diturinë. Në kohën bashkëkohore të pajisurit me dituri është sinonim vetëm i pajisjes me informacione të caktuara apo analizimit të tyre, kurse në Kuran askund nuk zihet në gojë dituria si koncept i zhveshur nga normat etike dhe shpirtërore.

Së dyti, në ajetin në fjalë nuk flitet për gënjeshtër individuale, por për një gënjeshtër apo mëkat me përmasa shoqërore dhe që ka marrë trajtën e traditës. Kjo shihet nga ligjërimi kuranor i këtij ajeti, i cili është vetëm në trajtën e shumësit, ku Allahu (xh.sh.) thotë:

﴿مَالَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾

*“Ata nuk kanë dituri për Të dhe as baballarët e tyre. U rrit fjalë-fjalë duke dalë nga gojët e tyre. Ata nuk thuan (gjë tjetër) përveç gënjeshtër”*. Në të tri pjesët e ajetit, apo etapat siç i ndamë ne, Allahu ka folur në trajtën e shumësit dhe jo në njëjës, d.m.th. flitet për veprim kolektiv dhe jo individual.

﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾

***“A thua ti, do ta shkatërrosh veten nga pikëllimi pas tyre, nëse ata nuk i besojnë këtij ligjërimi (Kur’anit)?”***

Ndjenjën e thellë, mundin e pakrahasueshëm dhe insistimin e vazhdueshëm të Muhamedit (a.s.) për t’i kthyer njerëzit në fenë islame e tregojnë shumë ajete kuranore, dhe atë në forma të ndryshme, p.sh. *“Ti (Muhamed) nuk e udhëzoni atë që e do, por Allahu e udhëzoi atë që dëshiron.”* (El-Kasas, 56); ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾ *“A thua ti, do ta shkatërrosh veten nga pikëllimi pas tyre, nëse ata nuk i besojnë këtij ligjërimi (Kur’anit)?”* (Kehf, 6). Në këto dy dhe në shumë ajete tjera kërkohet nga i Dërguari që ta zbusë këmbënguljen e tij për t’i drejtuar njerëzit në rrugë të drejtë dhe për ta kuptuar të vërtetën. Tani vetvetiu paraqitet një pyetje: pasi për çështjen në fjalë ka shumë ajete, atëherë përse Muhamedi (a.s.) përsëri ka vazhduar të jetë këmbëngulës në thirrje? Kur Muhamedi (a.s.) u ngarkua me shpallje, filloi që misionin e tij ta shtrijë në të gjitha sferat dhe dimensionet. Ai kishte dëshirë që gjithë njerëzimi të shmanget nga errësira dhe të përqafojë Dritën. Kështu që, insistimi i vazhdueshëm për t’i udhëzuar njerëzit nuk nënkupton se ai nuk i zbatonte ajetet që i kërkonin të mos insistojë, sepse insistimin për të cilin ‘qortohej’ kurrë më nuk e përsëriste, por në drejtime tjera vazhdonte të jetë këmbëngulës, p.sh. kur i thuhej *“Ti nuk je mbikëqyrës i tyre”*, ai nuk i mbikëqyrte më, apo kur i thuhej se ti nuk mund ta

udhëzosh atë që ti e do, ai nuk kërkonte me çdo kusht që dikush të udhëzohet, por aktiviteti i tij përsëri kurrë nuk ndalej. Kjo tregon se sa herë që i zihej një shteg, ai shfrytëzonte të tjerët, prandaj vetë insistimi i tij për të bërë të pamundurën për udhëzimin e njerëzimit tregon se vërtet Muhamedi (a.s.) me plotë meritë është mëshirë e gjithë botëve. Nëse analizohen ajetet e këtilla, të cilat tregojnë këmbënguljen për t'i udhëzuar njerëzit, shohim se të gjitha janë në vetën e dytë njëjës d.m.th. i dedikohen drejtpërdrejt Muhamedit (a.s.) sepse një dëshirë të flakët të këtij lloji për t'i udhëzuar njerëzit nuk ka se kush ta ketë tjerët pos Mëshirës së gjithë botëve. Jakubi (a.s.) u pikëllua për birin e vet, Jusufin (a.s.), Junuzi u hidhërua dhe u pikëllua për popullin e vet, kurse Muhamedi (a.s.) u pikëllua vetëm për popullin, në asnjë rast nuk shënon historiografia e jetëshkrimit të tij se ai ndonjëherë është mërëzitur për vetveten kur kanë qenë në pyetje edhe interesi i të tjerëve.

Ndonjëherë kuptohen gabimisht ajetet kuranore, si p.sh. nëse e pyet dikë: çfarë porosie jep ajeti *"A thua ti, do ta shkatërrosh veten nga pikëllimi pas tyre, nëse ata nuk i besojnë këtij ligjërimi (Kur'anit)?"* (Kehf, 6)? Përgjigjja, për shumë prej nesh, do ishte e gabuar: ky ajete na mëson që ne të mos e mbysim veten për të tjerët. Ky konstatim është i saktë, por vetëm për ata që e shkatërrojnë vetveten për të mirën e të tjerëve, siç ka qenë Muhamedi (a.s.) dhe shumë pak njerëz të tjerë, kurse ne sot duhet kapur kuptimin tjetër: d.m.th. ta japim gjithë potencialin tonë për t'i udhëzuar njerëzit dhe për ta kuptuar fjalën e Zotit derisa të mos e rrezikojmë vetveten, pra, thirrja e përgjithshme e ajetit nuk është vetëm ulja e intensitetit të punës për ata shumë pak njerëz që punojnë me këmbëngulje, por thirrja u drejtohet edhe

atyre që nuk punojnë fare, në mënyrë që të japin maksimumin në këtë rrugë dhe të mbërrijnë deri në shkallën para shkatërrimit të vetes, por jo dhe ta shkatërrojnë.

Në këtë ajet kuranor shihet se sakrifica maksimale bëhet për *gjurmët* (آثارهم), pra, sakrifica bëhet vetëm për diçka madhore, e jo vetëm për t'i nxjerrë në skenë apo për t'i ruajtur gjurmët (e pavlera) të dikujt, qofshin edhe të anëtarëve familjarë.

Nëse i hedhim një vështrim ajetit paraprak të sures Kehf, gjegjësisht ajetit të pestë, në të cilin flitet për një mëkat që ka marrë formën e traditës dhe i cili ka ardhur si rezultat i paditurisë permanente dhe fjalëve boshe, atëherë kuptojmë se përse Allahu (xh.sh.) e ka vendosur menjëherë ajetin në fjalë *“A thua ti, do ta shkatërrosh veten nga pikëllimi pas tyre, nëse ata nuk i besojnë këtij ligjërimi (Kur'anit)?”* (Kehf, 6). Nga lidhja mes këtyre dy ajeteve kuptojmë se njeriu asnjëherë nuk duhet të pikëllohet sado mëkati të jetë i ngulitur në shoqëri. Muhamedi (a.s.) u mërzt sepse mbi supë kishte marrë barrën e ndryshimit rrënjësor të shoqërisë, kurse gjendja faktike ishte krejt ndryshe dhe me mëkate që kishin lëshuar thellë rrënjët e tyre në shoqëri. Muhamedi (a.s.) kishte dëshirë që ky ndryshim të bëhet hëpërhë, por Allahu Fuqplotë i kërkoi që të mos e mbytë veten me punë për ta bërë këtë ndryshim menjëherë, në një mënyrë i kërkon që të bëhet plan më afatgjatë për t'u arritur sukseset e mëdha dhe të mos nxitohet.

Një lidhje tjetër interesante mes këtyre dy ajeteve është se ajeti i dytë tregon se si zgjidhet problemi që është theksuar në ajetin e parë (paraprak). Pra, një mëkat i ngulitur në shoqëri, mund të shkulet vetëm me plan afatgjatë, por duke

dhënë aq kontribut saqë shumë njerëz do të mendojnë se ti e shkatërrove vetveten.

Po ashtu, një reflektim tjetër i rëndësishëm në këtë ajet kuranor është se njeriu asnjëherë nuk duhet ta ngarkojë vetëm veten me punë, por duhet t'i ndajë përgjegjësitë, përdërisa Allahu (xh.sh.) i thotë *“A thua ti, do ta shkatërrosh veten tënde...”*, pra, nuk thotë “a do ta shkatërrosh ekipin apo shoqërinë me obligime”, por thotë veten, kështu që në një mënyrë kërkohet që të bëhet ndarja e përgjegjësive dhe të mos merret gjithçka mbi vete. Edhe pse Muhamedi (a.s.) e kishte marrë përsipër ndryshimin e botës, kuptohet me përkrahje hyjnore, përsëri në jetën e përditshme i kërkohet që të ndaheshin përgjegjësitë, sepse përndryshe nuk mund të vinte ndryshimi i kërkuar.

Ky dhe shumë ajete të tjera të cilat i kërkonin Pejgamberit (a.s.) të mos këmbëngulte në thirrjen islame janë keqkuptuar nga qarqe të caktuara islame përgjatë historisë. Duke u bazuar në këto ajete, ata zgjedhin që ndaj jobesimtarëve të përdoret gjuha e forcës, duke u mbështetur në literalizmin e disa ajeteve kuranore e jo në thelbin e kuptimit të tyre. Megjithatë, ata kanë harruar se ajeti kuranor thjesht kërkon që të mos insistohet, por askund nuk kërkon që të njëjtëve të mos u bëhet thirrje apo të mos u shpalosen të vërtetat hyjnore. Kërkesa për mos insistim nuk nënkupton mosangazhim total ndaj tyre, por thjesht kërkon që angazhimi i thirrjes së tyre në islam të mos e pengojë procesin dhe rrjedhën e thirrjes, apo të mos anashkalohej dikush tjetër duke i kushtuar vëmendje një grupi të caktuar.

Në këtë ajet përmendet një nga emrat e Kuranit ﴿الْحَرِيثُ﴾, por para se të bëjmë sqarime të detajuara për vetë fjalën e

theksuar më lartë, duhet ditur se “dijetarët kanë përmendur shumë emra për Kuranin. Disa kanë theksuar mbi nëntëdhjetë emra. Imam Zerkeshiu dhe imam Sujutiu i kanë theksuar 55 emra, kurse Fejruzabadi i ka numëruar 100 emra për Kuranin.”<sup>1</sup> Megjithëse disa pranojnë vetëm katër apo pesë emra të Kuranit (Kuran, Kitab, Dhikr dhe Furkan), kurse të tjerat i konsiderojnë cilësi të Kuranit.<sup>2</sup> Parimi nga ku ata i kanë veçuar këto katër emra është vetëm fakti se janë më të përsëriturit, sepse nuk ka ndonjë përcaktues tjetër që i ka nxitur që ta bëjnë këtë veçim. Nëse i referohemi kuptimit leksikor-etimologjik të çdo emri të Kuranit, atëherë të gjithë janë emra dhe të gjithë janë cilësi, sepse secili ka rrënjën e caktuar të fjalës, kurse dihet se çdo rrënjë e fjalës në gjuhën arabe ka edhe kuptimet e veta. Pra, Allahu (xh.sh.) përmes gjithë këtyre emrave të Kuranit, përveç që flet për tërësinë e Kuranit, tregon edhe një cilësi të caktuar, varësisht në pozicionin e fjalisë (ajetit) ku është përdorur apo pozicionuar ajo cilësi.

Tani mund ta analizojmë fjalën “حَدِيثٌ”, e cila nëse përkthehet tekstualisht do të thotë “fjalë”, mirëpo për fjalën në arabisht thuhet edhe “كَلِمَةٌ”, atëherë parashtrohen këto pyetje: ku është dallimi mes *kelamit* dhe *hadithit* kur ato e përfaqësojnë Kuranin? Përse në këtë ajet është përfaqësuar Kurani pikërisht me fjalën *hadith*?

---

<sup>1</sup> Ez-Zerkeshiu, *El-Burhan fi ulumi el-Kur'an*, 1/273; Xhelaluddin Es-Sujuti, *El-itkan fi ulumi el-Kur'ani*, 1/143; Fejruzabadi, *Besairu dhevi et-temjizi fi letajfi el-kitabi el-azizi*, 1/88.

<sup>2</sup> Abdulaziz bin Abusselam Esh-Shafii, *El-Isharetu ila el-ixhazi fi badi en'vai el-mexhazi*, 1988, f. 221

*Kelamun* do të thotë fjalë e Zotit e përhershme, prandaj thuhet *كلامُ الله* “fjalë e Allahu” dhe nuk thuhet *حَدِيثُ الله* “fjalë e Allahu”, por thuhet *حَدِيثُ الرَّسُول* “fjalë e Pejgamberit”. *Hadithi* në vete ka dimensionin kohor dhe ripërtëritjen, kurse *kelami* është eternal, prandaj thuhet vetëm *كلامُ الله* dhe jo *حَدِيثُ الله*, sepse Allahu nuk i nënshtrohet kohës dhe ripërtëritjes, kurse hadithi i Pejgamberit është kuptim hyjnor i përshtatur për kohën dhe situatën e veçantë. Kjo është arsyeja përse në studimin e hadithit duhet t’i kushtohet më shumë vëmendje kuptimit. Po ashtu, hadithi nuk nënkupton vetëm fjalët, por edhe efektet praktike të fjalës.

Pas këtyre analizave, parashtrohet një pyetje: përse Kurani në ajetin e gjashtë të sures *Kehf* përfaqësohet me fjalën *hadith* dhe jo *kelam*, kur dihet se *kelami* është eternal? Përgjigjja: Kurani në ajetin që e kemi në shqyrtim është përfaqësuar me fjalën *hadith* për këto arsye:

- Kurani është libër që i përshtatet çdo kohe dhe çdo vendi, pra, çdoherë është *hadith* (modern), asnjëherë nuk është demode, veçse fakti i të qenët i kohës ka të bëjë në raport me njeriun, kurse për Zotin është vetëm *kelam*, prandaj thuhet vetëm *كلامُ الله*
- Në këtë ajet flitet për mosbesimin e politeistëve ndaj Kuranit. Ata ishin të vetëdijshëm se fjalët e Kuranit nuk ishin as poezi e as magji, pra, e dinin se nuk burojnë nga njeriu, por ata nuk e besonin Kuranin si libër adekuat dhe të përshtatshëm për kohën prandaj thuhet “nëse nuk e besonin *hadithin* (Kuranin)” dhe jo “nëse nuk e besonin *kelamin* (Kuranin)”. Pra, ata e shihnin që është fjalë jonjerëzore, por nuk i besonin aktualitetit dhe efekteve të fjalës së Zotit.

Fjala (أَسْفًا) *esefen* në gjuhën arabe nënkupton pikëllimin që buron nga dhembshuria për dikë ose për diçka. Nëpër librat e komentimit e gjejmë se fjala *esefun* ndërthet pikëllim dhe nervozizëm, mirëpo një gjë e tillë nuk përkon me karakterin dhe misionin fisnik të Muhamedit (a.s.), ngase ai përpjekjet maksimale nuk i bënte për ndonjë interes personal, por kryekëput për interesin e tyre. Pastaj, duke e ditur se Muhamedi (a.s.) është ﴿رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ “Mëshirë për mbarë botët”, asnjëherë nuk ka toleruar t’i përzihet nervozizmi dhe pikëllimi me qëllimin e çiltër final.

Këtë kuptim e gjejmë te rasti i Musait (a.s.), i cili kur u kthye nga Turisinaja, kur e pa popullin duke e adhuruar vëçin, tha: ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِن بَعْدِي﴾ **“Kur u kthye Musa te populli i vet i hidhëruar dhe i pikëlluar, tha: “Sa keq më paskeni zëvendësuar!”**” (El-A’raf, 150). Pra, sjellja e fjalës *غَضْبَانَ gadbane* pranë fjalën *أَسِفًا esifen*, sqaron se kuptimi i fjalës *gadbane* nuk përfshihet te fjala *esefen*, sepse atëherë do të ishte e palogjikshme që të përdoren njëra pas tjetrës në këtë ajet. Musai (a.s.) u hidhërua me vëllain, prandaj e kapi për mjekre, kurse u pikëllua për popullin, jo se ai dëshironte thjesht të shfryjë inatin.

Njeriu pikëllohet kur ka dhembshuri për dikë, por vetë është i paprekur nga dëmi apo e keqja që mund ta ketë prekur dikë, ndërsa nervozizmi ndodh atëherë kur dëmi apo e keqja, në një mënyrë apo në një tjetër, të prek edhe ty. Përdorimi i fjalës *أَسْفًا esefen* tregon se derti i vetëm i Muhamedit (a.s.) ishte që njerëzit ta pranojnë fjalën e Zotit.



﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِيَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾

***“Ne e bëmë atë që është mbi Tokë zbukurim për të,  
që t’i sprovovjmë cili është më vepërmirë”***

Zbritja e sures Kehf është e lidhur me ndodhinë kur kurejshët i dërguan dy anëtarë të fisit të rabinët hebrej të Medines për t’i konsultuar për punën e pejgamberllëkut të Muhamedit (a.s.). Rabinët i këshilluan që t’i parashtronjë tri pyetje, nëse Muhamedi (a.s.) do t’u përgjigjej, atëherë kuptohet se ishte pejgamber. Njëra pyetje ishte pikërisht për Banorët e Shpellës.

Edhe pse pyetja ishte e drejtpërdrejtë për ngjarjen e Banorëve të Shpellës, përgjigjja nuk ndodhi ashtu, sepse në suren Kehf për Banorët e Shpellës flitet vetëm nga ajeti 9 dhe deri në ajetin 26, d.m.th. vetëm 17 ajete nga 110 sa ka gjithsej surja. Kështu janë paraqitur të gjitha tregimet në Kuran. Pra, Kurani nuk është thjesht një libër informacionesh, por një kushtetutë hyjnore për ta drejtuar njerëzimin në rrugë të drejtë. Në këtë sure, siç e pamë, nuk është filluar me tregimin e Banorëve të Shpellës, por Allahu (xh.sh.) ka paraqitur disa çështje më të rëndësishme, ku njeriu pasi të pajiset me to, edhe leximi i tregimeve të paraqitura do të jetë më i dobishëm.

Po ashtu, kjo formë e pasqyrimit të ngjarjeve, na jep edhe një mësim pedagogjik të rëndësishëm. Jo çdoherë duhet përgjigjur drejtpërdrejt, por nëse pyetja parashtrohet në vendin e duhur, atëherë kompetenti i përgjigjes do ta modi-

fikojë pyetjen dhe bashkë me përgjigjen e kërkuar do t'i japë edhe instruksione apo këshilla të tjera të nevojshme për pyetësit. Pra, pyetja ishte: çfarë di për Banorët e Shpellës? Kurse përgjigja u erdhi tepër e sofistikuar, me shumë informacione dhe këshilla të tjera të cilat u nevojiteshin kurejshëve dhe mbarë njerëzimit. Ja për shembull, ata bënë pyetje për Banorët e Shpellës, kurse Allahu (xh.sh.) përmes këtij ajeti, në formë të tërthortë u thotë se Unë për Banorët e Shpellës do t'ju tregoj, por (siç thuhet në ajetin në fjalë) dijeni se pajisja me informacione për ata është thjesht një zbukurim, ndërsa realiteti i kësaj bote është krejt tjetër, gjegjësisht kush nga ne bëhet më vepërmirë.

Folja جَعَلَ *xheale* nënkupton transformimin nga një gjendje në tjetrën dhe tregon se gjendja e parë është themelore, kurse e dyta është dytësore. Duke e pasur parasysh këtë, ajeti në fjalë tregon se e bukura e kësaj bote është çështje dytësore, nuk është thelbësore, kurse bukuria e vërtetë është diku tjetër, te veprat e mira.

Ky ajet kuranor e tregon realitetin e natyrës së kësaj bote, prandaj dyndja e njerëzve pas “gjithçka ka mbi Tokë” është punë që nuk i shërben esencës dhe objektivit të krijimit të tij. Ky ajet na i pasqyron dy objektivat e vetme ku mund të orientohet dashuria: ose pas zbukurimeve, të cilat janë dytësore, ose pas punëve të mira që janë themelore.

Përemri lidhor مَا *ma* “atë që”, i cili është përdorur në ajetin në fjalë si objekt i zbukuruar, është përemër lidhor i pacaktuar i cili kryesisht përdoret për qeniet materiale apo për diçka që nuk i shërben segmentit shpirtëror të njeriut.

Nëse e shohim ajetin kuranor, gjegjësisht pjesën ﴿زِينَةً لَهَا﴾ “*zbukurim për të (për Tokën)*”, na mëson se ky koncept i të

bukurës relative që ne e përjetojmë dhe kënaqemi në këtë botë është i vlefshëm vetëm në suazat e kësaj bote. Këtu vërehet se e bukura ndahet në dy lloje: e bukura relative, e cila kryesisht lidhet me segmentin material dhe përfaqësohet me pjesën e parë të ajetit ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا﴾ “*Ne e bëmë atë që është mbi Tokë zbukurim për të*”, dhe e bukura absolute e cila buron nga fuqia shpirtërore dhe përfaqësohet me pjesën e dytë të ajetit ﴿لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ “*...që t’ju sprovonjë cili nga ju është më vepërmirë*”. Në këtë ajet kuranor ballafaqohen dy leksema (fjalë) për të bukurën: fjala زِينَةٌ *zinetun* dhe fjala حُسْنٌ *husnun*. Kjo e fundit (*husnun*), për dallim nga e para (*zinetun*), ka fushë më të gjerë semantike, sepse e përfaqëson edhe të bukurën edhe të mirën në të njëjtin nivel. Nga vetë ky kuptim i fjalës *husnun* nënkuptohet se punët përveç atributit të së mirës duhet të pajisen edhe me vetinë e së bukurës. Kjo në një mënyrë nënkupton se veprat e besimtarit nuk guxojnë të dalin të shëmtuara.

Ajeti në fjalë i bën një përshkrim të përgjithshëm jetës së kësaj bote dhe aktivitetit njerëzor. Përshkruan përplasjen (apo korrelacionin) e vazhdueshme mes dy të bukurave, se si besimtari duhet ta konsiderojë *zinetin* si një dhunti delikate e cila mund të vihet në shërbim të *husnit* apo të bëhet pengesë e fitimit të tij. Jo rastësisht *zineti* është i lidhur me fjalën Tokë, sepse kufiri i tij i fundit janë vetëm kornizat e kësaj bote, kurse *husni* nuk është i burgosur brenda prangave të kësaj bote. Pra, në një mënyrë këtu bëhet një fërkim mes dy forcave: forcës qiellore dhe asaj tokësore.

Togfjalëshi ﴿أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ “më vepërmirë” shpeshherë devijohet duke i dhënë nuanca kuptimore sasiore, ndërsa thelbi i tij dhe formulimi gjuhësor flet për cilësi dhe kualitet. Pra,

kuptimi i këtij togfjalëshi është i fokusuar në cilësi dhe kualitet (mirësi dhe bukuri) dhe jo në kuantitet apo sasi, sepse fjala *عَمَلًا amelen* është përdorur në njëjës, jo në shumës *أَعْمَالًا a'malen*, bile në njëjës dhe në trajtën e pashquar. Gjithashtu është përdorur fjala *أَحْسَنُ عَمَلًا "kush bën veprën më të mirë"* dhe jo *أَكْثَرُ عَمَلًا "kush bën më shumë vepra"*. Pra, njeriu mund të punojë pak punë, por është i detyruar që punët që i vepron t'i përkryejë sipas mundësisë që ka, d.m.th. t'i pajisë me bukuri (zineh) dhe me mirësi (husn). Këtë e vërtetojnë edhe shumë transmetime nga Muhamedi (a.s.), i cili tregon raste disa njerëzve të cilët me një punë të vetme e kanë fituar xhenetin, apo pak kanë punuar, por shumë kanë fituar, sepse husnin (mirësinë dhe bukurinë) e veprës së tyre e ka vlerësuar vetëm Allahu.

Fjala *زِينَةٌ zinetun* (bukuri) është e pashquar. Pashquarsia tregon papërcaktueshmëri dhe përgjithësi, d.m.th. se kjo fjalë mbulon gjithçka që ekziston mbi tokë: bimët, shtazët, njerëzit, gjërat e ngurta, dhuntitë shpirtërore etj. etj.. Mirëpo, ky dhe ajeti i radhës flasin për të njëjtën tematikë, kurse menjëherë pas tyre fillojnë ngjarjet e sures Kehf, pra, në një mënyrë katër ngjarjet e sures Kehf janë përmbledhur në katër *zinetet* më të zëshme me të cilat njeriu sprovohet: rinia te Banorët e Shpellës, pasuria dhe fëmija te Pronari i Kopshtit, dituria te Hidri me Musain (a.s.) dhe pushteti te Dhulkarnejni. Kështu që, *zineti* dhe sprovat kyçe në këtë botë janë: rinia, pasuria, fëmija, dituria dhe pushteti.

﴿وَأَنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا﴾

**“Dhe e bëmë gjithçka mbi të, tokë të tharë”**

Përderisa ajeti paraparak tregon sprovimin e njeriut në këtë botë me *zinet* (stoli) dhe se mënyra e vetme për ta kaluar këtë sprovim janë punët e mira, ky ajet menjëherë tregon se *zineti* është i përkohshëm dhe se do të shkatërrohet. Pra, kjo renditje i flet nënvetëdijes së njeriut, sepse i thotë: zgjedhe cilën të duash, por dije se *zineti* një ditë do të bëhet rrafsh me tokën!

Këto dy ajete i bëjnë një përshkrim kronologjik dhe thelbësor jetës në këtë botë. Fillon me krijimin, ku tregon se toka në esencë ka qenë njësoj si planetët tjerë, por Allahu e ka ambientuar, e ka stolitur dhe e ka bërë atraktive për ne. Pastaj tregon se si do të jetë fundi i saj, do të bëhet sipërfaqe e tharë, ku më nuk do të ketë kushte për të jetuar njeriu. Po ashtu, në mes e ka vendosur njeriun, i cili gjithë këtë stoli të Zotit, ose e shfrytëzon për të vepruar punë të mira të cilat do t'i vlejné në ahiret, ose për të rënë pre e këtij *zineti* dhe do ta humbasë ahireti. Cilën anë do ta mbajë njeriu, e përcakton përkushtimi dhe kujdesi i tij ndaj dy elementeve që Zoti i paraqet në ajetin e parë të sures Kehf: ndjekjen e *abdit* (Pejgamberit) dhe implementimin e *kitabit* (Kuranit).

Në ajetin e tetë, kur përshkruhet stolia, Allahu (xh.sh.) tregon se do të bëhen *صَعِيدًا saiden* dhe *جُرُزًا xhuruzen*. Fjala *صَعِيدًا saiden* d.t.th. *dhé* dhe tokë e rrafshët, kurse *جُرُزًا xhuruzen*

d.t.th. e shterpë dhe e tharë pa ujë. Ky përshkrim që i bëhet tokës, tregon se ajo do ta humbasë krejtësisht funksionalitetin e saj që e posedon sot. Po ashtu, kjo nënkupton se të gjitha aspiratat dhe ambiciet që janë lidhur me këtë botë do të rrafshohen dhe nuk do të jenë të vlefshme më. Kështu që, ajo që do të mbetet lart (e parrafshuar) dhe produktive (e patharë) është vetëm puna e mirë, sepse atë njeriu do ta gjejë para Krijuesit.

﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا﴾

***“Apo mendon se shokët e shpellës dhe të Rekimit  
ishin një çudi nga ajetet tona?”***

Nga ky ajet fillon rrëfimi i tregimeve të sures Kehf, gjegjësisht tregimi i Banorëve të Shpellës.

Para se të flasim gjërësisht për ajetin e cituar më lart, do t'i tregojmë disa dallime thelbësore të tregimeve kuranore dhe se çfarë i dallon ato nga tregimet tjera?

Mënyra e përshkrimit të një ngjarje historike bëhet në dy forma kryesore: përmes metodës shkencore-historike, e cila është e përqendruar në mbledhjen e fakteve dhe në paraqitjen sa më të saktë të ngjarjes; dhe përmes përshkrimit artistik-letrar. Pra, teksti shkencor në rend të parë ka faktet dhe saktësinë, kurse teksti letrar ka artin dhe estetikën, prandaj është tepër e vështirë që këto të gërshetohen me njëra-tjetrën. Sado i saktë të jetë teksti letrar në paraqitjen e një ngjarjeje, përsëri gjatë përdorimit të figurave stilistike do të ketë ndonjë skenë apo moment që nuk përket me realitetin, ndërsa teksti shkencor, sado mirë të jetë i thurur, përsëri faktet dhe saktësia shkencore do t'ia thyejnë estetikën letrare. Mirëpo, veçoria e tregimeve kuranore qëndron pikërisht në gërshetimin e përkryer mes këtyre dy formave, sepse është i vetmi libër që brenda tekstit letrar (kuranor) e paraqet saktësisht një ngjarje apo një moment të caktuar nga e kaluara. Pra, saktësia faktologjike dhe estetika letrare

janë plotësisht ekuivalente dhe të përsosura në tekstin kuranor (burimor).

Një dallim tjetër i tregimeve kuranore nga tregimet tjera qëndron në faktin se tregimet tjera përpiqen të sjellin sa më shumë informacione të detajuara historike, pavarësisht nëse ato janë të nevojshme apo jo për çdo vend dhe çdo kohë, kurse tregimet kuranore shkëpusin nga rrjedha historike vetëm atë që i kalon kufijtë e kohës dhe të vendit, apo siç e përshkruan profesor Sejid Husejn Nasri: *“Për muslimanët, historia sakrale e rrëfyer në Kur’an iu shpall Pejgamberit (a.s.) nga Zoti; ajo nuk është thjesht përpilim raportimesh të dëgjua nga burime çifute apo të krishtera. Ekziston, në të vërtetë, dallim i hollë ndërmjet rrëfimeve biblike e kuranore të historisë sakrale. Ndërsa rrëfimet biblike kanë natyrë më historike, historia sakrale kuranore është më shumë ahistorike dhe e shpallur kryesisht për të dhënë mësimet etike dhe shpirtërore. Historia sakrale kuranore shihet më tepër si varg ngjarjesh brenda shpirtit njerëzor në vend se thjesht ngjarje historike në botë.”*<sup>1</sup> P.sh. nëse dikujt do t’i interesonte ta përshkruajë se sa i bukur ka qenë Jusufi (a.s.) dhe se si është dukur ai, tregimi kuranor kërkon t’i mësojë njerëzimit se ashtu siç nuk e mashtroi bukuria Jusufin (a.s.), ashtu nuk duhet ta mashtrojë askënd tjetër.

Ky ajet fillon me foljen حَسِبَ mendon apo llogarit. Çdo ajet kuranor që e përdor këtë folje tregon se bëhet fjalë për një mendim të gabuar dhe për një hesap jo të bërë mirë, p.sh. në ajetin e dytë të sures Ankebut thuhet “A menduan (حَسِبَ) njerëzit se do të lihen vetëm të thonë “besuam” dhe nuk do

---

<sup>1</sup> Sejjid Husein Nasr, *Hyrje e përgjithshme në përkthimin dhe komentimin e Kur’anit*, Logos-A, Shkup, 2018, f. 20

të sprovohen?!”, pra, mendimi se nuk do të sprovohen është i gabuar. Njësoj edhe në këtë ajet “A mendove (حَسِبْتِ) se shokët e shpellës janë një mrekulli e çuditshme e jona?!”, d.m.th. nuk është kjo ndonjë çudi e madhe etj.

Rasti i shokëve të shpellës është vërtet një mrekulli, por jo diçka që duhet ta mahnit besimtar mendjehollë, sepse tekefundit njerëzimi është i rrethuar nga mrekullitë, veçse ndaj këtyre mrekullive të përditshme ne jemi adaptuar dhe nuk i njohim si të tilla. Pra, ky ajet bën thirrje që ne të mos merremi me ndodhi të rastit, por të preokupohemi me proceset e vazhdueshme. Këtu vlen të përmendet rasti i Ebu Bekrit (a.s.): “U përgatitën kurejshitët, shkuan te Ebu Bekri (r.a.) dhe i thanë: “A mendon ti se shoku yt ka shkuar deri në Bejt’ul-Makdis e pastaj është kthyer deri në Mekë gjatë një nate?” Ebu Bekri (r.a.) pyeti: “A e ka thënë ai këtë?” Kurejshitët iu përgjigjën: “Po!”. Ebu Bekri u përgjigj: “Unë dëshmoj se nëse ai e ka thënë këtë, e ka thënë të vërtetën.” I thanë Ebu Bekrit: “Ti i beson se ka shkuar deri në Sham gjatë një nate e pastaj është kthyer deri në Mekë para se të gdhijë?!” Ebu Bekri u përgjigj: “Po, unë i kam besuar edhe më shumë se kaq. I kam besuar kur ka filluar ta pranojë shpalljen nga qielli.” Ebu Seleme thotë: “Për këtë arsye është quajtur Ebu Bekr es-Siddik”.<sup>1</sup> Pra, Ebu Bekrin nuk e habiti Israja dhe Miraxhi, sepse ai u besonte mrekullive më të shpeshta dhe nuk priste një rast të çuditshëm për ta besuar Muhamedin (a.s.). Pasi Ebu Bekri nga ky rast u quajt es-siddik (i Sinqerti), atëherë kuptojmë se pjesë e sinqeritetit të lartë të Ebu Bekrit është edhe mendjemprehtësia e tij.

---

<sup>1</sup> Imam Hakim En-nisaburi, *El-Mustedreku ala es-sahihajni*, vëllimi III, botimi II, Hadithi nr. 4407, Bejrut, 2002, f. 65

Ajeti në fjalë dhe praktika e Ebu Bekrit na mëson se muslimani duhet të merret me gjërat e zakonshme dhe nuk duhet çuditur me gjërat e rastit, sepse mendjelehti habitet vetëm me mrekullitë e rralla, kurse mendjeholli magjepset me gjithë proceset e jetës, sepse e tërë jeta për të është mrekulli e falur nga Zoti (xh.sh.).

Tani do të ndalemi pak te fjala عَجَبًا *axheben* (habi). Përse Allahu (xh.sh.) ka paralajmëruar që të mos habitemi me këtë mrekulli kur dihet se ajo vërtet është e çuditshme?

Nëse i kthehemi shkakut të zbritjes së këtyre ajeteve, shohim se politeistët e Mekës kërkuan asistencë nga hebreujtë e Medinës për ta provuar pejgamberllëkun e Muhamedit (a.s.). I porositen që t'i parashtrojnë tri pyetje, madje u thanë se njëra prej tyre lidhet me një tregim shumë të çuditshëm. Kur u kthyen në Mekë e pyetën të Dërguarin e Zotit: na tregon për djelmoshat që në të kaluarën u strehuan në shpellë, sepse për ta ka një tregim të çuditshëm!

Nga vetë shkakut i zbritjes shihet se rrëfimi për Banorët e Shpellës ishte interesant dhe shumë i çuditshëm për atë kohë. Tërheqja e vërejtjes për të mos u habitur me këtë rrëfim, muslimanëve u jep një mësim shumë të rëndësishëm: i mëson që kurrë të mos habiten me ngjarjet apo temat e faktorizuara nga të tjerët, por çdoherë të përpiqen që t'i faktorizojnë punët dhe fushat që ata i kanë me interes. Bota sot llogaritet një fushëbetejë ku secili përpiqet t'i imponojë idetë dhe prioritetet e veta. Atëkohë ishin hebreujtë ata që përpiqeshin ta shpërqendronin vëmendjen e njerëzimit nga pejgamberllëku i Muhamedit (a.s.) duke u përpjekur që t'i impononin mësimet e tyre, prandaj dhe prisnin që Pejgamberi i fundit të vinte nga mesi i tyre. Allahu (xh.sh.) në këtë

ajet ua tërheq vërejtjen muslimanëve që të mos bien pre e ideve të të tjerëve, por të merren me preokupimet e tyre më të rëndësishme.

Njësoj siç ndodh sot me muslimanët, ku kuzhina të ndryshme botërore gatujnë ushqimin që muslimanët e përtypin me dekada apo shekuj të tërë, dhe kështu nuk u lënë hapësirë që ata ta shijojnë nektarin e tyre të vërtetë.

Pra, muslimanët nuk duhen të habiten dhe të preokupohen me çuditë e sotme të botës, por duhet që vlerat dhe mësimet e tyre të jenë çudia e botës. Ky është një parim shumë i rëndësishëm për mirëqenie dhe përparim, sepse ai që udhëheq me çuditë e kohës, ai udhëheq edhe botën mbarë.

Brenda këtij kuptimi të fjalisë habitore është dhënë edhe lidhëza *أى em* (apo). Për këtë lidhëze Sibevejhi thotë se është me kuptimin e pjesëzës *A* pyetëse-habitore për mohim,<sup>1</sup> por sidoqoftë e ka edhe kuptimin e lidhëzës *APO*, e cila gjithashtu përdoret në fjalitë pyetëse-habitore-mohuese. Ky formulim e paraqet sikur besimtarit i parashtrohet kjo pyetje retorike: a nuk habitesh me faktin që të është zbritur një libër i përkryer dhe një peygamber i pagabueshëm përmes të cilëve do ta ndryshosh mbarë botën dhe do të jenë aktuale për sa të ekzistojë ajo, *APO* habitesh thjesht me një mrekulli që ka ndodhur dikur në të kaluar dhe ka përfunduar?!

Në këtë ajet, këta djelmosha cilësohen si Banorë të Shpellës dhe të Banorë të Rekimit. Për shpellën çdo gjë është e qartë, por çfarë do të thotë *Rekim* dhe përse pikërisht është theksuar këtu?

---

<sup>1</sup> El-Kurtubiu, *El-Xhamiu li ahkami el-Kur'ani*, vëllimi XIII, Bejrut, Muessesetu er-Risaleh, 2006, f. 210

Komentuesit e Kuranit kanë dhënë dhjetëra mendime për fjalën *Rekim*: emri i luginës, i shpellës, i fshatit, pllaka e shkruar te hyrja e Shpellës etj., megjithatë ne do të ndalemi vetëm në atë që kemi një lloj baze, së paku aspektin etimologjik të fjalës *Rekim*.

Fjala رَكِيمٌ, *rekim* është trajtë e participit pasiv, njësoj si مَرْكُومٌ *merkumun*. Kjo fjalë nënkupton një lloj shkrimi të veçantë të gdhendur në rrasë (gurë), në dru, të qëndisur në teshë etj.,<sup>1</sup> pra tregon një lloj shkrimi më të veçantë.

Duke iu referuar etimologjisë, një pjesë e madhe e komentuesve pohojnë se bëhet fjalë për një rrasë (pllakë) në të cilin ishin të shkruar emrat e gjithë Banorëve të Shpellës dhe përkatësia e besimit të tyre.

Pavarësisht nëse pllakën e kanë shkruar vetë Banorët e Shpellës apo të tjerët pas vdekjes së tyre, e rëndësishme është që përcaktimi i tyre për besimin në Zot duke hequr dorë nga të gjitha privilegjet që ata i kishin në pallatin mbretëror nuk u harrua, por u skalit në pllakë të veçantë dhe u mbajt mend gjatë gjithë historisë, sepse në kohën e Muhamedit (a.s.) hebrenjtë e dinin se një gjë e tillë ka ndodhur, por sakrifica e tyre nuk mbaroi me pllakën e shkruar thjesht në gurë, por Kurani e përjetësoi tregimin e tyre, nga *rekimi* i gurit në *rekimin* e Kuranit.

Po ashtu, kjo fjalë jep edhe një porosi tjetër: kur Banorët e Shpellës u larguan nga pallati mbretëror për shkak të besimit, atëherë mbreti vendosi që t'i heqë nga lista e njerëzve të oborrit mbretëror, duke u mohuar të drejtën e trashëgimisë, të pasurisë dhe gjithçka tjetër, por Allahu (xh.sh.) ua kompensoi me *rekimin* (shkrimin e veçantë) në gurë dhe me

---

<sup>1</sup> Ibn Mendhur, *Lisanu El-Arebi*, vëllimi XIX, Daru el-mearifi, f. 1708-1710

përmendjen e tyre në Kuran. Kjo të jep të kuptosh se kur njeriu punon denjësisht dhe sinqerisht në rrugën e Zotit, të mos shikojë se ku kategorizohet në dynja, por të jetë i bindur se Zoti (xh.sh.) do ta mbajë emrin e tij me shkrim të veçantë.

Dhënia e fjalës رَكِيم *rekim* menjëherë pas fjalës كَهْف *kehf*, tregon se vuajtja, mundimi dhe sakrifica janë bazament i suksesit. Pra, hynë në *kehf* (shpellë) dhe emrat e tyre u gdhendën në pllakën e *Rekimit* dhe u shkruan në Kuran. Nëse e shohim me kujdes, atëherë vërejmë se para fjalës *rekim* nuk u theksuar kështjella apo pallati mbretëror, por shpella. Pikërisht për këtë arsye Allahu i cilësoi njëherë si *Banorë të Shpellës*, pastaj si *Banorë të Rekimit*.



﴿إِذْ أَوْى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا﴾

***“Kur djelmoshat u strehuan në shpellë, thanë: “Zoti ynë, jepna nga ana Jote mëshirë dhe përgatitna nga (kjo) puna jonë udhëzim!””***

Djelmoshat që e kundërshtuan besimin e mbretit apo perandorit, u detyruan ta lëshonin pallatin mbretëror dhe të kërkonin një vend tjetër ku mund ta adhuronin Allahun. Rrjedhshmëria logjike e ngjarjes thotë se ata u fshehën në shpellë nga frika e mbretit, mirëpo Allahu (xh.sh.) nuk e ka filluar rrëfimin e ngjarjes me fjalët “kur djelmoshat u fshehën...”, por “kur djelmoshat u strehuan...”. Fshehja është rezultat i ngadhënjimit të frikës dhe i përpjekjes për të shpëtuar fizikisht, kurse strehimi është largim nga rreziku, por pa e mundur frika personin që fshihet. Prandaj, Banorët e Shpellës u strehuan në shpellë, sepse kishin rrezik nga njerëzit e mbretit, por frika kurrë nuk i sundoi tërësisht ata. Pra, porosia që kërkon të jep fillimi i këtij ajeti me foljen *u strehuan*, tregon se ata, krahas faktit se u ishin mbyllur të gjitha dyert e mundshme për të shpëtuar, zgjodhën shpellën për t’u strehuar, të bindur dhe plot shpresë se do ta gjenin një mënyrë për ta adhuruar Allahun (xh.sh.) dhe për ta përhapur fjalën e tij, veçanërisht kur bëhet fjalë për djem të rinj si Banorët e Shpellës.

Fillimi i këtij ajeti duhet të ngjallë ndjenjën e optimizmit dhe të inkurajimit në masë të madhe, sepse të rinjve të pa-prespektivë të asaj kohe alternativa e vetme u mbet strehi-

mi më i trishtueshëm, mbyllja në shpellë, por përsëri nuk u dorëzuan dhe nuk u dekurajuan në rrugën e Zotit. Sido qofshin situatat bashkëkohore, për t'i kaluar krizat dhe sfidat bashkëkohore duhet strehuar çdo mjet, madje edhe ato që ndonjëherë duken të tmerrshme dhe të errëta si shpella e Kehfit.

Për moshën e rinisë në gjuhën arabe përdoren dy terma kryesorë: شَبَابٌ *shebabun-të rinj* dhe فِتْيَةٌ *fit'jetun-djelmosha*. E para (شَبَابٌ) kryesisht është e fokusuar në dimensionin kohor, pra flet për moshën e re të njeriut, kurse e dyta (فِتْيَةٌ) është më gjithëpërfshirëse, sepse krahas dimensionit kohor përfshin edhe këto kuptime: bujarin, zemërgjerësinë dhe autencitetin në mendim.<sup>1</sup> Pra, *fit'jeh* është më e përgjithshme se *shebab*.

Duke e pasur parasysh këtë dallim, atëherë është e qartë përse Zoti (xh.sh.) e ka përdorur për Djelmoshat e Shpellës fjalën *fit'jeh*. Pra, ata nuk ishin thjesht disa të rinj në moshë të re, por ishin djelmosha zemërgjerë, bujarë dhe me mendime autentike të vetat.

Përshkrimi paraparak tregon se në situata serioze dhe të rëndësishme, duhet të vijnë në shprehje të rinjtë zemërgjerë, bujarë dhe kreativë në ide. Problemi me të cilin ballafaqohen sot të rinjtë tanë është pikërisht mungesa e cilësive të Djelmoshave të Shpellës.

Koordinimi i unifikuar i djelmoshave për të vepruar brenda një plani të caktuar solli që Zoti (xh.sh.) të sjellë mrekullinë e *Banorëve të Shpellës*. Prandaj, ndoshta në mesin e njerëzve tanë kemi të rinj me ideale, kapacitete dhe afini-

---

<sup>1</sup> Halid Nasiruddin, *Esh-Shebabu, el-futuvvetu ve er-rexhuletu: idaatu mefahimijjetu*, <https://www.aljamaa.net/ar/2006/07/13/>

tete individuale, por fatkeqësisht mungon koordinimi dhe bashkëveprimi brenda një projekti të caktuar që secili të japë kontributin e vet. Kjo ngjarje është një sihariq për çdo popull që dëshiron të përparojë, ngase ashtu siç Zoti nuk e çoi huq bashkimin e disa të rinjve bujarë dhe mendjehollë, ashtu nuk do ta humb as mundin e çdo iniciative të mirëfilltë rinore. Ka dijetarë që thonë se fjala فِتْيَةٌ *fit'jeh* nuk nënkupton domosdo moshë rinore, mund të jetë edhe moshë tjetër, por e rëndësishme është t'i ketë vetitë e cituara më lartë.

Për shumësin e fjalës فَتَى *fetan* (djalosh), përveç trajtës فِتْيَةٌ *fit'jetun* (djelmoshat) e cila përdoret dy herë në Kur'an (në suren Kehf) dhe nënkupton shumësin e pakicës (nga tre deri në dhjetë), përdoret edhe trajta tjetër e shumësit فِتْيَانٌ *fit'jan* (djelmoshat) në suren Jusuf me kuptim të shumësit për shumicë (mbi dhjetë) ﴿وَقَالَ لِفِتْيَانِهِ اجْعَلُوا بِضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ﴾  
**“(Jusufi) U tha shërbëtorëve: “Vëruani monedhat e tyre në bagazh në bagazhet e tyre”,** sepse djelmoshat që i shërbenin Jusufit ishin shumë në numër.<sup>1</sup>

Gjëja e parë që kërkuan Banorët e Shpellës është mëshira: përse pikërisht mëshirë? Mëshirën e kërkuan për disa arsye: e para: ata e kishin kuptuar mirëfilli besimin, prandaj ishin të vetëdijshëm se gjëja kryesore që duhet fituar njeriu në këtë botë është mëshira e Zotit, e pastaj Zoti me mëshirën e tij i shpërblen me xhenet; e dyta: mëshira ishte ajo që u mungoi te mbreti i tyre, prandaj e kërkuan atë nga Zoti (xh.sh.). Nëse e vështrojmë me kujdes formulimin gjuhësor të lutjes së tyre “Zoti ynë, jepna nga ana Jote mëshirë...”, vë-

---

<sup>1</sup> Muhamed Muhamed Davud, *Mu'xhem el-furuk el-lugavijjeh fi el-Kur'ani el-kerim*, Daru Garib, Kajro: 2008, f. 491

rejmë se fillimisht u interesoi burimi i mëshirës “nga ana Jote”, pastaj u interesoi mëshira, d.m.th. ata ishin shumë të kujdesshëm se nga kush u vjen mëshira, ngase mëshirë u siguroi edhe mbreti nëse ata hiqnin dorë nga besimi, por ata zgjodhën mëshirën që buronte nga diku tjetër, nga Allahu i Gjithëfuqishëm. Kjo jep të kuptosh se jo çdo e mirë që të ofrohet duhet të pranohet, por paraprakisht duhet të zgjidhet burimi i mirësisë, sepse ajo mund të kushtëzohet me gjënë më të shtrenjtë që t’i e posedon.

Me të hyrë në shpellë, veprimin e parë që e realizuan është lutja. Sigurisht që ata kishin mundësi t’i luten Zotit edhe përpara se të hynë në shpellë, madje edhe ndoshta i janë lutur, por Allahu na e tregon vetëm lutjen pasi ata veç më kishin hyrë në shpellë.

Pa mëdyshje se ata me zemër vazhdimisht i janë lutur të Gjithëfuqishmit, por lutja e drejtpërdrejtë me gojë dhe bashkërisht u bë vetëm pasi ata e shfrytëzuan gjithë potencialin e tyre. Kjo tregon se lutja më e dashur te Zotit (xh.sh.) është ajo që bëhet pas përpjekjes. Këtu nuk flitet për kohën e realizimit të lutjes dhe as që duhet diskutuar për këtë, por theksi është i vënë mbi mbajtjen e ekuilibrit të lutjes dhe shfrytëzimit të potencialit njerëzor. Shpeshherë, mbështetja në lutje bëhet nga përtacia dhe neglizhenca, si rezultat i së cilës dështimi i përshkruhet Allahut, por është edhe e kundërta, kur njerëzit (jobesimtarët) thonë se njerëzimi nuk ka nevojë për lutje, por vetëm punë, kurse ky ajet tregon se këta djelmosha në formë të shkëlqyer e mbajtën ekuilibrin e këtyre dyjave, gjë e cila më shumë se çdo gjë tjetër u mungon muslimanëve të sodit.

Po ashtu, është një moment tjetër që duhet spikatur në ndërtimin gjuhësor të këtij ajeti, gjegjësisht momenti i lutjes. Edhe pse djelmoshat hynë në shpellë, e cila është simbol i rrezikut dhe i errësirës, përsëri e quajti strehë, dhe vetëm pasi djelmoshat e trajtuan si të tillë (strehë), iu drejtuan Allahut (xh.sh.) me lutje. Streha (me'va-مَأْوَى) nuk nënkupton vetëm se ata u siguruan nga frika, por bashkë me këtë ata kishin edhe metodë, besim dhe kauzë të vizatuar mirë, pra, thjesht thënë, ata qysh moti e kishin rehatuar dhe e kishin bindur veten për rrugën që duhet zgjedhur, kurse tani vetëm sa u plotësua strehimi. Kjo tregon se kur besimtari i drejtohet Zotit (xh.sh.) fillimisht duhet t'i ketë të pastruara disa çështje, ta ketë arritur strehimin. Pra, nëse robi i drejtohet me lutje Allahut (xh.sh.) me mendje të trazuar dhe me mëdyshje, atëherë lutja vështirë se pranohet, sepse një nga kushtet e lutjes është bindja se Zoti do ta pranojë atë, por këtë bindje nuk e kanë njerëzit që nuk i kanë të pastruar shumë çështje besimore dhe ideologjike. Si përfundim, qëndrueshmëria në besim dhe stabiliteti në të menduar janë ato që e përbëjnë strehimin, sepse ndryshe nuk ka si quhet strehim fshehja në një shpellë.

Kjo tregon se prej të rinjve fillimisht kërkohet mbërritja e strehimit: stabiliteti në të menduar, krijimi i një ideali në të cilin do të jenë të bindur dhe për të cilin do të jenë të gatshëm të sakrifikojmë gjithçka, atëherë vjen strehimi dhe vijë në momentet e lutjeve të pranuar.

Lutja e djelmoshave tregon edhe altruizmin e tyre, sepse ata nuk kërkuan një mëshirë që do t'i shpëtonte vetëm ata, por kërkuan një mëshirë ndaj së cilës të ndjehen të përgjegjshëm dhe të detyruar. Fjala اتينا *atina* (na jep), e cila është

përdorur në këtë ajet, flet për dhënie që pastaj do të kërkohet përgjegjësi, kurse fjala أُعْطِنَا *a'tina* (na jep), e cila nuk përdoret në këtë ajet, është sinonim i të parës dhe flet për dhënie për të cilën nuk kërkohet përgjegjësi.

Kategoria gramatikore e shquarsisë dhe pashquarsisë në gjuhën arabe ka një rëndësi të veçantë, veçanërisht në ligjërimin kuranor. Të gjithë gramatikanët arabë janë të një mendje se trajta themelore e emrit në gjuhën arabe është trajta e pashquar.<sup>1</sup> Llojet e emrit të pashquar në gjuhën arabe janë disa: për glorifikim, për përcaktim të llojit, për përgjithësim etj. Pavarësisht gjithë këtyre tipave të shquarsisë, një gjë është e ditur, se emri i pashquar parimisht tregon esencën e gjërave dhe përgjithësinë e tyre, kurse emri i shquar tregon të veçantën dhe gjënë e përcaktuar.

Në këtë ajet kuranor, si në shumë ajete të tjera, lutja është thurur me dy emra të pashquar رَحْمَةً *rahmeten* (mëshirë) dhe رَشْدًا *resheden* (udhëzim).

Pra, lutja e Banorëve të Shpellës, si shumë lutje të tjera që janë dhënë me emra të pashquar në Kur'an, i është drejtuar Zotit (xh.sh.) për t'u kërkuar mëshira dhe udhëzimi si tërësi, e jo një mëshirë parciale dhe momenale. Kjo tregon edhe largpamësinë e besimtarit në lutje, se ai nuk kërkon një mëshirë apo udhëzim të caktuar, por e kërkon esencën e saj, sepse vetëm si e tillë (e pashquar) ajo (mëshira dhe udhëzimi) mund të jenë të përshtatshme për çdo situatë të jetës së tij.

Kjo trajtë e pashquar përsëritet në shumë lutje kuranore dhe profetike, njësoj si رَحْمَةً *rahmeten* (mëshirë) dhe رَشْدًا

---

<sup>1</sup> Sibevejhi, *El-Kitabu*, vëllimi I, Mektebetu El-Hanxhi, Kajro, 1988, f. 22

*resheden* (udhëzim), është edhe fjala *حَسَنَةً* *haseneten* (mirësi) p.sh. ﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ “Zoti ynë, na jep në *dynja mirësi* dhe në *ahiret mirësi*, e na ruaj nga *dënimi i zjarrit!*” (El-Bekare, 201) dhe shumë fjalë të tjera. Krahas pashquarsisë, më të përgjithshme dhe më universale këto fjalë i bën edhe qenia e tyre si paskajore<sup>1</sup> apo infinitiv (masdar), sepse paskajorja është kategoria bazë e çdo fjale. Krejt këto, japin të kuptohet se mëshira, udhëzimi, mirësia që kërkohet në lutjet e besimtarëve nuk është sipërfaqësore dhe parciale, por është esenciale dhe e përgjithshme. Pra, muslimani nuk duhet ta kërkojë mëshirën, udhëzimin dhe mirësinë për një moment apo synim të caktuar, sepse pastaj do të jetë i privuar nga të tjerat, por e kërkon atë kështu të pashquar dhe në paskajore që pastaj Allahu (xh.sh.) t’ia japë aty ku atij (besimtarit) i nevojitet, madje të jetojë me vetë këto.

Kjo pashquarsi tregon se kërkohet esenca e mëshirës, udhëzimit dhe mirësisë, por rruga se si Allahu (xh.sh.) do t’i plasojë në jetën tënde mund të jetë e panjohur, sepse ndonjëherë mëshirë dhe udhëzim mund të jetë ajo që në sytë tanë nuk është e tillë, p.sh. një dështim apo fatkeqësi e caktuar mund të jetë e trishtueshme në sytë tanë, por në thelb ajo është mëshirë dhe udhëzim, p.sh.:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾

<sup>1</sup> Një nga format e pashtjelluara të foljes, e cila shpreh një veprim a një gjendje në mënyrë të përgjithshme, pa u lidhur me një kohë a vetë të caktuar (Fjalori i Gjuhës së Sotme Shqipe, shih fjalën *paskajore*)

“O ju që besuat, u është bërë obligim kisasi (gjurmimi për dënim për mbytje): i liri për të lirin, rob për robin, femra për femrën. Kurse atij që i falet diçka nga vëllai i vet, atëherë ajo le të përcillët (e atij që fal) kuptueshëm dhe shpagimi (nga dorasi) atij le t'i bëhet me të mirë. Kjo është një lehtësim dhe mëshirë prej Zotit tuaj. E kush tejkalon pas këtij (pajtimi), ai ka një dënim të idhët.”. (El-Bekare: 178) Ky ajet vërteton se jo çdoherë mëshira është e deshifrueshme dhe e pëlqyeshme për njerëzit, sepse ky ajet flet për dënimin kapital, ndërsa një veprim i tillë në sytë tanë është i papëlqyer, por në esencë ajo është mëshirë.

Kështu, dhënia e këtyre fjalëve në trajtën e pashquar është edhe një nxitje për ta ndryshuar konceptin tonë të gabuar për mëshirën, udhëzimin dhe mirësinë, sepse ato shpeshherë janë të padeshifrueshme për ne, prandaj i lute mi Zotit (xh.sh.) që të na pajisë me esencën dhe gjithëpërfshirjen e tyre që ne të mund të përfitojmë.

Në këtë ajet udhëzimi kërkohet me fjalën رَشَدًا *resheden* (udhëzim), jo me fjalën هُدًى *huda* (udhëzim). Në kontekstin e përgjithshëm këto fjalë janë sinonime, mirëpo në thelb dallojnë në nuanca kuptimore. Dallimet e spikatura nga studiu-esisit arabë mes këtyre dy fjalëve janë:

- *Huda* (هُدًى) është *orientim*, nëse është i drejtë, atëherë është udhëzim për në të vërtetën, e nëse është orientim jo i drejtë, atëherë është udhëzim për në të pavërtetën. Pra, *huda* هُدًى përdoret edhe për në të pavërtetën, p.sh. ﴿فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾ “Udhëzoni ata në rrugën e xhehi-

mit!" (Es-Saffatu, 23), kurse رَشَدٌ *reshed* përdoret vetëm për udhëzimin në rrugë të vërtetë.<sup>1</sup>

- Në Kur'an dhe në traditën profetike njohja e të vërtetës është shprehur me fjalën هُدًى *huda* (udhëzim), kurse vepra dhe ndjekja e së vërtetës me fjalën رُشْدٌ *rushdun* (udhëzim). Po ashtu, janë përdorur edhe antonimet e tyre, ku دَالَالٌ *dalalun* (devijim) është mosnjohje e të vërtetës, kurse غَيٌّ *gajjun* (devijim) është mosndjekja dhe mosveprimi me të vërtetën.<sup>2</sup> Pra, këtu shihet se *dalali* është shkatërrim i forcës intelektuale të njeriut, kurse *gajji* është shkatërrim i forcës vepruese të njeriut. *Huda* është rigjenerim i forcës mendore të njeriut, kurse *ruzhdi* është rigjenerim i forcës praktike.<sup>3</sup>

Këto dy dallime japin të kuptohet se Banorët e Shpellës kërkuan udhëzim për në të vërtetën dhe në të njëjtën kohë kërkuan udhëzim që do t'u mundësonte praktikimin e së vërtetës.

Siç u potencua më lart, ky ajet përfundon me fjalën (paskajoren) رَشَدٌ *reshedun* (udhëzim), por në gjuhën arabe e njëjta fjalë ka edhe paskajore tjetër me të njëjtin kuptim رُشْدٌ *rushdun* (udhëzim). Përderisa ka dy alternativa dhe është zgjedhur njëra, në fjalitë e zakonshme jokuranore mund të jetë krejt njësoj, por në Kur'an përzgjedhja e njërës ndaj tjet-

---

<sup>1</sup> Ebu Hilal El-Askerij, *El-furuku el-lugavijjetu*, Daru el-ilmi ve eth-thekafeti, Kajro, 1997, f. 209

<sup>2</sup> Ibn Tejmije, *Fetava ibn Tejmije*, vëllimi X, f. 40/568; Ibn Kajjim, *Igathu el-lehfan*, vëllimi I, f. 15

<sup>3</sup> Hasen Ajet Alxhet, "El-huda ve er-ruzhdu esasu salahi el-abdi", në revistën "El-Is'lah", viti II, nr. 7, 2008, f. 43

rës ka një arsye. “Një pjesë e dijetarëve kanë bërë dallimin mes *reshedun* رَشِدٌ dhe *rushdun* رُشِدٌ. Kanë pohuar se *rushdun* رُشِدٌ përdoret për punë të dynjasë dhe të ahiretit, kurse *reshedun* رَشِدٌ përdoret vetëm për punë të ahiretit.”<sup>1</sup> Pra, kjo e fundit i përfshin edhe punët e dynjasë, por që vlejnë vetëm për ahiret, kurse e para i përfaqëson edhe punët të cilat synim e kanë ahiretin, por edhe ato që i kanë interesat e kësaj bote. Pra, nëse bëjmë një renditje, atëherë *huda* هُدًى është udhëzimi më i përgjithshëm, pastaj *rushdun* رُشِدٌ është më specifik se *huda*, kurse *reshedun* رَشِدٌ është udhëzimi më specifik, sepse lidhet vetëm me punë, rezultati i të cilave lidhet vetëm me Botën Tjetër.

Kështu kuptohet se Banorët e Shpellës me lutjen e tyre “përgatitna nga puna jonë udhëzim!” kërkonin udhëzim (ose zgjidhje të hallit të tyre) që mbi të gjitha t’u vlen për në Botën Tjetër, sepse nëse do të kërkonin zgjidhje vetëm për ta hequr qafe telashin me mbretin e tyre, atëherë nuk do ta kishin përdorur fjalën *resheden* رَشِدًا, madje nëse do ta kishin synim shpëtimin vetëm në këtë botë, nuk do të vinin deri në shpellë.

Nga e gjithë kjo vijmë në përfundim se kërkesa për udhëzim e Banorëve të Shpellës është e përkryera dhe i përmban këto tri veçori: udhëzimin doktrinar, të cilin e kishin të pastruar, udhëzimin që ishte i aplikueshëm dhe produktiv, dhe udhëzimin u vliente për arritjen e synimit final në Botën Tjetër.

---

<sup>1</sup> Muhammed Murteda Ez-Zebidi, *Taxhu el-arusi min xhevahiri el-kamusi*, vëllimi VIII, botim i Qeverisë së Kuvajtit, 1994, f. 95

Meriton të theksohet një moment tjetër brenda këtij ajeti, sepse çdo gjymtyrë e fjalisë ka një porosi të caktuar në jetën e besimtarit. Ata nuk thanë “përgatite (bëje) këtë punën tonë udhëzim”, por thanë “përgatit (bë) nga kjo puna jonë udhëzim.” Kjo tregon se ata nuk kërkuan që Allahu ta shohë gjithë aktivitetin e tyre dhe nga ai të nxjerrë udhëzim për ta, por kërkuan që Allahu ta shohë një pjesë të aktivitetit të tyre, gjegjësisht ato kontributet më të mira në kauzën e tyre dhe pastaj prej atyre të bëjë udhëzim për ta. Kjo njëherësh tregon edhe modestinë e atyre njerëzve, sepse ishin të vetëdijshëm se diku kanë gabuar, prandaj kërkuan që vetëm aktiviteti i shëndetshëm i tyre të vlerësohet, nuk kërkuan që edhe gabimet e tyre të jenë pjesë e udhëzimit të tyre.

Lutja në këtë ajet kuranor nis me lidhëzën *أف*, e cila në gjuhën arabe përdoret për të lidhur dy gjëra njëra pas tjetrës pa interval kohor, të cilën mund ta përkthejmë “pastaj menjëherë”: **“Kur djelmoshat u strehuan në shpellë, menjëherë thanë: “Zoti ynë, jepna nga ana Jote mëshirë dhe përgatitna nga (kjo) puna jonë udhëzim!”** Pra, pasi u strehuan në shpellë, menjëherë pa u vonuar aspak iu drejtuan Zotit (xh.sh.) me lutje. Kjo lutje e menjëhershme e tregon gatishmërinë dhe lidhshmërinë e këtyre djelmoshave me Krijuesin e tyre. Po ashtu, ata ishin të bindur se vetëm Allahu Fuqiptotë mund ta zgjidhë këtë ngërç të pazgjidhshëm në sytë e njerëzve, por kjo lidhëze tregon përkushtimin e tyre ndaj Zotit, sepse ata pa u hamendur iu lutën Atij.

Gjithashtu, siç duket lutja është në trajtën e shumësit, pra, nuk është realizuar në formë individuale.

Nga e gjithë kjo kuptojmë se kur të rinjtë veprojnë bashkërisht, e japin mundin maksikal të tyre dhe bashkërisht i

drejtohen Zotit (xh.sh.) për ndihmë, atëherë ndihma e Zotit (xh.sh.) gjithsesi do të vijë, madje nëse duhet Allahu do t'i thyejë edhe ligjet e kozmosit, siç ndodhi me Banorët e Shpellës. Pra, kjo tregon se një rini e bashkuar, aktive dhe e devotshme ndaj Allahut sfidon edhe ligjet e kozmosit, e jo më për të bërë disa ndryshime brenda një shoqërie të caktuar.

Ajeti në fjalë është i ndarë në dy pjesë: pjesa e parë e tregon veprimin e tyre, kurse pjesa e dytë e pasqyron lutjen e tyre, por të lidhura shumë ngushtë njëra me tjetrën, me lidhëzën *ف* *fe*. Ky ajet i shkurtër e pasqyron rrugën e suksesit në jetën e besimtarit vigjilent: veprim të pasuar menjëherë me lutje, dhe jo lutje pastaj veprim.

﴿فَصَرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا﴾

***“Ua mbyllëm veshët e tyre në shpellë për vite me radhë.”***

Tregimi i Banorëve të Shpellës është treguesi më i denjë i shoqërisë së mirë dhe se sa e rëndësishme është të përzgjidhet shoqëria. Këta djelmoha arritën të quhen *shenjë e Zotit* آية *ajetun* vetëm pse u bashkuan. Kështu historia e tyre do të mbetet deri në Ditën e Fundit të kësaj bote, prandaj nëse duam të jemi shenjë e Zotit dhe të mbetemi gjallë për sa të ekzistojë kjo botë atëherë duhet që të zgjedhim shoqërinë, të veprojmë dhe t’i lutemi bashkërisht Zotit (xh.sh.).

Surja Kehf ka katër tregime boshte për sprovat e jetës: sprovën në fe të djelmoshave, sprovën në pasuri të pronarit të kopshtit, sprovën në dituri të Musait me Hidrin dhe sprovën në pushtet të Dhulkarnejnit. Paralelisht me paraqitjen e sprovave është dhënë edhe zgjidhja e tyre. Kur të rinjtë u sprovuan në fe, atëherë si hap të parë ndërmorën largimin nga vendi i sprovës. Kjo tregon se kur njeriut i kanoset e drejta e jetës dhe e fesë, atëherë duhet të largohet dhe të gjejë një vend të sigurt ku mund t’i manifestojë këto dyja. Mirëpo, strehimi i tyre në shpellë ishte strehim taktizues, derisa të bënin një plan tjetër për t’u kthyer dhe për ta vazhduar thirrjen në rrugën e Zotit, mirëpo Allahu (xh.sh.) ua vlerësoi mundin e dhënë dhe i vuri në një gjumë të thellë, prej të cilit u zgjuan vetëm pas treqind e disa viteve dhe e panë të realizuar atë që kishin pasur nijet dhe atë për të

cilën kishin vepruar. Pra, këta gjetën zgjidhje duke u larguar fillimisht nga vendi i rrezikut dhe i sprovës, pastaj duke menduar se si ta shndërrojnë atë në vend sigurie dhe besimi. Kjo na mëson se fillimisht duhet t'i shmangim vendet ku e kemi të rrezikuar jetën dhe fenë tonë, pastaj të rikthehemi me një strategji ndryshe për t'i shndërruar të njëjtat në vende sigurie dhe mirëqenie.

Tregimi i Banorëve të Shpellës është tregim shumë frymëzues, nxitës dhe edukues, veçanërisht për të rinjtë. Çdo i ri ka dëshirë dhe ambicie që mundin e vet ta prekë gjatë jetës së tij. Ky tregim na mëson se punët e mëdha nuk lidhen me jetën e një njeriu, sepse ka punë që kërkojnë mundin e disa gjeneratave për t'u arritur ndryshimet e nevojshme. Megjithatë, nëse ju vërtet dëshironi të siguroheni se mundi juaj nuk humb, shihni Djelmoshat e Shpellës, se si arritën ta korrin mundin e dhënë para treqind e disa viteve. Pra, Djelmoshat e Shpellës janë siguri për gjithë rininë se çdo pikë djersë e rënë nga balli i tyre, një ditë do të bëhet dritë për dikë.

Nëse analizohet lidhshmëria e ajetit paraprak, i cili e gërsheton në formë të shkëlqyer veprimtarinë dhe lutjen e besimtarit, atëherë në ajetin vijues shihet se besimtari pasi t'i ketë shfrytëzuar të gjitha mundësitë e dhëna, i lutet Zotit (xh.sh.) dhe pret që Ai t'i përgjigjet në mënyrën e Vet. Kjo na mëson se përgjigja e lutjes jo domosdoshmërisht duhet të vijë ashtu siç jemi lutur ne apo siç na pëlqen neve, por Allahu zgjedh mënyrën, formën, vendin dhe kohën më ideale për t'iu përgjigjur lutjes së robit. Krahas haditheve të Pejgamberit (a.s.) që flasin për këtë çështje, edhe lidhshmëria mes këtyre dy ajeteve na rikujton se rezultati i lutjes së pranuar

shpeshherë mund të jetë ndryshe nga ajo që e kemi menduar apo ndonjëherë edhe e vonuar, por çdoherë me rezultatet më të mira të mundshme. Po të ishin pyetur Banorët e Shpellës, a dëshironi që të flini treqind e disa vite, sigurisht do të ishin përgjigjur negativisht, por Allahu përmes kësaj forme vendosi t'i bëjë argument për mbarë njerëzimin dhe e bëri të pavdekshme historinë e tyre.

Madhështia e Kur'anit nuk ka të mbaruar, sepse brenda këtij ajeti janë gërshetuar shumë mrekulli: stilistike, gjuhësore, shkencore etj. Shprehja *فَضَرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ fedarebna ala adhanihim* (ua mbyllëm veshët apo shfuqizuar mbi veshët e tyre). Kjo formë e të shprehurit të kësaj fjalie ishte sfiduese për arabët e kohës në sferën e stilistikës, sepse mbyllja e veshëve mund të thuhet edhe me fjalë të tjera, përse duhet pikërisht një frazë e këtillë polisemike (shumëkuptimshme)?

Kjo frazë mbulon tri boshte kuptimore me aq sa kemi arritur të kuptojmë ne:

- Tregon se u është shfuqizuar shqisa e dëgjimit, e cila mund të thuhet me një fjali tjetër të thjeshtë.
- Nënkupton se bashkë me shqisën e dëgjimit janë paralizuar edhe shqisat (apo nervat) tjera, prandaj thuhet *آذَانِهِمْ adhanihim* (veshët), e cila kryesisht ka kuptimin fizik të aparatit të të dëgjuarit. Nëse do të thuhet *أَسْمَاعِهِمْ esmahim* (dëgjimet), atëherë ndikimi do të ishte i kufizuar vetëm në shqisën e të dëgjuarit, kurse kështu e përfshin edhe shqisën e dëgjimit, por edhe gjithçka që lidhet me aparatit e dëgjimit, si p.sh. nervat e ndryshëm që kalojnë pranë këtij aparatit.
- Ka edhe një kuptim tjetër që lidhet me fushën shkencore. Imam Fahrudin Raziu pohon se kësaj folje i mungon

kundrinori, kurse على آذانهم *ala adhanihim* (mbi veshët e tyre) është togfjalësh që tregon rrethanor vendi.<sup>1</sup> Tani parashtrohet pyetja për çfarë vendi bëhet fjalë (mbi veshët e tyre)? Në një eksperiment shkencor të bërë në universitetin Johns Hopkins, në Fakultetin e Inxhinierisë Biomedicinale, ku disa elektroda i kanë lidhur drejtpërdrejt me trurin e njeriut për të hulumtuar se cilat pjesë të tij reagojnë nga zërat gjatë gjumit, kanë zbuluar se qendrat kryesore të dëgjimit, *korja e dëgjimit* (auditory cortex) në tru gjendet menjëherë mbi veshë, në të dy anët e trurit, të cilat i pranojnë tingujt në gjendje të zgjuar dhe gjatë fjetjes.<sup>2</sup>

Kjo tregon se Kur'ani është libër i shpallur prej Zotit (xh.sh.), sepse vetëm Ai mund të thotë kaq shumë me një togfjalësh të vetëm.

Nëse i hedhim një vështrim këtij ajeti atëherë shohim se sa me përpikëri është përcaktuar vendi dhe koha e shfuqizimit të dëgjimit të Banorëve të Shpellës. Me frazën في الكهف *fi el-kehfi* (në shpellë) nënkupton vendin ku ata ishin zhveshur nga shqisa e dëgjimit, kurse me frazën سِنِينَ عَدَدًا *sinine adeden* (vite me radhë) është përcaktuar koha. Tani, nëse e shohim se sa me përpikëri është bërë shfuqizimi i dëgjimit, përcaktimi i vendit dhe i kohës, atëherë kuptojmë se Allahu (xh.sh.) çdo gjë e ka bërë në formë të përsosur duke e për-

---

<sup>1</sup> Fahrudin Er-Razi, *Et-tefsiru el-kebiru- Mefatihul Gajb*, vëllimi XXI, Bejrut: Dar el-Fikër, 1981, f. 84

<sup>2</sup> Muhammed Hisham En-Na'san, *Karjetu el-fitjeti As'habu el-kehfi: arauin dinijetun, tarihijetun, etherijetun, ilmijetun*, Daru el-kutubi el-ilmijeti, Bejrut, f. 60-61

kufizuar në formë të përkryer. Kjo na mëson se, brenda mundësive tona relative, edhe ne duhet bërë përpjekje që gjatë veprimeve tona t'i kemi parasysh këto tri dimensione të rëndësishme: kryerja e punës në formë më të mirë, mbajtja e dimensionit kohor dhe vendor. Fatkeqësisht, sot shumë njerëz veprimet i kanë të mira, por janë jashtë kohës dhe vendit ku ata veprojnë mirë, apo e kundërta, dikush vepron në hap me kohën dhe sipas vendit, por aspak nuk i bën kujdes kualitetit të punës.



﴿ثُمَّ بَعَثْنَا لَهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِئُوا أَمَدًا﴾

***“Pastaj i ringjallëm që ta dimë se cili grup ka njehsuar më mirë kohën që qëndruan.”***

Ky dhe ajeti paraprak në formë koncize dhe të shkurtër flasin për gjithë procesit dhe ngjarjen e Banorëve të Shpellës. Të gjitha ajetet që vijnë pastaj janë shpjegues të këtyre dy ajeteve. Pra, Allahu njëherë e ka përkufizuar problemin, pastaj e ka shpjeguar gjerësisht në ajetet në vazhdim. Kjo na jep të kuptojmë se pikësëpari duhet bërë kujdes në përkufizimin e gjërave, pastaj të njëjtat të shpjegohen.

Fjala *ثُمَّ* *thumme* (pastaj) është ndajfolje kohe që nënkupton një interval kohor të mëpastajshëm, por të pakufizuar, prandaj ringjallja apo zgjimi i tyre është bërë pas 300 apo 309 viteve. Këtu parashtrihen disa pyetje filozofike: përse Banorët e Shpellës duhej të flenë treqind vite për të qenë mrekulli kur ata mund të ishin mrekulli edhe nëse flinin një vit, madje do të ktheheshin në mesin e popullit dhe do të ishin bindës?

Nëse ata do të zgjoheshin pas një apo pak viteve atëherë do të ishin argument vetëm për popullin e kohës së tij, ku ndoshta edhe nuk do t'i besonin, kurse ne e theksuam më parë se Allahu (xh.sh.) dëshiron që punët nga ana e besimtarëve të kryhen me efekte afatgjate. Zgjimi i tyre pas treqind viteve e bëri angazhimin e tyre që të reflektojë për shekuj me radhë dhe jo vetëm për vite me radhë.

Përse ata nuk u lanë të ballafaqohen me realitetin? Djelmohat e Shpellës e kryen gjithë misionin e tyre, sepse ata u ballafaquan me udhëheqësin e tyre zullumqar dhe me realitetin. Ballafaqimi me të keqen e organizuar (pushtetin) është kontributi maksimal që mund ta japë njeriu në jetën e vet, kurse mosvazhdimi i tyre për të vepruar në atë popull për një kohë më të gjatë ishte për arsyes sepse ata nuk kishin hapësirë veprimi më shumë, madje nëse do të vepronin ende do të ekzekutoheshin. Prandaj, Allahu (xh.sh.) i zgjoi pas treqind viteve për ta korrur frytin e mundit të tyre.

Ku shihej se ata dëshironin një punë me efekte afatgjate dhe jo punë rasti?

Është e ditur botërisht që përpjekja për të bërë ndryshime në pushtet tregon se bëhet fjalë për përpjekje që do të sjellë ndryshime afatgjate, veçanërisht kur bëhet fjalë për Djelmohat e Shpellës, ku shumica e të cilëve ishin të ngritur intelektualisht dhe vinin nga pallati mbretëror.

Ky tregim na mëson se kontributi duhet dhënë në vendin e duhur (depërtim në strukturat udhëheqëse), aty ku angazhimi do të jetojë për gjatë kohë.

Të gjithë ne e dimë se Banorët e Shpellës fjetën 309 vite dhe nuk vdiqën, madje edhe trupi i tyre mbeti njësoj, por parashtrohet pyetja: përse Allahu zgjimin e tyre e quajti ringjallje "Pastaj i ringjallëm ata..."?

Për këtë problematikë është folur shumë:

- Gjumi është një lloj vdekjeje, prandaj Allahu (xh.sh.) tha se i ka ringjallur;

- I Gjithëfuqishmi zgjimin e tyre e quajti ringjallje për shkak të kohës së gjatë që ata qëndruan në gjumë. Ky është mendimi i M. Sha'ravit;
- Allahu (xh.sh.) dëshiroi që gjumin e tyre ta bëjë mësim edhe për ringjalljen, prandaj tha "Pastaj i ringjallëm..."

Folja *لِنَعْلَمَ* *li na'leme* (që ta dimë), nga Zuhriu është lexuar *لِيَعْلَمَ* *li ja'leme* (që ta dijë).<sup>1</sup> Në të dy rastet subjekti është Allahu (xh.sh.), por parashtrohet pyetja: përse është thënë kësh-tu, kur dihet se dija e Zotit për të gjitha gjërat është eternale (pa fillim)? Ky ajët nuk nënkupton se Allahu ka qenë i painformuar më parë për njehsimin e kohës së qëndrimit në shpellë, por përmes kësaj folje shprehet haptazi dituria e Allahut për këtë çështje. Gjithashtu, përderisa flitet për njehsim, atëherë duhet ditur se forma më e mirë e njehsimit arrihet përmes diturisë, pra, edhe pse ajeti flet për shfaqjen e diturisë së Zotit, ai në të njëjtën kohë përçon edhe porosinë, se çdokush që dëshiron të dijë saktë një njehsim, duhet ta shfrytëzojë dijen dhe jo supozimin apo besimin. Allahu mund të kishte thënë "që ta besojmë (supozojmë etj.) se cili grup më mirë e ka njehsuar kohën që qëndruan", por u zgjodh dituria, gjegjësisht folja *لِنَعْلَمَ* *li na'leme* (që ta dimë). Thënë shkurt, kjo folje vetëm se shfaq diturinë eternale të Zotit, kurse njerëzve u tregon mjetin më të mirë të njehsimit, diturinë.

Po ashtu, brenda këtij ajeti, në një mënyrë bëhet një lloj vlerësimi mes dy grupeve, se cili i ka numëruar më mirë

---

<sup>1</sup> El-Kurtubiu, El-Xhamiu li ahkami el-Kur'ani – tefsiru el-Kurtubijj, vëllimi X, Daru el-Kutubi el-Misrijeti, Kajron: 1964, f. 364

vitet, që d.m.th. se vlerësimi dhe dhënia e përparësisë njërit ndaj tjetrit duhet bërë në bazë të diturisë dhe jo të supozimit, besimit, afërsisë apo hamendjes.

Ky tregim i bukur kuranor përshkruan në formë të shkëlqyer rëndësinë e kohës, gjegjësisht njehsimin e saj. Banorët e Shpellës, sapo u zgjuan, filluan të diskutojnë për kohën e qëndrimit në shpellë: disa mendonin se kanë qëndruar një ditë e disa të tjerë mendonin se gjysmë dite, prandaj e dërguan njërin nga mesi i tyre që të blejë diçka fshehurazi, sepse nuk e dinin që kishin kaluar plotë 309 vite. Paaftësia e tyre për ta llogaritur kohën që kishin qëndruar, bëri që paraqitja e tyre në mesin e popullit të jetë absurde dhe e pakapshme. Kjo i jep njerëzimit një leksion të shkëlqyer: sa herë që njeriu është i paaftë për ta perceptuar kohën në të cilën jeton, çdoherë do të ndjehet i huaj dhe i dalë mode. Edhe pse gjithë populli ishin bërë besimtarë, Allahu përsëri ua mori shpirtin, sepse ata nuk ishin në gjendje t'i perceptojnë dhe t'i përvetësojnë të gjitha rrethanat dhe format e jetesës.

Tregimi i Banorëve të Shpellës na mëson se besimi është i njëjtë, por format dhe stilet e të jetuarit ndryshojnë në varësi të kohës. Këtu ne myslimanëve na del një problem serioz në mënyrën si i qasemi dhe si e perceptojmë jetën profetike të Muhamedit (a.s.). Ka të tillë që e përzien shpirtin e jetës profetike me formën e saj, prandaj bëjnë përpjekje që formalitetin e jetës profetike në mënyrë kopjuese ta barin në kohën moderne, gjë që është e pamundur dhe shumë e gabuar, sepse jeta profetike duhet të na inspirojë dhe të jetë një vizion i qartë për formën e sotme të të jetuarit, kuptohet aty ku nuk preken themelet islame.

Pra, i bie që, ose bashkëkohësinë ta shndërrojmë në shpellë të errët, ose shpellën ta bëjmë kandil ndriçues të bashkëkohësisë.

Kur'ani i Madhërishëm përdor dy folje për numërimin e gjërave: *add* dhe *ihsa*. Fjala e parë (عَدُّ - *addun*) përfshin numërimin e rëndomtë, kurse fjala e dytë (إِحْصَاءٌ - *ihsa*) përveç numërimit përfshin edhe njohjen e hollësishme të gjërave të numëruara, mbajtjen mend të tyre p.sh. nëse them *unë kam 30 libra*, kjo quhet *addun*, por nëse them *unë kam 30 libra, të cilat i kam lexuar një nga një, faqe për faqe, flasin për këtë dhe atë punë, kanë këto pozitivitete dhe këto negativitetet etj. etj...*, kjo quhet *ihsaun*. Nëse pyet për numrin e nëpunësve në një institucion, dhe të thuhet se janë 180, atëherë kjo është *addun*, por nëse shpalosen edhe cilësitë dhe hollësitë e tyre, atëherë kjo është *ihsaun*.<sup>1</sup>

Dallimi mes këtyre dy fjalëve shihet në ajeti kuranor, ku Allahu (xh.sh.) thotë: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا﴾ “Nëse e numëroni dhuntinë e Allahut (të mirat e një dhuntie), nuk mund ta njehsoni (duke i njohur imtësisht të gjitha mirësitë e saj).”

Po ashtu, edhe në suren Kehf, “që ta dimë cili e ka njehsuar (أَحْصَى - *ahsa*) më mirë kohën e qëndrimit në të.” Pra, këtu nuk flitet thjesht për kalkulimin e viteve që qëndruan në shpellë, por për të ditur gjithçka që ndodhi ato vite me Banorët e Shpellës dhe me vetë popullin e tyre për 309 vite. Pra, ky ajet flet se cili grup më mirë i ka numëruar vitet e qëndrimit dhe e ka kuptuar gjithë atë që ndodhi në këto 309 vite.

---

<sup>1</sup> Muhammed Ratib Nabulsi, *Esmaul-llahi el-husna*, f. 470

Gjithashtu, kjo formë e numërimit na mëson se nuk duhet fokusuar thjesht në kalkulimin e numrave, por të njohim domethënien e atyre numrave, se çfarë ato bartin brenda vetes, njësoj siç bëjmë në festime të përvjetorëve të ndryshëm vetëm duke kalkuluar numra, pa u hedhur një vështrim të hollësishëm se çfarë në të vërtetë ato vite kanë në brendinë e tyre.

Qëndrimi i Banorëve të Shpellës është paraqitur me foljen لَبِثَ *lebithe*. Po ashtu, për qëndrimin Kur'anit e përdor edhe fjalë مَكَثَ *mekethe*, e cila është përdorur në trajtën emërore në ajetin e tretë të po kësaj sureje, ku dhe është shtjelluar gjerësisht. Këtu do ta bëjmë dallimin mes këtyre dy foljeve: مَكَثَ *mekethe* në Kur'an përdoret për qëndrim në vend, kurse لَبِثَ *lebithe* përdoret për qëndrim në kohë. Ky konstatim është sjellë nga përdorimi i këtyre foljeve në të gjithë Kur'anin. Ky dallim flet për fokusin e qëndrimit të tyre në shpellë, ku synim nuk ishte shpella (vendi), por koha e qëndrimit në të.

Në këtë ajet koha është përfaqësuar me fjalën أَمَدٌ *emed*. Gjuha arabe kohën e shpreh me shumë leksema, më të përdorura janë زَمَانٌ *zemanun*, أَبَدٌ *ebedun*, مَدَى *meden*, دَهْرٌ *dehrun*, مُدَّةٌ *muddetun*, وَقْتُ *vaktun* etj. Këto janë emrat që flasin për kohën si koncept i përgjithshëm, kurse emrat që mbulojnë një interval apo gjendje kohore të caktuar janë shumë në gjuhën arabe. Leksema më e afërt me fjalën أَمَدٌ *emed* është أَبَدٌ *ebed*, si në aspektin semantik-leksikor, ashtu edhe në atë fonetik sepse dallohen vetëm me një tingull. “Këto dy fjalë janë të përafërta. *Ebedun* أَبَدٌ shpreh një interval kohor të pacaktuar

dhe nuk kombinohet me fjalë të tjera, kurse *أَمَدٌ* *emedun* është interval kohor i panjohur apo i njohur kur fjala *emedun* vjen e kombinuar me fjalë të tjera.”<sup>1</sup> Po ashtu, dallimi mes *أَمَدٌ* *emedun* dhe *زَمَانٌ* *zemanun* qëndron në atë se e para përdoret për synim të caktuar, kurse e dyta përdoret për parim dhe synim të caktuar, prandaj disa kanë thënë se *أَمَدٌ* *emedun* është shumë e përafërt me *مَدَى* *medan*, e cila kryesisht përdoret për synim.<sup>2</sup>

Prej gjithë kësaj që u shtjellua, vërehen dy kuptime kryesore të fjalës *أَمَدٌ* *emedun*: interval kohor i caktuar e i panjohur (deri në kohën e diskutimit) dhe kohë me synim të caktuar.

Nëse meditohet vënia e kësaj fjale pikërisht në këtë ajet, atëherë kuptohet se debati i dy grupeve për Banorët e Shpellës ishte me qëllim të caktuar, të njohin kohën e qëndrimit të djelmoshave në shpellë. Kjo tregon se çdo debat duhet të ketë një qëllim të caktuar, asnjëherë nuk duhet nisur debati pa pasur një synim se çfarë dëshiron të thuash apo të arrish.

Kjo ngjarje jep një frymëzim për t’u zgjidhur enigmat që njeriu i ka në jetën e vet. Ata e dinin se disa djelmosha kanë qëndruar një interval kohor në shpellë, por nuk dinin saktësisht se sa, prandaj bënë përpjekje për ta gjetur saktësisht atë, d.m.th. kjo ishte një shtytës i debatit të tyre. Nëse sot bëjmë një kërkim, hulumtim, debat apo aktivitet të caktuar, duhet të kemi një qëllim të caktuar dhe informacioni i pakët për një çështje duhet të jetë cytje për ta njohur tërë-

---

<sup>1</sup> Er-Ragib El-Asfahani, *Mufredatu el-fadhi el-Kur’ani*, Daru el-Kalem, Damask: 2009, f. 88

<sup>2</sup> Er-Ragib El-Asfahani, *vep. e cit.*, f. 88

sisht atë. Pra, në një mënyrë ky ajet kuranor tregon parimet e debatit dhe të hulumtimit.

Gjithashtu, nëse i hidhet një vështrim tërësisë kuptimore të këtij ajeti, atëherë shohim se në qendër të vëmendjes është konkurrenca për kalkulimin më të mirë të kohës, ku Allahu (xh.sh.) thotë “që ta dimë se cili grup e njehsoi më mirë kohën që qëndruan...”, pra, grupi që kalkulon kohën më mirë, e shfrytëzon dhe i cakton asaj një synim të caktuar, ai do të jetë fitimtar.

﴿تَحْنُ نَفْصُ عَلَيكَ نَبَاهُمْ بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُوا بِرَبِّهِمْ وَرِزْدْنَهُمْ هُدًى﴾

*“Ne po ta tregojmë ty lajmin e tyre sipas së vërtetës.  
Ata ishin djelmosha që besuan në Zotin e tyre dhe  
Ne ua shtuam udhëzimin.”*

Djelmoshat u strehuan në shpellë si pasojë e përndjekjes që u bëhej nga ana e pushtetit të atëhershëm për shkak të besimit dhe drejtësisë së kërkuar. Nëse e shohim me kujdes kohën kur kjo ngjarje i zbriti Muhamedit (a.s.), pra, fundi i periudhës mekase, është pikërisht i njëjti ambient dhe e njëjta situatë me Djelmoshat e Shpellës, sepse ishte koha kur muslimanët përndiqeshin nga pushtetarët e Mekës, gjë e cila i detyroi të shpërngulen. Kështu që, zbritja e kësaj sureje ishte një frymëzim dhe nxitje për qëndresë tek muslimanët mekas të cilët veçse ishin mbështetur për muri. Gjithashtu, ky tregim është frymëzim edhe për çdo musliman tjetër që i janë mbyllur të gjitha rrugët dhe duket se s’ka rrugëdalje nga telashi që e ka kapluar.

Kur Muhamedit (a.s.) iu parashtruan tri pyetjet e hua-zuara nga çifutët e Medinës, ai u premtoi se do t’u përgjigjej nesër, mirëpo shpallja u vonua afërsisht dy javë ditë. Kjo vonesë është argument se Muhamedi (a.s.) nuk fliste nga hamendja, ngase nëse do ta kishte ditur, sigurisht nuk do të toleronte vonesën pikërisht në këtë situatë që në pamje të parë shkonte në favor të politeistëve. Kur ata e pyetën, Pejgamberi (a.s.) u tha: “Ju tregoj nesër...”, por Allahu (xh.sh.)

e përmirësoi me zbritjen e ajetit, ku tha “Ne ta tregojmë ty lajmin e tyre...”, pra, nuk je ti burimi i informacionit, por është Allahu (xh.sh.). Ky ajet kuranor na mëson që mirëfilli dhe në formë të drejtë t’i përdorim referencat dhe t’i njohim aftësitë e të tjerëve, pa i përvetësuar ato për vete. Edhe pse Pejgamberi (a.s.) nuk kishte për synim ta përvetësojë këtë informacion, Allahu (xh.sh.) e bëri mësim për të tjerët.

Nëse i shohim referimet e sodit, pak gjëra u përshkruhen të zotëve të tyre. Çdokush përpiqet të paraqitet si dijetar, si hero, si shpëtimtar etj.

Gjithashtu, ky tregim na përkujton se sa herë që ne nuk i njohim vlerat dhe aftësitë e të tjerëve, po aq do të na vonohet suksesi në një punë të caktuar, siç iu vonua shpallja Muhamedit (a.s.). Ky lloj zhvillimi është fals dhe mashtrues, sepse nuk është i mbështetur në themele të forta. Nëse ne i pranojmë aftësitë e të tjerëve dhe në bazë të tyre pastaj zhvillohemi edhe vetë, atëherë ky do të jetë evoluim origjinal dhe i shëndoshë.

Janë dy tregime në Kur’an të cilat Allahu i fillon me të njëjtin stil të fjalisë: tregimi i Jusufit (a.s.) dhe tregimi i Banorëve të Shpellës. Të dyja nisin me fjalinë *نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ...* “Ne ta tregojmë ty...”. Këto dy ngjarje nisen me këtë fjali për shkak se ishin krejt të panjohura te arabët. Arabët kishin dëgjuar për Musain, për Isain, për Ibrahimin etj., por për këto dy ngjarje nuk kishin dëgjuar fare, prandaj Allahu (xh.sh.) e zbriti “Ne ta tregojmë ty...”, pra, ju nuk dini gjë për të.

Fillimi i këtij ajeti me përemrin vector *نَحْنُ ne*, i cili përfaqëson madhështinë e Allahut (xh.sh.), flet për diçka shumë të rëndësishme së cilës duhet kushtuar vëmendje të veçantë. Te tregimi i Jusufit flitet për kodin etik dhe mënyrën e

drejtë të menaxhimit të pasurisë shtetërore, kurse në tregimin e Djelmoshave të Shpellës flitet për strategji të organizuar dhe të studiuar mirë të të rinjve për t'iu kundërvënë blasfemisë, korrupsionit dhe pushtetit të padrejtë. Pikërisht lëngatat e këtyre dy ngjarjeve janë ato që sot i vuan bota në tërësi, veçanërisht bota muslimane.

Folja e kohës së tashme نُكُصُ *nekus-su* (tregojmë) nuk nënkupton një rrëfim të thjeshtë dhe të pavlerë, sepse për tregim apo rrëfim përdoret edhe folja يَحْكِي *jahki* (tregon apo rrëfen), atëherë çfarë është dallimi mes këtyre dyjave? Nëse i referohemi kuptimit themelor të foljes نُكُصُ *nekussu*, “do të shihet se ajo ka kuptimin *gjurmë* apo *ndjekje të gjurmëve*, prandaj te tregimi i Musait (a.s.), kur nëna e hodhi në lum atë, i tha motrës së tij ﴿وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّبِهِ﴾ “*Dhe i tha motrës së tij: ndiqi gjurmët e tij!*”<sup>1</sup>, pra, është përdorur e njëjta folje, por me kuptim të ndjekjes së gjurmëve. Kjo tregon pse Allahu me urtësinë e Tij e ka përdorur këtë folje në vend të foljeve të tjera, sepse tregimet kuranore janë ngjarje që kanë lënë gjurmë në historinë njerëzore dhe sepse të njëjtat duhet të lënë gjurmë në jetën e besimtarit pavarësisht kohës. Ky aspekt flet për një realitet të paperceptuar mirë, se tregimet kuranore nuk janë shpallur thjesht për të zbardhur një ngjarje historike apo për të krijuar një vepër letrare të mirëfilltë, por krejt këto janë vënë në shërbim të asaj që quhet “lënia gjurmë në jetën e njeriut”. Pra, duhet pasur kujdes gjatë shtjellimit të tregimeve kuranore, të mos i shndërrojmë ato nga tregime me fuqi ndikuese në informacione të thjeshta historike.

---

<sup>1</sup> Menna' Kattami, *Mbahidhu fi ulumi el-Kur'ani*, mektebetu Vehbetu, Egjipt: 2000, f. 300

Banorët e Shpellës që kur e shfaqën besimin e tyre dhe deri kur arritën në shpellë nuk kaloi shumë kohë, ishte një periudhë relativisht e shkurtër, prandaj çfarë bëri që ata ta kenë gjithë atë sukses dhe të mbeten mrekulli e pavdekshme?

Sigurisht nuk ishte përvoja e tyre e gjatë në fe apo ibadetet e shumta, por ishte gatishmëria e tyre e paepur për t'u ballafaquar me gjithçka dhe për t'u sakrifikuar në rrugën që kishin zgjedhur. Gabimisht sot shumë myslimanë e vlerësojnë njëri-tjetrin vetëm me ushtrimin e ibadeteve që lidhen me Krijuesin, duke e shpërfillur sferën e krijesave. Aq sa njeriu ka gatishmëri të sakrifikojë për Allahut, po aq duhet të ketë gatishmëri për t'u sakrifikuar për të mirën e përgjithshme, sepse përndryshe nuk llogaritet si besimtar i devotshëm. Pra, nëse i referohemi tregimit të Banorëve të Shpellës dhe shumë tregimeve të tjera, shohim se fokusi është drejtuar kah pjesa e gatishmërisë për t'u sakrifikuar për drejtësi dhe mirëqenie në këtë botë, sepse raportin mes teje dhe Zotit e di vetëm Allahu. Po ashtu, nëse u referohemi të gjitha tregimeve kuranore, pa përjashtuar asnjë, së pari vjen në shprehje besimi, i cili te të gjithë pejgamberët është njësoj dhe i pandryshueshëm, por ajo që u jep estetikë dhe frymëzim këtyre ngjarjeve është llojllojshmëria e gatishmërisë për t'i dalë në krah të vërtetës dhe për ta larguar zullumin. Edhe Banorët e Shpellës kishin një besim të fuqishëm të cilin e di dhe e mat vetëm Allahu, por reflektimi i tij në realitet dhe gatishmëria intelektuale-strategjike për t'u ballafaquar me të keqen i bëri mrekulli për mbarë botën. Thënë shkurt, Allahu nuk na ka treguar asnjë ajet kuranor ku drejtpërdrejt ia mat besimin një

pejgamberi apo besimtari, apo të flet gjerësisht për ibadetet e tyre me Zotin, por në çdo rast flet për reflektimet reale në jetën sociale. Gjithashtu, Kurani kur flet për çështjet e besimit apo për hakun që robi ka ekskluzivisht ndaj Allahut, kryesisht flet për ta edukuar atë në intimitet dhe jo për të treguar rregulla që ne ta vendosin njëri-tjetrin në kandar.

Njerëzit që e japin maksimumin e mundshëm dhe i mbështeten Allahut, Zoti (xh.sh.) u mundëson suksese të paparashikuara dhe arritje që me logjikën tonë janë të pamundura. Banorët e Shpellës i kaploi gjumi me ndjenjën se çdo gjë u shkatërrua, por pasi ata kishin bërë gjithçka që patën mundësi, Allahu (xh.sh.) u fali suksese të mrekullueshme. Meqë ata e kishin dert ardhmërinë e popullit, Zoti (xh.sh.) bëri që përmes tyre të udhëzohet populli i tyre dhe popujt që erdhën pas tyre. Publikimi i besimit dhe largimi ishin shkak për besimin e popullit të tyre, kurse zgjimi i tyre ishte shkak për besimin në ringjalljen, i cili ishte problem i kohës kur u zgjuan. Përveç kësaj, ata u bënë shembull për mbarë njerëzimin për sa të ekzistojë bota, sepse tregimi i tyre u përjetësua në Kur'an.

Fjala نَبَا *nebe* (lajm) e përdorur në këtë ajet nuk është sinonim i fjalës نَبَأٌ *haber* (lajm), sepse ka dallime të dukshme mes këtyre dyjave, veçanërisht kur bëhet fjalë për përdorimin kuranor. Dallimet kryesore mes këtyre janë:

- a) *nebe* është vetëm lajmi i rëndësishëm, kurse *haberi* mund të jetë i rëndësishëm dhe i parëndësishëm, prandaj prej fjalës نَبَا *nebe* rrjedh edhe fjala *nubuvet* (pejgamber-

llëk) sepse ata sjellin vetëm lajme të rëndësishme.<sup>1</sup> Kjo në një mënyrë i mëson njeriut vetinë më të rëndësishme të peygamberëve, preokupimin me lajme të rëndësishme dhe të dobishme për të dhe për të tjerët.

- b) *Nebe* nuk mund të përmbajë gabim apo jorealitet, kurse haberi po;
- c) *nebe* kryesisht flet për lajme të rëndësishme për të ardhmen, kurse haberi është i përgjithshëm dhe i papërcaktuar për kohë.

Haberi në Kur'an është përdorur shumë pak, kurse *nebe* bashkë me fjalët tjera që rrjedhin prej saj janë dhjetëra apo qindra, sepse informacioni në Kur'an asnjëherë nuk jepet thjesht për kulturë, por për të përfituar diçka dhe për t'i hyrë në punë njeriut. Allahu (xh.sh.) kështu e porositi njeriut që të preokupohet vetëm me lajmet e rëndësishme që krijojnë një lloj mësimi për ardhmërinë e tij. Po ashtu, edhe kuptimi i kundërt, d.m.th. që njeriu të mos merret me punët e përditshme dhe të parëndësishme.

Pas gjithë kësaj, shohim se Allahu (xh.sh.) tregimin e Banorëve të Shpellës e quajti *nebe*, lajm me peshë.

Përse u përdor fjala بِالْحَقِّ *bi el-hakki* (me të vërtetë), kur dihet se Allahu (xh.sh.) tregon vetëm atë që është e vërtetë?

Nëse shihet se kush e ngriti iniciativën e informacionit të Banorëve të Shpellës, atëherë kuptohet përse është përdorur kjo frazë. Ishin hebrenjtë që e iniciuan këtë problem, prandaj për ta bërë dallimin mes tregimit hyjnor dhe tregimeve të tjera, Allahu (xh.sh.) e përdori këtë frazë, apo thënë

---

<sup>1</sup> Ebu Hilal El-Aaskerij, *Mu'xhemu mekajisi el-lagati*, botimi VI, Muessesetu en-neshri el-islamijji: 1433 h., f. 529

më mirë, e dinte se transmetimi i tregimeve nga ana e hebrenjve çdoherë falsifikohet për t'iu përshtatur atyre, prandaj përmes kësaj i tregon Muhamedit (a.s.) se Unë po ta tregoj versionin e vërtetë të kësaj ngjarjeje para se ta kuptosh tregimin e falsifikuar prej hebrenjve-dyfytyrësh.

Allahu (xh.sh.) në këtë ajet thotë **إِنَّهُمْ فِتْنَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ** “...*ata janë të rinj që besuan në Zotin e tyre...*”. Nëse shihet me vëmendje kjo pjesë e ajetit, atëherë vërehet se njëherë është treguar fakti se ata janë të rinj, pastaj se ata besuan në Zotin. Pra, mjedisi apo populli që nuk e ruan rininë, nuk mund të ketë as besim të mirëfilltë në Zotin (xh.sh.). Ky është edhe parim i thirrjes islame, se ndryshimi i një shoqërie të caktuar ndodh vetëm atëherë kur islami mësohet dhe praktikohet nga rinia. Allahu (xh.sh.) në suren Rum thotë: “*Allllahu është Ai që ju krijoi në një gjendje të dobët, pastaj pas asaj dobësie ju dha fuqi, e pas fuqisë, dobësi e pleqëri. Ai krijon çka të dojë, Ai është më i dijsmi, më i fuqishmi.*” (Er-Rum, 54). Pra, fillimisht kërkon të sigurohet periudha më vitale dhe më e fuqishme e shoqërisë, pastaj t’i ofrohet besimi. Kurse sot ndodh e kundërta, njëherë duam t’u imponojmë besim, pastaj të krijojmë rini.

Pastaj Allahu (xh.sh.) në të njëjtin ajet vazhdon duke thënë: **وَزِدْنَاهُمْ هُدًى** “...*besuan Zotin e tyre dhe ne ua shtuam udhëzimin.*” Ky formulim e konfirmon atë që kemi thënë më parë, se udhëzimi nuk është diçka statike e cila fitohet një herë dhe aq, por është diçka që fitohet dhe zhvillohet. Megjithatë, këtu është dhënë edhe për një qëllim tjetër, për ta nxitur rininë që kurrë të mos qëndrojë në një gjendje, por vazhdimisht të jetë në evoluim dhe zhvillim. Pra, është shumë e çuditshme se si sot shihen shumë të rinj mys-

limanë 'të udhëzuar' dhe parazitë, të cilët ia kanë humbur sensin rinisë dhe besimit në rini. Pra, te të rinjtë e Banorëve të Shpellës, me besim filloi ndryshimi i botës, kurse te realiteti ynë me besim mbaron gjithçka.

﴿وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَن نَّدْعُوهُ مِن دُونِهِ ۚ إِنَّهَا لَآتَىٰ لَقَدًّا قُلُنَا إِذَا شِطَّطْنَا﴾

***“Ua lidhëm zemrat kur u ngritën e thanë: “Zoti ynë është Zoti i qiejve e i tokës. Nuk thërrasim zot në vend të Tij. Do të bënim, atëherë, gabim të rëndë.”***

Nëse shtrohet pyetja se çfarë synohet me pjesën e fundit të ajetit paraprak “...dhe ua shtuam atyre udhëzimin.”, atëherë përgjigjja është vetë fillimi i këtij ajeti, gjegjësisht fakti që Zoti (xh.sh.) ua lidhi zemrat atyre.

Ajeti paraprak dhe ky tregojnë mëshirën e madhe të Allahut (xh.sh.) për robërit e Tij, sepse vetëm kur flitet për besimin, thuhet “besuan”, në vetën e tretë, pra morën vetë iniciativën e besimit, kurse pastaj Allahu thotë se Ne ua shtuam besimin dhe ua lidhëm zemrat. Parashtrohet pyetja: përse Zoti (xh.sh.) besimin ua atribuon atyre (besuan), kurse udhëzimin dhe lidhjen e zemrave Vetvetes? Esenca e njeriut, të besojë apo të mos besojë, i takon vetë njeriut, sepse përndryshe nuk ka si dënohet apo shpërblehet, kurse shtimi i udhëzimit dhe lidhja e zemrave është veprim që nuk është krejt në kompetencë të njeriut. Udhëtimi brenda jetës ka shumë të papritura dhe shumë rreziqe, vetëm i Plotfuqishmi mund të të udhëzojë drejt rrugës më të qëlluar brenda shumë qorrrokakëve që ofron kjo botë. Po ashtu edhe lidhja e zemrave, sepse dihet që zemra është në kompetencë të

Allahut (xh.sh.) dhe vetëm Ai mund ta përgatisë në formën më të mirë që i duhet njeriut.

Kryesisht, Allahu (xh.sh.) kur flet për zemrën (قلب - *kalbun*) nuk synon vetëm organin fizik që kemi në kraharor, por ajo në vetvete ngërthen më shumë seç pretendojmë ne. *Kalbi* – zemra në përdorimin kuranor mbulon tri veti kryesore: besimin, vetëdijen dhe ndërgjegjen. Fatkeqësisht, sot zemra kuranore paraqitet vetëm si sinonim i vendit të besimit, por pa e spikatur dimensionin e vetëdijes dhe të ndërgjegjes. Zemra në cilësinë e vendit të besimit e mbulon aspektin doktrinar të njeriut; zemra në cilësinë e burimit të vetëdijes e mëson njeriun që të jetë i vetëdijshëm për gjithçka që e rrethon dhe të ndërmarrë veprime të arsyeshme, kurse zemra në cilësinë e vendit të ndërgjegjes kontrollon sferën etike të aktivitetit njerëzor.

Tani, kur jemi të lidhja e zemrave të Banorëve të Shpellës, kuptojmë se Allahu (xh.sh.) nuk i bashkoi zemrat e tyre vetëm në besim, por e unifikoi vetëdijen dhe ndërgjegjen e tyre në të njëjtën kohë. Pra, Allahu (xh.sh.) i lidhi fort këto tri cilësi në zemrat e gjithë Banorëve të Shpellës (“dhe ua lidhëm zemrat e tyre”), pastaj ndodhi kryengritja dhe të folurit për idealin e tyre (“kur u ngritën e thanë”).

Nëse e lexojmë me kujdes historinë e sukseseve dhe të dështimeve të grupeve të caktuara, do të vërejmë se thelbi i tyre qëndron pikërisht në mossuksesin e gërshetimit të këtyre tri vetive të *kalbit*. Problemi që sot e jeton bota muslimane është pikërisht këtu, sepse nuk kanë arritur ta krijojnë lidhjen e zemrave të tyre, edhe pse duken diku-diku se fizikisht kanë shumë gjëra të përbashkëta. Besimi është i njëjtë, por vetëdija për të pasur një ideal të përbashkët dallon shumë nga një grup te tjetri, madje më e keqja qëndron se ne

nuk jemi formuesit dhe dirigjuesit të vetëdijes sonë shoqërore, por janë të tjerët. Në një shoqëri ku besimi, vetëdija dhe ndërgjegjja nuk formohen dhe nuk kontrollohen vetë, atëherë ato kurrë nuk mund të lidhen apo të bashkëveprojnë. Kështu që, nuk ka si kërkohet unifikimi i vetëdijes sociale për një ideal të caktuar përderisa një pjesë e popullatës ka huazuar dhe funksionon me vetëdije të Parisit, tjetra me vetëdije të Uashingtonit, tjetra me vetëdije të Rijadit dhe tjetra me vetëdije të Stambollit. Kjo nuk nënkupton se muslimanët janë kundër multikulturalizmit, por duhet bërë dallim mes kontaktit dhe përfitimit të matur mes kulturave, atë që Kurani e quan *لِتَعَارَفُوا litearefu* (që të njiheni), dhe mes asimilimit apo tjetërsimit të pakusht brenda një kulture të caktuar.

Kjo tregon se shoqëria e këtillë e ka humbur gjënë më të shtrenjtë, pavarësinë e besimit, të mendimit dhe të veprimit, thënë shkurt i mungon kultura autoktone apo vetvetja. Lidhja rreth një ideali të caktuar paraprakisht kërkon çlirim nga despotizmi ideologjik, pastaj apriori do të vijë edhe çlirimi nga despotizmi faktit. Siç është robëri ndjekja e një kulture të skaduar, njësoj është edhe ndjekja e pakusht e një kulture të zhvilluar, përderisa nuk je vetë faktor në rrjedhat e evoluimit të saj. Njësoj siç ndodhi me Banorët e Shpellës të cilët fillimisht u çliruan nga despotizmi ideologjik, pastaj u realizua lidhja e zemrave të tyre dhe gatishmëria për t'u çliruar edhe nga despotizmi faktit.

Ky ajet, si shumë të tjerë, tregon rrugën e duhur drejt suksesit:

- وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ “dhe ua lidhëm zemrat”
- إِذْ قَامُوا “kur u ngritën”

- فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ “e thanë: Zoti ynë është Zoti i qiejve e i tokës.”

Pra, njëherë duhet punuar për t’i lidhur zemrat e një grupi të të rinjve apo atë që Zoti kërkon وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ “le të jetë një grup nga mesi juaj...”. Kur ata do të punojnë në fshehtësi për një kohë, pastaj vjen në shprehje veprimi i radhës, ngritja dhe gatishmëria për veprim. Në fund vjen në shprehje fjala, njësoj siç është urdhëruar Muhamedit (a.s.) فَمَ فَاَنْذِرْ “Çohu dhe tërhiq vërejtjen!”.

Nëse e lexon me vëmendje ajetin, sheh se shpalimi i besimit u bë vetëm pasi u lidhën zemrat, u ngritën dhe në fund thanë se Zoti ynë është Zoti i qiejve e i tokës, kurse ne sot njëherë tregojmë besim, pastaj kërkojmë të na lidhen zemrat.

Pas bindjes, bashkimit të zemrave dhe ngritjes për t’u ballafaquar me të keqen, shohim se Allahu ngritjen e ka pasuar menjëherë me të folurin, d.m.th. pasi thuhet إِذْ قَامُوا “kur u ngritën”, menjëherë pason فَقَالُوا “e thanë”. Këto dy pjesë të ajetit, përveç që vijnë njëra pas tjetrës, ato janë të lidhura me pjesëzën فَ fe e cila nënkupton se veprimi i dytë ka ndodhur menjëherë pas të parit, madje pa asnjë interval kohor. Pra, sapo Banorët e Shpellës e nisën kryengritjen, menjëherë shpalosën platformën e vet doktrinare. Nuk u thanë ndjekësve se ne punojmë për një ideal që do ta kuptoni më vonë, por aty për aty ua shpalosën qëllimin e kryengritjes e cila shumë prej tyre do t’u kushtonte me jetë. Kjo nuk ishte naivitet, sepse ata e shpalosën synimin kryesor, por jo edhe strategjinë. Kështu që, kjo lidhshmëri mes këtyre dy pjesëve të ajetit të jep të kuptosh se suksesi i çdo inici-

ative është transparenca dhe çiltërsia në atë që duan të mbërrijnë. Një defekt i shumë lëvizjeve islame gjatë historisë dhe sot është se nuk kanë mundur që ta shpjegojnë qartë platformën e aktivitetit të tyre, apo edhe më e keqja, e kanë fshehur atë për gjatë kohë, duke u thënë ndjekësve që të durojnë se diçka madhështore do të ndodhë, e në fakt ajo madhështi as nuk ekzistonte e as nuk u shfaq asnjëherë, sepse fshehja duhet të jetë strategjike dhe jo ideologjike. Pejgamberi (a.s.) kurrë nuk e ka fshehur besimin e vet. Të gjithë e kanë ditur që Muhamedi (a.s.) është pejgamber. Thirrja fshehurazi në fe bëhej për t'i mbrojtur muslimanët e rinj dhe jo për ta fshehur besimin e ri. Pra, prej ditëve të para iu tha Muhamedit (a.s.) "Çohu dhe tërhiq vërejtjen!", pra e shpалosi programin dhe platformën e tij, kurse strategjia e realizimit të kësaj platforme ishte e paditur për politeistët. Njësoj vepruan edhe Banorët e Shpellës të cilët menjëherë pas kryengritjes e shpалosën platformën, kurse strategjinë e realizimit (shkuarjen në shpellë) nuk ia treguan askujt, madje as familjarëve. Të themi, ejani të bashkohemi për një ideal të lartë, por në fakt askush s'e di e as e sqaron se çfarë në të vërtetë është ai 'ideal i lartë'.

Po ashtu, përveç që duhet shpjeguar platforma apo ajo për të cilën është angazhuar një ekip i caktuar, kërkohet që vetë platforma të përmbajë elemente të qarta, të rëndësishme dhe të prekin thelbin e problemit, sepse në të kundërtën asgjë nuk do të rrjedhë siç duhet. Banorët e Shpellës thanë: *"Zoti ynë është Zoti i qiejve dhe i tokës. Nuk do t'i lutemi asnjë zoti tjetër pos Tij. Do të bënim, atëherë, një gabim të rëndë."*, pra, thanë fjalë shumë të qarta dhe tepër të rëndësishme për ndryshimet që kërkoheshin. Ndryshimi dhe përmirësimi në një shoqëri nuk arrihet përmes platformave

të paqarta apo përmes platformave që nuk prekin thelbin e problemit nga i cili vuan shoqëria. Përmes fjalëve të thëna më lartë ata e sqaruan imtësisht platformën e tyre, nuk lanë asgjë mangët dhe kështu e goditën në zemër ideologjinë heretike sunduese.

Ata nuk thanë “Zoti ynë është Allahu”, por “Zoti ynë është Zoti i qiejve dhe i tokës”, në mënyrë që besimi i tyre të jetë i arsyeshëm edhe për të tjerët. Jo të besohet vetëm pse Ai e ka emrin Allah, por sepse Ai është sundues i qiejve dhe i tokës. Kështu paraqitet një argument i logjikshëm për t’u pranuar besimi dhe luftohet dogma. Po ashtu, përveç sferës së besimit, kjo mënyrë e qasjes flet se çdo platformë apo ide e propozuar duhet të ketë edhe arsyetim të mjaftueshëm, sepse në të kundërtën nuk do të jetë e pranueshme.

Përsëri thanë **“Nuk do t’i lutemi asnjë zoti tjetër pos Tij.”** e nuk thanë **“Nuk do të adhurojmë asnjë zot tjetër pos Tij.”?** Këtu vjen në shprehje dallimi mes *duasë* dhe *ibadetit*. Nëse u referohemi mësimave islame, rezulton se lutja (duaja) dhe adhurimi (ibadeti) në të shumtën e rasteve dalin si sinonime, sepse Muhamedi (a.s.) ka thënë إِنَّ الدُّعَاءَ هُوَ الْعِبَادَةُ “Duaja është vetë ibadeti”,<sup>1</sup> megjithatë, theksimi i njërit në vend të tjetrit ka një arsye, sepse Kurani edhe fjalët sinonimike i përdor me urtësi.

Një nga veçoritë e dhëna Muhamedit (a.s.) është se toka i është bërë e pastër për ibadet. Kjo tregon se myslimanët mund ta adhurojnë Allahun në çdo vend, kurse pejgamberët e tjerë e kanë pasur të kufizuar adhurimin (ibadetin) vetëm në faltore. Nëse Banorët e Shpellës do të thoshin “Nuk do të adhurojmë asnjë zot tjetër pos Tij.”, atëherë do të lihej

---

<sup>1</sup> Transmeton Imam Ahmed, 4/267, 271 etj.

hapësirë për t'u kuptuar se ndoshta do t'i nënshtroheshin pushtetit të atëhershëm jashtë faltoreve, ndërsa thënia "Nuk do t'i *lutemi* asnjë zoti tjetër pos Tij.", përjashton çfarëdo lloj nënshttrimi apo bindje përveç rrugës së Zotit. Pra, adhurimi për ata bëhej vetëm në faltore, kurse lutja në çdo rast të jetës. Kështu Banorët e Shpellës e perfeksionuan platformën e besimit të tyre, duke u treguar të gjithëve se edhe adhurimi edhe lutja i takojnë vetëm Allahut, e askujt tjetër.

Edhe pse në sheriatin e Muhamedit (a.s.) lutja dhe adhurimi janë koncepte pothuaj sinonimike të cilat bëhen në çdo vend, pra, adhurimi nuk është i kufizuar vetëm në xhami, siç ishte te sheriatet paraprake, përsëri, duket se një pjesë e madhe e muslimanëve punojnë ende me sheriatet e mëparshme, sepse në xhami e adhurojnë Allahun, kurse jashtë xhamie u nënshtrohen atyre që kanë interesa meskine. Pra, askush nuk mund të jetë më i rrezikuar se Banorët e Shpellës, por megjithatë ata u treguan të gjithëve se ne e lusim vetëm Atë që e adhurojmë.

Ajeti në fjalë duket se ka një shkëputje kuptimore, sepse përndryshe nuk ka si kuptohet pjesa e fundit e ajetit "**Ua lidhëm zemrat kur u ngritën e thanë: "Zoti ynë është Zoti i qiejve e i tokës. Nuk thërrasim zot në vend të Tij. Atëherë kemi thënë një gjë shumë të gabuar e të largët!"**. (El-Kehf, 14). Pra, në një mënyrë këtu kuptohet një fjali e ndërmjetme d.m.th. kuptohet "nëse do të thërrasim (lusim) dikë tjetër në vend të Tij pasi kemi besuar, **atëherë kemi thënë një gjë shumë të gabuar e të largët.**", por Allahu (xh.sh.) nuk e ka dhënë këtë pjesë "nëse do të thërrasim dikë tjetër në vend të Tij pasi kemi besuar", sepse Banorët e Shpellës nuk deshiro-

nin as ta zënë në gojë adhurimin e zotave të tjerë. Ata nuk zunë në gojë gabimin, por vetëm pasojën e gabimit.

Fjala شَطَط *shetaturun* në prizmin gjuhësor do të thotë *diçka shumë e largët*, madje të gjitha falët që fillojnë me tingullin /sh/ dhe /t/ tregojnë largësi, njësoj si fjala شَيْطَان *shejtan* (e cila rrënjën e ka شَطَن *shtn*) do të thotë ai që është vetë larg, por edhe të tjerët i largon shumë nga e vërteta.

Kur Banorët e Shpellës e shpalosën besimin e tyre, treguan se do t'i luteshin vetëm Allahut dhe askujt tjetër, atëherë jobesimtarët e oborrit mbretëror u bënë presion që të hiqnin dorë nga besimi, por ata thanë: “atëherë kemi thënë një gjë shumë të gabuar e të largët”. Ata kanë pasur mundësi që të përdornin ndonjë fjalë tjetër në vend të fjalës شَطَط *shetaturun*, p.sh. حَطَا *hataun* (gabim), اِثْم *ithmun* (mëkat) etj., por atëherë do të kuptohej se adhurimi i zotave të tjerë është mëkat i madh, por nuk do të kuptohej vendosmëria e tyre e fuqishme për të qëndruar larg këtij mëkati. Përdorimi i kësaj fjale, po ashtu, flet për një përvojë të gjatë të tyre në besimin e ri, sepse ata kishin besuar shumë më parë, e nuk ishin konvertuar në fenë e re vetëm pak dikë para ballafaqimit në oborrin mbretëror.

Banorët e Shpellës, përmes këtyre fjalëve të renditura në formë të përkryer në Kuran, i kanë përfshirë të gjitha skajet e besimit: filluan me deklarimin e besimit në Zot dhe pastaj treguan skajin tjetër krejt të kundërt, të cilin ata e konsiderojnë gabim të madh. Gjithashtu, kjo formë e të shprehurit tregon se ata nuk kishin besim dogmatik, por kishin një besim të arsyeshëm dhe plot mirësi, sepse në të kundërtën nuk do ta konsideronin skajin tjetër (besimin në

shumë zota) gabim të madh. Pra, besimi i tyre erdhi si rezultat i arsyes dhe jo i dogmës.

Nëse i analizojmë vetat e foljeve të përdorura në këtë ajet, shohim se folja e parë është dhënë në vetën e parë shumës رَبَطْنَا *rebatna* (ua lidhëm), e cila kompetencë për zemrën i jep vetëm Allahut (xh.sh.) dhe askujt tjetër, as njeriut për vetveten. Pastaj vijnë foljet إِذْ قَامُوا فَقَالُوا “kur u ngritën e thanë”, pra, këto folje janë dhënë në vetën e tretë shumës, në mënyrë që të ruhet modestia dhe sinqeriteti i Banorëve të Shpellës, sepse nëse do të thuhej “kur u ngritëm e thamë”, atëherë do të konsiderohej një lloj vetëlavdërimi i cili e zbeh çiltërsinë shpirtërore. Ndërsa në fund kur duhet të shprehet besimi dhe dëmi i mosbesimit, atëherë duhej ta marrin vetë mbi supe duke u shprehur në vetën e parë dhe jo besimin e tyre ta tregojë dikush tjetër, prandaj thanë “nuk do t’i lute mi askujt tjetër pos Tij, sepse atëherë do të kishim thënë një gabim të madh.”, ku duket se folja لَنْ نَدْعُو *len ned’ue* (nuk do të lutemi) dhe كُنَّا *kul’na* (kishim thënë) janë dhënë në vetën e parë.



﴿هُؤُلَاءِ قَوْمَنَا أَنزَلْنَا مِنْ دُونِهِ ءَالِهَةً لَوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِم بِسُلْطٰنٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ  
مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾

**“Këta, populli ynë, morën në vend të Tij zota tjerë,  
pa sjellë për ta ndonjë argument të qartë. E kush  
është më zullumqar se ai që trillon ndaj Allahut  
gënjeshtër?”**

Pjesa nismëtare e këtij ajeti “Këta populli ynë” tregon se ata qëndrimet e veta i paraqitën në prani të popullatës, jo nëpër skuta apo vende të mbyllura. Hulumtuan dhe menduan gjatë për ta arritur këtë ditë. Ky çast përbënte momentin kyç të jetës së tyre, sepse tani i gjithë populli do të dëgjonte për besimin e tyre. Kjo, gjithashtu, flet për një kriter tjetër të pranimit apo refuzimit të ideve: nëse ato pranohen nga masa, atëherë mund të jenë funksionale, e nëse refuzohen atëherë janë jofunksionale. Pra, Banorët e Shpellës e dinin se çfarë duhet bërë për t’i instaluar idetë e tyre.

Etimologët dhe leksikologët arabë kanë diskutuar shumë për domethënien thelbësore të fjalës قَوْمٌ *kaumun* (popull), duke e dalluar atë nga sinonimet tjera të përafërta شَعْبٌ *sha’bun* (popull) dhe أُمَّةٌ *ummetun* (popull-umet).

Etimologjia e fjalës شَعْبٌ *sha’bun* (popull) është me dy kuptime antonimike: ndarje dhe bashkim.<sup>1</sup> Quhet kështu sepse kur populli shihet nga afër duket se është i ndarë në

<sup>1</sup> Ibn Faris, *Mu’xhemu mekajisi el-lugati*, vëllimi III, Daru el-Fikr, f. 190-191

shumë pjesë përbërëse, por kur shihet nga larg atëherë duket i bashkuar. Termi *sha'bun* duket më shumë si term administrativ apo politik për një popull, edhe nëse nuk jetojnë në një shtet. Ky në Kur'an përmendet vetëm në shumës ..وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ.. "*ju bëmë popuj e fise...*".

Fjala *أُمَّة ummetun* më shumë lidhet me përkatësinë fetare, ideologjike apo gjuhësore, pra, fjala *ummetun* përfshin epiqendrën ku lidhen apo mbështeten shumë gjëra të të njëjtit lloj, prandaj nëna quhet *أُمَّ ummun*, sepse nga ajo degëzohen apo puqen të gjithë fëmijët e saj. Në përgjithësi, kjo përfshin degëzimet fetare: *umeti* i Muhamedit, *umet* i kufrit etj.

Ndërsa fjala *قَوْمٌ kaumun* rrjedh nga rrënja që nënkupton: qëndrueshmëri, vlerë, ngritje dhe drejtësi, apo ata që menaxhojnë apo mund të menaxhojnë me këto çështje madhore, prandaj shumë dijetarë fjalën *قَوْمٌ kaumun* e shohin si sinonim të fjalës *رِجَالٌ rixhalun* (burra).<sup>1</sup> Edhe pse sipas disa etimologëve të tjerë brenda kësaj fjale mund të hynë edhe gratë, përsëri fokusimi nuk është te gjinia, por te strukturat elitare të një populli që udhëheqin me vlerat e asaj shoqërie.

Kur i kemi parasysh këto dallime, atëherë kuptojmë përse Banorët e Shpellës dhe të gjithë pejgamberët e kanë thirrur popullin e vet me fjalën *يَا قَوْم* "O populli im!". Kështu ata i kanë folur gjithë popullit, por në veçanti atyre që kanë qenë ajkë e shoqërisë, të cilët kanë menaxhuar me punët e shoqërisë, e që atëkohë kanë qenë kryesisht burra. Ata nuk i thirrren *يَا أُمَّي* "O populli im!", sepse nuk ishin të një besimi,

---

<sup>1</sup> Ahmed bin Muhammed El-Fejjumi, *El-Mis'bahu el-muniri*, Liban-Bejrut, Mektebetu Lubnan, 1987, f. 198-199

as يَا شُعَيْبُ "O populli im!", sepse kjo e fundit më shumë është term administrativ dhe i thatë, kurse ata me shprehjen يَا قَوْمُ "O populli im", përveç që tregonin se janë pjesë e atij populli, ata në një mënyrë shprehnin edhe keqardhje, dhembshuri dhe vlerësim për ta. Pothuaj në të gjitha rastet në Kur'an fjala قَوْمُ *kaumun* (popull) përdoret për popujt e devijuar, por kjo nuk e mohon të kundërtën.

Nga kjo gjithashtu mësojmë se Banorët e Shpellës nuk folën me gjithë popullin, por me parinë e popullit, me ata që udhëhiqnin. Këtu nuk flitet vetëm për menaxhim politik, por edhe për kryesuesit e familjeve.

Janë disa elemente që tregojnë se fjalimi i Banorëve të Shpellës nuk ishte tendencioz, por tepër i sinqertë dhe dashamirës. Vetë lidhja e fjalës قَوْمُ *kaumun* (populli) me përemrin pronor نا *na* (ynë), tregon se mes folësit dhe dëgjuesit ka një lidhje të fortë, sepse forma قَوْمَانَا (populli ynë!) është edhe trajtë përkëdhelëse dhe shpreh dhembshuri. Po ashtu, përdorimi i përemrit dëftor për afër هَوْلَاءِ *haulai* (këta) tregon se ata vërtet kishin qëllim këshillimin, sepse në këto raste përdoret أولئكَ *ulaïke* (ata) për shkak të ndryshimit në besim, por ata përsëri kërkonin afërsi me popullin. Këtë e tregon edhe fakti se ata ndoshta mund të largoheshin edhe në një mbretëri tjetër të asaj kohe, por nga dëshira për të qëndruar pranë popullit të vet, u fshehën në shpellë për të menduar një zgjidhje, prandaj Allahu (xh.sh.) në fund ua plotësoi dëshirën e tyre për t'u kthyer te populli dhe për t'i parë ata besimtarë.

Në pjesën ku flitet se populli i Banorëve të Shpellës morën zot tjetër përveç Allahut është përdorur folja اتَّخَذُوا *it-*

*tehadhu* (morën) dhe jo أَخَذُوا *ehadhu* (morën). Dallimi qëndron në atë se folja أَخَذُوا *ehadhu* është antonim i *dhënies* dhe nënkupton marrje me forcë apo dhunshëm, kurse folja أَخَذُوا *it-tehadhu* nënkupton marrje me dëshirë dhe me vullnet. Prej kësaj kuptohet se populli i Banorëve të Shpellës me dëshirë dhe me vullnet kishin zgjedhur të adhuronin dikë tjetër në vend të Allahut, kurse Banorët e Shpellës debatojnë me njerëz që kishin zgjedhur vetë besimin dhe bindjen e tyre. Pra, kjo na mëson gjithashtu se çdoherë duhet të flasim me njerëz që kanë liri besimi apo dinë të vendosin vetë.

Parashtrohet pyetja: përse thuhet “morën zota tjerë në vend të Tij” dhe jo “adhuruan zota tjerë në vend të Tij”?

Banorët e Shpellës ishin të vetëdijshëm se çfarë dëshironin. Nëse ata do të thoshin “adhuruan zota tjerë në vend të Tij”, atëherë do të kuptohej se populli i tyre vetëm nëpër faltore kanë zota tjerë, sepse adhurimi atëherë bëhej vetëm nëpër faltore, mirëpo përmes fjalisë “morën zota tjerë në vend të Tij” nënkupton se ata dëshironin ndryshim rrënjësor në jetën e tyre dhe jo vetëm nëpër faltore. Ata e dinin se ai që beson Një Zot të Vetëm jashtë faltores, do ta adhurojë Atë edhe në faltore. Pra, Banorët e Shpellës kërkonin të bënin ndryshim rrënjësor në besimin e tyre, i cili do të reflektoonte edhe jashtë faltores, e jo vetëm brenda saj.

Kjo skenë e ngjarjes në fjalë është një skenë që përsëritet vazhdimisht në çdo kohë, sepse lënia mënjane e Zotit të Vërtetë dhe vënia pas zotave të rrejshëm është një fenomen i vazhdueshëm në këtë botë, jo rastësisht fjala آلِهَةٌ *alihatun* (zota) është dhënë në shumës, për të treguar se çdoherë kur nuk besohet Zoti, atëherë vijnë në shprehje shumë zota.

Përveç kuptimit nga këndi i besimit, ky ajet na frymëzon të kuptojmë një realitet tjetër, se nëse nuk i përmbahemi rrugës së Zotit, atëherë para nesh do të na shfaqen shumë rrugë: materializmi, karriera, pushteti, fama, pasuria, biznesi, epshi etj.

Pjesa e ajetit **“pa sjellë për ta (për zotat e rrejshëm) ndonjë argument të qartë”**, flet se Banorët e Shpellës u kishin ofruar prova që ishin të qarta, sepse nuk ka si e konsideronin argumentin e tjetrit të paqartë nëse nuk sillnin vetë argument të qartë. Ata bënë përpjekje ta largonin popullin nga besimi i verbër dhe mitologjik, duke u ofruar një besim të bazuar mbi argumente të qarta. Kur jemi në këtë temë, vlen të thuhet se doktrina islame e kundërshton fuqishëm dogmatizmin dhe racionalizmin e skajshëm, sepse i pari të shtyn drejt besimit të verbër, pa e përdorur fare racion, kurse i dyti të çon drejt racionalizmit të verbër, duke iu dorëzuar tërësisht parametrave logjike. Kështu, të dyja rezultojnë të jenë ideologji dogmatike. Nëse do ishte i rëndësishëm vetëm besimi dogmatik, atëherë përse Zoti na fali mendje? Po ashtu, nëse do të mjaftonte logjika, atëherë përse Zoti na solli shpalljen? Kjo të jep të kuptosh se Allahu ia ka falë njeriut mendjen për ta ndarë të mirën nga e keqja në përgjithësi, por jo në tërësi, sepse mendja është krijesë e cila përmes perceptoreve të saj furnizohet nga rrethanat e jashtme relative, të cilat pastaj pa dashje marrin anë, pra varësisht si furnizohet, kurse nevojat njerëzore shpeshherë e kalojnë relativitetin njerëzor dhe kërkojnë një Gjykues i Cili do të ndajë të mirën nga e keqja pa qenë i ndikuar aspak nga koncepti kohë, rrethanat apo situatat relative.

Po ashtu, pjesa e ajetit **“pa sjellë për ta (për zotat e rrejshëm) ndonjë argument të qartë”** flet për tendencën e

Banorëve të Shpellës për të prekur gjënë më të rëndësishme në proceset e ndryshimit, paradigmën e të menduarit. Në një mënyrë ata u thoshin se kjo formë e të menduarit është e gabuar, prandaj insistonin që të ndryshonte paradigma e të menduarit, sepse vetëm atëherë besimi do të depërtonte natyrshëm në zemrat e tyre. Fatkeqësisht, sot shumë popuj përpiqen të bëjnë ndryshime rrënjësore e përparimtare me mentalitet dhe mendësi të pareformuar.

Për argumentimin e problemeve të caktuara, Kurani përdor fjalë të ndryshme: بُرْهَانٌ *burhan*, سُلْطَانٌ *sulltan*, دَلِيلٌ *delil* dhe حُجَّةٌ *huxhxheh*. Të gjitha këto fjalë e kanë kuptimin e *argumentit*, por secila ka nuanca kuptimore anësore të cilat pastaj e përcaktojnë llojin e argumentit.

Fjala دَلِيلٌ *delil* nënkupton diturinë apo shënjesin që orienton drejt një diturie tjetër, i cili mund të jetë argument logjik, tradicional, provë konkrete, argument i saktë apo i gabuar.<sup>1</sup> Kjo fjalë është përdorur vetëm një herë në Kur'an.

Për dallim nga *delili*, "fjala *burhan* nënkupton argumentin përmes së cilit arrihet një informacion apo dituri e saktë në të cilën nuk ka dhe as që mund të paramendohet ndonjë dyshim. Sferë e *burhanit* është shkenca dhe jo intuita, si p.sh. informacioni se numri dy është më shumë se një etj."<sup>2</sup> Ragib El-Asfahani, duke i kategorizuar argumentet, pohon se *burhani* është fjala që përfaqëson argumentin më të denjë

---

<sup>1</sup> Abdul Kadir Abdulhamid El-Kajsij, "El-Burhanu ve is'tidlatuhu fi el-Kur'an", në revistën: "Mexhel-letu klijeti el-ulumi el-islamijeti", nr. XVI, f. 274

<sup>2</sup> Ebu Hamid El-Gazali, *Ihjau ulumi ed-dini*, vëllimi I, f. 73

dhe më të fuqishëm të mundshëm<sup>1</sup> me të cilin i bën ballë kundërshtarit.

Fjala حُجَّة *huxhxhetun* (argument) përdoret atëherë kur përplasen dy gjëra të kundërta, ndërsa ti zgjedh njërin.

Rrënja e fjalës مُلْطَان *sultan* (argument) nënkupton forcë, fuqi dhe epërsi.<sup>2</sup> Udhëheqësit quhet sulltanë sepse përmes tyre jetësohen argumentet dhe realizohen të drejtat.<sup>3</sup> Imam Ragib El-Asfahani thotë: “Argumenti quhet *sultan* për shkak të ndikimit në shpirtra, por më shumë dominon te dijetarët dhe urtarët nga radhët e besimtarëve.”<sup>4</sup> Kurse Imam Reshid Rida thotë: “*sultani* është argumenti i qartë i cili ka pushtet mbi mendjen dhe zemrën.”<sup>5</sup>

Kur i sheh gjitha këto fjalë të cilat dalin si sinonime të përafërta, atëherë mund të vijmë në përfundimin se fjala *sultan* dallohet me dy nuanca kuptimore: me dominimin dhe me hapësirën e ndikimit në zemër.

Specifika kuptimore e fjalës *sultan* tregon se orientimi i të menduarit të atëhershëm ishte kryesisht materialist: adhurueshin idhujt, krijesat etj. Popullsia politeiste e Banorëve të Shpellës, nuk është se nuk kishte argument për atë që vepronte, sigurisht që kishte, por mënyra e të menduarit ishte e gabuar. Pra, për atë mënyrë të të menduarit ata kishin një lloj justifikimi, por për mënyrën e shëndoshë të të menduarit që i duhej njerëzimit nuk kishin asnjë argument. Më konkretisht, shikuar nga spektri i logjikës materialiste,

---

<sup>1</sup> Ragib El-Asfahani, *Mufredatu elfadhu el-Kur'ani*, 121

<sup>2</sup> Ibn Faris, *Mu'xhemu mekajisi el-lugati*, vëllimi I, Daru el-Fikr, f. 567

<sup>3</sup> Ibn Mendhur, *Lisanu El-Arebi*, vëllimi VII, f. 320

<sup>4</sup> Ragib El-Asfahani, *vep. e cit.*, f. 420

<sup>5</sup> Reshid Rida, *Tefsiru el-menar*, vëllimi VIII, f. 397

adhurimi i idhujve apo i mbretërve kishte një lloj arsytimi të dobët, sepse duhej të adhurohet vetëm ai që dukej e prekej, ndërsa shikuar nga këndi i logjikës së shëndoshë njerëzore, apo nga këndi i asaj që quhet *fitre*, e cila mban baraspeshën e materiales dhe shpirtërores, atëherë veprimi i tyre ishte tepër i gabuar. Prandaj Banorët e Shpellës i thanë popullit: “pa sjellë për ta ndonjë *sultan* (argument) të qartë.”, sepse e dinin se argumenti i tyre nuk ka fuqi ta shuajë etjen e ndërgjegjes njerëzore dhe nuk i flet mendjes dhe zemrës paralelisht. Pra, përdorimi i fjalës *sultan* (argument) në vend të sinonimeve të tjera, na mëson se çfarë forme të të menduarit kishte shoqëria e atëhershme dhe çfarë mënyre të të menduarit (të argumentuarit) përpiqeshin të instalojnë Banorët e Shpellës.

Trajtimi i deritanishëm ia mëson njerëzimit formën e të menduarit të shëndoshë, e cila patjetër duhet të ketë fuqi ndikuese dhe të jetë argument që paralelisht i flet mendjes dhe zemrës. Një nga problemet që sot lëngon bota është pikërisht mungesa e *sultanit* (argumentit), sepse argumentit të Lindjes i mungon fuqia dhe dominimi, kurse argumentit të Perëndimit i mungon aftësia për të depërtuar edhe në zemra, por që të dyjave u mungon mbajtja e ekuilibrit mes mendjes dhe shpirtit.

Krahas madhësisë kuptimore dhe ndikuese që ka fjala *sultan* (argument), Allahu (xh.sh.) e cilësoi atë me fjalën *بَيِّنٌ* *bejjin* (i qartë), sepse argumenti nuk ka si të jetë i fuqishëm, ndikues, dominues dhe mbajtës i ekuilibrit mes materies dhe shpirtit nëse nuk rezulton me qartësi. Më në fund, duhet kuptuar se synimi kryesor i sjelljes së një argumenti është që ai të qartësojë një problematikë të caktuar para të tjerëve. Pra, nëse populli i Banorëve të Shpellës pretendo-

nin se thoshin diçka të madhe, atëherë Djelmoshat e Shpellës u thanë se këtë që thoni ju nuk është e qartë dhe nuk ka fuqi dominimi në mendjet dhe në zemrat e shëndosha të njerëzve.

Këto nuanca kuptimore të fjalës مُلْطَان *sultan* (argument) më sheshazi shfaqen në ajetin kuranor ku Allahu (xh.sh.) e transmeton arsyetimin e Iblisit në Ahiret kundrejt njerëzve ﴿ مَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ ﴾ **“Unë nuk kisha ndonjë sultan (argument) ndaj jush.”** Në realitet, cytjet për t’i shtyrë njerëzit që të bëjnë keq kanë një lloj logjike e argumenti, sepse përmbajnë kënaqësi apo përfitime të përkohshme e afatshkurta, por nuk përmbajnë *sultan* (argument) i cili do të jetë i fuqishëm, dominues, afatgjatë dhe i arsyeshëm për logjikën e cila në Kuran quhet zemër.

Tani del në shesh edhe një kuptim tjetër i fjalës *sultan*, se efekti i argumenteve të tjera është i papërcaktuar, pra mund të jetë afatgjatë apo afatshkurtër, efekt i madh apo i vogël, kurse efekti i *sultanit* është i garantuar me jetëgjatësi dhe me bollëk. Kështu që, Djelmoshat e Shpellës përmes fjalës **“pa sjellë për të ndonjë argument (sultan) të qartë.”** treguan se argumentet tuaja (zotat e rrejtshëm) janë shumë afatshkurtër dhe nuk garantojnë asgjë për të ardhmen, kurse *sultani*, i cili në rastin konkret është besimi në Allahun, është argumenti që ka perspektivë të sigurt, të përhershme dhe të bollshme. Pra, ajo që sot u mungon muslimanëve më shumë se çdo gjë tjetër është argumenti i quajtur *sultan*, sepse me *delila* janë të mbushur deri në grykë.

“E kush është më zullumqar se ai që trillon ndaj Allahut gënjeshtër?!“ Së pari duhet sqaruar se çfarë është ظلم

*dhulm* (zullum), إفتراء *iftira* (shpifje) dhe كذب *kedhib* (gënjeshtër), pastaj do t'i qasemi interpretimit të kësaj pjese të ajetit.

Fjala ظلم *dhulm* (zullum) sipas shumicës së dijetarëve përkufizohet kështu: “Vendosja e gjërave në vendin jo të duhur”;<sup>1</sup> fjala كذب *kedhibun* (gënjeshtër) njihet si antonim i fjalës صدق *sid'k* (sinqeritet), e cila në thelb do të thotë fuqi apo forcë, kurse *kedhibi* d.m.th. dobësi.<sup>2</sup> Fjala إفتراء *iftira* (trillim) në Kur'an përdoret kryesisht në formën foljore e shoqëruar me fjalën *kedhib* apo të tjera. Pra, procesi i realizimit të gënjeshtres, i mashtrimit dhe i shpifjes quhet *iftira*, prandaj shumë linguistë arabë *iftiranë* e quajnë shkallën më të lartë të gënjeshtres.

Në këtë ajet bëhet fjalë për *politeizmin*, ku populli i Djelmoshave të Shpellës i përshkruanin shok Allahut, atëherë sipas logjikës sonë, më e përshtatshme do të ishte që kjo pjesë e ajetit të tingëllonte kështu “**E kush është më zullumqar se ai që i bën shirk Allahut?!**”, por në vend të fjalës “i bën shirk Allahut”, Zoti ka përzgjedhur fjalën “trillon gënjeshtër ndaj Allahut”, sepse *politeizmi* është shprehje që kryesisht i takon vetëm terminologjisë së besimit, kurse *iftiraja* (trillimi) është shprehje që e përfshin *politeizmin* dhe reflektimet *politeiste* në jetën njerëzore. Pra, përmes kësaj fraze Allahu nuk e dënon vetëm *politeizmin*, por i mbulon edhe faktorët, shkaqet, proceset dhe pasojat shumëdimensionale të *politeizmit*.

---

<sup>1</sup> Ibn Rexheb El-Hanbelij, *Revaiu et-tefsir – min sureti el-mu'minin ila sureti el-ihlas*, vëllimi II, Rijad, Daru el-Asimeh: 2001, f. 305

<sup>2</sup> Fejruz Abadi, *El-Kamusu el-muhit*, f. 129

Përse politeizmi quhet zullumi më i madh: ﴿ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾ *“Politeizmi është zullumi më i madh”*, kur dihet se politeizmi më shumë është koncept fetar kurse *dhulmi* (zullumi) më shumë është koncept që pasqyron padrejtësinë ndërnjerëzore? Nëse *dhulmin* e kuptojmë si *vendosje të gjërave në vendin e gabuar*, atëherë kuptojmë çdo gjë, sepse esenca e paraqitjes së politeizmit si zullum më i madh nuk është për shkak se njeriu bën një mëkat ndaj Allahut, ngase Atë nuk e mposhtin mëkatet tona, por për shkak të asaj se e ka vendosur në vend të gabuar gjënë kryesore për të cilën ka ardhur në këtë botë. Nëse një ndërtesë me njëqind kate ndërtohet në një vend ku toka mund të mbajë vetëm njëzet kate, atëherë sigurisht që përfundimi do të jetë i kobshëm, edhe pse bëhet fjalë për një gabim të vetëm i cili për dikë është shumë i vogël. Pra, prania e politeizmit sot në botë, edhe pse bota ka arritur të papara, ka sjellë rezultate të kobshme për mbarë njerëzimin. Sado që sot duken shumë punë të vendosura bukur, ato kanë zënë gabimisht vendin e njëra-tjetrës, prandaj gjërat sa vijnë e lëvizin kah anarkia.

Mohimi përmes formës pyetëse-habitore. Stilet gjuhësore dhe letrare për shprehjen e një ideje të caktuar janë të llojllojshme. Sado që ne na duken të njëjta, ato diferencohen në fuqinë e shprehësisë. P.sh. nëse kjo pjesë e ajetit **“E kush është më zullumqar se ai që trillon ndaj Allahut gënjeshtër?!”** thuhej **“Ai që trillon gënjeshtër ndaj Allahut është zullumqar i madh”**, atëherë nuk do ta kishte të njëjtën fuqi shprehëse, sepse do t’i mungonte forma pyetëse-habitore e cila e përshkruan dhe e paraqet tepër të shëmtuar këtë mëkat.

Fjala *سُلْطَانُ* *sultanun* (argument) është dhënë e pashquar. Kjo pashquarsi flet se nuk mund të ketë asnjë lloj argumenti apo formë argumentimi që e justifikon politeizmin. Nëse fjala do të ishte e shquar, atëherë do të kuptohej se ekziston një argument apo një formë argumentimi që e kundërshton politeizmin. Trajta e pashquar e kësaj fjale në këtë ajet tregon se politeizmi nuk mund të arsyetohet as me argumentin më të dobët. Kjo trajtë e pashquarsisë flet edhe për paaftësinë e tyre për të sjellë argumentin më të vogël që e arsyeton shirkun.<sup>1</sup>

Po ashtu, pashquarsia e fjalës *كَذِبًا* *kedhiben* (gënjeshtër), te ajeti *فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا* “*E kush është më zullumqar se ai që trillon ndonjë gënjeshtër për Allahun!*”, tregon se zullumqar është secili që trillon një gënjeshtër të çfarëdollojshme ndaj Zotit, jo vetëm politeizmi. Pra, Allahu fillon me mëkatin më të madh, shirkun (politeizmin), dhe përfundon me çfarëdolloj gënjeshtre që mund të trillohet për Allahun. Paraqitja e fjalës *كَذِبًا* *kedhiben* (gënjeshtër) në trajtën e pashquar flet se format e trillimit për Zotin, apo të shirkut, janë të ndryshme, jo njëfarëshe. Çdo kohë, çdo vend, çdo kulturë apo çdo popull mund të ketë format dhe mënyrat e veçanta të trillimit për Zotin, nuk është domosdo që ato të jenë njësoj. P.sh. është shumë e gabuar që sot të harxhohet shumë kohë për t’u vënë në shënjestër adhurimi i idhujve të ngurtë siç ka qenë në kohën paraislame, por duhet kthyer vëmendja kah ‘idhujt’ e kohës të cilët i kanë zëvendësuar idhujt e atëhershëm, prandaj Allahu e ka lënë të pashquar fjalën *كَذِبًا* *kedhiben* (gënjeshtër), për të na treguar se kjo fjalë

---

<sup>1</sup> Salih Rubin Indi, *Temmulatun bejjanijjetun fi thelathi suverin kur’anijjetin: Jusuf – El-Kehfu – el-Ahzabu, Al Manhal*, 2014, f. 42

ka një shquarsi elastike, jo për të gjithë njësoj, por varësisht nga koha, vendi, kultura, karakteri, ideologjia etj. Në disa ajete tjera kuranore fjala *gënjeshtër* na del e shquar, *الكذب el-kedhibe*, sepse aty flitet për një formë të veçantë të politeizmit, varësisht nga problematika që është trajtuar në ajetet paraprake apo në ato pasuese.

Fjala *سُلْطَانٍ sultan* do të thotë: argument, fuqi, epërsi, forcë etj. Thelbi i të gjitha kuptimeve të mësipërme është bashkimi, tërësia dhe homogjenia: forca dhe fuqia është rezultat i akumulimit të shumë energjive; epërsia është rezultat i akumulimit dhe i bashkimit të sasive apo cilësive të dalluara; kurse argumenti (sultani) është bashkimi i shumë të dhënave që krijojnë një lloj force dhe epërsie. Duke i marrë parasysh të gjitha këto kuptime të cilat esencën e kanë të bashkimi i shumë komponentëve, Allahu (xh.sh.) ka zgjedhur që vetë fjalën *sultan* ta paraqesë të pandarë *سُلْطَانٍ pa elif*, edhe pse në shqiptim ajo lexohet me *elif* të gjatë *سُلْطَانٍ*. Pra, argumenti arrihet vetëm nëse bashkohen apo gërshetohen shumë komponentë.

Nëse dikush do të shtronte pyetjen: çfarë nënkuptonin Djelmoshat e Shpellës me frazën *سُلْطَانٍ بَيْنٍ sultanin bejjinin* (argument i qartë)? Përgjigjja është e fshehur në ajetin paraprak (14), në vetë fjalët e djelmoshave: “Zoti ynë është Zoti i qiejve dhe i tokës...”. Për ta argumentuar besimin e tyre ata treguan se besonin një Zot që i ka krijuar dhe kujdeset për vetë ata, për qiejt dhe për tokën. Pra, paraqitën një argument (sultan) të fuqishëm logjikisht dhe shpirtërisht, kurse argumenti që posedonte populli i tyre nuk meritonte të quhet *sultan*, sepse ai nuk i bindte vetë ata (polite-

istët) se zotat e tyre mund të krijojnë apo të kujdesen për diçka, e jo më të tjerët.

Nëse vështrohen me vëmendje këto dy ajete të surres Kehf, 14 dhe 15, atëherë vërehet se djelmoshat nuk kërkuan argument të qartë pa e dhënë fillimisht vetë atë. Kjo na mëson që fillimisht duhet të jemi të qartë vetë në atë që besojmë, mendojmë apo veprojmë, pastaj të kërkojmë qartësi nga të tjerët. Përndryshe nuk ka se si akuzohet populli me trillim gënjeshtre, shpifje apo zullum, nëse paraprakisht nuk i tregohet realiteti, sepse trillimi ndodh vetëm atëherë kur e vërteta dihet paraprakisht, përndryshe nuk mund të quhet trillim.

﴿وَإِذْ أَعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْتُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِزْقًا﴾

***“Kur u tërhoqët prej tyre e ç’adhuronin veç Allahut:  
“Strehohuni në shpellë! Zoti juaj e hap për ju Më-  
shirën e Vet dhe ju bën lehtësi në çështjen tuaj.”***

Ky ajet, përmes pjesëzës *إِذْ idh*, sipikat një çast të rëndësi-  
shëm nga ngjarja e Djelmoshave të Shpellës, më konkretisht  
momentin kur ata u distancuan nga popullata për shkak të  
zullumit dhe të politeizmit.

Parimisht, largimi dhe lënia e një populli nuk është ve-  
prim që e pëlqejnë mësimet islame, megjithatë, siç është  
thënë më parë, ata nuk u larguan nga plogështia apo mllefi  
që kishin për politeistët, por për shkak të trysnisë dhe rrezi-  
kut që u kanosej nga pushtetarët dhe populli zullumqar.  
Pra, ata bënë një tërheqje të detyruar strategjike, për të me-  
nduar, planifikuar dhe për t’u rikthyer përsëri. Këtë dëshirë  
e zbuloi Zoti (xh.sh.) me vetë kthimin e tyre në mesin e po-  
pullit pas treqind viteve. Asnjë thirrës i mirëfilltë nuk është  
distancuar e as ka hequr dorë nga populli i tij. Muhamedi  
(a.s.) migroi në Medine, por nuk vdiq pa e çliruar Meken.  
Musai (a.s.) u largua në Medjen, por nuk e la këtë botë pa u  
kthyer për t’u ballafaquar me Faraonin, Ibrahim (a.s.) e  
shmangte Nemrudin, por nuk vdiq pa debatuar publikisht  
dhe pa e sfiduar atë. Jusufi (a.s.) e humbi familjen dhe po-  
pullin në fëmijëri, por Allahu ia ktheu pas shumë viteve.

Junusi (a.s.) u lagua i hidhëruar me popullin e vet, por Allahu (xh.sh.) e futi në bark të peshkaqenit dhe përsëri e ktheu në gjirin e tyre. Kështu ndodhi edhe me Banorët e Shpellës, vërtet u tërhoqën nga rreziku dhe pamundësia për të vepruar, por nuk e përfunduan jetën pa u kthyer dhe pa e parë se populli është udhëzuar në rrugë të Zotit. Këta shembuj të pejgamberëve të Zotit japin të kuptohet se largimi nga e keqja që lëngon populli është krejt e gabuar, por duhet qëndruar për t'u ballafaquar me të, derisa nuk rrezikohet drejtpërdrejt jeta. Muhamedi (a.s.) u largua nga Meka vetëm atëherë kur mekasit u përgatitën për ta vrarë atë. Banorët e Shpellës nuk u larguan nga populli i tyre, pa ngritur dhe pa e shpalosur platformën e tyre doktrinare. Fillimisht është ajeti kuranor *إِذْ قَامُوا فَقَالُوا "kur u ngritën e thanë..."*, pastaj në fund është *إِذْ اعْتَرَّتُمُوهُمْ "kur u larguat prej tyre..."*. Pra, njëherë vepruan e punuan, në fund u larguan nga pamundësia për të vazhduar veprimtarinë. Kjo tregon se çdo largim nga populli apo masa, pa provuar të ndryshohet diçka, është i gabuar.

Ajeti paraparak (i pesëmbëdhjeti) flet për devijimin e popullit në masë, për mospasjen e një *sultani* (argumenti) të qartë dhe për zullumin që ka ardhur si rezultat i gënjeshtërisë, pastaj menjëherë ajeti i radhës fillon *إِذْ اعْتَرَّتُمُوهُمْ "kur u larguat prej tyre..."* d.m.th. zullumi dhe gënjeshtër kolektive janë faktorët kryesorë që i shkapërderdhin njerëzit nga gjiri i popullit të tyre.

Në ajet janë theksuar dy gjëra nga të cilat janë distancuar Banorët e Shpellës: populli dhe atë që ata adhuronin përveç Allahut, *"Kur u tërhoqën prej tyre dhe ç'adhuronin përveç Allahut"*. Tërheqja së pari nga populli, pastaj nga ajo

që ata e adhuronin flet se largimi është bërë për shkaqe të rrezikut fizik, sepse përndryshe fillimisht do të tërhiqeshin nga besimi i tyre e pastaj nga vetë ata.

Po ashtu, kjo tregon se njeriu nuk mund t'u largohet veseve të këqija pa u larguar fillimisht nga njerëzit e këqij, prandaj Banorët e Shpellës njëherë e shprehën largimin nga ata (politeistët) pastaj largimin nga ajo që ata adhuronin.

Fraza *وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ* "...dhe nga ajo që adhuronin përveç Allahut" tregon se Djelmoshat e Shpellës u larguan edhe nga adhurimet e idhujve që ishin të përhapur në mjedisin e popullatës. Kjo pjesë e ajetit mund të zëvendësohej me fjalën "nga zotat e tyre", "nga ajo që ata adhuronin (pa fjalën përveç Allahut)" apo ndonjë fjalë tjetër, mirëpo vetëm përmes kësaj fjalie që ka përzgjedhur Allahu në këtë ajet mund të thuhet krejt ajo që është dashur të thuhet. Kjo formë tregon se ata u distancuan nga krejt populli (fizikisht) dhe nga ajo që ata adhuronin përveç Allahut, sepse kishte edhe njerëz të tjerë që e kishin fshehur besimin në Allahun, por nuk ishin në grupin e djelmoshave. Thënë shkurt, ata nuk u distancuan nga krejt ajo që e besonin populli, sepse në mesin e tyre kishte besimtarë në Allahun, por u distancuan vetëm nga ajo që adhurohej në vend të Allahut. Nëse e shohim më thellë, atëherë vërejmë se aq sa kjo pjesë e ajetit shpreh tërheqje dhe distancim, po aq shpreh lidhshmëri me ata që adhurojnë Allahun, sikur ata thanë "ne largohemi fizikisht nga ju dhe nga ajo që adhurojnë politeistët, por shpirtërisht jemi të lidhur fuqimisht me ju që adhuronin Allahun".

Po ashtu, ky ajet na mëson formën dhe mënyrën e tërheqjes. Asnjëherë nuk duhet tërhequr nga çdo gjë, por

çdoherë të jemi të kujdesshëm në shmangien e gjërave apo edhe të njerëzve.

Kjo gjithashtu ishte një thirrje drejtuar popullit të vet “ne jemi tërhequr nga ju deri atëherë kur ju adhuroni dikë tjetër pos Allahut, por nëse ju adhuroni Allahun, ne jemi pranë jush”. Pra, në një mënyrë lanë një formë të afrimit dhe u treguan se largimi prej tyre është për shkak të vepërimit të gabuar dhe jo për shkakun e vetë atyre.

Sipas një versioni, këto ajete përfaqësojnë fjalët e udhëheqësit të Djelmoshave, i cili pas tërheqjes, me inspirim nga Allahu (xh.sh.) i urdhëroi që të strehohen në shpellë, sepse aty do të gjenin mëshirën e Zotit. Ky prononcim i udhëheqësit të tyre tregon se çfarë shpirt optimist duhet pasur udhëheqësit. Edhe pse e kishin çdo rrugë të mbyllur, mundësinë e fundit që e kishin para vetes, shpellën, e shndërroi në rrugëdalje dhe zgjidhje të dertit të tyre. Pra, udhëheqësi i denjë ka shpirt optimist dhe përpiqet me vendosmëri që çdoherë kur të mbyllet një rrugë të gjejë një tjetër.

Vetë thirrja për t’u strehuar flet se ikja dhe tërheqja e Djelmoshave të Shpellës ishte për shkak të pasigurisë dhe mospasjes së strehimit. Fjala *strehohuni* (أَوْوُوا – fe’vu) në vete përmban shmangien e rrezikut, sigurinë dhe qetësinë, prandaj aty ku mungojnë këto elemente, vjen në shprehje largimi dhe lënia e atij vendi.

Nëse analizohet situata në të cilin ishin Djelmoshat e Shpellës, ku shihet se luftonin për mbijetesë, mund të vijmë në përfundim se njeriu në situata të tilla zakonisht vetëm kërkon të shpëtojë kokën, mirëpo lideri i tyre kërkoi që krahas shmangies së rrezikut të gjenin edhe siguri e qetësi. Kjo na mëson se në raste rreziku asnjëherë nuk duhet të siguri-

rojmë vetëm shmangien e rrezikut, por edhe sigurinë dhe qetësinë shpirtërore.

**“Strehohuni në shpellë! Zoti juaj e hap për ju Mëshirën e Vet...”**. Kjo pjesë e ajetit përmban një fjali kushtore, ku shihet se pa strehim nuk ka as përhapje të mëshirës, apo thënë më ndryshe, aq sa në një mjedis apo shoqëri të caktuar ka siguri dhe strehim, aq Zoti i Madhërishëm do të lëshojë edhe mëshirë. Pra, është e pamundur të kërkohet mëshira e Zotit në një hapësirë ku mungojnë dy komponentë: siguria fizike dhe qetësia shpirtërore (strehimi).

Kur jemi këtu, parashtrohet një pyetje: përse historikisht shpella ka qenë strehë për besimtarët? Muhamedi (a.s.) para shpalljes vetmohej në shpellën Hira, gjatë hixhretit u fsheh në shpellën Theur, djelmoshat u strehuan po ashtu në shpellë etj. Këto fakte tregojnë edhe formën ndryshe të menduarit të besimtarit. Jobsimtarët duke qenë të nënshtuar tërësisht ndaj ligjit të kauzalitetit (shkak-pasojës), atyre nuk u shkonte ndërmend të kërkonin në shpellë, sepse sipas tyre është e palogjikshme që ai i cili ik nga vdekja të futet në një shpellë pa dalje dhe ku do të kapej me lehtësi, mirëpo besimtarit e sfidon këtë logjikë, sepse pasi t’i ketë shfrytëzuar të gjitha mundësitë, është i vetëdijshëm se ngadhënjimi vjen nga Zoti edhe aty ku të tjerët shohin vetëm dështim. Pra, këtu shohim se besimtarit i vërtetë, përveç shfrytëzimit të logjikës dhe kushteve që i ka në dispozicion është i pajisur edhe me bindjen dhe nënshtrimin ndaj Zotit, ku kjo e fundit do t’i mundësojë epërsi ndaj atyre që nuk e kanë.

Emri i Allahut رَبُّ *rabbun*, çdoherë në Kuran është përdorur në lidhjen gjinore me një emër apo përemër, p.sh. رَبُّ مُوسَى

“Zoti i Musait” apo siç është në këtë ajet رَبُّكُمْ “Zoti juaj”. Kjo nuk do të thotë se Ai është vetëm Zot i Musait apo i dikujt veçmas, mirëpo, në çdo vend ku përmendet një atribut i Zotit (përveç fjalës Allah), krahas kuptimit për Qenien Absolute, ekziston një atribut i favorizuar, varësisht se çfarë synohet. Pra, fjala رَبُّ rabbun (Zot), siç kemi thënë më parë, përfaqëson Zotin (e Përsosur) i Cili i edukon dhe kujdeset për robërit në formën e përkryer. Kur kemi parasysh këtë kuptim, atëherë e kuptojmë se përse Allahu (xh.sh.) emrin e Vet رَبُّ rabbun çdoherë e ka sjellë të lidhur me një emër apo përemër, jo sepse Ai është Zot vetëm i atij me të cilin është lidhur emri rabbun (emër apo përemër), por sepse mënyra e edukimit dhe e kujdesit të Zotit për atë (emër apo përemër) është e veçantë për të. Kjo na tregon se çdo njeri ka stil të veçantë të jetesës, prandaj edhe mënyra dhe forma e edukimit është e veçantë për çdokënd. Përdorimi i frazës رَبُّكُمْ “Zoti juaj” në këtë ajet është një garanci për shpëtimin e Djelmoshave të Shpellës, sepse sado që instruksionet të jenë enigmatike nga Edukuesi Absolut, ato përsëri në fund do të jenë të dobishme.

Sado që tregimet e sures Kehf janë të dhimbshme, sepse përmbajnë sakrifica të ndryshme, ato përsëri në vetvete ngërthejnë një frymë shpresëdhënëse dhe ngjallin shumë optimizëm. Nëse i referohemi ngjarjes së Djelmoshave të Shpellës, shohim se fjala رَحْمَةٌ rahmetun (mëshirë) përmendet dy herë, kurse në gjithë suren përmendet shtatë herë.<sup>1</sup> Rah-

---

<sup>1</sup> Salah Sultan, *Sure el-Kehfi: menhexhijatu fi islahi ve et-teg'jiri*, Daru Sultan li en-Neshri, Kajro: 2008, f. 40

meti është burim i optimizmit, por çdoherë vjen pas një zahmeti apo derti të madh.

Përse Zoti (xh.sh.) u tha (يُنشُرْ لَكُمْ دِينَكُمْ مِنْ رَحْمَتِيهِ) **“përhap për ju Zoti juaj nga mëshira e Tij”** e jo **“ju mëshiron”**?

Nëse do të përdorej folja يَرْحَمُكُمْ “ju mëshiron”, atëherë do të kuptohej vetëm shpëtimi i djelmoshave nga shpella, ndërsa përdorimi i fjalës يَنْشُرُ *jenshur*, e cila do të thotë *përhap* apo *shpërndan*, nënkupton mëshirën e tyre dhe reflektimin e asaj mëshire te besimtarët e tjerë, sepse dihet bukur mirë, se ngjarja e Banorëve të Shpellës nuk ishte mëshirë vetëm për ata, por ishte mëshirë edhe për besimtarët e tjerë të cilët kur i panë u bindën në ringjalljen. Po ashtu, mëshira nuk mbeti vetëm tek ata, e as vetëm te populli që i shikoi pas zgjimit, por tregimi i tyre do të mbetet mëshirë për mbarë njerëzimin për sa të ekzistojë bota.

Gjithashtu, nëse shihet fraza مِنْ رَحْمَتِيهِ “nga mëshira e Tij” tregon se zgjimi i tyre pas treqind vjetëve, edhe pse është çudi për të gjithë ne, nuk është asgjë e madhe për Allahun, madje është vetëm një pjesë e mëshirës së Tij.

Parashtrohet pyetja: përse djelmoshat në këtë ajet (16) dhe në ajetin e dhjetë (10) nuk kërkuan shpëtim, rrugëdalje, ngadhënjim apo diç tjetër, por u fokusuan te mëshira?

Përzgjedhja e fjalëve dhe përmbajtja e lutjes flet për nivelin intelektual, mprehtësinë dhe ngritjen shpirtërore të lutësit. Djelmoshat ishin njerëz të zgjedhur të shoqërisë, prandaj kërkuan gjënë më me vlerë për njeriun, mëshirën e Zotit, sepse tek e fundit synimi ynë në dynja është që të arrihet mëshira e Zotit në Botën Tjetër. Mëshira e Zotit e solli njeriun në dynja, mëshira e Tij e mban gjallë në këtë botë pavarësisht mëkateve dhe zullumeve që bën ai (njeriu) dhe

mëshira e Tij do ta shpëtojë dhe do ta fusë në Xhenet në Botën Tjetër. Banorët e Shpellës ishin të vetëdijsëm për ndonjë lëshim gjatë jetës apo gjatë largimit të tyre, prandaj mëshira ishte e vetmja cilësi e Zotit e cila u falte mëkatet dhe u hapte rrugën e suksesit, ngase rahmeti në vetvete ngërthen falje për të kaluarën e të tashmen dhe lehtësi për të ardhmen.

Pjesa (وَيُؤَيِّدُ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِرْفَقًا) *“dhe përgatit për ju nga (vetë) çështja juaj lehtësi (dobi)”*. Allahu i Madhërishëm është i Gjithëfuqishëm dhe mund t’i mbulonte me mëshirën e Tij pa thënë *“nga (vetë) çështja juaj”*, por Allahu (xh.sh.) ua vlerësoi punën dhe angazhimin e tyre. Zakonisht Allahu i Madhërishëm mrekullitë i ka sjellë si pasojë e një përpjekje të zellshme të një pejgamberi. Pra, edhe pse ato ishin mrekulli, përsëri i ka lidhur me një përpjekje të zellshme. Gjithashtu, kjo jep një mësim madhështor, ngase mrekullitë më të mëdha në botë, bazën e kanë në përpjekjet dhe në angazhimin njerëzor, ku në fund lejen e mrekullisë e jep vetëm Zoti i Madhërishëm. Kjo nuk do të thotë se mrekullitë janë rezultat i punës, por u janë dhënë vetëm atyre që janë simbol i punës dhe i zellit.

Kuptimi i fjalës مِرْفَقٌ *mirfekun*. Rrënja رَفَعَ *refeka* e ka kuptimin butësisë, afrisë dhe shoqërisë (me vullnet), e kundërta e dhunës dhe e vështirësisë.<sup>1</sup> Shoku quhet رَفِيقٌ *refik* sepse ai fitohet vullnetarisht dhe me të krijohet afri e qetësi. Fjala مِرْفَقٌ *mirfek* ka kuptimin e bërrylit, ngase bërryli është gjymtyra ku njeriu mbështetet dhe rehatohet.

---

<sup>1</sup> Hasen El-Mustafevij, *Et-tahkuku fi kelimati el-Kur’ani el-Kerimi*, vëllimi IV, Taheran, 1393 h., f. 195-196

Përveç kuptimit të bërrylit, fjala مَرْفَقٌ ka edhe kuptimin e mjetit që sjell *rifkun*<sup>1</sup> (butësinë, lehtësinë, shoqërinë dhe afrinë). Pra, sipas kësaj kuptohet se domethënia e pjesës së fundit të këtij ajeti وَبَرِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِرْفَقًا “**dhe ju përgatit nga puna juaj mirfeka**” nuk është thjesht dobi apo lehtësim, por bëhet fjalë për diçka më të madhe. Kështu që, Allahu nga tregimi i djelmoshave nuk ka përgatitur vetëm disa dobi apo lehtësime të caktuara, por atë e ka shndërruar në një mjet të rëndësishëm i cili do të prodhojë vazhdimisht qetësi, butësi, dobi, lehtësim, afrim dhe shoqëri për shumë njerëz sa të ekzistojë kjo botë. Pra, ka dallim që një tregim të jetë thjesht dobiprurës dhe të jetë gjenerator i dobive të vazhdueshme.

Tani kur e kemi parasysh se sa njerëz janë në sikletin e Banorëve të Shpellës, të cilëve u shuhen krejt shpresat dhe u humb motivi për jetë apo punë, është pikërisht ngjarja e Banorëve të Shpellës e cila mund t’i motivojë për jetë, t’u ngjall optimizëm dhe t’u hap dyert e suksesit. Kështu kjo ngjarje shndërrohet në *mirfek*, në mjet që u fal qetësi, lehtësi, shoqërim dhe mbështetje.

---

<sup>1</sup> Po aty, f. 198



﴿وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزْوُرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَحِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا﴾

*“E shihje diellin tek lindte, t’i vinte shpellës nga e djathta; kur perëndonte, t’u përvdijej nga e majta ndërsa ata rrinin në një guvë të saj. Kjo është ndër dëshmitë e Allahut. Kë drejton All-llahu, është i udhëhequr drejt; kë humb, atij nuk mund t’i gjesh kujdestar udhërrëfyes.”*

Ajeti në fjalë është sqarues i pjesës së fundit të ajetit paraprak, gjegjësisht i frazës **“dhe ju përgatit nga puna juaj mirfeka”**, sepse sqaron se si kjo shpellë u bë shpëtim për vetë Banorët e Shpellës dhe se si u bë udhëzim për mbarë njerëzimin.

Pjesa e parë e këtij ajeti *“E shihje diellin tek lindte, t’i vinte shpellës nga e djathta; kur perëndonte, t’u përvdijej nga e majta ndërsa ata rrinin në një guvë të saj”*, flet për mënyrën se si u bë shpëtim për vetë Banorët e Shpellës duke sqaruar proceset natyrore që ndodhën për t’i shpëtuar ata.

Pjesa e dytë e ajetit *“Kjo është ndër dëshmitë e Allahut. Kë drejton All-llahu, është i udhëhequr drejt; kë humb, atij nuk mund t’i gjesh kujdestar udhërrëfyes”* flet për shpëtimin apo udhëzimin e njerëzimit.

Kështu që, nëse e shohim këtë ajet nga prizmi i ndarjes në këto dy pjesë kryesore, atëherë vërejmë se vërtet ky ajet është shpjegimi më i bukur i fjalës *mirfeka*, pra, se si Allahu e bëri shpellën shpëtim, qetësi dhe mbështetje për vetë Banorët e Shpellës dhe për mbarë besimtarët që vijnë pas tyre deri në Ditën e Kiametit.

Dikush me të drejtë do të parashtronte pyetjen: përse të pretendojmë se ajeti paraprak (ajeti 16) ka edhe kuptim të përgjithshëm, siç e thamë pak më parë, kur dihet se aty gjithçka është specifike, gjegjësisht e lidhur me përemrin *كُ* *kum* (d.m.th. *tuaj* apo *juaj*)?

Vërtet ajeti paraprak është i lidhur ngushtë me Banorët e Shpellës, “Zoti *juaj* e hap për *ju* Mëshirën e Vet dhe *ju* bën lehtësi në çështjen *tuaj*”, por nëse të gjitha këto çështje do t’i kuptonim si specifike e Banorëve të Shpellës, pa asnjë porosi për ne, atëherë përse duhej të na shpallej neve ky ajet? Sigurisht, ka një realitet tjetër, atë se ajeti ka dy dimensionë kuptimore kryesore, siç e shpjegon ajeti 17, por Allahu (xh.sh.) e ka lidhur çdo gjë me përemrin e vetës së dytë (*كُ* *kum*, d.m.th. *tuaj* apo *juaj*) për t’i frymëzuar Banorët e Shpellës në atë gjendje tepër të vështirë se “Zoti *juaj* përhap për *ju* mëshirë”, “përgatit për *ju* lehtësim”, “nga puna *juaj*” në mënyrë që ata që janë në gjendje vështirësie ta ndejnë më afër Zotin, mëshirën e Tij, përkrahjen e Tij etj. Jo rastësisht është përdorur përemri i vetës së dytë shumë (tuaj apo ju), në mënyrë që secili që e lexon Kuranin dhe është ngjitur për muri nga hallet e dynjasë, ta ndejë mesazhin për vete siç e ndjen Banorët e Shpellës apo sikur këto fjalë i dedikohen lexuesit drejtpërdrejt, e jo Banorëve të Shpellës. Kjo pastaj i jep ajetit ngjyrim kuptimor të përgjithshëm, sepse në të kundërtën mund të përdorej edhe përemri i vetës së tretë

(*ata* apo *atyre*), por atëherë do të ishte më specifik për Banorët e Shpellës dhe do të krijonte një distancë mes Banorëve të Shpellës dhe hallexhinjve të tjerë.

Kurani është libër që synon t'i udhëzojë njerëzit në rrujë të drejtë. Ai është libri ku janë shkoqitur në formë të përkryer konceptet kyçe të kësaj bote dhe të tjetrës. Allahu i Madhërishëm ka hedhur dritë mbi momente të caktuara nga ngjarjet e rëndësishme të historisë së njerëzimit. Ajo që bie në sy është fakti se askund të Kuran nuk janë detajuar toponimet (emrat e vendeve) apo shumë pak. Nëse përmendja e vendeve (toponimeve) apo e datave do t'i hynte në punë njerëzimit, sigurisht do t'i kishte dhënë, mirëpo siç duket çdoherë është trajtuar thelbi dhe ajo pjesë e ngjarjes që është domethënëse për mbarë njerëzimin, dhe jo imtësitë që s'i hynë në punë askujt.

Te ngjarja e Banorëve të Shpellës nuk gjen asnjë emër vendi apo datë, por gjen vetëm përshkrim të vendit dhe të kohës. Pikërisht ky ajet kuranor e përshkruan vendin ku qëndruan Banorët e Shpellës për treqind vjet e më shumë, por sigurisht pa e përmendur se ku gjendet ky vend. Pra, përmes përshkrimit që i bën Zoti (xh.sh.), pa e theksuar se ku ndodhet, mund të kuptojmë shumë më shumë sesa thënia vetëm e emrit, sepse përmes përshkrimit që i bën Zoti (xh.sh.) mund të gjendet edhe vendi, edhe shumë gjëra të tjera. Nëse do të thuhej saktësisht emri i vendit, pa u përshkruar vetitë e atij vendi, atëherë nuk do të lihej hapësirë që kjo shpellë të trajtohej si alegori e shumë vendeve dhe situatave të tjera me të cilat ballafaqohet njeriu në këtë botë deri në ditën e fundit.

Në ajet shihet se folja **بَعَثَ** *bezega* del me kuptim të *lindjes së diellit*, por dihet se për lindje të diellit përdoret edhe folja

طَلَعَ *talea* (ka lindur). Këtu dalin dy sinonime të përfaqësuara, mirëpo nëse shihen më me thukëti, atëherë dallojnë nga njëri-tjetri. Folja بَزَّغَ *bezega* përdoret për momentin e parë të lindjes së diellit në horizont, kurse طَلَعَ *talea* përdoret për lindjen e diellit sapo ta kalojë horizontin, d.m.th. fjala طَلَعَ *talea* është më e përgjithshme dhe e përfshin gjithë procesin e lindjes, kurse folja بَزَّغَ *bezega* është më e ngushtë në kuptim, sepse e përfshin vetëm fillimin e lindjes së diellit në horizont. Për yjet Allahu i Madhërishëm asnjëherë nuk e përdor foljen بَزَّغَ *bezega* sepse yjet asnjëherë nuk lindin njëherë në horizont e pastaj të lindin sheshazi, kurse dielli dhe hëna po. Në këtë ajet (17) Allahu nuk e ka përdorur foljen بَزَّغَ *bezega* sepse atëherë do të rrezikohej klima e shpellës, e si pasojë edhe trupat e Banorëve të Shpellës, ku është e njohur shkencërisht se dielli kur lind në momentin e parë është shumë i fortë dhe i dëmshëm për trupin e njeriut, prandaj është përdorur folja طَلَعَ *talea* sepse dielli e ka përshkuar shpellën e tyre jo në momentin e parë të lindjes, por vetëm pasi të ishte ngritur pak, pra, kur ai të fillonte të lindte tërësisht në qiell.<sup>1</sup>

Fjala تَزَاوَرُ *tezaveru* (anonte kah, shkante përreth) është folje e kohës së tashme të cilës realisht i mungon shkronja e kohës së tashme, sepse sipas standardit të gjuhës arabe ajo duhej të figuronte تَتَزَاوَرُ *tetezaveru*, pra me një ت te tjetër në fillim. Nëse është kështu, atëherë duhet të ketë një arsye. Sigurisht, arsyen e vërtetë e di vetëm Allahu, mirëpo aq sa shihet brenda kuptimit të këtij ajeti del se kalimi i diellit përreth shpellës nuk ka qenë një proces që ka ndodhur treqind e ca

---

<sup>1</sup> Muhammed Nuruddin El-Munexhhid, *Et-tredufu fi el-Kur'ani el-Kerimi bejne nedhariijeti ve et-tetbiki*, Daru el-Fikr, Damask, 1997, f. 199-200

vite pa ndërprerë, sepse dihet se gjatë gjithë këtyre viteve ka shumë ditë që dielli nuk duket fare për shkak të mjegullave apo të faktorëve të tjerë. Pra, dhënia e foljes së kohës së tashme, pa shkronjën e kohës së tashme, tregon se bëhet fjalë për një veprim që nuk realizohet vazhdimisht por ka një ndërprerje të kohëpaskohshme.

Lindja dhe perëndimi janë dy anë kyçe në këtë ajet kuranor. Allahu (xh.sh.), edhe pse flet për një mrekulli, në një mënyrë e tregon rrjedhën materiale se si i ruajti trupat e tyre: sa u binte dielli, në cilën kohë dhe se si i lëvizte trupat e tyre. E gjithë kjo tregon një proces material-fizik, mirëpo, nëse i hedhim një vështrim pjesës së dytë të ajetit kuranor **“Kjo është ndër dëshmitë e Allahut. Kë drejton All-llahu, është i udhëhequr drejt; kë humb, atij nuk mund t’i gjesh kujdestar udhërrëfyes”**, atëherë vërejmë se nuk është ‘die-lli i lindjes’ apo ‘i perëndimit’ ai që i shpëton njerëzit, por është përkushtimi dhe kapja për parimin i cili është i mishëruar në Vullnetin Hyjnor. Pra, kjo tregon se e vërteta islame dhe konceptet thelbësore të jetës së besimtarit nuk lidhen me anë tokësore, lindje apo perëndim, sepse këto të fundit prodhojnë vetëm koncepte relative për jetën, kurse besimtari i vërtetë është i zhveshur prej këtyre, ngase përpiqet të krijojë një lidhje me Qenien Hyjnore, e Cila pastaj do t’i ofrojë koncepte absolute për jetën e kësaj dhe të Botës Tjetër.

**“Kjo është ndër dëshmitë (argumentet, mrekullitë) e Allahut.”** Sigurisht që tregimi i Banorëve të Shpellës është një lloj mrekullie, mirëpo ajo që ia shton madhështinë kësaj ngjarje nuk është vetëm fjetja mbi treqind vjet në shpellë, por vullneti dhe sakrifica e pashoq e Djelmoshave të Shpellës. Pra, ky ajet tregon se një lloj dëshmie, argumenti dhe mrekullie është vetë rezistenca, besimi dhe sakrifica e

djelmoshave. Kush dëshiron të shohë një mrekulli si të Djelmohave të Shpellës, le të bëjë një sakrificë si ata!

Ringjallja apo zgjimi i Banorëve të Shpellës pas treqind e disa viteve është një mësim i përkryer për jetën e besimtarit: e mëson se njeriu duhet të punojë sipas mundësive që ka, kurse për arritjen e suksesit duhet bërë shumë durim, ngase ajo mund të mos vijë menjëherë, madje mund të vijë pas shumë viteve, dekadave apo shekujve. Po ashtu, ky ajet të jep të kuptosh se besimtari punon që punët e tij të kenë reflektim afatgjatë dhe jo sot për nesër.

Fjala كَيْفَ *kehfun* (shpellë) në krejt Kuranin përmendet gjashtë herë, dhe atë vetëm në suren Kehf. Janë tri forma se si është dhënë kjo fjalë në Kuran:

- Në fazën kur flitet për djelmohat para se të hyjnë në shpellë apo për kohën sapo ishin futur në shpellë, para se t'i zë gjumi, fjala الْكَيْفُ *el-kehf* (shpellë) ka ardhur e vetme, dhe jo e lidhur me ndonjë emër tjetër, siç është dhënë në ajetin 10, 11 dhe 16.
- Në fazën kur ata veç më kishin kaluar një kohë të gjatë në shpellë, Allahu (xh.sh.) fjalën *Kehfun* (shpellë) e jep të lidhur me përemrin pronor *e tyre* d.m.th. كَيْفِهِمْ *kehfihim* (shpellën e tyre), sepse tanimë ata e kishin dominuar atë për gjatë kohë dhe ajo tanimë ishte bërë e tyre, siç është në ajetin 17 dhe 25.
- Në ajetin ku flitet për Banorët e Shpellës si fenomen, jashtë konceptit kohor, siç është ajeti 9, atëherë kemi një lidhje ndryshe, fjala *kehfun* nuk lidhet me përemër pronor që vjen pas, por lidhet me emrin أَصْحَاب *as'hab* përpara, d.m.th. أَصْحَابُ الْكَيْفِ *as'habu el-kehfi* (pronarët e shpellës).

Nëse meditojmë në këto tri forma, atëherë do ta kuptojmë arsyen përse Allahu (xh.sh.) ua atribuoi atyre shpellën si pronë të vetën. Parimisht, qëndrimi i gjatë në shpellë duhet të rezultojë me shkatërrim dhe tretje të trupit të njeriut, mirëpo me *Pronarët e Shpellës* nuk ndodhi ashtu, sepse ata qëndruan treqind e disa vite duke i sfiduar të gjitha ligjet natyrore, kuptohet me urdhër hyjnor. Kështu, Allahu (xh.sh.) e shndërroi shpellën në pronë të tyre, sepse nuk i sundonte ajo trupat si zakonisht, por ishin vetë djelmoshat që e sfiduan dhe e sundonin atë. Këtu gjithashtu shihet një fërkim mes materies dhe shpirtit, ku nëse shpirti apo ideali i dikujt e sfidon trupin e vet, atëherë Allahu (xh.sh.) ia nënshtron atij gjithë materien. Djelmoshat e sfiduan anën materiale të tyre përmes besimit dhe idealit të tyre, pastaj Allahu bëri që shpella të jetë në dorë të tyre dhe të mos i sfidojë ata.

Në të gjitha rastet, edhe me përemrin pronor *كهفهم kehfi-him* (shpellën e tyre), edhe me nyjën shquese *الْكَهْف el-kehfu* (shpella), llogaritet si emër i shquar. Kjo shquarsi nuk nënkupton njohjen e saktë të vendit apo të emrit të shpellës, por i përfshin të gjitha cilësitë e mundshme të një shpelle. Pra, edhe pse ne nuk e dimë saktësisht se për cilën shpellë bëhet fjalë konkretisht, ne përmes këtij përshkrimi e dimë shumë bukur se çfarë nënkupton një shpellë e vërtetë. Pastaj, Allahu (xh.sh.) e ka sjellë të shquar sepse në formë të detajuar e përshkruan se çfarë lloj shpelle ishte: nga cila anë i binte dielli në lindje, nga cila në perëndim, ku ishin të vendosur djelmoshat, ku ishte qeni etj.

Imam Sejjid Kutubi thotë se paraqitja e tregimit të Banorëve të Shpellës është bërë në një stil të çuditshëm. Allahu e përshkruan atë si një film i cili shikohet nga një

kënd.<sup>1</sup> Pra, brenda këtij dhe ajetit pasues përshkruhet fund e krye jeta e djelmoshave brenda shpellës. Jo rastësisht Allahu (xh.sh.) e fillon ajetin me fjalën وَتَرَى “e sheh...”, pra, përshkrimi i kësaj ngjarjeje në këtë formë është sikur ajo të shihet me sytë e ballit, edhe pse bëhet fjalë për një ngjarje të ndodhur shumë shekuj më parë. Po ashtu, forma وَتَرَى “e sheh...”, flet në vetën e dytë “ti sheh” përmes së cilës bën lidhjen e një realiteti historik me aktualitetin tënd. Thënë shkurt, përmes kësaj forme të të shprehurit e afron ngjarjen historike dhe e bën pjesë të jetës sonë të përditshme.

Përse Allahu në këtë ajet thotë ذَلِكَ مِنْ آيَاتِنَا “**kjo është nga shenjat (mrekullitë, provat) tona**”, kurse në ajetin e nëntë pohon se Banorët e Shpellës nuk janë nga ajetet tona të çuditshme أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا “**Apo mendon se shokët e shpellës dhe të Rekimit ishin një çudi nga ajetet tona?**”?

Nga ajeti i parë dhe deri te i nënti, Allahu flet për koncepte tepër të rëndësishme të jetës dhe për procese të mëdha natyrore, prandaj thuhet se ajo që u ndodhi Banorëve të Shpellës në krahasim me këto procese nuk është asgjë. Ndërsa, kur flet për proceset natyrore që i krijuan njeriut siguri, qetësi dhe kushte jete për treqind vjet, atëherë vetëm pohohet se është një mrekulli, pa u zvogëluar vlera e saj.

Vendosja e frazës “kjo është nga ajetet tona” lidhet edhe me pjesën paraprake të ajetit e cila flet për proceset natyrore që ndikuan në shpëtimin e njerëzve “**E shihje die-llin tek lindi, t’i vinte shpellës nga e djathta; kur perën-**

---

<sup>1</sup> Sejjid Kutbi, *Fi dhilali el-Kur’ani*, Botimi XXXII, Daru Esh-Shuruki, Kajro, f. 2264

donte, t'u përvdijë nga e majta ndërsa ata rrinin në një guvë të saj" edhe me pjesën pasuese e cila flet për shpëtimin shpirtëror të njerëzve "Kë drejton All-llahu, është i udhëhequr drejt; kë humb, atij nuk mund t'i gjesh kujdestar udhërrëfyes". Pra, kjo tregon se mrekulli e Zotit është që njeriu të kujdeset për trupin dhe për shpirtin paralelisht, dhe jo thjesht vetëm pamja e një mrekullie fizike momentale.

Siç shihen këto dy pjesë të ajeteve: njëra flet për shpëtimin fizik të tyre, kurse tjetra për shpëtimin shpirtëror. Edhe pse fokusi është te fjetja në shpellë mbi treqind vjet, Allahu tregon se ky shpëtim fizik i këtyre djelmoshave nuk është ndonjë punë e madhe (për Mua), por vërtet punë e dashur dhe madhështore për Mua është udhëzimi në rrugë të drejtë. Nëse besimtarët do të mbështeteshin në sferën lëndore të ngjarjes së Banorëve të Shpellës, atëherë do të dëshpëroheshin, sepse jo çdokush e ka fatin e këtyre djelmoshave të cilët fjetën mbi treqind vjet, por nëse mbështetemi në thelbin e fjetjes së tyre, i cili ishte udhëzimi në rrugë të drejtë, atëherë pak rëndësi ka nëse jetojmë gjatë apo shkurt, flemë treqind vjet apo vdesim para armikut, megjithatë, e rëndësishmja është "Kë drejton All-llahu, është i udhëhequr drejt; kë humb, atij nuk mund t'i gjesh kujdestar udhërrëfyes", pra, mjafton të jesh i udhëzuar në rrugë të drejtë.

Forma standarde e fjalës "i udhëzuar" në gjuhën arabe është *المُهْتَدِي* *el-muhtedii*, pra me J-në fundore, ndërsa në këtë ajet kuranor është pa J, *المُهْتَدِي* *El-muhtedi*. Pasi këtu flitet për Banorët e Shpellës, atëherë është hequr J-ja për të treguar se këta djelmosha janë udhëzuar shumë shpejtë dhe kanë qenë shumë kategorik në udhëzimin e tyre. Pra, rënia e J-së nënkupton shpejtësi dhe mbyllje të kësaj problematike (të

udhëzimit) për Banorët e Shpellës një herë e përgjithmonë. Kështu, vetë përfundimi i fjalës me *sukun*, e cila është rrokje e mbyllur (sepse e hapur është kur është me zanore), tregon se edhe udhëzimi për Djelmoshat e Shpellës ishte çështje e mbyllur më.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Muhammed Shemlul, *I'xhazu resmi el-Kur'ani ve i'xhazu et-tilaveti*, Daru Es-Selam, Egjipt: 2006, f. 127-128

﴿وَتَحْسَبُهُمْ آيِقَاطًا وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ وَكَلْبُهُم بَاسِطٌ  
ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمَلِئْتَ مِنْهُمْ رُعبًا﴾

***“I mendoje të zgjuar, e ata qenë në gjumë. I kthenim djathtas e majtas, ndërsa qeni i tyre kishte zgjatur krahët (këmbët) te hyrja. Po t’i vështroje ata, ikje i frikësuar.”***

Ky dhe ajeti paraparak flasin për gjendjen e Banorëve të Shpellës brenda saj. Çuditërisht, të dy ajetet fillojnë në vetën e dytë njëjës, i pari (ajeti 17) me fjalë شَى sheh, kurse i dyti (ajeti 18) me fjalën تَحْسَبُ mendon / konsideron / llogarit. Pra, botërisht është e njohur në disiplinat gjuhësore se veta e dytë shpreh një raport apo bisedë mes folësit dhe bashkëbiseduesit. Allahu i Madhërishëm përmes foljeve të tilla e vendos secilin prej nesh në kohën, në vendin dhe në situatën e Banorëve të Shpellës për të thithur drejtpërdrejt nektarin e urtësive të kësaj ngjarje.

Këtu del në shesh edhe sfida e llogaritjes njerëzore. Allahu (xh.sh.) thotë ***“I mendoje (llogaritje) ata të zgjuar, por ata qenë në gjumë (të thellë)”***. Pra, nëse Banorët e Shpellës i llogarit me hesapin e ligjeve të kësaj bote, do të deshesh, sepse fuqia e besimit të tyre e sfidon ligjin e kauzalitetit të kësaj bote. Po ashtu, secili që do të merr mësim nga kjo ngjarje do ta sfidojë këtë botë dhe do të pajiset me vlera mbinjerëzore.

Përdorimi i frazës لَوْ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ “nëse i vështroje ata” nuk nënkupton pamje të thjeshtë, por shikim më të gjatë dhe më të thukët. Askush nuk do të habitej nëse vetëm i shihte disa njerëz duke fjetur në shpellë, qofshin edhe syhapur, mirëpo habia do të ishte nëse ata i shihje më gjatë, atëherë do të vëreje se si këta njerëz me vite të tëra qëndrojnë duke fjetur e nuk vdesin, lëvizin e nuk zgjohen, nuk janë të vdekur e as të gjatë, apo ndoshta edhe ka ndodhur diçka që e kalon arsyen njerëzore.

Po ashtu, pjesa e ajetit *“Po t’i vështroje ata (gjatë e me thukëti), ikje i frikësuar.”* përveç vështrimit të vetë Banorëve të Shpellës, tregon se edhe qasja ndaj ngjarjes së Banorëve të Shpellës dhe ajeteve që flasin për të nuk duhet të jetë tërthorazi, por kërkon një kohë më të gjatë dhe thukëti të veçantë. Vetëm nëse vështrimi është i këtellë, atëherë mbushemi me frikë nga Banorët e Shpellës dhe nga vetë tregimi i tyre. Përveç dimensionit fizik, ky tregim vërtet e trishton mendjen e ndritur duke e furnizuar me aq mësim e urtësi, saqë njeriu magjepset dhe frikësohet nga fuqia shprehëse dhe këshilluese që ka ky tregim.

Një veçori tjetër e tregimeve të sures Kehf është *lëvizja*: tregimi i parë, i Banorëve të Shpellës, përmban lëvizje (migrim) për hir të fesë dhe angazhim për t’i shmangur rreziqet e kësaj bote, madje edhe foljet që përdoren kryesisht janë folje që shprehin një lloj lëvizje; tregimi i dytë, i pronarit të kopshteve, përmban lëvizje për thirrje në rrugë të Allahut, e cila shihet në debatin mes dy shokëve dhe lëvizjen për te kopshti “dhe hyri te kopshti i tij”. Po ashtu, kjo përfshin angazhimin dhe lëvizjen për mirëqenien ekonomike; tregimi i tretë, tregimi i Musait me Hidrin, flet për lëvizjen dhe angazhimin për të fituar dituri; dhe tregimi i katër është tregimi

i Dhulkarnejnit, i cili përmban lëvizjen për të vendosur drejtësi.

Tani shohim se si Allahu në këtë sure paraqet katër fitne (sprova) të cilat e pengojnë angazhimin dhe lëvizjen e njeriut për punë të mira. Pikërisht për këtë arsye kërkohet që kjo sure të lexohet çdo javë, ashtu që sa herë njeriu të zhytet në përtacinë dhe neglizhencën e mishëruar në këto katër fitne, ta kujtojë lëvizjen dhe angazhimin e protagonistëve të këtyre ngjarjeve për të shpëtuar dhe për të qenë vital në jetë.<sup>1</sup>

Simbolika madhështore e lëvizjes kuptohet pikërisht në këtë ajet, sepse krahas mundësisë që Allahu kishte për t'i bërë që të mbijetonin duke i thyer të gjitha ligjet e kësaj bote, Ai përsëri *lëvizjen* e bëri pjesë të gjumit të tyre, sepse i kthente në të majtë e në të djathtë. Pas gjithë kësaj, shtrohet pyetja retorike: përderisa Allahu mbrojtjen e trupit nuk e privoi nga lëvizja edhe gjatë realizimit të mrekullive, atëherë si kërkon njeriu të fitojë të mirat e kësaj bote pa lëvizur e pa u angazhuar, kur dihet se sukseset e kësaj bote kryesisht i ka bërë peng të lëvizjes dhe të angazhimit?! Prandaj në ajetin e shtatë të po kësaj sureje thuhet *“Ne e bëmë atë që është mbi Tokë zbukurim për të, që t’i sprovojmë cili është më vepërmirë”*. Pra, e shohim fitnen (dynjanë e zbukuruar) përballë angazhimit pozitiv dhe lëvizjes për punë të mira.

Shumë transmetime flasin për praninë e një bariu në mesin e Banorëve të Shpellës, megjithatë, Kurani nuk e zë në gojë aspak atë. Vallë përse?

---

<sup>1</sup> Muhammed Ali Jusuf, “Fi suhbeti el-Kur’ani – suretu el-Kehf”, <http://islamiyyat.3abber.com/post/240396>

Allahu i Madhërishëm tregimin e Banorëve të Shpellës, si çdo tregim tjetër, e ka thurur në formë të pashembullt, sepse në mesin e porosive tjera jep edhe mësimin e barazisë dhe luftën ndaj diskriminimit. Banorët e Shpellës u takonin dy strukturave shoqërore: shumica vinin nga familja aristokrate-mbretërore, kurse bariu ishte nga masa e thjeshtë e njerëzve. Allahu askund nuk e tregoi pozitën sociale të tyre, por i ka paraqitur të bashkuar dhe pa bërë as dallimin më të vogël mes tyre, madje, sipas Kuranit, as që dihet se njëri prej tyre ishte bari dhensh. Ideali nuk lidhet me pozitat shoqërore apo prejardhjet familjare të njerëzve, sepse historia njihet dhe shprehet në varfra apo nga familje pa nam të madh. Kjo ngjarje, aq sa flet për barazi, po aq është frymëzuese edhe për njerëzit e rëndomtë se munda i tyre mund të vlerësohet njësoj si munda i njerëzve të tjerë.

Gjithashtu, në kontekst të kësaj, mund të shtrohet pyetja tjetër: përse Zoti i përmend disa kafshë në Kuran, më konkretisht qenin në suren Kehf? Në vlerësimin tonë, ndoshta mund të ketë pasur gjëra shumë më të rëndësishme për t'i përmendur, por Allahu zgjodhi qenin. Përse? Bile sipas disa transmetimeve në mesin e dhjetë kafshëve që do të hyjnë në xhenet është edhe qeni i Banorëve të Shpellës. Fatkeqësisht ne sot do të zhvillonim debate të gjata për vërtetësinë e këtyre haditheve apo për vetë atë nëse do të hyjnë në xhenet këto kafshë apo jo. Kjo ka pak rëndësi, sepse përmendja e tyre në Kuran nuk është më pak e vlefshme se hyrja në xhenet, prandaj ne duhet vënë gishtin kokës për të menduar përse qeni i Banorëve të Shpellës duhet pasur këtë nder dhe të përmendet në Kuran apo edhe të hyjë në xhenet?

Fillimisht duhet kuptuar se çdokush që punon për një ideal të caktuar, Allahu nuk ia humb mundin e dhënë, qoftë njeri apo kafshë. Edhe pse kafshët nuk kanë arsye të mendojnë si njerëzit dhe të përgjigjen për punët e tyre, Allahu (xh.sh.) përsëri e përmendi në Kuran, për t'u bërë me dije të gjithëve se përderisa nuk e çon huq mundin i qenit (të paarsyeshëm), atëherë si të shkojë huq munda i njerëzve të arsyeshëm dhe i atyre që me vetëdije sakrifikohen për idealin e tyre!

Po ashtu, një arsye tjetër e përmendjes së qenit në Kuran është qëndresa dhe besnikëria e tij në mbrojtjen e njeriut. Pra, përderisa Allahu e përmend qenin në Kuran vetëm e vetëm pse qëndroi besnikërisht në mbrojtje të njeriut, atëherë çfarë shpërblimi mund të ketë njeriu që u del krah dhe bëhet mburojë për njerëzit e tjerë?! Nëse qeni i Banorëve të Shpellës qëndroi treqind vjet pa lëvizur në prag të shpellës për ta mbrojtur njeriun, atëherë ç' duhet bërë njeriu për ta mbrojtur njëri-tjetrin? Pra, po ky qen i jep njerëzimit një mësim të pashembullt për humanizmin dhe për luftën kundër të keqes. Gjithashtu, Allahu (xh.sh.) jo vetëm se e vlerësoi angazhimin e bariut, por nuk e lë pa e thënë edhe kontributin e qenit.

I Gjithëfuqishmi kur flet për Banorët e Shpellës, thotë: *وَنُقَلِّبُهمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ "i kthejmë djathtas e majtas"*, ndërsa kur flet për qenin e tyre, thotë: *وَكَلَّمَهمْ بِأَسْطٍ ذِرَاعِيهِ بِالْوَصِيدِ "ndërsa qeni i tyre kishte zgjatur krahët (këmbët) në hyrje (të shpellës)"*. Shohim se Banorët e Shpellës vazhdimisht ktheheshin djathtas e majtas, prandaj është përdorur edhe folja *نُقَلِّبُ* nukal-libu (i kthejmë), kurse qeni qëndronte statik e i palëvizshëm, prandaj është dhënë me emër prejfoljor *بِأَسْطٍ* krahë-

*zgjatur*, e emri prejfoljor në çdo gjuhë të botës shpreh një veprim statik dhe të vazhdueshëm. Përse njerëzit ktheheshin e qeni jo?

E para: kthimi i njerëzve djathtas e majtas është bërë për të treguar se rezistenca e fizikut të njeriut ndaj tokës (dheut) është më e dobët se e kafshëve, veçanërisht e qenve, por për këtë u takon shkencëtarëve që të flasin gjerësisht;

E dyta: kthimi i Banorëve të Shpellës djathtas e majtas është bërë vetëm për të treguar një ligj natyror dhe mënyrën se si në përgjithësi mbrohet trupi i njeriut, kuptohet jashtë mrekullive, sepse esenca e mbrojtjes së trupit të njeriut është lëvizja. Kjo nuk do të thotë se Allahu nuk mund t'i mbronte trupat pa lëvizur fare, ngase këtë e shohim te qeni të cilin e mbrojti pa lëvizur fare, por thjesht për të treguar një ligj të kësaj bote.

E treta: Banorët e Shpellës lëviznin, sepse ata hynë për të pushuar, kurse qeni nuk lëvizi sepse kishte detyrën e mbrojtjes. Vetë e rojtarëve është që të mos lëvizin për të mos u rënë në sy apo për të mos u tërheq vëmendjen armiqve. Kështu, nga palëvizshmëria e qenit kuptohet edhe mënyra dhe forma e mbrojtjes së gjërave, ngase në momentit kur armiku kupton një lëvizje tuajën, atëherë përgatit kundërplan.

Përmendja në Kuran e qenit, gjegjësisht në tregimin e Banorëve të Shpellës, përveç mësimëve të mëparshme, është edhe nënçmim për armikun, mbretin e atëhershëm, sepse Kurani as që e zë në gojë mbretin, kurse për qenin e përshkruan edhe mënyrën se si ai qëndroi gjatë gjithë asaj kohe.

Ky ajet kuranor është një tregues i denjë se bereqeti dhe efekti pozitiv i njerëzve të mirë reflekton gjithandej, madje edhe mbi qeniet jonjerëzore. Në saje të besimit të sinqertë

dhe aktivitetit unik të Banorëve të Shpellës u bë e njohur shpella dhe qeni. Pra, kjo tregon se besimi patjetër duhet të reflektojë edhe në jetën përreth, sepse besimi i singertë nuk kyçet vetëm në zemër të pastër, por reflekton edhe në jetën e përditshme, madje le gjurmë edhe mbi qeniet jonjerëzore. Fatkeqësisht, Banorët e Shpellës arritën ta bëjnë të njohur shpellën dhe qenin, kurse ‘myslimanët’ e sodit nuk shquhen as për vendin, as për familjen dhe as për ambientin që i rrethon, madje më e keqja, njihen për të kundërtën.

Mënyra e kthimit të tyre majtas e djathtas, krahas faktit se në këtë formë trupi jeton më gjatë pa u kalbur, Allahu (xh.sh.) sqaron se kjo është forma më e mirë e gjumit, në kraht të majtë e të djathtë, prandaj nuk përmendet barku dhe shpina, sepse ajo formë e gjumit nuk është e pëlqyer fetarisht dhe as e shëndetshme.

Është për t’u habitur fakti se si Allahu (xh.sh.) i bëri Banorët e Shpellës të trishtueshëm nëse i shihje me sy. Pa dashur të futemi në sqarimin se si ata ishin të frikshëm, me sy çelë apo mbyllur, mund të themi se Allahu (xh.sh.) i bëri ata të trishtueshëm në gjendje gjumi, kurse muslimanët sot të zgjuar nuk i ka frikë askush, madje përkundrazi. Pra, lidhshmëria e mirëfilltë me Allahun, me të vërtetën, të bën të fuqishëm, trim dhe guximtar.

Nëse shihet me vëmendje pjesa e fundit e ajetit kuranor është shumë frymëzuese për myslimanët **“Po t’i vështroje ata, ikje i frikësuar.”** Frymëzimi që jep ngjarja e Banorëve të Shpellës dhe kjo pjesë e ajetit është se të gjithë ata që i bëjnë ballë frikës, presionit dhe trysnisë, Allahu Fuqiplotë u fal guxim dhe u fut kundërshtarëve frikën ndaj tyre.

Në fund, ky ajet **“I mendoje të zgjuar, ata qenë në gjumë të thellë...”**, ka edhe një simbolikë tjetër, se çdoherë do

të ketë njerëz të cilët ti i sheh të zgjuar, por ata janë në gjumë të thellë në raport me realitetin absolut të kësaj bote dhe të Botës Tjetër. Shumë njerëz hanë, pinë, jetojnë etj., por në të vërtetë arsyeja dhe zemra e tyre janë në gjumë të thellë. Ky ajet tregon se çdokush që e kalon jetën me arsye të fjetur, do t'i ndodhë njësoj siç u ndodhi Banorëve të Shpellës, sepse në momentin kur do të kthjellohet pak, do të shohë se bota ka ecur disa shekuj përpara.

﴿وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِئْتُمْ قَالُوا لَبِئْنَا يَوْمًا أَوْ  
بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِئْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ  
فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِّنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا﴾

*Kështu, i ringjallëm (i ngritëm) të diskutojnë me  
njëri-tjetrin. Njëri tha: “Sa qëndruat?” Thanë: “Qëndruam  
një ditë a një pjesë dite.” Thanë: “Zoti e di  
më mirë sa qëndruat. Dërgoni njërin prej jush me  
këtë monedhë në qytet të gjejë ushqim të pastër dhe  
le të sjellë një sasi prej tij, të sillet butë dhe assesi të  
mos veprojë diçka me të cilën do të hetoheni. (19)*

Madhështia e këtij ajeti kuranor është paralelja që hidhet mes dy mrekullive: mrekullisë së vënies në gjumë të Djelmoshave të Shpellës dhe mrekullisë së ngritjes nga gjumi të tyre. Fillimi i këtij ajeti flet për faktin se misioni i Banorëve të Shpellës nuk përfundoi me ngritjen e tyre nga gjumi, por me vazhdimin e jetës edhe për pak kohë për ta përmbyllur misionin e tyre. Allahu Fuqplotë nuk dëshiroi që mrekullia e tyre të përfundonte duke i gjetur në gjumë djelmoshat, të cilët lëviznin dhe hapnin sytë, por i zgjoi, u dha hapësirën e diskutimit për të thënë fjalën e tyre, në mënyrë që ata të jenë të vetëdijshëm për atë që ndodhi.

Po ashtu, fjala e parë e këtij ajeti kuranor كَذَلِكَ *kedhalike* “kështu” i troket edhe një herë vetëdijes së shëndoshë njerëzore, se po aq sa është mrekulli fjetja, sado e gjatë të jetë ajo, po aq është mrekulli edhe zgjimi apo gjendja e zgjuar,

madje edhe më e madhe. Njeriu i rëndomë është i kurdisur që të habitet dhe të ketë kërsëri për enigmat siç është gjendja kur ai është në gjumë, kurse njeriu i mençur magjepset shumë më shumë dhe e kupton mirëfilli edhe gjendjen kur ai është i zgjuar, sepse mrekullia e vërtetë është kuptimi i thelbit të gjendjes kur jemi të zgjuar dhe jo kur ne flemë, bile kjo e fundit shpeshherë është e pakuptueshme për shkak të kufizimit të mendjes njerëzore. Pra, shprehja *كذب كدhalike* (kështu, njësoj si ajo) është një thirrje për të ngritur nivelin e vetëdijes së mendjes njerëzore, që ai të kuptojë edhe mrekullinë e vetë gjendjes së zgjuar të tij, apo mrekullinë e jetës që ai e jeton me vetëdije të plotë. Rruga më e mirë për ta kuptuar mrekullinë e zgjimit është diskutimi, jo rastësisht Allahu menjëherë pas mrekullisë së gjumit e urdhëroi diskutimin, në mënyrë që ata ta kuptojnë edhe mrekullinë e gjendjes kur ata janë të zgjuar dhe të vetëdijshëm.

Diskutimi që zhvillohet në këtë ajet mes Banorëve të Shpellës është shumë naiv dhe i cekët. Ata diskutuan për kohën se sa kanë fjetur: një ditë apo gjysmë dite? Cili të shkonte të blinte ushqim dhe me çfarë të holla? Etj. Tani parashtrohet pyetja: përse brenda kësaj ngjarjeje madhështore janë pasqyruar këto momente të cilat në pamje të parë janë naive dhe të panevojshme? Sigurisht, të vërtetën absolute e di vetëm Allahu, por ne do të bëjmë përpjekje për të theksuar dy arsye kryesore: e para: çdoherë kur njeriu përpiqet të veprojë në rrethana të panjohura, pa e njohur denjësisht vendin, situatën dhe kohën në të cilën vepron, sigurisht do të merret me diçka të gabuar dhe jo të përshtatshme. Njësoj si Djelmohat e Shpellës, të cilët fjetën mbi treqind vjet, e kur u zgjuan deshën të vazhdojnë aty ku kanë mбетur. Pra, çdokujt që i ik hapi i kohës, ai do të preokupohet

me gjëra demode dhe do të jetë larg problemeve të cilat janë në fokus të kohës. E dyta: sado që njerëzit mbi shpatullat e veta të mbajnë derte dhe sado të punojnë për kauza madhore, përsëri nuk duhet shpërfillur dy gjëra themelore: faktin (përgatitja, gjendja, momenti etj.) në të cilin janë dhe nevojat themelore materiale me të cilat ballafaqohen çdo ditë. Askush nuk mund t'i kërkojë dikujt që të eliminojë nevojën materiale të fizikut të tij për një kauzë të caktuar, sepse diçka e tillë është e pamundur dhe në fund rezulton me dëshitim total edhe të kauzës. Banorët e Shpellës qëndruan treqind vjet pa ngrënë dhe pa pirë, megjithatë, sapo u zgjuan, diskutuan dhe kërkuan të hanë e të pinë, sepse të gjitha këto i shikonin si pjesë procedurale të misionit të tyre, të vetëdijshëm se në rrethana normale nuk lëviz asnjë kauzë pa i plotësuar dhe pa i përmbushur këto.

Folja *بَعَثْنَا* *beathna* (i ngritëm, i ringjallëm...) është përdorur me shumë përpikëri këtu. Ajo ka disa kuptime: dërgim, ringjallje, ngritje etj. Kjo folje, sipas Ibn Farisit, ka një esencë të përbashkët: ngacmimin, nxitjen apo stimulimin.<sup>1</sup> Ndërsa, sipas Hasen El-Mustafevij, të gjitha fjalët e përfutuara nga kjo rrënjë (*بَعَثَ*) kanë një kuptim të përbashkët: përzgjedhje dhe ngritje për veprim në një detyrë të caktuar.<sup>2</sup> Tani është e qartë përse Zoti i Madhërishëm nuk e përdori foljen e zakonshme *أَبْقَطْنَا* *ejkadhna* (i zgjuam), sepse kjo folje thjesht tregon zgjimin nga gjumi, kurse folja *بَعَثَ* *beathe*, fokusin nuk e ka te zgjimi, por te përzgjedhja e Djelmoshave të Shpellës për të vepruar dhe për t'u angazhuar pas zgjimit. Prandaj

<sup>1</sup> Ibn Faris, *Mu'xhemu mekajisi el-lugati*, vëllimi I, Daru el-Fikr: 1979, f. 266

<sup>2</sup> Hasen El-Mustafevij, *Et-tahkuku fi kelimati el-Kur'ani el-Kerimi*, vëllimi I, Taheran, 1393 h., f. 318-319

edhe ringjalljes i thonë بَعَثَ *ba'thun*, sepse njerëzit dalin para Zotit për një qëllim të caktuar, për të dëshmuar për punët e veta dhe për të dëshmuar premtimin madhështor që u premttohej në dynja.

Kështu që, Allahu nuk foli vetëm sa për të shpalosur thjesht një moment historik të ngjarjes së tyre, se ata janë zgjuar, por më shumë përmes kësaj tregoi se zgjimi i tyre kishte synime dhe qëllime të caktuara. Kjo të jep të kuptosh se zgjimi nga gjumi, patjetër duhet të ketë një objektivë në jetën e kësaj bote për njeriun vigilent dhe të mençur.

Folja لَيْتَسَاءَلُوا *lijetesaelu* (për të diskutuar) hedh dritë mbi synimin e ngritjes së tyre nga gjumi. Sikur Allahu i Madhë-rishëm u jep një mesazh të rëndësishëm gjithë njerëzve, çdokush që dëshiron të zgjohet nga gjumi (i injorancës) patjetër të posedojë aftësinë e debatit me të tjerët, sepse vetëm diskutimi hedh dritë mbi qelitë e errëta të mendjes njerëzore. Po ashtu, kjo folje pasqyron debatin e ndërsjellë dhe të barabartë me njëri-tjetrin, edhe pse në mesin e tyre kishin një bari dhe disa princër.

Pjesa e ajetit لَيْتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ (të diskutojnë me njëri-tjetrin **mes veti**), shohim se është caktuar hapësira e debatit, pra vetëm mes tyre, sepse inkuadrimi i dikujt tjetër brenda këtij debati do të ishte absurd, madje as që do ta kuptonte sepse nuk e përjetoi atë që e përjetuan ata. Kjo na mëson se për diskutimin e një çështjeje të caktuar patjetër duhet zgjedhur edhe bashkëbiseduesi që është i denjë për atë çështje, veçanërisht për përjetimet dhe eksperiencat duhet debatuar vetëm me ata që i kanë përjetuar apo me ata që e kanë atë lloj eksperience.

Pjesa e ajetit **قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ** “*Tha një thënës prej tyre*” posedon një formulim specifik gjuhësor, edhe pse kur përkthehet në gjuhën shqipe duket pak e lodhshme. Sigurisht, në shqip do të tingëllonte më bukur kështu “Njëri tha”, gjë e cila edhe mund të bëhet, por ne e kemi përkthyer tekstualisht për të nxjerrë në pah fuqinë shprehëse që ka ky formulim në gjuhën arabe. Kjo fjali, në mes tjerave përfshin:

a) Seriozitetin dhe rëndësinë e asaj që thuhet, sepse paralel me foljen **قَالَ** *kale* (ka thënë) është dhënë edhe kryefjala e përfutuar nga e njëjta rrënjë **قَائِلٌ** *kailun* (thënës). Pra, një veprim i caktuar është bërë nga vetë i zoti i saj, d.m.th. ka thënë ai që thënieën e ka cilësi të zakonshme dhe që nuk flet pa vend. Rezultat i foljes **قَالَ** *kale* (ka thënë) dhe i kryefjalës **قَائِلٌ** *kailun* (thënës) mund të jetë vetëm ajo që me plotë kuptimin e fjalës është **قَوْلٌ** *kaulun* (thënie). Për ta kuptuar këtë do të sjellim një shembull tjetër, p.sh. **كَتَبَ** *ka shkruar njëri prej tyre*, apo **كَتَبَ** *ka shkruar një shkrimtar prej tyre*. Nëse i analizojmë këto dy shembuj, atëherë shohim se shkrimi i të dytit (shkrimtarit) është më serioz dhe më i denjë, sepse ai është mjeshhtë i shkrimit.

b) Formulimi i cituar më lartë **قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ** “*Tha një thënës prej tyre*”, po ashtu tregon se folës nuk ishte vetëm njëri, por ishin disa, ndërsa këtu ka paraqitur thjesht dilemën e njërit. Nëse fjala **قَائِلٌ** do të ishte e shquar, atëherë do të kuptohej se ka folur vetëm njëri. Pra, pashquarsia e kësaj fjale nënkupton se thanësit ishin shumë. Madje, këtë e vërteton edhe fillimi i ajetit **لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ** “për

të diskutuar me njëri-tjetrin”, e diskutimi bëhet vetëm kur flasin dy apo më shumë.

Pasi në këto dy pika kuptuam se folësit ishin më shumë se një dhe se ata ishin seriozë, tani kuptohet mrekullia e ngjarjes, sepse njerëzit sado të jenë të përgatitur, të arsimuar, të zotë të fjalës etj., ata përsëri mbeten të paaftë para ndërhyrjes hyjnore. Jo rastësisht menjëherë pas diskutimit u shprehën kështu: *قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَيْسَ لَكُمْ* **“Thanë: Zoti juaj e di më mirë sa qëndruat”**. Pavarësisht përgatitjes, debatit dhe shumë faktorëve të tjerë, në fund ata filluan ta kuptojnë se këtu ka një ndërhyrje hyjnore, prandaj u prononcuan se diçka të tillë e di më mirë vetëm Allahu.

Gjithashtu, kjo na e mëson edhe objektivitetin e debatit. Çdo debat duhet zhvilluar deri në momentin kur ekzistojnë provat dhe dëshmitë, në të kundërtën ai duhet të përfundojë dhe t’i lihet hapësirë atij që është i zoti i asaj tematike. Djelmoshat e Shpellës, pasi i shpalosën idetë dhe argumentet e veta, në fund e ndërprejnë bisedën që të mos merren me ide apo mendime të pabazuara.

Nga stili i të shprehurit në këtë ajet kuranor kuptojmë disa gjëra tjera të rëndësishme:

- Në këtë ajet përshkruhet forma e përkryer e debatit, e cila fatkeqësisht sot i mungon botës në shumë nivele të saj. Kjo formë e përkryer e debatit kuptohet përmes rendit dhe përdorimit të foljes *قَالَ kale* (ka thënë), e cila përdoret tri herë: herën e parë në njëjës, sepse ai që e hapi diskutimin ishte një *قَالَ كَمْ لَيْسَ لَكُمْ* (tha: sa qëndruat?), e cila na mëson se njëherë duhet hapur vetëm një çështje për diskutim, e pasi të kryhet ajo, atëherë mund të shtrohen hipoteza tjera; pastaj e njëjta folje përdoret në

trajtën e shumësit قَالَو *kalu* (thanë), pikërisht në momentin kur diskutohet problemi i shtruar قَالَو لَيْسْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ *“thanë: qëndruam një ditë apo një pjesë të ditës”*, e cila flet për diskutim ferr dhe të barabartë mes të gjithëve; dhe në fund gjithashtu përdoret edhe një herë folja قَالَو *kalu* *“thanë”* në trajtën e shumësit قَالَو رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَيْسْتُمْ *“Thanë: Zoti juaj e di më mirë sa qëndruat”*, e cila tregon sjelljen e konkluzionit nga shumica. Pra, e parashtron hipotezën një, e diskutojnë të gjithë dhe në fund vendos po ashtu shumica.

Me të zgjuar nga gjumi, njëri nga Djelmoshat e Shpellës parashtror pyetjen: كَمْ لَيْسْتُمْ؟ *“Sa keni qëndruar?”* dhe jo كَمْ نَفْسْتُمْ؟ *“Sa keni fjetur?”* Përse?

Përzgjedhja e fjalëve në Kuran është bërë brenda një plani të përkryer hyjnor. Folja لَيْسَ *lebithe* në Kuran ka tre kuptime kryesore: qëndrim, vdekje dhe gjumë. Pasi djelmoshat i zuri gjumi në një formë shumë enigmatike, pas zgjimit ata e kishin të paqartë se çfarë ka ndodhur realisht, prandaj pyetën përmes kësaj folje *“sa keni qëndruar?”* Nëse pyetja do të ishte *“sa keni fjetur?”* atëherë nuk do të ishte mrekulli e ringjalljes, sepse gjumi është gjë e zakonshme; nëse do të ishte *“sa keni qenë të vdekur?”* atëherë do të kuptohej se ata e kanë pasur të qartë se diçka e tillë do të ndodhte dhe trupat e tyre duhej të ishin shkatërruar. Kështu që, pyetja më e përgjithshme do të ishte *“sa keni qëndruar?”*, e kjo nuk e përcakton se çfarë realisht ka ndodhur me ta.

Një sqarim tjetër i rëndësishëm që e përligj pyetjen e tyre كَمْ لَيْسْتُمْ؟ *“sa keni qëndruar?”* është vetë fakti se Djelmoshat e Shpellës nuk hynë në shpellë për të qëndruar gjatë, por thjesht për të pushuar pak dhe për të vazhduar me mi-

sionin e tyre diku tjetër. Në momentin që ata u zgjuan nga gjumi, e hetuan se kanë fjetur gjatë, prandaj e parashtruan pyetjen “sa keni qëndruar?”, d.m.th. përmes kësaj pyetjeje ata shprehën edhe një lloj habie dhe pendimi për kohën që kanë humbur. Nëse pyetja do të parashtrohej ndryshe, nuk do t’i bartte gjithë këto kuptime dhe nuk do ta tregonte gatishmërinë e djelmoshave për të sakrifikuar në rrugë të Zotit. Ata e kuptonin mirëfilli se qëndrimi i gjatë në një vend në raste turbullirash është i rrezikshëm, prandaj parashtruan pyetjen habitore “sa keni qëndruar?!” d.m.th. nuk duhet qëndruar kaq gjatë. Në pyetjet e këtilla vjen në shprehje edhe kuptimi i kundërt, pra kur pyesim me habi “sa keni qëndruar?!” nënkuptohet “sa kohë keni humbur dhe nuk keni lëvizur?” Thënë shkurt, djelmoshat përmes kësaj pyetjeje treguan interesimin maksimal të tyre për ta shfrytëzuar kohën dhe për të mos qëndruar pasivë, sepse qëndrimi në një vend, madje qoftë edhe gjumë apo diçka tjetër, sjell pasoja të rënda për ardhmërinë, madje edhe për jetën e dikujt.

Nëse e kemi të qartë këtë, atëherë e kuptojmë përse Allahu për pyetjen që e parashtruan tha قال فابئك “tha një thënës” dhe جو سأل سائك “Pyeti një pyetës”, edhe pse kjo e dyta është më e logjikshme në shikim të parë. Folja سأل se’ele (ka pyetur) përdoret vetëm për të kërkuar një informacion të caktuar dhe asgjë më shumë, ndërsa kur pyetja përfaqësohet me foljen قال kale, atëherë nuk është për qëllim vetëm arritja te informacioni, por brenda asaj pyetjeje të caktuar ka emocion, habi etj., d.m.th. ai që e parashtroi këtë pyetje nuk kishte qëllim parësor marrjen e informacionit se sa kanë qëndruar, por përmes kësaj pyetjeje të parashtruar tregoi

habinë dhe shprehu shqetësimin e vonesës së tyre në shpellë.

Folja **بَعَثَ** *beathe* përsëritet dy herë brenda të njëjtit ajet: herën e parë vjen në trajtën e kohës së shkuar **بَعَثْنَا** *beathna* për ringjalljen apo ngritjen nga gjumi, kurse herën e dytë përdoren në trajtën e urdhërores **إِئْتُوا** *ib'athu* me kuptimin e *dërgimit*. Në gjuhën arabe, përveç fjalës **بَعَثَ** *beathe* për dërgimin përdoret edhe folja **أَرْسَلَ** *ersele*. Dallimi mes këtyre dyjave qëndron në faktin se **أَرْسَلَ** *ersele* është dërgim apo delegim, kurse **بَعَثَ** *beathe* është dërgim apo delegim, por ka edhe shumë kuptime tjera shtesë. Kur kjo e fundit përdoret për dërgim, atëherë bëhet fjalë për një dërgim apo delegim të veçantë dhe me detyra më të rëndësishme. Dallimi mes këtyre dy foljeve, më qartë shihet në tregimin e Musait (a.s.) kur u ballafaqua me magjistarët. Përderisa situata ishte ende e qetë dhe në fillim, krerët i kërkuan Faraonit të dërgojë korrierë nëpër qytete për të kërkuar ndihmë nga magjistarët tjerë, dhe atë duke e përdorur foljen **أَرْسَلَ** *ersele* për *dërgimin* dhe fjalën **سَاحِرٍ** *sahirun* për magjistarët:

قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ (111) يَا تُوَكُّبُوكَ بَكْلٍ سَاحِرٍ عَلِيمٍ (112)

Thanë: "Mbaje në pritje me të vëllanë dhe **dërgo** nëpër qytete korrierë, (111) të sjellin çdo **magjistar** të ditur." (A'raf, 112)

Ndërsa, në suren Shuara e njëjta ngjarje paraqitet më e tendosur dhe më e komplikuar, sepse Musai (a.s.) veçse kishte filluar të avancojë përballë magjistarëve, atëherë krerët i kërkuan Faraonit të dërgojë korrierë nëpër qytete për të kërkuar ndihmë nga magjistarët tjerë, por tani duke e përdorur foljen **بَعَثَ** *beathe* për *dërgimin* dhe fjalën **سَحَّارًا** *sehharun* për magjistarët:

قَالُوا أَرْجَاهُ وَأَخَاهُ وَابْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ (36) يَأْتُونَكَ بِكُلِّ سَحَابٍ عَلِيمٍ (37)

“Thanë: “Mbaje në pritje me të vëllanë dhe **dërgo** nëpër qytete korrierë. (36) të sjellin gjithë **magjistarët** e ditur.” (Shuara, 37)

Fjala سَاحِرٌ *sahirun* nënkupton magjistarin e rëndomtë, kurse سَهَّارٌ *sehharun* magjistarin profesionist. Kjo e fundit është në trajtën e *sigā mubalehas* (të glorifikimit) d.m.th. në trajtën që i paraqet cilësitë e zmadhuara, prandaj edhe dërgesa ishte më e veçantë, pra përmes fjalës بَعَثَ *beathe*.<sup>1</sup>

Tani mund ta kuptojmë se i dërguari i Banorëve të Shpellës në qytet ishte ngarkuar me detyrën e blerjes së ushqimit, por jo vetëm kaq, ai fillimisht detyrohej ta inspektojë ushqimin فَلْيَنْظُرْ (le ta shikojë), ta sjellë atë فَلْيَأْتِكُمْ (le t’ju sjellë) dhe të sillet me butësi وَلْيَتَلَطَّفْ (le të sillet me butësi) dhe po ashtu i kërkohet që të mos bëjë asnjë veprim që do t’u binte në sy kundërshtarëve وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ (mos të veprojë që ju të ndjeheni), prandaj dhe dërgimi është bërë me foljen urdhërore اِبْعَثُوا (dërgoni!).

Kur vjen në shprehje ushqimi që e kërkuan Djelmoshat e Shpellës, mësojmë disa gjëra të rëndësishme. Banorët e Shpellës kishin një telash me pushtetin e atëhershëm, prandaj ishin arratisur dhe ishin në rrezik për jetën. Çdokush që është në gjendjen e këtyre djelmoshave, i arratisur dhe i uritur, kërkon vetëm ushqim, pa i kushtuar rëndësi kualitetit dhe llojit të ushqimit, sepse është në luftë për jetë apo vdekje. Megjithatë, Banorët e Shpellës kërkuan ushqim të pastër dhe hallall. Nuk thanë “sill ushqimin më të pastër”, por thanë “shiko ushqimin më të pastër dhe sille!”, pra, njëherë

---

<sup>1</sup> Fadil bin Salih Es-Samurai, *Dallimi mes fjalë beadhe dhe ersele*, <http://omferas.com/vb/t50926/>

kërkuan të jetë i pastër, pastaj t'u mbërrijë atyre. Kjo gjithashtu tregon kujdesin e tyre ndaj normave të fesë së tyre, madje jo vetëm kaq, por nëse e analizojmë mirë këtë pjesë të ajetit, nxjerrim këto mësimë:

- Dërgimi i dikujt për të sjellë furnizim në një familje apo në një mjedis të caktuar nuk duhet të jetë i thjeshtë dhe i zhveshur nga normat etike. Kjo kuptohet nga vetë përzgjedhja e foljes *بَعَثَ* *beathe* në vend të foljes *أَرْسَلَ* *ersele*, dallimin mes së cilave e trajtuam më lart.
- Trajta e shumësit *فَابْعَثُوا* "Dërgojeni!" nënkupton se kur dikush prej nesh ngarkohet me një detyrë të caktuar, duhet që zgjedhja e tij të bëhet nga shumica, njësoj siç u urdhëruan Djelmoshat e Shpellës (thuhet se nga më i moshuari) që ta dërgojnë njërin. Pra, të ngarkuarin me përgjegjësi e zgjedh dhe e delegon shumica.
- Përzgjedhja e njërit nga mesi juaj *فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ* "Dërgojeni njërin **nga ju!**" Kjo pjesë e ajetit tregon se për përmbushjen e nevojave të një grupi (familje, shoqëri etj.) duhet angazhuar një njeri nga vetë mesi i tyre dhe jo nga jashtë, sepse i jashtëmi nuk i njeh mirëfilli nevojat dhe nuk mund të angazhohet denjësisht për përmbushjen e tyre. Grup social më i suksesshëm është ai grup me detyrat e të cilit ngarkohet njëri nga vetë mesi i tyre. Në mesin e tyre ishte edhe bariu, por ai nuk e njihte mirëfilli qytetin.
- Po ashtu, dërgimi i vetëm një njeriu, ishte edhe veprim strategjik, sepse nëse hetohej apo binte në sy, atëherë pësohej humbja minimale, pra vetëm një njeri. Gjithashtu, dërgimi vetëm i njërit tregon se ata i kursejnë potencialet e tyre, ngase mendonin edhe për projek-

te tjera se si të dilnin nga ky ngërç. E nëse në të njëjtën sferë shfrytëzoheshin të gjitha potencialet, atëherë nuk kishte kush t'i realizonte detyrat tjera. Nëse e përkthejmë në kushtet e kohës, atëherë punën që mund ta bëjë një njeri nuk ka nevojë të punësohen dy apo më shumë persona, sepse atëherë priset hierarkia sociale dhe ekonomike në atë shoqëri.

- Furnizimi ekonomik i mirëfilltë bëhet nga vetë investimi i brendshëm. Ky parim është i vlefshëm edhe nga pikëpamja fetare dhe ajo ekonomike, sepse fetarisht nuk lejohet që njeriu të furnizohet nga djersa e tjetërkujt dhe e as të hajë haramin, po ashtu, edhe në ekonomi, ekonomi më e fuqishme është ajo që furnizohet nga prodhimi i brendshëm. E gjithë kjo shihet brenda këtyre fjalëve **فَابِعْتُوا أَحَدَكُمْ بِيَوْمِكُمْ هَذِهِ** “Dërgojeni njërin nga ju me **këto të holla tuajat**”. Pra, kërkohet dërgimi me të hollat e vetë atyre, madje përdoret edhe përemri dëftor **هَذِهِ** “këto”, d.m.th. nuk pranuan të furnizohen me të hollat e tyre që mund t'i kishin jashtë shpellës apo në oborrin mbretëror, por vetëm me të hollat që i posedonin me vete.

Për fjalën **وَرَقٌ** *verikun* thuhet se bëhet fjalë për pasuri argjendi apo të holla nga argjendi. Krahas gjendjes së tyre të katandisur, ata mblodhën ato pak të holla që kishin dhe dërguan dikë që të blinte diçka për të ngrënë, assesi nuk pranuan që të ushqeheshin me ushqim të kërkuar dhe pa djersë. Edhe pse në situata të vështira shtrimi i dorës është i logjikshëm, ata mblodhën gjithçka kishin që të largojnë urinë me kontributin e vet.

Vetë fakti që kishin të holla me vete tregon se ata nuk nisën duarbosh, por morën krejt çfarë mund të merrnin gjatë asaj ikjeje të beftë. Kjo na jep një mësim të rëndësishëm, atë se në misionet dhe aktivitetet tona nuk duhet nisur duarbosh, por të përgatitemi sa të kemi mundësi, në mënyrë që kur të ballafaqohemi me një vështirësi të caktuar, të kemi edhe një bazë ekonomike. Ndoshta nuk kishin me vete aq të holla sa për ta përbulluar këtë sprovë, mirëpo bashkëpunimi dhe mbledhja bashkë e të hollave u dha mundësinë të mendonin për të blerë ushqim e nevojshëm.

Një mësim tjetër nga çështja e të hollave del se bashkimi i pasurisë në kohë të vështira jep zgjidhje për shumë probleme ekonomike. Kështu veproi Jusufi (a.s.), mbledhi bereqetin e shtatë viteve për t'i përbulluar shtatë vitet tjera të thata. Edhe këta, tubuan ato të holla që patën dhe i dolën mbanë kësaj sprove. Do të thotë, bereqeti është kur pasuria bashkohet për t'u investuar për të mirën e të gjithëve. Nëse i hedhim një vështrim ekonomive botërore, ato krahas faktorëve të tjerë janë të suksesshme vetëm pse dinë ta grumbullojnë dhe ta menaxhojnë pasurinë e kolektivit, kurse muslimanët e sot vuajnë vetëm pse nuk arrijnë t'i tubojnë 'të hollat' e tyre ashtu siç i tubuan këta djelmosha. Nëse ata arrijnë që t'i tubojnë 'të hollat' e tyre, sigurisht se do të dalin nga shpella e errët ekonomike, madje edhe nga shpellat tjera të shumta që janë sajuar në mesin e tyre.

Parashtrohet pyetja: përse njeriu dërgohej në qytet për ushqim إِلَى الْمَدِينَةِ (në qytet), kur dihet se atje ishin shpallur si persona të kërkuar, pse jo në ndonjë fshat ku nuk njiheshin?

Të vërtetën absolute e di vetëm Allahu, por ne thjesht do të shpalosim disa reflektime:

- a) Mundësia e zgjedhjes së ushqimit, siç kërkohet ata, ishte e mundur vetëm në qytet, sepse në fshatra vështirë se mund të gjenin atë ushqim që dëshironin, ngase mundësitë janë shumë më të vogla. Pastaj, nëse e marrim parasysh faktin se ata dëshironin të blinin ushqim dhe jo të kërkoheshin, atëherë qyteti ishte i vetmi vend atëkohë ku shitej ushqimi, ngase koncepti i fshatit dhe i qytetit dallonte shumë nga konceptet që ato kanë në kohët bashkëkohore ku shitoret janë pothuaj në çdo mëhallë të fshatit;
- b) Dërgimi në qytet tregon se ata nuk kishin qëllim vetëm ushqimin, por edhe vëzhgimin e gjendjes së përgjithshme, se çfarë bisedohej për besimin e djelmohave, çfarë masash planifikoheshin të merreshin kundër tyre, çfarë kishte ndodhur edhe me ata pak besimtarë të tjerë që fshihnin besimin e tyre atje? Thjeshtë thënë për ta vëzhguar krejt situatën.
- c) Marrë parasysh faktin se ngjarjet kuranore kanë shtrirje metakohore, atëherë dërgimi i të deleguarit për furnizim në qytet, u mëson besimtarëve se furnizimi dhe tregtia më e mirë bëhet aty ku ka më shumë njerëz, sepse *qytet* quhet vendi ku gërshetohen shumë kultura, e shumë kultura bashkëveprojnë vetëm nëpër vende me shumë njerëz.

Nëse u hidhet një vështrim foljeve të këtij ajeti, shohim se të gjitha foljet kanë ardhur në forma standarde, kurse folja e fundit لا يُشْعِرُونَ *la jush'ireenne* (assesitë të mos bëjë diçka e cila do t'u mundësojë të tjerëve që të ndiejnë diçka për ju) është dhënë e përforcuar me N-në e dyfishuar (ئِنَّ). Përforcimi në këtë folje tregon se në një detyrë apo proces të caktuar çdo

gjë është e nevojshme, por mbi të gjitha është siguria dhe shmangia e elementit rrezikues i cili mund të përmbysë gjithçka.

Po ashtu, i tërë ajeti, veçanërisht dy foljet e fundit وَلِيَتَّكَلَّفُ vel-jetelet' taf dhe لَا يُشْعِرَنَّ la jush'irenne, flasin për mënyrën më të mirë të qasjes dhe të zgjidhjes së një problemi të caktuar, dhe atë përmes qetësisë, kujdesit dhe maturisë, assesi përmes nxitimit, zhurmës dhe nervozizmit.<sup>1</sup> Siç duket, muslimanëve u mungon kjo formë e qasjes së problemeve, duke rënë pre e mendësisë revolucionare të gatuar nga të tjerët. Mendësia revolucionare ndonjëherë është e nevojshme, por kur ajo bëhet në momentin e duhur dhe kur nuk kontrollonhet nga të tjerët, ndërsa qetësia dhe maturaia çdoherë janë produktive. Njësoj është edhe në raportet familjare dhe shoqërore: vrulli, nervozizmi dhe ashpërsia vetëm e pezullojnë problemin për një kohë tjetër kur i shtypuri të forcohet apo të gjejë momentin e përshtatshëm, assesi nuk bëjnë zgjidhjen e tij, sepse forca është i vetmi mjet që kurrë nuk edukon zemrën, kurse pa përfitimin e zemrës përfitojmë vetëm formalizëm dhe artificializëm.

Sipas shumicës absolute të studiuesve të Kuranit, folja وَلِيَتَّكَلَّفُ (le të sillet butë!) është fjala e mesit të Kuranit, madje Ibn Ashuri pohon se shkronja e mesit është germa T (ت) e kësaj fjale.<sup>2</sup> Vendosja e kësaj folje në mes të Kuranit tregon se butësia është cilësia që mban ekuilibrin e shumë gjërave në dynja.

---

<sup>1</sup> Shih: Nasir El-Omer, Er-Rifku ve et-telettufu fi hal-li el-mushkilati, <http://almoslim.net/node/151341>

<sup>2</sup> Ibn Ashur, *Et-Tahriru ve et-tenviru*, vëllimi XV, f. 285



﴿ إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذًا أَبَدًا ﴾

***“Po të shfaqen mbi ju, ju gjuajnë me gurë ose ju kthejnë në kultin e tyre dhe kurrë nuk do t’ia dilni të shpëtoni.”***

Ky ajet kuranor është vazhdimësi e ajetit paraprak, që me gjasë janë fjalët e folësit paraprak, të atij që e porosiste personin që e dërguan për të blerë ushqim. Ajo që bie në sy është fakti se në ajetin nëntëmbëdhjetë (19) jepte porositë në numrin njëjës, kurse tani në ajetin njëzet (20) flet për pasojat e mundshme në numrin shumës. Nëse individi nuk është i vëmendshëm në këshillat që i jepen, atëherë pasojat nuk bien vetëm mbi të, por mbi gjithë grupin që e rrethon. Sigurisht që çdo njeri do të përgjigjet për punët e veta, por pasojat e punëve nuk mbesin vetëm brenda vetes, ato reflektojnë edhe te të tjerët, njësoj siç reflektojnë edhe punët e mira.

Edhe pse ajeti është vazhdimësi e ajetit paraprak, përsëri fillon me pjesëzën përforcuese **إِنَّ** inne (me të vërtetë), me të cilën fillohet një fjali e re dhe po e njëjta fjali përforcohet. Kjo flet se tani kemi të bëjmë me konstatime serioze dhe jo thjesht me këshilla.

Pjesa e ajetit: **إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ** “Nëse shfaqen mbi ju...” shohim se folja është dhënë në shumës, e cila nënkupton se jobesimtarët mund të shfaqen mbi besimtarët vetëm kur janë shumicë, pikërisht siç ka thënë Muhamedi (a.s.) “Kufri (mosbesimi) është një ummet”. Krijimi i hapësirës së jobesimtarëve për të vepruar bashkërisht u sjell myslimanëve

pasoja të kobshme: gurëzim apo kthim në *mil-letin* (*fenë*) e tyre.

Nëse ngjarjen e shohim nga këndi kronologjik, atëherë shohim se mungon një skenë e ngjarjes, ajo e kapjes së personit të dërguar për të blerë ushqim, gjë e cila as që ndodhi fare. Pra, mungon pjesa "...atëherë do të hetohesh, do të kapesh dhe përmes teje do të arrijnë deri te ne." Pastaj vjen në shprehje ajeti i njëzetë. Allahu (xh.sh.) përmes gojës së njërit prej Banorëve të Shpellës e këshilloi të deleguarin në qytet dhe u tregoi se pasojat bien mbi të gjithë ju, jo vetëm mbi atë. Kjo na jep një mësim të rëndësishëm, se Allahu nuk fokusohet ta qortojë atë që ka gabuar, por drejtpërdrejt flet për çështjen kryesore, për kapitullimin e misionit të besimtarëve. Pak rëndësi ka se çfarë diskutohet pas dështimit, por fillimisht duhet të bëhet përpjekje që të mos vijë deri te dështimi.

Siç shihet, Allahu i Madhërishtëm në këtë ajet na shpall diskutimin dhe planin e Djelmohave të Shpellës për një situatë krejt të paramenduar, sepse pushteti që kërkonte t'i persekutojë veç më kishte përfunduar shumë kohë më parë. Nëse pretendojmë se tregimet kuranore janë thjesht shpallje e fakteve historike, atëherë ky ajet (i njëzetë) nuk i hyn në punë askujt, sepse flet për një këshillë e cila i përket një momenti i cili kurrë ekzistoi. Mirëpo, meqë Kurani është këshillues për mbarë njerëzimin, atëherë këto fjalë të cilat nuk u hynë në punë Djelmohave të Shpellës, na hyjnë neve dhe mbarë atyre që marrin mësim nga ngjarjet e këtylla historike.

Folësi i Banorëve të Shpellës i këshilloi shokët e vet, por këshilla e tij as që u duhej atyre, sepse ata kishin shpëtuar. Mirëpo, Allahu (xh.sh.) përmes kësaj tregon se asnjë këshi-

llë të dhënë nuk shkon huq, por dukurdo do ta gjejë vendin e vet. Vërtet këshillat e tij nuk u duheshin Djelmoshave të Shpellës, por zunë vend te banorët e gjithë botës. Përmes kësaj shihet jetëgjatësia e këshillave të sinqerta. Përderisa dikujt, si pasojë e josinqeritetit, nuk i shkon fjala as te fëmija i vet, këshilluesit të Banorëve të Shpellës i arriti deri te veshi i çdo besimtari.

Allahu (xh.sh.) në këto dy ajete i përshkruan fjalët e Këshilluesit për situatën hipotetike, që do të thotë, gjatë përpilimit të një plani të caktuar duhet marrë në konsideratë çdo situatë, pa marrë parasysh nëse ajo ndodh apo nuk ndodh. Po ashtu, duhet marrë parasysh edhe rreziqet, sepse moshkullimi i duhur i përfundimeve apo i rreziqeve të mundshme, sjell proces të cunguar me pasojë dështimi.

Kur e lexon këtë ajet kuranor, me keqardhje e sheh situatën e myslimanëve në botë, sepse ajeti thotë ***“Po t’ju zbulojnë, ju gjuajnë me gurë ose ju kthejnë në kultin e tyre dhe kurrë nuk do t’ia dilni mbarë.”*** Pra, myslimanët i shpërfillën këshillat e ajetit nëntëmbëdhjetë ***“mos hetohesh, sillu but e me kujdes etj.”***, prandaj e pësuan me ajetin e njëzetë, kur sot shohim miliona viktime në vendet e banuara me myslimanë.

Fillimi i ajetit ***إِنْ يَنْظُرُوا عَلَيْكُمْ*** “nëse shfaqen mbi ju” nënkupton edhe faktin, se nëse u lejoni hapësirë t’ju hipin mbi kokë, atëherë pasojat janë vdekje ose lënie e fesë. Në të dy rastet myslimanët humbin. Pra, këshilluesi u thoshte se nëse ju gaboni dhe i lejoni që ata t’ju paraqiten mbi kokë në hyrje të shpellës, atëherë keni përfunduar. Kështu që, synimi kryesor është që të mos vjen situata deri aty, përndryshe çdo gjë merr fund. Ne të gjithë sot pyesim: përse myslimanët vriten? Përgjigjja është sepse i kemi lejuar të shfaqen mbi ne

apo të tregojnë epërsi mbi ne, qoftë në shkencë, në teknologji, në fuqi ushtarake etj. Kur ata në çdo aspekt shfaqen mbi ne, nuk kemi pse habitemi me njërën nga dy alternativat: ose vdekje, siç ndodh me shumë myslimanë, ose tjetërsim kulturor i myslimanëve.

Pjesa e ajetit **يَرْجُمُوكُمْ** “ju gurëzojnë” nuk nënkupton vetëm gurëzimin, por këshilluesi i djelmohave ka dashur t’u thotë se nëse ju gjejnë do t’ju vrasin në formën më të keqe të mundshme, e që për atëherë vrasja më e dhimbshme ka qenë gurëzimi. Po ashtu, gurëzimi është i dhimbshëm sepse përmes tij vdekja nuk vjen menjëherë, por gradualisht. Përse nuk ka thënë **يَقْتُلُوكُمْ** “do t’ju vrasin”? Sepse vrasja ishte diçka për të cilën ata ishin të përgatitur, kurse gurëzimi i ngadalshëm mund ta detyronte ndonjërin edhe të dorëzohet para mizorëve. Kështu që, kjo pjesë e ajetit kuranor paralajmëron për vdekjen e ngadalshme që mund të instalojnë të tjerët në mjediset myslimane.

Pjesa e ajetit **أَوْ يُعِيدُكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ** “ose ju kthejnë në fenë (milletin) e tyre”. Fjala **مِلَّةٌ** *mil-letun* nuk ka kuptimin vetëm të fesë, por ka kuptimin edhe të traditës dhe kulturës fetare, sepse prindryshe do të përdorej vetëm fjala **دِينٌ** *dinun* (fe). Pra, nëse jobesimtarët zullumqarë shfaqen mbi ne në shumë aspekte, atëherë ata do të na kthejnë në milletin e tyre, d.m.th. në kulturën, traditën dhe rendin e tyre.

Ky ajet tregon se këshilluesi i djelmohave nuk kishte frikë për vdekjen e menjëhershme të tyre dhe lënien e fesë së vërtetë menjëherë, por kishte frikë për vdekjen graduale e mizore dhe nga inkorporimi përsëri në *mil-letin* e tyre. Pikërisht për ato që duhet pasur frikë ne sot.

Pjesa e ajetit **﴿وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذَا أَبَدْنَا﴾** “Nuk do të shpëtoni atëherë kurrë.” Lidhet me të dy botët, d.m.th. nëse ju gjejnë e ju qëndroni në besimin tuaj, ju mbysin dhe kështu nuk do të

shpëtoni në dynja. E nëse ju gjejnë, e ju nga presioni hiqni dorë nga besimi, atëherë nuk do të shpëtoni në ahiret. Pra, kjo pjesë e ajetit lidhet me të dy mundësitë e ofruara, d.m.th. kur lidhet me të parën mohon shpëtimin në këtë botë, ndërsa kur lidhet me të dytën, atëherë mohon shpëtimin në Botën Tjetër.

Pasi në boshtin e këtij tregimi janë Djelmoshat e Shpellës, atëherë kuptohet vetvetiu se dështimi i të rinjve, pason edhe me dështimin e gjithë shoqërisë. Prandaj, Allahu (xh.sh.) thotë: ﴿وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذَا أَبَدًا﴾ “Nuk do të shpëtoni atëherë kurrë.” Që do të thotë, nëse rinia i kalon këto dy sfida, atëherë do të shpëtojë. Jo rastësisht është theksuar folja تُفْلِحُوا “shpëtoni” pikërisht në tregimin e djelmoshave, sepse shpëtimi më i denjë dhe më afatgjatë për një shoqëri të caktuar është kur shpëton rinia e saj.

Nëse i hedhim një vështrim pjesës së fundit të ajetit kuranor, gjejmë pjesëzën لَنْ *len* (nuk do të), ndajfoljen إِذَا *idhen* (atëherë) dhe ndajfoljen أَبَدًا *ebeden* (kurrë), të cilat flasin për kohën e ardhshme. Kjo jep një këshillë të rëndësishme, se gabimet që bëhen në rini kanë pasoja shumë afatgjate në ardhmërinë e asaj shoqërie. Madje, ndoshta për momentin nuk hetohen, por pas një kohe të caktuar ato do të reflektojnë me siguri.

Përdorimi i krejt këtyre mjeteve gjuhësore për të mohuar shpëtimin tregon se secili që gjendet në pozicionin e Djelmoshave të Shpellës ka vetëm njërën nga dy zgjedhjet, assesi të tretën. Fatkeqësisht, njerëzit e lanë një problem të trashet derisa të vijë në situatën e djelmoshave, pastaj mundohen ta gjejnë një zgjidhje në kohën kur nuk ka më zgjidhje. Kjo tregon se kur një bashkësi e caktuar të gjendet në këtë situatë të pafavorshme, atëherë nuk duhet të bëjë përpjekje që zgjidhjen ta gjejë po në atë situatë, por duhet

ndryshuar strategjinë që zgjidhja të shihet në vetë procesin e ardhjes deri në këtë gjendje.

Si përfundim, ky ajet i lidh ngushtë këto tri koncepte: rini, ardhmëri dhe shpëtim. Nëse rinia nuk bën punën siç duhet, nuk do të ketë ardhmëri, e nëse nuk ka ardhmëri të mirë, atëherë nuk ka as shpëtim për atë bashkësi.

Po ashtu, është për t'u habitur se përse Banorëve të Shpellës nuk u ofrua mundësia që të shtiren sikur i takojnë fesë së mbretit, të besojnë në Zot dhe të shtiren sikur nuk besojnë?

Fillimisht nuk do t'i besonte kush se kanë hequr dorë prej besimit të tyre, sepse para se të strehoheshin në shpellë, një kohë veçse e kishin fshehur besimin e tyre. Pra, për ata kjo llogaritej një mundësi e djegur. Shfrytëzimi i një mundësie të djegur është vetëm humbje kohe, prandaj këshilluesi nuk ua ofroi fare këtë mundësi. Kështu që, prej kësaj ngjarjeje marrim një mësim shumë të rëndësishëm, asnjëherë nuk duhet provuar t'i shfrytëzojmë mundësitë e djegura, sepse shansi që ato të dështojnë është shumë më i madh se mundësia e parë.

Gjithashtu, nga kjo ngjarje mësohet se këshilluesi i denjë asnjëherë nuk jep për zgjidhje një alternativë që mund të jetë e dështuar apo që është e djegur. Pra, kjo tregon pjekurinë e këshilluesit, por edhe vendosmërinë e djelmoshave se më diçka e tillë as që mund të ndodhte.

Kjo ngjarje reflekton edhe një këshillë tjetër, se veprimi i fshehur strategjik ka një afat të caktuar, nuk guxojmë që një jetë të tërë ta kalojmë në fshehtësi, sepse ajo e humb efektin e misionit. Pejgamberi (a.s.) veproi tri vite fshehurazi në Mekë, por pastaj e ndryshoi strategjinë, kuptohet me urdhër hyjnor. Edhe Djelmoshat e Shpellës veçse më e kishin shfrytëzuar mundësinë e veprimit në fshehtësi,

prandaj ishin të vetëdijshëm se diçka e tillë më nuk është produktive.

Ajeti i nëntëmbëdhjetë dhe i njëzeti kryesisht i përmbajnë fjalët e këshilluesit, por nëse i lexojmë me vëmendje, atëherë shohim se fjalimi i tij përmbillet me fjalët ﴿وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذًا﴾ *“Nuk do të shpëtoni atëherë kurrë.”*, d.m.th. ai i cili nuk u vë veshin këtyre këshillave kur gjendet në situatën identike si të djelmohave, atëherë do ta pësojë rëndë dhe nuk do të shpëtojë kurrë, apo edhe e kundërta, ai i cili u përmbahet atyre do të shpëtojë përgjithmonë.



﴿وَكَذَلِكَ أَغْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَزَّعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِم بُنْيَانًا رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا﴾

*“E kështu ua bëmë të njohur, ta dinë se Premtimi i All-llahut është i vërtetë, pa dyshim, edhe Ora (Kiameti). Kur diskutonin mes veti për punën e tyre, thanë: “Ndërtojuni një monument!” Zoti i njeh më mirë. Ata që fituan në çështjen e tyre, thanë: “Le të bëjmë pranë një faltore!”*

Ky ajet vazhdon të sqarojë aspektet mrekullore të ngjarjes së djelmoshave, sepse “ashtu siç ua shtuam udhëzimin, siç ua lidhëm zemrat, siç i vëmë në gjumë, siç ua mbyllëm veshët, siç i rrotulluam etj.,” *kedhalike* كَذَلِك *kështu* ua bëmë të njohur (me prova) se premtimi i Allahut është i vërtetë dhe se Dita e Gjykimit është një gjë e pashmangshme.<sup>1</sup>

Fjala *أَغْتَرْنَا* *a'there* do të thotë t'i mundësosh dikujt t'i shohë apo t'i njohë gjurmët e dikujt tjetër befasisht. Kur njeriu është i pavëmendshëm për diçka, por befasisht dikush ia nxjerr parasysh atë, e vrojton mirë dhe njoftohet nga afër me të, pastaj ajo bëhet shkak i fitimit të diturisë<sup>2</sup> d.m.th. ky

<sup>1</sup> Fahrudin Er-Razi, *Et-tefsiru el-kebiru- Mefatihul Gajb*, vëllimi XXI, Bejrut: Dar el-Fikër, 1981, f. 105

<sup>2</sup> Sadik Hasen Han, *Fet'hu el-bejan fi mekasidi el-Kur'an*, vëllimi VIII, El-Mektebetu El-Asrijetu, Bejrut, 1992, f. 29

është kuptimi i vërtetë i foljes *أَعْتَرُ* *a'there*. Populli atëkohë diskutonte për ringjalljen, befasisht dhe papritmas Allahu (xh.sh.) u nxori parasysht provën e ringjalljes, gjegjësisht Djelmoshat e Shpellës.

Kjo tregon se Allahu (xh.sh.) vazhdimisht në jetën e njeriut paraqet gjurmë të papritura, të cilat duhet t'i menaxhojë në formën e duhur. Ndonjëherë gjërat që na bien rastësisht në dorë mund të duken të pavlefshme dhe të parëndësishme në shikim të parë, por ato bëhen shkak për përfitimin e disa gjërave shumë më të rëndësishme në jetën tënde. Njësoj siç ndodhi me popullin kur u zgjuan Djelmoshat e Shpellës. Ata në fillim i neglizhuan paratë e djelmoshave, por ato pastaj u bënë treguesit më të mirë për bindjen në ringjalljen. Madje ndonjëherë gjërat e vogla bëhen shkak për arritjen e gjërave të mëdha.

Nëse e analizojmë me vëmendje fillimin e këtij ajeti shohim se mungojnë dy gjëra: kujt dhe çfarë gjurme e djelmoshave u është bërë e njohur befasisht. Kur e shohim se menjëherë pas foljes *أَعْتَرْنَا* *a'therna* është dhënë folja *لِيَعْلَمُوا* *li ja'lemu* (që ta dinë), atëherë kuptojmë se të diturit janë ata që i gjejnë konkretisht gjurmët e një ngjarje të caktuar. Allahu (xh.sh.) për çdo rast, ndodhi apo çështje i ka lënë të hapura gjurmët e tyre, kurse gjetja dhe detektimi i tyre u takon vetëm njerëzve të mençur.

Pjesa e ajetit ﴿وَكَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا﴾ "Ua bëmë kështu të njohur, ta dinë se" tregon se çdo gjurmë, ngjarje, ndodhi apo çështje e caktuar duhet të jetë shkak dhe burim i diturisë. Nëse njeriu nuk arrin që gjurmët dhe informacionet t'i shndërrojë në burim të diturisë, atëherë nuk e ka realizuar mirëfilli porosinë e këtij ajeti. Këtu vlen të trajtohet një

problematikë e perceptimit të ngjarjeve dhe informacioneve islame te dijetarët islamë, sepse nuk duhet të marrin vetëm rolin e transmetuesit të tyre, por ta shndërrojnë atë informacion në dituri të dobishme për kohën që jeton. Allahu (xh.sh.) tregon se “*Ua bëmë kështu të njohur, ta dinë se*”, pra e ka përdorur foljen e kohës së ardhshme لِيَعْلَمُوا “që ta dinë”, pra të shndërrohet në dituri që vlen për të ardhmen dhe jo thjesht të jetë dituri nga e kaluara që nuk vlen për bashkëkohësinë.

Veçanërisht, kur e marrim në shqyrtim ngjarjen e Djelmohave të Shpellës, shohim se Allahu (xh.sh.) e shndërroi gjënë më të vogël materiale në indikator të besimit më madhështor, besimit në Botën Tjetër.

Sipas shumë transmetimeve, ishin pikërisht paratë ato që e shpalosën ngjarjen e Djelmohave të Shpellës para popullit, d.m.th. simbolin e materializmit (paranë) Allahu e shndërroi në treguesin dhe iniciuesin kryesor për kuptimin e njërës nga shtyllat kryesore të besimit islam, besimin në Botën Tjetër. Pikërisht këtu qëndron mrekullia më e madhe, që simbolin e materializmit e shndërroi në simbol të spiritualizmit. Kjo na mëson se si ta shndërrojmë gjithë këtë vrull të materializmit bashkëkohor në mekanizëm të ndreqjes së shpirtit human.

Pjesa e ajetit ﴿لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا﴾ “*ta dinë se Premtimi i All-llahut është i vërtetë, dhe se Ora (Kiameti) nuk ka dyshim në të.*” shohim se kërkohet dituria për dy gjëra abstrakte, ndërsa ne e dimë që premtimi dhe Kiameti duhet të besohen dhe jo të dihen, atëherë përse është thënë kështu?

Sigurisht që premtimi dhe Kiameti janë dy çështje abstrakte dhe duhet të besohen, por këtu Allahu (xh.sh.) solli provë konkrete për ringjalljen dhe premtimin. Sjellja e pro-

vës është pjesë e metodës shkencore, prandaj në këtë ajet kërkohet që këto dy gjëra abstrakte të dihen dhe jo të besohen, sepse nga gjëra abstrakte u shndërruan në gjëra konkrete të dëshmuara me prova.

Allahu kërkon fillimisht të dihet premtimi i Allahut pastaj Kiameti ﴿لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا﴾ “*ta dinë se Premtimi i All-llahut është i vërtetë dhe Ora (Kiameti) është pa dyshim.*” Gjëja e parë që kërkohet të dihet është premtimi i Allahut, pastaj Kiameti. Fillimisht Allahu (xh.sh.) flet për punë të përgjithshme pastaj për gjëra specifike, d.m.th. kur mësohet një punë e caktuar, fillimisht duhet të mësohen gjërat e përgjithshme të asaj çështjeje, pastaj ato specifike. Nuk mund të mësohet diçka specifike pa u kuptuan gjërat e përgjithshme të asaj çështjeje. Një ndër metodat më të rëndësishme të hulumtimit shkencor që nuk i humb as rëndësia dhe as nuk vjetërsohet është metoda e induksionit, ku një problematikë e caktuar shtjellohet nga e përgjithshmja te e veçanta.

Gjithashtu, njeriu që nuk është i gatshëm ta kuptojë premtimin e Allahut, ai nuk është në gjendje që ta kuptojë as Kiametin, sepse edhe Kiameti është një lloj premtimi, bile premtimi më i madh që i bëhet njeriut.

Nëse i hedhim një vështrim, shohim se në këtë ajet paraqiten dy gjëra që duhen ditur: premtimi dhe Kiameti. Mirëpo, siç shihet në ajet, Allahu Fuqiptotë fillimisht e ka kërkuar premtimin, vallë përse? Premtimi është një veti abstrakte, kurse Kiameti i cili në këtë rast përmendet me fjalën سَاعَةَ (orë) nënkupton më shumë konceptin e kohës. Pra, Allahu (xh.sh.) fillimisht kërkon nga njerëzit që ta dinë atë që është abstrakte dhe ideore, sepse ajo është më afatgjate

dhe më e rëndësishme, pastaj e thekson Kiametin i cili kryesisht është i lidhur me konceptin e kohës. Shkurt thënë, më mirë për njerëzit është që të merren me çështje ideore dhe shpirtërore, sesa me data apo afate kohore të caktuara. Pra, njëherë të jetojë ideja pastaj të caktohen afatet kohore dhe konkrete të asaj ideje.

Realizimi i premtimit është pika kulmore e arritjes së një besimtari dhe pika kulmore e sinqeritetit.

Çdokush në botë jeton, punon dhe vepron në varësi të besimit që ka në realizimin e asaj që i është premtuar. Nxënësi mëson aq sa ka besim se do të fitojë dituri dhe perspektivë, punëtori punon aq sa ajo punë i premton përfitim, prindi kujdeset për fëmijët sepse beson se ky kujdes i ofron ardhmëri atij dhe njerëzimit etj. Kështu që, edhe besimtari punon dhe angazhohet po aq sa ka besim në realizimin e premtimit që ia jep Zoti (xh.sh.) dhe Pejgamberi (a.s.). Krejt kjo na jep një mësim të rëndësishëm, se aq sa premtimi ynë do të jetë i besueshëm te njerëzit, aq do të kemi edhe sukses në jetë. Aq sa të rinjtë do të kenë besim te premtimi që u jepet për ardhmërinë, aq do të jenë aktivë edhe në jetë. Pra, Allahu në këtë ajet ka treguar nivelin maksimal të besimit në premtim, sepse thotë se ky (premtim) është i vërtetë dhe është punë e kryer, madje edhe nëse nuk është i realizuar ende. Besimtarët e vërtetë çdoherë kanë arritur sukses, njësoj si Djelmoshat e Shpellës, sepse premtimin që ua dha Zoti (xh.sh.) para hyrjes në shpellë e besonin si të vërtetë dhe e dinin sigurt dhe të bindur se ai është hak i Zotit dhe pa asnjë mëdyshje do të realizohet. Kur ne të paraqesim premtime që janë të besueshme dhe të realizueshme për të rinjtë tanë, atëherë do të kemi djelmosha si këta të shpellës. Garantues i suksesit të këtij premtimi është Allahu, bile këtë

e quan hak që dikush duhet ta merr përsipër dhe ta garantojë.

Po ashtu kjo pjesë e ajetit “Premtimi i Allahut është hak” na mëson se fillimisht duhet të shihet se kush e jep premtimin, që në rastin konkret e jep Allahu, dhe së dyti duhet të shihet se ky premtim a merret me përgjegjësi apo jo, që në rastin konkret Allahu e ka quajtur si hak. Premtimi është çështje zemre dhe besimi, por realizimi i një premtimi kërkon edhe dituri, prandaj Allahu (xh.sh.) thotë “që ta dinë se premtimi i Allahut është hak.”

Theksimi i Kiametit pas premtimit tregon se çdo premtim ka një afat realizimi. Nuk mund të japim premtime pa afate. Edhe pse premtimin e jep dhe merr përsipër Allahu, ai përsëri duhet të ketë një afat të caktuar të realizimit, sepse kjo i motivon realizuesit dhe besimtarët e këtij premtimi. Fatkeqësisht, mësimet e këtij ajeti u mungojnë shumë muslimanëve në jetën e përditshme: nuk merr përsipër askush premtimet, nuk mbahet përgjegjësi (hak) për premtimet, nuk caktohet kohë e realizimit të premtimeve, madje edhe kur janë caktuar afatet, ato janë tradhtuar shpeshherë dhe tani më asnjë premtim nuk ka vlerë.

Në shumë ajete tjera, pas fjalës *ساعة* *saatun* vjen fjala *آية* *atijetun* (do të vijë), kurse në këtë ajet kjo e dyta nuk shfaqet. Përse? Nëse e shohim me kujdes ngjarjen e Djelmoshave të Shpellës, shohim se vetë ngjarja e tyre ishte dëshmi e ringjalljes, prandaj nuk kishte nevojë që të vihet edhe shprehja *آية* *atijetun* (do të vijë), sepse një skenë e asaj dite veçse më kishte ardhur dhe ata e shikonin me sytë e ballit atë. Pra, ai që beson se ngjarja e djelmoshave ka ndodhur realisht, nuk ka nevojë t’i thuhet se kiameti do të vijë, sepse

ringjalljen e kishte parë me sytë e vet. Ndërsa, për atë që nuk e beson ngjarjen e djelmohave, përsëri nuk ka kuptim që t'i jepet dëshmi për të ardhmen dhe nuk ka nevojë t'i thuhet "kiameti do të vijë", sepse ai ashtu-ashtu nuk beson. Po ashtu, kjo pjesë e ajetit na mëson se ai i cili nuk është në gjendje ta pranojë një realitet momental, nuk ka mundësi ta besojë as premtimin e së ardhmes.

Allahu (xh.sh.) menjëherë pasi pohon se premtimi është hak, menjëherë e shpalos njërin nga premtimet më të mëdha, kiametin. Nuk e le premtimin të mjegullt që njerëzit vetëm të shpresojnë pa ditur se çfarë u premtohet, apo vetëm t'u premtojë njerëzve dhe të mos u japë diçka konkrete. Kështu që, ky ajet kuranor na mëson që premtimet të jenë të qarta dhe bindëse, të premtohen gjëra të qarta dhe të dobishme.

Tani shtrohet pyetja: përse pikërisht në këtë moment u dha ky premtim madhor? Përse nuk u përmend kiameti si premtim qysh në fillim të ngjarjes, por në pjesën e fundit të saj? Pa dyshim se premtimi është diçka konkrete që duhet të besohet, sepse përndryshe nuk do të quhej premtim, por pavarësisht kësaj, përsëri patjetër të ekzistojë ndonjë element shoqërues konkret apo i dëshmuar që premtimi të kalojë në gradën e besueshmërisë. P.sh. nëse dikush premtonte se do të ndërtojë një shkollë, që premtimi të jetë i besueshëm, atëherë premtuesi duhet të jetë provuar përpara se ka realizuar ndonjë premtim tjetër; apo p.sh. kur Muhamedi (a.s.) i thirri Kurejshitët në kodrën Safa për t'ua shpalsur besimin dhe për t'u premtuar shpëtim në Botën Tjetër, fillimisht e vërtetoi se ai çdoherë ka realizuar premtimet e veta dhe se çdoherë ka qenë besnik me vepra konkrete. Tani t'i kthehemi ajetit, Allahu (xh.sh.) e bëri këtë premtim

madhështor, d.m.th. kiametin dhe ringjalljen, vetëm pasi solli dëshmi se është Realizues i premtimeve dhe pasi hollësisht e shpjegoi ngjarjen që në një formë lidhet me Kiametin dhe me ringjalljen. Pra, në një mënyrë edhe premtimi apo premtuesi duhet të posedojë një bagazh besueshmërie të dëshmuar që premtimi i radhës të jetë i kapshëm dhe i besueshëm.

Allahu i Madhërishëm kur e paraqet Kiametin thotë se لا رَيْبَ فِيهَا “Nuk ka dyshim në të”. Në gjuhën arabe për dyshimin ka disa fjalë, por më të zëshmet janë këto: شَكٌّ *shekkun* dhe رَيْبٌ *rejibun*. Në përdorim të përgjithshëm, ato janë sinonime, por nëse shihen më hollësisht, atëherë dalin me këto dallime:

- شَكٌّ *shekkun* është vetëm dyshim, kurse رَيْبٌ *rejibun* është dyshim me akuzë apo me shpifje;<sup>1</sup>
- رَيْبٌ *rejibun* flet për dyshim që ka defekt dhe pak bindje;<sup>2</sup>
- رَيْبٌ *rejibun* është dyshim që ngjall shqetësim dhe trazim shpirtëror;<sup>3</sup>
- رَيْبٌ *rejibun* është ndjesia e parë e dyshimit, pra është më shumë punë shpirtërore, kurse شَكٌّ *shekk* është mëdyshja mes dy gjërave, dhe kryesisht është problem i arsyes.
- Fjala شَكٌّ *shekkun* ka ardhur 15 herë në 11 sure, d.m.th. të dy numrat janë tek, kurse رَيْبٌ *rejibun* ka ardhur 36 herë në 26 sure, d.m.th. është numër çift. Nga kjo kup-

---

<sup>1</sup> Ebu Hilal El-Askerij, *Mu'xhem el-furuki el-lugavijjeti*, Daru el-Ilmi ve eth-Thekafeti, 1997, f. 379

<sup>2</sup> Ragib El-Asfahani, *El-Mufredatu fi garibi el-Kur'ani*, f. 205

<sup>3</sup> Ebu Es-Seud, Muhamed bin Muhamed El-Amadi, *Tefsiru Ebi Es-Seud*, vëllimi I, botimi II, Bejrut, Daru Ihjau Et-Turathi El-Arabijji, 1990, f. 24

tojmë se fjala شَكُّ shekkun ka vetëm tek një kuptim (dyshim mes dy gjërave), kurse fjala رَيْبٌ rejibun ka çdoherë kuptime çift (dyshimi dhe një kuptim shtesë).<sup>1</sup>

Pra, kjo tregon se fjala شَكُّ shekkun është më e përgjithshme, kurse fjala رَيْبٌ rejibun më e veçantë, sepse çdoherë paralel me kuptimin e përgjithshëm mban edhe një kuptim apo një ves të ligë shpirtëror (akuzë, pikëllim, hutim, përgënjeshtrim etj.). Përveç kuptimeve paraprake që i treguam për fjalën رَيْبٌ rejibun, shihet se para saj ka ardhur pjesëza mohuese e llojit لَا نَافِيَةٌ لِلْجُنْسِ, e cila kur vjen para një fjale mohon gjithë llojin e asaj vetie.

Tani nga krejt kjo që u tha për fjalën رَيْبٌ rejibun, pjesën e ajetit وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا “dhe se Kiameti, nuk ka dyshim në të”, e kuptojmë kështu: Allahu (xh.sh.) për kiametin e përjashton edhe dyshimin më të vogël dashakeqës që mund të fillojë të pëshpëritë në zemrën e njeriut dhe i cili ngjall shqetësim apo huti në shpirtin e tij. Pra, në këtë formë Allahu i Madhërishëm maksimalisht përjashton çdo lloj dyshimi që mund të lind për Kiametin.

Krijuesi i gjithësisë (xh.sh.) tregon se çfarë besimi duhet pasur besimtarët në kiametin dhe në ringjalljen. Kështu që, kur ne të kemi një besim kaq të paluhatshëm dhe të çiltër në kiametin, atëherë do të përjetojmë kënaqësinë e besimit dhe do ta shmangim pikëllimin dhe hutinë. Shpeshherë rejbi shfaqet edhe si oponentë e takvallëkut. Tani shtrohet pyetja retorike: si është mundur që një besimtar ta lexojë këtë ajet dhe në anën tjetër të ketë shpirt të trazuar, të luhatshëm

---

<sup>1</sup> Muhamed Rida Esh-Shehsu, *Isti' malū lafdhatej (esh-shekkū ve er-rejbu) fi el-Kur'ani el-kerimi*, revista “Ed-Der’ijjetu” nr. 39/40, tetor/dhjetor, 2007.

dhe të pavendosur?! Nuk i takon një besimtari që e lexon shprehjen لا رَبَّ فِيهَا *la rejbe fiha* që të kultivojë ide të këqija, të lejojë që në zemrën e tij të gjejnë hapësirë veset e liga apo të jetojë i trishtuar.

Fraza لا رَبَّ *la rejbe* në krejt Kuranin përdoret vetëm për tri gjëra shumë të rëndësishme: për Kuranin, për Kiametin dhe për vdekjen. Kjo nuk është e rastësishme, sepse nëse besimtari beson në këtë mënyrë kaq transparente dhe të çiltër, atëherë do të jetë në gjendje të mbajë ekuilibrin e çdo gjëje tjetër. Nëse në njërin nga këto tri shfaqet sadopak një pëshpërimë e vogël (*rejibun*), atëherë prishet mozaiku i besimit të sinqertë dhe turbullohet oqeani i kthjellët i zemrës së besimtarit. Besimi i Kuranit pa *rejb* ta bën atë kushtetutë të jetës, besimi i vdekjes pa *rejb* të mban ekuilibrin e jetës dhe besimi i Kiametit pa *rejb* të jep fuqi për ballafaqimin e çdo sfide në jetë.

I Gjithëdijshmi (xh.sh.) pasi tregoi se premtimi i tij është hak, se në kiamet nuk ka aspak dyshim, madje duke sjellë dhe prova të gjalla për këtë, menjëherë vjen në shprehje diskutimi me kacafytje, ku thotë إِذْ يَتَنَزَّعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرُهُمْ *“Kur polemizonin mes veti çështjen e tyre”*. Disa komentues thonë se ky diskutim është bërë para se Allahu t’i zgjojë djelmoshat, kurse disa të tjerë mendojnë se ky diskutim është bërë në momentin kur gjithë populli bashkë me parinë shkuan për ta parë mrekullinë e zgjimit të tyre, apo ndoshta përfshihen të dy kuptimet. Sidoqoftë, nëse shikohen me vëmendje kuptimet e pjesshme të këtij ajeti, të cilat janë renditur si një mozaik shumëfigurësh, atëherë me të drejtë do të shtrojmë pyetje: përse përmendet diskutimi apo kacafytja menjëherë pasi Allahu flet bindshëm për gjëra të mëdha si premtimi i

Zotit dhe ringjallja, dhe pasi përjashton çdo lloj dyshimi? Kjo tregon se sado të jenë të dokumentuara dhe të qarta gjërat, përsëri diskutimi dhe mospajtimi nga një pjesë e njerëzve është i pranishëm. Kështu që, në çdo aktivitet tonin në jetë, sado të drejtë dhe të qartë të jemi, përsëri mendimi ndryshe do të jetë aty. Pikërisht atëherë kur Zoti tha لَا رَيْبَ فِيهَا يَتَبَارَعُونَ “Nuk ka asnjë lloj dyshimi”, erdhi në shprehje folja يَتَبَارَعُونَ “diskutojnë”. Për ta kuptuar më mirë, le t’i hedhim një vështrim historisë së zbritjes së Kuranit dhe misionit të Muhamedit (a.s.), edhe pse këto u përmbushën pa pikën më të vogël të dyshimit dhe në formën më të përkryer, përsëri kishte njerëz që i kundërshtonin, i luftonin apo mendonin ndryshe.

Po ashtu, nga ky ajet kuptojmë se njerëzit që nuk i besojnë këto të vërteta të mëdha pa *rejb*, atëherë do të bien pre e diskutimeve jopërfituese.

Ajo që bie në sy në këtë diskutim është zënka verbale mes tyre. Pra, shfaqja e qëndrimeve vetjake ishte më e rëndësishme sesa diskutimi i çështjes së djelmoshave, prandaj Allahu (xh.sh.) thotë “Diskutoni *mes veti* çështjen e tyre” e jo “Diskutoni çështjen e tyre *mes veti*”. Allahu (xh.sh.) çështjen e tyre e përmend në fund, për faktin se puna e tyre ishte e qartë dhe nuk kërkonte të jetë në qendër të vëmendjes së njerëzve.

Pjesa e ajetit “Ndërtojuni një ndërtim (monument)!” Zoti i njuh më mirë. Ata që fituan në çështjen e tyre, thanë: “Le të bëjmë pranë një faltore!” tregon se sa e papërmbajtur është natyra njerëzore në kalimin e kufijve dhe në shenjtërimin e gjërave. Kjo tregon mendësinë e njerëzve injorantë, të cilët kur shajnë dhe kur lavdërojnë çdoherë e teprojnë dhe kalojnë në

ekstrem. Kur e panë se çfarë ka ndodhur me djelmoshat, nuk ditën të përmbahen dhe ta falënderojnë Zotin të përmbajtur, por kërkuan t'u ndërtojnë tempuj apo faltore. Pra, kjo pjesë e ajetit na mëson të jemi të përmbajtur dhe të sillmi brenda kufijve si me të këqij të ashtu edhe me të mirët.

Siç duket në këtë pjesë të ajetit, gjatë diskutimit, një pjesë e njerëzve kërkuan të ndërtohej një *ndërtim* pranë tyre, e pacaktuar se çfarë nënkuptohet me fjalën *ndërtim* بُيُوتًا *bun'jan*, kurse një pjesë tjetër kërkuan t'u ngrihej një xhami مَسْجِدًا *mesxhid*. Parashtrohet pyetja: përse kërkuan t'u ndërtohej pikërisht një ndërtim apo një xhami? Pasi djelmoshat dolën dhe e kryen detyrën e tyre, atëherë vdiqën të gjithë porsa u kthyen në shpellë. Mirëpo, një pjesë e njerëzve menduan se ata janë ende në gjumë, prandaj menduan t'u ndërtohej një ndërtim që do t'i mbronte, kurse një pjesë tjetër kërkuan t'u ndërtohej një xhami, sepse ata ishin njerëz që kishin ëndërruar faltoren.

Këtu shihet se si Allahu ua kompenson mirësitë njerëzve që veprojnë me sinqeritet në rrugën e Tij. Në fillim udhëheqësit dhe populli ishin ata që i përzunë nga kështjellat mbretërore, nga shtëpitë dhe nga tempujt e shenjtë, tani pikërisht udhëheqësit (edhe pse të tjerë) bashkë me popullin janë ata që kërkonin t'u kompensohet ajo që u ka munguar: ndërtimi i një ndërtese dhe themelimi i një xhamie. Kjo na këshillon shumë përzemërsisht: nëse aktiviteti ynë është i sinqertë, herët ose vonë krejt atë që e kemi humbur do të na kompensohet, madje ndoshta nga dora e atyre që na kanë privuar prej asaj mirësie.

Shtrohet pyetja: përse pikërisht në këtë periudhë ndodhi mrekullia e zgjimit të djelmoshave? Arsyeja e parë është

se atëkohë një masë e madhe e popullit kishin filluar të dyshonin në ringjalljen. Ka edhe shumë arsye të tjera, por një arsye e përmend edhe imam Raziu, i cili thotë se mbreti i asaj kohe ishte jobesimtar, por shumë i drejtë dhe dyshonte në ringjalljen,<sup>1</sup> prandaj Allahu i solli këtë provë konkrete për ta besuar ringjalljen. Kjo na mëson se kur udhëheqësi është i drejtë, Allahu (xh.sh.) i jep një zgjidhje për problemin e caktuar dhe bën mrekulli për të.

Nëse shihet me vëmendje kërkesa e njerëzve: një herë kërkuan të bëhet një ndërtim pranë tyre për t'i mbrojtur, pastaj të tjerët kërkuan të ndërtohet një xhami. Ky ajet flet se çdoherë fillimisht duhet shikuar siguria dhe mbrojtja e jetës së njerëzve, e pastaj të krijohet hapësirë për adhurimin e Zotit dhe të ndërtohet xhamia. Gjithashtu tregon se nëse xhamia vjen si rezultat i ndërtimit dhe zhvillimit normal të një shoqërie ku njerëzit jetojnë në mirëqenie, atëherë mund ta marrë funksionin e plotë të xhamisë, e nëse njerëzit nuk kanë as sigurinë më të vogël jetike, atëherë ndërtimi i xhamive nuk ka ndjekur rrjedhën e zhvillimit të shoqërisë dhe si rezultat i kësaj nuk mund ta kryejë as funksionin e vet siç duhet. Prandaj Allahu (xh.sh.) fillimisht e përmendi “ndërtimi atyre një ndërtim” për t'i mbrojtur, e pastaj “t’u ndërtojmë atyre një xhami”. Këtë realitet e dëshmon edhe biografia profetike e Muhamedit (a.s.), i cili nuk ndërtoi asnjë xhami pa krijuar siguri dhe kushte që muslimanët të frymojnë lirisht. Edhe pse veproi trembëdhjetë vite në Meke, nuk ndërtoi asnjë xhami, madje as në rrethinë të Mekës, ndërsa me të mbërritur në Medine, ku e morri edhe cilësinë

---

<sup>1</sup> Fahrudin Er-Razi, *Et-tefsiru el-kebiru- Mefatihul Gajb*, vëllimi XXI, Bejrut: Dar el-Fikër, 1981, f. 106

e përgjegjësit të asaj popullate, menjëherë urdhëroi ndërtimin e xhamisë, sepse për gjakun, nderin, pasurinë dhe sigurinë e jetës së njerëzve kujdesej vetë tani. Nëse çështja qëndron kështu, atëherë çfarë roli kanë xhamitë tona sot kur krenaria e besimtarit nëpërkëmbet pothuaj gjithandej? Këtë e dëshmojnë edhe shumë fjalë të komentuesve të Kuranit të cilët thonë se frazën “*t’u ndërtojmë një xhami*” e tha mbreti me vezirët e tij.

Imam Razi, po ashtu, potencon se ndërtimin e një lloj ndërtese e kërkuan jobesimtarët, kurse ndërtimin e xhamisë e kërkuan besimtarët bashkë me mbretin.<sup>1</sup>

Shumica e njerëzve janë të cekët në të menduar, prandaj vetë qëndrojnë ndërsa të tjerëve u thonë ابْنُوا “Ndërtoni!”, pra i urdhërojnë të tjerët, kurse njerëzit e zellshëm dhe të ngriturit thonë لِنَبْنِئَنَّ “Le të ndërtojmë” bashkërisht.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Fahrudin Er-Razi, *Et-tefsiru el-kebiru- Mefatihul Gajb*, vëllimi XXI, Bejrut: Dar el-Fikër, 1981, f. 106

<sup>2</sup> Muhsin Kiraeti, *Tefsiru en-nuri*, vëllimi V, Daru El-Muerrih El-Arebijj, 2014, f. 143

﴿سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ  
وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُل رَّبِّي أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُحَارِبْ  
فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾

***“Do të thonë: “Tre, i katërti, qeni i tyre.” Dhe thonë: “Pesë, i gjashti, qeni i tyre.” Hamendje për të panjohurën. Thonë: “Shtatë, i teti, qeni i tyre.” Thuaj: “Im Zot e di numrin e tyre.” Pak dinë për ta. Mos diskuto rreth tyre përpos sipërfaqësisht dhe mos kërko për ata ndonjë fetva nga asnjëri prej tyre.”***

Në përgjithësi Kurani nuk u kushton vëmendje të veçantë të dhënave statistikore, sepse zakonisht prek problemet thelbësore dhe përmbajtjesore. Siç shihet, në tregimin e Djelmoshave të Shpellës, gjegjësisht në këtë ajet kuranor e pasqyron diskutimin për numrin e të strehuarve në shpellë. Sa më shumë të zgjatet diskutimi pas gjërave të pakontestueshme, gjegjësisht pas çështjeve të cilat për besimtarin nuk duhet të kenë *rejb* (aspak dyshim), aq më shumë do të bie niveli i bisedës. Nëse njerëzit nuk e marrin mesazhin kryesor nga ngjarja dhe nëse nuk besojnë pa *rejb*, atëherë do të bëhen diskutime që në fund do të degjenerojnë në biseda kaq të thjeshta dhe do të merren me numra. Po të shihen me vëmendje ky dhe ajeti paraparak, vërehet se menjëherë sapo të zbehet fraza *لَا رَيْبَ فِيهَا* *la rejbe fiha* (nuk ka dyshim në të), fillon diskutimi. Ky diskutim në ajetin paraparak filloi i përgjithshëm, pastaj sa më shumë që zgjatej, aq më shumë

banalizohej. Kjo tregon se sa më shumë të tirren çështjet që i takojnë zemrës, aq më shumë humb arsyeja. Kjo nuk do të thotë se arsyeja është e parëndësishme për proceset shpirtërore, përkundrazi ajo i ndihmon ato, veçse nuk merr rolin kryesor. Njësoj si prova që është objekti kryesor i arsyes, edhe shpirti ushqim të vetin e ka imanin (besimin), por që shpeshherë merret me lugën e arsyes, kurse arsyen e shëndoshë duhet ushqyer me prova të lyera me lëngun e zemrës.

Parashtrohet pyetja: përse Zoti e paraqiti këtë diskutim statistikor për Banorët e Shpellës? Për ta kuptuar përgjigjen e kësaj pyetje, fillimisht duhet marrë parasysh se parashtruesit e kësaj pyetje ishin hebrenjtë, me kërkesë së krerëve kurejshitë. Përderisa parashtrues ishin hebrenjtë, atëherë edhe përgjigjja duhej dhënë sipas mendësisë së tyre. Ata ishin njerëz që kërkonin argument lëndor, gjegjësisht kërkonin përshkrim më të thukët të ngjarjes, prandaj Allahu këtë ngjarje e përshkroi shumë hollësisht. Edhe pse bëhej fjalë për një mrekulli, Allahu përsëri tregoi aspektin lëndor të realizimit të krejt ngjarjes, sepse ndryshe nuk do të bindeshin parashtruesit e pyetjes. Pra, Allahu ua përshkroi ngjarjen hollësisht dhe ua tregoi numrin e djelmohave, por ua shpalosi edhe të gjitha versionet e mundshme që mund të përfliten për numrin e tyre në të ardhmen, sepse thotë سَيُفَوِّضُونَ *sejekulune* (do të thonë), madje shkon edhe më larg, në çdo rast ua numëron edhe qenin. Pikërisht një përgjigje që u duhej atyre. Ndër të tjerash ky ajet na mëson se: çdo pyetjeje duhet përgjigjur në varësi të orientimit që ka parashtruesi i saj; parashtruesit e kësaj pyetjeje ishin njerëz që më shumë u interesonte aspekti lëndor (statistikor) sesa shpirtëror.

Ky lloj i përshkrimit të ngjarjes së Banorëve të Shpellës na jep edhe një mësim tjetër të rëndësishëm në sferën e historiografisë. Historiani i mirëfilltë asnjëherë nuk duhet fokusuar vetëm te numrat apo statistikat, por patjetër duhet të bartë edhe porosinë dhe vlerat shpirtërore që ngërthejnë ngjarjet brenda vetes. Ky tregim kuranor nga edukon se si bëhet paraqitja dhe shkoqitja e ngjarjes duke inkorporuar brenda saj edhe vlerat shpirtërore dhe estetike.

Zoti i Gjithëdijshtëm ka mundur që ta përcaktonte saktë numrin e djelmoshave dhe mos të kishte aspak diskutim rreth kësaj çështjeje, sepse me këtë ajet nuk synohet vetëm informimi se sa vetë ishin në shpellë, por shumë më shumë se kaq. Përmes këtij formulimi Zoti Fuqiplotë e tregon numrin e saktë dhe reflekton shumë kuptime tjera. Ky ajet e pasqyron mënyrën e thurjes dhe të rrëfimit të ngjarjeve apo të diskutimeve. Paraqitja e saktë e numrit nuk le hapësirë për të menduar skena apo informacione shtesë të një ngjarjeje, ndërsa pasqyrimi i gjithë debatit të zhvilluar për një çështje të caktuar, para së gjithash është një lloj transparence dhe drejtësie, sepse nuk cenon mendimin e askujt, por në të njëjtën kohë le hapësirë për t'u mësuar gjëra shtesë rreth kësaj ngjarjeje.

Në këtë ajet është lëshuar një alarm i cili i paralajmëron njerëzit për të ardhmen, ku do të bëhet përpjekje për t'i çorientuar njerëzit nga gjërat e rëndësishme dhe strategjike, duke i orientuar kah gjërat anësore, siç është rasti me numrin e djelmoshave në shpellë. Ky ajet është një reflektim i qartë në luftën që do të zhvillohet kundër Islamit në të gjitha anët e botës, pra, do të përdoret kjo metodë kundër muslimanëve, duke i fokusuar dhe duke i orientuar që të merren me çështje dytësore fraksionare, si p.sh. çështja e

festimit të ditëlindjes së Muhamedit (a.s.), por në anën tjetër e defokuson vëmendjen ndaj diktaturave politike dhe ekonomike të cilat veprojnë në fshehtësi dhe rrezikojnë ta përpinë mbarë njerëzimin. Pra, muslimanët nuk duhet t'i lejojnë vetes që të zhyten nëpër këto ndasi të ulëta, por duhet të përqendrohen në kuptimin e thelbit të ngjarjeve që zhvillohen nëpër botë dhe të kujdesen nga e keqja që i pret.<sup>1</sup> Dëshirën e njëjtë e kishin hebrenjtë dhe kurejshët, që ta defokusojnë Muhamedin (a.s) nga misioni i tij strategjik dhe nga çështjet thelbësore të fesë duke e futur në labirintin e debatit për numrin e Banorëve të Shpellës, por Allahu (xh.sh.) e demaskoi këtë strategji të ulët.

Pavarësisht se cili mendim është i saktë, një gjë është e sigurt, fakti se një më shumë ka qenë qeni. Pra, në këtë ajet diskutohet numri i njerëzve dhe jo numri i qenve, sepse ai ka qenë i vetëm. Përsëritja e fjalës كلب *kelbun* (qen) tri herë dhe paraqitja e saj paralelisht me numrin e Banorëve të Shpellës flet për drejtësi dhe transparencë absolute, sepse Allahu nuk e humb mundin e askujt që angazhohet në një mision të caktuar altruist. Përderisa Allahu nuk e humb as mundin e një kafshe që nuk posedon vullnet të lirë, atëherë përse njerëzit e humbin shpresën për shpërblimin e punëve të mira që i veprojnë?! Po ashtu, përmes paraqitjes së qenit, Allahu na jep edhe një këshillë tjetër, që çdoherë të jemi të drejtë dhe të saktë në përshkrimin apo vlerësimin e gjërave. Nëse Zoti (xh.sh.) e vlerëson edhe qenin, atëherë përse ne të mos e vlerësojmë njëri-tjetrin?

---

<sup>1</sup> Imran Husejn, *Suretu el-Kehfi:nessun ve terxhumetun ve tefsirun*, i përkthyer në arabishte nga Temmam Adij, Botimi II, 2011, f. 69

Një pyetje mund të parashtrohet vetvetiu: përse në këtë ngjarje ndodhi pikërisht qeni dhe përse u përmend kaq shumë?

Nëse i marrim dhe i analizojmë të gjitha kafshët, do të shohim se qeni është kafsha më besnike e njeriut, madje në shumë raste sakrifikon veten për të mbrojtur të zotin e vet. Pra, situatat e këtilla si kjo e Banorëve të Shpellës janë shumë të vështira, delikate dhe kërkojnë shumë sakrificë, madje edhe tepër të rrezikshme. Krejt ky mision, para së gjithash kërkon besnikëri maksimale, sepse përndryshe çdo gjë rrënohet. Djelmoshat e Shpellës po realizonin një mision të fshehur dhe shumë të ndjeshëm, prandaj nëse atyre u mungonte besnikëria, atëherë çdo gjë do të shkatërrohej. Qeni qëndroi besnik pa lëvizur aspak nga vendi njësoj si djelmoshat, por duke e marrë parasysht edhe besnikërinë e zakonshme të qenit, bëri që ai të përmendet disa herë brenda kësaj ngjarjeje. Qeni i paraqitur në këtë tregim kuranor nuk duhet shikuar si një kafshë, por si simbol i besnikërisë dhe qëndresës. Kjo po ashtu na tregon se çdokush që kërkon të realizojë një mision të caktuar si ky i Djelmoshave të Shpellës, patjetër duhet të marrë në konsideratë besnikërinë e cila në këtë sure ka si simbol qenin.

Allahu i Madhërishëm në ngjarjen e Djelmoshave të Shpellës, në katër raste shprehet kundër hamendjes dhe supozimin:

- (رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ) “Zoti juaj *e di më mirë* sa qëndruat” (19)
- (رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ) “Zoti i tyre *di më mirë* për ata” (21)
- (رَبِّي أَعْلَمُ بَعَدِّيهِمْ) “Zoti im *e di më mirë* numrin e tyre” (22)
- (قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا) “Thuaj: Allahu *e di më mirë* sa qëndruan” (26)

Vetë fakti se është përdorur folja *أَعْلَمُ* “di më mirë” tregon se përjashtohet çdo hamendje dhe supozim, d.m.th. sado që dikush ka dije për këtë ngjarje, Allahu është më i Dijshëm, kurse për ata që kërkojnë rrugë tjetër përpos dijes as që bëhet fjalë. Pra, Allahu (xh.sh.) tregon një lloj superioriteti ndaj atyre që kanë dituri, kurse ata që s’kanë, nuk hynë fare në këtë kalkulim.

Siç shihet në pjesët e ajeteve të sjella më parë, Allahu shfaq superioritet vetëm ndaj kohës, numrit dhe tërësisë së tregimit të djelmoshave, kurse sa i përket thelbit dhe elementit edukativ të ngjarjes, aty është më konkret dhe më i qartë, pra, nuk thotë se Ai e di më mirë, por flet gjerë e gjatë dhe në mënyrë tepër të qartë. Kështu që, në pjesën historike të ngjarjes Allahu shprehet se e di më mirë, d.t.th. se sado të ketë dijeni njeriu dhe sado të mundohet, përsëri Allahu është më i Dijshëm. Kjo në një mënyrë tregon se këto informacione nuk janë shumë të rëndësishme, sepse po të ishin, atëherë Zoti (xh.sh.) do të fliste qartë.

Vetë ky pohim, i cili diturinë absolute ia përshkruan Allahut, ndërlihet me ajetet e fundit të cilat tregojnë se edhe nëse detet bëhen bojë dhe drunjte lapsa, nuk merr fund fjala e Zotit.

Ky ajet nuk pretendon se njerëzit nuk dinë asgjë për pjesën historike të saj, përkundrazi, diçka dinë edhe njerëzit, veçse Allahu është më i dijshtëm. Po ashtu, Allahu (xh.sh.) thotë *مَا يَخْلُمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ* “Nuk dinë për ata veçse pak (njerëz)”. Kjo njëherësh flet se njerëzit dinë diçka, por këta të dijshtëm janë numër i vogël.

Fraza *رَجُمَا بِالْغَيْبِ* “me hamendje për të panjohurën” fillimisht i përjashton dy mundësitë e para “tre, i katërti qeni” dhe

“pesë, i gjashti qeni”, sepse vjen menjëherë pas tyre. Përndryshe nuk ka përse pikërisht pas dhënies së këtyre dy opsioneve të vjen fraza “me hamendje për të panjohurën”.

Kjo frazë jo vetëm që i përjashton dy opsionet paraprake, por përjashton çdo fjalë të lëshuar me hamendje për gjërat që nuk dihen saktë. Nuk i takon një besimtari që për gjërat e sakta të flasë me hamendje. Kur muslimanët flisnin me saktësi, atëherë ishin shembull për mbarë botën, e kur filluan të flasin me hamendje, atëherë mbetën aty ku janë sot. Pra, ky ajet flet për saktësi, precizitet dhe besnikëri.

Gjithashtu, fraza رَجْمًا بِالْغَيْبِ “me hamendje për të panjohurën” nxjerr në shesh edhe një problem tjetër, atë se ai që flet me hamendje për gjërat e panjohura, në të njëjtën kohë e shfaq edhe lëndimin e tij shpirtëror. Ai që njëherë flet me supozim, mund të flasë edhe shumë herë të tjera, por të mos harrojmë se e folmja me hamendje për gjërat e fshehta e dëmton edhe besimin, ngase besimi kryesisht ka të bëjë me çështje të panjohura për natyrën e njeriut, si p.sh. vdekja, ringjallja, kiameti etj. Pra, është pothuaj e pamundur që dikush të flasë me hamendje për punët e panjohura të dynjasë, e në anën tjetër të jetë shumë besnik dhe i kujdesshëm ndaj punëve të Ahiretit.

Pas pasqyrimin të versioneve për numrin e Banorëve të Shpellës, Allahu i Madhërishëm i drejtohet Muhamedit (a.s.) dhe mbarë besimtarëve me tre urdhra shumë të rëndësishëm:

Urdhri i parë është قُلْ *kul* (thuaj!). Pasi vetë ngjarja e Banorëve të Shpellës është nxitur nga hebrenjtë dhe kurejshët, urdhri i parë është قُلْ *kul*, d.m.th. jepu përgjigje atyre që të

pyetën. Po ashtu, kjo folje urdhërore ka kuptimin se këto informacione që t'i shpallëm janë prej Zotit.

Urdhri i dytë është *إِلَّا مِرَاءَ ظَاهِرًا* “Mos diskuto për ata veçse sipërfaqësish!” Jo rastësisht ky urdhër vjen pas të parit, d.m.th. kur thuhet “Thuaj: Zoti im e di më mirë!”, atëherë mos diskuto më! Këtu diskutimi mund të bëhet vetëm sipërfaqësish, por jo për numrin e tyre dhe për esencën e ngjarjes së djelmoshave, sepse ringjallja nuk mund të diskutohet dhe as numri nuk mund të bisedohet (ngase u tregua). Gjithashtu, duhet parë se pse është përdorur fjala *مِرَاءَ mira'* për diskutimin në fjalë dhe jo *جَدَالَ xhidal*. Fjala *مِرَاءَ mira'* në Kuran përdoret për diskutimin me dyshim, me mohim dhe me përgënjeshtim.<sup>1</sup> Pra, *mira'* është diskutim i shëmtuar, sepse bëhet fjalë për debat dhe mosmarrëveshje që bëhet pasi e vërteta të ketë dalë në shesh.<sup>2</sup> Kurse fjala *جَدَالَ xhidal* është më e përgjithshme, e cila përdoret për mirë dhe për keq. Pra, kur një e vërtetë të konfirmohet plotësisht, atëherë nuk ka hapësirë për diskutim që ngjall dyshim apo e përgënjeshton atë të vërtetë. Jo rastësisht ky urdhër ka ardhur pas ajetit i cili e përjashton çdo lloj dyshimi për ringjalljen, ku thotë *لَا رَيْبَ* “Nuk ka aspak dyshim” dhe në ajetin tregohet numri i Banorëve të Shpellës. Kështu që, përmes këtij urdhri ndalohet debati destruktiv i cili nxit dyshim dhe përgënjeshtim, por assesi nuk ndalohet debati konstruktiv, fitimprurës dhe debati që nuk e lëkund thelbin e problematikës e cila diskutohet, jo rastësisht thotë *إِلَّا مِرَاءَ ظَاهِرًا*

---

<sup>1</sup> Muhamed Salih Munxhid, *El-Xhidalu ve el-mirau*, Mexhmuau Zadu En-Neshr, 2009/1430, f. 9

<sup>2</sup> Ebu Hilal El-Askerij, *Mu'xhem el-furuki el-lugavijjeti*, Muessesetu en-neshri el-islamijji, botimi VII, 1433, f. 159

“përveç debat sipërfaqësor”, d.m.th. *مِرَاءَ mira’* është debat për çështje thelbësore dhe i cili mbjell dyshime në vërtetësinë e tyre.

Urdhri i tretë është *وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا* “dhe mos kërko për ata fetva (vendim) nga asnjëri prej tyre!” Kur Allahu e shpalos një të vërtetë, atëherë nuk ka hapësirë as për polemikë destruktive, aq më pak për të kërkuar sjelljen e një fetvaje (vendimi) pasi Zoti veçse e ka sjellë atë vendim dhe e ka sqaruar çështjen deri në fund. Këtu ndalohet kërkimi i fetvasë (vendimit), sepse fetva jepet vetëm për një çështje të re që nuk është folur për të. Pra, nëse kërkohet fetva për këtë çështje, do të thotë se ka mospajtim me të vërtetat e thëna deri tani, e tash kërkon një fetva e re.

Fjalja *وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا* “dhe mos kërko për ata fetva (vendim) nga asnjëri prej tyre!”. Siç shihet, Allahu përmes kësaj pjese të ajetit na mëson se prej kujt duhet të mos kërkojmë fetva. Pasi këtu paraprakisht ka folur Zoti (xh.sh.), atëherë nuk meriton askush që t’i kërkohet ndonjë vendim i caktuar. Një mësim tjetër që na jep kjo fjali sot është moskërkimi i fetvasë nga çdokush, sepse ata që japin fetva sot janë shumë, prandaj është shumë me rëndësi prej kujt duhet të mos merret fetvaja.

Siç shihet, të tri urdhrat janë vetëm verbalë: në të parin vetëm thuhet e vërteta, pa debat dhe pa zhurmë. Në urdhrin e dytë, pasi nuk kuptohet me fjalë të drejtpërdrejta, atëherë vjen në shprehje debati destruktiv, kurse debati destruktiv në fund kërkon një fetva, një vendim tjetër.

Siç thuhet, në këto tre folje urdhërore, njëra është për veprim *كُلُّنْ kul* (thuj!), kurse dy foljet tjera janë për mosveprim *لَا تُمَارِ la tumari* (mos polemizo!) dhe *لَا تَسْتَفْتِ la testefti* (mos

kërko fetva!), d.m.th. edhe pse ata kanë dhënë shumë mendime e hipoteza për ngjarjen e djelmoshave, ti besojë dhe thuajë faktin se Allahu e di më mirë punën e tyre dhe jo të tjerët.

Këto dy urdhra për mosveprim “mos diskuto!” dhe “mos kërko fetva!”, nuk nënkuptojnë se debati dhe kërkimi i fetvasë janë të ndaluar, por sepse këto janë sqaruar nga Zoti dhe ky debat që këta zhvillonin ishte i mbështetur mbi frazën رَجْمًا بِالْغَيْبِ “në hamendje mbi të panjohurën” dhe jo mbi prova të shëndosha.

Sipas mendimit të Ibn Abasit numri i Banorëve të Shpellës ka qenë shtatë. Këtë mendim e konfirmojnë edhe shumë studiues të tjerë, të cilët për lidhëzën و ve (dhe) në pjesën e ajetit مَسْبَعَةٌ وَتَامِمَةٌ كَلِمَةٌ “**Shtatë dhe i teti ishte qeni**”, imam Bejdaviu thotë: “Lidhëza و ve (dhe) është vënë mes dy numërëve për të forcuar lidhshmërinë e cilësorit me emrin e cilësuar. Pra, kjo lidhëze bashkë me pjesën pasuese janë cilësor të pjesës paraprake, dhe kjo është një çështje tanimë e konfirmuar.”<sup>1</sup>

Diskutimi për numrin e Banorëve të Shpellës nxitej dhe zhvillohej nga hebrenjtë, sepse ata kishin njohuri për vetë ngjarjen. Meqë dihet fakti se hebrenjtë e përfllisnin numrin e djelmoshave dhe kohën e qëndrimit, atëherë është shumë e lehtë të vërehet se si ata kërkonin ta degradonin këtë ngjarje madhështore në shifra statistikore. Pra, kjo flet për realitetin materialist dhe johuman të atyre njerëzve, të cilët shkuan aq larg saqë ‘fatkeqësinë’ e djelmoshave e shndërruan thjesht në numra statistikorë. Njësoj siç veprojnë sot mediat e kont-

---

<sup>1</sup> Muhjuddin Shehzadeh, *El-Hashijeh*, vëllimi VI, f. 155

rolluara prej tyre, ku në theks të veçantë kanë statistikën dhe jo humanizmin. Pra, njësoj siç bisedohej për numrin e Banorëve të Shpellës “tre, katër me qenin”, “pesë, gjashtë me qenin” apo “shtatë, tetë me qenin”, pa i kushtuar vëmendje sakrificës dhe humanizmit të djelmoshave, njësoj edhe sot bisedohet për luftërat, problemet apo vrasjet nëpër botë, ku vetëm publikohen shifra statistikore, pa i kushtuar aspak vëmendje humanizmit apo parimit se kush vret një njeri është sikur ta ketë vrarë mbarë njerëzimin. Pra, ballafaqohemi me mendësi dhe me diskurs të njëjtë, veçse me nuanca kuptimore dhe me mutacione të kohës moderne.



﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَايٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾

***“Mos thuaj për diçka: “Do ta bëj nesër!””***

Ajetet e kësaj sureje, nga 9 dhe deri në 26 flasin për tregimin e Djelmoshave të Shpellës, por ajo që bie në sy është se në ajetin 23 dhe 24 rrjedha e ngjarjes ndalon për të paraqitur një parim të rëndësishëm akaidor (besimor) ***“Mos thuaj për diçka: “Do ta bëj nesër! (23) Pos: “Në dashtë Allahu!” Përmende të Zot kur harron dhe thuaj: “Ndoshta im Zot më orienton drejt, më afër se kjo.” (24),*** pastaj vazhdon përsëri me tregimin e Banorëve të Shpellës edhe dy ajete të tjera. Pra, tregimi i Djelmoshave të Shpellës është i zhytur thellë në lashtësi dhe kështu lexuesi i këtyre ajeteve përjeton momente të këndshme të së kaluarës. Pastaj, papritmas befasohet me fjalët për të ardhmen, e pastaj përsëri kthehet në tregimin historik. Kjo çështje meriton të vështrohet më me vëmendje dhe të meditohet. Nëse ky tregim është paraqitur në Kuran për të dhënë një këshillë të caktuar, atëherë kjo vlen për çdo tregim tjetër. Përveç kësaj, ky tregim është një reflektim dhe paralajmërim se ajetet që flasin imtësisht për tregimin e Djelmoshave të Shpellës kanë një lidhshmëri të madhe me të ardhmen, edhe pse momentet e ngjarjes janë zhvilluar në histori.<sup>1</sup> Pra, kjo na mëson se sado që ngjarja është zhvilluar në të kaluarën, ne duhet analizuar dhe stu-

<sup>1</sup> Bessam Xherar, *Inni failun dhalike gaden*, f. 1

diuar mirë, sepse ka mësimë shumë të vlefshme dhe funksionale edhe për të ardhmen dhe për gjeneratat e reja.

Siç dihet, ajetet që flasin për Banorët e Shpellës kanë një shkak të zbritjes, pra pyetjen që iu parashtrua Muhamedit (a.s.) nga kurjeshitët, të cilëve u tha se do t'ju përgjigjej nesër pa thënë “nëse do Allahu”, por përgjigjja nga Zoti u vonua. Kjo nuk do të thotë se këto dy ajete nuk flasin për gjëra tjera, pra kanë edhe kuptime tjera. Nëse porosia e këtyre dy ajeteve do t'i drejtohej vetëm Muhamedit (a.s.), atëherë ky ajet “**Mos thuaj për diçka: “Do ta bëj nesër!”**” dhe fillimi i ajetit tjetër “**Pos: “Në dashtë Allahu!”**” duhet të ishin një ajet i vetëm dhe jo kështu siç janë të ndarë, sepse ne e dimë se përfundimi i një ajeti nënkupton përfundimin e një kuptimi të caktuar. Pra, kjo tregon se këto dy ajete janë të thurur dhe të përpiluar në atë formë që të kumtojnë shumë kuptime dhe porosi.

Nëse analizohet gjuhësisht ky ajet, më konkretisht fjalia *إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا* “Gjithsesi do ta bëj atë nesër”, atëherë shihen disa elementë përforcues: pjesëza përforcuese *إِنِّي* (gjithsesi), emri prejfoljor *فَاعِلٌ* *failun* (bërës) dhe vetë fakti se kjo është fjali emërore. Këto elementë tregojnë se bëhet fjalë për një fjali të fuqishme, d.m.th. ai që kërkon të bëjë një punë nesër e thotë me shumë vendosmëri, saqë, në këtë formë mund të flitet vetëm për punët e kaluara. Prandaj Allahu thotë *وَلَا تَقُولَنَّ* “Assesi, mos thoni!” Pra, shprehja me kaq shumë siguri për të ardhmen është një punë që së pari bie ndesh me logjikën njerëzore, pastaj edhe me besimin e drejtë, prandaj është e ndarë me një ajet të veçantë, pa fjalën “nëse do Allahu”.

Fjala *shej'un* (gjë) në gjuhën arabe dhe në gjithë Kuranin shkruhet kështu *شَيْءٌ*, ndërsa në këtë sure shohim se ka një

grafi ndryshe شَائِيءٌ, pra siç duket ka një *elif* të shtuar. Përse pikërisht në këtë sure na paraqitet ndryshe?

Nëse e marrim ta analizojmë semantikën e kësaj fjale, do të shohim se kuptime kryesore të saj janë: diçka që ekziston, që dihet, që paramendohet dhe diçka që dëshirohet.<sup>1</sup> Pra, përderisa në ajet flitet për *një gjë* (shej'un) në të ardhmen, atëherë shtrohet pyetja: sa meriton të quhet *shej'un* diçka që ende nuk ekziston, diçka që nuk dihet nëse do të ndodhë apo jo? Sigurisht, diçka e këtillë nuk meriton të quhet *shej'un* (gjë), prandaj Allahu (xh.sh.) e paraqiti këtë fjalë ndryshe nga ajetet tjera, apo ndryshe nga norma standarde.

Pasi problemi i djelmoshave ishte një ngjarje që kërkonte shumë strategji në të ardhmen, Allahu (xh.sh.) këtë ajet e nis me fjalë وَلَا تَقُولُوا "Assesi, mos thuaj!", pra, në misionet e rëndësishme nuk thuhet (nuk publikohet) puna apo aktiviteti që ke për nesër.

Para së gjithash duhet kuptuar se ky ajet nuk flet për përtaci apo neglizhencë ndaj të ardhmes, por të kundërtën, që nesër apo në të ardhmen të veprosh me kujdes dhe brenda rregullave të caktuara.

Një problem duhet sqaruar brenda trajtimit të këtij ajeti. Njerëzit ndahen në disa lloje:

1. Njerëz që nuk mendojnë të veprojnë në të ardhmen. Në këtë grup nuk duhet të rreshtohen besimtarët, sepse ky ajet flet vetëm se si duhet të veprohet për të ardhmen dhe jo të neglizhohet e ardhmja, Po ashtu, Allahu në suren Hashër thotë: **"O ju që besuat, keni frikë Allahu! Le të shohë njeriu se çfarë punon për nesër!"**, pra, muslimani gjithqysh duhet përjashtuar

---

<sup>1</sup> Xhelaluddin Semerkandi, *Ma'na kelimeti esh-shej'u*, Botimi I, 1423, f. 5

nga ky grup dhe patjetër të mendojë për të punuar diçka nesër.

2. Njerëz që mendojnë të veprojnë në të ardhmen, por nuk janë të kujdesshëm në këshilla dhe nuk e planifikojnë mirë punën në të ardhmen, madje nuk i mbështeten as Zotit. Këta njerëz kryesisht nuk do të kenë sukses në të ardhmen, sepse u mungon strategjia e punës dhe mbështetja te Zoti, pra, thjesht kanë një dëshirë të mirë për të ardhmen.
3. Njerëz që mendojnë të veprojnë në të ardhmen duke bërë një strategji të mirë për të, por u mungon mbështetja në Allahun. Këta njerëz përgjithësisht kanë sukses në dynja, sepse Allahu të këtitillë e ka bërë jetën e kësaj bote, pra, ka vendosur ligje që vlejné njësoj si për besimtarin dhe për jobesimtarin. D.m.th. këtyre njerëzve u mungon vetëm bereqeti, sepse nuk janë mbështetur në Zot.
4. Njerëz që mendojnë të veprojnë në të ardhmen duke u mbështetur në Zot, por nuk kanë strategji dhe vendosmëri për të ardhmen. Fatkeqësisht sot ka shumë muslimanët të tillë, sepse e shfrytëzojnë mbështetjen në Zot, fjalën inshallah (nëse do Allahu), për të arsyetuar paaftësinë, pakujdesinë apo përtacinë e vet.
5. Njerëz që mendojnë të veprojnë në të ardhmen duke bërë një strategji të mirë për ardhmërinë dhe duke iu mbështetur Allahu. Të këtitillë janë besimtarët që Allahu i përshkruan në këto ajeve. Kështu ishin edhe Djelmoshat e Shpellës, sepse bën maksimumin për të bërë një strategji shpëtimi dhe iu mbështetën Zotit, prandaj u erdhi sukcesi dhe Allahu bëri mrekulli për ta. Kështu që, këto veti duhet t'i kemi edhe ne muslimanët e

sodit për të dalë nga shpella ku jemi mbyllur. Pra, kjo e fundit tregon edhe arsyen e vendosjes së këtyre dy ajeteve në zemrën e tregimit të Djelmoshave të Shpellës.

Nga këto pesë grupe nxirren elementët që e sigurojnë të ardhmen: a) vullneti për të punuar për të ardhmen, i cili në këtë ajet shprehet përmes fjalës شَيْءٌ *shej'un* (gjë), sepse شَيْءٌ *shej'un* është paskajore e foljes شَاءَ *shaa* (ka dëshiruar), d.t.th. sipas kësaj fjala *shej'un* mban kuptimin e dëshirës dhe të vullnetit.<sup>1</sup> Pra, *shej'un* është fjala magjike që e përfaqëson vullnetin dhe dëshirën e fshehur të njeriut. Aq sa *shej'un* do të jetë e fuqishme,<sup>2</sup> aq do të plotësohet edhe ky kusht i parë i ndriçimit të së ardhmes. b) studimi i një strategjie për të ardhmen. Ky kusht kuptohet nga vetë ngjarja në të cilën janë ndërlidhur këto ajete, sepse atyre Zoti u bëri një strategji shpëtimi të papërsëritshme më për botën. dhe c) mbështetja e suksesit në vullnetin e Allahut, e cila tregohet në vetë fillimin e ajetit vijues.

Nëse analizohen mirëfilli këto dy ajete, atëherë kushti kryesor për realizimin e punëve në dynja është përputhja e dy vullneteve: vullnetit të njeriut të përfaqësuar me fjalën *shej'un* në ajetin 23 dhe vullnetit të Zotit të përfaqësuar me fjalën inshallah (Nëse do Zoti) në fillim të ajetit të 24. Këto dy komponentë e mbajnë ekuilibrin e krejt gjërave të botës, ngase vullneti i Zotit është i panjohur dhe i papërcaktuar për ne, kurse vullneti i njeriut është i llojlojshëm, prandaj në përgjithësi aq sa vullneti i njeriut të jetë i fuqishëm, aq do të marrë miratim të vullnetit të Zotit për të realizuar pu-

---

<sup>1</sup> Petris El-Bestani, *Muhitu el-muhiti*, Mektebetu Lubnan, f. 490-491

<sup>2</sup> Xhelaluddin Semerkandi, *Ma'na kelimeti esh-shej'u*, Botimi I, 1423, f.7

nët e dynjasë, edhe pse Allahu në raste të caktuara e realizon vetëm atë që do Vetë. Paraqitja e këtyre dy gjërave përball njëra-tjetrës, pra vullnetit absolut të Zotit dhe vullnetit relativ të njeriut, flet për një raport të fuqishëm mes njëra-tjetrës. Nëse te dikush shpeshherë nuk realizohen gjërat që i do, atëherë duhet shqyrtuar vullnetin personal, sepse ai i Allahut është absolut dhe siç dihet për punët e dynjasë kryesisht i respekton ligjet që i ka vendosur Vetë. Po ashtu, nuk ka mundësi që vullneti i njeriut të jetë i fuqishëm dhe të mos u japë urdhër gjithë gjymtyrëve për të gjetur një mënyrë që ai vullnet të materializohet, prandaj Muhamedi (a.s.) ka thënë: *“Të gjithë do të hyjnë në xhenet, përveç atyre që refuzojnë”*, pra përveç atyre që nuk kanë pasur dëshirë të hyjnë në xhenet, apo siç thotë Muhamedi (a.s.) në një rast tjetër: *“Në trupin e njeriut ka një çomë të mishtë, nëse ajo është e shëndoshë, i shëndoshë është krejt trupi, nëse ajo është e prishur, i prishur është i gjithë trupi. Ajo është zemra.”* Pra, këto dhe shumë tekste të tjera fetare flasin se vullneti është çelësi i suksesit, por fatkeqësisht shumë njerëz nuk e kuptojnë realisht vullnetin e tyre apo mashtrohen me atë.

Nëse analizohet tërësia e shkakut të zbritjes së këtyre dy ajeteve, që ishte vonimi i shpalljes, atëherë parashtrohet pyetja: përse u bë kjo vonesë dhe ky lloj qortimi ndaj Muhamedit (a.s.) kur dihet se ai në vetvete sigurisht e ka besuar faktin se kjo punë bëhet vetëm me dëshirën e Zotit Fuqplotë? Këtu nxirren disa mësimë të dobishme:

E para: mbështetja në Zotin nuk mjafton të vendoset vetëm në zemër, por duhet treguar edhe me gojë, veçanërisht në situata të veçanta. Nëse Muhamedit (a.s.) nuk i jepej ky mësim, atëherë njerëzit do të mendonin se informacionet për pyetjet e parashtruara i ka marrë nga dikush tjetër apo

do ta lavdëronin Muhamedin (a.s.) për aftësinë e madhe. Por, Zoti deshi t'ua heq këtë mëdyshje përmes kësaj vonese, kurse neve na porositi që të jemi të kujdesshëm dhe besnikë në referimet tona të ndryshme për sukseset që i arrijmë.

E dyta: largimi i entuziazmit të pakontrolluar dhe shmangja e përsheptimit në punët e rëndësishme. Muhamedit (a.s.) e dinte se nëse u përgjigjej krerëve të kurejshëve, atëherë do të përfitonte shumë në misionin e tij, prandaj u tha "ju tregoj nesër", mirëpo Allahu (xh.sh.) ia vonoi shpalljen për t'i treguar se Ai që vendos kur duhet të zbritet shpallja jam Unë, kurse ti nuk duhet të shpejtosh në punët e mëdha. Pra, për të këshilluar udhëheqësit nuk duhet pasur plan sot për nesër, por duhet menduar një plan më afatgjatë dhe të studiuar më me kujdes. Muhamedi (a.s.) kërkoi nga Zoti thjesht një përgjigje për tre pyetjet e parashtruara, kurse Allahu i shpalli disa ajete të cilat krahas përgjigjeve reflektojnë dhe do të reflektojnë mësim për mbarë njerëzimin sa të ekzistojë kjo botë. Thënë shkurt, Muhamedi (a.s.) kërkoi një përgjigje të thjeshtë për udhëheqësit e vet, Allahu (xh.sh.) i shpalli një plan strategjik për t'u folur udhëheqësve dhe njerëzve të mbarë botës.

E treta: në çdo mision duhet pasur modesti dhe thjeshtësi. Muhamedi (a.s.) ishte shumë modest, por nëse nuk i bëhej ky 'qortim', atëherë kushedi si do të kuptohej nga ne fjala "Ju tregoj nesër!". Më së paku do të kuptohej se Muhamedi (a.s.) e ka ditur të fshehtë, gjë të cilën ai nuk e ka pretenduar, sepse ajo i takon vetëm Allahut.



﴿إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَادُّكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰ أَنْ يَهْدِيَنِّي رَبِّي  
لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا﴾

***“Pos: “Në dashtë All-llahu!” Përmende Zotin tënd kur harron dhe thuaj: “Ndoshta Zoti im më orienton drejt, më afër se kjo.”***

Ky ajet kuptimisht ka një lidhje të ngushtë me ajetin pararendës, mirëpo formalisht është i ndarë. Nëse e analizojmë kumtimin e këtyre dy ajeteve, duket se ato përcjellin kuptim përmes një fjalie kushtore specifike, jo të zakonshme. Fjalja e rëndomtë do të ishte “Thuaj: unë do ta bëj këtë punë nesër nëse do Allahu.”, mirëpo Allahu ka përzgjedhur një fjali kushtore më të fuqishme “Mos thoni: unë do ta bëj këtë punë nesër, pos nëse do Allahu.”. Në fjalinë e parë thjesht tregohet një fakt, se e nesërmja realizohet me dëshirën e Allahut, kurse fjalia e dytë tregon se e nesërmja realizohet vetëm me dëshirën e Allahut. Pra, sipas formulimit sintaksor të këtyre dy ajeteve, garantuesi i së nesërme është vetëm Allahu dhe askush tjetër. Në këtë mënyrë, ky ajet mbron edhe një doktrinë akaidore kyçe, se garantuesi i gajbit (të fshehtës) është vetëm Allahu dhe askush tjetër. Kjo nuk do të thotë se ne nuk duhet projektuar të ardhmen, sepse ajeti nuk thotë “mos projekttoni të ardhmen”, por thotë “mos garantoni veprim për të ardhmen”. Pra, diçka tjetër është të projektosh të ardhmen dhe diçka krejt tjetër është të garantosh të ardhmen. Bile këto dy ajete janë shumë inkura-

juese dhe frymëzuese për të ardhmen, sepse prej nesh kërkojnë që mos të flasim për të ardhmen se do të veprojmë kështu apo ashtu, por vetëm të veprojmë pa bërë fjalë dhe duke e pasur në vetëdijen tonë se ajo do të realizohet vetëm nëse Allahu do. Pra, qëllimi është që mos flasim, por të veprojmë.

Për arsyen e ndarjes formale të këtij ajeti nga ajeti para-prak, diçka kemi thënë më herët, por diçka do të themi edhe tani. Shumë njerëz bëjnë ndërlidhje të veprimit njerëzor me vullnetin hyjnor, i paraqesin sikur janë të varur nga njëri-tjetri. Është e vërtetë se Allahu nuk e humb mundin e njeriut, por njeriu përmes punës së vet nuk mund ta dirigjojë vullnetin hyjnor. Për të na treguar se bëhet fjalë për dy qenie krejt të ndryshme, Allahu (xh.sh.) fjalinë që e trajton këtë problematikë e ka ndarë në dy ajete, në ajetin 23 thotë: “Mos thoni: “do ta bëj nesër atë”, pastaj në fillim të ajetit tjetër fillon “pos nëse do Allahu”, d.m.th. përmes kësaj ndarje tregon se bëhet fjalë për dy gjëra krejt të ndryshme: vullneti i Qenies Absolute dhe vullneti i qenies relative.

Pjesa e ajetit “*Përmende Zotin tënd kur (ti) harron*” është urdhër tjetër i cili ka të bëjë me personin që ka harruar të thotë “In sha All-llahu”. Parashtrohet pyetje: përse duhet përmendur Zotin dhe jo të thuhet “In sha All-llahu” kur na kujtohet?

Nëse besimtarit në kujtesën e vet i ka munguar kujtimi i Allahut në fillim apo gjatë projektimit të një pune të caktuar, atëherë kur t’i kujtohet nuk duhet thënë më “In sha All-llah”, sepse:

E para, kjo frazë përdoret për punët që do të vijnë dhe jo për ato që je duke i vepruar, dhe

E dyta, tani më nuk bëhet fjalë vetëm për shqiptim thjesht të një fraze të caktuar, por njeriu duhet të ndreqë një defekt tjetër të vetvetes, atë se Zoti është humbur në kujtesën e tij. Prandaj Allahu këtu kërkon “përmende Zotin tënd!”, sepse me këtë rast ka humbur zbatimin e asaj që Allahu (xh.sh.) e ka kërkuar në shumë ajete kur’anore “Përkujtoni Zotin shpesh!”. Do të thotë, kur diçka nuk bëhet në kohën, në momentin dhe në situatën e duhur, nuk mund të kompensohet me të njëjtën më vonë, p.sh. nëse dikush ka nevojë për bukën tënde sot, e ti ia ofron atë pas një jave, kjo nuk ka më asnjë kuptim, sepse ai deri atëherë veçse e ka zgjidhur problemin e vet. Kështu që, pas një jave më mirë është që personi të merret me vetveten se përse nuk i ndihmoi vëllait të vet sesa t’i dërgojë bukë atij me shumë vonesë. Prandaj, Allahu (xh.sh.) kërkon që njeriu ta rikonfigurojë pozicionin e Zotit në kujtesën e tij dhe jo më të thotë “in sha Allah” pasi të ketë kaluar koha. Këtë ide e pohon vetë përdorimi i togfjalëshit ٱللّٰه “Zotin (Edukatorin) tënd”, gjegjësisht “Përmende Zotin tënd!”, d.m.th. përmende Edukatorin tënd sepse tani ti ke nevojë për edukatën hyjnore. Po ashtu, në togfjalëshin ٱللّٰه “Zotin tënd”, ku është lidhur fjala “Zot” me përemrin pronor “tënd”, shihet se pikërisht kërkohet të ndreqet kjo afërsi e jotja me Zotin, e cila në një mënyrë është shkëputur kur ti harrove të thoshe “in sha Allah”.

Ta shqiptosh frazën “in sha Allah” është punë e dukshme, sepse mendohet dhe artikulohet me gojë, kurse përkujtimi i Zotit është çështje vetëm e shpirtit, prandaj kur të të ndodh një problem i caktuar, fillon rregullo brendinë pastaj dukjen. Kur të mëkatosh diçka, fillimisht rregullo problemin e brendshëm që të ka shtyrë ta bësh atë mëkat, pastaj merru me dukjen e tij, sepse Kur’ani dhe jeta profetike e

Muhamedit (a.s.) nuk kërkojnë forma pa shpirt, por kërkojnë shpirt me formë.

Po ta analizojmë me vëmendje këtë ajet kur'anor, shohim se fjala "përmende Zotin tënd" nuk lidhet vetëm me pjesën "kur ta harrosh", por lidhet edhe me pjesën e parë "...pos nëse do Allahu, përmende Zotin tënd...". Këtu shohim se kërkesa për përkujtim vjen menjëherë pas inshallasë, d.m.th. kjo e përcakton kualitetin e inshallasë, aq sa do ta kemi në kujtesë Zotin, aq inshallaja jonë do të jetë origjinale. Fatkeqësisht, sot inshallaja përdoret pa ndërprerë nga shumë besimtarë, mirëpo efekti i saj është shumë i zbehët. Kjo ndodh sepse në punën që rrjedh pas inshallasë shumë pak ka vend "përmende Zotin tënd", pra nuk shkon sipas asaj që Rabbi na ka edukuar, prandaj në këtë formë është devalvuar edhe përdorimi i kësaj fraze të shenjtë. Shkurt thënë, dhënia e dhikrit (përkujtimit) menjëherë pas inshallasë të jep të kuptosh se kualitetin e inshallasë e dirigjon kjo e dyta (dhikri).

Kur jemi te fjala dhikr, nuk duhet kuptuar thjesht artikulin e disa fjalëve, siç është e njohur te ne, por dhikr do të thotë ta kesh edukuar shpirtin në atë stad ku çdo moment i jetës të frymojë dhe të peshohet me kandarin e edukatës hyjnore. Pra, ky dhikr duhet të përdoret në punët që rrjedhin pas *inshallasë*, e jo formalisht ta kujtojmë Zotin duke i artikulluar disa fraza të shenjta, e praktikisht të mos zgjedhin mjetin për të arritur një qëllim të caktuar.

Në gjuhën arabe ekziston një dallim i madh mes dy fjalive kushtore "Përmende Zotin Tënd kur të harrosh" (ajeti) dhe fjalisë "Kur të harrosh, përmende Zotin Tënd!" (nuk është ajet). Në fjalinë e parë (siç është dhënë në Kur'an) përparësi ka dhikri, pra përkujto Zotin tënd kur të harrosh dhe

kur të mos harrosh. Ndërsa në fjalinë e dytë “Kur të harrosh, përmende Zotin tënd”, atëherë është i kushtëzuar dhikri me harresë, pra, vetëm kur të harrojmë duhet kujtuar Zotin. E para kërkon dhikr të vazhdueshëm, kurse e dyta kërkon dhikr të përkohshëm dhe të kushtëzuar.

Allahu (xh.sh.) nuk ka thënë “kur ta harrosh Zotin”, por ka thënë “kur të harrosh”, d.m.th. e ka lënë foljen pa kundrinor, që do të thotë se nuk duhet kujtuar Zotin vetëm kur na del nga mendja Qenia e Zotit, por duhet ta kujtojmë Atë edhe kur e harrojmë rrugën hyjnore në punët tona. Më konkretisht, ky ajet nuk nënkupton që t’i vetëm të thuash inshallah, bismil-lah apo elhamdulillah (formalisht) kur ke harruar t’i thuash ato, por të mëson edhe një gjë tjetër, që ti t’i kujtosh edhe normat e Zotit që ajo punë të bëhet siç duhet.

Gjithashtu, me plotë të drejtë dikush mund të shtrojë pyetjen: përse pikërisht në tregimin e Djelmohave të Shpellës është paraqitur problemi i thënies së frazës “In sha Allah!”?

Paraprakisht sqaruar shumë kuptime të këtyre dy aje-teve të cilat e trajtojnë problemin e thënies “In sha Allah!”, pra nuk ka nevojë që kjo të keqkuptohet, por aq më pak mund të mendohet mbrapsht kjo frazë e pozicionuar në tregimin e Djelmohave të Shpellës, sepse këtu bëhet fjalë për djelmohat që bënë maksimumin e mundshëm për të pasur sukses, shfrytëzuan çdo mundësi, madje munda i tyre dha fryte edhe pas treqind vjetëve. Pra, muslimanët e sodit të cilët e keqkuptojnë frazën “In sha Allah!” duhet ta dinë se Inshalla-ja në Kur’an u trajtua te djemtë më të zellshëm, te djemtë guximtarë para pushtetit të padrejtë, te djemtë që bashkëpunuan për suksesin e popullit të vetë, te djemtë më

pasanikë dhe te djemtë që vinin nga oborri mbretëror. Pra, nuk guxojmë që me Inshalla të jemi servilë ndaj të keqes, përtacë ndaj punës, mosbashkëpunues për të ardhmen, të varfër para të tjerëve dhe të nënçmuar para botës. Pikërisht, kjo është arsyeja përse Inshalla-ja u trajtua në këtë tufë ajetesh.

Shprehja *جهديني* *jehdijeni* (më udhëzon mua), siç shihet nuk është me J në fund (*جهديني*) siç e njeh standardi i gjuhës arabe.

Para se të flasim për veçoritë, funksionin dhe fuqinë shprehëse të grafisë kuranore, fillimisht duhet trajtuar vetë çështjen e grafisë.

Grafia standarde arabe dhe grafia kuranore, ose siç quhet ndryshe *Grafia e Othmanit*, janë dy forma shkrimi që dallojnë nga njëra-tjetra. Grafia standarde arabe mbulon gjithë ato rregulla të përgjithshme drejtshkrimore që i kanë përdorur dhe i përdorin arabët për ta shkruar drejt gjuhën e tyre, kurse Grafia e Othmanit (e Kuranit) është pothuaj si grafia standarde arabe, por me disa dallime specifike që i përkasin vetëm grafisë së Kuranit. Me një fjalë, nëse grafinë kuranore e shohim me syrin e grafisë standarde arabe, atëherë na del se në grafinë kuranore ka devijime nga standardi. Madje, shpeshherë e njëjta fjalë nuk del me format e njëjta në çdo ajet, por e ndryshon formën e vet në varësi të porosisë që kumton, urtësisë që fshihet brenda saj dhe përcaktimit hyjnor.

Për burimin e grafisë kuranore dijetarët islamë janë ndarë në dy grupe: disa pohojnë se është tevkifij (e përcaktuar nga Zoti), mendim të cilin e mbajnë shumica e dijetarë-

ve, dhe një pakicë shumë e vogël mendojnë se është thjesht çështje vullneti e atyre që e kanë shkruar Mus'hafin.<sup>1</sup>

Pa dashur t'i numërojmë argumentet e pakufishme se grafia e Kuranit është hyjnore, mendoj se do të mjaftojnë shembujt që ne do të japim nga grafia e disa fjalëve në suren Kehf, dhe se çfarë nuancash kuptimore japin ato në secilin ajet ashtu siç janë.

Në ajetin 24 të sures Kehf fjala *جَهْدِيَنِ* *jehdijeni* del pa J, kurse e njëjta fjalë në ajetin 22 të sures Kasas del me J, *جَهْدِيَنِ* *jehdijeni*. Forma e fundit (e sures Kasas) është forma standarde e gjuhës arabe. Atëherë parashtrohet pyetja: përse në suren Kehf ka ardhur pa J, kurse në suren Kasas është evidentuar bashkëtingëllorja J, kur dihet se bëhet fjalë për të njëjtën formë gramatikore dhe për të njëjtin kuptim gramatikor?

Heqja e një shkronja nga fjalët kuranore (që bie ndesh me standardin) bëhet për disa arsye: flitet për lehtësi, shpejtësi apo fshehtësi.

Ajeti 23-24 i sures Kehf flet për çështje *gajbi*, fshehtësie, prandaj Allahu (xh.sh.) e ka hequr një shkronjë për të treguar se nuk bëhet fjalë për udhëzim konkret. Po ashtu, përmes heqjes së një shkronje ka treguar se njeriu sado të përpiqet t'i kuptojë punët e fshehta apo ta dijë të nesërmen, përsëri ka mangësi, sepse e ardhmja e plotë dhe e sigurt i takon vetëm Allahut, prandaj në ajet është hequr shkronja J.

---

<sup>1</sup> Halid bin Muhammed El-Xhihenij, *El-ferku bejne resmi el-uthmanijji ve resmi el-implaijji el-ledhi xhera alejhi el-urfu*, 2013, f. 1-38



﴿وَلْيَتُوبُوا فِي كَهْفِهِمْ ذُنُوبَهُمْ مُّكْتَبَةٌ عَلَيْهِمْ وَأَنْ يَسْتَغْفِرُوا مِنْهُمْ سَاعَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾

***“Ata qëndruan në shpellë e tyre treqind, vjet. I shtuan edhe nëntë.”***

Qëndrimi për caq kohë të gjatë në shpellë flet për një realitet jetik, se suksesi kërkon qëndrim dhe durim të gjatë aty ku nuk të pëlqen dhe aty ku është vështirë. Një nga problemet bashkëkohore, por edhe në të kaluarën, është se suksesi dhe fitimi kërkohet në gjërat e lehta, të rehatshme dhe të shpejta. Ky tregim na mëson se suksesi dhe fitimi real është në punët e vështira, në punët e lodhshme, në vendet që mund të mos na pëlqejnë dhe me gjatësi kohore të paparashikueshme.

Në fillim të shtjellimit të këtij tregimi, gjegjësisht në ajetin e nëntë (9), ata ishin “Banorë të Shpellës”, kurse pas qëndrimit treqindvjeçar në të, shpella u bë e tyre, prandaj në këtë ajet thuhet “në shpellën e tyre”. Kjo shpalos një të vërtetë tjetër të rëndësishme jetike: çdo njeri në këtë botë është i kapur dhe i robëruar nga koha, vendi dhe sprova, por kur ai t’i sfidojë këto, atëherë vendi, koha dhe sprova bëhen të tija dhe i menaxhon si të dojë. Për këtë arsye, *Banorët e Shpellës* kur hynë në fillim në shpellë quheshin “Banorë të Shpellës”, por pasi e sfiduan atë me lejen e Allahut, u bë shpella pronë e tyre. Kjo na mëson se çdo sfidë në këtë jetë është një tendencë për ta robëruar njeriun, e kur njeriu të dijë që me maturi, me përpjekje dhe mbi të gjitha me ndihmën e Zotit ta kalojë atë, atëherë çlirohet prej saj. Ka mëkate

që njeriut ia zënë çdo rrugë dhe e mbështjellin nga çdo anë, prandaj në fund e gabojnë rrugën e Zotit. Allahu (xh.sh.) thotë: **“Po, ata të cilët fituan të keqen dhe rrethohen nga mëkatet e tyre janë banorët e zjarrit, përgjithmonë.”** (El-Bekare: 81) Pra, në ajetin e nëntë tregohet se ata ishin të rrethuar nga e keqja e quajtur shpellë “Banorë të Shpellës”, kurse në ajetin e njëzetepesë tregohet se ata e sfiduan këtë të keqe ngase tani më shpella ishte në menaxhim të tyre “në shpellën e tyre”.

Gjithashtu, stili i shtrimit të këtij tregimi në Kur’an ngjall kureshtje për një problematikë të rëndësishme dhe provokon mendimin e shëndoshë. Në ajetin nëntëmbëdhjetë (19) thuhet **“Njëri tha: “Sa qëndruat?” Thanë: “Qëndruam një ditë a një pjesë dite.” Thanë: “Zoti e di më mirë sa qëndruat.”**, siç shihet, ata parashtruan pyetje për kohën se sa qëndruan, ku u lëshua teza për një ditë apo për një pjesë të ditës, por nuk u dha përgjigjja e saktë e qëndrimit dhe nuk u mbyll diskutimi, apo thënë më mirë diskutimi u mbyll me fjalët “Allahu e di më mirë”. Dilema që mbeti pa përgjigje në ajetin 19, u zgjidh në ajetin 25. Tani shtrohet pyetja: përse nuk u dha përgjigjja menjëherë, por pas disa ajeteve apo në fund të tregimit?

Fillimisht duhet ditur se fokusi i tregimeve kur’anore nuk është në shpalosjen e informacione statistikore, por në mësimet që reflektojnë skenat e caktuara të këtyre rrëfimeve, bile zakonisht Kur’ani nuk jep detaje kohore apo kronologjike të rrëfimeve që i jep, por pasi këtu thelbi i mrekullisë ndërldidhej me kohën, atëherë u tregua me saktësi koha e qëndrimit të djelmoshave në shpellë. Sa i përket arsyes së vonesës së përgjigjes, Allahu qëllimisht e ka vonuar përgjigjen, sepse në fillim disa u përgjigjen me hamendje dhe pa

prova se kanë qëndruar një ditë apo një pjesë të ditës. Allahu nuk u përgjigj menjëherë sepse la hapësirë që të dalin provat në shesh dhe pastaj të jepet përgjigjja e argumentuar. Pra, nuk e la diskutimin të vazhdojë me hamendje dhe as t'u jepet një përgjigje e gatshme përmes ndonjë meleku, por i nxiti të diskutojnë, të shkojnë në qytet, të përdorin monedhat e vjetra dhe shumë gjëra të tjera që rrodhën nga momenti i zgjimit dhe deri në kuptimin e realitetit, pastaj, pasi dolën të gjitha provat në shesh dhe pasi Djelmoshat e Shpellës e kuptuan praktikisht periudhën se sa kanë qëndruar, atëherë Allahu na e tregoi edhe neve saktësisht numrin e viteve që qëndruan në shpellë. Kjo na mëson që diskutimet asnjëherë nuk duhet të mbështeten në iluzione apo të jenë të paprovuara, por çdoherë duhet shterur mundësitë njerëzore për deshifrimin e problemeve jetike. Pra, nuk duhet sjellë përfundime të shpejtuara për problemet komplekse, por të lihet një hapësirë kohore që problemet të vëzhgohen praktikisht dhe me ngadalësi, atëherë do të kemi mundësinë të sjellim përfundime më të sakta dhe të provuara.

Tani do të ndalemi t'i zbërthejmë gjuhësisht shifrat, gje-gjësisht numërorët që tregojnë vitet e qëndrimit. Kur jemi te fraza ﴿ثَلَاثَ مِائَةٍ سِتِينَ﴾ **"treqind vjet"** na dalin dy 'probleme' gjuhësore që duhet trajtuar:

Problemi i parë është *tenvini* i cili qëndron te qindëshja مِائَةٌ (mietin), sepse gjuha arabe qindëshen me emrin e numëruar e lidh pa tenvin. Megjithatë, sipas kiraetit (leximit) të Kesaiut, të Hamzës dhe të Halfi nuk lexohet tenvini, por bëhet lidhja standarde mes numërorit dhe të numëruarit.<sup>1</sup> Ata

---

<sup>1</sup> Abdulhamid Shanuhah, *Xhamiu el-kiraati el-ashri*, vëllimi V, f. 30

që e lexojnë *tenvinin* te togfjalëshi ﴿مِائَةٌ مِئِينَ﴾ *mietin sinine*, fjalën *مِئِينَ sinine* (vjet) e trajtojnë si *bedel* (zëvendësim) të fjalës *treqind* dhe jo si *temjiz* (squares) të fjalës *treqind*. Pra, për ta thjeshtuar, kur lexohet me *tenvin*, atëherë kuptohet kështu “Qëndruan treqind, pra me vite”, ku në theks të veçantë nuk është numri i saktë i viteve, por shumësia e viteve, kurse kur lexohet pa *tenvin*, atëherë fokusi është më shumë i vënë mbi saktësinë e viteve. Qëllimi i këtij varacioni, të cilin më mirë e di vetëm Allahut, është se me dy fjalë është spikatur rëndësia e saktësisë dhe e shumësisë së viteve. Kur përdoret *tenvini* te fraza ثَلَاثٌ مِائَةٌ *treqind*, atëherë duket sikur është përfunduar informimi duke lënë brenda vetes një enigmë se çfarë mund të jenë këto treqind, pastaj vjen fjala *مِئِينَ vjet*, si përgjigje se ato treqind janë vite dhe jo ditë, muaj apo diçka tjetër.<sup>1</sup>

Problemi i dytë është dhënia në trajtën e shumësit të fjalës *مِئِينَ* (vjet), ndërsa gjuha arabe e jep që emri i numëruar pas qindëshes të jetë në njëjës dhe jo në shumës siç është në këtë ajet. Pra, në gjuhën standarde arabe fraza kur’anore ﴿ثَلَاثٌ مِائَةٌ مِئِينَ﴾ do të formulohej kështu ثَلَاثٌ مِائَةٌ مِئَةً, d.m.th. pa *tenvinin* e qindëshes dhe me trajtën e njëjësit të fjalës “vit”. Përse janë bërë këto dy ‘devijime’ gjuhësore?

Assesi nuk bëhet fjalë për gabim apo lëshim, siç pretendojnë disa orientalistë, por për përsosmëri të stilit specifik të Kur’anit.

---

<sup>1</sup> Fadil Samuraj: <https://tadars.com/tabr/list/eloquence?page=308> (11.04.2021) Këtë e potencon edhe imam Kurtubiu në veprën “El-Xhamiu li Ahkami el-Kur’an”, në komentin e këtij ajeti.

Profesori i nderuar Fadil Samurai thotë se fjala سِنِينَ është përdorur drejt, sepse nuk lidhet me fjalën treqind, por lidhet me fjalën nëntë تِسْعًا. Në gjuhën arabe dihet se nga numri tre dhe deri në dhjetë emri që numërohet vjen në trajtën e shumësit, pra thotë që është قَلَاثٌ مِائَةٌ وَتِسْعٌ سِنِينَ “treqind e nëntë vjet”, veçse fjala *sinine* është zhvendosur përpara për arsye stilistike dhe për t’i dhënë mundësinë ajeti që të bart edhe shumë nuanca tjera kuptimore.<sup>1</sup> Nëse ajeti do të ishte i formuluar sipas standardit të gjuhës arabe, atëherë do të kumtonte vetëm informacionin e kohës së qëndrimit dhe asgjë më shumë, kurse me renditjen që është bërë në këtë ajet, atëherë krahas informacionit themelor kumtohen edhe shumë kuptime të tjera, disa prej të cilave i trajtojmë në këtë punim.

Në këtë ajet për emërtimin e vitit është përdorur emri سَنَةٌ *seneh* (vit) dhe jo emri عَامٌ *am* (vit). Dihet se fjala *seneh* përdoret për vitet e thatësisë dhe të vështirësisë, kurse emri *am* përdoret për vitet e bereqetshme ku sundon mirëqenia. Sigurisht, dikush mund të thotë se jo të gjitha vitet ishin të thata gjatë kohës kur djelmoshat flinin në shpellë, megjithatë këtu përfshihet shumica e viteve, por edhe tregohet vështirësia që djelmoshat përjetuan në atë shpellë,<sup>2</sup> sepse atyre u duhej të pritnin mbi treqind vjet që ta gëzonin mirëqenien, edhe pse ishin në gjumë.

Siç duket është bërë një ndarje mes numrit “treqind” dhe numrit “nëntë”, pra nuk është thënë drejt treqind e nëntë. Përmes kësaj forme të të shprehurit tregohet se janë

---

<sup>1</sup> Po aty.

<sup>2</sup> Po aty.

treqind vjet sipas kalendarit diellor, i cili përshtatej me kalendarin e vetë Banorëve të Shpellës, sepse ata ishin bizantinë, kurse treqind e nëntë sipas kalendarit hënor, të cilin e përdorin muslimanët.<sup>1</sup>

Ajo që mund të mësojmë prej kësaj është se të gjithë kalendarët janë të Zotit. Është e gabuar të themi se kalendarin hënor është islam, kurse ai diellor apo çfarëdo qoftë janë joislamë. Të gjithë kalendarët janë vënë në bazë të një dukurie natyrore apo kozmike. Mund të diskutohen shkencërisht se cilët janë më të saktë dhe cilët jo, por assesi t'ua vishet petku islam dhe joislam. Ky gjykim i gabuar ka ardhur sepse disa rite fetare islame janë të rregulluara me kalendarin hënor, kurse disa rite të krishtera janë të rregulluara me kalendarin diellor, por kjo assesi nuk ka logjikë të mohimit apo të pohimit, pra nuk e kanë fuqinë përjashtuese. Përdërisa vetë Kur'ani i njeh të dyja, atëherë ne nuk guxojmë të përjashtojmë asnjërin, pa çka se mund ta përdorim vetëm njërin.

---

<sup>1</sup> Ibn Ashuri, *Et-tahriru ve et-tenviru*, Daru Sehnun, Tunizi, vëllimi XV, f. 300

﴿قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَيْسُوا لَهُرَ غَيْبِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرَ بِهِ وَأَسْمِعُ مَا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾

***“Thuaj: “All-llahu di më mirë për atë që qëndruan. Atij i takon e panjohura e qiejve dhe e tokës. Ai sheh dhe dëgjon më së miri. Nuk ka për ta, në vend të Tij, kujdestar. Ai nuk bën pjesëtar në sundim.”***

Nëse e vështrojmë me vëmendje, në vendet ku pasqyrohet biseda për kohën e qëndrimit në shpellë, do të hasim se në fund të secilit diskutim dija e plotë i mbështetet Allahut. Pra, në ajetin 19 dhe 26, pikërisht ku diskutohet gjatësia e qëndrimit në shpellë, është përdorur fraza “Allahu /Zoti e di më mirë”. Pasi paraprkakisht kuptuam se nga ajeti 19 dhe deri në ajetin 26 pasqyrohen provat dhe detajet të cilat praktikisht e konfirmojnë kohën e qëndrimit në shpellë, atëherë kuptohet se fraza “Allahu/Zoti e di më mirë” qenka theksuar në fillim dhe në fund të kësaj tufe të provave. Kjo tregon maturinë e besimtarit të vërtetë, sepse edhe në fillim edhe në fund dijen ia përshkruan Allahut, por assesi pa shfrytëzuar mundësitë që ia ka falur Allahut (xh.sh.). Në këtë mënyrë besimtari i zellshëm tregon në fillim dhe në fund, thënë më mirë vazhdimisht, se burim i dijes, i mundësive dhe i suksesit është vetëm Allahu. Nga kjo kuptohet se ekzistojnë tre lloje njerëzish: në llojin e parë bëjnë pjesë ata të cilët, sapo të ballafaqohen me një çështje të paqartë, thonë “Allahu e di më mirë”, pa i shfrytëzuar

mundësitë. Njerëzit e këtillë janë parazitë dhe harrojnë se mbështetja e vërtetë të Zoti bëhet me punë, jo vetëm me fjalë. Në llojin e dytë bëjnë pjesë njerëzit që mbështeten te fraza “Allahu e di më mirë”, i shfrytëzojnë edhe mundësitë praktike dhe japin prova, por në fund harrojnë ta zënë në gojë Burimin e suksesit (Allahun). Të këtillët janë materialistët dhe egoistët. Në llojin e tretë bëjnë pjesë njerëzit të cilët në fillim, në mes dhe në fund të krejt procesit e kanë në vetëdije Burimin e çdo sukcesi, madje i shfrytëzojnë të gjitha mundësitë që ua ka falë Allahu (xh.sh.). Tani, pasi i kuptuam këta tre tipa njerëzish, lirisht mund të themi se Allahu (xh.sh.) në këtë tufë ajetesh na ka folur për njerëzit më të mirë dhe për metodën më të përkryer të suksesit.

Kur diskutohet për kohën e qëndrimit, në ajetin 19 thuhet “Zoti (Rabbi) i juaj e di më mirë!”, ndërsa në ajetin e 26 thuhet “Allahu e di më mirë!”. Siç shihet në ajetin 19 Allahu është përfaqësuar me emrin Rabb (Zot), emër i cili esencën e ka te edukimi, kështu që Rabbun është edhe Edukatori Absolut. Pra, këtu është theksuar vetia edukuese e Allahut me të cilën i edukon robërit dhe i pajis me edukatë për t’i dhënë përgjigje pyetjes “Sa qëndruat?”. Kjo do të thotë se kur para nesh të shfaqen dilema, pyetje dhe probleme të ndryshme, ne duhet të themi “Rabbi e di më mirë!”, në mënyrë që mbështetja të reflektojë edukatë dhe të na motivojë për t’i shfrytëzuar të gjitha mundësitë për të arritur te përgjigja apo te zgjidhja. Do të thotë, pasi u tha “Rabbi (Zoti apo Edukatori) juaj e di më mirë”, atëherë le t’i ndjekim instruksionet e këtij Edukatori Absolut për të gjetur përgjigjen e kësaj pyetjeje. Ndërsa në ajetin 26 është dhënë fraza “Allahu e di më mirë!”, pra është zgjedhur emri universal i Zotit, Allah, sepse këtu përmbillet një dilemë

dhe zgjidhet një problem i caktuar, prandaj duhet njohur dija absolute Allahut si Qenie e Përkryer.

Tregimi i Djelmoshave të Shpellës është ndër tregimet ku Allahu flet më hollësisht për informacionet statistikore të kësaj ngjarjeje: e tregon saktësisht numrin e djelmoshave, kohën e qëndrimit, mënyrën e qëndrimit etj., por përsëri brenda këtyre ajeteve dy herë potencohet fraza “Allahu e di më mirë!”. Çfarë do të thotë kjo kur hollësitë janë paraqitur tani më? Kjo do të thotë se ky tregim i cili është përshkruar hollësisht, nuk ka synim kryesor shifrat lëndore apo periudhat e sakta kohore, por brenda tij paska diçka tjetër që fshihet, ato janë mësimet jetike të cilat duhet t’i zbulojë lexuesi gjatë leximit të këtij tregimi, prandaj thuhet “Allahu e di më mirë!”, pra Allahu i di më mirë mësimet dhe urtësitë e këtij rrëfimi, sepse sa për numrat dhe vitet, na i ka treguar.

Në disa versione të përkthimit të Kur’anit në gjuhën shqipe, fraza ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا﴾ *Allahu a’lemu bima lebithu* është përkthyer në formë jo të duhur “Allahu e di sa kanë qëndruar”, si p.sh. Feti Mehdiu, Sherif Ahmeti, Hasan Nahi, përkthyesit e Darusselamit dhe disa përkthyes të tjerë, të cilët togun بِمَا *bima* e kanë përkthyer si përemër pyetës apo si ndajfolje “Sa?”, kurse realiteti është se aty kemi dy fjalë: parafjalën بِ *bi* dhe përemrin lidhor të pacaktuar مَا *ma*, ndërsa togu مَا لَبِثُوا *ma lebithu* analizohet si paskajore (مصدر مؤول). Thënë shkurt, përkthimi i këtij ajeti më drejtë do të tingëllonte kështu “Allahu e di më mirë qëndrimin e tyre” apo “Allahu di më mirë rreth qëndrimit të tyre”. Ka dallim të madh mes asaj që është dhënë në përkthimet e theksuara më parë dhe kuptimit real, sepse versionet e përkthyerat të

këtij ajeti kapin vetëm dimensionin kohor të qëndrimit, kurse kuptimi real mbulon të gjitha dimensionet e mundshme që lidhen rreth ngjarjes së Banorëve të Shpellës, si p.sh. kohën, vendin, pjesëmarrësit, rrethanat, armikun, urtësitë dhe mësimet që fitohen nga ngjarja etj. Kur kjo frazë të kuptohet kështu, atëherë merr kuptimin e plotë fraza pasuese **“Atij i takon gajbi (fshehtësia) e qiejve dhe e tokës”**, sepse vërtet askush nuk mund t’i dijë apo t’i mësojë të gjitha dimensionet kuptimore që dalin nga ngjarja e Banorëve të Shpellës. Mund të shtrohet pyetja: përse kjo shprehje kaq gjithëpërfshirëse të vendoset pikërisht në këtë ajet? Përgjigjja është se Allahu me këtë ajet e përfundon ngjarjen e Banorëve të Shpellës, prandaj ka dashur të bëjë një përmbledhje të gjithë ngjarjes në pak fjalë dhe të tregojë se kjo ka jashtëzakonisht shumë dimensione të cilat më mirë i di vetëm Allahu, por ju nëse doni të mësoni sa më shumë nga ky *gajb* (fshehtësi) atëherë ndiqni instruksionet që fillojnë menjëherë në ajetin vijues **أُتْلُ** *utlu* “lexo!”, pastaj **إِسْبِرْ** *isbir* “duro!” dhe të tjerat me radhë.

Mrekullia numerike është pjesë e segmenteve mrekullore të Kur’anit. Theksi ynë në këtë vepër nuk vihet në mrekullitë numerike, por në rastin në fjalë do të trajtojmë një segment të tij. Meqë ky është edhe ajeti i fundit që e paraqet ngjarjen e Djelmoshave të Shpellës, atëherë ia vlen të jepet edhe ky studim. Surja Kehf e fillon rrëfimin e Djelmoshave të Shpellës në ajetin nëntë dhe e përfundon në ajetin njëzet e gjashtë, më konkretisht e përmbledh në tetëmbëdhjetë ajete të plota. Nga një studim statistikor i bërë për kohën e qëndrimit të Banorëve të Shpellës, shihet se krahas pohimit hyjnor të drejtpërdrejtë për kohën e qëndrimit, Allahu numrin 309 e ka fshehur edhe në vetë fjalët me të cilat e

rrëfen këtë tregim mbresëlënës. Nëse numërohen njëpërnjë fjalët nga ajeti i dymbëdhjetë, më saktësisht nga fjala لَبِثُوا *lebithu* (qëndruan), dhe deri në ajetin 25 ku gjithashtu përmendet fjala لَبِثُوا *lebithu* (qëndruan), atëherë do të shihet se janë saktësisht 300 fjalë deri në pjesën ku në ajetin 25 thuhet “qëndruan treqind”, kurse 309 fjalë bëhen nëse i numërojmë deri te fjala لَبِثُوا *lebithu* (qëndruan) në ajetin 26, madje këtu përfundon edhe rrëfimi i Banorëve të Shpellës.<sup>1</sup> Pra, nuk mund të jetë rastësi kjo thurje e përkryer e fjalëve, por është vepër e të Gjithëdijshtmit i Cili nuk gabon asnjëherë.

Allahu (xh.sh.) në ligjërimin kur’anor përdor një stil të jashtëzakonshëm dhe mahnitës. Sapo njeriu të mendojë se vërtet është e çuditshme se si Allahu u kujdes dhe di gjithçka për Djelmoshat e Shpellës, vjen fraza **“Atij i takon gajbi (e fshehta) e qiejve dhe e tokës”** dhe kështu njeriu paafësohet dhe dorëzohet plotësisht para të Gjithëdijshtmit dhe të Gjithëfuqishmit.

Gjithashtu, kur njeriu fillon dhe merret aq shumë me këtë ngjarje, Allahu (xh.sh.) na nxjerr prej saj duke na thënë se kjo është vetëm një gjë shumë e vogël në krahasim me krijimtarinë Time. Pra, nuk na le të humbim brenda një ngjarjeje të caktuar, sepse pa dashje njeriu fillon ta kujtojë madhërinë e Zotit vetëm përmes kësaj ngjarjeje, kurse Allahu nuk e le njeriun të humb brenda një elementi të vogël siç është ngjarja e Banorëve të Shpellës, sepse ajo që posedon krijimtaria e Tij është shumë më madhështore dhe shumë më interesante.

---

<sup>1</sup> Abduddaim El-Kehil, *Afaku el-i’ xhazi er-rekamijji fi el-Kur’ani el-kerimi*, Daru Vahju El-Kalemi, Damask: 2006, f. 63-67

Në të njëjtën kohë, pasi u shtjellua ngjarja e Banorëve të Shpellës në formën më të thukët, në një formë na tregohet mënyra e vrojtimit edhe të krijimtarisë tjetër të Zotit me të njëjtën thukëti. Pra, ashtu siç Zoti e tregoi ngjarjen e Banorëve të Shpellës, ashtu duhet ta studiojmë edhe pjesën tjetër të kozmosit sipas mundësive.

Në këtë ajet vihet re edhe një çështje tjetër, dhënia përparësi shikimit para dëgjimit *“Ai sheh dhe dëgjon më së miri.”*, kurse në Kur’an kryesisht i jepet përparësi dëgjimit para shikimit, sepse në fillim fëmija dëgjon pastaj shikon etj. Atëherë shtrohet pyetje: përse këtu fillohet me shikimin dhe pastaj vjen dëgjimi? Tregimi i Banorëve të Shpellës në përgjithësi lidhet me shikimin, apo thënë më mirë me mosshikimin. Fillimisht vetë largimi dhe strehimi i tyre në shpellë ishte për të qëndruar larg syve të pushtetit të atëherëshëm. Në shpellë qëndronin në errësirë, por Allahu i shikonte dhe kujdesej për ta. Pas zgjimit, kur e dërguan njërin për të blerë ushqim, gjënë kryesore që ia kërkuan ishte kujdesi për të mos e parë askush, por Allahu (xh.sh.) vazhdimisht i kishte nën vrojtim. Pra, siç shihet shikimi është më i pranishëm sesa dëgjimi. Ajo me të cilën veçohet Allahu në këtë rast është shikimi, sepse sa për dëgjim, një pjesë bukur të mirë të ngjarjes na e mundësoi që edhe ne ta dëgjojmë, por shikimi i takon vetëm Atij, sepse vetëm Ai ka pasur mundësi t’i shohë brenda asaj errësire të shpellës për aq gjatë kohë, prandaj një herë është thënë në formën habitore *“Sa mirë sheh Ai!”* dhe pastaj *“Sa mirë dëgjon!”*<sup>1</sup>

Një mendim tjetër për frazën *أَبْصَرَ بِهِ وَأَسْمَعُ* thotë se këtu përfshihen të dyja fjalitë: fjalja habitore dhe fjalja urdhërore. Pra, pjesa e ajetit *أَبْصَرَ بِهِ وَأَسْمَعُ* mund të përkthehet edhe kështu *“Shiko me të (me fenë e Zotit) dhe dëgjo!”*, ku mund të

---

<sup>1</sup> Fadil Samurai, *Lemesatun bejanijjetun fi en-nususi min et-tenzili*, f. 43

kuptohe si “Shikoji dhe dëgjoji ata (Banorët e Shpellës) përmes shpalljes!”<sup>1</sup> Pasi grafia e këtyre foljeve e ka mundësinë e mbajtjes së kuptimit të trajtës urdhërore, atëherë ky ajet mund të kuptohet edhe kështu: meqenëse njëri nga kuptimet e fjalës أَبْصَرَ është edhe vështrimi me vizion, atëherë ajeti e mban edhe këtë mesazh “Pasi e lexove tregimin e Banorëve të Shpellës, atëherë vështro me vëmendje apo krijo një vizion (أَبْصِرْ بِهِ) për jetën tënde dhe të njëjtën mundësiva ta dëgjojnë të tjerët (أَسْمِعْ).”

---

<sup>1</sup> Kurtubiu, *El-Xhamiu li ahkami el-Kur’ani*, vëllimi XIII, Al-Resalah, Bejrut, 2006, f. 254



﴿وَأَنْتَل مَا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدَّل لِّكَلِمَتِيهِ ۗ وَلَنْ تَجِدَ مِن دُونِهِ  
مُلْتَحَدًا﴾

***“Ti recito ç’t’u kumtua nga Libri i tët Zoti. Askush nuk mund të zëvendësojë fjalët e Tij dhe nuk do të gjeje, në vend të Tij, nga të anosh.”***

Ky është ajeti i parë pas ngjarjes së Banorëve të Shpellës apo pas sprovës që ata patën në fe. Prej këtu dhe deri në fillimin e ngjarjes së dytë të kësaj sureje ka pesë ajete të cilat flasin për çështje të rëndësishme dhe jetike. Këto pesë ajete e sqarojnë rrugën dhe mënyrën e shpëtimit kur robi ballafaqohet me vështirësi të aplikimit të fesë, me trysnitë e push-teteve autoritare dhe me moshën e rinisë.

Veprimi apo porosia e parë që kërkohet pasi të ballafaqohemi me sprovat e theksuara më parë është “Lexo!”. Leximi është një proces që të pajis me dituri dhe me kulturë në një segment të caktuar. Jo rastësisht urdhri i parë që erdhi në Kur’an ishte “Lexo!”, edhe pse atje përdoret fjalë tjetër. Vetëm përmes leximit mund të shihen të gjitha dimensionet dhe aspektet që kanë të bëjnë me atë problematikë apo sprovë. Kështu që, hapi i parë që duhet hedhur në këto situata është leximi, por ama jo çfarëdolloj leximi. Leximi të cilin e kërkon Allahu në këtë ajet i ka këto veçori:

- Fjala تلاوة *tilaveh* (lexim) në aspektin gjuhësor do të thotë *ndjekje*,<sup>1</sup> kurse në aspektin terminologjik do të thotë lexim që ndiqet me dije dhe me punë.<sup>2</sup> Pra, në këtë ajet kërkohet ai tip leximi i cili ndiqet me dije dhe me veprim konkret. Kur Allahu e përmend leximin me kuptim të marrjes së mësimit dhe të materializimit të atij mësimi, atëherë e përdor këtë folje, kurse kur përdoret termi قراءة *kiraetun* (lexim), atëherë bëhet fjalë për lexim më të përgjithshëm. Pasi në këtë sure u trajtua hollësisht ngjarja e Banorëve të Shpellës, atëherë do të ishte absurde dhe e pakuptimtë që kjo ndodhi të lexohet me sy të sipërfaqësor apo të thjeshtë, pa i kushtuar vëmendjen e duhur dhe pa marrë mësim të rëndësishme të cilat pastaj do të përkthehen në veprime praktike.

Nga ky tip i leximit duhet kuptuar dy dimensione të rëndësishme të asaj që thamë se *tilave* është *ndjekje*: i pari është dimensiononi marrës, d.m.th. duhet ndjekur një lloj dijeje e kaluar ku duhet mbështetur dijen tonë, e që në rastin konkret është ndjekja e dijes së shpallur nga Zoti; dhe dimensiononi i dytë është që vetë dija që merret të ndiqet nga procese apo veprime të dobishme. Pra, kur marrim mësim nga feja duhet ndjekur me kujdes atë që thotë Allahu dhe i Dërguari i Tij, ndërsa kur mësojmë nga burime të tjera, po ashtu duhet ndjekur dituria e përparshme. Kjo flet se muslimani asnjëherë nuk fillon të lexojë nga fillimi, por çdoherë i njeh shpalljet dhe përvojat e të tjerëve para tij. Këtë e tregon edhe vetë përdorimi kur'anor i fjalës *tilave* تلاوة (lexim)

<sup>1</sup> Ibn Mendhuri, *Lisanu el-arebi*, vëllimi XIV, Daru Sadir, Bejrut, f. 102

<sup>2</sup> Asfahani, *El-Mufredatu fi garibi el-Kur'ani*, Daru El-Ma'rifeh, Bejrut, f. 75

në afërsisht dyzet vende, kurse kiraet كراء (lexim) përdoret në pak vende.

- Veçori tjetër e këtij leximi është se urdhri për lexim jepet në trajtën e njëjësit “Lexo!” dhe jo në shumës “Lexoni!”, sepse fillimi i zgjidhjes së një problemi është formimi i individit pastaj i kolektivit. Pra, hapi fillestar është që secili të lexojë dhe ta vë në praktikë me plotë vetëdije atë që e lexon, pastaj vjen në shprehje leximi apo vetëdija kolektive.
- “Lexo atë që t’u shpall ty nga Libri i tët Zoti!” Kjo tregon se dija reformuese duhet të ketë një burim të fuqishëm dhe të mos burojë nga hamendja. Po ashtu, të burojë nga një platformë e përsosur siç është Kur’anit “nga Libri i tët Zoti”, bile Autori i asaj platforme të ketë karakter edukativ “Libri i tët Zoti (apo Libri i tët Edukatori).”

Pikërisht ky lloj leximi duhet të sigurohet si hap i parë për t’u ballafaquar me sprovën në fe dhe me trysninë e pushteteve totalitare.

Çfarë kuptimi tjetër kumton fillimi i këtij ajeti? Sigurisht, nëse i referohemi aktualitetit botës islame, atëherë shohim se muslimanët ndoqën hapa të gabuar me revolucionet e tyre, sepse para se të bënëin gjithë këto kryengritje ndoshta të pamenduara mirë, duhej t’u përvesheshin revolucioneve arsimore dhe edukative. Hedhja e hapave të gabuar në këtë fushë i solli gjithë këto pasoja të përgjakshme dhe rrëqethëse që sot i vuan bota islame. Pikërisht kjo është arsyeja se përse menjëherë pas ajeteve që e trajtojnë ngjarjen e Banorëve të Shpellës kërkohet leximi.

Njeriu është qenie kureshtare dhe vazhdimisht kërkon t'i mësojë gjërat që nuk i di. Meqë Allahu në ajetin pararendës potencoi se **“Atij (Allahut) i takon fshehtësia e qiejve dhe e tokës”**, tani na mëson se si ta shuajmë atë kureshtje **“lexo atë që t'u shpall nga Zoti yt!”**.<sup>1</sup> Pra, prej fshehtësive absolute të Allahut mund të dimë vetëm aq sa Ai dëshiron të na tregojë, kurse prej fshehtësive relative ne mund të mësojmë nga ajo që Ai na tregon drejtpërdrejt me shpallje apo indirekt përmes urdhrit “lexo!”

Përse thuhet “askush nuk mund t'i zëvendësojë fjalët e Tij”?

Para kësaj kërkohet të lexohet libri, kurse tani thuhet se ato që nuk mund t'i ndryshojë askush janë fjalët e Tij dhe jo librin. Fjala libër është koncept më i gjerë, kurse fjala është konspekt më i ngushtë, apo njësia më e vogël kuptimore në gjuhë. Përmes këtij formulimi Allahu na bën me dije se jo vetëm librin nuk mund ta ndryshojë askush, por as edhe një fjalë të vetme të tij nuk mund ta prekë askush.

---

<sup>1</sup> Sa'di, *Tefsiru Sa'di*, vëllimi I, f. 475

﴿وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدْوَةِ وَالْعِشْيَةِ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾

*“Mbahu me ata që lusin Zotin e tyre mëngjes e mbrëmje, për hir të Tij dhe mos i largo sytë prej tyre duke kërkuar stolinë e jetës së kësaj bote. Mos iu bind dikujt zemrën e të cilit e bëmë të shkujdesur në të përmendurit Tonë dhe që ndjek pasionin e vet, ndërsa çështja e tij është lënë në harresë.”*

Menjëherë pas leximit, udhëzimi i dytë që jepet për t’u ballafaquar me këtë tufë sprovash që u ranë mbi kokë Djelmohave të Shpellës është imperativi “Duro!”.

Për çfarë sabri bëhet fjalë këtu?

Urdhri për sabër në këtë ajet është i veçantë dhe dallon nga urdhri në ajetet tjera. Këtu sabri ka kuptimin e qëndrësës dhe të rishikimit të pozicionit të vetvetes në raport me të tjerët, pra bëhet fjalë për një problem që lidhet me vetveten dhe jo me të tjerët, sepse Allahu thotë وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ “Jepi durim vetes” apo ndryshe do të ishte përkthyer “Bëje të qëndrueshme veten tënde!” Këtu bëhet fjalë për një problem të caktuar të cilin njeriu duhet ta pastrojë me veten, gjegjësisht me shpirtin e vet. Pra, ato gabime apo lëshime që do t’i mësohesh përmes urdhrit në ajetin paraprak “lexo!”, tani kërkohet të kesh durim, të jesh i qëndrueshëm dhe hysh në betejën me vetveten për t’i evituar këto lëshime apo gabime.

Pra, ajo që bie në sy në këtë frazë të analizuar është se krejt veprimi bie mbi veten, d.m.th. kundrinor është vetvetja (shpirti), gjë e cila nuk përsëritet në ajetet tjera kur'anore që flasin për sabrin.

Në një studim<sup>1</sup> thuhet se pasi na u shpalos telashi i Djelmoshave të Shpellës, tani na duhet të mësojmë se si të dalim prej këtij telashi. Nga ky telash dilet përmes qëndrueshmërisë e cila mbështetet në dy parime të rëndësishme: 1) në Kuran, ku vazhdimisht duhet marrë mësim nga ai për të qenë i qëndrueshëm në këtë sprovë, siç thuhet në ajetin paraprak "Lexo atë që t'u shpall nga tët Zot!", dhe 2) në shoqëri, gjegjësisht përpjekja për të qenë pjesë e shoqërisë aktive e cila thërret dhe i lutet Zotit mëngjes e mbrëmje, siç thuhet në këtë ajet "Mbahu me ata që lusin Zotin e tyre mëngjes e mbrëmje".<sup>2</sup> Kjo na jep një mësim tjetër shumë të rëndësishëm, se sprovat e rënda kalohen vetëm me këto dy mbështetës: me Kur'an dhe me shoqëri konstruktive, gjegjësisht me platformë (libër) dhe me realizuesit e asaj platforme. Pikërisht këto dy elemente u dolën në ndihmë Banorëve të Shpellës, sepse platformë e patën besimin, kurse realizues të saj ishin vetë ata si shoqëri, jo si individë. Askush nuk arrin sukses nëse nuk di të lexojë (kuptojë) Kur'anin dhe nëse nuk ka durim të jetë pjesë e një kolektivi të caktuar (konstruktiv).

Nëse në ajetin paraprak i flitet kryesisht mendjes me fjalën "lexo!", atëherë në këtë ajet i drejtohet drejtpërdrejt shpirtit "duro!". Shumë njerëz lexojnë në botë, por leximi i

---

<sup>1</sup> Shih: Nexhla Es-Sebil, *Vekefatun terbeviyetun me sureti el-Kehfi* (përmbledhje në format PDF)

<sup>2</sup> Po aty.

tyre nuk i shërben çiltërsisë dhe ngritjes shpirtërore. Lexojnë, por leximi i tyre nuk reflekton pozitivisht në jetën e tyre shoqërore. Ky lloj sabri i nefsit që kërkohet në këtë ajet kur-anor është ai i cili e mban nën kontroll diturinë njerëzore. Dituria që kërkohet sipas Islamit dhe e cila e nxjerr njeriun nga injoranca (xhahilijeti) është dija e kombinuar mes leximit (tilave) dhe sabrit të nefsit. Sot nëpër botë nuk mungon dituria në kuptimin e ngushtë të fjalës, por mungon mekanizmi për ta kontrolluar dhe për ta menaxhuar këtë dituri, pra sabri i nefsit, prandaj sot dëmet më të mëdha nëpër botë vijnë nga ajo që quhet dituri e pakontrolluar.

Gjithashtu, duhet thënë se sabri i nefsit është ai që e siguron atë që njihet si lexim i mirëfilltë (tilave).

Një grup i zgjedhur nga kurejshët (muslimanë) erdhën te Muhamedi (a.s.) dhe i thanë: “O i Dërguari i Allahut, sikur të ishe ulur në krye të vendit dhe t’i kishe larguar këta, e të ishim ulur ne pranë teje, të bisedonim dhe të merrnim (mësim)?”, kishin për qëllim Selmanin, Ebu Dherin dhe muslimanët e varfër të cilët kishin të veshur vetëm disa xhybe të vjetra nga leshi dhe asgjë tjetër. Me këtë rast, Allahu (xh.sh.) i zbriti këto tri ajete *“Ti recito ç’t’u kumtua nga Libri i tët Zotit. Askush nuk mund të zëvendësojë fjalët e Tij dhe nuk do të gjeje, në vend të Tij, nga të anosh. (27) Mbahu me ata që lusin Zotin e tyre mëngjes e mbrëmje, për hir të Tij... (28)” derisa arriti te ajeti “Ne përgatitëm për zullum-qarët zjarr (29)”*. Në çast, Pejgamberi (a.s.) u ngrit dhe filloi t’i kërkoi (të varfrit), të cilët i gjeti në fund të xhamisë duke e përkujtuar Allahut e Lartësuar, ku tha: “Falënderimi i takon Allahut që nuk më mori shpirtin pa më urdhëruar të bëj

*sabër me veten për të qëndruar me burrat e umetit tim! Me ju do të jetoj dhe me ju do të vdes.*"<sup>1</sup>

Ajo që bie në sy nga shkak i zbritjes së këtyre ajeteve dhe nga vetë ngjarja kryesore, gjegjësisht nga Banorët e Shpellës, është kërkesa për të qenë pjesë e një kolektivi konstruktiv dhe të dobishëm. Jo vetëm këto, por bashkëpunimi i ndërsjellë dhe mos përjashtimi i tjetrit është thelbi i të gjitha ngjarjeve të sures Kehf: bashkëpunimi i djelmoshave, dëshira për t'i privuar të tjerët nga bereqeti i kopshtit, vetëpëlqimi i Musës (a.s.) në dije dhe bashkëpunimi me Hidrin, kërkesa e popullit për të bashkëpunuar me Dhulkarnejnin për t'i ndaluar jexhuxhët dhe mexhuxhët. Pra, të gjitha ngjarjet, ose tregojnë një bashkëpunim të lavdëruar, ose një mosbashkëpunim të urryer. Ky parim është thelb i një shoqërie të shëndoshë, prandaj jo rastësisht surja Kehf (apo shumica e saj) ka zbritur në fund të periudhës Mekase, gjegjësisht para strukturimit të shoqërisë muslimane. Pikërisht kjo është njëra ndër arsyet që muslimanët e lexojnë çdo ditë të xhuma, që të forcojmë bashkëpunimin me njëri-tjetrin dhe t'i flakin faktorët përçarës.

Siç shihet, Pejgamberit (a.s.) nuk iu kërkua drejtpërdrejt për të qëndruar me të varfrit apo të shtypurit, por iu kërkua që të qëndrojë me ata që i luten Zotit mëngjes e mbrëmje. Këtu struktura sociale e njerëzve është në rend të dytë, kurse parimi i meritokracisë është në rend të parë, sepse i kërkohet të qëndrojë me ata që i luten Zotit të tyre mëngjes e mbrëmje. Pra, i kërkohet të qëndrojë me njerëz që nuk përjashtojnë njerëzit e tjerë, që janë të përkushtuar dhe të zell-

---

<sup>1</sup> Vahidiu, *Esbabu nuzuli el-Kur'ani*, Daru El-Kutubi El-Ilmijeti, Bejrut, 1991, f. 305-306

shëm në punën e tyre, pavarësisht strukturës sociale dhe ekonomike që gëzojnë ata. Fatkeqësisht sot Muhamedi (a.s.) paraqitet vetëm si Pejgamber i të varfërve apo i të shtypurve, por harrojmë faktin se ai vetë ishte burrështetas dhe rreth tij mbante edhe njerëz me autoritet të lartë si Ebu Bekri, Omeri, Othmani etj. Pra, është fakt se ai ishte përkrahës i palodhur i të varfërve dhe i të shtypurve, por shoqërimi i tij më shumë lidhet me parimin sesa me vetë subjektin, e pasi më shumë parimit që ai proklamonte i përmbaheshin të varfrit dhe të shtypurit, dukej sikur është vetëm i tyre.

Shtrohet pyetja: përse Muhamedi (a.s.) u urdhërua dhe iu bë një lloj kritike nga Zoti për të qëndruar me këta njerëz “Përmbaje nefsin me ata që i luten Zotit të tyre mëngjes e mbrëmje”?

Pavarësisht nëse ky ajet ka zbritur në Medinë, siç potencuam më parë, apo në fund të periudhës mekase siç thonë një pjesë tjetër e dijetarëve, një gjë është e dukshme se i kërkohet të qëndrojë me strukturën e varfër dhe të shkelur të shoqërisë, sepse ai tani ishte burrështetas apo do të bëhej së shpejti. Pra, personaliteti i Muhamedit (a.s.) është vetëm simbolikisht objekt i kritikës, sepse kritika e vërtetë këtu u adresohet të gjithë atyre liderëve të tjerë që as nuk e kthejnë kokën kah kjo strukturë e shtypur e shoqërisë. Në ajetet kur duket se kritikohet Muhamedi (a.s.) duhet vënë veshin se bëhet fjalë për çështje jetike dhe thelbësore të shoqërisë njerëzore. Kjo në një mënyrë është edhe një lloj paralajmërimi se çfarë do t’i lëngojë më shumë udhëheqësve të umetit të tij, për këtë arsye i kërkohet (Muhamedit) të bëjë sabër me ata dhe jo atyre me Muhamedin (a.s.), pra është ky ai që duhet t’i bashkëngjitet kolektivit të së mirës dhe jo të mirët të vijnë tek ai. Kjo reflekton dy mësimë të rëndësishme: i

pari: te kolektivi i mirë duhet të afrohem vetë ne dhe jo të presim që ata të na thërrasin, dhe i dyti: udhëheqësi duhet të afrohet kah të varfrit dhe të shtypurit, e jo këta të fundit kah udhëheqësi, sepse avitjet e këtilla krijojnë sistemet autokratike dhe zullumqare.

Fraza يُرِيدُونَ وَجْهَهُ “e duan hirin (kënaqësinë) e Tij”, tregon se me njerëzit e këtillë duhet pasur durim për t’u shoqëruar, ngase me njerëzit që vrapojnë pas interesave të dynjasë është lehtë për t’u shoqëruar. Pra, Allahu na kërkon të qëndrojmë me njerëzit që vrapojnë pas idealit absolut dhe jo pas ‘idealeve’ realitive apo interesave të dynjasë.

Çuditërisht, njerëzit me të cilët Allahu kërkon të kemi sabër për t’u shoqëruar, në këtë ajet cilësohen me dy folje të kohës së tashme dhe në shumës, që do të thotë se duhet të jenë aktivë (sepse folja shpreh veprim), grup (sepse folja është dhënë në shumës) dhe aktual (sepse folja është në kohën e tashme. Këto janë tri cilësi përball të cilave qëndron pasiviteti, egoizmi dhe joaktualiteti.

Allahu (xh.sh.) në këtë ajet na kërkon të jemi të qëndrueshëm në shoqërinë me të sinqertët dhe me ata që punojnë për hir të Allahut, sepse shoqëria me ata ka sfida dhe vështirësi të mëdha, bile shpeshherë të papërbalueshme për njerëzit e thjeshtë.

Pas dy imperativëve të mëparshëm për veprim اُتْلُ *utlu* “lexo!” dhe اصْبِرْ نَفْسَكَ *isbir nefseke* “bëhu i durueshëm!”, vijjnë dy imperativë për mosveprim لا تَعُدُّ عَيْنَكَ عَنْهُمْ *la ta’du ajnake anhum* “Mos largo sytë prej tyre!” dhe وَلَا تُطِغْ مَنْ أَعْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا “Mos iu bind dikujt zemrën e të cilit e bëmë të shkujdesur në të përmendurit Tonë!” Pra, këto dy urdhra për veprim dhe dy për mosvep-

rim tregon, që do të thotë se për të qenë i qëndrueshëm në rrugën e Zotit dhe për të qenë pjesë e kolektivit të sinqertë duhet diçka të bësh dhe diçka të mos bësh. Nuk mjafton që dikush vetëm të veprojë, por duhet edhe diçka të mos veprojë, apo anasjelltas.

Fraza لا تُعَدُّ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ *la ta'du ajnake anhum* "Mos largo sytë prej tyre!" është një urdhër shumë i rëndësishëm për suksesin e një kolektivi të caktuar, sepse nëse një person është anëtar i një kolektivi të caktuar, por sytë i ka diku tjetër, atëherë mossuksesi është i garantuar. Me përmbushjen e këtij urdhri atëherë vendosen themelet e shëndosha të një iniciative, aktiviteti, organizimi, të një familjeje, të një shteti etj. Ky është një defekt nga i cili ka lënguar dhe lëngon shoqëria muslimane, sepse shumë njerëz jetojnë në mesin e muslimanëve, por sytë i kanë kah krahu tjetër. Jo rastësisht është përmendur syri këtu, sepse kjo formë e të shprehurit nënkupton shmangien e dinakërisë dhe dyfytërisë. Këtu nuk bëhet fjalë për shikimin e syve, por për shikimin e zemrës. Sytë janë përdorur në formë alegorike, bile nëse e shohim vetë fjalën عَيْنًا ajna (dy sytë) ajo është përdorur në trajtën e dysisë, që nënkupton se gjithë vëmendja dhe shikimi shpirtëror t'i kushtohet shoqërisë muslimanve, atyre që thërrasin në rrugë të Zotit dhe atyre që duan të arrijnë vetëm kënaqësinë e Zotit. Nëse nuk ndodh kështu, atëherë shihet se je prej njerëzve që duan kënaqësinë e kësaj bote, prandaj Allahu (xh.sh.) thotë تُرِيدُونَ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا "dëshironi stolinë e kësaj bote". Këtu duket se largimi i syve (i vëmendjes) nga e vërteta bëhet duke u joshur nga një kënaqësi e kësaj bote, qoftë ajo materiale apo jomateriale.

Jo rastësisht është dhënë fraza “Mos i largo sytë (vëmendjen) prej tyre!” në këtë ajet, gjegjësisht pas ngjarjes së Banorëve të Shpellës, sepse nëse ndonjërit prej tyre pak t’i kishte ikur syri kah të mirat e kësaj bote, veçanërisht kur dihet se shumica e tyre vinin nga pallati mbretëror, atëherë nuk do të ndodhte mrekullia e Banorëve të Shpellës. Pra, në rastet kur muslimanët mbeten të mbështetur për murri, nuk duhet t’u ikë syri diku tjetër, e nëse vërtet janë të qëndrueshëm, atëherë suksesi është afër.

Gjërat që mund ta joshin njeriun për ta larguar nga rruga e drejtë, në këtë ajet quhen si zineh (zbukurim), kurse të gjithë ne e dimë se zbukurimi nuk është çështje qenësore dhe jetike e ekzistencës së njeriut, por është çështje e dorës së dytë, do të thotë, sa herë që dilet nga rrethi i së vërtetës, dilet edhe nga rrethi i gjërave të domosdoshme. Gjithashtu, duhet trajtuar një çështje të rëndësishme, sepse dikush mund të ngatërrojë زينته *zinen* (zbukurimin) me خيمالين *xhemalin* (të bukurën): zine-ja kryesisht lidhet me punë të kësaj bote dhe të cilat përfundojnë këtu, si p.sh. malli, fëmijët, pushteti apo reputacioni, kurse xhemali (estetika fetare) reflekton në këtë dhe në botën tjetër, bile më shumë është reflektim i gjendjes së brendshme shpirtërore të njeriut. Zinen (zbukurimin) e preferon instinkti, kurse xhemalin (estetiken) e përjeton shpirti.

Fjala زينته *zineh* (zbukurim/stoli) përdoret tri herë në krejt suren Kehf: herën e parë përdoret në ajetin e shtatë, më konkretisht para se të nisët kallëzimi i ngjarjes së Banorëve të Shpellës, ku thuhet “Ne bëmë gjithçka mbi tokë stoli të saj për t’i provuar ata (njerëzit) se cili është në vepra më i mirë”. Në këtë ajet Allahu na tregon se krejt kjo që shohim është stoli, por ama kjo stoli është për t’u sprovuar, pastaj

vazhdon dhe tregon një rast të sprovimit me këtë stoli, pra, ngjarjen e Banorëve të Shpellës. Herën e dytë fjala زِينَةٌ *zineh* (zbukurim) përdoret në këtë ajet (28), gjegjësisht në përfundim të ngjarjes së Banorëve të Shpellës, por tani vetëm jepet urdhër që të mos mbahen sytë kah zbulurimi i kësaj bote, sepse u paralajmërua qysh para se të tregohet kjo ngjarje se çfarë është zineh (stoli).

Jo rastësisht është përdorur fraza تُرِيدُونَ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا “E doni zbulurimin e kësaj bote”, d.t.th., se ata që nuk kanë marrë mësim nga tregimi i Banorëve të Shpellës, të cilin sapo e lexuam, të këtillët rininë, pushtetin, pasurinë, autoritetin, bile edhe krejt jetën e kësaj bote nuk mund t’i kuptojnë si zbulurim apo stoli, por i konsiderojnë qëllim. Herën e tretë pastaj përdoret në ajetin 46, por atje flet për një stoli specifike siç është pasuria dhe fëmija.

Në këtë ajet, urdhri i radhës është وَلَا تَطْعَمْنَ مِنْ أَعْيُنِنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا “Mos iu bind dikujt zemrën e të cilit e bëmë të shkujdesur në të përmendurit Tonë”, d.m.th. nëse ti lexon, bën sabër (përmbahesh), atëherë pala tjetër do të përpiqet të të afrohet apo të të ofrojë diçka, në atë rast t’i nuk duhet t’i bindesh dhe t’i pranosh ofertat e tyre. Pra, këto katër urdhra që trajtohen në këto dy ajete, gjegjësisht dy urdhëresa “lexo!” e “duro!” dhe dy ndalesat “mos shmang sytë!” e “mos u nënshtro!” pikturojnë rrugën e suksesit apo të dështimit. Këto mund të llogariten edhe shkallë të ngritjes apo të rënies së një individi apo të një kolektivi.

Shpeshherë në përkthimin e ajeteve kur’anore bëhet një gabim jo i vogël, e pastaj kuptimet e ajeteve nuk tingëllojnë siç duhet. Shumë studiues fjalën طَاعَةَ *taatun* e përkthejnë si

*respekt*. Nëse në rastin konkret لَا تُطِيعُ *la tuti'* e përkthejmë “mos e respekto!”, atëherë kjo bie ndesh me të gjitha normat etike islame, sepse respekti apo mosrespekti është çështje e bontonit të përgjithshëm njerëzor, ku dihet botërisht se Pejgamberi (a.s.) e ka pasur në formë të përkryer vetinë e respektit ndaj të gjitha krijesave, pavarësisht besimit. Nuk ka asnjë transmetim se i Dërguari i Allahut ka treguar mosrespekt ndaj dikujt, pavarësisht besimit apo përkatësisë, madje ka qenë respektues edhe ndaj krijesave të tjera. Kështu që, fraza لَا تُطِيعُ *la tuti'* më mirë është të përkthehet si “mos u nënshtrro!” dhe “mos u bind!” ndaj atyre që e shpërfillin Zotin. Pra, mosrespekti ndaj njerëzve (qofshin jobesimtarë) është akt i dënuar, kurse mosnënshtrimi (mosbindja, mosservilimi) ndaj të zullumqarëve dhe ndaj të këqijve është akt i kërkuar dhe i domosdoshëm.

Po ta vështrojmë me shumë kujdes këtë pjesë të ajetit në fjalë وَلَا تُطِيعُ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا “*Mos iu bind dikujt zemrën e të cilit e bëmë të shkujdesur në të përmendurit Tonë*”, atëherë do të gjejmë se nuk thuhet “gojën”, por “zemrën” e kanë të shkujdesur në përmendjes e Zotit. Pra, nuk duhet mashtruar me formën, por duhet kapur për thelbin e gjërave. Po ashtu, kur zemra e përkujton Allahun, atëherë nuk ka mundësi ta harrojnë gjymtyrët, por nëse e përmend vetëm goja, atëherë ka shumë gjasë ta harrojnë gjymtyrët tjera.

Shtrohet pyetja: përse kërkohet mosnënshtrimi ndaj atyre që e kanë zemrën e shkujdesur, kur dihet se ajo që fshihet në zemër e di vetëm Allahu? Pra, si ta dimë ne se kush e ka zemrën e shkujdesur dhe kush të kujdesur?

Këtë e sqaron pjesa e mbetur e ajetit وَأَتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا “*dhe që ndjek pasionin e vet, ndërsa çështja e tij është lënë në*

*harresë.*”, d.m.th. ai që e ndjek pasionin e vet e ka edhe zemrën e shkujdesur në përmendjen e Zotit. Megjithatë, duhet pasur kujdes të shihet se lidhje mes këtyre fjalive nuk është bërë me *فَ fe*, por me *وَ ve*, prandaj thuhet وَأَتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرْطًا. Nëse do të përdorej *فَ fe* atëherë do të kuptohej se ndjekja e pasionit apo egos është si rezultat i asaj se Zoti ua ka bërë zemrat e shkujdesura, mirëpo këtu është përdorur lidhëza *وَ ve* (dhe), e cila vetëm i numëron vetitë e këtyre njerëzve të ligë dhe assesi t’i paraqesë si pasojë e asaj që Zoti ua ka shkujdesur zemrat.<sup>1</sup>

Te fraza *أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ* “Ne e bëmë të shkujdesur zemrën e tij” duhet sikur Allahu (padrejtësisht) ia ka bërë zemrën të shkujdesur këtij individit. Mirëpo shtrohet pyetja: përse e merr në përgjegjësi kur Vetë Ai ia bën zemrën e shkujdesur njeriut ndaj Tij?

Allahu nuk i bën as dëmin më të vogël njeriut, por nëse e lexojmë ajetin me vëmendje, atëherë shohim se fraza *أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ* “Ne e bëmë të shkujdesur zemrën e tij” është pjesa e fundit e ajetit, pra njeriu që nuk ka lexuar, nuk e ka përmbajtur vetveten dhe ka qëndruar në mesin e besimtarëve duke mbajtur sytë kah jobesimtarët, atëherë këtë lloj zemre Zoti e bën të shkujdesur në përmendjen e Tij. Kështu që, ai që nuk ka marrë mësim nga sakrificat e Banorëve të Shpellës dhe nga vetitë paraprake që i theksuam (leximi, sabri, përmbajtja, qëndrueshmëria etj.), atëherë s’ka pse pret të ketë zemër të udhëzuar. Kjo flet se Allahu ia mbyll derën njeriut vetëm pasi njeriu t’ia ketë mbyllur të gjitha dyert vetvetes.

---

<sup>1</sup> Adnan Abdulkadir, *Min fevahidi el-lefdh ve nevaimi el-lahdh*, Daru Hamilu El-Miski Li En-Neshri Ve Et-Tevzi’, Kuvajt, 2009, f. 13



﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ طَمَنَ شَاءَ فَلْيُؤْمِنِ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾

*“Thuaj: “E vërteta është nga Zoti juaj. Kush të dojë, le të besojë; kush të dojë, le të mohojë!” Dhunuesve u përgatitëm një zjarr ku i kanë rrethuar muret e tij. Në kërkojnë ndihmë, u jepet ujë – si plumb i shkrirë që ua përzhit fytyrën. Ç’pije e keqe, ç’vendpushimi i keq!”*

Pasi jepet urdhri për t’u thënë se e Vërteta është nga Zoti dhe pasi lihet e hapur dëshira për të besuar apo për të mohuar, Allahu (xh.sh.) në vazhdimin e këtij ajeti dhe në ajetin e radhës i numëron dhe i tregon dy grupe njerëzish: zullumqarët dhe besimtarët punëmirë. Në fillim flitet për zullumqarët, pastaj për besimtarët punëmirë, sepse në një vend ku nuk luftohen zullumqarët, nuk vijnë në shprehje besimtarët punëmirë. Kjo lidhet edhe me kronologjinë e vetë ngjarjes së Banorëve të Shpellës ku shihet se për aq sa në pushtet qëndronin zullumqarët, djelmoshat mbetën në shpellë, ndërsa kur zullumi dhe totalitarizmi mori fund, atëherë ata dolën në shesh. E njëjta shihet edhe në jetën e përditshme ku jetojnë muslimanë: përderisa zullumi është në krye, besimi mbetet vetëm në nivel individual, ndërsa kur zullumi sfidohet, atëherë besimi bëhet pjesë e kolektivitetit apo shoqërisë.

Allahu (xh.sh.) kur flet për zullumqarët nuk thotë “ata që mohuan dhe bënë zullum”, por drejtpërdrejt thotë “ne kemi përgatitur për zullumqarët...”, sepse zullumi nuk ka asnjë bazë fetare, pra zullumi nuk ka asnjë lloj feje, ndërsa në ajetin kur flet për besimtarët, atëherë njëherë thotë “ata që besuan”, pastaj thotë “bënë punë të dobishme”.

Ky ajet fillon me foljen urdhërore “Thuaj!”, ku kërkon të thuhet se e Vërteta është nga Zoti, pastaj vazhdon me një çështje besimore “Kush të dojë, le të besojë dhe kush të dojë, le të mohojë!”, kurse pjesa vijuese tregon se Allahu ka përgatitur zjarr për zullumqarët. Shtrohet pyetja: përse ndëshkohen me zjarr zullumqarët kur këtu flitet për çështje fjalësh dhe për çështje shpirtërore? Përse nuk është thënë këtu se dënohen ata që nuk besojnë? Fillimisht duhet thënë se mosbesimi është zullumi më i madh, siç ka thënë Vetë Zoti (xh.sh.) “Politeizmi është zullum i madh”. Gjithashtu, duhet thënë edhe një e vërtetë tjetër se zullumi nuk është vetëm një akt praktik, por zullumi më i madh bëhet me fjalë apo me veprime abstrakte. Ky ajet fillon me urdhrin që të thuhet e vërteta, kështu që nuk ka zullum më të madh sesa të heshtet në momentin kur duhet thënë e vërteta.

Ky ajet është simbol i të drejtës së njeriut që të besojë apo të mohojë lirshëm atë që do. Mirëpo shtrohet pyetja se përse ky ajet është vendosur menjëherë pas ngjarjes së Banorëve të Shpellës? Besimi është qëllimi i krijimit tonë në këtë botë, mirëpo për t’u pranuar dhe për t’u ndjekur ky besim fillimisht duhet krijuar kushtet e nevojshme nga një grup i njerëzve, siç ndodhi me djelmoshat: të evitohet autokracia, të ekzistojë gatishmëria për t’u flijuar, të shfrytëzohen të gjitha mundësitë, të krijohet kushte ekonomike dhe

të menaxhohen mirë (siç vepruan ata me dërhemët dhe me ushqimin) etj., atëherë njerëzit mund të jenë të lirë të besojnë apo të mohojnë. Pra, nëse njerëzit ballafaqohen me njërin nga problemet që u ballafaquan Banorët e Shpellës, atëherë nuk mund të flitet për liri besimi. Nuk mund të besojë lirshëm njeriu që ka frikën e pushtetit, mungesën e mirëqenies ekonomike dhe shpirtërore, mungesën e vatanit dhe të njerëzve të tij dhe të tjera. Të gjithë ata që lëngojnë nga njëra prej plagëve të Djelmoshave të Shpellës nuk kanë fatin të qëndrojnë përballë frazës “Kush të dojë, le të besojë dhe kush të dojë, le të mohojë!”, sepse rrethanat do t’ia diktojnë besimin apo mohimin e një realiteti të caktuar.

Pjesa e dytë e këtij ajeti e ka në fokus ndëshkimin e zullumqarëve, pastaj në ajetin e radhës vijnë në shprehje besimtarët. Ky formulim edhe një herë e konfirmon atë që tanimë kuptohet apriori në mësimet islame, se njëherë është me rëndësi të evitohet e keqja dhe t’u zihen rrugët keqbërësve, pastaj vetvetiu do të rrjedhë mirësia dhe mirëqenia.

Pasi këtu flitet për Botën Tjetër, atëherë do ishte i mangët shpërblimi me xhenet nëse fillimisht të dëmtuarit nuk shohin se si keqbërësit e marrin dënimin e merituar për atë që u kanë sjellë mbi kokë besimtarëve. Për këtë arsye fillimisht e ka treguar dënimin e zullumqarëve, që besimtarët të qetësohen shpirtërisht dhe të binden në drejtësinë absolute të Allahut, pastaj e ka paraqitur shpërblimin e besimtarëve dhe të mirëbërësve.

Po të vështrohet me kujdes pjesa ku flitet për dënimin e zullumqarëve, atëherë do të shohim se si Allahu i Madhërisëm ua ka përgatitur edhe dënimin në varësi të punëve që kanë bërë në dynja, d.m.th. këtu shihet drejtësia absolute,

sepse përmes dënimeve të përcaktuara në Botën Tjetër mësohet dëmi që shkaktuan në dynja. Në vazhdim do të zbulojmë disa vese të liga të zullumqarëve nga vetë dënimet që u janë caktuar në Ahiret:

- Zullumqarët në dynja nuk i lejojnë besimtarët dhe njerëzit e rëndomtë që të jetojnë lirshëm, por u bëjnë kurthe dhe i rrethojnë me intriga të ndryshme dashakeqëse vetëm për t'ua ngushtuar jetën dhe për t'ua bërë xhehem atë, prandaj Allahu Fuqiplotë i rrethon të këtillët në Botën Tjetër me një mur të zjarrtë, me një mur madhështor dhe të trishtueshëm, ku thotë ﴿ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا ﴾ *“Dhunuesve u përgatitëm një zjarr ku i kanë rrethuar muret e tij”* (El-Kehf: 29). Pra, fillimisht i ka rrethuar mëkati vetë zullumqarët, siç thuhet në ajetin 81 të sures Bekare: *“Po, cilët fituan të keqen dhe rrethohen nga mëkatet e tyre...”*, pastaj kjo e keqe që i ka rrethuar ata, përpiqen që me atë t'i rrethojnë dhe t'ua bëjnë jetën skëterrë edhe njerëzve të tjerë, prandaj Allahu në Botën Tjetër i rrethon edhe ata me zjarr nga çdo anë. Pra, muret, barrierat dhe pengesat që ata ua vendosën shumë njerëzve në dynja, Allahu ua nxjerr të njëjtat në Ahiret.
- Pjesa e ajetit ﴿ وَإِنْ يَسْتَعِثُّوا بُعَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ ﴾ *“Në kërkojnë ndihmë, u jepet ujë – si plumb i shkrirë që ua përzhit fytyrën.”* përveç që tregon një lloj dënimi të zullumqarëve në Botën Tjetër, këtu zbulohet një ves i shëmtuar i tyre në dynja. Allahu nuk ua mohon ndihmën, sepse ata pretendojnë se kanë qenë ndihmëtarë në dynja, por i ndihmon njësoj siç i kanë ndihmuar ata njerëzit në këtë botë. Në këtë botë ka dy lloje të zullumqarëve: një pjesë veprimet i kanë të dhunshme si nga ana

e jashtme, ashtu edhe nga ana e brendshme, kurse një pjesë tjetër nga ana e jashtme duken se ndihmojnë, por brenda janë gjithë vrer. Zullumqarët e llojit të dytë shkatërrojnë, dëmtojnë dhe bëjnë zullum në emër të humanizmit apo të bamirësisë, p.sh. një prej qindra shembujve aktualë është zullumi sistematik që u bëhet njerëzve, gjegjësisht shkatërrimi i mirëqenies ekonomike, e pastaj nga ana tjetër të ofron kamatën për të 'të nxjerrë' nga ky batak ekonomik, por në fakt vetëm sa të ka zhytur edhe më thellë dhe ta ka nxirë fytyrën, prandaj edhe Allahu (xh.sh.) njerëzve të këtillë nuk ua mohon ndihmën, por do t'i ndihmojë ashtu siç kanë ndihmuar ata në dynja *"Në kërkojnë ndihmë, u jepet ujë - si plumb i shkrirë që ua përzhit fytyrën."*

- Simbolika e ujit në këtë ajet. Interesant është se ata kërkojnë ndihmë pa e përcaktuar se çfarë, ndërsa Allahu e përcakton se çfarë lloj ndihme u jep, ujë i cili në fakt nuk është ujë por një lloj lëngu nga më të shpifurit. Nëse nuk është ujë, atëherë përse Allahu e quan ماء *maun* (ujë)? Uji është gjëja themelore për jetën e njeriut dhe gjëja kryesore me të cilën mund të freskohen banorët e zjarrit. Njësoj siç këta njerëz i kanë paraqitur gjërat e shpifura si themelore dhe shumë të rëndësishme në këtë jetë, duke i privuar njerëzit nga gjërat themelore dhe jetike, njësoj edhe Allahu ua paraqet këtë lloj lëngu si ujë. Shumë zullumqarë në dynja i rrëmbejnë gjërat e nevojshme nga njerëzit dhe ua shesin gjërat anësore si themelore dhe të nevojshme, p.sh. nëse dikush vuan për bukë, ujë apo veshmbathje, ti nuk mund të pretendosh se i ke dalë në ndihmë nëse i dhuron një trëndafil; apo p.sh. nëse një popull ka nevojë për bukë, ujë, ilaçe

apo siguri, nuk guxon të ndjehet krenar udhëheqësi kur u rregullon një park lulesh etj. Kjo është arsyeja që Allahu zullumqarëve të këtillë ua ofron këtë lëng për ujë, por në fakt vetëm ujë nuk është. Kështu që, është shumë me rëndësi të shohim se çfarë ofrojmë në dynja, sepse e njëjta do të na ofrohet edhe në Botën Tjetër nga Zoti Fuqiplotë.

- Lëngu i shpifur që u është rezervuar zullumqarëve në ahiret në vend të ujit, sipas këtij ajeti objekt të parë i ka fytyrat وَجُوهُ *vuxhuhun*. Kjo nuk do të thotë se organet tjera nuk do të digjen, assesi, ata do ta përjetojnë dënimin me gjithë trupin e tyre. Atëherë, për çfarë është specifikuar këtu fytyra? Fillimisht duhet thënë se fytyra çdoherë perceptohet si përfaqësuese e gjithë qenies së njeriut. Po ashtu, fytyra është simbol i krenarisë dhe i mburrjes, ku zullumqarët përmes zullumeve që u bëjnë njerëzve në dynja kërkojnë që krenaria dhe mburrja të mbetet tek ata, mirëpo Allahu (xh.sh.) pikërisht përmes atij ‘uji’ do t’ua përzhit fytyrat e tyre në botën tjetër. Pra, krenarinë, epërsinë dhe mburrjen që ata e fituan mbi kurrizin e të dëmtuarve, do t’u përplaset në fytyrë (në Botën Tjetër).

Fjala مُرْتَفَق *murtefek* përmban dy boshte kuptimore: vend dhe shoqëri.<sup>1</sup> Nëse e analizojmë rrënjën e kësaj fjale, do të shohim se ajo buron nga رَفَق *rfa* që do të thotë shoqërim, por trajta morfologjike e kësaj fjale nënkupton vendin ku tubohet kjo shoqëri. Në rastin konkret, kjo fjalë nënkupton ven-

---

<sup>1</sup> Fahrudin Er-Razi, *Et-tefsiru el-kebiru- Mefatihul Gajb*, vëllimi XXI, Bejrut: Dar el-Fikër, 1981, f. 121

din e keq ku janë tubuar të gjithë zullumqarët dhe keqbërësit që kanë pasur një lloj shoqërie në dynja apo i ka lidhur një kauzë zullumqare në këtë botë, prandaj edhe vendin ashtu si shoqëri do ta kenë edhe në Botën Tjetër, pa e përjashtuar asnjërin.



﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾

***“Ata që besojnë dhe bëjnë të mira, - Ne nuk ia humbim shpërblimin kujt punon mirë.”***

Tani, pasi u pasqyruan hollësisht vetitë dhe ndëshkimet e zullumqarëve, Allahu fillon dhe na flet për palën tjetër, gjegjësisht për besimtarët dhe për punëmirët.

I Gjithëdijsmi në këtë ajet ka veçuar dy cilësitë kyçe të njerëzve të mirë: besimin me të cilin e rregullon pjesën e brendshme dhe e cila është në patronazh të Allahut, dhe punët e mira të cilat janë të dukshme për të gjithë njerëzit. Mbajtja e ekuilibrit të këtyre dy cilësive të rëndësishme e formon karakterin e mirëfilltë të besimtarit, pra njeriu nuk bëhet i vlefshëm për shoqërinë vetëm me zemër, por as besimtar vetëm me punë mekanike.

Fjala الصَّالِحَاتِ *salihat* nënkupton punën e mirë e cila nuk izolohet në vetvete, por mirësia e saj reflekton edhe te të tjerët, d.t.th. se këtu bëhet fjalë për punë të dobishme. Kjo fjalë e privon besimtarin dhe nuk e lejon të bëhet egoist me punët e mira, por e obligon që të jetë një qenie e mirëfilltë sociale, në mënyrë që veprimet e tij të reflektojnë për të mirë edhe te njerëzit e tjerë, bile edhe te krijesat tjera.

Përse nuk është përdorur vetë fjala *عمل amel* (punë) apo trajta e shumësit të saj *أَعْمَال a'mal*? Allahu Fuqiplotë nuk e pa përdorur fjalën *vepër* si kundrinor në mënyrë që vepra të mos jetë qëllim në vete, por të jetë vetëm një mjet për të për-

çar dobinë më andej. Pra, kjo formë tregon se qëllimi final është përçimi i dobisë dhe jo vetë vepra. Gjithashtu, një urtësi tjetër e përdorimit të këtyllë është se shumë angazhime nuk e arrijnë nivelin që të llogariten si veprime në vete, por janë shumë të dobishme dhe konstruktive, prandaj Allahu (xh.sh.) përmes fjalës الصَّالِحَاتِ salihat i përfshin të gjitha angazhimet konstruktive, pavarësisht nëse janë të vogla apo të mëdha. Ka raste kur përmendet edhe fjala عَمَلًا صَالِحًا *amelen salihan*, por atëherë përdoret në kontekst tjetër dhe siç shihet përdoret në njëjës, jo në shumës si në rastin konkret.

Përse Allahu (xh.sh.) menjëherë pasi i përmend besimtarët dhe punëmirët, thotë “Ne nuk ia humbim shpërblimin kujt punon mirë”? Përse është përzgjedhur të theksohet pikërisht fakti se Allahu nuk e humb shpërblimin? Nëse e vështrojmë me vigjilencë ngjarjen e Banorëve të Shpellës, atëherë nëse futemi në logjikën e njerëzve të kohës kur kanë jetuar ata, duket sikur munda i djelmoshave shkoi huq, por Allahu këtu tregon se munda i besimtarëve asnjëherë nuk shkon kot. Po ashtu, ndër pasojat më të dukshme të veprimeve të zullumqarëve është frika se pala e dëmtuar nuk posedon asgjë, se zullumqarët çdoherë fitojnë dhe të shtypurit çdoherë humbin, prandaj Allahu (xh.sh.) e mposht këtë logjikë dhe i siguron besimtarët se pavarësisht munda meve dhe sprovave që u ndodhin si pasojë e veprimeve të zullumqarëve, munda juaj asnjëherë nuk do të humb. Ky ajet është një sihariq dhe një stimulim i fuqishëm për besimtarët që të ballafaqohen me të keqen, sepse sado e madhe të jetë humbja, fitimi është shumëfish më i madh në Botën Tjetër, sepse Allahu Fuqiptotë asnjëherë nuk e humb shpërblimin e atij që vepron mirë.

Në pjesën e parë të ajetit ligjërimi është në shumës “ata që besuan dhe bënë punë të mira”, kurse në pjesën e dytë është në njëjës “nuk ia humbim shpërblimin atij që bën mirë”. Kjo tregon saktësinë e fjalës së Zotit, sepse Allahu (xh.sh.) nuk e humb mundin e individit dhe as të kolektivit. Nëse do të ishte në shumës “nuk ua humb mundin atyre që bëjnë mirë”, atëherë do të kuptohej se pranohet vetëm puna kolektive, ndërsa ajo individuale nuk merret parasysh. Pra, shpërblimin do ta merr secili për vete ashtu siç meriton, sepse edhe kur punohet një punë e mirë kolektive, nuk kontribuojnë të gjithë anëtarët e kolektivit njësoj në procesin e asaj pune, prandaj edhe shpërblimi do të bëhet individualisht për secilin siç e meriton.

Allahu zotohet se nuk e humb أجر *exhrin* (shpërblimin) dhe jo mundin apo punën, sepse ka shumë punë dhe angazhime të cilat duken si të mira, por Allahu atyre nuk u ka ndarë shpërblim dhe sigurisht nuk do t'i sigurojë prej humbjes. Në këtë ajet bëhet fjalë për veprat që kanë kaluar prapë e meritës së *exhrit* (shpërblimit). Shtrohet pyetja: si t'i dallojmë punët që arrijnë të shpërblehen nga ato punë që do të humbasin? Përgjigjja veçse është dhënë paraprakisht. Allahu para shpërblimit thekson dy veti shumë të rëndësishme të këtyre punëve: e para është besimi “ata që kanë besuar”, gjë e cila e rregullon shpirtin e asaj pune, dhe e dyta është “bëjnë punë të dobishme” e cila e rregullon pjesën e dukshme të asaj pune duke e bërë atë të dobishme dhe konstruktive edhe për kolektivin. Nëse mungon njëra nga këto veti, atëherë Allahu (xh.sh.) nuk e ngre një vepër në nivelin e shpërblimit, pra e humb, qoftë ajo punë e mirë sipas vështrimit tonë.

Nuk është rastësi që fraza ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾ “*Ne nuk ia humbim shpërblimin kujt punon mirë*” është pozicionuar në këtë vend, gjegjësisht para se të flet për shpërblimin e besimtarëve në Botën Tjetër. Imam Sharaviu thotë se për-emri lidhor i pacaktuar (i përgjithshëm) مَنْ *men* (i cili/kujt) nënkupton edhe besimtarin edhe jobesimtarin.<sup>1</sup> Në ajetet paraprake jobesimtarët e morën ndëshkimin e tyre, tani para se Allahu t’i shpalesë shpërblimet për besimtarët punëmirë në Botën Tjetër tregon se çdo punë të mirë që dikush ka bërë, nuk do t’i humbet. Pra, kjo frazë nuk ka caktuar as përkatësinë fetare dhe as kohën se kur nuk humb puna e bërë mirë, e vetmja gjë që dihet prej kësaj është se puna që bëhet mirë, shpërblehet, në këtë apo në atë botë.

Ajo që spikatet në fundin e këtij ajeti është puna e bërë mirë dhe jo shumësia e punëve, lloji i punës dhe jo sasia. Kjo është nxitje që punët të perfeksionohen dhe të bëhen mirë, jo të bëhen shumë punë shkel e shko. Këtë e tregon edhe jeta profetike e Muhamedit (a.s.). Kishte shokë të Pejgamberit (a.s.) që vepronin pak punë, por arritën gradë të madhe te Zoti, dhe atë vetëm për shkak të maturisë, përkushtimit dhe perfeksionimit të asaj pune.

---

<sup>1</sup> Muhamed Muteveli Sha’ravi, *Tefsiru esh-Sharavi*, Ahbaru El-Jevm, Kajro: 1991, f. 8890

﴿أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتٌ عَدْنٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ  
وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَّكِعِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نِعْمَ الْقَوَابِ  
وَحَسَنَتْ مَرْفَقًا﴾

***“Kanë kopshtet e Adnit ku rrjedhin lumenj, stolisur  
me byzylykë floriri, veshur me petk të gjelbër mën-  
dafshi të qëndisur, mbështetur në frona të lartë.  
Ç’shpërblim i mirë dhe ç’vendpushim i mirë!”***

Sihariqi i parë dhe shumë i këndshëm që u jepet besimtarëve dhe punëmirëve në këtë ajet është se ata janë pronarë të xheneve, pra përdoret *ل*, e cila në gjuhën arabe nënkupton pronësi. Kjo tregon se besimtarët që do të futen në xhenet nuk futen vetëm për ta shfrytëzuar atë, por si pronarë të tij ku mund të veprojnë çfarë dhe si t’jua dojë qejfi. Pastaj, në pjesën vijuese të ajetit, Allahu fillon i përshkruan disa begati të besimtarëve në xhenet.

Shtrohet pyetja: përse në suren Kehf janë përmendur byzylykët e floririt, kurse në suren Insan janë përmendur byzylykët e argjendit?

Profesori Fadil Samurai përgjigjet kështu:

“Në suren Kehf janë përmendur byzylykët e floririt sepse puna dhe angazhimi i besimtarëve të sures Kehf është më e denjë dhe më e lavdëruar se puna e atyre që theksohen në suren Insan, prandaj edhe shpërblimi i tyre është më i lartë, pra me byzylyk floriri. Allahu (xh.sh.) për besimtarët

e theksuar në suren Insan thotë: **“Përmbushin zotimet dhe i frikohen një dite e keqja e së cilës është e gjerë. Ushqejnë me vetëdashje të varfrin, jetimin dhe robin”** (El-Insan: 7-8), kurse për besimtarët në suren Kehf thotë: **“Ata që besojnë dhe bëjnë (punë) të dobishme. Ne nuk ia humbim shpërblimin kujt punon mirë”** (El-Kehf, 30). Sipas këtij përshkrimi, puna e dobishme është më e përgjithshme se përmbushja e zotimit, ushqyerja e të varfrit, jetimit dhe robit, madje zotimi është një veprim i urryer sipas shariatit, prandaj përmbushja e tij tekefundit është një detyrim fetar.<sup>1</sup> Pra, përshkrimi në suren Kehf është më i përgjithshëm dhe më i lartë sesa ai në suren Insan i cili është individual.

Përderisa puna e besimtarëve të sures Kehf është më e vlerësuar, atëherë edhe shpërblimi i tyre është më i lartë, dhe atë në disa aspekte:

- Byzylykë floriri për besimtarët në suren Kehf dhe byzylykë argjendi për besimtarët e sures Insan.
- Një dallim tjetër i rëndësishëm është se në suren Kehf thuhet ﴿يُخْلَوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ﴾ “Stolisën në të **nga** byzylykët”, kurse në suren Insan thuhet: ﴿وُخْلُوا أَسَاوِرَ﴾ “U stolisën me byzylykët”. Siç shihet, në suren Kehf përdoret parafjala مِنْ prej, e cila nënkupton se byzylykët janë më shumë, kurse në suren Insan nuk përdoret, d.m.th. se krejt ato byzylykë që janë ato i shfrytëzojnë dhe nuk ka më shumë.
- Në suren Insan thuhet ﴿عَالِيَهُمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٍ﴾ “Më e larta është se kanë tesha të mëndafshit”, kurse suren Kehf thuhet

---

<sup>1</sup> Fadil Salih Es-Samurai, *Min esrari el-bejani el-kur'anijji*, Daru El-Fikr, 2009, f. 212-213

﴿وَلْيَبْسُوتْ ثِيَابًا خَضِرًا مِّنْ سُنْدُسٍ﴾ “Veshin tesha të gjelbra nga mëndafshi”. Pra, këta të fundit nuk e kanë gjënë më të lartë veshjen e teshave dhe përdorimi edhe këtu i para-fjalës مِنْ سُنْدُسِي “nga mëndafshi” nënkupton se ka edhe tesha të tjera.

- Në fund, shpërblimin e sures Kehf e lavdëron me theks të veçantë, gjë të cilën nuk e bën në suren Insan, ku thotë: ﴿نِعْمَ الثَّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا﴾ “Ç’shpërblim i mirë dhe ç’vendpushim i mirë!”.
- Në suren Kehf thotë se besimtarët e këtillë janë të mbështetur në kolltukë, kurse në suren Insan jo.<sup>1</sup>

Nga krejt kjo kuptohet se rrezet e punës së besimtarëve që përmenden në suren Kehf janë shumë më të gjera dhe më gjithëpërfshirëse sesa ato në suren Insan. Ato në suren Insan kryesisht janë iniciativa individuale apo me grupime të vogla, bile edhe punët e tyre kryesisht janë të sferës humanitare, kurse në suren Kehf kemi besimtarë të cilët veprojnë me rreze më të gjata, sepse prekin probleme kyçe për jetën në këtë botë, si luftën me pushtetin autokrat, menaxhimin e rinisë etj., prandaj edhe shpërblimi është më i madh.

Kur flitet për lumenjtë, përshkruhet se rrjedhin nën ata (besimtarë) مِنْ تَحْتِهِمْ *min tehtihim* (poshtë tyre-besimtarëve). Nuk përshkruhet si në raste të tjera مِنْ تَحْتِهَا *min tehtiha* (poshtë tyre-xheneteve). Pra, në këtë ajet lumenjtë rrjedhin poshtë besimtarëve dhe jo poshtë xheneteve. Kjo tregon se ata janë në një vend dhe bashkë, ashtu siç ishin në dynja të bashkuar, Allahu nuk i ka ndarë edhe në xhenet. Njësoj siç

---

<sup>1</sup> Fadil Salih Es-Samurai, *Min esrari el-bejani el-kur’anijji*, Daru El-Fikr, 2009, f. 213-214

ishin bashkërisht në ditët e vështira, në varfëri, në shpellë dhe në çdo sferë, po ashtu do të jenë bashkërisht pranë brigjeve të ujërave ku lumenjtë do t'u rrjedhin poshtë këmbëve të tyre.<sup>1</sup> Këtu kuptohet se Allahu (xh.sh.) shoqëritë e sinqerta nuk i ndan as në botën tjetër në shpërblime dhe në kënaqësitë e xhenetit.

Allahu i Madhërishëm, pas qëndisjes së ngjarjes së Djelmohave të Shpellës, tani tregon edhe shpërblimin për këtë tip të besimtarëve: byzylykë të artë, tesha të mëndafshhta të qëndisura bukur dhe kolltukë mbretërorë. Shtrohet pyetja: përse pikërisht këto shpërblime? Përgjigjja është sepse këta djelmoha hoqën dorë në dynja prej këtyre privilegjeve vetëm për hir të Allahut, prandaj tani Allahu ua kompenson në botën tjetër.

Në Kur'an për trajtën e shumësit të fjalë byzylyk سَوَارٍ *sivar* përdoren dy fjalë أَسَاوِرٍ *esavire* e cila përdoret katër herë dhe nënkupton sasi të madhe të byzylykëve, dhe trjata أُسُورَةٌ *esvire* e cila përdoret një herë dhe nënkupton sasi të vogël të byzylykëve.<sup>2</sup> Trajta e parë أَسَاوِرٍ *esavire* përdoret për shpërblimin në xhenet, dhe dihet se shpërblimi i Zotit nuk është me pakicë për besimtarët, kurse trajta e dytë أُسُورَةٌ *esviretun* përdoret nga Faraoni dhe magjistarët e tij, pra, këta nuk mundnin as të kërkonin, por as të jepnin shpërblimin si Allahu (xh.sh.).

---

<sup>1</sup> Adnan Abdulkadir, *Min fevahidi el-lefdh ve nevaimi el-lahdh*, Daru Hamilu El-Miski Li En-Neshri Ve Et-Tevzi', Kuvajt, 2009, f. 13

<sup>2</sup> Muhamed Muhamed Davud, *Mu'xhem el-furuk el-lugavijjeh fi el-Kur'ani el-kerim*, Daru Garib, Kajro: 2008, f. 483

Fjala مُرْتَفَعًا *murtefeka* përdoret në dy vende: në ajetin 29 ku flitet për zullumqarët dhe keqbërësit ﴿سَاءَتْ مُرْتَفَعًا﴾ **“Sa vend-shoqëri e keqe!”** dhe në këtë ajet (31) për besimtarët dhe mirëbërësit ﴿حَسُنَتْ مُرْتَفَعًا﴾ **“Sa vend-shoqëri e mirë!”**. Siç shihet, Allahu Fuqiplotë ka zgjedhur të njëjtën fjalë për t’i përshtetur të dy grupet e njerëzve, por ajo që bie në sy është kuptimi i shoqërisë, d.m.th. se këtu bëhet fjalë për dy grupe njerëzish dhe jo për individë. Këtë e vërtetojnë edhe fjalët që i ka përdorur Allahu për të dy grupet e njerëzve: për të këqijtë e fillon bisedën me **“Kemi përgatitur për zullumqarët”**, pra jo për zullumqarin në njëjës, kurse për mirëbërësit e fillon **“Ata që besuan...”** dhe jo ai që besoi, madje Allahu asnjëherë nuk e thirr besimtarin në njëjës. Krejt këto forma japin të kuptohet se shumica e problemeve që trajtohen në ngjarjen e Banorëve të Shpellës janë probleme që lidhen me kolektivin dhe më pak me individin. Me një fjalë, atë مُرْتَفَعٌ *murtefek* (vend, shoqëri dhe bashkëpunim) që do ta kemi në dynja, atë të njëjtën do ta gjejmë edhe në Botën Tjetër.

Në fund, me plot të drejtë mund të shtrohet pyetja: përse besimtarët shpërblehen me veshje, kurse zullumqarët dënohen me pije?

Përgjigjja e kësaj pyetjeje lidhet me vetë punët e njerëzve në këtë botë. Zullumqarët kanë keqpërdorur nevojat themelore dhe jetike në këtë botë, prandaj edhe dënimin e kanë me gjëra jetike në Botën Tjetër, kurse besimtarët përveç punëve themelore u kanë kushtuar rëndësi edhe punëve dytësore, prandaj edhe shpërblimi që u jepet në Botën Tjetër është me dhunti zbukuruese. Kjo

nuk do të thotë se ata nuk i kanë të përmbushura nevojat thelbësore, përkundrazi, kur bisedohet për çështje të dorës së dytë, ato të dorës së parë janë përsosur. Po ashtu, kjo na tregon se në xhenet nuk ka nevoja themelore dhe dytësore, kurse në zjarr ka.

## LITERATURA E SHFRYTËZUAR

- Abduddaim El-Kehil, *Afaku el-i'xhazi er-rekamijji fi el-Kur'ani el-kerimi*, Daru Vahju El-Kalemi, Damask: 2006
- Abdul Kadir Abdulhamid El-Kajsij, "El-Burhanu ve is'tidlalatuhu fi el-Kur'an", në revistën: "Mexhel-letu kljijeti el-ulumu el-islamijjeti", nr. XVI
- Abduladhim Zekijud-din El-Mundhiri, *Et-tergibu ve et-terhibu min el-hadithi esh-sherifi*, vëllimi I, Dar el-Kutub el-ilmijjeti, Bejrut: 1417, hadhiti numër 1097
- Abdulaziz bin Abusselam Esh-Shafij, *El-Isharetu ila el-ixhazi fi badi en'vai el-mexhazi*, 1988
- Abdulhamid Ebu Sulejman, *Botkuptimi kuranor*, Shkup: Logos-A
- Abdulhamid Shanuhah, *Xhamiu el-kiraati el-ashri*, vëllimi V
- Adnan Abdulkadir, *Min fevahidi el-lefdh ve nevaimi el-lahdh*, Daru Hamilu El-Miski', Kuvajt, 2009
- Ahmed bin Jusuf el-halebij, *Ed-durru el-mesunu fi ulumi el-kitabi el-meknunu*, vëllimi VII, Daru el-kalemi, Damask
- Ahmed bin Muhammed El-Fejjumi, *El-Mis'bahu el-muniri*, Liban-Bejrut, Mektebetu Lubnan, 1987
- Akid Halid Hamudij El-Azavi, "Etheru es-sijaki fi tag'jiri delaleti el-elfadhi – suretu El-Kehfi un mudhexhen", në "El-Ustadhu", nr. 209, vëllimi I, Universiteti i Bagdadit, 2014
- Bessam Xherar, *Inni failun dhalike gaden*,
- Ebu Es-Seud, Muhamed bin Muhamed El-Amadi, *Tefsiru Ebi Es-Seud*, vëllimi I, botimi II, Bejrut, Daru Ihjau Et-Turathi El-Arabijji, 1990
- Ebu Hamid El-Gazali, *Ihjau ulumi ed-dini*, vëllimi I
- Ebu Hilal El-Aaskerij, *Mu'xhemu mekajisi el-lagati*, botimi VI, Muessesetu en-neshri el-islamijji: 1433 h.
- Ebu Hilal El-Askerij, *El-furuku el-lugavijjeti*, Daru el-ilmu ve eth-thekafeti, Kajro, 1997

- Ebu Hilal El-Askerij, *Mu'xhem el-furuki el-lugavijjeti*, Daru el-Ilmi ve eth-Thekafeti, 1997
- Ebu Hilal El-Askerij, *Mu'xhem el-furuki el-lugavijjeti*, Muessesetu en-neshri el-islamijji, botimi VII, 1433
- El-Kurtubiu, *El-Xhamiu li ahkami el-Kur'ani – tefsiru el-Kurtubijj*, vëllimi X, Daru el-Kutubi el-Misrijjeti, Kajron: 1964
- El-Kurtubiu, *El-Xhamiu li ahkami el-Kur'ani*, vëllimi XIII, Bejrut, Muessesetu er-Risaleh, 2006
- Enes Kariç, *Kuran u sovremenu dobu I-II*
- Er-Ragib El-Asfahani, *Mufredatu el-fadhi el-Kur'ani*, Daru el-Kalem, Damask: 2009
- Esad Durakoviç, *Stil kao argument, nad tekstem Kurana*, Tugra
- Esh-Sheukani, *Fet'hu el-Kadir*, vëllimi I, El-Marifetu, 2007;
- Ez-Zerkeshiu, *El-Burhan fi ulumi el-Kur'an*, 1/273;
- Fadil Samurai, *Dallimi mes fjalë beadhe dhe ersele*, <http://omferas.com/vb/t50926/>
- Fadil Samurai, *Lemesatun bejjanijjetun fi sureti el-Kehfi*, <http://islamiyyat.3abber.com/post/226448>
- Fadil Samurai, *Min esrari el-bejani el-kur'anijji*, Daru Fikr, 2009
- Fadil Samurai, *Lemesatun bejjanijjetun fi en-nususi min et-tenzili*, Daru Ammar, Bejrut: 2003
- Fahrudin Er-Razi, *Et-tefsiru el-kebiru- Mefatihul Gajb*, vëllimi XXI, Bejrut: Dar el-Fikër, 1981, f. 84
- Fejruzabadi, *Besair dhevi et-temjizi fi letaifi el-kitabi el-azizi*, 1/88
- Grup autorësh të Institutit për Hulumtime Islame në Az'har, *Et-tefsiru el-vesiti li el-Kur'ani el-kerimi*, El-hejetu el-ammetu li esh-shuuni el-metabi el-emirijjeh, vëllimi V, 1993
- Halid bin Muhammed El-Xhahenij, *El-ferku bejne resmi el-uthmanijji ve er-resmi el-implajji el-ledhi xhera alejhi el-urfu*, 2013
- Halid Nasiruddin, *Esh-Shebabu, el-futuovetu ve er-rexhuletu: idaatu mefahimijjetu*, <https://www.aljamaa.net/ar/2006/07/13/>
- Hasen Ajet Alxhet, "El-huda ve er-ruzhdhu esasu salahi el-abdi", në revistën "El-Is'lah", viti II, nr. 7, 2008

- Hasen El-Mustafevij, *Et-tahkuku fi kelimati el-Kur'ani el-Kerimi*, vëllimi IV, Taheran, 1393 h
- Ibn Ashuri, *Et-tahriru ve et-tenviru*, Daru Sehnun, Tunizi, vëllimi XV
- Ibn Faris, *Mu'xhemu mekajisi el-lugati*, I-III, Daru el-Fikr: 1979
- Ibn Mendhuri, *Lisanu el-arebi*, vëllimi XIV, Daru Sadir, Bejrut
- Ibn Rexheb El-Hanbelij, *Revaiu et-tefsir – min sureti el-mu'minin ila sureti el-ihlas*, vëllimi II, Rijad, Daru el-Asimeh: 2001
- Ibn Tejmije, *Fetava ibn Tejmije*, vëllimi X, f. 40/568; Ibn Kajjim, *Igathu el-lehfan*, vëllimi I
- Imam Hakim En-nisaburi, *El-Mustedreku ala es-sahihajni*, vëllimi III, botimi II, Hadithi nr. 4407, Bejrut, 2002
- Imran Husejn, *Suretu el-Kehfi:nessun ve terxhumetun ve tefsirun*, i përkthyer në arabishte nga Temmam Adij, Botimi II, 2011
- Ismail Bardhi, *Hafiz Ibrahim Dalliu dhe ekzegjeza e tij kuranore*, Shkup: Logos-A, 1998
- Jusuf Ramiç, *Arabska stilistika – U sovjetlu Kurana i hadisa Allahova poslanika*, El-Kalem
- Jusuf Ramiç, *Naši prijevodi Kurana i stil kuranskog izraza*, Connectum
- Krešimir Bagić, *Rječnik stilskih figura*, Školska knjiga,
- Mehmet Gormez, *Metodologjia hermeneutike e studimit të hadithit*, Logos-A
- Menna' Kattami, *Mbahidhu fi ulumi el-Kur'ani*, mektebetu Vehbetu, Egjipt: 2000
- Metin Izeti, *Dyzet netët I-II-III-IV-V-VI*, Logos-A
- Muhamed Muhamed Davud, *Mu'xhem el-furuk el-lugavijjeh fi el-Kur'ani el-kerim*, Daru Garib, Kajro: 2008
- Muhamed Muteveli Sha'ravi, *Tefsiru esh-Sharavi*, Ahbaru El-Jevm, Kajro: 1991
- Muhamed Rida Esh-Shehsu, *Isti'malu lafdhatej (esh-shekku ve er-rejbu) fi el-Kur'ani el-kerimi*, revista "Ed-Der'ijetu" nr. 39/40, tetor/dhjetor, 2007.

- Muhamed Salih Munxhid, *El-Xhidalu ve el-mirau*, Mexhmuau Zadu En-Neshr, 2009/1430
- Muhammed Ali Jusuf, "Fi suhbeti el-Kur'ani – suretu el-Kehf", <http://islamiyyat.3abber.com/post/240396>
- Muhammed Hisham En-Na'san, *Karjetu el-fitjeti As'habu el-kehfi: araun dinijjetun, tarihijjetun, etherijjetun, ilmijjetun*, Daru el-kutubi el-ilmijjeti, Bejrut
- Muhammed Kerim El-Kevvaz, *El-Uslub fi el-I'xhazi el-belagij li el-Kur'an el-kerim*, Bengazi: Dar El-Kutubi el-vetaniijetu, 1426
- Muhammed Murteda Ez-Zebidi, *Taxhu el-arusi min xhevahiri el-kamusi*, vëllimi VIII, botim i Qeverisë së Kuvajtit, 1994
- Muhammed Nuruddin El-Munexhxhid, *Et-treduf fi el-Kur'an el-Kerim bejne nedharijjet ve et-tetbik*, Daru el-Fikr, Damask, 1997
- Muhammed Ratib Nabulsi, *Esmauill-lahi el-husna*
- Muhammed Shemlul, *I'xhazu resmi el-Kur'ani ve i'xhazu et-tilaveti*, Daru Es-Selam, Egjipt: 2006
- Muhjuddin Shehzadeh, *El-Hashijeh*, vëllimi VI
- Muhsin Kiraeti, *Tefsir en-nur*, vëll. V, Daru El-Muerrih El-Arebijj, 2014
- Nasir El-Omer, Er-Rifku ve et-telettufu fi hal-li el-mushkilati, <http://almoslim.net/node/151341>
- Nexhla Es-Sebil, *Vekefatun terbevijjetun me sureti el-Kehfi* (përmbledhje në format PDF)
- Petris El-Bestani, *Muhitu el-muhiti*, Mektebetu Lubnan
- Ragib El-Asfahani, *El-Mufredatu fi garibi el-Kur'ani*, Daru El-Ma'rifeh, Bejrut
- Reshid Rida, *Tefsiru el-menar*, vëllimi VIII
- Sa'di, *Tefsiru Sa'di*, vëllimi I
- Sadik Hasen Han, *Fet'hu el-bejan fi mekasidi el-Kur'an*, vëllimi VIII, El-Mektebetu El-Asrijjetu, Bejrut, 1992
- Salah Sultan, *Sure el-Kehfi: menhexhijjatu fi islahi ve et-teg'jiri*, Daru Sultan li en-Neshri, Kajro: 2008
- Salah Sultan, *Suretu el-Kehf: Menhexhijjatu fi el-islahi ve et-teg'jiri*, SHBA: 2008

- Salih Rubin Indi, *Temmulatun bejjaniijetun fi thelathi suverin kur'anijjetin: Jusuf – El-Kehfu – el-Ahzabu, Al Manhal*, 2014
- Sejjid Husein Nasr, *Hyrje e përgjithshme në përkthimin dhe komentimin e Kur'anit*, Logos-A, Shkup, 2018
- Sejjid Kutbi, *Fi dhilali el-Kur'ani*, Botimi XXXII, Daru Esh-Shuruki, Kajro
- Sibevejhi, *El-Kitabu*, vëll. I, Mektebetu El-Hanxhi, Kajro, 1988
- Shih gjerësisht: Muhammed Xhumuah El-Halbusi, *El-Besharetu ve el-indharu*, Faluxha-Irak
- Tahsin Gorgun, *Kuptimi dhe interpretimi i teksteve fetare*, Shkup: Logos-A;
- Vahidiu, *Esbabu nuzuli el-Kur'ani*, Daru El-Kutubi El-Ilmijeti, Bejrut, 1991
- Xha'fer El-Garnatijj, *El-Burhanu fi tertibi suveri el-Kur'ani*, Marok: 1990;
- Xhelaluddin Sujuti, *Esraru tertibi el-Kur'an*, Kajro, Dar Fedileti
- Xhelaluddin Sujuti, *El-Itkanu fi ulumi el-Kur'ani*, vëllimi III, El-Hej'etu El-Misrijetu El-Ammetu li el-Kitabi, Kajro, 1974
- Xhelaluddin Semerkandi, *Ma'na kelimeti esh-shej'u*, Bot. I, 1423
- Xhemaludin Latiç, *Stil Kuranskog izraza*, El-Kalem