

SEMANTIKA DHE KUR'ANI

I. Semantika e Kur'anit

Ky libër, i cili në të vërtetë e mban titullin *Zoti dhe njeriu në Kur'an*, mund ta kishte fare mirë një titull më të përgjithshëm: *Semantika e Kur'anit*. Do ta kisha zgjedhur pa ngurrim këtë titull, po të mos ishte fakti se pjesa kryesore e këtij studimi merret pothuajse tërësisht me problemin e marrëdhënies personale ndërmjet Zotit dhe njeriut në botëkuptimin kur'anor dhe përqendrohet pikërisht rreth kësaj teme të veçantë. Titulli alternativ do ta kishte përparësinë që, qysh në fillim, t'i nxirrte në pah dy pikat e veçanta të theksimit që e karakterizojnë këtë studim në tërësinë e tij: semantikën, nga njëra anë, dhe Kur'anin, nga ana tjetër.

Në të vërtetë, të dyja janë njëlloj të rëndësishme për qëllimin e veçantë të këtij studimi; nëse do ta shpërfillnim njërin prej tyre, e gjithë vepra do ta humbiste menjëherë domethënien e saj. Sepse ajo që ka rëndësi jetike këtu nuk është as njëra dhe as tjetra, të marra veçmas, por pikërisht ndërthurja e tyre. Kjo ndërthurje nënkupton se ne synojmë t'i qasemi një aspekti të caktuar të Kur'anit nga një këndvështrim po aq i veçantë. Dhe duhet të kemi parasysh se Kur'anit mund t'i qasemi nga një sërë këndvështrimesh të ndryshme, si ai teologjik, filozofik, sociologjik, gramatikor, ekzegjetik e të tjera, dhe se vetë Kur'ani paraqet një sërë aspektesh të ndryshme, por njëlloj të rëndësishme. Prandaj, është krejtësisht e domosdoshme që, qysh në fillim, të përpiqemi të krijojmë një përfytyrim sa më të qartë mbi rëndësinë dhe zbatueshmërinë e metodologjisë semantike në studimet kur'anore, si dhe të shqyrtojmë nëse qasja ndaj Shkrimit të Shenjtë të Islamit nga ky këndvështrim i veçantë ofron ndonjë përparësi të mirëfilltë.

Titulli „Semantika e Kur'anit“ do të nënkuptonte, para së gjithash, se kjo vepër do të konsistonte kryesisht në zbatimin e metodës së analizës semantike ose konceptuale mbi materialin që na ofron fjalori kur'anor. Kjo, nga ana tjetër, do të nënkuptonte se, prej dy

* Toshihiko Izutsu (1914–1993) ishte një filozof, gjuhëtar dhe orientalist i shquar japonez, i njohur globalisht si një nga eruditët më të mëdhenj të studimeve islame dhe filozofisë krahasuese. Ai dallohej për një talent të jashtëzakonshëm gjuhësor, përfshirë arabishten, persishten, sanskritishten, greqishten e vjetër dhe rusishten. Kontributi i tij më i madh qëndron në aplikimin e metodës semantike për analizën e teksteve fetare dhe në urat filozofike që i ndërtoi mes Lindjes së Largët dhe Botës Islame. Veprat e Izutsus janë shkruar kryesisht në anglisht dhe japonisht, duke u fokusuar te semantika kur'anore, misticizmi (sufizmi) dhe filozofia e Lindjes së Largët. Disa nga veprat e tij që kanë të bëjnë me Islamin: *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (Konceptet Etiko-Fetare në Kur'an); *God and Man in the Qur'an* (Zoti dhe Njeriu në Kuran - ky artikull përbën kapitullin e parë të kësaj vepre); *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Sufizmi dhe Taoizmi: Një studim krahasues i koncepteve kyçe filozofike) - përkthyesi.

pikave kryesore të theksimit që sapo i përmendëm, semantika e përfaqëson aspektin metodologjik të studimit tonë, ndërsa Kur'ani e përbën aspektin e tij material. Të dyja, siç e theksova tanimë, kanë rëndësi të barabartë. Megjithatë, në rrafshin praktik, domethënë për qëllimet e këtij studimi, aspekti i parë është ndoshta më i rëndësishëm se i dyti. Kjo për arsye se ky libër u drejtohet, para së gjithash, atyre lexuesve që tashmë zotërojnë njohuri të mira të përgjithshme mbi Islamin dhe që, për rrjedhojë, janë të përgatitur të shfaqin që në fillim një interes të thellë për problemet konceptuale që i ngre kjo lloj qasjeje studimore ndaj vetë Kur'anit. Nga ana tjetër, nuk është marrë si e mirëqenë që këta lexues të zotërojnë njohuri të specializuara në fushën e semantikës dhe të metodologjisë së saj. Prandaj, në pjesën e parë të këtij libri, do t'i kushtoj më pak vëmendje aspektit material dhe më shumë aspektit metodologjik të problemit tonë, me qëllim që t'ua bëj të qartë studiuesve të Islamit interesin dhe vlerën që e ka vështrimi i problemeve të vjetra nga një këndvështrim i ri.

Fatkeqësisht, ajo që sot quhet semantikë është bërë aq e ndërlikuar dhe e koklavitur, saqë për dikë që nuk është specialist i kësaj fushe është jashtëzakonisht e vështirë, në mos krejtësisht e pamundshme, të krijojë qoftë edhe një përfytyrim të përgjithshëm për natyrën e saj.¹ Kjo ndodh kryesisht për faktin se „semantika“, siç sugjeron edhe vetë etimologjia e këtij termi, është një shkencë që merret me dukurinë e *kuptimit*, në domethënien më të gjerë të kësaj fjale; aq të gjerë, në të vërtetë, saqë pothuajse çdo gjë që mund të konsiderohet se mbart çfarëdo lloj kuptimi, ka plotësisht të drejtë të përbëjë një objekt studimi të semantikës. Dhe, në të vërtetë, „kuptimi“, i marrë në këtë domethënie, po u shtron sot probleme të rëndësishme mendimtarëve dhe studiuesve që veprojnë në fusha nga më të ndryshmet të kërkimit të specializuar, siç janë gjuhësia në kuptimin e mirëfilltë të fjalës, sociologjia, antropologjia, psikologjia, neurologjia, fiziologjia, biologjia, filozofia analitike, logjika simbolike, matematika dhe, kohët e fundit, inxhinieria elektronike, si edhe fusha të tjera. Kjo ka arritur deri në atë pikë, saqë semantika, si studim i Kuptimit, nuk mund të jetë tjetër veçse një lloj i ri filozofie, i mbështetur mbi një konceptim krejtësisht të ri të qenies dhe ekzistencës, dhe që shtrihet në shumë degë të ndryshme e gjerësisht të dallueshme të shkencës tradicionale. Megjithatë, këto degë janë ende larg arritjes së idealit të një integrimi të përsosur.

Në këto rrethana, është krejt e natyrshme që edhe brenda asaj që quhet semantikë të vërehet një mungesë tepër e dukshme e harmonisë dhe e njëtrajtshmërisë. Me fjalë të tjera, ne ende nuk kemi një shkencë të semantikës të organizuar në mënyrë të qartë dhe të njësuar; gjithçka që kemi në dispozicion është një numër teorish të ndryshme mbi Kuptimin. Duke e tepruar disi, mund ta përshkruanim këtë gjendje duke thënë se kushdo që flet për semantikën priret - dhe, sipas mendimit tonë, me të drejtë - ta konsiderojë veten të autorizuar ta përkufizojë dhe ta kuptojë këtë term sipas mënyrës së vet. Duke qenë kështu, detyra ime e parë në hartimin e këtij libri do të jetë përpjekja për ta qartësuar konceptimin tim mbi semantikën dhe për ta përcaktuar sa më saktësisht të jetë e

¹ Për një vështrim të gjerë dhe të ekuilibruar të gjithë fushës që e mbulon semantika, së bashku me një paraqitje të shkurtër e të përshtatshme të sfondit të saj historik, lexuesi mund t'i drejtohet veprës së prof. Stephen Ullmann-it, *Semantics - An Introduction to the Science of Meaning* (Semantika - Hyrje në shkencën e kuptimit), Oxford, 1962.

mundshme atë që, sipas meje, duhet ta përbëjë shqetësimin kryesor të një studiuesi të semantikës, synimin e tij përfundimtar dhe, në veçanti, qëndrimin e tij themelor, së bashku me shpjegimin e parimeve metodologjike që rrjedhin nga e gjithë kjo. Këtë do të përpiqem ta bëj në vijim, jo në mënyrë abstrakte, por në lidhje të drejtpërdrejtë me disa nga problemet më konkrete dhe më të thella që i ngre gjuha e Kur'anit.

Siç do të bëhet plotësisht e qartë gjatë shtjellimit të mëtejshëm, semantika, ashtu siç e kuptoj unë, është një studim analitik i termave kyçë të një gjuhe, që synon të arrijë, në fund të fundit, në një kuptim konceptual të *Weltanschauung*-ut, ose botëkuptimit, të njerëzve që e përdorin atë gjuhë si mjet jo vetëm për të folur dhe për të menduar, por, çka është edhe më e rëndësishme, për ta konceptuar dhe interpretuar botën që i rrethon. Semantika, e kuptuar në këtë mënyrë, është një lloj *Weltanschauungslehre*, domethënë një studim i natyrës dhe i strukturës së botëkuptimit të një populli në një periudhë të caktuar, me rëndësi të veçantë, të historisë së tij. Ky studim realizohet nëpërmjet një analize metodologjike të koncepteve kryesore kulturore që ai popull i ka krijuar për veten e tij dhe që janë kristalizuar në fjalët kyçe (*key-words*) të gjuhës së tij.

Tashmë do të jetë e lehtë të kuptohet se fjala Kur'an, në frazën tonë „Semantika e Kur'anit“, duhet të merret vetëm në kuptimin e *Weltanschauung*-ut kur'anor, ose të botëkuptimit kur'anor, domethënë të vizionit kur'anor mbi universin. Semantika e Kur'anit do të merrej kryesisht me problemin se si, sipas këndvështrimit të këtij Shkrimi të Shenjtë, është e strukturuar bota e Qenies, cilët janë përbërësit themelorë të kësaj bote dhe si qëndrojnë ata në marrëdhënie me njëri-tjetrin. Në këtë kuptim, ajo do të përbënte një lloj ontologjie - një ontologji konkrete, të gjallë dhe dinamike, dhe jo atë lloj ontologjie sistematike e statike që ndërtohet nga një filozof në nivelin abstrakt të të menduarit metafizik. Ajo do të përbënte një ontologji në rrafshin konkret të qenies dhe të ekzistencës, ashtu siç pasqyrohen ato në vargjet e Kur'anit. Qëllimi ynë do të jetë që, me anë të një shqyrtimi analitik dhe metodologjik të koncepteve kryesore, domethënë, të atyre koncepteve që duket se kanë luajtur një rol vendimtar në formësimin e vizionit kur'anor mbi universin, ta nxjerrim në pah këtë lloj ontologjie të gjallë dhe dinamike që gjendet në Kur'an.²

II. Integrimi i koncepteve të veçanta

Në vështrim të parë, kjo detyrë mund të duket mjaft e thjeshtë. Dikush mund të mendojë se gjithçka që duhet të bëjmë është t'i përzgjedhim nga i gjithë fjalori i Kur'anit ato fjalë të rëndësishme që shprehin koncepte themelore, si *Allah*, *Islam*, *nebij* (profet), *iman* (besim),

² Në përpunimin e idesë së semantikës si një lloj *Weltanschauungslehre* (teorie të botëkuptimit), i jam shumë mirënjohës prof. Leo Weisgerber-it nga Boni, i cili prej shumë vitesh e ka theksuar vazhdimisht rëndësinë e gjuhës njerëzore si një proces intelektual i formësimit të botës (*Weltgestaltung*). Për një paraqitje të shkurtër, por shumë mbresëlënëse dhe përmbledhëse të tezës së tij, shih veprën e tij *Grundformen sprachlicher Weltgestaltung* (Format themelore të formësimit gjuhësor të botës), Köln dhe Opladen, 1963. Në shumë prej pikave thelbësore, filozofia e tij humboldtiane e gjuhës përputhet plotësisht me atë që sot, në botën anglishtfolëse, njihet me emrin hipoteza Sapir-Whorf. Për sa i përket kësaj teorie të fundit, shih shqyrtimin kritik jashtëzakonisht të qartë të prof. Paul Henle-it në *Language, Thought and Culture* (Gjuha, mendimi dhe kultura), Michigan, 1958, kapitulli I. Me sa duket, këto dy shkolla e kanë zhvilluar për një kohë të gjatë, në të dyja anët e Atlantikut, të njëjtin lloj teorie gjuhësore, pa qenë në dijeni të punës së njëra-tjetrës.

kafir (jobesimtar) e të tjera, dhe të shqyrtojmë se çfarë kuptimi kanë ato në kontekstin kur'anor. Megjithatë, çështja në të vërtetë nuk është kaq e thjeshtë, sepse këto fjalë ose koncepte nuk gjenden në Kur'an thjesht si njësi të veçuara, secila e izoluar nga të tjerat. Përkundrazi, ato janë ngushtësisht të ndërvarura dhe i përftojnë kuptimet e tyre konkrete pikërisht nga tërësia e sistemit të marrëdhënieve në të cilin bëjnë pjesë. Me fjalë të tjera, këto koncepte formojnë ndërmjet tyre grupe të ndryshme, të mëdha e të vogla, të cilat, nga ana e tyre, lidhen me njëra-tjetrën në mënyra të shumëllojshme, duke përbërë përfundimisht një tërësi të organizuar, një rrjet jashtëzakonisht kompleks dhe të ndërlikuar ndërlidhjesh konceptuale. Dhe ajo që ka rëndësi të vërtetë për qëllimin e veçantë të studimit tonë është pikërisht ky sistem konceptual që vepron brenda Kur'anit, dhe jo konceptet individuale si të tilla, të marra veçmas dhe të shqyrtuara në vetvete, të shkëputura nga struktura e përgjithshme, ose *Gestalt*-i, siç mund ta quajmë, në të cilin ato janë integruar. Prandaj, gjatë analizës së koncepteve të veçanta kyçe që gjenden në Kur'an, nuk duhet t'i humbasim kurrë nga vëmendja marrëdhëniet e shumëfishta që secili prej tyre i ka me konceptet e tjera brenda sistemit në tërësinë e tij.

Rëndësia jashtëzakonisht e madhe e një rrjeti të tillë konceptual, ose e *Gestalt*-it tërësor, që qëndron në themel të botëkuptimit kur'anor, do të bëhet e qartë edhe nëpërmjet një shqyrtimi të përciptë të disa shembujve të përzgjedhur pothuajse rastësisht. Mund ta fillojmë duke vënë në dukje se asnjëri prej termave kyç që luajnë një rol vendimtar në formësimin e botëkuptimit kur'anor, përfshirë këtu edhe vetë emrin e Zotit, *Allah*, nuk ishte në ndonjë mënyrë një fjalë e sajuar rishtazi. Pothuajse të gjithë këta terma kishin qenë në përdorim, në një formë apo në një tjetër, që në periudhën paraislame. Kur Shpallja islame filloi t'i përdorte këto fjalë, ajo që politeistëve të Mekës iu duk krejtësisht e çuditshme, e panjohur dhe, për rrjedhojë, e papranueshme, nuk ishin fjalët apo konceptet e veçanta në vetvete, por i gjithë sistemi, konteksti i përgjithshëm në të cilin ato përdoreshin.

Vetë këto fjalë ishin në përdorim të zakonshëm në shekullin VII; në mos brenda kufijve të ngushtë të shoqërisë tregtare të Mekës, të paktën në njërin apo tjetrin rreth fetar të Arabisë. Mirëpo, ato u përkisnin sistemeve të ndryshme konceptuale. Islami i bashkoi këto fjalë, duke i ndërthurur të gjitha në një rrjet konceptual krejtësisht të ri, të panjohur deri atëherë. Dhe ishte kryesisht - nuk them se ishte vetëm kjo, sepse padyshim që vepronin edhe një sërë faktorësh të tjerë - kjo zhvendosje e koncepteve nga një sistem në tjetrin, si dhe ndryshimi rrënjësor i vendit dhe riorganizimi i vlerave morale e fetare që pasuan prej saj, ajo që e revolucionarizoi në mënyrë kaq rrënjësore konceptimin arab mbi botën dhe ekzistencën njerëzore. Nga këndvështrimi i një studiuesi të semantikës, i interesuar për historinë e ideve, ishte pikërisht kjo, dhe jo diçka tjetër, ajo që ia dha vizionit kur'anor mbi universin një karakter dhe një ngjyrim kaq të dallueshëm e të veçantë.

Duke folur në terma më të përgjithshëm, është tashmë e njohur se fjalët, kur shkëputen nga ndërthurjet e tyre të ngulitura tradicionalisht dhe vendosen në një kontekst krejtësisht tjetër e të ri, priren të pësojnë ndikime të thella pikërisht si pasojë e kësaj zhvendosjeje. Kjo dukuri njihet si ndikimi i kontekstit mbi kuptimet e fjalëve. Ndonjëherë, ky ndikim sjell vetëm zhvendosje të holla të theksit kuptimor, ndryshime të lehta të nuancave semantike dhe të asociacioneve emocionale që i ngjallin fjalët. Por, më shpesh,

ndodhin ndryshime rrënjësore në strukturën kuptimore të fjalëve. Dhe kjo mbetet e vërtetë edhe atëherë kur fjala e zënë ngoje, brenda sistemit të ri, vazhdon ta ruajë të njëjtin kuptim themelor që e kishte në sistemin e mëparshëm.

Tani le të sjellim disa shembuj nga Kur'ani. Emri *Allah*, për shembull, nuk ishte aspak i panjohur për arabët e periudhës paraislame. Këtë e dëshmon fakti se ky emër shfaqet jo vetëm në poezinë paraislame dhe në emrat e përveçëm të komponuar, por edhe në mbishkrimet e lashta. Të paktën disa njerëz ose disa fise në Arabi besonin në një zot të quajtur *Allah* dhe madje duket se kishin arritur deri aty sa ta pranonin Atë si Krijuesin e qiejve dhe të tokës, siç mund të vërehet lehtësisht nga disa vargje kur'anore.³ Ndër njerëzit që kishin një besim të tillë, duket se *Allahut* i ishte caktuar madje pozita më e lartë në hierarkinë politeiste, përkatësisht në cilësinë e „Zotit të Shtëpisë“, domethënë të Qabes në Mekë, ndërsa hyjnitë e tjera konsideroheshin si ndërmjetësues të shumtë ndërmjet këtij Zoti suprem dhe qenieve njerëzore. Ky konceptim i fundit i hierarkisë hyjnore pasqyrohet në mënyrë veçanërisht të qartë në Kur'an. Në suren ez-Zumer, dëgjojmë disa politeistë të thonë:

مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ

„Ne i adhurojmë ata (domethënë, hyjnitë e tjera) vetëm që të na afrojnë sa më pranë Allahut.“ (ez-Zumer, 39:3)

Ideja që qëndron në themel të këtij konceptimi është ajo e *shefatit* (ndërmjetësimit), e cila luan një rol jashtëzakonisht të rëndësishëm në historinë e mendimit fetar ndër arabët dhe muslimanët, që nga kohët e lashta paraislame e deri në Mesjetë, kur ajo bëhet objekt i vëmendjes së veçantë të teologëve islamë.

Në një kuptim pothuajse të ngjashëm, në suren el-Ahkaf, hyjnitë e tjera përveç Allahut konsiderohen si *kurban*, që fjalë për fjalë do të thotë „mjete afrimi“, domethënë mjete për ta fituar pëlqimin hyjnor dhe për të siguruar ndërmjetësim. Në këtë sure, duke iu referuar atyre qyteteve të lashta që u shkatërruan si pasojë e refuzimit të tyre këmbëngulës për të besuar në Allahun, shtrohet, me një sarkazëm therës, pyetja:

فَلَوْلَا نَصْرُهُمُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ قُرْبَانًا آلِهَةً

„Përse, atëherë, nuk u erdhën në ndihmë atyre njerëzve hyjnitë që ata i kishin marrë përveç Allahut, si ndërmjetësues?“ (el-Ahkaf, 46:28)

Këto dhe shumë ajete të tjera tregojnë qartë se ekzistenca e një zoti të quajtur Allah, madje edhe pozita e Tij më e lartë ndër hyjnitë e tjera, ishte e njohur dhe e pranuar gjatë periudhës së *Xhahilijetit*, domethënë në epokën paraislame. Megjithatë, në fund të fundit, Ai ishte vetëm njëri prej zotave. Ky sistem shekullor i vlerave fetare u vu seriozisht në rrezik kur Profeti i Islamit shpalli se ky Zot suprem nuk ishte suprem vetëm në kuptimin relativ, si më i larti në hierarkinë e hyjnive, por ishte *absolutisht* suprem dhe, njëkohësisht,

³ Shih më poshtë, kapitullin IV, ku dëshmitë kur'anore lidhur me konceptin paraislam të *Allahut* shqyrtohen në mënyrë më sistematike.

i vetmi Zot, domethënë i vetmi Zot që ekziston. Në këtë mënyrë, të gjitha hyjnitë e tjera u ulën në pozitën e *batilit* (e pavërtetë, e rreme), në kundërvënje me *hakkun* (e vërtetë, reale). Me fjalë të tjera, ato u konsideruan thjesht emra pa asnjë realitet përkatës, produkte të fantazisë dhe të imagjinatës njerëzore. Nëse arabët do ta pranonin këtë mësim të ri, e gjithë gjendja ekzistuese do të duhej të pësonte një shndërrim të plotë. Pasojat e këtij ndryshimi nuk do të ndiheshin vetëm në sferën relativisht të kufizuar të ideve fetare, por do t'i preknin praktikisht të gjitha fushat e jetës, si në rrafshin shoqëror, ashtu edhe në atë individual. Prandaj, nuk është aspak për t'u habitur që kundërshtimi i fuqishëm ndaj kësaj lëvizjeje, të udhëhequr nga Muhammedi, filloi të shfaqej menjëherë dhe të merrte përmasa gjithnjë e më të mëdha rreth tij.

Duhet vënë në dukje se kjo nuk nënkuptonte thjesht një ndryshim në konceptimin që arabët e kishin për natyrën e Allahut; ajo nënkuptonte gjithashtu një ndryshim të thellë dhe rrënjësor të të gjithë sistemit konceptual, për të cilin folëm në pjesën e mëparshme. Konceptimi i ri islam për Zotin suprem ndikoi thellësisht në të gjithë strukturën e vizionit mbi universin. Për herë të parë në historinë e arabëve, u vendos një sistem monoteist dhe teocentrik, një sistem në qendër të të cilit qëndronte Zoti Një dhe i Vetëm, si burimi i vetëm i të gjitha veprimeve njerëzore dhe, në të vërtetë, i të gjitha formave të qenies dhe të ekzistencës. Si rrjedhojë, të gjitha gjërat ekzistuese dhe të gjitha vlerat iu nënshtruan një riorganizimi të plotë dhe një përcaktimi të ri të vendit të tyre. Të gjithë elementët e universit, pa asnjë përjashtim, u shkëputën nga trualli i tyre i mëparshëm dhe u transplantuan në një truall të ri. Secilit prej tyre iu caktua një vend i ri dhe ndërmjet tyre u vendosën marrëdhënie të reja. Konceptet që më parë kishin qenë krejtësisht të huaja për njëri-tjetrin, tani u sollën në marrëdhënie të ngushta ndërmjet tyre; anasjelltas, konceptet që në sistemin e vjetër kishin qenë të lidhura ngushtë me njëri-tjetrin, në sistemin e ri u ndanë nga njëri-tjetri.

Në sferën e qenieve të mbinatyreshme, njohja e pozitës së Allahut si Zoti i vetëm i të gjithë universit ua mohoi, siç u theksua më sipër, çdo realitet të gjitha të ashtuquajturave hyjni të tjera (*aliheh*). Tashmë ato ishin thjesht „emra të zbrazët“, të cilëve nuk u përgjigjej asnjë entitet real që ekzistonte jashtë gjuhës. Në terminologjinë e semantikës moderne, do të thoshim se, sipas këtij konceptimi, termi *ilah* (shumës: *aliheh*), kur përdoret për të shënuar çfarëdo qenieje tjetër përveç vetë Allahut, nuk është gjë tjetër veçse një fjalë që ka konotacion, por nuk ka denotacion.

Në suren Jusuf lexojmë:

مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ

„Ata që ju i adhuronit përveç Tij nuk janë gjë tjetër veçse emra që ua keni vënë ju dhe etërit tuaj. Allahu nuk ka zbritur asnjë autoritet⁴ që t'i përlijë ata.“ (Jusuf, 12:40)

Përveç të ashtuquajturave hyjni, në periudhën e *Xhahilijetit* ekzistonin edhe disa kategori të tjera qeniesh të mbinatyreshme, të cilat adhuroheshin, u druheshin dhe nderoheshin në shkallë të ndryshme, sipas vendeve dhe fiseve. Ndër to bënin pjesë engjëjt, djajtë dhe

⁴ Domethënë, dëshmi që tregojnë se ato janë reale.

xhindët. Të gjitha këto qenie u përfshinë dhe u integruan në sistemin e ri të botëkuptimit islam, por duke pësuar disa ndryshime themelore për sa i përket pozitës dhe funksionit që secila prej tyre zinte brenda rendit të përgjithshëm.

Për kategorinë e rëndësishme të xhindëve (*khinn*) do të kemi rastin të flasim gjerësisht më vonë, në lidhje me problemin e Shpalljes dhe të frymëzimit poetik.⁵ Këtu, le ta shqyrtojmë, si një shembull tipik, rastin e adhurimit të engjëjve në Arabinë e lashtë. Sipas të dhënave që mund të nxirren nga *Hadithet*, duket se adhurimi i engjëjve ka qenë një praktikë mjaft e përhapur ndër arabët gjatë periudhës së *Xhahilijetit*. Vetë Kur’ani na tregon se kishte shumë njerëz që besonin dhe pohonin se engjëjt ishin bijat e Allahut. Fjala *melek*, që do të thotë „engjell“, ishte e njohur jo vetëm ndër banorët e qyteteve, të cilët, në këtë drejtim, mund të kishin qenë lehtësisht të ndikuar nga judaizmi dhe nga konceptimet fetare persiane, por edhe ndër beduinët e mirëfilltë. Për shembull, poeti dhe luftëtari i famshëm paraislam, Antarah ibn Shaddad, e ka shkruar këtë varg:⁶

فسينبئك أن في حد سيفي ملك الموت حاضر لا يغيب

„(Pyet cilindo luftëtar me përvojë të fisit tonë;) ai do të të tregojë se në tehun e shpatës sime banon engjëlli i vdekjes, gjithmonë i pranishëm, që nuk zhduket kurrë.“

Në konceptimin arab, engjëlli ishte një qenie shpirtërore e padukshme, që për nga natyra i ngjante deri diku një hyjnie ose një xhindi të një rangu më të lartë, e denjë për t’u nderuar e madje edhe për t’u adhuruar, por pa pasur një vend të përcaktuar qartë në hierarkinë e qenieve të mbinatyrshme. Ndonjëherë, engjëlli nderohej si ndërmjetësues midis një hyjnie më të lartë dhe njerëzve, por shpesh ai ishte vetë objekt kulti dhe adhurimi. Islami solli një ndryshim të thellë në këtë konceptim, një ndryshim me pasoja të gjera për *Weltanschauung*-un, domethënë botëkuptimin e arabëve. Me vendosjen e një sistemi krejtësisht të ri teocentrik, engjëjve iu caktua një vend i përcaktuar qartë në hierarkinë e qenieve. Për më tepër, vetë engjëjt u klasifikuan në disa kategori, në përputhje me funksionet e tyre, dhe kështu u formua një hierarki engjëllore brenda hierarkisë universale të qenies. Disa emra fituan një rëndësi të veçantë, pasi u lidhën me misione posaçërisht të rëndësishme që duhej të përmbusheshin në kuadër të realizimit të planit madhështor të Kujdesit Hyjnor. I tillë është, për shembull, engjëlli *Xhebrail* (ose *Xhibril*), i cili, si lajmëtar qiellor, është ngarkuar me detyrën e përcjelljes së fjalëve të Shpalljes te Profeti në tokë.

Ajo që është edhe më e rëndësishme, engjëjt pushuan së qeni vetë objekt nderimi adhures dhe adhurimi. Tashmë ata ishin thjesht krijesa të Zotit, duke mos u dalluar në këtë aspekt në asnjë mënyrë nga qeniet njerëzore. Dhe, natyrisht, ata ishin krijuar

⁵ Shih kapitullin VII, seksioni III.

⁶ Antarah: *Diwan*, botuar nga Abd al-Ra’uf, Kajro, f. 22. Këtu poeti i drejtohet vajzës së tij të dashur, Ablah. Koncepti i engjëllit të vdekjes luan një rol të konsiderueshëm në eskatologjinë kur’anore. Një numër fragmentesh të rëndësishme (p.sh., el-En’am, 6:93) përshkruajnë se si engjëjt do të vijnë dhe do ta marrin shpirtin në çastin kritik të agonisë së vdekjes, për ta sjellë atë përpara Gjykatësit Suprem. Për më tepër, ky koncept, në vetvete, nuk ishte aspak i huaj për mendësinë e *Xhahilijetit* (krahajo Antarah, po aty, f. 81, vargu 13).

pikërisht për të njëjtin qëllim si njerëzit: për ta adhuruar Zotin dhe për të qenë shërbëtorë të Tij të përlurur e të bindur. Në suren 4 të Kur'anit thuhet:

لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ
فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا

„Mesihu nuk do ta konsiderojë kurrë nënçmim të jetë rob i Allahut, e as engjëjt e afuar pranë Tij. Ndërsa ata që e konsiderojnë nënçmim adhurimin ndaj Tij dhe tregohen mendjemëdhenj, Ai do t'i tubojë të gjithë para Vetes.“ (en-Nisa, 4:172)

Kështu, shohim se engjëjt, pa pushuar së qeni qenie qiellore që i përkasin një rendi ontologjik më të lartë se ai i njerëzimit, u ulën në pozitën e thjeshtë të shërbëtorëve ose robërve të Allahut, pothuajse në të njëjtën mënyrë si qeniet e zakonshme njerëzore. Dhe nëse kjo vlen për engjëjt, aq më tepër duhet të vlejë për xhindët. Edhe këta, që në zanafillë dhe për nga vetë natyra e krijimit të tyre, janë krijuar për t'i shërbyer dhe për ta adhuruar Allahun. Në këtë aspekt thelbësor, nuk mund të ketë kurrfarë dallimi ndërmjet xhindëve dhe qenieve njerëzore. Në suren 51, vetë Allahu shpall:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

„Unë nuk i krijova xhindët dhe njerëzit për tjetër gjë, veçse që të Më adhurojnë.“ (edh-Dharijat, 51:56)

Po ashtu, është i mirënjohur ajeti⁷ në të cilin shpallet në mënyrë solemne se ata xhindë që nuk i binden Allahut dhe refuzojnë t'i shërbejnë Atij, në Ditën e Gjykimit do të hidhen në Xhehenem së bashku me njerëzit jobesimtarë (*kuffar*), pa u bërë asnjë dallim ndërmjet tyre.

Duhet vënë në dukje se të gjitha këto përbëjnë vetëm një pjesë të vogël të riorganizimit të përgjithshëm të koncepteve dhe të rishpërndarjes së vlerave që i solli mësimi islam, i cili e ndryshoi rrënjësisht natyrën e konceptimit arab mbi botën. Duhet të kemi parasysh se fjalët nuk kanë ndryshuar për sa u përket kuptimeve të tyre themelore fillestare; ajo që ka ndryshuar në të vërtetë është struktura e përgjithshme, sistemi në tërësinë e tij, dhe brenda këtij sistemi të ri secila prej tyre ka gjetur një pozitë të re. Fjala *melek*, për shembull, vazhdon ta ruajë kuptimin e saj të mëparshëm, „engjell“, e megjithatë, brenda këtij sistemi të ri, ajo nuk është më ajo që kishte qenë më parë. Ajo ka pësuar një shndërrim të brendshëm semantik, të hollë, por jashtëzakonisht të thellë, si pasojë e vendosjes së saj në një pozitë të re brenda një sistemi të ri.

Ndikimi i një kuadri të ri konceptual mbi strukturën kuptimore të koncepteve të veçanta bëhet shumë më i qartë nëse u drejtohem fjalëve që shprehin vlera morale, etike ose fetare. Për vetë natyrën e tij, Kur'ani përmban një mori shembujsh të shkëlqyer në këtë fushë. Si shembullin më tipik mund të përmendim fjalën *takva*. Siç do ta shohim më vonë,⁸

⁷ Surja es-Sexhde (32:13).

⁸ Shih kapitullin IX, seksioni II, ku këto fjalë dhe fjalë të tjera të lidhura me to analizohen me kujdes nga këndvështrimi i veçantë i semantikës së fushave. Shih gjithashtu seksionin vijues, ku dy fjalët e

bërthama themelore semantike e fjalës *takva* gjatë periudhës së *Xhahilijetit* ishte „qëndrimi vetëmbrojtës i një qenieje të gjallë, qoftë kafshë apo njeri, përballë një force shkatërruese që vjen nga jashtë“. Kjo fjalë hyn në sistemin islam të koncepteve duke e mbartur me vete pikërisht këtë kuptim themelor. Mirëpo, brenda këtij sistemi, nën ndikimin mbizotërues të strukturës së tij të përgjithshme dhe, veçanërisht, për shkak se tashmë është vendosur në një fushë semantike të veçantë, të përbërë nga një grup konceptesh që lidhen me „besimin“, karakteristik për monoteizmin islam, ajo përfton një kuptim fetar jashtëzakonisht të rëndësishëm. Kështu, *takvaja*, duke kaluar përmes një faze ndërmjetëse, në të cilën nënkupton „frikën e devotshme nga ndëshkimi hyjnor në Ditën e Gjykimit“, arrin përfundimisht ta shprehë kuptimin e „devotshmërisë“ personale, në kuptimin e saj të mirëfilltë.

Mund të sillen lehtësisht një numër i madh shembujsh për ta ilustruar, nga këndvështrime të ndryshme, të njëjtin proces të transformimit semantik. Megjithatë, në këtë fazë nuk është e nevojshme ta bëjmë këtë, sepse, në fund të fundit, pikërisht kjo do të jetë lënda më e rëndësishme e të gjithë studimit tonë dhe, për rrjedhojë, do të vazhdojë të na marrë vëmendjen gjatë gjithë librit. Prandaj, në vend që ta shtjelloj më tej këtë çështje, dëshiroj të ndalem këtu për një çast dhe të shtoj disa vëzhgime të përgjithshme mbi atë që e kam quajtur sistemi ose rrjeti konceptual në tërësinë e tij, duke e shqyrtuar këtë herë nga një këndvështrim disi më teknik.

III. Kuptimi „themelor“ dhe kuptimi „relacional“

Shpresoj se, me anë të shpjegimit të shkurtër dhe përmbledhës që sapo e dhashë, është bërë e qartë rëndësia që e ka kuadri konceptual në tërësinë e tij, ose *Gestalt*-i tërësor, në përcaktimin e vlerave kuptimore të fjalëve të veçanta që bëjnë pjesë në këtë tërësi. Siç e pamë, konceptet nuk qëndrojnë më vete dhe të izoluara, por janë gjithmonë të organizuara në mënyrë të ndërlikuar brenda një sistemi ose disa sistemeve.

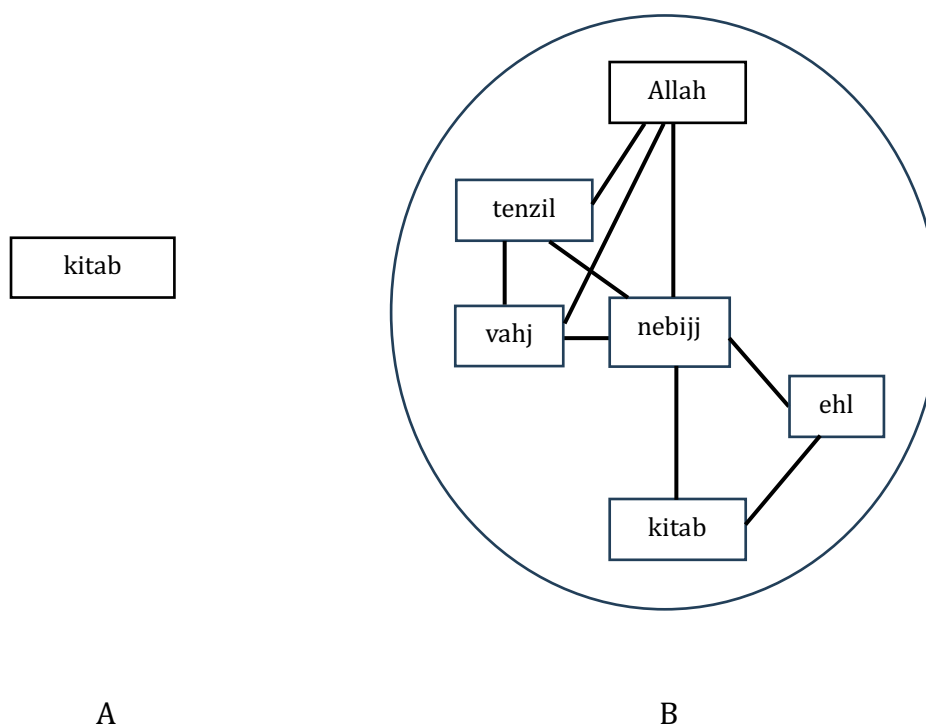
Në këtë pikë, dëshiroj ta paraqes një dallim teknik ndërmjet asaj që do ta quaja kuptim „themelor“ (*basic meaning*) dhe kuptim „relacional“ (*relational meaning*), si një nga konceptet kryesore metodologjike të semantikës, me qëllim që ta lehtësoj punën tonë të mëtejshme analitike.

Tani, nëse e marrim Kur'anin dhe i shqyrtojmë, nga këndvështrimi ynë, termat kyçë që i ndeshim në të, vërejmë menjëherë dy gjëra: njërën krejtësisht të dukshme dhe, në pamje të parë, madje aq të zakonshme e të vetëkuptueshme, sa mund të duket e panevojshme të përmendet; dhe tjetrën, e cila mund të mos jetë aq e dukshme në vështrim të parë. Aspekti i dukshëm i kësaj çështjeje është se çdo fjalë e veçantë, e marrë më vete, e ka kuptimin e saj themelor ose përmbajtjen e saj konceptuale, të cilën vazhdon ta ruajë edhe nëse e shkëpusim atë fjalë nga konteksti i saj kur'anor. Fjala *kitab* (libër), për shembull, e ka në thelb të njëjtin kuptim, pavarësisht nëse gjendet brenda Kur'anit apo jashtë tij. Kjo fjalë, për sa kohë që bashkësia gjuhësore e percepton realisht si një fjalë të vetme, e ruan

rëndësishme *kufër* dhe *Islam* do të trajtohen si ilustrim i dallimit teknik ndërmjet kuptimit „themelor“ dhe kuptimit „relacional“.

kuptimin e saj themelor - në këtë rast, kuptimin shumë të përgjithshëm dhe të papërcaktuar të „librit“ - kudo që të ndeshet, pavarësisht nëse përdoret si term kyç brenda një sistemi të caktuar konceptesh apo në një përdorim më të përgjithshëm, jashtë atij sistemi të veçantë. Këtë element semantik të qëndrueshëm, i cili mbetet i lidhur me fjalën kudo që ajo shfaqet dhe sido që të përdoret, mund ta quajmë kuptimi „themelor“ i fjalës.

Megjithatë, kjo nuk e shteron të gjithë kuptimin e fjalës. Dhe pikërisht këtu fillon aspekti i dytë i kuptimit të fjalës, të cilit sapo iu referuam. Në kontekstin kur'anor, fjala *kitab* merr një rëndësi të pazakontë, duke u shndërruar në shenjuesin e një koncepti fetar shumë të veçantë, të rrethuar nga një aureolë shenjtërie. Kjo rrjedh nga fakti se, brenda këtij konteksti, fjala qëndron në një marrëdhënie shumë të ngushtë me konceptin e Shpalljes Hyjnore, ose, më saktë, me një sërë konceptesh që lidhen drejtpërdrejt me Shpalljen. Kjo do të thotë se fjala e thjeshtë *kitab*, me kuptimin e saj të thjeshtë themelor „libër“, sapo futet në një sistem të caktuar dhe zë një pozitë të përcaktuar brenda tij, përfton një numër të madh elementesh të reja semantike, të cilat burojnë nga kjo pozitë e veçantë, si edhe nga marrëdhëniet e ndryshme që ajo vendos me konceptet e tjera kryesore të atij sistemi. Dhe, siç ndodh shumë shpesh, këto elemente të reja priren të ndikojnë thellësisht mbi strukturën fillestare kuptimore të fjalës, madje edhe ta ndryshojnë atë në mënyrë thelbësore. Kështu, në rastin tonë, fjala *kitab*, sapo përfshihet në sistemin konceptual islam, vendoset në një marrëdhënie të ngushtë me disa fjalë të rëndësishme kur'anore, si: *Allah* (Zoti); *vahj* (shpallja); *tenzil* (zbritja, përkatësisht zbritja e fjalëve hyjnore); *nebijj* (profet); *ehl* (njerëzit, bashkësia; veçanërisht në togfjalëshin *ehlu'l-kitab* - „Ithtarët e Librit“, që nënkupton bashkësitë që kanë një Libër të Shpalljes, si të krishterët dhe hebrenjtë, e të tjerë).



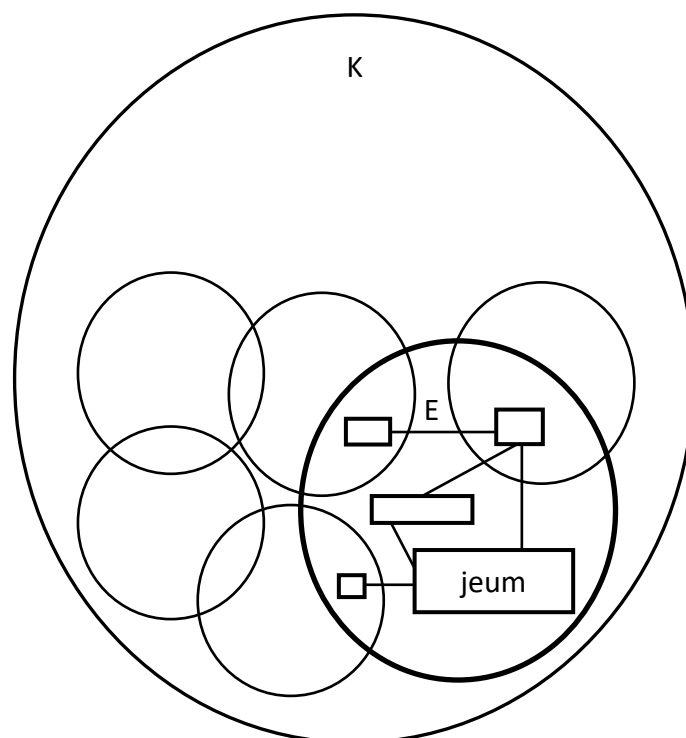
A - Fjala 'kitab' në një kontekst të zakonshëm, ku shpreh thjesht kuptimin e saj themelor „libër“, pa ndonjë përcaktim të mëtejshëm.

B - E njëjta fjalë 'kitab', tashmë e vendosur brenda fushës semantike të Shpalljes, karakteristike për Kur'anin.

Që këtë e tutje, në kontekstin karakteristik kur'anor, kjo fjalë do të duhet të kuptohet në lidhje me të gjithë këta terma të ndërlidhur. Vetëm kjo lidhje ia jep fjalës *kitab* një ngjyrim semantik shumë të veçantë, domethënë një strukturë kuptimore tepër komplekse dhe specifike, të cilën ajo nuk do ta kishte përfutur kurrë po të kishte mbetur jashtë këtij sistemi. Duhet vënë në dukje se edhe kjo përbën një pjesë të kuptimit të fjalës *kitab*, për sa kohë që ajo përdoret në kontekstin Kur'anor - madje një pjesë jashtëzakonisht të rëndësishme dhe thelbësore të kuptimit të saj, shumë më të rëndësishme sesa vetë kuptimi „themelor“. Pikërisht këtë, në këtë libër, do ta quaj kuptimi „relacional“ i fjalës, për ta dalluar nga kuptimi i saj themelor.

Kështu, ndërsa kuptimi „themelor“ i një fjale është diçka e qenësishme për vetë fjalën, të cilën ajo e mbart me vete kudo që përdoret, kuptimi „relacional“ është diçka me natyrë konotative, që i bashkëngjitet dhe i shtohet kuptimit të parë si pasojë e faktit se fjala ka zënë një pozitë të caktuar brenda një fushe të veçantë, duke hyrë në marrëdhënie të shumëllojshme me të gjitha fjalët e tjera të rëndësishme të atij sistemi.

Duke e pasur parasysh rëndësinë e madhe metodologjike të këtij koncepti, dëshiroj të sjell këtu edhe një shembull tjetër të thjeshtë, për të treguar se si lind dhe formohet një kuptim „relacional“. Fjala që kam ndër mend është *jeum*, kuptimi „themelor“ i së cilës është „ditë“.



Le të supozojmë se rrethi i madh (K) në diagram përfaqëson tërësinë e fjalorit kur'anor. Kjo (K), siç do ta shohim së shpejti më hollësisht, përbën një sistem të gjerë konceptual, të përbërë nga një numër sistemesh më të vogla konceptuale, të cilat mbivendosen pjesërisht me njëra-tjetrën dhe që në semantikë i quajmë „fusha semantike“. Ndër këto fusha gjendet njëra që ka rëndësi të veçantë për përcaktimin e natyrës së botëkuptimit kur'anor. Bëhet fjalë për një fushë të përbërë nga fjalë që lidhen drejtpërdrejt me Ringjalljen dhe Gjykimin e Fundit, si: *kijameh* (ringjallja); *ba'th* (ngritja e të vdekurve, ringjallja); *din* (Gjykimi i Fundit); *hisab* (dhënia e llogarisë, llogaridhënia) etj.. Këtë fushë, ose rrjet konceptual, të formuar nga këto fjalë, mund ta quajmë fusha eskatologjike (E).

Siç është e natyrshme, e gjithë kjo fushë përshkohet dhe mbizotërohet nga një atmosferë e fuqishme, me një karakter krejtësisht të veçantë. Tani, pikërisht brenda kësaj atmosfere e vendosim fjalën *jeum*, e cila, në rrethana të zakonshme, mbart kuptimin e saj të mirëfilltë dhe, mund të themi, neutral: „ditë“. Menjëherë vërejmë se rreth saj formohen një sërë lidhjesh konceptuale dhe se vetë koncepti i „ditës“ merr një ngjyrim të theksuar eskatologjik. Me pak fjalë, *el-jeum*, domethënë „dita“, brenda kësaj fushe të veçantë nuk nënkupton më një ditë të zakonshme, por Ditën e Fundit, përkatësisht Ditën e Gjykimit. Pikërisht i njëjti shpjegim vlen edhe për përdorimin kur'anor të fjalës *sa'ah*⁹ kuptimi themelor i së cilës është „orë“. Që kjo fjalë të kuptohet në kuptimin e „Orës së Ringjalljes“, nuk është e nevojshme që ajo të shfaqet medoemos në ndërthurje të veçanta me fjalë të tjera që mbartin lidhje më të qarta eskatologjike. Vetë fjala *sa'ah*, e marrë më vete, është plotësisht e mjaftueshme për t'i përcjellë të gjitha nënkuptimet e nevojshme eskatologjike, me kusht që të dimë se ajo nuk po përdoret në kuptimin e saj themelor, por në një kuptim të veçantë që i përket pikërisht kësaj fushe semantike.

Ndodh shpesh që fuqia modifikuese e sistemit në tërësinë e tij të ushtrojë një ndikim aq të fortë mbi një fjalë, saqë kjo e fundit përfundon duke e humbur pothuajse krejtësisht kuptimin e saj fillestar konceptual. Kur ndodh një gjë e tillë, atëherë kemi të bëjmë me një fjalë tjetër; thënë ndryshe, jemi dëshmitarë të lindjes së një fjale të re. Shembulli më i spikatur i kësaj dukurie është transformimi semantik që e pësoi folja *kefera* në Kur'an.

Në kuptimin e saj të mirëfilltë dhe themelor, *kefera* do të thotë „të jesh mosmirënjohës“, „të tregosh mosmirënjohje“ ndaj një të mire që të është bërë ose ndaj një favorit që të është treguar nga dikush tjetër. Ajo është pikërisht e kundërta e foljes *shekera*, që do të thotë „të jesh mirënjohës, falënderues“. Dhe ky është kuptimi i zakonshëm i foljes *kefera* brenda kontekstit më të gjerë të fjalorit të gjuhës arabe. Ky kuptim, në vetvete, nuk ndryshon në asnjë mënyrë, pavarësisht nëse folja përdoret nga muslimanët apo nga arabët jomuslimanë; ai është i përbashkët për të gjithë folësit e gjuhës arabe. Për më tepër, kështu ka qenë gjatë gjithë epokave, që nga kohët paraislame e deri në ditët tona.

Megjithatë, brenda kontekstit më të ngushtë të teologjisë islame, kjo fjalë ndoqi një rrugë krejtësisht të veçantë zhvillimi. Në fazën kur'anore të zhvillimit të gjuhës arabe, kjo fjalë u mor nga fjalori paraislam nëpërmjet Shpalljes Hyjnore dhe u vendos brenda një fushe

⁹ Për shembull, surja el-Ahzab, 33:63: „Njerëzit të pyesin ty për Orën (sa'ah). Thuaj: „Dijen për të e ka vetëm Allahu.“ E çfarë mund të të bëjë ty ta dish? Ndoshta Ora (sa'ah) është afër.“

semantike jashtëzakonisht të rëndësishme, të përbërë nga fjalë që lidhen me konceptin qendror të „besimit“, përkatësisht të besimit në Zot. Në këtë mënyrë, ndërmjet kësaj foljeje dhe fjalës *Allah* u vendos një lidhje konceptuale e drejtpërdrejtë dhe jashtëzakonisht e ngushtë. Kjo do të thotë se, brenda kësaj fushe semantike të kufizuar - të cilën mund ta quajmë „fusha e besimit“ (*iman*), ku *iman* është përafërsisht i barasvlershëm për nga kuptimi me „besimin“, siç do ta shohim më hollësisht më vonë - folja *kefera* nuk shprehte më thjesht një qëndrim të zakonshëm mosmirënjohjeje. Përkundrazi, ajo tashmë nënkuptonte mosmirënjohjen ndaj Zotit, ose, më saktësisht, mosmirënjohjen ndaj mirësisë së Zotit dhe ndaj të mirave që Ai ua ka dhuruar njerëzve. Dhe kjo e përbën fazën e parë të zhvillimit semantik jashtëzakonisht interesant të kësaj fjale brenda kontekstit kur'anor.

Për ta kuptuar fazën pasuese, duhet të mbajmë parasysh një fakt krejtësisht themelor të Islamit: sipas vetë mësimi fetar të Kur'anit, një nga kushtet thelbësore, ose më saktë, hapi i parë drejt arritjes së „besimit“ të vërtetë (*iman*), është që njeriu të mësojë t'i kuptojë dukuritë natyrore, në dukje krejtësisht të zakonshme, që vëren përreth tij, jo thjesht si dukuri natyrore, por si shfaqje të shumta të mirësisë hyjnore ndaj tij - domethënë, sipas terminologjisë kur'anore, si „shenja“ (*ajet*) të Zotit - dhe të jetë sinqerisht mirënjohës ndaj Tij për to. Kur'ani nuk resht së theksuari me forcën më të madhe dhe së përpjekuri t'ia bëjë të qartë njeriut se të gjitha të mirat që ai i gëzon në këtë jetë tokësore, në të vërtetë, nuk janë gjë tjetër veçse dhurata të Zotit. Islami, si fe, është në këtë aspekt një thirrje për mirënjohje ndaj Zotit. Njëkohësisht, ai është një thirrje drejtuar njeriut që të bëhet thellësisht i vetëdijshëm për varësinë e tij përfundimtare dhe thelbësore nga Zoti. Sipas këndvështrimit fetar të Kur'anit, pikërisht kjo vetëdije e njeriut për varësinë e tij absolute nga Zoti e përbën zanafillën e besimit të vërtetë në Zot. Kjo na shpjegon se si folja *kefera* - ose forma e saj emërore *kufr* - largohet pak nga pak nga kuptimi fillestar i „mosmirënjohjes“ dhe i afrohet gjithnjë e më shumë kuptimit të „mosbesimit“, si mohim i drejtpërdrejtë i konceptit të *imanit*. Në ajetet kur'anore që iu shpallën Muhammedit nga fundi i jetës së tij, *kefera* nuk ishte më antonimi i foljes *shekera* („të jesh mirënjohës“), por, përkundrazi, e kundërta e foljes *amene* („të besosh“). Ndërsa forma e saj pjesore, *kafir* - formë kjo që, ndër të tjera, ishte e destinuar të luante një rol me rëndësi të jashtëzakonshme në historinë e mëvonshme të mendimit islam, qoftë në rrafshin teologjik, qoftë në atë politik - arriti të nënkuptonte thjesht një „jobesimtar“.¹⁰ Në mënyrë përkatëse, edhe fjala *shekera*, nga ana e saj, i afrohet shumë vetë konceptit të *imanit*. Në jo pak vende të Kur'anit, *shekera* („të jesh mirënjohës“) ndaj Zotit është pothuajse sinonim i *amene* („të besosh“) në Zot, megjithëse, sigurisht, shndërrimi semantik në këtë rast nuk ka qenë aq i plotë sa në rastin e foljes *kefera*.

Sidoqoftë, këtu shohim se si kuptimet e fjalëve ndikohen nga fjalët që i rrethojnë, domethënë nga ndikimi i të gjithë sistemit të cilit ato i përkasin. Një fjalë që shpreh „mirënjohjen“ nuk do të kishte mundur kurrësi ta përftonte një kuptim që i afrohet „besimit“ dhe „fesë“, po të mos ishte vendosur brenda një fushe të veçantë semantike, ku

¹⁰ Për më shumë hollësi rreth *kufr*-it, shih më poshtë, kapitullin IX, si dhe veprën time të mëparshme, *The Structure of the Ethical Terms in the Koran* (Struktura e termave etikë në Kur'an), Tokio, 1959, ku një kapitull i tërë (kapitulli IX) i kushtohet shqyrtimit të kuptimit të kësaj fjale në kontekstin kur'anor.

të gjitha elementet kanë ndikuar në zhvillimin e kuptimit të saj pikërisht në këtë drejtim. Dhe, nëse i referohemi dallimit tonë ndërmjet kuptimit „themelor“ dhe kuptimit „relacional“, mund ta përshkruajmë mjaft saktë këtë gjendje duke thënë se, në rastin e foljes *shekera*, rreth bërthamës semantike themelore të fjalës u zhvillua, brenda Kur'anit, një kuptim relacional me karakteristika të theksuara e të veçanta. Pikërisht ky zhvillim e bëri të mundur që fjala *shekera* të përdorej ndonjëherë pothuajse si sinonim i foljes *amene* („të besosh“). Ndërsa në rastin e foljes *kefera* („të jesh mosmirënjohës“), kuptimi relacional u bë aq i fuqishëm dhe fitoi një mbizotërim aq të madh mbi kuptimin themelor, saqë përfundimisht çoi në formimin e një fjale të re, kuptimi themelor i së cilës ishte „mosbesim“.

Tani mbetet të themi disa fjalë mbi natyrën e vërtetë të asaj që e kam quajtur kuptim „themelor“, në dallim nga kuptimi „relacional“. Duhet mbajtur parasysh se kuptimi „themelor“, të cilin, siç thashë, një fjalë e mbart me vete gjithmonë dhe kudo si bërthamën ose thelbin e saj konceptual dhe që, për rrjedhojë, nuk ndryshon pavarësisht sistemit në të cilin vendoset fjala, për sa kohë që bashkësia gjuhësore vazhdon ta perceptojë atë si një fjalë të vetme - ky kuptim „themelor“, në të vërtetë, nuk është gjë tjetër veçse një koncept metodologjik. Me fjalë të tjera, ai është një postulat teorik, i cili dëshmohej i dobishëm sa herë që dëshirojmë ta analizojmë shkencërisht kuptimin e një fjale, por që, megjithatë, nuk e ndeshim kurrë në këtë formë abstrakte në botën e realitetit. Ne thjesht e marrim si hipotezë pune ekzistencën e një elementi të tillë gjatë analizës sonë semantike të fjalëve, sepse, në shumicën e rasteve, ky supozim e lehtëson procesin tonë analitik dhe e bën kuptimin tonë për domethëniet e fjalëve më sistematik dhe shkencërisht më të saktë. Në të vërtetë, të gjitha fjalët janë dukuri komplekse shoqërore dhe kulturore, dhe në botën reale nuk mund të gjendet qoftë edhe një fjalë e vetme, kuptimi konkret i së cilës të përfshihet plotësisht brenda asaj që unë e quaj kuptim „themelor“. Të gjitha fjalët, pa përjashtim, mbartin, në një shkallë pak a shumë të theksuar, një ngjyrim të veçantë kuptimor, i cili buron nga struktura specifike e mjedisit kulturor ku ato ekzistojnë dhe përdoren realisht.

IV. Fjalori dhe botëkuptimi (*Weltanschauung*)

Pjesa e mëparshme iu kushtua shqyrtimit të një dallimi metodologjik ndërmjet dy llojeve të ndryshme, megjithëse ngushtësisht të ndërlidhura, të kuptimit të fjalëve, të cilat i emërtoam përkohësisht, përkatësisht, kuptim „themelor“ dhe kuptim „relacional“. Për këtë qëllim, shqyrtuam disa shembuj të marrë nga Kur'ani. Megjithatë, synimi ynë i vërtetë nuk ishte aq ta shpjegojmë vetë këtë dallim me anë të shembujve konkretë, sesa të tregojmë se si analiza semantike e aspektit „relacional“ të kuptimit të një fjale kërkon një hulumtim të hollësishëm dhe të kujdesshëm të gjendjes së përgjithshme kulturore të epokës dhe të popullit përkatës, krahas njohurive më të specializuara gjuhësore mbi vetë fjalën. Sepse, në fund të fundit, ajo që ne e quajmë kuptimi „relacional“ i një fjale nuk është gjë tjetër veçse një shfaqje konkrete, ose një kristalizim, i frymës së kulturës, si dhe një pasqyrim jashtëzakonisht besnik i prirjeve të përgjithshme, psikologjike e të tjera, të njerëzve që e përdorin atë fjalë si pjesë të fjalorit të tyre.

Kjo, besoj, ka treguar gjithashtu se analiza semantike nuk është as një analizë e thjeshtë e strukturës formale të një fjale, as një studim i kuptimit fillestar që lidhet me formën e saj, domethënë etimologji. Etimologjia, edhe kur e kemi fatin ta njohim, mund të na ofrojë vetëm një të dhënë orientuese për ta përcaktuar kuptimin „themelor“ të një fjale. Dhe duhet të kujtojmë se, në shumë raste, etimologjia mbetet thjesht në rrafshin e hamendësimeve dhe, jo rrallë, përbën një mister të pazgjidhshëm. Analiza semantike, sipas konceptimit tonë, synon të shkojë shumë më tej se kaq. Nëse do të duhej ta klasifikonim, ajo mëton të jetë një shkencë e kulturës. Analiza e elementeve themelore dhe relacionale të një termi kyç duhet të zhvillohet në atë mënyrë që, nëse arrijmë vërtet ta kryejmë me sukses, ndërthurja e këtyre dy aspekteve të kuptimit ta nxjerrë në dritë një aspekt të veçantë, një anë domethënëse të kulturës, ashtu siç përjetohej, ose përjetohet, në mënyrë të vetëdijshme nga njerëzit që i përkasin asaj kulture. Dhe, në fund, nëse arrijmë ndonjëherë në atë fazë përfundimtare, e gjithë analiza e kryer duhet të na ndihmojë ta rindërtojmë në rrafshin analitik strukturën e tërësishme të kulturës, ashtu siç ajo jetonte - ose jeton, sipas rastit - në përfytyrimin e njerëzve. Kjo është ajo që unë do ta quaja „botëkuptimi semantik“ (*semantic Weltanschauung*) i një kulture.

Tani na mbetet ta sqarojmë më hollësisht se çfarë është në të vërtetë ky „botëkuptim semantik“, si është i ndërtuar në themel dhe mbi çfarë bazash mund ta mbështesim pohimin se ai përbën, nga pikëpamja filozofike, një ontologji dinamike, së cilës i jemi referuar shkurtimisht më parë.

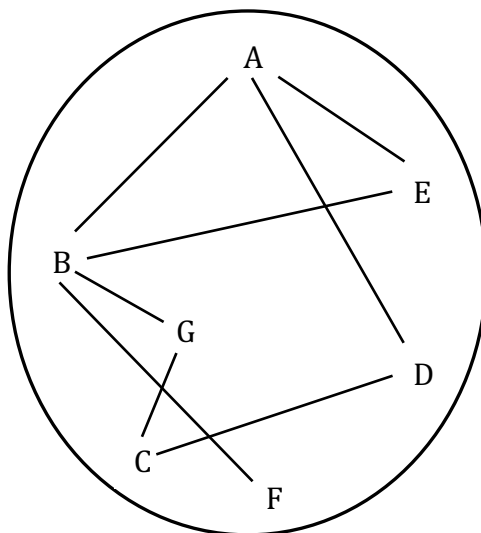
Duke e pasur parasysh këtë synim, le të fillojmë duke e përsëritur atë që e kemi vënë në dukje më parë, domethënë se fjalët e një gjuhe formojnë një sistem të ndërlidhur ngushtësisht. Struktura kryesore e këtij sistemi përcaktohet nga një numër i caktuar fjalësh me rëndësi të veçantë. Këtu është e nevojshme të theksojmë se jo të gjitha fjalët e një fjalori e kanë të njëjtën vlerë në formimin e strukturës themelore të konceptimit ontologjik që qëndron në themel të atij fjalori, sado të rëndësishme që mund të duken ato nga këndvështrime të tjera. Fjala „gur“ (*stone*), për shembull, mund të ketë një rëndësi të konsiderueshme në jetën e përditshme të njerëzve që flasin anglisht. Megjithatë, duket se kjo fjalë nuk luan ndonjë rol vendimtar në karakterizimin e botëkuptimit të gjuhës së sotme angleze. Në të njëjtën mënyrë, fjala *kirtas*, që do të thotë „pergamenë“ dhe që shfaqet në suren el-En'am¹¹, është pa dyshim një fjalë shumë interesante dhe e veçantë, jo vetëm nga pikëpamja gjuhësore, por edhe nga këndvështrimi i historisë kulturore të arabëve. Megjithatë, ajo nuk jep ndonjë kontribut thelbësor në karakterizimin e natyrës së vizionit themelor kur'anor mbi gjithësinë. Fjala *sha'ir*, „poet“, është disa shkallë më e rëndësishme se kjo, veçanërisht në kuptimin mohues, sepse Kur'ani thekson me forcë, duke iu drejtuar kundërshtarëve, se Profeti Muhammed „nuk është poet“.¹² E megjithatë, rëndësia e saj është shumë e vogël në krahasim me atë të vetë fjalës *nebij*, „profet“. Ato fjalë që luajnë një rol vërtet vendimtar në formimin e strukturës themelore konceptuale të botëkuptimit kur'anor, unë do t'i quaja „terma kyçe“ të Kur'anit. *Allah, Islam, iman*

¹¹ Kur'ani, el-En'am, 6:91, ku bëhet fjalë për hebrenjtë, të cilët e ruajnë me xheloz Librin e tyre të shenjtë të Moisiut, duke e pasur „të shkruar në pergamenë“.

¹² Krahaso, për shembull, et-Tur, 52:30.

(„besim“), *kafir* („jobesimtar“), *nebij* („profet“) dhe *rasul* („i dërguar i Zotit“) janë disa nga shembujt më të spikatur. Detyra më e rëndësishme, por njëkohësisht edhe më e vështirë, e një studiuesi të semantikës që dëshiron ta studiojë Kur’anin nga ky këndvështrim do të jetë, para së gjithash, t’i veçojë termat kyçë nga tërësia e gjerë e fjalorit kur’anor. Sepse pikërisht ky veçim do ta përcaktojë gjithë punën analitike që ai do ta kryejë më pas; pa dyshim, ai do ta përbëjë vetë themelin mbi të cilin do të ngrihet e gjithë ndërtesa e analizës.

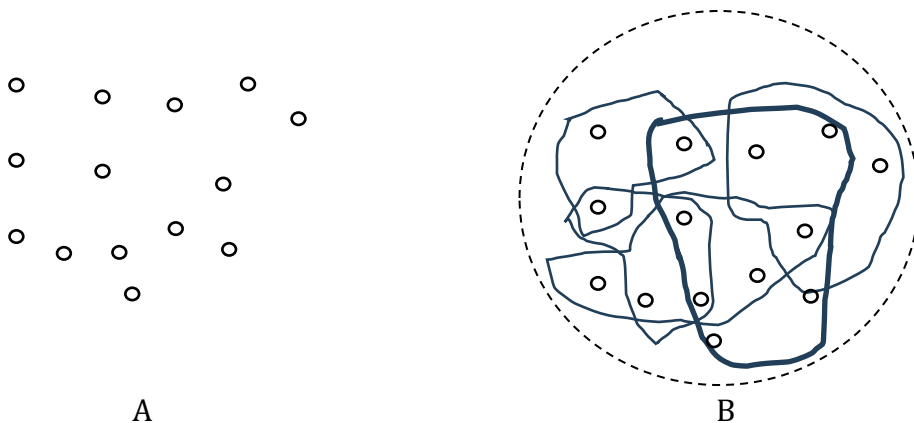
Pothuajse në mënyrë të pashmangshme, në këtë përzgjedhje të termave kyçë hyn edhe njëfarë shkalle arbitrariteti, gjë që mund të ndikojë seriozisht të paktën në disa aspekte të tablosë së përgjithshme. Për të dhënë vetëm një shembull: Kur’ani e përmend më shumë se dhjetë herë „Fronin“ qiellor (*‘arsh*) të Allahut,¹³ dhe ne e dimë se ky koncept zë një vend shumë të rëndësishëm në diskutimet e teologëve të mëvonshëm të Islamit, si dhe luan një rol jashtëzakonisht të rëndësishëm simbolik në mistikën islame. Por nëse ky koncept ka një rëndësi kaq themelore që në fazën kur’anore, sa ta meritojë plotësisht të konsiderohet një nga termat kyçë, kjo është, pa dyshim, një çështje e hapur për diskutim. Dhe studiuesi i semantikës do të duhet të përballet me shumë raste të ngjashme gjatë zhvillimit të analizës së tij. Megjithatë, kjo nuk përbën ndonjë problem të mirëfilltë, sepse, të paktën për sa i përket grupit kryesor të termave kyçë, vështirë se mund të ketë ndonjë mospajtim thelbësor. Askush nuk do ta vinte në dyshim përzgjedhjen e fjalëve si *Islam*, *iman*, *kufr*, *nebij* e të tjera të ngjashme, për të mos folur pastaj për vetë fjalën *Allah*.



Tani, termat kyçë e formojnë, brendapërbredna tyre, strukturën e përgjithshme të fjalorit, të cilit ata i përkasin si elemente përfaqësuese. Këtë e bëjnë duke hyrë në marrëdhënie të larmishme dhe të shumëfishta me njëri-tjetrin. Siç e kam theksuar më parë, ata nuk ekzistojnë krejtësisht të pavarur nga njëri-tjetri; përkundrazi, janë të ndërlidhur në

¹³ Për shembull, në en-Neml, 27:26 lexojmë: „*Allahu! Nuk ka zot tjetër përveç Tij, Zotit të Fronit madhështor.*“ Ndërsa në Ta-Ha, 20:5 thuhet: „*I Gjithëmëshirshmi u ngrit mbi Fron.*“ Rëndësia e konceptit të „Fronit“ mund të shihet nga shprehja e parapëlqyer kur’anore që përdoret për ta përshkruar Allahun: „*Zotëruesi i Fronit*“ (el-Isra’, 17:42; el-Buruxh, 85:15).

mënyrë jashtëzakonisht të ndërlikuar dhe në drejtime të ndryshme. Le të supozojmë se A, B, C, D, E, F dhe G janë termat kyçë të një fjalori. Fjala A, me kuptimin e saj „themelor“, është e lidhur ngushtësisht, për shembull, me fjalët B, D dhe E. Fjala B, nga ana e saj, duke e pasur edhe ajo kuptimin e vet të veçantë „themelor“, qëndron në marrëdhënie të ngushtë me fjalët E, F dhe G, përveç marrëdhënies së saj me A-në. Po kështu, fjala G është e lidhur me C-në dhe B-në, e kështu me radhë. Në këtë mënyrë, të gjitha këto fjalë, të marra si një tërësi, na shfaqen si një sistem shumë i organizuar elementesh të ndërvarura, si një rrjet lidhjesh semantike. Dhe, së fundi, të gjitha fjalët e fjalorit shpërndahen përgjatë këtyre linjave kryesore të ndërlidhjes.



Kështu, shohim se „fjalori“, në këtë kuptim, nuk është thjesht shuma e përgjithshme e fjalëve;¹⁴ domethënë, ai nuk është një grumbullim i rastësishëm i një numri të madh fjalësh, të mbledhura së bashku pa ndonjë rend apo parim, ku secila qëndron më vete, pa asnjë lidhje thelbësore me të tjerat (*Figura A*). Përkundrazi, fjalët ekzistojnë të lidhura me njëra-tjetrën nëpërmjet marrëdhënieve të shumëfishta dhe, në këtë mënyrë, formojnë një numër zonash ose sektorësh që mbivendosen në një masë të konsiderueshme (*Figura B*). Këto zona, të formuara nga marrëdhëniet e ndryshme që fjalët i vendosin ndërmjet tyre, mund t'i quajmë „fusha semantike“.

Secila fushë semantike përfaqëson një sferë konceptuale relativisht të pavarur, e cila, për nga natyra e saj, është mjaft e ngjashme me fjalorin. Dallimi ndërmjet „fjalorit“ dhe „fushës semantike“ është, siç shihet qartë, një dallim relativ; në thelb, ndërmjet tyre nuk mund të ketë asnjë dallim. Sepse, në fund të fundit, një „fushë semantike“ nuk është një tërësi më pak e organizuar sesa „fjalori“, duke qenë se ajo përbëhet nga një grup i tërë fjalësh, të renditura sipas një strukture kuptimplote, e cila përfaqëson një sistem konceptesh të rregulluara dhe të strukturuar në përputhje me një parim të caktuar të organizimit konceptual. Fjalori zakonisht përfshin një numër sferash; domethënë, fjalori, si një fushë më e gjerë konceptuale, ndahet në disa fusha të veçanta. Por secila prej këtyre fushave të veçanta, si një sektor i organizuar i fjalorit, ka plotësisht të drejtë të quhet edhe vetë „fjalor“, nëse është mjaftueshëm e gjerë për t'u trajtuar si një njësi e pavarur. Vetëm kur e

¹⁴ Përfytyrimi i zakonshëm i fjalorit si një fjalor leksikografik, ku fjalët janë të renditura në mënyrë të rregullt sipas rendit alfabetik, nuk ka vend këtu.

shqyrtojmë si një pjesë të veçantë të një tërësie më të madhe, e dallojmë atë nga kjo e fundit duke e quajtur „fushë semantike“. Në këtë kuptim, fusha semantike është një sistem brenda një sistemi, një nënsistem.

Pra, nga pikëpamja teorike, do të ishte e mundshme që edhe vetë fjalori kur'anor të konsiderohej si një „fushë“ e veçantë brenda një tërësie akoma më të gjerë, përkatësisht brenda fjalorit të gjuhës arabe të asaj epoke. Nëse e lëmë mënjanë rëndësinë e jashtëzakonshme kulturore që e ka pasur fjalori i Kur'anit në historinë e gjuhës arabe - gjë që, megjithatë, në praktikë nuk duhet ta bëjmë - dhe përvetësojmë një këndvështrim rreptësisht formal, atëherë fjalori kur'anor nuk është gjë tjetër veçse një nënsistem brenda një sistemi. Sidoqoftë, kjo duket se na paralajmëron që të mos e injorojmë marrëdhënien themelore që fjalori kur'anor e ka me sektorët e tjerë të rëndësishëm të fjalorit të përgjithshëm të gjuhës arabe. Fatmirësisht, ne njohim të paktën diçka nga këta sektorë të tjerë, kryesisht nëpërmjet gjuhës së poezisë paraislame dhe asaj të poetëve *muhadram*,¹⁵ e cila ka mbërritur deri te ne falë përpjekjeve të palodhura të filologëve të mëdhenj të periudhës abasite. Poetët paraislamë - dhe pjesërisht edhe poetët *muhadram* - kanë të përbashkët me Kur'anin një numër të konsiderueshëm fjalësh kyçe. Megjithatë, fjalori i tyre dhe botëkuptimi që qëndron në themel të tij janë të strukturuar sipas parimeve thelbësisht të ndryshme nga ato të Kur'anit.

Në këto dy sisteme të mëdha konceptuale të Arabisë së lashtë - sistemin paraislam dhe atë kur'anor - edhe elementet e përbashkëta, si rregull, u përkasin sferave krejtësisht të ndryshme të mendimit. Dhe kjo do të thotë thjesht se e njëjta fjalë zakonisht merr një vlerë semantike krejtësisht të ndryshme, në varësi të faktit nëse i përket njërit apo tjetrit sistem. Duke qenë se, nga pikëpamja kronologjike, fjalori i epokës paraislame i paraprin atij të Kur'anit, krahasimi ndërmjet tyre do të jetë, pa dyshim, mjaft frytdhënës. Mund të presim që ky krahasim të hedhë dritë mbi kuptimin fillestar „themelor“ të disa prej termave kyçe që gjenden në Kur'an. Për më tepër, ai do të na mundësojë të shohim me saktësi se si lindën idetë e reja dhe si u shndërruan idetë e vjetra në Arabi gjatë periudhës vendimtare që shtrihet nga fundi i epokës së *Xhahilijetit* deri në fillimet e epokës islame. Gjithashtu, do të na lejojë të vëzhgojmë se si historia ndikoi mbi mendimin dhe jetën e njerëzve dhe u dha formë atyre. Kjo është arsyeja kryesore përse, në vijim, do t'i referohem vazhdimisht poezisë paraislame gjatë shpjegimit të strukturës semantike të fjalorit kur'anor.¹⁶

Shpresoj se shqyrtimet e mësipërme e kanë bërë mjaftueshëm të qartë se fjalori, larg së qeni një rrafsh i vetëm homogjen, përbëhet nga një numër i madh - ose, më saktë, duhet të themi, nga një numër i papërcaktuar - shtresash të lidhjeve asociative ose sferash të

¹⁵ Një term teknik që përdoret për t'i emërtuar ata që gjysmën e parë të jetës së tyre e kaluan në epokën e *Xhahilijetit*, ndërsa gjysmën e dytë në epokën islame; me pak fjalë, bashkëkohësit e Profetit Muhammed.

¹⁶ Mund të shkojmë edhe një hap më tej në këtë drejtim dhe të përpiqemi ta ndjekim, nga ky këndvështrim i veçantë, kulturën islame gjatë epokave të përparimit dhe zhvillimit të saj krijues. Semantika e Kur'anit, pasi të jetë vendosur, do të ofrojë një bazë paraprake të mirë dhe vërtet të domosdoshme për studimin frytdhënës të të gjitha sistemeve të tjera semantike që u shfaqën pas periudhës kur'anore: teologjisë, jurisprudencës, filozofisë, mistikës, gramatikës dhe retorikës, për t'i përmendur vetëm më të rëndësishmet. Natyrisht, kjo shkon shumë përtej kufijve të studimit të tanishëm. Megjithatë, në kapitullin vijues do të përpiqem ta jap të paktën një ide të përgjithshme për këtë problem interesant.

asociimit konceptual. Secila prej këtyre sferave i përgjigjet një interesi mbizotërues të një bashkësie në një periudhë të caktuar historike dhe, në këtë mënyrë, përmbledh një aspekt të idealeve, aspiratave dhe preokupimeve të saj. Me pak fjalë, fjalori është një strukturë shumështrësore. Dhe këto shtresa formohen, nga pikëpamja gjuhësore, prej grupeve të fjalëve kyçe, të cilat i kemi quajtur „fusha semantike“.

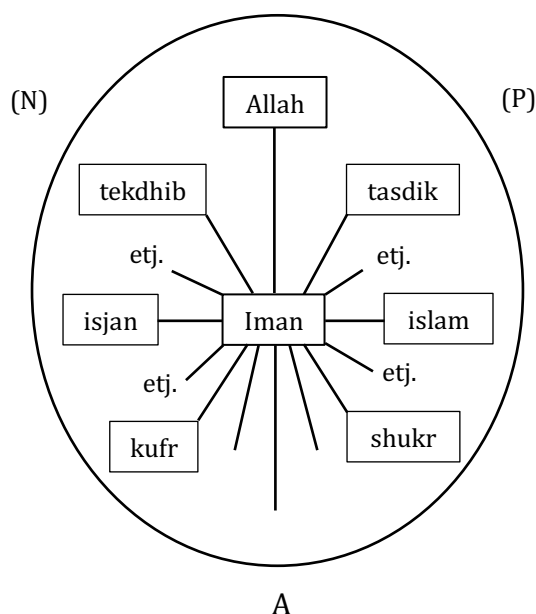
Detyra jonë e radhës do të jetë të hulumtojmë se si janë të strukturuar në hollësi vetë „fushat semantike“ të veçanta dhe se si do të jetë e mundshme ta dallojmë një fushë të tillë brenda një tërësie jashtëzakonisht të ndërlikuar elementesh të ndërthurura. Kështu, duke iu rikthyer temës sonë kryesore në këtë kapitull, e cila nuk është gjë tjetër veçse semantika e Kur'anit, do të duhet të fillojmë duke u përpjekur t'i veçojmë sferat kryesore konceptuale të Kur'anit. Më pas, do të merremi me zbulimin e mënyrës se si këto sfera të ndryshme, ose fusha semantike, të mëdha e të vogla, i përcaktojnë kufijtë e tyre në raport me fushat fqinje; se si lidhen me njëra-tjetrën; se si janë të strukturuar së brendshmi; dhe se si organizohen e integrohen brenda sistemit më të gjerë shumështrësor, domethënë sistemit të Kur'anit në tërësinë e tij. Krahës kësaj, do t'ia kushtojmë vëmendjen e duhur edhe strukturës së veçantë të kuptimit të secilës fjalë kyçe, të marrë më vete.

Në këtë pikë, më duhet ta paraqes një tjetër term teknik - „fjalë qendrore“ (*focus-word*) - që i përgjigjet një koncepti të ri metodologjik, i cili do të dëshmohej shumë i dobishëm kur të merremi me veçimin dhe analizimin e fushave semantike. Me „fjalë qendrore“ do të kuptoja një fjalë kyçe me rëndësi të veçantë, e cila i shënon dhe i përcakton kufijtë e një sfere konceptuale relativisht të pavarur dhe të dallueshme, domethënë të një „fushe semantike“, sipas terminologjisë sonë, brenda tërësisë më të gjerë të fjalorit. Kështu, një fjalë qendrore është një *arché* në kuptimin aristotelian; ajo e përbën parimin në bazë të të cilit një nënsistem i caktuar fjalësh kyçe veçohet dhe dallohet nga pjesa tjetër. Ajo është qendra konceptuale e një sektori të rëndësishëm semantik të fjalorit, i cili përfshin një numër të caktuar fjalësh kyçe.

Meqenëse të gjitha fjalët kyçe janë, sipas përkufizimit, terma të rëndësishëm, do të jetë e vështirë të vendosim përfundimisht se cila prej të gjitha fjalëve që mund të jenë candidate për këtë rol duhet të merret si „fokusi/qendra“ e vërtetë e sistemit. Edhe këtu, pra, duhet ta pranojmë mundësinë që në përzgjedhjen tonë të ndërhyjë njëfarë elementi arbitrariteti. Por kjo nuk duhet të na pengojë ta shohim dobinë metodologjike të një koncepti të tillë. Për më tepër, kjo vështirësi zbutet nga fakti se koncepti i „fjalës qendrore“ është, dhe domosdoshmërisht duhet të jetë, mjaft fleksibël. Nëse një fjalë e caktuar e merr rolin e fjalës qendrore në një fushë semantike, kjo nuk e pengon të njëjtën fjalë të funksionojë si një fjalë kyçe e zakonshme në një fushë tjetër ose në disa fusha të tjera. Dhe kjo e pasqyron besnikërisht natyrën e vërtetë të fjalorit, i cili, siç e kam theksuar më sipër, është gjithmonë dhe kudo një strukturë shumështrësore. Këtë do ta tregoj tani, në mënyrë paraprake, me anë të një ose dy shembujve të thjeshtë.

Fjala *iman* („besim“) - së bashku me të gjitha fjalët e tjera që rrjedhin drejtpërdrejt nga e njëjta rrënjë, si, për shembull, *amene* („të besosh“) dhe *mu'min* („besimtar“) - luan një rol jashtëzakonisht të rëndësishëm në Kur'an. Askush nuk do ta kundërshtonte konsiderimin

e saj si një fjalë qendrore, që e përcakton një fushë të veçantë semantike të veten. Dhe, sapo e marrim atë si fjalë qendrore, fillojmë ta dallojmë një numër fjalësh të tjera të rëndësishme, domethënë fjalësh kyçe, të cilat grupohen rreth saj si rreth një qendre konceptuale ose pike përqendrimi, duke formuar së bashku një sferë konceptuale domethënëse brenda fjalorit të përgjithshëm të Kur'anit (Figura A). Këto fjalë kyçe, që grupohen rreth *imanit*, kanë natyrë ose pozitive (P), ose negative (N). Në anën pozitive gjejmë, ndër të tjera, fjalë si *shukr* („mirënjohje“; folja *shekera*¹⁷), *Islam*, që fjalë për fjalë do të thotë „dorëzimi i vetvetes (para Zotit)“ (folja *esleme*), *tasdik*, „pranimi si të vërteta i fjalëve të shpallura“ (folja *saddeka*), *Allah* (si objekt i besimit), e të tjera. Ndërsa ana negative e këtij rrjeti konceptual përbëhet nga fjalë si *kufr* („mosbesim“), *tekdhëb*, „përgënjeshtrimi i fjalëve të shpallura“ (folja *kedhdhebe*; *kadhib*: „gënjeshtër“), *'isjan* („mosbindje“) dhe *nifak* („shtirje, simulim i besimit“), e të tjera.



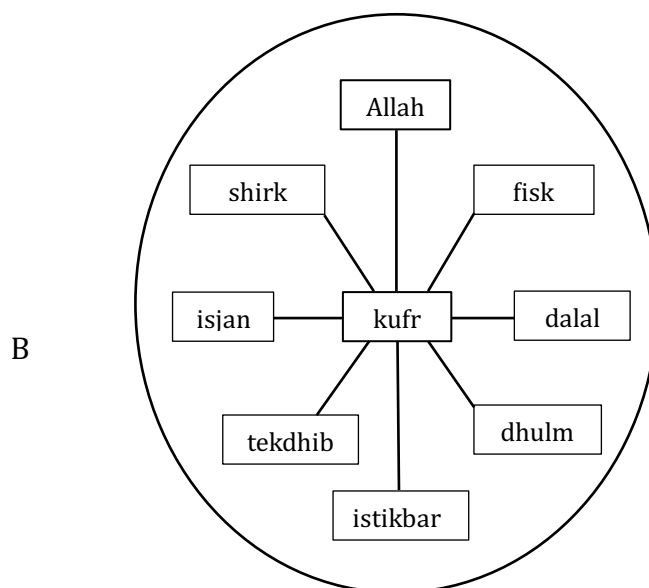
Kështu, një grup fjalësh të rëndësishme, domethënë fjalësh kyçe, përqendrohet rreth një fjale që e përfaqëson dhe e bashkon të gjithë grupin, duke formuar në këtë mënyrë një fushë konceptesh relativisht të pavarura. Nëse fjala që qëndron në qendër e përcakton fushën në vija të përgjithshme dhe e shpreh konceptin kryesor pa bërë dallime të brendshme, fjalët që grupohen rreth saj tregojnë, secila në mënyrën e vet, njërin apo tjetrin aspekt të veçantë të këtij koncepti kryesor. Ato veprojnë si parim i diferencimit, ndërsa fjala qendrore funksionon si parim i njësimi. Dhe e gjithë fusha përbën, në vetvete, një fjalor të vogël brenda fjalorit më të gjerë të Kur'anit, domethënë një nënsistem konceptesh brenda një sistemi më të gjerë konceptual. Ky sistem më i gjerë, nga ana e tij, përbëhet nga një numër nënsistemesh të strukturuar në mënyrë të ngjashme, të cilat bashkëekzistojnë me njëra-tjetrën.

¹⁷ Për sa i përket lidhjes së ngushtë ndërmjet kësaj fjale dhe *imanit*, shih më sipër. Edhe *kufr*-i (folja *kefera*) është trajtuar aty shkurtimisht. Sa i përket fjalës *nifak*, shih librin tim *The Structure of the Ethical Terms in the Koran*, f. 168 e në vijim.

Megjithatë, kjo ende nuk na jep një përfytyrim të vërtetë të natyrës së ndërlikuar të sistemit. Ndërlikueshmëria e çështjes buron nga fakti se secila prej fjalëve që shfaqen në një nënsistem, qoftë si fjalë qendrore (*focus-word*), qoftë si fjalë kyçe (*key-word*), nuk mbetet e kufizuar brenda caqeve të fushës së veçantë ku bën pjesë, por zakonisht vendos marrëdhënie të shumëfishta me shumë fjalë të tjera që, në kuptimin e mirëfilltë, u përkasin fushave të tjera. Fjala qendrore e një fushe të caktuar mund të shfaqet si një nga termat kyçe të zakonshëm në një fushë tjetër; dhe, anasjelltas, një fjalë që i përket një sferë të caktuar në cilësinë e termit kyç mund të shfaqet në një sferë tjetër si fjala e saj qendrore. Gjithashtu, mund të ketë fjalë që janë të përbashkëta për dy ose më shumë fusha, duke funksionuar në të gjitha ato thjesht si fjalë kyçe.

Kështu, për ta dhënë shembullin më domethënës, fjala *Allah* shfaqet në fushën semantike të „besimit“, të cilën sapo e përmenda, si një fjalë kyçe krahas fjalëve të tjera që grupohen rreth fjalës qendrore *iman*. Kjo ndodh sepse, në këtë lidhje të veçantë, fjala *Allah* është kundrina gramatikore e besimit, duke qenë se shprehja *amene bi-Allah* („të besosh në Zot“) është një nga shprehjet e qëndrueshme që përdoren në Kur’an. Ana tjetër e kësaj marrëdhënieje, domethënë ana konceptuale, është se Zoti këtu merret në shqyrtim për atë që është objekt i besimit. Megjithatë, ekzistojnë disa këndvështrime të tjera nga të cilat fjala *Allah* duhet pranuar si një fjalë qendrore jashtëzakonisht e rëndësishme, që mbledh rreth vetes një numër të konsiderueshëm fjalësh kyçe, duke e përfshirë edhe vetë fjalën *iman*. Në të vërtetë, fjala *Allah* është fjala qendrore më e lartë në fjalorin kur’anor, e cila mbizotëron mbi të gjithë fushën e tij. Dhe kjo nuk është gjë tjetër veçse shprehja semantike e asaj që zakonisht e nënkuptojmë kur themi se bota e Kur’anit është në thelb teocentrike, domethënë e përqendruar te Zoti. Do të kemi rastin t’i rikthehemi kësaj çështjeje më vonë.

Nga fjalët e tjera kyçe që shfaqen në të njëjtën fushë, fjala *Islam* pa dyshim meriton plotësisht të konsiderohet fjalë qendrore, me fushën e vet semantike. E njëjta gjë vlen edhe për fjalën *kufr*, në anën negative. Ndërsa fjalëve të tjera, si *shukr*, *tasdik* dhe *tekdhib*, nuk mund t’u jepet një pozitë e tillë qendrore në ndonjërin prej sistemeve konceptuale të Kur’anit.



Fusha semantike e *kufr*-it („mosbesimit“) mund të paraqitet me anë të këtij diagrami (Figura B). Diagrami është thjeshtuar qëllimisht duke i hequr të gjitha elementet negative, domethënë ato fjalë që e përbëjnë anën pozitive të diagramit që e paraqet fushën semantike të *imanit* (Figura A). Të gjitha fjalët kyçe që e rrethojnë fjalën qendrore në këtë diagram janë ose fjalë që shprehin aspekte të pjesshme dhe të veçanta të vetë konceptit të *kufr*-it, ose fjalë që përfaqësojnë koncepte të lidhura ngushtësisht me *kufr*-in në kontekstin kur'anor.¹⁸

Siç u la të kuptohet më sipër, ndërlikueshmëria e të gjithë sistemit rritet ndjeshëm nga fakti se, si rregull, e njëjta fjalë kyçe u përket, në cilësinë e fjalës kyçe, disa fushave të ndryshme, duke krijuar marrëdhënie të ndryshme semantike në sfera të ndryshme. Le ta marrim, për shembull, fjalën *dalal* në fushën semantike të *kufr*-it. Në kuptimin e saj të mirëfilltë, *dalal* do të thotë „ta humbasësh rrugën“ ose „të largohesh nga rruga e drejtë“, ndërsa folja përkatëse është *dal-le*. Një nga tiparet më të spikatura të konceptimit fetar të Kur'anit është se Allahu ia tregon njerëzimit „rrugën e drejtë“ drejt shpëtimit, por vetëm disa njerëz e ndjekin atë rrugë, ndërsa shumë të tjerë humbasin prej saj. Në kuadrin e fushës semantike që po e shqyrtojmë tani, *kufr*-i („mosbesimi“) ndaj Zotit është pikërisht pasoja e domosdoshme e faktit që njeriu ka zgjedhur - ose është bërë të zgjedhë, sipas rastit¹⁹ - një rrugë të gabuar në vend të së vetmes rrugë të drejtë. Me fjalë të tjera, „mosbesimi“ dhe „largimi nga rruga e drejtë“ i referohen saktësisht së njëjtës gjë, por të parë nga dy këndvështrime të ndryshme. Dhe pikërisht në këtë cilësi fjala *dalal* e zë vendin e saj të natyrshëm brenda fushës semantike të *kufr*-it. Por ajo që ka rëndësi këtu është se ky nuk është i vetmi vend që i është caktuar fjalës *dalal* brenda të gjithë sistemit të fjalorit kur'anor, siç do ta shohim së shpejti.

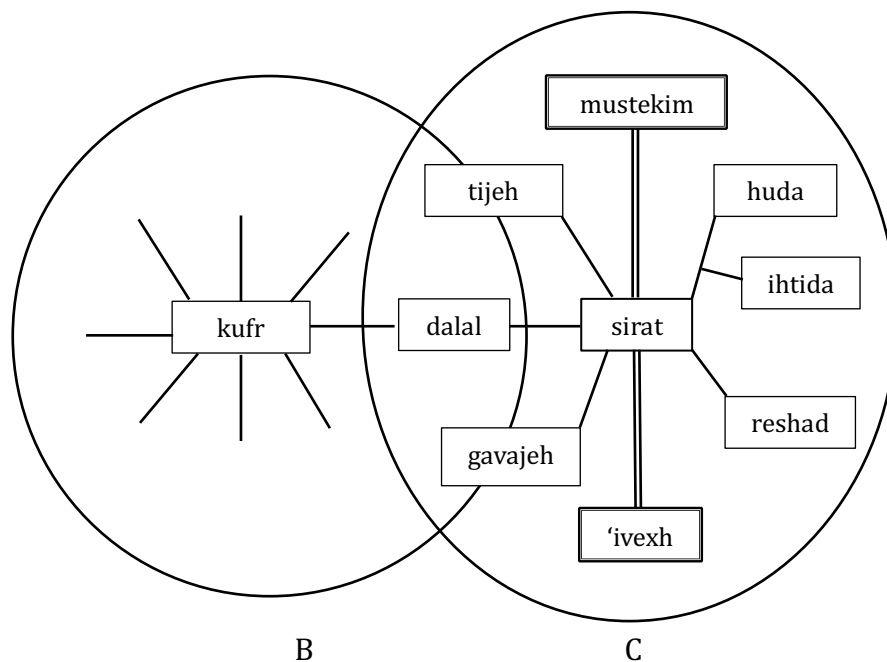
Koncepti i Rrugës, *sirat* ose *sebil*, luan një rol jashtëzakonisht të rëndësishëm në formimin e konceptimit fetar karakteristik të Kur'anit. Edhe një lexues i zakonshëm do të vërejë se Kur'ani, nga fillimi deri në fund, është i përshkruar nga kjo ide. Është krejtësisht e qartë se fjala *sirat*, ose sinonimi i tij *sebil*, përbën fjalën qendrore që e përcakton një fushë të tërë semantike, të përbërë nga një familje e gjerë fjalësh, secila prej të cilave përfaqëson, në mënyrën e vet dhe nga këndvështrimi i saj i veçantë, një aspekt thelbësor të mendimit kur'anor. Fjalët kyçe të kësaj fushe mund të klasifikohen, për lehtësi, në tri grupe kryesore:

1. Në radhë të parë vijnë ato fjalë që shprehin koncepte të lidhura me natyrën e vetë Rrugës. Kur'ani e shqyrton këtë çështje nga këndvështrimi i të qenit të saj e drejtë (*mustekim, sevijj*, etj.) ose e shtrembër (*‘ivexh, mu’vexhxxh*, etj.).
2. Konceptet që lidhen me zgjedhjen e rrugës së drejtë nga njeriu ose me udhëzimin e tij drejt saj (*huda, ihtida’, rashad*, etj.).

¹⁸ Për një analizë të hollësishme të të gjitha këtyre fjalëve, shih *The Structure of the Ethical Terms in the Koran*, f. 113 e në vijim.

¹⁹ Teksti kur'anor sugjeron dy këndvështrime alternative lidhur me këtë problem, një fakt që më vonë, në teologjinë islame, do ta shkaktojë aporinë e famshme të paracaktimit hyjnor dhe vullnetit të lirë të njeriut. Shih më poshtë, kapitullin VI, seksioni II.

3. Konceptet që lidhen me largimin dhe humbjen e rrugës së drejtë (*dalal*, *gavajeh*, *tijeh*, etj.).



Diagrami C e paraqet, në një formë shumë të thjeshtuar, kuadrin strukturor brenda të cilit bashkohen konceptet e ndryshme që lidhen me konceptin qendror të Rrugës. Ajo tregon, në vija të përgjithshme, se si këto koncepte lidhen me njëri-tjetrin në grupe më të vogla, të cilat, nga ana e tyre, vendosin ndërmjet tyre marrëdhënie pozitive ose negative dhe, së fundi, integrohen në fushën e gjerë semantike të Rrugës.

Këtu ka diçka edhe më të rëndësishme që duhet vënë në dukje. Nëse e krahasojmë diagramin C me diagramin B - atë të fushës semantike të *kufr*-it - do të vërejmë menjëherë se fjala *dalal* („shmangie nga rruga e drejtë“) është e përbashkët për të dy sistemet. Me fjalë të tjera, e njëjta fjalë u përket dy sistemeve të ndryshme konceptuale, duke pasur në të dyja saktësisht të njëjtin status si term kyç. Si e tillë ajo e përmbush të njëjtin funksion themelor si në sistemin B, ashtu edhe në sistemin C, por rolin konkret që e luan ndryshon ndjeshëm, në varësi të faktit nëse shqyrtohet si pjesë e njërit apo e tjetrit sistem. Fjala *dalal*, si term kyç i fushës së *kufr*-it, shfaqet në një dritë krejtësisht tjetër nga ajo që e merr e njëjta fjalë kur funksionon si term kyç në fushën e *sirat*-it, sepse lidhjet e saj semantike janë të ndryshme në secilin rast. E megjithatë, nga ana tjetër, është po aq e vërtetë se fjala *dalal* vendos një lidhje ndërmjet këtyre dy sistemeve. Kështu, shohim se dy fusha të mëdha semantike të Kur'anit lidhen me njëra-tjetrën në një mënyrë jashtëzakonisht të hollë, por njëkohësisht të ngushtë, pa e humbur pavarësinë e tyre relative. Natyrisht, këtu po e thjeshtoj qëllimisht çështjen deri në shkallën më të lartë, duke qenë i vetëdijshëm se, në shumë raste, thjeshtimi i skajshëm metodologjik ndihmon për ta nxjerrë më qartë në pah strukturën themelore të gjërave. Në të vërtetë, fjala *dalal* nuk është pika e vetme e kontaktit ndërmjet sistemeve B dhe C; duhet të jetë e mundshme të zbulohen edhe shumë pika të tjera të ngjashme. Por ajo që ka rëndësi thelbësore për çështjen që po e shqyrtojmë

është të kuptojmë se një fjalë kyçe mund të shfaqet njëkohësisht në disa fusha semantike, duke e ruajtur në secilën prej tyre statusin e fjalës kyçe, por duke luajtur një rol të ndryshëm në secilën fushë dhe, njëkohësisht, duke shërbyer si lidhje ndërmjet tyre.

Kjo, së bashku me faktin e përmendur më sipër se fjala qendrore e një fushe semantike mund të shfaqet, dhe shpesh shfaqet, si një fjalë kyçe e zakonshme në një ose disa fusha të tjera semantike, do të na japë një kuptim të qartë të ndërlikueshmërisë së asaj që quhet „fjalor“. Fjalori, si tërësia e të gjitha fushave semantike, do të na shfaqet atëherë si një rrjet i gjerë dhe i ndërlikuar marrëdhëniesh të shumëfishta ndërmjet fjalëve, të cilit i përgjigjet një tërësi e organizuar konceptesh, të lidhura me njëra-tjetrën me anë të një morie të panumërt ndërlidhjesh asociative. Një tërësi të tillë të organizuar konceptesh, të simbolizuar nga fjalori i një bashkësie, pra një sistem të plotë konceptual, unë do ta quaja „botëkuptim“ (*Weltanschauung*) - ose, për ta dalluar nga llojet e tjera të botëkuptimit që mund të përftohen nëpërmjet metodave të tjera, siç është, për shembull, botëkuptimi filozofik - „botëkuptim semantik“ (*semantic Weltanschauung*).

Do të jetë vënë re se, në shtjellimin e mësipërm, i kam përdorur vazhdimisht dy termat „sistem konceptual“ dhe „fjalor“ pothuajse pa bërë ndonjë dallim ndërmjet tyre. Kjo vjen nga fakti se, sipas këndvështrimit tim, këta të dy nuk janë gjë tjetër veçse dy aspekte të ndryshme të së njëjtës gjë; domethënë, aspekti gjuhësor është thjesht ana tjetër e aspektit konceptual. Një „koncept“, sido që të përkufizohet,²⁰ është në vetvete diçka jashtëzakonisht e pakapshme dhe e mjegullt, e vështirë për t'u rrokur dhe gjithmonë me konture të paqarta. Ai fillon të ekzistojë si një entitet i pavarur, me kufij pak a shumë të përcaktuar dhe me njëfarë qëndrueshmërie, vetëm atëherë kur merr një formë gjuhësore, domethënë kur shprehet nëpërmjet një fjale. Të gjitha konceptet që njihen dhe pranohen si të tilla në një shoqëri të caktuar, gjatë një periudhe të caktuar historike, priren, si rregull, që herët a vonë të fiksohen dhe të stabilizohen gjuhësisht, duke marrë kështu një formë të prekshme dhe relativisht të qëndrueshme. Vetëm atëherë ato mund të konsiderohen entitete shoqërore në kuptimin e mirëfilltë të fjalës, të njohshme dhe të qasshme për të gjithë anëtarët e bashkësisë. Nga pikëpamja teorike, unë nuk e mohoj në asnjë mënyrë mundësinë e ekzistencës së koncepteve „paragjuhësore“ (*pre-linguistic*), por, nëse ato ekzistojnë, mbeten jashtë kufijve të interesimit tonë shkencor. Sidoqoftë, sa herë që e përdori termin „koncept“ në këtë libër, kam parasysh një koncept pas të cilit qëndron një fjalë e caktuar. E njëjta gjë vlen edhe për tërësinë e organizuar të koncepteve, për të cilën kemi folur deri tani. I njëjti rrjet i ndërlikuar lidhjesh asociative është, në aspektin e tij gjuhësor, një „fjalor“, ndërsa në aspektin e tij konceptual, një „botëkuptim“ (*Weltanschauung*). Dhe pikërisht në këtë kuptim, dhe vetëm në këtë kuptim, do të merremi në vijim me problemin e botëkuptimit semantik të Kur'anit.

Mbetet të themi disa fjalë për idealin përfundimtar që duhet ta synojmë gjatë zhvillimit të këtij hulumtimi. Meqenëse çdo sistem që e meriton këtë emër duhet të ketë një parim

²⁰ Në këtë libër, ashtu siç e kam bërë edhe në veprën time të mëparshme, së cilës iu referova gjatë këtij kapitulli, termin „koncept“ e kuptoj në atë domethënie shkencore në të cilën përdoret nga autorët e veprës së shquar *A Study of Thinking* (Një studim mbi të menduarit), Nju-Jork, 1956, J. S. Bruner, J. J. Goodnow dhe G. A. Austin. Libri përmban gjithashtu, në formën e një shtojce, një studim jo më pak të rëndësishëm të Roger Brown-it, me titull *Language and Categories* (Gjuha dhe kategoritë).

strukturues mbi të cilin mbështetet, do të ishte e natyrshme të supozonim se, edhe në rastin tonë të veçantë, jo vetëm çdo fushë semantike më vete, por edhe i gjithë sistemi i koncepteve kur'anore, që i përfshin brenda vetes të gjitha shtresat e lidhjeve asociative, mbështetet mbi një strukturë karakteristike të mendimit kur'anor. Është pikërisht kjo strukturë që e bën mendimin kur'anor thelbësisht të ndryshëm nga të gjitha sistemet jokur'anore të koncepteve, qofshin ato islame apo joislame.²¹

Për t'i përdorur fjalët e njërit prej pionierëve më të shquar të këtij lloji studimi, Edward Sapir, „ekziston diçka e tillë si një plan themelor, një mënyrë e caktuar e strukturimit“ që e karakterizon çdo sistem. Veçimi i këtij plani themelor, ose, siç e ka quajtur vetë Sapiri, i „parimit themelor strukturor“ (*structural genius*), i cili e përcakton natyrën dhe mekanizmin e funksionimit të të gjithë sistemit kur'anor, duhet ta përbëjë synimin përfundimtar të një studiuesi të semantikës që i qaset këtij Libri të Shenjtë, për sa kohë që ai e kupton disiplinën e semantikës si një shkencë të kulturës. Sepse vetëm nëse arrijmë ta realizojmë këtë, mund të shpresojmë se do të kemi sukses në nxjerrjen në dritë të botëkuptimit (*Weltanschauung*) të Kur'anit, i cili, nga pikëpamja filozofike, nuk do të jetë gjë tjetër veçse vetë „ontologjia kur'anore“, së cilës iu referuam në fillim të këtij kapitulli.

Natyrisht, e gjithë kjo përbën vetëm një ideal, për të cilin duhet ta pranojmë se, në praktikë, është jashtëzakonisht i vështirë për t'u arritur, madje ndoshta i paarritshëm. Ky studim, në tërësinë e tij, nuk është veçse një hap i parë dhe shumë modest drejt këtij synimi përfundimtar.

Burimi:

Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an*, Keio University 1964, ribotuar në Petaling Jaya, Malajzi, 2008, f. 1-31.

Nga anglishtja: Rehan Neziri

²¹ Këtë do ta shohim në kapitullin vijues. Veçanërisht interesante do të jetë marrëdhënia historike ndërmjet botëkuptimit fetar të Kur'anit dhe atij të teologjisë islame.