

EDUKATA ISLAME

REVISTË TREMUJORE
ISLAME - SHKENCORE - KULTURORE

Viti LIII nr. 130 / 2023

Boton: **KRYESIA E BASHKËSISË ISLAME E KOSOVËS**

EDUKATA ISLAME

REVISTË TREMUJORE

ISLAME - SHKENCORE - KULTURORE

www.edukataislame.net

e-mail: edukataislame@yahoo.com

Prishtinë, rr. "Bajram Kelmendi" nr. 182

Tel & fax: 038 / 224-024

Redaksia:

Ramadan Shkodra - kryeredaktor,

Dr. Ajni Sinani - redaktor

Dr. Sadik Mehmeti - redaktor

Dr. Sedat Islami - redaktor

Mr. Besnik Jaha - redaktor

Redaktor gjuhësor:

Besnik Jaha

Redaktor teknik & ballina:

Nuhi Simnica

Shtypi:

"Europrint" - Prishtinë

Tirazhi: 300

EDUKATA ISLAME

REVISTË TREMUJORE
ISLAME - SHKENCORE - KULTURORE
Viti LIII nr. 130 / 2023

Prishtinë
2023

EDITORIAL

MANIFESTIMI I MEVLUDIT

DASHURI, ZOTIM E BESATIM PËR RRUGËN E MUHAMED MUSTAFASË -

Muaji hënor Rebiul Evel është muaji që në vitin tashmë të largët 571, në Mekën e bekuar, lindi i Dërguari i Zotit, pejgamberi i fundit, hazreti Muhamed Mustafaja, alejhi salam. Pejgamberi, a.s., përveçqë lindi në Mekë, aty e kaloi edhe rininë e tij, dhe pikërisht aty, në Mekën e bekuar, Zoti i Gjithëdijshëm e shpalli pejgamber dhe ia dha misionin për besimin e drejtë, të cilin Muhamedi, a.s., e shpërfaqti për njerëzimin për 23 vjet rresht.

Misioni që Krijuesi i gjithësisë ia ngarkoi Muhamedit, a.s., që t'ia komunikonte njëzimit, ishte plot mësim, kondita e parime për dynja e ahiret, prandaj edhe Muhamedi, a.s. përveçqë ishte i zgjedhur e i nderuar prej Zotit, xh.sh., që të ishte resulullah, ai u bë edhe i dashur, i nderuar, i respektuar, i çmuar e i vlerësuar ndër besimtarët myslimanë, po edhe te të tjerët, të cilët megjithëqë nuk e pranuan për pejgamber, e çmuan për ndikimin që pati ai dhe misioni i tij në historinë, kulturën e qytetërimin njerëzor.

Duke pasur parasysh këto fakte, besimtarët e devotshëm, me dëlirësi e sinqeritet të madh, kanë praktikuar udhëzimet, thëniet, veprat, pëlqimet dhe punët e Pejgamberit, a.s., duke e pasur atë prore model e udhëzues për veprat dhe jetën e tyre.

Kështu, besimtarët myslimanë, me devocion e përkushtim, nga dashuria e madhe për Muhamed Mustafanë, me shumë të drejtë e kanë kujtuar dhe vazhdojnë ta kujtojnë e ta shënojnë ditëlindjen e tij, datën 12 të muajit Rebiul Evel, po edhe gjithë muajin në vazhdim, aq sa ky muaj mori edhe epitetin Muaji i Mevludit, dhe kështu u njoh dhe njihet në mbarë botën myslimane, sepse vërtet në këtë muaj lindi njeriu më i mirë, lindi pejgamberi ynë i fundit, Muhamedi, a.s.

Dhe, ndërsa vitet rrjedhin dhe koha ecën, dashuria për Muhamed Mustafanë gjithnjë e më shumë rritet e shtohet, e me të edhe format dhe

mënyrat e kujtimit dhe të shënimit të ditëlindjes së Tij ndër besimtarët e vendeve, të trevave, rrethanave e hapësirave të ndryshme, dhe në vartësi të rrethanave shoqërore, kulturore e arsimore. Mirëpo, gjithnjë duke e kujtuar ditëlindjen e tij, a.s., me po atë ndjesi të veçantë, sikur të kishin qenë që në kohën e tij dhe bashkë me të.

Nëse e shohim, e vështrojmë dhe e analizojmë me qetësinë e mendjes e me kritere objektive e shkencore, na rezulton se nuk ka një personalitet të dytë, që biografia, veprimtaria, misioni dhe ndikimi i tij të ketë pasur trajtim, e të jetë shqyrtuar më shumë prej kronistëve, historianëve, teologëve kulturologë e studiues të fushave e të disiplinave të ndryshme, tash e kaq shekuj, më shumë sesa Pejgamberi, a.s.

Në këtë rrafsh bën pjesë edhe trashëgimia shkrimore, e cila është krijuar për jetën e Pejgamberit, a.s., që nga poezia, proza, odet, kasidet, gazelet, mevludet, e deri tek monografitë e ndryshme, pothuajse në të gjitha gjuhët e besimtarëve myslimanë, anekënd botës.

Gjithsesi se është për t'u theksuar se historikisht besimtarët myslimanë nëpër botë, me përkushtimin më të madh e për çdo vit, në ambientet familjare, po edhe nëpër xhami e institucione, e kujtojnë në formën më të mirë ditëlindjen e Pejgamberit të tyre, Muhamed Mustafasë. E, kujtimi i ditëlindjes së Pejgamberit, a.s., përtej dashurisë është edhe zotim e besatim për t'i ndjekur mësimet dhe porositë e Pejgamberit, a.s., si dhe është besnikëri ndaj rrugës dhe misionit të tij.

Shënimit të ditëlindjes së Pejgamberit, a.s., dhe manifestimit të muajit të mevludit, si shumë popuj të tjerë myslimanë, i kushtuan rëndësi dhe i dhanë specifika e tipare të veçanta e autoktone edhe shqiptarët, qysh se u bënë pjesë e fesë islame. Kësisoj, shënimi i manifestimit të kësaj ngjarjeje ndër ne ka një të kaluar të begatë dhe të shtrirë në kohë dhe në hapësirë, që në mënyrën më të mirë tregon për respektin dhe dashurinë tonë për Pejgamberin – Muhamedin, a.s. Kjo traditë e mishëruar thellë në kujtesën e popullit tonë vazhdon ende, dhe duhet të kultivohet edhe në ditët tona, e deri sa të jemi në këtë jetë.

Shqiptarët myslimanë jo vetëm se e kanë shënuar e manifestuar ditëlindjen e Pejgamberit, a.s., por shtresa intelektuale ka shkruar e hartuar edhe vepra të veçanta në formë të prozës e poezisë – rrëfenja e mevlude,

ku me motive të thela islame e në mënyrë artistike i kanë përshkruar momentet më të rëndësishme të jetës, të veprës, të mrekullive dhe të misionit të Pejgamberit, a.s.

Kështu kanë lindur edhe mevludet e para, si krijimtari artistike letrare te shqiptarët, e ndër të parët, për aq sa dihet deri më sot, konsiderohet Mevludi i rilindësit tonë të shquar Hasan Zyko Kamberi, në shek. XVIII, për t'u pasuar prej shumë autorëve të tjerë, aq sa sot njihen mbi 30 mevlude të shkruara vetëm prej personaliteteve të njohura në fusha të ndryshme të fesë dhe të letërsisë, e të cilët, me mjeshtërinë e tyre dhe në mënyrë artistike e shembullore, thurën lavde e konsiderata, si për askënd tjetër, për të Dërguarin e Allahut, xh.sh., Muhamedin, a.s. Ndër më të njohurit janë: Hasan Zyko Kamberi, Muhamed Çami, Ismail Floqi, Hfz. Ali ef. Ulqinaku, Tahir ef. Popova, Hfz. Ali ef. Korça, Hfz. Ibrahim ef. Dalliu, Abdullah ef. Zëmplaku, Sheh Ahmet Shkodra, Hfz. Islam Nekovci, Mehmet ef. Salihu-Opoja, Ferit Vokopola, Idriz Lamaj, Fahrudin Osmani, e shumë të tjerë. Secili nga këto mevlude ka pasur shtrirje dhe ndikim më të madh në trevat ku janë hartuar, po edhe më gjerë. Mevludi i Tahir efendiut, nga fshati Popovë i Vushtrrisë së Kosovës, ka pasur dhe ka shtrirje dhe ndikim të madh në përgjithësi në territorin e Kosovës, po edhe në një pjesë të mirë të Maqedonisë së sotme. E meqë jemi te ky Mevlud, - i cili është hartuar sikurse edhe mevludet e tjera, sipas modelit të mevludit *“Vesîletu n-Nexhât”*, i shkruar më 1409, prej autorit turk Sylejman Çelebiut, quhet *“Vargje në gjuhën shqipe mbi lindjen e Qenies më të vlefshme (Mevludi)”* **“Manzûmetu ‘l-mevlûd fî efdali ‘l-mevxhûd bi lisâni ‘l-Arnaûd”**, - duhet përmendur se Tahir efendiut e Mevludi i tij e ka shkruar me shkronja arabe, po me fjalë në gjuhën shqipe e të renditura në bejte, duke respektuar rimën dhe metrikën e kësaj gjinie, dhe se falë stilit të tij të lehtë e të kuptueshëm ky mevlud, ndër besimtarët tanë, është mësuar përmendsh, aq sa mund të thuhet me siguri se ishin të paktë ata që nuk dinin përmendsh pjesë të këtij mevludit. Kjo flet vetvetiu se sa i prani-shëm dhe sa i mishëruar ishe mevludi në masën e gjerë!

Mënyra e manifestim të Mevludit në Kosovë natyrisht se ka njohur ndryshime ndër vite, disa të kuptueshme, e disa, për arsyet që do t'i përmendim më poshtë, fare të paarsyeshme e madje edhe joqëllimmira. Ma-

nifestimi i Mevludit në Kosovë, fjala vjen, gjatë viteve 1950-1990, e gjejmë të organizuar në dy rrafshë: atë institucional dhe atë në ambiente familjare.

Bashkësia Islame manifestimin e mevludit e organizonte në xhamitë e qendrave kryesore, ku merrnin pjesë imamët që kishin zërin më të mirë për ta kënduar mevludin, ndërsa besimtarët e shumtë që kishin ardhur aty e dëgjonin me vëmendje e disiplinë.

Zakonisht këto manifestime organizoheshin në natën e 12 të muajit Rebiul Evel, pas namazit të drekës apo edhe të iqindisë. Në këto manifestime, përveç këndimit të mevludit, ulematë mbanin edhe derse-ligjërata me tematikë nga jeta e Muhamedit, a.s., pastaj këndonin Kuran e ilahi të ndryshme, gjë që i jepte një atmosferë madhështore, me të gjitha elementet e kulturës e të traditës islame, që nga mënyra e mbajtjes së ligjëratave, këndimit të Mevludit, pastaj këndimit të ilahive, e deri te këndimi i Kuranit prej imamëve të përzgjedhur.

Edhe më madhështore kanë qenë manifestimet që organizoheshin në ambientet familjare, ku besimtarët, për ta kujtuar me dinjitet ditëlindjen e Pejgamberit, a.s., organizonin mevlud.

Madje, për të pasuar mundësi që të merrnin pjesë te njëri-tjetri, këtë manifestim e organizonin në ditë të ndryshme, aq sa i tërë muaji Rebiul Evel kalonte në këtë atmosferë festive.

Për manifestimin e mevludit, krahas hoxhallarëve që bënin këndimin e tij, ftoheshin edhe fisi, miqtë, fqinjët e dashamirët, të cili kur shkonin në mevlud, visheshin në rroba solemne, ngase ishin të bindur që po shkonin në një manifestim ku kujtohej i Dërguari i Allahu, xh.sh.

Në odën ku mbahej manifestimi i mevludit, hoxhallarët zinin vend në krye të konakut, dhe para këndimi të mevludit për të pranishmit mbanin ligjërata kushtuar jetës së Pejgamberit, a.s., duke nisur që nga prindërit e tij, a.s., e posaçërisht për jetën e të Dërguarit, që nga lindja, e deri në kalimin në ahiret, e pastaj flisnin për parimet e Islamit dhe çështjet e tjera që kishin të bënin me fenë.

Para se të niste këndimi i mevludit këndohej, të paktën, një pjesë-ashere nga ajetet e Kuranit, dhe kjo përsëritej edhe në gjysmë të mevludit dhe në fund të tij. Aty këndoheshin pareshtur, prej hoxhallarëve dhe xhe-

matit bashkërisht, edhe salavatet, ndërsa në fund të faslit, kur paralajmërohej lindja e Pejgamberit, a.s., gjithë të pranishmit, në shenjë respekti, ngriheshin në këmbë, ktheheshin nga Kibla dhe këndonin salavate në kor.

Në fund të mevludit imami bënte dua, ndërsa pas duasë të pranishmit e uronin dhe luteshin për atë që ishte bërë sebeb, si dhe për familjen dhe shtëpinë e tij.

Mevludi te ne është kënduar edhe në raste të gëzimeve, si me rastin e hyrjes në shtëpi të re, me rastin e lindjes së fëmijëve, po edhe për gëzime të tjera. Mevludi është kënduar edhe në ato raste kur besimtari ka pasuar ndonjë qeder dhe ka shpëtuar, si dhe në raste të vdekjeve në familje.

Mevludi në Kosovë ka qenë i përhapur si manifestim edhe gjatë muajit të madhëruar Ramazan, kur xhamatliu që e thërriste farefisën për iftar, organizonte dhe mevlud, e që këndohej pas faljes së namazit të iqindisë, dhe për këtë kishte një rend dhe garë midis xhematit.

Nga këto pak të dhënë që ofruam gjer këtu, mund të kuptohet se manifestimi i mevludit në Kosovë kishte një shtrirje të gjerë në masën e besimtarëve, madje ishte si një ndër manifestimet më popullore, dhe kjo për faktin se gati i tërë manifestimi mbahej në gjuhën shqipe, dhe kur kësaj i shtohet edhe se mesazhi i mevludit në përgjithësi ishte fisnikërimi i njeriut dhe njohja e tij me fenë islame, mund të merret me mend pse një manifest i tillë ishte aq i përhapur te ne.

Manifestim i Mevludit prej ulemave u shfrytëzua për shpjegimin e mësimave islame, ngase në manifestim e mevludit xhemati kishte mundësi që të bashkëbisedonte me hoxhën për çështjet fetare, e që nuk mund t'i diskutonte në xhami.

Gjithashtu, mevludi si manifestim ka luajtur edhe rol mobilizues për mësimet dhe kulturën fetare te ne, megjithëqë popullata jonë pati fatin e keq të jetojë në sistemin socialist. Hartimi dhe manifestimi i mevludit ka luajtur një rol me rëndësi edhe për ruajtjen e identitetit tonë kombëtar, po edhe për ruajtjen dhe kultivimin e gjuhës shqipe. Kjo është një e dhënë e padiskutueshme dhe mjaft domethënëse. Në anën tjetër, autorët e mevludeve, duke qenë fetarë dhe atdhetarë të dëshmuar, kanë synuar që në bejtet e tyre, përveç frymëzimit fetar, ta ngjallin edhe vetëdijen kombëtare.

Ja se si shkruan Hafëz Ali Korça i mirënjohur, ndër të tjerash, në Mev-ludin e tij:

*“Për udhërrfenjës mjaft kemi Kuranë
Po mbajtëm Kuranë mbajtëm lumturinë
Me të mund ta mbajmë din e kombësinë”.*

Ose:

*“Zot! Le të na rojë Atdhe’ Kombësija
Aqë sa të rrojë edhe gjithësia!”*

Vlerat e mevludit bëhen gjithnjë e më të mëdha edhe për faktin se au-torë të mevludeve kanë qenë njerëz të shquar në vendin tonë, ulema të di-tur e vizionarë, të cilët jo vetëm se nuk kanë bërë ndonjë kritikë për këndimin e mevludit, por duke shkruar mevlude vetë, ata edhe janë bërë të njohur në këtë fushë. Sikundër që në atë kohë kanë jetuar edhe shumë ulema të tjerë të shquar, të cilët e kanë predikuar fenë tonë, dhe të cilët jo vetëm se nuk e kanë kundërshtuar këtë praktikë, por, përkundrazi, e kanë kënduar mevludin, ose kanë marrë pjesë në këto ceremoni. Dhe, kështu ka vazhduar deri para dy-tri dekadave, kur filloi një debat i kotë për Mev-ludin dhe manifestimin e tij në fenë islame, debat ky i iniciuar nga disa kuadro të diplomuar në botën arabe dhe të pavetëdijshëm, të painformuar dhe me dije të varfra për mevludin si përmbajtje, si manifestim dhe si krijimtari artistike letrare etj.

Hapja e këtij debati solli një konfuzion e huti në xhematin tonë, mirë-po te gjenerata e vjetër nuk pati ndonjë ndikim të madh; ndikimi negativ i këtij debati pati njëfarë efekti te gjenerata e re, të cilët, të ndikuar nga ky debat, sikur e lanë anash organizimin e manifestimit tradicional të mevlu-dit. Fatmirësisht, zërat e tillë gjithnjë e më shumë po zbehen dhe po mbe-sin të vetmuar e të papëlqyer nga xhemati.

Një segment tjetër që ka pasur një ndikim në zbehjen e manifestimit të mevludit është edhe një tentim për ta bërë më bashkëkohore mënyrën e manifestimin e mevludit, sikurse, fjala vjen, tendenca për organizimin e manifestimeve fetare, madje edhe të mevludit, jashtë xhamive dhe jashtë ambienteve familjare, si në salla sporti, amfiteatro etj., ku në emër të mo-

dernizimit të manifestimit të mevludit e humbin atmosferën dhe ndikimin tradicional islam.

Që mos t'u jepet hapësirë këtyre ndikimeve negative që po zbehin atmosferën dhe rolin e mevludit ndër ne, mendoj, sikurse e kam thënë edhe herë të tjera, se institucionet fetare të ne, e në këtë rast Bashkësia Islame e Kosovës, me të gjitha institucionet e veta, duhet të tregohen më rigorozë në ruajtjen e trashëgimisë pozitive islame, siç është edhe organizimi i manifestimit të mevludit nëpër xhamitë qendrore të qendrave kryesore. Le të ndalet debati i hoxhallarëve me xhematin për traditën pozitive dhe, nëse paraqitet nevoja për një debat të tillë, ai le të bëhet nga njerëzit kompetentë dhe të dëshmuar në fushat përkatëse. Në institucionet arsimore, në medrese dhe në Fakultetin e Studimeve Islame duhet t'i kushtohet rëndësi më e madhe lëndës së Qytetërimit Islam, në të cilën duhet të vihet theksi në trashëgiminë pozitive islame, siç janë personalitet e njohura të ulemave tanë, pastaj kultura materiale islame, me të gjitha vlerat e veta, si dhe trashëgimia kulturore e shkruar dhe ajo shpirtërore. Le të stimulohen dhe të motivohen talentet e reja për hartime të mevludeve të reja. Në periodikun e bashkësisë islame të ne, poedhe në trevat e tjera shqiptare, duhet t'i kushtohet më shumë hapësirë mevludeve si krijimtari artistike, letrare, pa harruar edhe vlerat fetare e kulturore.

Imamët duhet t'i kushtojnë më shumë rëndësi sensibilizimit të besimtarëve për organizimin dhe manifestimin e mevludeve. Gjithashtu duhet të ruhet edhe mënyra tradicionale e manifestimit dhe e këndimit të mevludit. Sepse, përmes manifestimit të mevludit, synohet nderimi ynë ndaj personalitet të Muhamedit, a.s., synohet dashuria ndaj tij dhe dashuria ndaj Pejgamberit, a.s., është përkushtim ndaj Allahut, xh.sh.; me të synohet mësimi i vlerave fetare, letrare, gjuhësore, historike, kulturore, gjuhësore dhe atdhetare të përmbajtjes, të formës e të ceremonialit të tij, si dhe synohet forcimi i frymës së bashkimit, mirëkuptimit, bashkëpunimit e tolerancës midis besimtarëve dhe midis njerëzve në përgjithësi, si krijesa të Allahut, xh.sh.

Allahu xh.sh., - përmes Xhibrilit - i kishte thënë Muhamedit, a.s., që t'u thoshte myslimanëve:

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ

“Nëse e doni Allahun, atëherë ejani pas meje që Allahu t’ju dojë ju dhe t’ua falë mëkatet!” (Kuran, Ali Imran, 31)

إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا

“Me të vërtetë Allahu dhe engjëjt e Tij e përshëndesin Pejgamberin, prandaj edhe ju, o besimtarë, përshëndetni atë me përshëndetje meritore!” (Kuran, Ahzab, 56)

Ramadan Shkodra

I. ISLAMISTIKË

Dr. Ejup HAZIRI

PESË OBJEKTIVAT E DOMOSDOSHME SIPAS FESË ISLAME DHE ROLI I TYRE EDUKATIV

Abstrakt

Feja islame, si fe hyjnore, me tekstet e veta synon që individin dhe shoqërinë ta ruajë, dhe për këtë ka paraparë masa preventive, që me çdo kusht të ndikojnë në mbrojtjen e njeriut. Prandaj, nuk është e çuditshme kur shumica e dijetarëve mendojnë se dispozitat e fesë islame kryesisht sillen rreth pesë gjërave bazë, e të cilat shërbejnë si objektiva të domosdoshme, nën të cilat edhe mund të gjenden norma të shumta. E, këto objektiva bazë, apo qëllime thelbësore, - varësisht nga emërtimi i dijetarëve, e që nuk ka shumë rëndësi emërtimi i tyre, për sa e rëndësishme është përmbajtja e tyre -, janë: Ruajtja e fesë, ruajtja e jetës, ruajtja e mendjes, ruajtja e pasardhësve dhe ruajtja e pasurisë.

Këto janë pesë objektivat thelbësore rreth së cilave sillen dispozitat e Islamit, e që konsiderohen se ngërthejnë në vete si interesat e individit, ashtu edhe ato të shoqërisë.¹ Madje, jeta e njeriut varet nga këto objektiva, e nëse prishen ato, apo disa prej tyre, do të prishet edhe sistemi i jetës, sepse sistemi i jetës është i ndërtuar mbi këto objektiva. Në të kundërtën, do të përhapen skandalet, do të shtohen krimet, do të përhapet frikë e panik, e shqetësimi i popullatës do të zërë vend, sikurse edhe prishja e rendit që do të bëhet

¹ Sabik, Sejjid, *Hasaisu-sh Sheriatu-l Islamijetu ve Mumejjizatuha*, bot. 1-rë, El Fet’hu Lil İlamı l Arebij, 1409h-1988m, f. 12.

e pashmangshme. Prandaj, Islami erdhi me një rend të ri, për mbrojtjen dhe ruajtjen e individit dhe të shoqërisë nga të gjitha të këqijat që i kanosen. Dispozitat e Islamit kryesisht synojnë dy gjëra: e para, kultivimi i të mirës dhe aplikimi i saj, dhe; e dyta, largimi nga e keqja dhe distancimi nga ajo. Kur këto dy elemente aplikohen, atëherë do të kemi një individ të formuar dhe një shoqëri të ruajtur. Individ i formuar është plotësisht i aftë dhe i arsyeshëm për rrugëtimin e jetës së tij, duke aplikuar në jetë të mirat që Krijuesi ia dha, si dhe duke u larguar plotësisht nga gjërat që nuk i shërbejnë pozitivisht jetës dhe karakterit të tij. Kur individ të jetë i tillë, ai domosdo do ta ketë rolin e tij në shoqëri, për çka do të angazhohet që mirësitë e tij t'i bartë te të tjerët, dhe kështu do të ndikojë për ngritjen e shoqërisë.

Fjalët çelës: *Pesë objektivat, qëllimet, feja, jeta, mendja, edukata, pasardhësit, pasuria...*

Ruajtja e fesë

Ruajtja e fesë është objektivi kryesor dhe është objektivi më sublim, sepse ky është qëllimi përse janë krijuar krijesat:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾

“Unë nuk i krijova xhindet dhe njerëzit për tjetër, përveçse të më adhurojnë.” (Edh Dharijat: 56)

Pse është kaq i rëndësishme ky objektivi, dhe përse u ka paraprirë objektivave të tjera?

Sepse humbja e këtij parimi dhe objektivi nënkupton humbjen e çdo objektivave tjetër. Allahu e bëri një krahasim të rëndësishëm në lidhje me ruajtjen e fesë, kur gjendjen e popullit që i është larguar besimit të vërtetë e krahasoi me njerëz të vdekur, ndërsa ata që kanë fe i krahasoi me vetë jetën, prandaj edhe tha:

أَوْمَن كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٢٢﴾

“Vallë, a është ai që qe i vdekur e Ne e ngjallëm dhe i dhamë dritë, me të cilën ecën mes njerëzve, sikurse ai që ka mbetur në errësirë (i humbur) dhe nuk mund të shpëtojë nga ajo?! Ja, kështu (si këtij në errësirë) mohuesve u doket mirë ajo që veprojnë!”. (El Enam: 122)

Me ruajtjen e fesë, si objektivë kryesore dhe e domosdoshme, sipas Shatibiut, nënkuptohen dy çështje të rëndësishme.

E para: ruajtja e fesë nga pikëpamja e ekzistencës; duke e ruajtur fenë synohet kryerja e shtyllave të saj dhe aprovimi i themeleve të saj.

E dyta: ruajtja e fesë nga pikëpamja e mosekzistencës, duke e eliminuar të keqen aktuale, ose duke e zbrapsur të keqen e mundshme.²

Pra, feja synon eliminimin apo zvogëlimin në masë të madhe të së keqes që është e pranishme, dhe pengimin apo zbrapsjen e së keqes së supozuar apo të mundshme, të asaj që mund të bëhet realitet. Prandaj, ruajtja e fesë synon ruajtjen dhe kujdesin nga ajo që në literaturën burimore quhen fesad, e keqe, e dëmshme. Këtë e synon ky objektiv, e që ruajtja e fesë ndikon direkt në ruajtjen e individit nga të këqijat, rrëshqitjet morale, shkarjet, veprat e pahijshme, ruajtja nga epshi, nga egoja, si dhe gjërat e tjera që kanë për qëllim çorientimin e besimtarit në rrugë të devijuara. Kështu që, këshillat fetare shërbejnë për rimëkëmbjen e njeriut dhe largimin nga të këqijat.

Ruajtja e fesë nënkupton përfaqësimin e një besimi të çiltër, të pastër e të shëndoshë, besim që është i pranuar, si dhe distancimin dhe largimin nga besimi në politeizëm e idhuj, si dhe distancimin nga humbjet e ndryshme dhe mashtrimet. Për këtë arsye Allahu ia ka kujtuar njeriut që të përqendrohet sinqerisht në fenë e Tij të drejtë e të pastër:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ
ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾

“Përqendroje veten tënde sinqerisht në fe, i larguar nga çdo e kotë, (e ajo fe), feja e Allahut në të cilën i krijoi njerëzit; s’ka ndryshim (mos ndryshoni) të asaj natyrshmërie të krijuar prej Allahut. Ajo

² Shatibi, Ebu Is’hak, *El Muvafekat fi Usuli Esh Sheriati*, bot. 1-rë, Daru-l Ma’rifeti, Bejrut - Liban, 1415 h. - 1994, v. II, f. 18.

është feja e drejtë, mirëpo shumica e njerëzve nuk e dinë.” (*Err Rrum: 30*)

Porosia hyjnore për t’u përqendruar njeriu sinqerisht në këtë fe nuk është e rastësishme, ngase kjo është e vetmja fe që Ligjvënësi porositi në të:

وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ ﴿٥٢﴾

“Kjo feja juaj është e vetmja fe, e Unë jam Zoti juaj. Ruajuni dënimin Tim!” (*El Muminunë: 52*)

E, përveç kësaj, kjo është e vetmja fe e pranuar tek Allahu, ashtu siç tha Ai Vetë në librin e fisnik:

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ... ﴿١٩﴾

“Feja e pranueshme tek Allahu është Islami...” (*Ali Imran: 19*)

Allahu, xh.sh., pasi ka sqaruar për fenë e Tij, që është reale, e vetmja e pranuar, ka përmendur se kushdo që zmbropset nga kjo fe e pranuar, dhe vdes si jobesimtar, atij do t’i zhduken veprat e veta në të dy botët. Ai do ta përjetojë dënimin e botës së përtejme, ku do të qëndrojë përjetësisht në Zjarr:

... وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي

الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢١٧﴾

“...E kush prej jush zmbropset nga feja e tij, dhe vdes si jobesimtar, ata i kanë zhdukur veprat e veta në këtë jetë dhe në jetën tjetër. Të tillët janë banorë të Zjarrit, dhe në të do të qëndrojnë përgjithmonë.” (*El Bekare: 217*)

Madje, ai që zmbropset nga kjo fe, duke pretenduar se feja tjetër është më e mirë dhe më realiste, gabon rëndë, dhe në botën tjetër do ta përjetojë në një dëshpërim të thellë, kur atje do ta kuptojë gabimin më të madh në jetën e tij:

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٨٥﴾

“E kush kërkon fe tjetër përveç fesë islame, atij kurrsesi nuk do t’i pranohet, dhe ai në botën tjetër është prej të dëshpëruarve.” (*Ali Imran: 85*)

Ruajtjen dhe kujdesin ndaj fesë Allahu, xh.sh., e ka renditur si njërin nga prioritetet kryesore. Madje ka kërkuar edhe përhapjen e fesë, pasi ajo të jetë ngulitur thellë në shpirtrat dhe zemrat tona, si dhe të distancohemi njëherë e përgjithmonë nga risitë, mitet dhe besimet e kota, si dhe epshtet që na sprovonjë në rrugën e mirësisë.

I Dërguari i Allahut e ka hartuar skicën se si të ruhet feja, e kjo bëhet atëherë kur pasohen dy aktet kryesore të saj. Ai, a.s., thoshte: **“Unë jua kam lënë (në mesin tuaj) dy gjëra, e që nuk do të humbni për asnjë çast gjersa të mbështetni në to: Librin e Allahut, dhe Sunetin (traditën pejgamberike) e të Dërguarit të Tij.”**³

Prandaj, kurdo që këto dy akte pasohen e ndiqen, rob i asnjëherë s’do të jetë i humbur, por do të jetë i udhëzuar dhe në rrugë të drejtë, e nëse eventualisht rob i braktis njërin apo të dy këto akte, atëherë shmangia e tij nga feja është e sigurt.

Në aspektin edukativ, ruajtja e fesë ndikon tek individ i që ai të jetë i lidhur me Krijuesin e tij, e kjo lidhje atë duhet ta bëjë më të ndërgjegjshëm, më të respektueshëm, më të afërt ndaj të tjerëve dhe më solidar ndaj atyre që kanë nevojë.

Feja është faktori më i madh që i nxit njerëzit në punë të mira, në ndihmë reciproke e në bashkëjetesë, dhe mund të themi se është faktori kryesor që në shoqëri e siguron dhe e mbjell moralin. Prandaj, nuk është e rastësishme se përse qindra ajete kuranore përmbajnë norma të moralit, nxitje për punë të dobishme, solidaritet ndaj të tjerëve dhe harmoni mes njerëzve.

Në anën tjetër, janë po këto tekste të fesë që e formojnë individin në kultivimin e ndjenjave fetare dhe frikës ndaj Zotit, në mënyrë që ai të distancohet nga sjelljet e këqija dhe t’i përqafojë sjelljet e mira. Ky është edhe misioni i besimit në Zot, që individin ta bëjë më të përgjegjshëm karshi përgjegjësive që ka, dhe ai të reflektojë pozitivisht në bazë të mësimave fetare.

³ Maliku, në Muvetta, nr. 1395.

Ruajtja e jetës

Me nocionin “ruajtja e jetës” është për qëllim ruajtja e qenies njerëzore nga faktorët fizik dhe shpirtëror, e kjo arrihet kur qenia e vetë njeriut mbetet në atë mënyrë që e ka krijuar Allahu, dhe e vazhdon rrugëtimin sipas përcaktimit hyjnor. Gjithashtu kjo arrihet kur e drejta që i takon, e fiton dhe mbrohet nga çdo akt i ashpër e agresiv.

Kur jemi te ruajtja e jetës, dijetarët i kanë përmendur edhe dy faktorë që kanë peshë e rëndësi të madhe në kultivimin e kujdesit ndaj individit.

I pari: Ruajtja e jetë së individit përmes martesës së ligjshme, ngase përmes martesës vjen deri te pasardhësit, e sikur mos të ishte martesa mes burrit e gruas, atëherë jeta njerëzore do të shuhej.⁴ Prandaj, martesa ka një rëndësi të veçantë, sepse është faktor në shtimin e popullatës dhe për vazhdimin e jetës njerëzore. Martesa mes burrit e gruas konsiderohet lidhje e fuqishme dhe shenjë prej shenjave të madhërisë së Allahut:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً
وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾

“Dhe nga faktet (e madhërisë së) e Tij është që për të mirën tuaj Ai e krijoj nga vetë lloji juaj palën (gratë), ashtu që të gjeni prehje tek ato, dhe në mes jush krijoj dashuri dhe mëshirë. Në këtë ka argumente për njerëzit që mendojnë.” (Err Rrum: 21)

I dyti: Moscenimi ndaj tjetrit, duke e ruajtur individin fizikisht dhe duke mos e cenuar atë. Në këtë kontekst Allahu i Madhëruar tha:

... وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ﴿٣٢﴾

“...E kush e ngjall (bëhet shkak që të jetë ai gjallë), është si t'i kishte ngjallur (shpëtuar) të gjithë njerëzit...” (El Maide: 32)

Pra, ai që bëhet shkaktar për ruajtjen dhe shpëtimin e vetëm të një individi, llogaritet sikur ta ketë ruajtur e shpëtuar tërë njerëzimin!

Islami e mbron individin, prandaj çdo gjë që e cenon atë edhe e konsideron mëkat, në këtë kontekst e ka ndaluar sulmin ndaj tij, pa të drejtë,

⁴ Shatibi, El Muvafekat, v. IV, f. 27.

madje e ka konsideruar si njërin ndër mëkatet më të mëdha, duke e krahasuar me politeizmin:

قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٥١﴾

“Thuaj: “Ejani t’jua lexoj atë që me të vërtetë jua ndaloj Zoti juaj: mos t’i shoqëroni Atij asnjë send, të silleni mirë me prindërit, mos t’i mbytni fëmijët tuaj për shkak të varfërisë, sepse Ne ju ushqejmë ju dhe ata, mos t’u afroheni mëkateve të hapura apo të fshehta, mos e mbytni njeriun, sepse mbytjen e tij e ndaloj Allahu, përveçse kur është me vend! Këto janë porositë e Tij, kështu që të mendoni thellë.” (El Enam: 151)

Madje për ata që mbysin individë apo grupe, Islami ka përcaktuar dënim e ndëshkim të ashpër, të shoqëruar me kërcënime të mëdha:

وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾

“Kush e mbyt një besimtar me qëllim, dënimi i tij është Xhehenemi, në të cilin do të jetë përgjithmonë. Allahu është i hidhëruar ndaj tij, e ka mallkuar dhe i ka përgatitur dënim të madh.” (En Nisa: 93)

Ndërsa, i Dërguari i Allahut kishte thënë: “Largohuni nga shtatë gjëra shkatërruese.” E përmendi prej tyre mbytjen e njeriut, e që e ka ndaluar Allahu, përveçse me të drejtë.⁵ Madje Allahu, xh.sh., përveçqë e ka ndaluar të mbytet individ, pra pa të drejtë, dhe se këtë mbytje e ka paraparë si mëkat të madh, në anën tjetër, mbytjen e një individ të vetëm e ka konsideruar si mbytje të mbarë njerëzimit. Ai, xh.sh., ka thënë:

⁵ Më gjerësisht shih hadithin komplet: Buhariu në Sahih, nr. 2560, 6351; Muslimi në Sahih, nr. 129; Ebu Davudi në Sunenin e tij, nr. 2490!

... مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا

﴿٣٢﴾...

“...kush e mbytur një njeri (pa të drejtë), pa e pas mbytur ai ndonjë tjetër dhe pa bërë ai ndonjë shkatërrim në tokë, atëherë (krimi i tij) është si t'i kishte mbytur gjithë njerëzit.” (El Maide: 32)

E, për parandalimin e kësaj dukurie, i Madhërishtmi ka përcaktuar edhe dispozita të qarta e të prera, ashtu që, sipas tyre, ai që e mbytur dikë pa të drejtë, meriton të mbytet:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ

وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى ﴿١٧٨﴾...

“O ju që besuat, ju ju është bërë obligim gjurmimi për dënim për mbytje: i liri për të lirin, rob për robin, femra për femrën...” (Bekare: 178)

Nëse vrasësi do të lihej i lirë, atëherë kjo do të ndikonte që ai të kryente edhe vepra të tjera të ngjashme, pa u dënuar. Prandaj edhe është përcaktuar dispozita ndaj tij, për të siguruar rend e qetësi, për mbrojtjen e shoqërisë, për parandalimin e krimit të tillë dhe për ta penguar përhapjen e skandaleve të tilla. Mirëpo, përveç kësaj, ekziston edhe dispozita e faljes nga ana e familjes së të vrarit, e cila vlerësohet tej mase si një vepër e rëndësishme dhe humane:

... فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ

تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٨﴾

“...Kurse atij që i falet diçka prej vëllait të vet, atëherë ajo le të përcillet (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 hidhur.” (El Bekare: 178)

Këto dispozita janë shpallur dhe përcaktuar që kolektivi dhe individët të jenë të sigurt, prandaj ajeti i radhës na e tregon këtë me një stil të qartë:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾

“O ju të zotët e mendjes, kjo masë e dënimit është jetë për ju, ashtu që të ruheni (nga mbytja e njëri-tjetrit)!” (El Bekare: 179)

Këtu kuptohet urtësia e kësaj mase të dënimit, e që është ruajtja dhe kujdesi ndaj jetës së njeriut, ngase kurdo që vrasësi e di se nëse e mbyt dikë do të kërkohet edhe mbytja e tij, atëherë ai do të jetë i kujdesshëm dhe do të frikësohet ta bëjë një akt të tillë, e kjo është mbrojtje e jetës së tij dhe e jetës së atij që ky ia dëshiron mbytjen, si dhe është mbrojtje e njerëzve në përgjithësi.

Kur jemi te mbytja, duhet theksuar se feja islame e ka ndaluar vetëvrasjen dhe ka përcaktuar ndëshkim të ashpër kundër atyre që e kryejnë një akt të tillë. I Dërguari i Allahut ka thënë: *“Kush mbyt veten me (mjet) hekur, hekuri do të jetë në dorën e tij, që do të drejtohet në barkun e tij në zjarr të Xhehenemit, aty do të jetë përgjithmonë, e kush pi helm dhe e mbyt veten, ai do të (pijë helm dhe) përpëlitet në zjarr të Xhehenemit përgjithmonë e përjetësisht, dhe kush hidhet nga një kodër dhe e mbyt veten, ai do të hidhet nga zjarri i Xhehenemit, dhe përgjithmonë e përjetësisht do të jetë në të.”*⁶

Pra, Islami përveçqë e ndalon t’i merret jeta dikujt, pa të drejtë, duke e konsideruar një veprim të tillë sikur të jetë vrasë i tërë njerëzimin, e ndalon edhe vetëvrasjen, dhe se këtë e konsideron mëkat të madh, dhe se, pa marrë parasysh rrethanat apo sfidat, njeriu nuk duhet t’i drejtohet një veprimi të tillë të shëmtuar!

Ruajtja e mendjes

Me nocionin “ruajtja e mendjes” është për qëllim ruajtja dhe distancimi i mendjes nga çdo gjë që ndikon negativisht tek ajo, siç janë pijet alkoolike apo drogat.⁷

Islami në tërësi e mbron njeriun nga të ligat dhe dukuritë e këqija. Ai ka vendosur masa juridike që e ruajnë dhe e mbrojnë mendjen e njeriut.

⁶ Muslimi, në Sahih, nr. 158; Tirmidhiu, në Sunen, nr. 1967.

⁷ Sabik, Sejjid, *Hasaisush Sheriatul Islamijetu ve Mumejjizatuha*, f. 13.

Ia ka lejuar gjërat e mira njeriut, dhe ia ka ndaluar gjërat e këqija, në mënyrë që mos të dëmtohet as fizikisht e as mendërisht. Vetë fakti se mendja përmendet në Kuran afërsisht në 50 vende, është një tregues i qartë për rëndësinë që ka. Mendja në Islam ka një rëndësi të madhe, pasi ajo është baza e përgjegjësisë, dhe me të Zoti i Madhëruar e nderoi njeriun, e veçoi mbi të gjitha krijesat e tjera, e përgatiti atë për ta pranuar mëkëmbësinë në tokë, dhe për të Ai nënshtroi gjithçka. Kurtubiu, për mendjen, shprehet: *“Favorizimi i njeriut karshi krijesave të tjera ishte në bazë të mendjes, e cila është shtylla e përgjegjësisë. Në bazë të saj njihet Allahu dhe kuptohen fjalët e Tij.”*⁸ Gazaliu e përshkroi mendjen apo intelektin si *“mjetin e të kuptuarit, bartësin e besimit, vendin e diskutimit dhe të caktimit.”*⁹.

Allahu, xh.sh., solli dispozita për ruajtjen e mendjes, ngase mendja është ajo që e dallon të mirën nga e keqja, e për këtë arsye Ai ka pasur për qëllim që ajo të mbetet e pastër, e dëlirë dhe mos të njolloset me asgjë të keqe e të ligë. Për këtë arsye i ka ndaluar edhe të këqijat që e prekin thellë kthjelltësinë e mendjes. Dhe, po për këtë i ndaluar gjitha pijet dehëse dhe alkoolike, e ka ndaluar drogën dhe i ka ndaluar gjërat që ndikojnë negativisht në mendje. Allahu, xh.sh., ka thënë:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ
الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾

“O ju që besuat, s’ka dyshim se vera, bixhozi, idhujt dhe hedhja e shigjetës (për fall) janë vepra të ndyta të shejtanit. Pra, largohuni nga ato, që të jeni të shpëtuar!” (El Maide: 90)

Nëse në Kuran haset shprehja “largohuni”, dijeni se qëndrimi aty është i dhembshëm, sepse Allahu e di më së miri, prandaj Ai ka thënë largohuni nga ato, nëse dëshironi të jeni të shpëtuar. Pra, nëse shpëtimi është i ndërlidhur me braktisjen dhe largimin nga ato, atëherë qëndrimi në ato dukuri është shkatërrim.

⁸ Kurtubi, *El Xhami lil Ahkamil Kuran*, v. X, f. 294. (10/294)

⁹ Gazali, Ebu Hamid, *El Mustesfa min Ilmil Usul*, boton: Sherikeh El Medinej El Munevere, pa vit botimi, v. I, f. 3. (1/3)

Më pastaj e ka theksuar edhe urtësinë e ndalesës së tillë, kur thotë:

يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْحُمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدِّكُمْ
عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴿٩١﴾

“Shejtani nuk dëshiron tjetër përveçse nëpërmjet verës dhe bixhozit të hedhë armiqësi mes jush, t’ju pengojë nga përmendja e Zotit, dhe t’ju largojë nga namazi. Pra, a po i jepni fund (alkoolit e bixhozit)?!” (El Maide: 91)

Zoti, xh.sh., e ndaloi alkoolin sepse alkooli e godet pikërisht mendjen. I Dërguari i Allahut thoshte se **“alkooli është nëna e të këqijave”**¹⁰, për faktin se alkooli është përmbledhësi i gjitha të këqijave, e i dehuri gjatë procesit të dehjes mund të bëjë gjithçka, duke mos e kuptuar se çfarë ka bërë, prandaj qëndrimi Islamit ndaj alkoolit është mjaft i rreptë dhe shumë i arsyeshëm.

Islami ka për qëllim që mendja të mbetet në formën që është krijuar, e pastër nga çdo njollë, prandaj i pengon dhe i lufton të gjitha dukuritë e shëmtuara që e cenojnë rëndë atë. E atëherë kur ajo humbet, njeriu quhet i çmendur. Mirëpo, në rastin tjetër, kur njeriu e humb vetëdijen, dhe e humb kontrollin, gjegjësisht e humb mendjen, kjo trajtohet sikur të jetë nga bota shtazore, sepse në atë rast veprimet e tij janë të njëjta me të botës shtazore; në fakt, njeriu i dehur, kur e humb kontrollin dhe vetëdijen, nuk e di se çfarë vepron. Madje feja të këtillin e vë në një situatë edhe më të keqe se sa shtaza, e për këtë Allahu, xh.sh., thotë:

... هُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ
بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴿١٧٩﴾

“...Ata kanë zemra që me to nuk kuptojnë, ata kanë sy që me ta nuk shohin, dhe ata kanë veshë që me ta nuk dëgjojnë. Ata janë si kafshët, madje edhe më të humbur. Të tillët janë ata të marrët.” (El Araf: 179)

Islami bëri thirrje për ruajtjen e mendjes, dhe u kujdes për të, kështu që e parandaloi çdo gjë që e pengon dhe e prish atë. Prandaj i ndaloi pijet

¹⁰ Darekutni në Sunen, nr. 4669, 4672; Taberaniu në Muëxhemul Kebir, nr. 1543.

dehëse, drogat dhe çdo gjë që e cenon mendjen. Këtë e bëri për ta mbrojtur individin dhe mendjen e tij. Po ashtu e ndaloi njeriun që ta përlyejë mendjen me gjëra që nuk i shërbejnë atij, sikurse të merret me shpifje e me mashtrime, pra, ta vërë në funksion të keq mendjen, sikurse që e ndaloi për njeriun edhe humbjen e kohës. Ai e urdhëroi njeriun që të merret me kërkimin e dijes, në mënyrë që ta pasurojë dhe fisnikërojë mendjen e tij, dhe mos të mbetet prej injorantëve.

Mendja është ajo që njeriun e shtyn në punë të mira dhe të mbara, prandaj edhe i thuhet njeriut që mendon mirë dhe vepron mirë se është njeri i mençur. Madje, në librin e Allahut shpeshherë e gjejmë fjalën “o të zotët e mendjes”, apo “ata që kanë mend”, dhe të ngjashme:

كِتَابُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٢٩﴾

“(Ky është) Libër i begatë, Ne ta shpallëm ty këtë, që t’i studiojnë argumentet e tij dhe që të marrin mësim prej tij ata që kanë mend.”

(Sad: 29)

Po ashtu thotë:

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ ... ﴿١١١﴾

“Në tregimet e tyre (të të dërguarve dhe të Jusufit me vëllezër) pati mësim e përvojë për të zotët e mendjes...” (Jusuf: 111)

Gjithashtu thotë:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿١٩٠﴾

“Në krijimin e qiejve e të Tokës, në ndryshimin e natës dhe të ditës, ka argumente të qarta për ata që kanë arsye dhe intelekt.” (Ali Imran: 190)

Islami e konsideron humbjen e mendjes si humbje të jetës së atij individi, ngase ekzistenca e jetës është e ndërlidhur ngushtë me ekzistencën e mendjes dhe ruajtjen e saj. Kurdo që njeriut i humb mendja, ai konsiderohet i vdekur, edhe pse ende mund të frymojë.

Mendja është veçori dalluese dhe mjet nga mjetet e njohjes, të kuptimit, të meditim... etj., prandaj kjo mendje është ajo që e njeh Krijuesin, e njeh të mirën dhe e pason atë, ashtu siç e njeh të keqen dhe ruhet e distancohet nga ajo. Kështu që, Islami i ka dhënë rëndësi të posaçme mendjes, duke e bërë atë rrugë të veçantë për njohjen e gjërave në gjithësi.

E sikur mos të ishte mendja, do të pushonin edhe të gjitha obligimet e kërkuara për njeriun.

Ruajtja e pasardhësve

Me fjalën “ruajtja e pasardhësve” është për qëllim formimi i një gjenerate duke e ruajtur nga denigrimi, veprat e shëmtuara dhe gjërat negative. Me fjalë të tjera, këtui është për qëllim ruajtja e nderit, trupit, mendjes, fesë dhe moralit.¹¹ Ruajtja e pasardhësve arrihet atëherë kur martesë e çiftëve është në bazë të shëndosha dhe brenda parimeve të etikës martesore. Në këtë mënyrë pritet të jetë një shoqëri e ardhshme dhe e ndërtuar në kritere të drejta e të qarta.

Ajo që formohet nga burri dhe gruaja konsiderohet familje, dhe burri e gruaja janë celulat e para, dhe prej tyre shtohet njerëzimi. Kështu Allahu, xh.sh., e ka krijuar njerëzimin, dhe kështu ka caktuar që të jetë shumimi i tyre. Ruajtja e llojit njerëzor nuk mund të bëhet nga lidhje të tjera, ndërmjet mashkullit me mashkull apo ndërmjet femrës me femër. Ajo mund të bëhet vetëm mes mashkullit e femrës.

Allahu i Madhëruar thotë:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا... ﴿١٣﴾

“O njerëz! Në të vërtetë Ne ju krijuam ju prej një mashkulli dhe një femre dhe ju bëmë popuj e fise, për ta njohur njëri-tjetrin...”

(El Huxhurat: 13)

Me ligjësimin e martesës i ka ndaluar shthurjet morale dhe degradimin e shoqërisë nga ana etike-morale. Ligjvënësi ka thënë:

... هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ هُنَّ... فَأَلَانَ بَشِيرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ

لَكُمْ... ﴿١٨٧﴾

“...ato janë prehje për ju, dhe ju jeni prehje për ato... bashkohuni me to dhe kërkojeni atë që jua ka caktuar Allahu...!” (El Bekare:

187)

¹¹ Sabik, Sejjid, *Hasaisu Esh Sheriatu l Islamijetu ve Mumejjizatuha*, f. 13.

Serhasiu, në lidhje me martesën, thotë: *“Kur individi martohet, njëri bashkohet me tjetrin, dhe kështu ata dy bëhen sikur të jenë një person në përmbushjen e interesave të fesë e të dynjasë. Martesa e ruan femrën, mirëpo asaj edhe ia përcakton edhe rolin dhe përgjegjësinë që duhet ta ketë, e në anën tjetër burrit i tregon se duhet t’i mbulojë shpenzimet e familjes. Përveç kësaj, martesa i ruan ata që mos të bien në amoralitet, dhe se martesa ndikon në shtimin e llojit njerëzor...”*¹²

Allahu e bëri legjitime martesën, për ta mbrojtur moralin njerëzor, ngase po që se nuk do të ishte legjitime ajo, do të kanosej nderi, morali dhe etika njerëzore. Shembull konkret kemi abuzimet nëpër kisha të ndryshme të shumë shteteve ku ato s’kanë të ndalura. Skandalet e tilla kanë krijuar situata delikate, e kjo pa dyshim se vjen për shkak se martesa ende nuk është legalizuar, prandaj në mënyrë të fshehtë praktikohet abuzimi dhe prostitucioni. Pyesim: çfarë gjenerate mund të rrjedhë prej tyre?! Sigurisht se gjeneratë e shthurur, e degraduar, pa vlera morale dhe e zhytur në vese dhe rrugë të këqija.

Duke i pasur parasysh gjithë këto, Islami thërret në martesë, për parandalimin e efekteve negative, e nga martesa e mirë rrjedh fëmija i mirë, që është fryt i një martese të begatshme. Shatibiu kishte plotësisht të drejtë kur thoshte se “martesa si qëllim primar dhe parësor e ka kultivimin e një gjenerate”,¹³ ndërsa Ibën Kajimi për martesën thoshte se “ajo është bërë legjitime për tri arsye”, e si arsye të parë e përmendte këtë: “Ruajtja e gjeneratës dhe kultivimi i llojit njerëzor...”¹⁴.

Kështu, nga begatia e martesës ruhet lloji njerëzor e braktisja e saj sjell ndërprerjen e llojit njerëzor. Megjithatë, edhe nëse braktiset martesa, epshi nuk mund të ndalet, prandaj ai që e braktis martesën do të përdorë mënyra të jashtëligjshme, dhe si pasojë do të ndikojë në fenomenin e braktisjes së foshnjave, mosdijen se kush është prind i foshnjës, si dhe sëmundjeve epidemike të shumta që e kanë kapluar njerëzimin në të gjitha anët. Prandaj, martesa është preventiva më e mirë për parandalimin e ep-

¹² Serhasi, Shemsul Eimeh, *El Mebsut*, Daru l Marifeh, Bejrut, v. IV, f. 193.

¹³ Shatibi, El Muvafekat, vëll. II, f. 396.

¹⁴ Xhevizu, Ibën Kajjim, *Zadu-l Mead*, vëll. IV, f. 249.

shit në vende të gabuara. Përveç kësaj, martesë sjell edhe qetësi shpirtërore, prehje, krijon dashuri dhe sjell mëshirë të ndërsjellë, e për këtë Allahu, xh.sh., ka thënë:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً
وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾

“Dhe nga faktet (e madhërisë së) e Tij është që për të mirën tuaj Ai krijoi prej vetë llojit tuaj palën (gratë), ashtu që të gjeni prehje tek ato, dhe në mes jush krijoi dashuri dhe mëshirë. Në këtë ka argumente për njerëzit që mendojnë.” (Err Rrum: 21)

Kur një martesë është në baza të shëndosha, atëherë çifti do të gjejë prehje tek njëri-tjetri, dhe se pa marrë parasysh sfidat e problemet, ata mbesin të palëkundur, sepse burri, sado i lodhur e i dërmuar që mund të jetë, e gjen prehjen te gruaja e tij, dhe anasjelltas.

Të jetuarit vetëm, pa martesë, është gjë e bezdisshme dhe e papranuar, dhe në rast të tillë atëherë kjo do të krijonte efekte negative e të dëmshme për individin dhe shoqërinë. Prandaj, Islami që në fillim ka qenë kundër kësaj forme, dhe e ka obliguar martesën.

Familja është nevojë njerëzore për ruajtjen dhe kujdesin e fëmijëve, ruajtjen e tyre nga rrëshqitjet e ndryshme dhe kujdesin maksimal për edukimin e tyre në baza të shëndosha.

Për ta pasur një gjeneratë të mirë, duhet që prindërit të kujdesen maksimalisht dhe në mënyrë të vazhdueshme për ta, e mos t'i anashkalojnë ata për asnjë çast, ngase po që se fëmijët anashkalohen dhe braktisen, atëherë ata do të devijojnë. Ibën Omeri thoshte: *“Edukoje fëmijën tënd, sepse ti do të pyetesh se si e ke edukuar dhe se si e ke mësuar atë!”*¹⁵.

¹⁵ Shih më tepër librin: Tuhfetul Mevdud Biahkamil Mevlud, f. 255!

Ruajtja e pasurisë

Me termin “ruajtja e pasurisë” është për qëllim fitimi i pasurisë sipas rrugëve të lejuara dhe vendosja e saj në duar të sigurta, si dhe pengimi i kërcënimit ndaj saj.¹⁶

Pasuria është themel dhe bazament i jetës. Me të plotësohen nevojat dhe boshllëqet e njerëzve. Ajo është një mjet për lehtësimin e nevojave të tyre. Ajo konsiderohet si nevojë e domosdoshme për realizimin e qëllimeve të jetës, qëllimeve të fesë, qëllimeve individuale dhe shoqërore.

Pasuria për njeriun paraqet një vlerë të madhe, sepse ajo i duhet për të ngrënë e pirë, për të blerë e për t’u ushqyer. Ajo i duhet njeriut për të ndërtuar e për t’u zhvilluar. Me të njeriu e ndihmon veten, familjen, mirëpo edhe të tjerët. Ajo është një mjet i fuqishëm për t’u solidarizuar me nevojtarët e skamnorët.

Kurani, kur iu referua pasurisë, e quajti atë *kavamen* dhe *kijamen*, që nënkupton mekamje dhe ngritje e furishme, e cila mund të vijë pas një rënie apo rrëzimi. Allahu në Kuran e përmend këtë kuptim të pasurisë, dhe na e tërheq vërejtjen që mos t’ua japim pasurinë atyre që janë mendjelehtë, ngase ata e keqpërdorin:

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ
وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا ﴿٥﴾

“Mendjelehtëve (të papjekurve) mos ua jepni pasurinë tuaj, që Allahu e bëri për ju mekamje, e ata ushqeni nga ajo, vishni dhe u thoni fjalë të mira!” (En Nisa: 5)

Kurani pasurinë e quajti hair-mirësi, ngase, nëse përdoret në rrugë të mira, ajo është bekim dhe pasurim:

وَإِنَّهُ حُبُّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ﴿٨﴾

“Dhe ai është që shumë e do pasurinë.” (El Adijat: 8)

¹⁶ Sabik, Sejjid, *Hasaisush Sheriatul Islamijetu ve Mumejjizatuha*, f. 13.

Ky ajet gjithashtu tregon se njeriu, për nga natyra e tij, është i prirë në mbledhjen dhe grumbullimin e pasurisë, sepse kjo i përshtatet natyrës së tij.

Sigurisht se nuk ka ndonjë pengesë që njeriu të grumbullojë pasuri, por prej tij kërkohet që pasurinë ta konsiderojë si mjet, e jo qëllim të jetës, dhe mos të shndërrohet në rob ndaj pasurisë, por përmes saj të mundohet t'i kryejë nevojat e tij të jetës.

Ajo që fiton njeriu, ajo duhet të bëhet përmes rrugëve të lejuar dhe në bazë të dispozitave sheriatike, e jo nga çdo rrugë e mundshme, sepse shumë nga rrugët e fitimit të pasurisë mund të jenë të ndaluara.

Islami i ka bërë legjitime rrugët e fitimit të pasurisë së lejuar, dhe i ka ndaluar rrugët e fitimit të pasurisë në mënyrë të pandershme e të padrejtë, kështu që e ka bërë legjitime shitblerjen, dhe ka ndaluar kamatën:

... وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا... ﴿٢٧٥﴾

“...Allahu e ka lejuar shitblerjen, mirëpo e ka ndaluar kamatën...”

(El Bekare: 275)

Me fjalë të tjera, e ndalon pasurinë e paligjshme, sikurse kamatën, uzurpimin, vjedhjen, mashtrimin, korrupsionin, ndërkaq ka përcaktuar edhe masë ndëshkuese për vjedhësin, me qëllim të ruajtjes së pasurisë së njerëzve. Allahu, xh.sh., ka shpallur:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ

حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾

“Vjedhësit dhe vjedhëses t’ua preni duart, si shpagim i veprës që bënë, (kjo masë është) dënim prej Allahut! Allahu është i Fuqi-shëm, Ligdhënës i Urtë.” (El Maide: 38)

Vjedhja nuk është gjë tjetër përveçse dhunim dhe keqtrajtım i pasurisë, e cila është ndër gjërat më të shtrenjta për njeriun. Ndëshkimi për prerjen e dorës së vjedhësit¹⁷ është obliguar me qëllim të parandalimit të

¹⁷ Sejjid Sabiku thotë: “Dora vjedhëse konsiderohet një organ i sëmure në trupin e njeriut. Ky organ duhet të pritët, në mënyrë që pjesa tjetër e trupit të mbetet e shëndoshë. Pra, duhet sakrifikuar një pjesë, për ta shpëtuar trupin në tërësi”. Sabik, Sejjid, *Fikhus Suneh-Legjislacioni i Traditës së Profetit, a.s.*, vëll. II, f. 563.

njerëzve të tjerë nga kryerja e një veprimi të tillë. Në këtë mënyrë, çdo individ i shoqërisë do të ishte më i sigurt për pasurinë e tij, e cila, siç e thamë, është ndër gjërat më të dashura dhe më të çmuara për njeriun.¹⁸

Prerja e dorës nuk është krim, por është ndëshkim dhe gjobë për vepërën e kryer prej vjedhësit/es, që e prish rendin dhe qetësinë publike, ngase ajo vepër është abuzim me pasuritë e të tjerëve dhe veprim që cenon rëndë qetësinë shoqërore.

Kështu, Islami ka për qëllim ruajtjen e pasurisë së njerëzve, në mënyrë që ajo mos të keqpërdoret dhe mos të vidhet, e kur e dënon vjedhësin apo fajtorin, duhet shikuar kolektivin dhe shoqërinë, ngase ajo po mbrohet nga fajtori apo vjedhësi, pra, kjo rezulton në rritjen e qetësisë dhe të sigurisë publike, sikurse rezulton në mbrojtjen e pronës së individëve nga dhunimi dhe abuzimi.

Islami e respekton tej mase pasurinë e individit, ngase ajo është baza e jetës, dhe njerëzit kanë të drejtë të kenë pronësi. E, në këtë kontekst Islami ka respekt të veçantë për pronën e secilit individ, dhe e mbron me çdo kusht cenimin e saj nga ana e njerëzve të papërgjegjshëm, duke i ndërprerë të gjitha rrugët që çojnë në vjedhje dhe marrje të pasurisë pa të drejtë.

Në anën tjetër, Islami i ka përcaktuar të gjitha rrugët që fitohet pasuria në mënyrë të ndaluar, të papërgjegjshme dhe në mënyrë abuzive, duke i ndaluar edhe rrugët e pandershme që çojnë në fitim të pasurisë pa mund. Kështu që, sa për ilustrim, e ka ndaluar shitblerjen e gjërave që nuk ekzistojnë, të pazotëruara, gjërave të ndaluara, sikurse që e ka ndaluar mashtrimin nga ana e tregtarëve, mashtrimin që ua bëjnë konsumatorëve. Po ashtu i ka ndaluar lojërat e fatit, bixhozin dhe të ngjashme me të, ngase janë mënyra të paligjshme të pasurisë, sikurse që e ka ndaluar edhe kamatën.

Me fjalë të tjera, Islami ka pasur konsideratën më të lartë për mbrojtjen dhe fitimin e pasurisë së njeriut, duke ia treguar të gjitha rrugët e lejuara që çojnë tek ajo, si dhe duke ia treguar edhe rrugët e paligjshme, që njeriu mos të trokasë në to.

¹⁸ Sabik, Sejid, *Fikhus-Suneh-Legjislacioni i Traditës së Profetit*, a.s., vëll. II, f. 432.

Në vend të përmbylljes

Këto ishin pesë parimet e domosdoshme dhe qëllimet e tyre legjislative, të cilat i paraqitëm shkurtimisht në këtë punim, duke filluar nga ajo që konsiderohet parimi thelbësor dhe kryesor, e që është parimi i fesë. Ky parim tregon për rëndësinë që duhet të ketë feja në raport me njeriun, sepse ajo është bazamenti kryesor. Feja ndikon që njeriu ta ruajë veten nga gjërat e këqija, dhe ajo shërben si fener ndriçimi për rrugën e besimtarit.

Ruajtja e fesë nënkupton përqafimin e të vetmit besim të pranuar nga ana e Allahut, dhe ruajtja e tij me fanatizëm të madh, sepse nëse humbet feja, gjërat e tjera janë të ndërlidhura ngushtë me elementin e fesë, dhe kështu që ato më nuk kanë vlerë, sepse feja është ajo që atyre u jep rëndësi.

Ruajtja e jetës është një parim tjetër, e që paraqet një rëndësi të madhe, sepse Allahu e ka krijuar individin dhe ka kërkuar prej tij që të mbetet po ajo qenie që e ka krijuar Allahu, pa deformime dhe pa e humbur misionin e tij të rëndësishëm.

Allahu e ka nderuar njeriu me mendje, prandaj atij ia ka lejuar gjërat e bukura, dhe i ndaloj gjërat e këqija, ato që nuk ia ruajnë mendjen. Mendja ka një rëndësi të madhe, sepse ajo është baza e përgjegjësisë. Prandaj, ruajtja e mendjes është një parim tjetër shumë i rëndësishëm, rreth të cilit kemi shkoqitur grimca të rëndësishme, e që demonstrojnë fuqinë e ruajtjes së saj nga të këqijat dhe të dëmshmet.

Ruajtja e pasardhësve bëhet atëherë kur martesë është e shëndetshme mes një burri dhe një gruaje, e jo në formë të tjera, sepse format e tjera nuk kontribuojnë në ruajtjen e llojit njerëzor dhe shtimin e tyre, përkundrazi ndikojnë në humbjen e pasardhësve. Për këtë arsye është shumë me rëndësi që të ruhet martesë mes burrit e gruas, për një shoqëri të ardhshme dhe të sigurt.

Përveç kësaj, Islami kujdeset në të gjitha format që mund të ketë kujdes për pasurinë e individit, në mënyrë që ajo të fitohet përmes rrugëve legjitime, e jo përmes rrugëve të ndaluara. Pasurinë e individit e ka bërë të paprekshme dhe të pacenueshme, prandaj ajo duhet të mbrohet, dhe mos të keqpërdoret prej askujt.

Literatura e konsultuar:

- 1 Kurtubi, Ebu Abdullah, *El Xhamiu Liahkamil Kuran*, Darul Fikër, pa vend dhe vit botimi.
- 2 Sabik, Sejjid, *Hasaisu Esh Sheriatul Islamijetu ve Mumejjizatuha*, bot. 1-rë, El Fet'hu lil Iëlamil Arebij, 1409 h. – 1988 m.
- 3 Shatibi, Ebu Is'hak, *El Muvafekat fi Usuli Esh Sheriati*, bot. 1-rë, Darul Maërifeti, Bejrut - Liban, 1415 h. - 1994.
- 4 Gazali, Ebu Hamid, *El Mustesfa min Ilmi El Usul*, boton: Sherikeh El Medine El Munevere, pa vit botimi.
- 5 Serhasi, Shemsu El Eimeh, *El Mebsut*, Darul Marifëh, Bejrut, pa vit botimi.
- 6 Sabik, Sejjid, *Fikhu Es Suneh - Legjislacioni i Traditës së Pejgamberit*, a.s., botoi: AIITC, Tiranë, 2007.

Dr. Ejup HAZIRI

THE FIVE NECESSITIES ACCORDING TO ISLAM AND THEIR EDUCATIONAL ROLE

(Summary)

Islam, being a divine religion, strives to protect individuals and society, through its teachings. In order to do so it has foreseen certain preventive measures. Thus, it is not surprising that most scholars think that the provisions of Islam mainly focus on five necessities, which are the essential aspects of human life. These fundamental necessities are the preservation of religion, life, intellect, lineage and wealth.

These are the five fundamental objectives that are considered to contain within themselves the interests of the individual and the society. One's life depends on these objectives. Their omission ruins the system of life since the system of life is built upon them. Their omission will lead to more crime, fear, panic discontent, and will inevitably lead to disturbances.

Thus, Islam came with a new order to protect and preserve the individual and the society from all the evils that threaten them. The provisions of Islam aim two things: First, to cultivate good and to apply it, and second, to avoid evil and to distance from it. When these two elements are applied we will have a well-formed individual and a society, which is safe.

A well-formed individual is fully capable and conscious of the path he is to follow in life, he uses in life the goods the Creator has granted him with and avoids the things that do not serve his life and character positively. Once an individual reaches such a stage he will have a meaningful role in society and will strive to share his goodness with others thus contributing to a better society.

Keywords: 5 necessities, objectives, religion, life, mind, education, lineage, wealth

Dr. Bahri HOXHA

EHLI SUNETI SIPAS IMAM ABDUL KAHIR BAGDADIUT – KONCEPTI DHE ATRIBUTET (I)

Abstrakt

Nga temat më të rëndësishme në shkencat islame është definimi i qartë i përkatësisë autentike ndaj të Dërguarit të Zotit dhe shokëve të tij. Shkenca e Akaidit është marrë në vazhdimësi me problematikën e përfaqësimit të njëmendtë të Sunetit të Muhamedit, a.s. Me kohë në mesin e dijetarëve të fushës formohet termi Ehli Suneti dhe Xhemati, dhe u afirmua si termi i përfaqësimit me dinjitet dhe i aplikimit të shumicës së mësimave autentike islame. Në mesin e dijetarëve që shtroi diskutime në këtë aspekt është edhe Imam Bagdadiu, r.a., me librin e tij "El Ferku bejne El Firek", ku edhe paraqet një studim të vlefshëm në këtë aspekt. Dimensionet e këtij termi në shkencën e Akaidit nuk ishte e lehtë të përcaktoheshin, pa e pasur një njohuri të gjithanshme të shkencave islame. Këtu e kemi një njohës të shumë shkencave islame dhe një kontribut të këtij dijetari në këtë temë.

Fjalët çelës: Akaid, Ehlu Suneti dhe Xhemati, Bagdadiu, fraksione, parime, sahabët, besimi i drejtë.

Kush është Abdul Kahir Bagdadiu?

Abdul Kahir bin Tahir bin Muhamed El Bagdadij Et Temimij – Ebu Mensur ka lindur në Bagdad, në vitin 356 hixhrij. Ai ishte dijetar i madh në shkenca të ndryshme islame, dhe konsiderohet mësimdhënës para dijetarëve dhe studentëve të shumtë në shtatëmbëdhjetë shkenca. Ai ishte di-

jetar në fikhun e imam Shafiut, usulist i dalluar, dijetar i shquar në shkencën e Kelamit etj. Gjithashtu kishte shkrime edhe në shkencat e gjuhës arabe, matematikë etj. Po ashtu konsiderohet prej dijetarëve të Hadithit.¹

Fëmijërinë e kaloi në Bagdad, e pastaj bashkë me të atin udhëtuan për në Horasan, për t'u stacionuar në Nisabur. Aty mori dije në shumë shkencë, e ndër to edhe në Hadith dhe Fikh. Aty mësoi te dijetari i shquar i Hadithit, Abdullah Adijj El Xhurxhanij (v. 365), si dhe te dijetari i mirënjohur Ebu Is'hak El Isfirajini (v. 418). Pas vdekjes së mësuesve të tij, sidomos Isfirajinit, Imam Bagdadiu mori vendin e tyre në mësimdhënie dhe fetva. Mexhliseve të tij të dijes ia mësynë shumë dijetarë, nga mbarë ato troje, e në mesin e tyre ishin edhe Nasir El Meruzi (v. 444 h.), Ebu El Kasim El Kushejrij (v. 465h.), Ebu Bekër El Bejhekij (v. 458 h.) etj. Pas sulmit të turkmenëve ndaj Nisaburit, ky shkoi në Isfirajin, dhe aty vdiq, në vitin 429 hixhrij. Ky dijetar u varrosset pranë mësuesit të tij, Ebu Is'hak El Isfirajinit, r.a.

Imam Ebu Uthman Es Sabuni, r.a., thotë: *"Imam Bagdadiu ishte prej kolosëve të shkencës së Usulit. Gjithashtu konsiderohet, me unanimitet të dijetarëve, prej prijtarëve të Islamit. Ai ishte Imam i madh dhe i dalluar, e kur doli nga Nejsaburi u konsiderua si të ishte shkatërruar qyteti."*²

Ky dijetar shkroi shumë libra, dhe atë në shkenca të ndryshme. Nga ato që ka shkruar janë:

Në shkencën e Akaidit:

- El Ferku bejne El Firek (libri që po e analizojmë);
- El Bidajeh fi Usuli Dinë;
- Tefsiru Esmail Lahil Husna;
- Fedaih El Kaderijeh;
- Es Sifat;
- Fedaih El Mutezileh;
- Tevilul Muteshabihat fi El Ahbari ve El Ajat;
- Il Iman ve Usuluh;
- El Milel ve Nihal;

¹ Shih Subkij, Tabekat Esh Shafiije El Kubra, f. 138!

² Shih: Sijer Alamin Nubela, Dhehebiu, 572-573!

- Bulugul Meda fi Usulil Huda;
- Nefj Halkil Kuran;
- Miëjaru Nadhar etj.

Në shkencën e Fikhut dhe të Usulul Fikhut:

- Et Tahsil, dhe;
- El Imad fi Mevarithil Ibad.

Në matematikë:

- Et Tekmileh fi El Hisab, dhe;
- Risaleh fi El Mesaha (Shkresë rreth sipërfaqes).

Në Tefsir:

- Tefsirul Kuran;
- En Nasikh ve El Mensuh, dhe;
- Tevilul Muteshabihat.

Libri “El Ferku bejne El Firek” (Dallimet në mes grupacioneve)

Autori këtë libër e shkroi për të shpjeguar rreth detajeve të grupacioneve që ndahen nga kuptimi i islamit autentik. Gjegjësisht jep një shpjegim të detajuar të hadithit të Muhamedit, a.s., në të cilin potencon: **“Jehudinjtë janë ndarë në shtatëdhjetë e një grupe, të krishterët u ndanë në shtatëdhjetë e dy grupe, umeti im do të ndahet në shtatëdhjetë e tre. Të gjithë do të jenë në Zjarr, përveç njërit, ai është shumica (xhemati).”**. Në një transmetim tjetër qëndron: **“I thanë: “Cili është ai grup që do të shpëtojë, o i Dërguari i Zotit?”**. **Tha: “Ata që do t'i përmbahen asaj që i përmbahem unë dhe shokët e mi.”³**.

Imam Bagdadiu potencon se ky hadith është transmetuar me shumë zinxhirë transmetimi (senede), prej një numri të madh sahabësh, ndër të

³ Hadithin e shënojnë shumë imamë në koleksionet e tyre: Imam Ahmedi, në Musned (8377), Ibën Maxheh (3993), Ebu Davudi (4596), Tirmidhiu (2640), Taberani, në Mu-xhemul Kebir (8/152), Hakimi (444) etj.

cilët: Enes bin Maliku, r.a., Ebu Hurejra, r.a., Ebu Derda, r.a., Xhabir bin Abdilahu, r.a., Ebu Seid El Hudriu, r.a., Ubejj bin Kabi, r.a., Abdullah bin Amër bin Asi, r.a., Ebu Unameh, r.a., Vathileh bin El Eskai, r.a., etj.

Nga ky hadith niset Imam Bagdadiu, që ta bëjë shpjegimin e grupacioneve dhe të udhëheqësve të tyre, se në cilat pika kanë dallim nga përfaqësimi shumicë i umetit të Muhamedit, a.s. Pastaj, këto dallime autori i ndan në dy kategori kryesore. Kategoria e parë përfshin ato grupacione që për shkak të dallimeve të mëdha në kuptimin e Islamit kanë devijuar, madje deri në atë pikë sa edhe kanë mohuar argumente të qarta nga libri i Zotit, sa që këto kuptime kanë rezultuar me një devijim të tepruar në kuptimin e Islamit, dhe si të tilla ato fraksione nuk mund të konsiderohen edhe më si islame. Dhe, kategoria e dytë janë fraksionet, aspektet devijante të të cilave, në të kuptuarit e tekstit islam nuk arrijnë deri në një shkëputje nga Islami, por mbeten në mesin e myslimanëve, apo siç i quan herë pas here, Ehlul Kibleh.

Rëndësia e librit në këtë temë përqendrohet pikërisht në faktin se Imam Bagdadiu është nga gjeneratat e hershme të dijetarëve islamë, atyre që vijojnë menjëherë pas gjeneratave të selefinjve, dhe interpretimet e tij akaidologjike kanë vlerë të madhe, si në aspektin historik, po ashtu edhe në atë përmbajtësor, duke e ditur se dijetarët e afërt me selefinjtë (gjeneratat e para), paraqesin më denjësisht pikëpamjet e rëndësishme të akaidit në umetin islam.

Kuptimi i shprehjes “Ehlul islam”

Para se ta sqaronte Imam Bagdadiu mendimin e vet rreth temës se kush konsiderohet mysliman dhe se cilat fraksione janë islame, fillimisht i përmend dhe debaton me mendimet që janë rreth kësaj tematike. Ai e përmend mendimin e Kaëbiut, prej mutezilinjve, se *mysliman konsiderohet kushdo që e pranon mesazhin e Muhamedit, a.s., si të vërtetë në detajet e tij, dhe se nuk është me rëndësi pastaj se me çfarë mendimi del personi*.

Këtë përkufizim e konteston me faktin se prej çifutëve kemi dy grupe që e pranojnë mesazhin e Muhamedit, a.s.: I pari është El Isevije, që mendon se mesazhi i Muhamedit, a.s., është i vërtetë, mirëpo se vlen vetëm

për arabët, dhe; Grupi tjetër çifut është Shakranije, që mendon se Muhamedi, a.s., është pejgamber edhe i njerëzve të tjerë, mirëpo nuk vlen si pejgamber edhe për çifutët.⁴ Sharkanije mendon se të gjitha obligimet e Islamit, sikurse janë namazi zekati, agjërimi, e pastaj ezani e ikameti etj., janë të vërteta, mirëpo çifutët nuk janë të obliguara me to.

Pastaj përmend përkufizimin e keraminjve, se *mysliman është kushdo që dëshmon dëshminë islame*, dhe e kundërshton këtë përkufizim me faktin se këtu përfshihen edhe mynafikët, apo armiqtë e Islamit, të cilët në brendi e fshehin urrejtjen për Islamin etj.

Pas këtyre diskutimeve Imami paraqet mendimin e tij dhe të dijetarëve islamë, se kush duhet të konsiderohet mysliman suni. Ai thotë: *“E vërteta te ne, rreth kësaj teme, është se Islami i përfshin ata që e pranojnë se bota është e ngjarë (e krijuar), se Krijuesi është Një, pa fillim, po ashtu edhe atributet e Tij, se është i Drejti, dhe i Urti, ata që e mohojnë përngjasimin e Tij më dikë tjetër, e besojnë pejgamberin dhe mesazhin e Muhamedit, a.s., te të gjithë njerëzit pa përjashtim, besojnë se Zoti do ta ndihmojë sheriatin e tij (Muhamedit, a.s.), besojnë se çdo gjë në të është e vërtetë, besojnë se Kurani është burim i vendimeve sheriatike, besojnë se Qabeja është Kibleja drejt së cilës duhet të falemi. Kushdo që e beson tërë këtë, duke mos sjellë ndonjë përngjasim me ndonjë bidat që çon në kufër, konsiderohet Suni njësuës.”*⁵

Ky është suniu, mirëpo kush konsiderohet prej myslimanëve josuni? Imam Bagdadiu vazhdon dhe thotë: *“Nëse personi me përshkrimin e lartpërmendur sjell ndonjë fjalë të çoroditur, duhet të shikohet në atë që thotë, nëse është nga lloji i risive që thonë batininjtë, ose bejaninjtë, ose mugirinjtë, apo hatabinjtë, të cilët konsiderojnë se disa imamë të tyre batinin kanë cilësi që i përkasin vetëm Zotit, apo nëse është prej atyre që e pranojnë riinkarnimin e shpirtrave, apo prej atyre që besojnë se Zoti mund të përziehet (mishërohet) me krijesat (hulul), apo në mesin e disa grupeve të havarixhëve, të cilët e lejojnë martesën me mbesat nga vajza dhe djali..., ose prej atyre që lejojnë diçka që Kurani tekstualisht dhe*

⁴ Shih: El Ferku bejne El Firek, f. 8!

⁵ Po aty, f. 9.

qartazi e ka ndaluar, ose ndalojnë gjë që Kurani qartazi dhe pa asnjë mundësi interpretimi e ka lejuar, ky person assesi nuk mund të jetë prej myslimanëve."⁶.

Thënia e fundit e Imam Bagdadiut jep shenjë në shpjegimin e kategorive të lartcekura, sepse të gjitha thëniet që në këtë formë e kundërshtojnë Kuranin famëlartë, në aludimet e tij të qarta dhe pa mundësi interpretimi në asnjë formë, si në aspektin gjuhësor, e po ashtu edhe në atë kontekstual, atëherë ato fjalë dhe qëndrime e nxjerrin njeriun nga të qenët mysliman.

Kurse, kushdo që risia e tij mbetet në mes të këtyre dy taborëve, të shpjeguar sikurse më sipër, mbetet të jetë prej myslimanëve josuni. Imam Bagdadiu thotë: *"E nëse bidati i personit është nga lloji i risive të mutezilinjve, të havarixhëve, xhehminjve, dirarinjve, muxhesiminjve (përngjarsëve), konsiderohet nga Umeti në disa ahkame (aspekte) ..., siç u tha Imam Aliu havarixhëve në kohën e tij: "Tri gjëra i keni prej nesh: Nuk do të jua ndalojmë xhamitë tona, nuk fillojmë ne (nuk prijmë në) përleshjen me ju, dhe nuk ju përjashtojmë nga preja e luftës, nëse me ne merrni pjesë."*

Përshkrimi i Ehli Sunetit

Jashtë kategorive të sipërpërmendura qëndron një shumicë islame, e cila po ashtu ka ndërmjet vete mospajtime në çështje dytësore të Islamit, mirëpo se dallimi qëndron në atë se këto dallime nga këta dijetarë asnjëherë nuk i shtynë që njëri-tjetrin ta cilësojnë si të dalë nga feja, apo të devijuar nga rruga e të Dërguarit, a.s. Në këtë pike dallueshmëria dhe llojllojshmëria e mendimeve në mesin e shumicës islame ngërthen në vete një pasuri ideore, e cila pasuron mozaikun e mendimeve islame rreth një tematike të caktuar, duke qëndruar të gjithë të bashkuar në parimet e rëndësishme islame.

Imam Bagdadiu këtë pikëpamje e arsyeton me faktin se një mori hadithesh ekzistojnë rreth demantimit të disa devijime që do të pasojnë në

⁶ Po aty.

umet, e disa nga ato grupe janë të përshkruar goxha në detaje në hadithet e Muhamedit, a.s., siç është puna me kaderinjtë dhe havarixhët, të cilët i bashkon fakti i refuzimit të fjalëve pejgamberike, si dhe kundërshtimi i hapët ndaj shokëve të Muhamedit, a.s.

Përmendja e disa grupacioneve, si të devijuara, prej Imam Bagdadiu bëhet përmes një metodologjie të bazuar në tekstin fetar, pikërisht në hadithin që flet për ndarjen e fraksioneve. Pikënisja e këtij shpjegimi vjen nga përgjigjja pejgamberike rreth përshkrimit të grupit të shpëtuar, se ai *“i përmbahet asaj që i përmbahet i Dërguari dhe sahabët”*, pra, rrugës në të cilën është i Dërguari, a.s., dhe sahabët e tij. Kur Imam Bagdadiu e shpjegon këtë pjesë, thekson faktin se grupe të caktuara, siç ishin kaderinjtë, xhehminjtë, havarixhët, shiinjtë etj., i fyenin sahabët dhe e denigronin personalitetin e tyre në aspekte të ndryshme. Disa prej tyre nuk i konsideronin besimtarë, siç është puna me havarixhët, e disa i akuzonin për tradhti ndaj mesazhit pejgamberik të Muhamedit, a.s., e disa edhe me akuza të tjera. Kjo bëri që Imam Bagdadiu natyrshëm të konstatojë se ata njerëz që janë në armiqësi me vetë shokët e Muhamedit, a.s., nuk mund të jenë në të njëjtën rrugë me të. Shembull të qartë në këtë drejtim ofron Nedhamin (v.221h), i cili e fyente shumicën e sahabëve, e në mesin e tyre edhe Ibën Mesudin, të cilin e quante njeri jo i drejtë dhe i humbur, për shkak të transmetimit që e përcjell prej Muhamedit, a.s., se ***“I lumtur është ai që lumturohet në barkun e nënës, dhe i humbur është ai që qysh nga barku i nënës është i tillë.”***⁷.

Kështu edhe Vasil bin Atai, themeluesi i mutezilinjeve, dyshonte në drejtësinë e Imam Aliut, r.a., të dy bijve të tij, Ibën Abasit, Zubejr bin El Avvamit, Aishes, r.a., dhe të gjithë atyre që morën pjesë në “përleshjen rreth devesë”.⁸

Me havarixhët është e njohur çështja e qëndrimit të tyre ndaj sahabëve, duke filluar me Aliun, r.a., ndaj të cilit gjykuan me tekfir (duke e shpallur për të pafe). Këtë qëndrim e patën edhe ndaj shumicës së sahabëve me të cilët nuk patën qëndrime të njëjta politike. Dhe, me të drejtë

⁷ Taberani, El Muxhemul Evsat, 3/107.

⁸ El Ferku bejne El Firek, f. 188.

Imam Bagdadiu konstaton se nuk mund të jenë në të njëjtën rrugë me sahabët ata që i konsiderojnë sahabët për jobesimtarë.⁹

E njëjta gjë ndodhi edhe me shiinjte, të cilët për dallim prej të sipërpërmendurve, konsideruan se vetëm Aliu dhe disa prej sahabëve (diku afër trembëdhjetë, vetëm kaq) nuk dolën nga Islami, përndryshe të gjithë sahabët e tjerë e ndërruan besimin, sipas tyre, dhe kaluan në mosbesim. Ani pse dallojnë emrat e blasfemuar të sahabëve në qëndrimet e këtyre fraksioneve, megjithatë parimi është pothuajse i njëjtë te të gjithë këto fraksione; ajo se shumica e tyre nuk pajtojnë me rrugën e sahabëve, për një arsye apo për tjetër, gjë që detyrimisht çon në kundërshtim të tekstit pejgamberik, nga i cili edhe nis shpjegimi i Imam Bagdadiut, r.a.

Ky realitet mohohet të jetë i pranishëm te shumica islame, e cila dallimet në mes dijetarëve të vet i sheh në njërin nga dy aspektet: këto dallime ose i percepton si mendime të drejta, me gjithë dallueshmërinë e tyre, e që do të thotë se çdo fekih, kurdo që bën ixhtihad, mendimi i tij është i saktë, edhe pse dallon me mendimin e tjetrit, ose umeti konsideron se njëri nga mendimet, në gjithë këtë dallueshmëri, është i saktë, dhe nuk akuzohet askush prej tyre për mendimin që kanë artikulluar, përkundrazi, të gjithë dijetarët muxhtehidë do të jenë të shpërblyer për mundin dhe mendimet e tyre, edhe nëse kanë gabuar në rezultat.

Ehli Suneti, siç e përshkruan Imam Bagdadiu, dallimet mund t'i kenë në sferën e hallallit dhe të haramit, e jo në çështjet e rëndësishme të akides. Ato dallime, siç thotë Bagdadiu, nuk e përfshijnë asnjëherë esencën e meseleve të kaderit, udhëzimit, pejgamberisë dhe kushteve të saj, sifateve të Zotit, xh.sh. Kështu që, hadithet që flasin për këtë temë nuk duhet kuptuar në kuadër të këtyre dallimeve të vogla, por domosdo ato hadithe mund të kuptohen si përshkrim i dallimeve esenciale me shumicën islame, e të cilët e pasojnë Sunetin e Muhamedit, a.s., e që janë Xhemati.¹⁰

⁹ Po aty, f. 189.

¹⁰ Shih: El Bagdadij, Abdul Kahir, El Ferku bejne El firek, f. 5-6!

Kush përfshihet në Ehli Sunet?

Në Ehli Sunet Imam Bagdadiu i përfshin gjithsej tetë kategori dijetarësh. Këto kategori janë:

1. **Dijetarët e Akides islame.** Janë ata dijetarë që i njohën mirë gjithë kapitujt e tevhidit (Njëshmërisë së Zotit), pejgamberisë, shpërblymit dhe dënimit në Ahiret, parakushtet e studimit shkencor në shkencat islame (ixhtihadit), pastaj i njohën bukur mirë edhe rregullat e udhëheqjes etj. Kështu ata e mbajtën anën e sifatijës (përshkrimin të Zotit me attribute) prej mutkeliminjve (dijetarëve të Kelamit), të cilët u distancuan nga teshbihi (antropomorfizmi- përngjasimi) dhe u distancuan nga mohimi i attributeve (taëtili), dhe po ashtu u distancuan edhe nga risitë e havarixhëve, xhemijës, nexharijes dhe çfarëdo grupacioni të humbur e tekanjoz.¹¹
2. **Dijetarët e Fikhut,** qofshin ata prej racionalistëve apo hadithologëve, përderisa janë nga sifatiye – jomohuesit e sifateve. Ata që u distancuan nga kaderinjtë dhe muezilinjtë, që e aprovojnë shikimin e Zotit, xh.sh., pa përngjasim (تشبيه) e as mohim (تعطيل). Ata dijetarë që pohojnë përhershmërinë e Xhenetit dhe të Xhehenemit, e të cilët, përveç tjerash, e pohojnë mundësinë e faljes së mëkateve që janë më të vogla sesa shirku. Këta janë dijetarët që e pohojnë derivimin e vendimeve sheriatike nga Kurani, Suneti dhe Ixhmai, që e lejojnë mes’hin mbi meste, ndalueshmërinë e martesës së afatizuar (المتععة) dhe obligueshmërinë e respektimit të udhëheqësisë në atë që nuk është mëkat. Imam Bagdadiu konsideron se në këtë kategori dijetarësh hyjnë pasuesit e *Imam Malikut, Shafiut, Evzaiut, Thevriut, Ebu Hanifes, Ibën Ebi Lejlasë, Ahmed bin Hanbelit, dha-hirinjtë* etj.
3. **Dijetarët e Hadithit,** të cilët i njohën mirë rrugët e përcjelljes së lajmeve prej Pejgamberit të Zotit, që dalluan me përpikëri në mes lajmeve të vërteta dhe të dobëta, që i ditën shkaqet e xherhit dhe të

¹¹ Shih: El Ferku bejne El firek, f.185!

taëdilit, me kusht që këto njohuri mos t'i kenë të përziera me ndonjë bidat nga ato që janë përmendur më parë.

4. **Dijetarët e gjuhës arabe**, të cilët i përfshijnë bukur mirë njohuritë rreth gramatikës e sintaksës arabe, pasuesit e dijetarëve të mirëfilltë të gjuhës, siç janë: Halili, Ebu Amër bin El Aëla, Sibevejhi, Ferrau, Akhfeshi, Asmeiu, Maziniu, Ebu Ubejdi si dhe shumë të tjerë, qofshin ata prej kufijinjve apo basriinjve, me kusht që edhe këta mos të kenë rënë në përfundime të gabuara të Ehlul Ehva (pasuesve të tekeve, të lajthiturve), përndryshe as këta nuk janë prej Ehli Sunetit dhe as nuk konsiderohen prej referencave gjuhësore.
5. **Dijetarët e kiraeteve dhe të Tefsirit**. Janë ata që i njohin mirë format e leximit dhe aspektet e Tefsirit, apo komentimin e ajeteve të Kuranit famëlartë. Ata që interpretimin e ajeteve e bëjnë sipas rrugëve legale që i aprovojnë medhhebet e Ehli Sunetit dhe Xhemati, pa rrëshqitur në interpretimet e largëta e të pabaza, të cilën gjë e bëjnë pasuesit e tekeve.
6. **Dijetarët sufistë, asketët**, të cilët e kuptuan realitetin e kësaj bote dhe nuk u lëshuan pas saj, të cilët nga sprovat morën mësim, u kënaqën me atë që ua caktoi Zoti, xhsh., dhe me atë që posedonin. Duke e ditur mirë se njeriu do të japë përgjegjësi për dëgjimin, shikimin dhe mendimet që pushtojnë zemrat, dhe se llogaria përfshin edhe grimcën e atomit, nga e mira apo e keqja, ata më së miri u përgatitën për Ditën e Ringjalljes. Bisedat e tyre janë të ngjashme me ato të dijetarëve të Hadithit, e jo të kërcimtarëve pas muzikës. Kur veprojnë mirë, nuk e bëjnë atë me syfaqësi, dhe fetaria e tyre është tevhidi, rruga e tyre është tefvidi, dhe nuk përngjajnë me teshbih, por i mbështeten Zotit realisht, dhe vetë, Atij i nënshtrohen. Këta janë të kënaqur me atë që posedojnë, dhe nuk pajtojnë që kaderin ta refuzojnë:

ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ

“Kjo është dhunti, e Allahut ia jep atij që do. Njëmend Allahu ka mirësi të pafundme.” (El Hadid: 21).

7. **Luftëtarët në rrugën e Zotit**, të cilët e mbrojnë nderin e familjeve dhe të vendeve të tyre, dhe e përforcojnë pozitën e Ehli Sunetit dhe Xhematit në vendet ku janë.
8. **Njerëzit e thjeshtë, pasues të këtyre që u përmendën**, te të cilët mbizotërojnë cilësitë e Ehli Sunetit dhe Xhematit. Normalisht nuk hyjnë këtu edhe njerëzit e thjeshtë, pasues të parisë së humbur nga ato fraksione që kanë devijuar nga shpjegimet autentike. Bagdadiu ka për qëllim vetëm pasuesit e dijetarëve të Sunetit në kapitujt e besimit, dhe ata të cilët gjenden referenca të shpjegimit të çështjeve të fesë, duke i pasuar në segmentin e hallallit dhe të haramit.

Këto janë kategoritë e Ehli Sunetit dhe Xhematit në shikimin e Imam Bagdadiut, Imamit të dalluar eshari, i cili e falënderon Zotin duke thënë se nuk ka dijetarë nga mesi i fraksioneve të humbura e që mund të konsiderohet referencë në një nga shkencat islame, qoftë në Hadith, apo edhe në Fikh, në Tefsir apo edhe në Histori. Mirëpo, falë Zotit, të gjithë dijetarët që konsiderohen si referencë në shkencat islame, siç thotë Bagdadiu, janë prej dijetarëve të Ehli Sunetit dhe Xhematit.

Fraksionet që nuk janë në Islam¹²

Fraksionet që u ndan nga Islami, dhe që nuk i përkasin Islamit, sipas Bagdadiut, janë ato fraksione që shpjegimet e tyre ndaj fesë i mbështesin në baza që bien ndesh me ajete të qarta nga Kurani famëlartë.

Nëse shtrembërimi i tekstit të qartë fetar bëhet në atë mënyrë që, pa asnjë standard të kalohet në kuptime të ndryshme ose të kundërta me atë që teksti e thekson, kjo në aspektin akaidologjik do të thotë shtrembërim dhe deformim i kuptimit të tekstit të vërtetë fetar. Kur teksti deformohet apo kundërshtohet në kuptimin e vetë të qartë dhe pa standard shkencor, kjo çon në devijim të kuptimit, nga i cili pastaj rrjedh edhe devijimi i besimit.

¹² Shih: El Ferku bejne El Firek, f. 135!

Një gjë e tillë në Islam është përfundimisht e paarsyetuar dhe e rrezikshme, dhe si rrjedhojë, kushdo që tekstin e vë në një lojë të tillë, duke bërë shpjegime jo të standardizuara, Imam Bagdadiu këtë veprimtari e quan vepër e pasuesve të tekeve-risimtarëve, sepse, në fakt, po që se hiqet nga veprimtaria e hulumtimit aspekti i të bazuarit në standarde shkencore, atëherë nuk mbetet animi në një konkluzë të caktuar, apo tjetër gjë përveçse anim në bazë të tekeve, e kjo është rruga e humbur.

Në mesin e këtyre fraksioneve që Imam Bagdadiu i kategorizon si jo-islame janë: grupet batinijeh, ekstremistët e rafidinjtë, grupet e kaderinjtë, hululinjtë, ata që e pranojnë inkarnacionin etj., e të cilat grupe arrijnë numrin njëzet.¹³

¹³ Nuk e kemi parë të arsyeshme t'i përmendim të gjitha, sepse një pjesë e madhe e tyre sot nuk ekzistojnë si fraksione.

Dr. Bahri Hoxha

AHLUS SUNNAH ACCORDING TO IMAM ABD-AL-QAHIR AL-BAGHDADI – CONCEPT AND ATTRIBUTES

(Summary)

One of the most important topics in Islamic sciences is to clearly define what true adherence to the Messenger of God and his Companions is. The science of Aqeedah has continuously dealt with the problem of the true interpretation of the prophet's Sunnah. As time passed scholars began using the term Ahlus Sunnah Wal Jamaat, which was a term defining adherence to and application of authentic Islamic teachings. One of the scholars who dealt with this topic was Imam Baghdadi, who made a valuable contribution to it in his book *Al-Farq Bayn al-Firaq*. It was not easy to establish the dimensions of this term in the science of Aqeedah without some general knowledge of Islamic sciences. In this paper, we present someone with knowledge of many Islamic sciences who has contributed to this topic.

Keywords: *Aqeedah, Ahlus Sunnah wal Jamaat, Baghdadi, sects, principles, sahaba, true belief.*

Nexhat IBRAHIMI

IMAM MATURIDIU, SHPIRTI I TRADITËS SONË BESIMORE E JURIDIKE NDËR SHEKUJ

Abstrakt

Ngjarjet e llojit të tribunave, tryezave, konferencave për personatitetin e Imam Maturidiut janë data me rëndësi parësore. Dikur në vendin tonë nuk dinim gjë për të, por vetëm 3-4 dekada më vonë para vetes kemi një varg veprash të zgjedhura, të përkthyer apo autoriale, për “Imamin e Udhëzimit”. Meqë për Imamin viteve të fundit është thënë mjaft sosh edhe në gjuhën shqipe, me këtë rast duam vetëm të përkujtojmë disa çaste që do të ndihmonin dhe orientonin në rrjedhat e studimeve të ardhshme.

***Fjalët çelës:** Imam Maturidiu, jeta, vepra, tradita, shqiptarët*

IMAM MATURIDIU NË DISA PIKA

Imam Ebu Mensur Muhammed Maturidiu mendohet se lindi më 238 h./853 g., në Maturid të Samarkandit. Edhe pse ka disa dilema rreth datës së lindjes, ajo nuk përbën problem, pasi ai jetoi shumë, dhe jetës së vet i dha kuptim përtej disa formaliteteve të sojit të datave.

Imam Maturidiu vdiq në vitin 333 h./944 g., në qytetin Samarkand, për t'u varrosur pastaj në varrezat e njohura Xhakardiza. Dikur ai nënqiell quhej Maveroun-Nehri apo Transoksania, sot në shtetin e Uzbekistanit.



Tyrbeja e Imam Maturidiut

Siç e dimë sigurt, Imam Maturidiu jetoi në kohën e artë të Ehli Sunetit dhe Xhematit, mitëpo në këtë kohë jetuan edhe dy kolosë të tjerë, Imam Eshariu në Irak (260 h.-324 h./873-/935 g.), dhe Imam Tahaviu në Egjipt (229-321 h./ 843-933 g.). Derisa Imam Tahaviu është pjesë e shkollës së Ebu Hanifes, dhe nuk paraqet sistem më vete,¹ Imam Eshariu ka kaluar një ‘odisejadë’ intelektuale, nga mutezilizmi është konvertuar në hanbeli-

¹ Dallimi mes Maturidiut dhe Tahaviut konsistonte në atë që Maturidiu më shumë se Tahaviu e ka aplikuar ixhtihadin dhe argumentimin racional. Tahaviu më shumë përpiquej ta nxirrte përmbledhjen e mendimit të Ebu Hanifes, dhe ta shpjegonte pajtueshmërinë e mendimit të tij me arsyen dhe traditën. Në anën tjetër, Maturidiu përpiquej që në bazë të parimeve të besimit islam dhe të burimeve ideore, ta aplikonte ixhtihadin në besim, për të sjellë fakte të reja e të fuqishme.

Shiko: Shejh Vehbi S. Gavoçi, *Nyja e besimit sipas Imam Tahaviut*, Logos-A, Shkup, 2015; M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, I, Zagreb, 1990, f. 347-386!

zëm, dhe pastaj nga hanbelizmi në esharizëm, ajo që quhet vetvetja, sistem i pavarur akaidor.²



Pamje ilustruese e Imamit

Duke e marrë parasysh madhësinë e Maturidiut si dijetar e personalitet, pak dimë për jetën e tij të hershme. Pak dimë se si, sa dhe nga kush mësoi; dimë se gjenealogjia e tij lidhet me sahabin Ebu Ejub Ensariun (vd. 672 g.), mirëpo nuk ka prova për këtë pretendim.

² Të tri lëvizjet, maturidiste, eshariste dhe tahaviste, janë të themeluara me qëllim të mbrojtjes së pastërtisë së besimit dhe të fesë islame në përgjithësi, në tri zona gjeografike të largëta nga rrymat e brendshme tradicionaliste rigjide dhe muteziliste abstraksioniste. Qëllimi është një i vetmi, mirëpo rrugët ndryshojnë aq sa: Derisa Eshariu e përdorte arsyen vetëm në fushën e komentimit dhe të apologjisë së Akaidit, Maturidiu, përveçqë e bënte këtë që e bënte Eshariu, ai edhe bazohej në arsye në fushën e zbulimit dhe të të kuptuarit të parimeve të besimit. Ky edhe është dallimi kryesor, nga i cili edhe derivojnë disa të tjerë. Ky pozicionim Eshariun e vendosi ndërmjet tradicionalistëve (Ehlul Hadith) dhe mutezilinjve, kurse Maturidiun e vendosi ndërmjet esharizmit dhe mutelizimit. Shiko më gjerësisht: M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, I, Zagreb, 1988, f. 347-386!

Imam Maturidiu studioi në vendlindje, nën mbikëqyrjen e katër dijetarëve islamë të traditës hanefite, e të cilët i mbulonin hapësirat e Transoksanisë dhe Horasanit, ku qeveriste dinastia samanide..

Pa dyshim se Imam Maturidiu i përkiste medhhebit hanefi, kurse ato pak vende ku ka ndonjë dilemë, janë di rezultat i pluralizmit të mendimit brenda shkollës, për më tepër që Imam Maturidiu u rrit në një dijetar po aq sa Ebu Hanifja, e në disa fusha edhe më i madh sesa ai.

Nuk mbahet mend që Imam Maturidiu të ketë udhëtuar jashtë vendlindjes, me qëllim studimi, sepse vendi i tij ia mundësonte të arrijë çdo gjë që i nevojitej pëd t'u bërë një dijetari kulmor. Disa vizita në Bagdad, Basra e vende përreth ishin të natyrës personale e familjare, dhe për më tepër hedhet poshtë bindja e disave, se tek ai ndikoi Imam Eshariu.

Imam Maturidiu është më i moshuar se Imam Eshariu. Imam Maturidiu gjithashtu ka ndjekur një vazhdimësi ideore, që nga fëmijëria, dhe nuk ka pasur dilema, për dallim prej Imam Eshariut, i cili edhe pse arriti nam, pati ecejake dhe tatëpjeta ideore pothuaj deri në fund të jetës. Madje, mund të thuhet se konvertimi i Eshariut nga mutezilizmi në hanbelizëm, dhe pastaj afrimi me hanefizëm-maturidizmin, tregon të kundërtën, ndikimin e Imam Maturidiut tek ai dhe shkolla e tij. Kjo sidomos do të ndodhë tek esharijtë, sikurse Ibën Furaku, Bakilaniu, Taftazaniu, Gazaliu etj.

Për ndikimin më të vogël të doktrinës së Maturidiut sesa të Eshariut në histori të mendimit islam janë dhënë shpjegime të shumta prej M. Ceriq, Shibli Numan, Ulrich Rudolph e të tjerë³. E qartë është se doktrina e Maturidiut nuk ishte doktrinë e asnjë qeverie të njohur, siç ishte rasti edhe me Ebu Hanifen, për dallim nga doktrina esharite, e cila ishte në shërbim të selxhukëve etj.⁴

Imam Maturidiu nuk njihet si dijetar me funksione publike, as me lidhje shumë të afërta me sundimtarët samanidë. Ai më tepër shquhej si

³ Nexhat Ibrahim, *Imam Maturidiu dhe shkolla e tij*, Logos-A, Shkup, 2020.

⁴ Edhe Maturidiu kishte ndikim te selxhukët, mirëpo si përzgjedhje individuale e jo si platformë institucionale shtetërore. Shiko: Ahmet Ak, *Selçuklular Döneminde Maturidilik*, Stamboll, 2019!

zahid (i devotshëm), mbase edhe me prirje të lehtë kah sufizmi i matur, gjë që shquhej edhe vetë Samarkandi, Buhara e tjera në kohën kur jetoi Imami.

Imam Maturidiu mori epitete të shumta prej nxënësve të tij, po dhe nga vetë populli ku jetoi dhe te të cilët respektohej. Ai ishte Imamul Huda, Imamul Mutekelimin, Musahhihu Akaidiil Muslimin, Alemud Huda e tjera, që tregojnë shkallë të lartë akademike, mirëpo jo edhe ndikim politik e publik.

KONTRIBUTI INTELEKTUAL E SHKENCOR

Imam Maturidiu ishte figurë poliedrike. Dija e tij përfshinte shumë fusha, mirëpo, për fat të keq, kontributet e tij në Fikh dhe Usuli Fikh ende nuk janë gjetur. Megjithatë, ekziston një shpresë e vogël se me botimin e Kitabu Tevhidit (arabisht, turqisht, shqip, anglisht) dhe Tevilatul Kuran në arabisht dhe turqisht, dhe literaturës dytësore të nxënësve të Maturidit, sadopak mund të ndërtohet mendimi maturidist mbi Fikhun dhe Usuli Fikhun.

Prandaj, me të drejtë mund të thuhet se Maturidiu ishte jurist, usulist, teolog, komentues i Kuranit, hereziolog, krahasues i feve etj. Ndikimi i tij në fillim mbulonte Azinë e Mesme si: Uzbekistanin, Kirgistanin, Taxhikistanin, Turkmenistanin, Afganistanin, e më vonë edhe Shtetin Osman (1300-1922), Shtetin Mogul në Indi (1526-1857), vendet në Indi etj.

Maturidiu brenda mësimit islam është themelues i shkollës më të hershme të akaidit të Ehli Sunetit dhe Xhematit. Pas tij vjen Eshariu etj. Këta të dytë janë kryesorët, që nga shekulli IV h./X g., e deri më sot.

Imam Maturidiu i gjeti mësimet hanefiste, i absorboi, i sistemoi ato, i përpunoi, i përdori në raste të ndryshme, mirëpo disa fusha i thelloi më shumë se disa të tjera, duke ua dhënë strukturën, fizionominë, origjinalitetin, duke u bërë përfaqësuesi kryesor i shkollës në Akaid e Tefsir. Ai u bë autoritet intelektual më vete, e këtë do ta vërejmë edhe në Kitabu Tevhid, ku Imam Maturidiu thotë: “Ky është mendimi i Ebu Hanifes dhe i

grupit të tij” (Hadha kavlu Ebi Hanife ve xhemaatihi)⁵, për të treguar se ai mendon ndryshe në këtë çështje. Të gjithë këta kanë qenë nxënës të Imam Ebu Hanifes⁶.

Madje, kontributi i Maturidiut dhënë mësimi islam, i cili identifikohet me përpunimin e teorisë së tij teologjike të dijes, matet me rëndësinë e kontributit të Shafiut dhënë Fikhut dhe Usuli Fikhut islam. Madje, kontributi i Maturidiut në shkencat e besimit, sensi i tij në analizë, mendja e tij objektive e kritike, e kategorizojnë atë ndër mendimtarët më burimorë dhe më produktivë të të gjitha kohëve. Ai nuk pati frikë të kapej me të gjitha problemet e kohës, me të gjitha mjetet (tradicionale, racionale dhe shpirtërore), madje të vendos pikësynime të reja studiuese, të cilat do të jetojnë deri në kohët tona. Maturidiu nuk u mbyll në komente (she-rh), glosa (hashije) e superglosa, por gjeti rrugë, mënyra e argumente të reja kundër rrymave myslimane dhe teologjive e filozofive jomyslimane.

Duhet theksuar edhe një karakteristikë të Imam Maturidiut, më rrallë e njohur për dijetarët, kurse fjala është që dijetarët e mëdhenj dhe nxënësit e tyre, të cilët në ligjëratat apo shkrimet e tyre nuk ishin të qartë ndërmjet teologjisë (kelamit) dhe shkencave të tjera islame, si dhe ato afër shkencave islame, sikurse gramatika, Fikhu, filozofia, sufizmi etj. Kjo dukuri është manifestuar edhe në medresetë tona (si produkt i të jetuarit në Shtetin Osman). Ky përgjithësim ka zgjatur deri vonë, qoftë si paaftësi, qoftë si megalomani individuale e teologut të caktuar.⁷

⁵ Ebu Mensur El Maturidi, *Kitabu Tevhid*, botimi i F. Hulejfit, Bejrut, 1970, f. 263 etj.

⁶ Kemaluddin Ahmed El Bejadi, *Isharatul Meram min Ibaratil Imam*, botimi I, Kajro, 1949 / 1368 h., f. 23. Muhammed Ebu Zehreh, *Tarih 'ul-medhahib 'il-islamijeh*, (-), (-), f. 173.

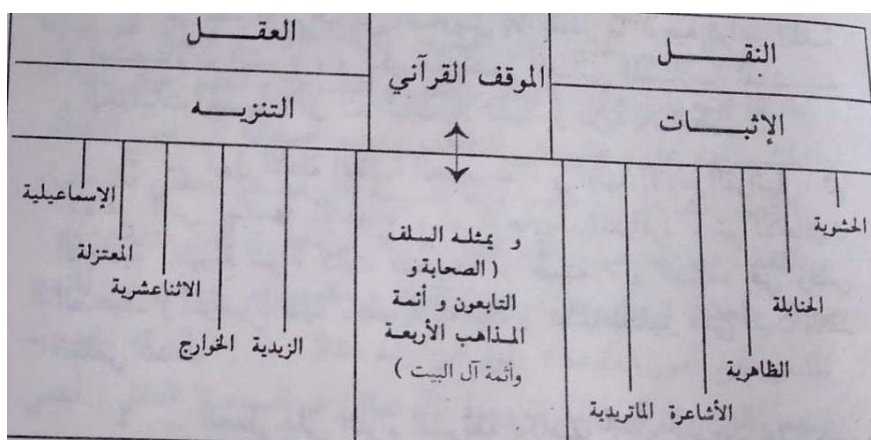
⁷ Tim Winter, *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology (Cambridge Companions to Religion)*, 2008, f. 77, sipas: Enes Karić, *Tradicionalna Bosna - Islamske teološke, filozofske i logičke studije*, Sarajevë, 2016, f. 59-60.

DISA MËSIME AKAIKORE

Imam Maturidiu nuk ka ikur nga themelet e shkollës hanefite, mirëpo vetëm i ka përkufizuar më saktë, e ka zgjeruar tematikën, si dhe e ka përcaktuar metodologjinë e studimit. Thjesht, Ebu Hanife-Maturidi është sinonim i njëri-tjetrit të lexuesi i zakonshëm. Imam Maturidiu nuk e rriti veten duke rrënuar mësuesit e tij, por duke i pranuar dhe duke i ngritur bashkë me veten, si histori, si traditë, si sistem.

Maturidiu akuzohet për interpretimin alegorik të shprehjeve ekuivokë shumëkuptimshë, në Kuran, mirëpo kishte refuzuar interpretimet mutezilitë të kësaj natyre.

Maturidiu në rastet e tjera angazhohej edhe për interpretim tradicionalist të ajeteve të paqarta, duke iu përmbajtur formulës së njohur “bila ke-jfe” (pa si, pa cilësi, pa çfarësi) në komentimin e Kuranit. Me të drejtë shejh Hasan Mahmud Shafiui, një akaidolog i shquar i kohës, pozitën intelektuale shkencore të Imam Maturidiut e sheh pikërisht më afër Kuranit, krahasuar me çdo dijetar tjetër.⁸



Skema e Shejh Hasan Mahmud Shafiut

Edhe njohësi i Maturidiut, B. Topaloglu, e përkufizon qartë qëndrimin e Maturidiut rreth arsyes:

⁸ Hasan Mahmud Shafii, *El Med'halu ila Dirasati Ilmil Kelam*, Kajro, 1991/1411 h., f. 73.

“Mendja (akl) është në shërbim të traditës (nakl), është një element fuqizues, parashtrues dhe plotësues”⁹, që refuzon paragjykimet e individëve apo të grupeve të skajshme. Me të drejtë është thënë se Imam Maturidiu është dijetari mysliman klasik më origjinal i mundshëm, sepse me mprehtësi e akrobaci të jashtëzakonshme ka arritur t’i trajtojë temat sipas vendit dhe peshës që kanë.

Fakti se mendimi teologjik i Imam Maturidiut nuk është i kundërt, nuk është i politizuar, se është mjaft natyral, origjinal dhe edukues, krahasuar me doktrinat konkurruese, dhe veçanërisht me doktrinën hanbeliste/vehabiste¹⁰, i jep Maturidiut perspektivë pa limite gjeografike dhe kohore, gjuhësore dhe kulturore-historike, ideologjike-tematike.¹¹

KRIKA VEHAIBISTE KUNDREJT AKAIT MATURIDI

Imam Maturidiu dhe mësimi maturidist është në qendër të kritikës vehabiste, neovehabiste, apo të të ashtuquajturve “kritikës selefiste”. Për çudi, ata as nuk e kanë lexuar, as nuk e kanë studiuar, e kritikën e tyre të skajshme nuk kanë munguar si në qarqet intelektuale, ashtu edhe në rrafshin popullor. Kjo arrogancë, përkatësisht ky averzion i tyre, gjoja bazohet mbi racionalizmin maturidist, kurse pasuesit e Imam Maturidiut konsiderohen prej atyre inovatorëve (bidatxhinjve), e deri në jomuslimanë.

Për fat të keq, ky qëndrim i tyre është kundër konsensusit (ixhmasë) të shumicës myslimane sunite gjatë historisë.

Nëse marrim parasysh se Ehlu Suneti dhe Xhemati përbëhet prej tradicionalistëve, racionalistëve dhe sufistëve, kurse shumicën e përbëjnë racionalistët (maturidinjtë dhe esharinjtë), atëherë rezulton se neovehabistët i refuzojnë dy dijetarët më kryesorë të akaidit islamë dhe pasuesit e dy shkollave kryesore të botës islame. Me këtë veprim ata e përjashtojnë vetveten nga umeti islam, duke mos e njohur askënd tjetër përveç vetvetes.

⁹ Bekir Topaloglu, *Hyrje në Kelam*, Logos-A, Shkup, 2014, f. 126-127.

¹⁰ Nexhat Ibrahim, *Zhvillimi i sekteve në historinë e mendimit islam*, Tetovë, 2006.

¹¹ Shaban Ali Düzgün, *Imam Ebu Mensur Maturidiu*, Logos-A, Shkup, 2019, f. 151 e tutje. Kjo veprë është një hyrje e përgjithshme në jetën, veprën dhe idetë e Imamit.



Kolegji i Maturidiut sot

Prandaj, është e rrugës që kjo rrymë të ndërgjegjësohet, të “mesatarizohet”, të futet në tryezën e madhe myslimane të dijetarëve, dhe të kontribuojë, nëse ka çfarë të thotë. Mohimi i arsyes, si mjet për ta kuptuar fenë, ata i lë në absurd, sepse edhe këtë gjykim ata e marrin me arsye.

Disa imamë të vendeve tona duhet gjithashtu të ndërgjegjësohen dhe ta braktisin anatemen, sektarizmin e paragjykimet për tjetrin dhe të ndryshmin, qoftë në fjalë, bindje apo mendime të shprehura.¹²

AKAIDI MATURIDI NDËR SHQIPTARËT DHE NË RAJON

Emri dhe mendimet e Ebu Hanifes dhe të Imam Maturidiut në trojet shqiptare dhe në rajon janë të lashta. Të dhënat e para të shkruara i kemi prej Jakut Hameviut, në veprën enciklopedike “Muxhemul Buldan”, ku përmend studentët e rajonit tonë në kërkim të mësimave hanefi-maturidi në Sirinë mesjetare.¹³ Kjo ka vazhduar edhe më vonë, e sidomos me os-

¹² Enciklopedia Islame (El Mevsuatu El Mujessere), e përgatitur në Arabi, maturidizmin e radhit ndër sektet ideologjike islame, bashkë me imamizmin, ibadizmin, mutezilizmin, zejdzimin dhe esharizmin, që paraqet një *skandal* shkencor e besimor islam. Shih: *Islamska Enciklopedija*, Sarajevë, 1427 h./2006, f. 79-89.

¹³ Jakut El Hamavi, *Muxhemul Buldan*, II, Kajro, 1906, f. 37-39. Shiko sot publikimet dixhitale në PDF.

manlinjtë¹⁴, për të vazhduar deri në ditët tona. Në ilmihalët ose veprat e tjera të vitit 1912 e pas, ende e gjejmë Imam Ebu Hanifen si Imam të medhhebit¹⁵, e që indirekt nënkuptohej edhe Imam Maturidiu. Mirëpo, është indikative se dekadat e fundit, kur studentët tanë vërshtuan nëpër universitetet e ndryshme të botës arabe, ku sistemi zyrtar ishte ai eshari-shafii, apo hanbeli e maliki, edhe në vendin tonë filluan të arrijnë mendimet e atilla që i japin përparësi Eshariut, e Maturidiu herë përmendej, e herë nuk përmendej fare, ose prej disave edhe urrehej, anatemohej etj. Kjo tendencë ishte e ndihmuar nga shtete me botimet e tyre pa vlerë shkencore, pa vlerë intelektuale, por me tirazhe milionëshe, ashtu që ata krijuan një rrëmujë në tregun tonë të leximit, të predikimit etj.

Kjo shtyri pjesën tjetër të teologëve tanë që të merren me studime fikhore dhe akaidore hanefi-maturidi, dhe brenda një kohe të shkurtër të nxjerrin një dritë vepra të mirëfillta besimore e fikhore. Në këtë mënyrë u lidh fija që thuajse ishte shkëputur me dijetarët e vendit tonë, e të cilët brez pas brezi kanë ligjëruar dhe mësuar brezat e rinj me mësimet e Imam Maturidiut, qoftë edhe nëpërmjet *Akaidit* të Imam Nesefiut, *Usulud Dinit* të Pezdeviut e dijetarëve tjerë.

Mësimet hanefi-maturidi do të shërbejnë që edhe për të ardhmen të jenë shtyllë e fuqishme, si kundrejt tradicionalizmit të ngurtë, ashtu edhe kundrejt rrymave të skajshme moderniste dhe ideve joislame në përgjithësi. Vepra e tij, jo vetëm *Kitabu Tevhidi*, duhet të përkthehen në shqip, në tërësi, dhe nga ato të nxirren dije që na kanë munguar për kohë e shekuj. Tefsiri i tij është burim i pashtershëm për të gjitha shkencat islame, edhe në Fikh, edhe në Usuli Fikh, edhe në Akaid. Ai, Maturidiu, ishte thelbi, dhe duhet të mbetet thelbi i mësimit islam ndër ne, të hapur edhe për çdo vlerë tjetër të mirëfilltë.

¹⁴ Enes Karić, *Tradicionalna Bosna - Islamske teološke, filozofske i logičke studije*, Sarajevë, 2016, f. 59 e tutje.

¹⁵ Shiko për shembull: Ibrahim Dalliu, *Libri i së falmes*, Tiranë, 1937 etj.!

Nexhat Ibrahim

IMAM MATURIDI, THE SOUL OF OUR RELIGIOUS AND LEGAL TRADITION FOR CENTURIES

(Summary)

Different events, such as round tables and conferences, organized to discuss the personality of Imam Maturidi, are of special significance. In the past, we knew little about him. Yet, three to four decades later, we have a number of selected works, translated or original, on the Imam of Guidance. Since a lot has been written about him during the past few years, in the Albanian language, on this occasion we would like to focus only on certain issues that could serve as an object of study in the future.

Keywords: *Imam Maturidi, life, work, tradition, Albanians*

Dr. Islam HASANI

TREGTIA SI ALTERNATIVË E KAMATËS

Abstrakt

Sikurse dihet, sipas parimeve islame, kamata është e ndaluar rreptësisht. Ndalimi i kamatës është një ndër parimet më të rëndësishme të ekonomisë islame që përfshin çdo sferë të afarizmit dhe të transaksioneve, dhe gjithashtu është aspekti më dallues ndërmjet bankimit islam dhe bankimit konvencional.

Mirëpo, nëse synohet një islamizim i ekonomisë, dhe që ajo të jetë funksionale dhe ekonomikisht e pranuar, atëherë kamata duhet të zëvendësohet me metoda fitimprurëse të cilat janë të lejuara në Islam. Disa nga këto metoda do të përmenden në shkrimin në vazhdim.

Fjalët çelës: *Kamata, harami, Kurani, Syneti, tregtia, bankimi, islam, konvencional.*

Termi *Riba* i referohet shtimit (rritjes) në shumën bazë të kapitalit (principalit) në borxhin e dhënë, duke u bazuar në kohë për të cilën është dhënë hua, pa marrë parasysh suksesin e projektit për të cilin është marrë huaja. Sigurisht se ka pasur debate nëse termi *riba* i referohet një termi i cili në popull njihet si kamatë apo fajde. Koncepti i termit *riba* i përfshin të dyja (kamatën dhe fajden), pa bërë ndonjë dallim, sepse në koncept që të dyja janë të njëjta, dhe që të dyja janë të ndaluara, sepse ngarkohet interes mbi shumën e dhënë hua bazuar vetëm në kohëzgjatjen e pritjes.

Ndalimi i kamatës është principi me i rëndësishëm i ekonomisë islame që përfshin çdo sferë të afarizmit dhe të transaksioneve, dhe gjithashtu aspekti më dallues ndërmjet bankimit islam dhe bankimit konvencional. Ndalimi i kamatës është i përmendur në katër kaptina të ndryshme të Kuranit të Madhërishëm¹, dhe është i shpjeguar edhe prej Pejgamberit, a.s., se çka konsiderohet kamatë, si dhe fazat e ndalimit të kamatës.² Marrja apo dhënia e kamatës, ashtu siç ndodh në sistemin konvencional, është rreptësisht e ndaluar në sistemin islam.

“O ju që besuat, kini frikë Allahun dhe, nëse jeni të sinqertë, hiqni dorë nga ajo që ka mbetur nga kamata! E në qoftë se nuk e bëni këtë (nuk hiqni dorë nga kamata), atëherë binduni se jeni në luftë me Allahun dhe të dërguarin e Tij! E nëse jeni penduar, atëherë ju ju takon shuma bazë (shuma që është dhënë pa e llogaritur kamatën), mos bëni padrejtësi, se ju nuk ju bëhet padrejtësi!” (El Bekare: 278-279)

Prandaj, nëse dëshirojmë ta islamizojmë ekonominë, dhe që ajo të jetë funksionale dhe ekonomikisht e pranuar, kamata duhet të zëvendësohet me metoda fitimprurëse të cilat janë të lejuara në Islam. Gjithsesi, ekziston një pajtueshmëri e plotë në mesin e gjithë shkollave juridike në Islam, se termi *riba* e ka për qëllim ndalimin e kamatës në të gjitha format dhe mënyrat. Kështu që, Islami e ndalon kamatën për shkak se ajo është kundër elementit bazë të drejtësisë; afaristi që është edhe huamarrës/kredimarrës, mund të bëjë një fitim të madh me para të huazuara, dhe të paguajë vetëm një shumë të vogël për shfrytëzimin e atyre parave, sipas përqindjes së rënë dakord në fillim të marrëveshjes, apo në rastin tjetër, kur ndodh që afaristi të pësojë humbje në investimin e bërë, dhe ai duhet ta paguajë shumën e huazuar, duke iu shtuar edhe kamata e caktuar që nga fillimi, edhe pse ai ka qenë pa sukses në investimin e tij. Prandaj, të

¹ Suret: Rrum 30: 39, Nisa 4: 161, Ali Imran 3: 130, Bekare 2: 275-281.

² Justice Muhammad Taqi Usmani, *The Text of the Historic Judgment on Riba (Interest) Given by the Supreme Court of Pakistan 23rd December 1999*, (Kuala Lumpur: The Other Press, 2001) f. 6-7.

dy shembujt e përmendur më lart janë të padrejtë.³ Drejtësi do të konsiderohej nëse në të dy rastet fitimi dhe humbja do të ishin ndarë në mënyrë proporcionale, në konceptin e partneritetit.

Të gjithë afaristët duhet t'i ndërmarrin aktivitetet e tyre duke u siguruar se ato aktivitete ekonomike janë të lejuara sipas mësimave islame. Për t'u siguruar se aktivitetet e tyre nuk janë në kundërshtim me rregullat dhe etikën islame, bizneset dhe, në veçanti institucionet financiare, janë të obliguara ta themelojnë një proces të llogaridhënies dhe të kontrollit, duke u konsultuar dhe duke angazhuar profesionalistë të kësaj fushe, e të cilët janë ekspertë për çështje të sheriatit dhe të çështjeve ekonomike.

Kështu që, kërkohet që jo vetëm largimi nga kamata, por gjithashtu edhe investimet dhe sfera e biznesit të jenë *hallall* (të lejuara), dhe në të njëjtën kohë t'i shërbejnë qëllimit për arritjen e objektivave ekonomike, të jenë fitimprurëse.⁴

Janë dy metoda kryesore nëpërmjet të cilave bashkëpunimi financiar merr formën e vet në aspektin islam. Investim i drejtpërdrejtë, dhe ai me ndërmjetësim. Nga një perspektivë islame, pa marrë parasysh a është investim i drejtpërdrejtë, apo me ndërmjetësim, nuk ka mundësi të ngarkohet shumë fikse e paracaktuar mbi kapital apo huazime. Sipas sistemit islam, nuk mohohet e drejta e fitimit, por mohohet fitimi në formë të kamatës, e që bazohet vetëm në kalimin e kohës, e jo në mënyrën se si ka përfunduar projekti për të cilin është bërë huazimi. Fitimi duhet të jetë si përqindje në fitimin e realizuar, duke ditur se ka mundësi që mos të realizohet fitim, apo edhe mund të ketë humbje në investimin e bërë, dhe, rrjedhimisht duhet të ndahet edhe humbja në mes tyre. Përndryshe, nëse huadhënësi (person fizik apo institucion financiar) nuk bart aspak rrezik, por e ka të caktuar fitimin edhe nëse huamarrësi humb në investimin e

³ M. Ramzan Akhtar, "Modelling the Economic Growth of an Islamic Economy" *The American Journal of Islamic Social Studies*, Vol. 10, No. 4, f. 500-501.

⁴ Shahzad Sheikh, *Journey Towards Islamic Banking*, (London: Institute of Islamic Banking and Insurance, 1996), f. 29..

bërë, atëherë kjo është e padrejtë, dhe shpie drejt asaj që ti bëjë të pasurit më të pasur, dhe të varfrit më të varfër.⁵

Për ta trajtuar këtë temë me thellësisht, në fillim duhet ta kuptojmë lidhshmërinë në mes të tregtisë dhe kamatës duke iu referuar disa ajeteve kuranore. Patjetër se është e rëndësishme të kuptohet se çka është dallimi në mes të kamatës në kapital, dhe tregtisë që është e përmendur edhe në Kuranin e madhërishtëm: “... dhe ata thonë: tregtia është e njëjtë sikurse kamata, mirëpo Allahu e ka lejuar tregtinë, dhe e ka ndaluar kamatën.”.

Kamata ka kaluar në një proces të ndalimit gradual, pasi që në kohën e zbritjes së Kuranit njerëzit ishin shumë të futur në transaksione kamatore, sa edhe thoshin se kamata ishte model i pranueshëm për tregti. Edhe në kohën e tashme tregjet financiare e përdorin të njëjtin arsyetim, se norma e ngarkuar e kamatës është çmimi i shitjes së parasë⁶.

Mbështetje tregtisë si një burim kryesor për zhvillim ekonomik i është dhënë edhe në një thënie të Pejgamberit, a.s.: “Zoti i ka vendosur nëntë të dhjetat e furnizimit (riskut) në tregti.”. Saktësia e kësaj thënie të Pejgamberit, a.s., çdo ditë po vërtetohet, sepse pasuria që fitohet nga tregtia e kapitalit është e krahasueshme me atë që fitohet nga puna. Tregtia është shumë e rekomanduar jo vetëm për shkak të fitimeve që sjell, por edhe për sferën e varësive ekonomike që shtrin në mes të popujve dhe shteteve. Gjatë historisë, shumë të mira ekonomike të ndërsjella ka pasur në shoqëri dhe shtete të ndryshme, dhe pikërsiht për shkak të rritjes së marrëdhënieve tregtare bilaterale në mes të shteteve të ndryshme. Verseti kuranor dhe thëniet e të Dërguarit të Zotit kanë treguar për rëndësinë e tregtisë dhe mënyrën se si duhet të bëhet ajo, për të qenë legjitime.

Në anën tjetër, paraja është mjete kryesor me të cilin merren institucionet financiare. Ajo është mes i ndërrimit të mallrave, e që e mundëson tregtimin nga e tërë bota. Kjo tregon pse mungesa e parasë në ekonominë bartare (ekonomi e ndërrimit të mallit me mall) i privon njerëzit nga të mirat e tregtisë; kjo më së shumti i ka privuar nga këto të mira ekonomi-

⁵ Ibid.

⁶ Islam Hasani, *Ekonomia dhe Bankimi Islam Koncepte Themelore*, (Prishtine: Dituria Islame, 2013), f. 109.

ke shtresën shumë të varfër të popullsisë. Nga perspektiva islame, funksioni kryesor i parasë është “mes i ndërrimit”, mirëpo ka edhe funksione të tjera të rëndësishme: standard i vlerësimit, njësi për llogaritje dhe vlerë për kursime; të gjitha këto kanë evoluar nga koncepti primar i funksionimit të parasë si mes i ndërrimit të mallrave.⁷

Sipas konceptit islam, paraja është kapital potencial, dhe nuk është produkt më vete, i cili mund të shitet me çmim të ndryshëm, apo të jepet me qira, por është një mjet për të gjeneruar pasuri përmes aktiviteteve ekonomike: investimeve apo ndërmjetësimit të ndërrimit të mallrave, produkteve dhe shërbimeve; që të gjitha këto mund të konsiderohen si produkte tregtie. Prandaj, në transaksionet kamatore paraja abuzohet kur devijon nga funksionimi normal i saj; në vend se ta ndihmojë tregtimin e produkteve të ndryshme, është bërë objekt i shitjes, madje edhe duke vënë çmim për të. Norma e kamatës, si një çmim i blerjes/shitjes së parasë, ka bërë që në tregun e parasë të gjenerohen më shumë para përmes kredive, e që është kundër tregut real të produkteve dhe shërbimeve që gjeneron më shumë pasuri përmes transaksioneve reale. Fokusimin në transaksione të bazuara në kamatë tregtuesit e parasë e dëmtojnë si funksionim i tregtisë, dhe kjo ndodh në dy mënyra: Tërheqja e parasë nga tregtia e produkteve dhe e shërbimeve, dhe; Largimi nga pasuria reale (asete reale).

Në rastin e parë, një pjesë e madhe e furnizimit të parasë bëhet e pashfrytëzuar si një mes i ndërrimit të mallrave në funksionimin e tregtisë; në vend se të bëhet tregtimi mall-para-mall, bëhet një transaksion para-para. Në rastin e dytë, pjesë e madhe e pasurisë kalon te tregtuesit e parasë, edhe pse ata janë agjentët kryesorë të pengimit për krijim të pasurisë reale, dhe ata shpërblehen mirë financiarisht, pa bartur përgjegjësi në sistemin e bazuar në kamatë, në vend se të ndodhë e kundërta. Arsye kryesore pse ekziston kamata është për shkak se kamatëdhënësit e kanë më të lehtë t’i kontrollojnë burimet kryesore ekonomike duke e kapitalizuar fuqinë e parasë, sesa të marrin pjesë në aktivitete prodhimi, duke bartur edhe përgjegjësi dhe rrezik të humbjes. Prandaj, ndalimi i kamatës është

⁷ ISRA (International Shari’ah Research Academy for Islamic Finance) *Islamic Financial System: Principles and Operations*, (Kuala Lumpur: ISRA, 2012), f. 55-57.

shërimi kryesor i rrjedhës së tregut për kthimin e parasë në treg, duke u bërë pjesë e procesit për gjenerim të pasurisë. Dhënia e huave në para të gatshme, sipas principeve islame, nuk bëhet për qëllim fitimi, por është një punë bamirësie në konceptin e quajtur *Kard Al Hasen* (borxh për mirësi), kur huadhënësi në kthim nuk merr më shumë sesa shumën e dhënë.⁸

Ndalimi i kamatës është bërë jo vetëm për arsye se paraja duhet të mbetet mes i ndërrimit të mallrave për ta ndihmuar tregtinë, por edhe për arsye se paraja nuk është aset që mund të jepet me qira. Për të pasur të drejtë që diçka të jepet me qira, duhet të ketë jetëgjatësi edhe pas përdorimit të parë, sikurse, për shembull: toka, vetura, rrobat, librat etj. Nëse ndonjë pasuri i mbijeton përdorimit të parë, ajo pasuri konsiderohet pasuri me përdorim afatgjatë. Në kontrast, pasuria harxhuese nuk i mbijeton përdorimit të parë, dhe nuk ekziston më pas përdorimi. Për shembull, ushqimi, uji, karburantet e ndryshme, paraja, etj., konsiderohen pasuri harxhuese. Paraja konsiderohet pasuri harxhuese, edhe pse ajo nuk shkatërrohet kur të blihet diçka me të. Nëse një person e blen një kompjuter, nuk mund t'i përdorë të njëjtat para për ta blerë edhe një kompjuter tjetër, apo diçka tjetër. Pasuritë harxhuese janë, në të shumtën e rasteve, pasuri homogjene; kur tregtohet me këtë kategori të pasurisë, duhet pasur parasysh rregullat që kanë të bëjnë me pasuritë homogjene, për t'i ikur ndonjë transaksioni që bart kamatë.

Pasuritë harxhuese nuk mund të ofrojnë ndonjë përdorim të vazhdueshëm, pasi që ato përdoren vetëm një herë. Si rezultat, disa transaksione nuk aplikohen në pasuritë harxhuese. Për shembull, ushqimi dhe paraja nuk mund të jepen me qira, sepse ato janë pasuri harxhuese, dhe kështu veprohet edhe me produktet e kategorisë së njëjtë. Këto produkte mund të jepen hua pa u kushtëzuar me ndonjë kusht që kërkon shtim, sepse bien në kategorinë e kamatës.⁹ Nga rregullat dhe konceptet e përmendura, hua-

⁸ Razali Hj Nawawi, *Islamic Law on Commercial Transactions*, Kuala Lumpur: CT Publications, 1999, f. 21.

⁹ Muhammad Yusuf Salim, *A handbook on Fiqh for Economist*, Kuala Lumpur: IIUM, 2005, f. 23.

dhënia (në para të gatshme) duhet të jetë pa kushtëzim të kamatës, dhe gjithashtu edhe dhënia e parasë me qira nuk është e lejuar.

Efektet pozitive në eliminimin e kamatës

Kjo ka të bëjë më shumë me efektet që sjell ndalimi i kamatës në fuqizimin e tregtisë dhe arritjes së barazisë shoqërore, duke krijuar ambient për shanse të barabarta. Vëmendja në këtë rast bie në dy ajetet kuranore, e që në mënyrë shumë të prerë tregojnë për ndalimin e kamatës:

“... mirëpo Allahu e ka lejuar tregtinë, dhe e ka ndaluar kamatën...” (El Bekare: 275), dhe

“... Allahu do ta privojë kamatën nga çdo bekim, dhe do t’i shtojë punët e bamirësisë...” (El Bekare: 276).

Ajeti i parë definon ndikimin e ndalimit të kamatës në institucionet e themeluara për të bërë tregti, ndërsa ajeti i dytë ka të bëjë me institucione jotregtare, për ta kompletuar paketën e rregullave të nevojshme rreth temës. Urtësia e ndalimit të kamatës studiohet nga shumë këndvështrime dhe për shumë arsye, e njëra nga ato është edhe arritja e drejtësisë shoqërore ekonomike. Lejimi i tregtisë, që është përmendur në fillim, para se të përmendet ndalimi i kamatës, është shpjeguar si vlerësim që i është bërë ndërvlerësisë ekonomike të vendeve dhe të popujve, si një mjet legjitim për të arritur mirëqenie dhe prosperitet. Pastaj, vëmendje i është kushtuar edhe dëmeve që shkakton kamata në rrjedhën e tregtisë në mënyrë normale, duke i dhënë të drejtë huadhënësve, që të marrin fitim pa marrë pjesë në aktivitete ekonomike të prodhimit dhe pa bartur asnjë rrezik, dhe duke i shfrytëzuar mjetet juridike për të siguruar fitim të tyre, edhe nëse afaristi dështon në investimin e bërë.

Paraja patjetër se e ka forcën e vet ekonomike, dhe është shtytëse për prodhim dhe tregti. Pronari i parasë e ka të drejtën që të përfitojë nga pasuria e tij në transaksionet ekonomike financiare, përderisa është i gatshëm ta bartë edhe rrezikun, në rast dështimi apo humbjeje.

Në veçanti kjo bëhet në konceptin e partneritetit pasiv (*Mudaraba*), marrëveshje partneriteti e cila bëhet ndërmjet pronarit të pasurisë/investitorit (rabul mal) dhe ekspertit që ndërmerr ta udhëheqë projektin/ndërmarrësin (el mudarib), pa investuar para të tijat. Kjo quhet partneritet pasiv

sepse investitori është pasiv në udhëheqje të biznesit, pasi këtë punë për të e kryen ndërmarrësi. Ky koncept i partneriteti e bashkon kapitalin dhe ekspertizën, investitori investon 100% të kapitalit, dhe ndërmarrësi investon kohën e tij 100% për menaxhim të projektit.

Modeli tjetër i partneritetit është *el musharaka* apo partneritet aktiv, kur financuesit e kapitalit e kanë statusin e një shoqërie aksionare me një numër të aksionarëve të pakufizuar, e të cilët bashkohen në një projekt kapital. Financimi sipas konceptit të partneritetit quhet financimi në ekuitet, e që është kur ndarja e humbjes dhe e fitimit bëhet në fund të projektit, dhe që në këtë rast vetëm përqindjet janë të paracaktuara, mirëpo jo ndonjë shumë fikse. Kjo formë e financimit tregon drejtësi, sepse asnjëra palë nuk ngarkohet me diçka që nuk është realizuar. Ndërmarrësi nuk ngarkohet me kthimin e kapitalit, duke iu shtuar edhe norma e kamatës mbi shumën bazë, në mënyrë të padrejtë, por ai është vetëm ndërmarrës, dhe e ndan fatin me financuesin në projekt, duke e ndarë edhe humbjen, e edhe fitimin, pikërisht sipas marrëveshjes që bëhet në fillim të projektit.

Si përfundim, mund të themi se për të ofruar drejtësi në investime, tregti dhe aktivitete të tjera ekonomike, kamata duhet të largohet, dhe të zëvendësohet me metoda të tjera të financimit dhe të bashkëpunimit pa kamatë, e që nuk bie ndesh me mësimet islame. Sistemi i ekonomisë islame është kundër kamatës, mirëpo nuk është kundër fitimit.

Literatura:

- Justice Muhammad Taqi Usmani, The Text of the Historic Judgment on Riba (Interest) Given by the Supreme Court of Pakistan 23rd December 1999, (Kuala Lumpur: The Other Press, 2001) f. 6-7.
- M. Ramzan Akhtar, "Modelling the Economic Growth of an Islamic Economy" The American Journal of Islamic Social Studies, Vol. 10, No. 4, f. 500-501.
- Shahzad Sheikh, Journey Towards Islamic Banking, (London: Institute of Islamic Banking and Insurance, 1996), f. 29..
- Islam Hasani, Ekonomia dhe Bankimi Islam Koncepte Themelore, (Prishtine: Dituria Islame, 2013), f. 109.
- ISRA (International Shari'ah Research Academy for Islamic Finance) Islamic Financial System: Principles and Operations, (Kuala Lumpur: ISRA, 2012), f. 55-57.
- Razali Hj Nawawi, Islamic Law on Commercial Transactions, Kuala Lumpur: CT Publications, 1999, f. 21.
- Muhammad Yusuf Salim, A handbook on Fiqh for Economist, Kuala Lumpur: IIUM, 2005, f. 23.

Dr. Islam HASANI

TRADE AS AN ALTERNATIVE TO INTEREST

(Summary)

Interest is strictly prohibited according to the moral principles of Islam. Its prohibition is one of the most important principles of the Islamic economy and includes all areas of business and transactions and is the greatest difference between Islamic and conventional banking.

If the Islamisation of the economy is aimed, and in order for it to be functional and economically viable, then, interest must be replaced with other profitable methods which are allowed in Islam. Some of these methods will be discussed in this paper.

Keywords: *Interest, haram, Qur'an, Sunna, trade, banking, Islam, banking, conventional*

Dr. Muhamed STUBLLA

MUHAMED BIN EL HASAN ESH SHEJBANI, REFERENCË E SHKENCAVE DHE SHKENCËTARËVE

Abstrakt

Ai që e njeh të kaluarën, do të dijë ta ndërtojë të ardhmen. Njohja e personaliteteve, kontributi i të cilëve është shumëdimensional, është e rëndësishme aq sa është i rëndësishme edhe kontributi i tyre. Muhamed bin El Hasan Esh Shejbani, jo vetëm që është personalitet i pazëvendësueshëm në institutin juridik apo në medhhebin hanefi, por ai është mësues edhe i medhhebit shafi, i cili medhheb hap rrugën e medhhebit hanbeli. Mirëpo jo vetëm kaq, Imam Muhamedi ishte shoqërues dhe nxënës edhe i Imam Malikut, dhe përmes transmetimit të El Muvatas, kontribuoi shumë edhe në medhhebin maliki. Nga kjo rezulton se Imam Muhamedi është hallka ndërlidhëse mes të gjitha shkollave juridike, duke qenë edhe kontribuues i rëndësishëm edhe në shkencën e Hadithit dhe jo vetëm. Prandaj, sigurisht që për një dijetar të këtij kalibri janë shkruar edhe libra. Ne në këtë shkrim kemi përmbledhur biografinë e tij shumë shkurtimisht, sigurisht duke filluar nga emri e prejardhja, e pastaj gjendja politike, ekonomike, intelektuale dhe kulturore në kohën e tij, rrethanat që ndikuan të jetë një dijetar siç ka qenë, dëshmitar i të gjitha sferave, kështu që ai nuk ishte vetëm dijetar i teorisë, por edhe mbikëqyrës i praktikimit të Islamit, pasi ishte edhe kadi-gjykatës. Përderisa në shekullin e dytë mundësitë teknike për studiuesit ishin më të lehtësuara, pra, mundësitë intelektuale ishin në dispozicion dhe nivel të lartë, ato shumë mirë i

shfrytëzoi Imam Muhamedi. Përparësia që ia ofroi mundësinë e mësimit dhe të interpretimit në formën më ideale ishte se ai lindi, u rrit dhe jetoi në qendrat më të zhvilluara të kohës. Ai mësoi prej shumë imamëve të të gjitha fushave islame. Sigurisht se edhe studentët e tij ishin imamë të njohur, e shumë prej tyre u fokusuan dhe u njohën si referencë në shkencat përkatëse islame. Shkrimet e Imam Muhamedit ishin shumë dhe të rralla, apo të vetmet për nga lloji dhe numri i tyre, sa që shkrimet e tij u ndanë apo u klasifikuan: në libra, saktësia e të cilëve është e pakontestueshme, si dhe; në libra, saktësia e të cilëve kërkohet të vërtetohet. Ai u emërua gjykatës e kryegjykatës nga shteti islam, në të cilën pozitë edhe qëndroi derisa ndërroi jetë. Përderisa një dijetar jeton në shekullin e artë, dhe është i nivelit më të lartë intelektual, sikurse ishte Imam Muhamedi, kjo tregon rëndësinë e trajtimit të çështjeve që ai ka trajtuar.

Fjalët kyçe: *Imam, Muhamed, medhheb, islam, dijetar.*

Emri dhe prejardhja e Imam Muhamed bin Shejbanit

Emri i plotë i Imam Muhamedit është: Muhamed bin El Hasan bin Ferkad, Ebu Abdullah Esh Shejbani¹. Me kalimin e kohës u popullarizua me emrin: Muhamed bin El Hasan Esh Shejbani.

Për origjinën e familjes Esh Shejban hasim mendime të shumta. Këto mendime janë shkak i mungesës së informacioneve të qëndrueshme se, nga cili fis apo se nga cila krahinë rrjedh familja Esh Shejban. Mendimi se familja Esh Shejban është me prejardhje të pastër arabe është qëndrimi më i fuqishëm².

Këtë qëndrim e mbështet fakti se Imam Muhamed El Hasan Esh Shejbani ishte referencë dhe prej oratorëve më të mirë të gjuhës arabe. Ky

¹ Ibën Ebi Hatim, Abdurrahman Er Rrazi, *El Xherh ve Et Tadil*, (Bejrut: Dar Ihja Et Turath El Arabij, 1952), 7/227.

² El Kevtherij, Muhamed bin Zehid, *Bulug El Amani fi Sirat El Imam Muhame Ibën El Hasan Esh Shejbani*, (Egjpt: El Mektebetu El Ezherjuetu Li Turath), f. 4.

nivel i njohjes së gjuhës arabe në kohën e lulëzimit të saj nuk është lehtë të arrihet prej një joarabi.

Arsye tjetër që na shtyn të themi se Imam Muhamedi ishte me origjinë arabe është se babai i tij ishte ushtaraku i pasur që banonte në qytetin e Vasisit, qytet të cilin e themeloi El Haxhaxh Jusuf Eth Thekafiu, i cili kishte ndaluar që në atë të banonin joarabët³. Nga kjo nuk përjashtohet mundësia që një joarab të banonte në Vasisit, pas përfundimit të sundimit të El Haxhxit, dhe kjo i shton gjasat që ai të jetë me origjinë arabe.

Ndërsa vendi nga i cili vjen Imam Muhamedi, sipas disa historianëve, pra trungu i tij familjar, është nga El Xhezirah⁴, mirëpo shumica e dijetarëve thonë se babai i tij vjen nga fshati Hurasta i Damaskut, i cili më pas-taj ka zbarkuar me ushtrinë në Vasisit⁵ në vendlindjen e Imam Muhamedit⁶.

Se vendlindja e Imam Muhamed bin El Hasan Esh Shejbanit është Vasisiti, për këtë nuk ka divergjenca mes dijetarëve⁷.

Ndërsa, për vitin e lindjes së tij mendimet thonë se mund të jetë nga viti 131-135 hixhrij⁸. Pas studimit dhe analizës, kemi ardhur në përfundim se Imam Muhamedi ka lindur në fund të vitit 131 hixhrij, ose në fillim të vitit 132 hixhrij. Përderisa, për vitin e vdekjes së Imam Muhamedit nuk ka divergjenca të konsiderueshme, pra se ai vdiq në vitin 189 hixhrij⁹; duke qenë në moshën 58 vjeçare. Nga kjo llogaritje i bie se ai ka

³ Bahshel, Eslam Ibën Sehel El Vasisitj, *Terih Vasisit*, recensent: Kurkis Avad, (Bejrut: Alim El Kutub, 1406h), 1/23.

⁴ Ibën Mendah, Muhamed Ibën Ishak, *Fethu El Bab fi El Kuna ve El Elkab*, recensent: Ebu Kutejbe El Farjabi, (Rijad: Mektebetu El Kevther në Saudi, 1996), 1/500. Xhezira përfshin Arabin Saudite me rrethinë, sikurse, për shembull, një pjesë të Jordanit, të Jemenit etj.

⁵ Ibën Asakir, Alij bin El Hasan, *Terih Dimeshk*, recensent Amër bin Garameh El Umerij, (Siri: Dar El Fiker li Et Tibah ve En Nesher ve Et Tvzijë 1995), 13/346.

⁶ Ibën Ebi Hatim, *El Xherh ve Et Tadil*, 7/227.

⁷ Esh Shejbani, Muhamed Ibën El Hasan, *El Athar*, recensor: Ebu El Vefa El Afgani, (Bejrut: Dar El Kutub El Ilmije “kopje nga botimi i Indisë, nga Lexhnetu Ihja El Mearif En Numanije Bihajdar Abad Ed Deken”), 1/27.

⁸ Esh Shejbani, *El Athar*, 1/28.

⁹ El Hatib Bagdadi, Ahmed bin Alij, *Terih Bagdad*, recensent: Beshar Avad Maruf, (Bejrut: Dar El Garb El Ilsamij, 2002), 2/561.

lindur në fund të vitit 131 hixhrij, ose në fillim të vitit 132 hixhrij, varësisht nga lëvizjet e kalendarit hënor.

Për njohjen e personaliteteve në mënyrë profesionale, që rezultatet të jenë sa më koncize dhe të sakta, duhet patjetër të hulumtohet edhe për mjedisin apo rrethanat në të cilat ka lindur ai person. Veçanërisht rrethanat që ndërlidhen me fushëveprimtarinë e tij, që nga lindja, e deri në vdekjen e tij. Kështu, në këtë punim do ta vlerësojmë më saktë ndikimin e ambientit në personalitetin e tij, dhe anasjelltas. Prandaj, në vazhdim do t'i përmbledhim edhe rrethanat në të cilat ka lindur, ato në të cilat është rritur, është shkolluar dhe ka vepruar Imam Muhamed bin El Hasan Esh Shejbani, duke u fokusuar më gjerësisht në gjendjen politike dhe gjendjen sociale në shekullin II, si dhe në nivelin intelektual e kulturor.

Gjendja politike - ashtu siç u potencua, Imam Muhamed bin El Hasani lindi në pjesën e dytë të çerekut të shekullit të dytë, sipas kalendarit hënor. Me lindjen e tij lindi edhe Kalifati Abasid. Ky ndryshim i pushtetit nga emevinjtë tek abasidët u realizua pas një konflikti ndërmjet tyre. Pasi pushtetin e morën abasidët, në vitin (132 h), familja Emevite kaloi në Andaluzi-Spanjë¹⁰.

Në shekullin e parë ndodhën shumë zhvillime, e nga më të veçuarat ishin çlirimet dhe fitoret e shumta të Islamit, si rezultat i të cilave shumë vende, popuj dhe fise iu bashkuan Kalifatit Islam, e të cilat në vete ngërthenin zakone, besime dhe kultura të ndryshme.

Islami nuk ndërhynte në zakonet dhe besimet e tyre, dhe nuk i detyronte ata që të hynin në Islam. Kultura, besimi dhe zakonet e tyre ishin të garantuara me ligjin islam. Dobësimi i Kalifatit Emevi, dhe bartja e tij tek abasidët ishte bërë përmes kryengritjeve dhe ballafaqimeve mes tyre. Kjo situatë ndikoi që gjendja politike mos të stabilizohej deri pas (15) vjetëve¹¹, konkretisht deri në kohën e Ebu Xhafer El Mensurit, i cili konsiderohet themeluesi i vërtet i Kalifatit Abasid¹². Gjatë kësaj kohe pushteti i

¹⁰ Ibën El Hajat, Halifetu bin El Hajat El Basrij, *Terih Halifetu Ibën Hajat*, recensent: Ekrem Dija El Umerij (Bejrut: Muessesetu Err Risale dhe Damask: Dar El Kalem), 1/140.

¹¹ Ed Dusuki, Dr. Muhamed, *El Imam Muhamed Ibën El Hasan Esh Shejbani ve Etheruhu fi El Fikh El Islami*, (Doha: Dar Eth Thekaf, 1987), 1/49.

¹² Dajf, Dr, Shevki, *Terih El Edeb El Arabij*, (Egjipt: Dar El Marif 1995), 3/34.

abasidëve ishte i paqëndrueshëm. Ata e kuptuan se koncepti fetar nuk është i rëndësishëm vetëm për të arritur në pushtet, por roli i fesë është i pazëvendësueshëm edhe për stabilitetin dhe sigurinë e shtetit. Ata që ishin afër popullit dhe çmoheshin për diturinë e tyre, ishin dijetarët islamë, e pozita që gëzonin në shoqëri ndikoi që Kalifati Abasid ta mbështesë diturinë dhe dijetarët edhe më shumë; kjo mbështetje ishte edhe në aspektin e vlerësimit publik që pushteti ua bënte dijetarëve, mirëpo edhe në aspektin financiar.

Arsye tjetër që Kalifati Abasid ishte shumë pranë dijetarëve dhe investonte në dituri, buronte nga nevoja që ky shtet i ri, me kufij shumë të gjerë, duke përfshirë popuj, kultura, e besime të ndryshme etj., këtij shteti i duhej që t'i hartonte ligjet e rregullat që i rregullonin raportet shoqërore, mirëpo edhe ndërshtetërore. Ata që mund t'i ofronin këto shërbime në mënyrë profesionale, dhe ato të jenë të besueshme, mirëpo edhe të pranueshme në shoqëri, ishin dijetarët islamë, respektivisht juristët (fukahatë), që edhe e monitoronin zbatimin e tyre, pasi po të njëjtit e bartnin pozitën e gjykatësve.

Mirëpo, duhet që mos të harrohet apo mos të zhvlerësohet se abasidët parimisht ishin simpatizues dhe e dëshironin shumë diturinë dhe fenë, të cilën edhe e praktikonin me përkushtim, prandaj e mbështetnin diturinë dhe dijetarët edhe si rezultat i fetarisë dhe dashurisë që kishin për diturinë dhe poseduesit e saj¹³.

Pas stabilitetit të gjendjes, mundësitë shtetërore ishin edhe me të mëdha për mbështetjen e shkencëtarëve dhe vetë shkencave. Kjo mbështetje ishte si asnjëherë më parë. Në kohën e udhëheqjes së Kalifatit prej Harun Err Rashidi, i cili jo vetëm që ishte prej dijetarëve, por ishte edhe shumë i angazhuar për zhvillimin dhe zgjerimin e shtetit të tij, sa që në kohën e sundimit të tij Kalifati Islam arriti lulëzimin në të gjitha sferat, sikurse asnjëherë më parë¹⁴.

¹³ Ed Dusuki, *El Imam Muhamed Ibën El Hasan Esh Shejbani ve Etheruhu fi El Fikh El Islami*, f. 52.

¹⁴ Vil Djurant, dhe Vejllam Xhims, *Kisat El Hadara*, paraqiti: Dr. Muhjudin Sabir, përktheu në arabisht: Dr. Zekij, Nexhip Mahmud dhe të tjerë, (Bejrut: Dar El Xhebel, dhe Tunis, El Munadhamah El Arabije, li Et Terbije ve Eth Thekafë ve El Ulum, 1988), 13/92.

Veçori tjetër ishte se sundimi i Kalifatit në këtë shekull ishte i kufizuar konform legjislacionit islam, i cili kishte marrë formën e një ligji apo rregulloreje të përshkruar prej juristëve islamë (fukahave), dhe kjo e ndërlidhte apo e harmonizonte pushtetin me normat hyjnore. Si rezultat i funksionimit të këtij zinxhiri juridik, kalifi Ebu Xhafer El Mensuri e kishte shkarkuar guvernatorin apo përfaqësuesin e tij në Palestinë, pasi qytetarët e saj u ankuan për të.

Ndërsa, sa i përket administrimit shtetëror, për herë të parë në shekullin e dytë është funksionalizuar pozita e vezirit, e cila pozitë është ekuivalente me pozitën e kryeministrit. Vendimet e tij zakonisht ishin të detyruara. Fuqia e vezirit apo kryeministrit ishte aq sa ishte efekti i autoritetit të kalifit, nëse kalifi ishte autoritar, pozita e vezirit ishte më formale, ndërsa në rast të kundërt, pushteti i vezirit ishte më i fuqishëm. Mirëpo në hierarkinë shtetërore, pozita e vezirit ishte e dyta në shtetin islam, pozicion që nuk ishte njohur më herët¹⁵.

Muhamed bin El Hasan Esh Shejbani, lindi dhe veproi gjatë këtyre zhvillimeve dinamike. Ndikimi, pozita dhe roli i dijetarëve ishte i veçantë, dhe patjetër se të veçantë ishin edhe dijetarët që me përgatitjen, fetarinë dhe angazhimin e tyre ishin referencë e shoqërisë në përgjithësi.

Gjendja sociale në shekullin e dytë - përmes përshkrimit të gjendjes politike shkurtimisht kemi paraqitur përbërjen e shoqërisë islame në shekullin e dytë. Në shoqërinë islame ishin gërshetuar fe, adete dhe zakone të ndryshme, të cilat shteti islam i sistemoi në formë shumë të mirë.

Vlen të potencohet se myslimanët ishin shumicë, dhe fetë e tjera ishin pakicë. Funksionimi i Kalifatit ishte sipas sistemit apo ligjeve islame. Parim fundamental i këtij shteti ishte barazia, duke mos i dalluar apo vlerësuar ndryshe pjesëtarët e saj për nga origjina, arabë apo joarabë. Pjesëtarët e shtetit vlerësoheshin sipas përkushtimit apo respektimit të ligjit¹⁶. Megjithatë, edhe pse këto parime ishin dominuese, pasojat e fanatizmit kom-

¹⁵ Dumejrije, Dr. Uthman Xhumah, *Usul El Alakat Ed Duvelijeh fi Fikh El Islam, El Imam Muhamed Ibën El Hasan Esh Shejbani - Dirasetu El Fikh El Mukareneh*, f. 43-48.

¹⁶ Ed Dusuki, *El Imam Muhamed Ibën El Hasan Esh Shejbani ve Etheruhu fi El Fikh El Islami*, f. 56.

bëtar apo të prejardhjes së besimeve ende vëreheshin në shoqëri, dhe kjo pasi duhej të kalonte kohë që të socializoheshin tërësisht¹⁷. Nganjëherë në fanatizmin negativ kontribuuan edhe disa udhëheqës apo pushtetarë, ndoshta pavetëdijshëm, sikurse ishte rasti i mbështetjes së persianëve, duke i emëruar në pozita të larta, gjë e cila më vonë u paraqit si një aleancë për t'i kundërshtuar emevinjtë, në mbështetje të abasidëve, gjë e cila mund të shfaqte urrejtje të disa arabë, apo anasjelltas.

Ndikimi i këtij fanatizmi ishte paraqitur edhe në fanatizmin fetar me joarabët. Ky fanatizëm kishte marrë përmasa edhe në metodologjitë islame, në bartjen e transmetimeve, sa që kishte raste kur dikush mund të gënjente ndaj Pejgamberit, s.a.v.s., në mënyrë që ta fuqizonte pretendimin e vet¹⁸. Si ilustrim mund ta përmendim fanatizmin e arabëve ndaj të tjerëve, dhe anasjelltas, ose fanatizmin e qytetarëve të Hixhazit ndaj atyre të Irakut, dhe anasjelltas. etj.

Shoqëria e shtetit abasid me shumicë përbëhej prej katër popujve: arabëve, persianëve, turqve dhe marokenëve¹⁹. Kjo përbërje, tregon se kombësitë dhe ngjyrat e shoqërisë islame ishin të llojllojshme. Megjithatë, në këtë shoqëri nuk dominonte fanatizmi kombëtar, racor apo etnik. Gjithashtu, nga kjo përbërje kuptohet se arabët nuk ishin përkatësia e vetme e trashëgimisë shtetërore në Kalifatin Islam²⁰. Kështu që, me kalimin e kohës bartja e përgjegjësisë shtetërore të joarabët ishte bërë e natyrshme.

Pas stabilitetit të gjendjes politike, ishte përmirësuar dhe stabilizuar edhe aspekti ekonomik. Të hyrat buxhetore të shtetit siguroheshin nga mbledhja e haraxhit (një lloj takse që e paguanin bujqit dhe ata që i punonin tokat, e të cilat ua kishte dhuruar shteti, e cila taksë ishte në proporcion me rendimentet apo përfitimet e shfrytëzuesve të saj; kjo taksë nuk është

¹⁷ Es Sibai, Mustafā bin Husejn, *Es Suneh ve Mekentuha fi Et Teshrië El Islami*, (Bejrut, El Mektebe El Islamie, 1982), f. 258.

¹⁸ Ed Dusuki, *El Imam Muhamed Ibën El Hasan Esh Shejbani ve Etheruhu fi El Fikh El Islami*, f. 57.

¹⁹ Dumejrije, *Usul El Alakat Ed Duvelijeh fi Fikh El Islam, El Imam Muhamed bin El Hasan Esh Shejbani -Dirasetu El Fikh El Mukareneh*, f. 64.

²⁰ Ed Dusuki, *El Imam Muhamed Ibën El Hasan Esh Shejbani ve Etheruhu fi El Fikh El Islami*, f. 57.

zekat, sepse zekati dhurohet për të varfrit, nga pasuria apo rendimentet e mbetura pas pagesës së haraxhit). Të hyrat shtetërore ishin edhe nga pagesa e xhizjes, një taksë që e paguanin jahudinjtë dhe të krishterët, si shpërblim për sigurinë që ua garantonte Kalifati Islam, dhe kjo siguri ishte për jetën dhe pasurinë e tyre. Njashtu atyre iu garantua ushtrimi i lirisë, i besimit dhe i praktikimi të fesë së tyre. Ata posedonin të drejta të plota të pronësisë, punësoheshin në pozita të rëndësishme në shtetin islam etj.²¹

Pas përmirësimit dhe zhvillimit ekonomik, transparenca e shpërndarjes buxhetore nuk ishte në nivelin e duhur. Nganjëherë investimet nuk bëheshin sipas udhëzimeve islame. Mirëpo, këto raste të keqpërdorimeve ishin të rralla dhe të izoluara, dhe assesi nuk ishin në përmasat që preteendohej nganjëherë.

Në shekullin e parë të abasidëve dominonte përkushtimi dhe devotshmëria fetare, si te shoqëria, ashtu edhe tek udhëheqësit e saj. Për këtë kemi dëshmi të shumta, sikurse, për shembull: Kalifi Harun Err Rashidi, r.a., kishte raporte të afërta me dijetarët, i falte njëqind rekate namaz vullnetar çdo natë, që nëse e krahasojmë me adhuruesit më të përkushtuar në kohën tonë, ai do të ishte prej të parëve (ndoshta në këtë kohë askush nuk mund të jetë i vazhdueshëm në një adhurim të tillë, ose të tillë do të ketë shumë pak). Duke pasur parasysh përgjegjësinë e angazhimeve të pozitës që barte kalifi, rezulton se përkushtimi i tij ndaj Krijuesit dhe adhurimeve ishte i jashtëzakonshëm. Harun Err Rashidi ishte shumë i angazhuar dhe dinamik. Ai një vit shkonte në haxh, e vitin tjetër i bashkohej ushtrisë, dhe personalisht e komandonte atë në misionet që kishte. Ai e falte namazin e sabahut në safin e parë në xhami, dhe ka ndërtuar pushimore apo stacione pushimi në rrugët që frekuentoheshin prej atyre që shkonin në haxh dhe umreh etj.²²

Sigurisht se janë shfaqur keqpërdorime në shoqëri më shumë sesa në shekullin e parë, mirëpo assesi në përmasa dominuese. Ndaj këtyre devijimeve kanë reaguar dijetarët, përmes këshillave, shkrimit të librave,

²¹ Dumejrije, *Usul El Alakat Ed Duvelijeh fi Fikh El Islam, El Imam Muhamed bin El Hasan Esh Shejbani -Dirasetu El Fikh El Mukareneh*, f. 66-67.

²² Dumejrije, *Usul El Alakat Ed Duvelijeh fi Fikh El Islam, El Imam Muhamed bin El Hasan Esh Shejbani -Dirasetu El Fikh El Mukareneh*, f. 68-73.

sikurse, për shembull: “Err Rrakaik” i Imam Muhamedit²³, etj. Këto shkrime kanë ndikuar në përmirësimin e shoqërisë dhe në zvogëlimin e keqpërdorimeve. Prej atyre që janë fokusuar në zhvillimin e fetarisë ka qenë edhe Imam Muhamed bin El Hasan Esh Shejbani, dhe në literaturën apo shkrimet e tij transmetohen shumë hadithe që e trajtojnë aspektin shpirtëror²⁴.

Niveli intelektual dhe kulturor - Historianët janë pajtuar se zhvillimi intelektual në shekullin e parë të qeverisjes së abasidëve ishte i jash-tëzakonshëm, dhe lulëzoi fuqishëm²⁵. Nga elementet që ndihmuan në zhvillimin intelektual dhe kulturor në shekullin e parë të qeverisjes së abasidëve mund të veçohen:

- Posedimi i premisave apo kushteve për studime, sikurse, për shembull: afërsia e shekullit të dytë me kohën e shpalljes, pastërtia e gjuhës, prezenca e dijetarëve shpirtërorë dhe profesionalë në fusha përkatëse, lakmia për shpërblim ndaj atyre që marrin dije etj.
- Numri i konsiderueshëm i myslimanëve, prej tyre shumë joarabë, roli dhe kontributi i të cilëve ishte shumë i madh në këtë revolucion shkencor²⁶.
- Interesimi i dijetarëve që të përfitojnë nga kulturat joislame, dhe përkthimi i shkencave në gjuhën arabe prej dijetarëve joarabë. Avancimi i përkthimeve kishte lulëzuar dhe ishte zhvilluar në një nivel të lartë, posaçërisht pas themelimit të qendrës së përkthimit, e cila u themelua prej kalifi Harun Err Rrashidi²⁷. Duke i trajtuar me kujdes

²³ Këta libra për tematikë kanë zbutjen e zemrave të shoqërisë, rritjen e aspiratave për asketizëm, duke e inkurajuar shtimin e adhurimeve dhe largimin nga gjërat e ndaluara dhe të papreferuara. Këtë libër nuk e kam gjetur të botuar.

²⁴ Esh Shejbani, *El Athar*, 1/56.

²⁵ Ed Dusuki, *El Imam Muhamed Ibën El Hasan Esh Shejbani ve Etheruhu fi El Fikh El Islami*, f. 56.

²⁶ Ibën Halduni, Abdurrahman bin Muhamed Ibën Muhamed, *Divan El Muhtede ve El Haber fi Et Terih El Arab, ve El Berber ve min Asrihim min Dhevij Es Shen El Ekber*, recensent: Halil Shehadeh, (Bejrut: Dar El Fiker, 1988), 1/747.

²⁷ Ed Dusuki, *El Imam Muhamed Ibën El Hasan Esh Shejbani ve Etheruhu fi El Fikh El Islami*, f. 60-64. Dhe gjithashtu te: Abdulatif, Abdushafi Muhamed, *Es Siratu En Nebevije ve Et Terih El Islam*, (Kajro: Dar Es Selam, 1428 h.) 1/309.

ato përkthime, dijetarët i harmonizuan ato në mënyrë që t'i shërbenin kulturës islame, dhe i pasuruan përmes shpjegimit dhe analizave që ua bënë atyre përkthimeve.²⁸

- Shekulli i dytë u veçua për shkrime të avancuara, për nga sistemimi, ndarja, klasifikimi dhe rregullimi i literaturës. Në këtë kohë janë vendosur shumica e bazave apo parimet e të gjitha shkencave islame. Zhvillimi i shkrimeve ishte avancuar në nivelin sa në disa fusha kishte filluar edhe shkrimi i detajeve të tyre. Pastaj doli në skenë edhe konsolidimi i shumë shkollave apo medhhebeve juridike, edhe pse vetëm katër nga ato janë ruajtur dhe ekzistojnë në kohën tonë, sigurisht si shkenca të konsoliduara. Gjithashtu, në këtë interval kohor edhe dijetarët e shkencës së Hadithit përbënin njërin nga hallkat e shërbimit ndaj fesë, saktësisht atë të transmetimit të haditheve dhe të konkretizimit të shkencës më vete. Kontributi i tyre ishte aq i rëndësishëm në Hadith, sa e konsoliduan edhe metodologjinë e tyre për shkrimin e Hadithit, e cila metodologji u zhvillua me kohën, pikërisht sikurse çdo shkencë tjetër.
- Prodhimi i letrës në Bagdad, gjatë sundimit të Harun Er Rrashidit, gjithashtu ishte një nga elementet që ka ndihmuar dhe që e ka lehtësuar shkrimin dhe lulëzimin e shkencave²⁹.
- Mbështetja e kalifëve ndaj shkencës dhe dijetarëve ka qenë një element shumë i fuqishëm në zhvillimin intelektual dhe kulturor, pavarësisht se kjo mbështetje a ka qenë për shkak të fetarisë së tyre, politikisht apo për shkak të dashurisë ndaj diturisë dhe dijetarëve. Me këtë rast vlen të potencohet se kalifi Ebu Xhafer El Mensuri ka qenë prej dijetarëve të nivelit të Imam Malikut; ai i kishte thënë Imam Malikut se angazhimet me pushtet e kanë larguar nga dituria. Kalifi Ebu Xhafer El Mensuri e ka inkurajuar Imam Malikun për shkrimin e librit “El Muvata”³⁰. Kalifi Harun Err Rrashidi i kishte

²⁸ Esh Shejbani, *El Athar*, 1/62.

²⁹ Dajf, *Terih El Edeb El Arabij*, 7/45.

³⁰ Ibën Halduni, *Terih*, 7/683.

dërguar dy bijtë e tij tek Imam Maliku, për të dëgjuar dhe mësuar Hadith dhe Fikh etj.³¹.

Natyrisht se hovi i zhvillimit të shoqërisë fokusohet në kryeqytet, në vendin në të cilin qëndron selia e udhëheqësit të atij vendi. Në shekullin e dytë udhëheqja e shtetit bëhej nga Iraku, në të cilin abasidët kishin themeluar qytete të cilat ishin bërë shumë të njohura, sikurse ishin: Bagdadi, Kufeja etj.

Sa i përket Vasitit, ky ishte vendi lindjes së Imam Muhamed bin El Hasan Esh Shejbanit, të cilin qytet, sipas versionit dominues e ka themeluar El Haxhaxh Jusuf Eth Thekafiu. Vasiti gjendet në jug të Irakut, saktësisht, mes Kufes dhe Basras, dhe sipas shumicës të historianëve qyteti Vasit është themeluar mes viteve: 75-86 h³².

Përderisa Vasiti ishte qytet në të cilin nuk u lejuan të banonin në të përveç atyre që ishin me origjinë të pastër arabe, kjo tregon për nivelin e pastërtisë së gjuhës arabe në atë qytet. Sigurisht se është e natyrshme që një nxënës që ka lindur dhe është rritur në këtë shoqëri, me gjuhë kaq të pasur dhe burimore, pra, të jetë një person i dalluar në gjuhë dhe jo vetëm, veçanërisht nëse nxënësi do të ishte një kalibër inteligjent, siç ishte Imam Muhamed bin El Hasani. Prandaj, për këtë kemi edhe vlerësimin e dijetarëve të shquar, sikurse, për shembull, Thalebiu³³, i cili ka thënë se Muhamed bin El Hasani ishte i nivelit të Sibevejhit në gjuhë³⁴, e mendimet e tij në gjuhën arabe konsiderohen argument³⁵.

Në kohën e qeverisjes së abasidëve, Vasiti ishte qytet i zhvilluar, ndërtime ishin të avancuar për kohën, dhe ishte qendër shkencore për shumë

³¹ Edh Dhehebij, Shemsuddin, Ebu Abdullah, Muhamed bin Ahmed bin Uthman bin Kajmaz, *Tarih El Islam ve Vefajat El Meshahir ve El Alam*, recensent: Beshar Avad Maruf, (Tunis: Dar El Garb El Islami, 2003), 12/476.

³² Bahshel, *Terih Vasit*, 1/22.

³³ Emri i tij: Ahmed bin Muhamed, Ebu Ishak, ka vdekur në vitin: 427 h. Imam në gjuhë dhe komentim të Kuranit.

³⁴ El Kesani, Alauddin, Ebu Bekër bin Mesud bin Ahmed, *Bedaia Es Sanaia fi Tertib Esh Sheraia*, (Bejrut: Dar El Kutub El Ilmije, 1986), 2/33.

³⁵ El Xhesas, Ahmed bin Ali Err Rrazi, *El Fusul fi El Usul*, (Kuvajt, Vizarrh El Avkaf, 1994), 1/85.

dijetarë. Libri “Et Terih li Ulema El Hadith” - Historia e dijetarëve të Hadithit³⁶, më shumë i ngjan një libri të Hadithit, sesa shkencës së transmetuesve.

Vasiti ishte qendër e shkencave islame, e cila konkurronte me Bagdadin. Meritat e saj ishin të shfaqura në mësimin e Kuranit dhe të Hadithit. Në Vasit kanë emigruar dhe banuar shumë prej sahabëve dhe tabiinnjve. Nga Vasiti vijnë shumë muhadithë³⁷. Imam Muhamedi kishte lindur aty, dhe dituritë e para fillestare islame i kishte marrë po në këtë vend, e i cili ishte shumë i pasur me dituri fetare, veçanërisht me shkencat që janë kusht për një dijetar të përgjithshëm - El Mutlak.

Ndërsa, sa i përket vlerës së Kufes, në të cilin vend u formësua personaliteti i Imam Muhamed bin El Hasan Esh Shejbanit, përshkrimi i vlerës reale të Kufes do të merrte shumë kohë dhe hapësirë këtu, prandaj do të mundohemi t’i përmbledhim disa nga çështjet më të rëndësishme për të, përmes disa vlerësimeve, sikurse në vazhdim.

Omer bin El Hatabi, r.a., ka thënë: “Në Kufe janë elitat islame.”. Në një version tjetër thotë: “Në të është truri i Islamit.”³⁸.

Aliu, r.a., ka thënë: “Kufeja është kafka e Islamit, thesar i besimit, arma e Allahut, e cila është e mbushur dhe e drejton kudo që dëshiron; Zoti e bekoftë, Allahu i ndihmoftë Lindjes dhe Perëndimit përmes banorëve të Kufes, ashtu sikurse i ka ndihmuar përmes gurëve!”³⁹.

Imam Buhariu e ka përmendur numrin e vizitave të tij në qytete islame, me qëllim të kërkimit të diturisë, e kur ka ardhur radha e Kufes, ka thënë: “Nuk e kujtoj sa herë e kam vizituar atë me muhadithë.”⁴⁰.

³⁶ El Xhesas, El Fusul fi El Usul, 1/85.

³⁷ Dumejrije, *Usul El Alakat Ed Duvelijeh fi Fikh El Islam, El Imam Muhamed bin El Hasan Esh Shejbanî -Dirasetu El Fikh El Mukareneh*, f. 90-91.

³⁸ Ibën Sead, Muhamed bin Sead bin Munië Bagdad, *Et Tabekat El Kubra*, recensent: Muhamed Abdulkader Ataa, (Bejrut: Dar El Kutub El Ilmije, 1990), 6/86.

³⁹ Ibën Sead, *Et Tabakat El Kubra*, 6/86.

⁴⁰ Ibën Haxher, Ahmed bin Ali bin Muhamed, *Feth El Bari*, recensent: Abdulaziz bin Abdullah bin Baz dhe Muhibuddin El Hatib, i ka shërbyer këtij botimi, Fuad Abdalbaki, (Bejrut: Dar El Fiker, 1379 h.), 1/478.

Kjo është dëshmi se Kufeja me të vërtet ishte një qendër e shkencave islame, e cila e sfidonte globin për të arriturat e saj. Përderisa studiuesi inteligjent dhe punëtor gjendet në një klimë shkencore të tillë, sigurisht se kjo do të reflektonte në rezultatet e të nxënës, të arriturave të tij, e i cili do të mbetej në histori, saktësisht ashtu siç dëshmoi trashëgimia islame për Imam Muhamed bin El Hasan Esh Shejbanin. Sigurisht se Vasiti ka qenë nga qytetet më të mëdha dhe më të njohura në kohën kur lindi dhe kur e kaloi fëmijërinë Muhamed bin El Hasani. Vasiti veçohej për mësimin e Kuranit dhe të haditheve, parimet apo kushtet shumë të rëndësishme të kohës-moshës se kur mësohet Kurani dhe Hadithi. Pra, Imam Muhamedi jetonte në të. Ndërsa kur u rrit, babai i tij e solli në qendrën më të madhe dhe më të njohur të diturisë, në ekipin e Imam Ebu Hanifes, r.a.

Studimet e Imam Muhamed bin El Hasenit: Ashtu sikurse u potencua, ai lindi në Vasit, dhe aty e kaloi fëmijërinë e tij, e pastaj kërkimin e diturisë e vazhdoi në Kufe, mirëpo kërkimit të diturisë nuk iu ndal vetëm aty, por e vazhdoi edhe në Irak, pas vdekjes së Imam El Adhamit, e pastaj edhe në Hixhaz, duke e arritur kështu nivelin më të lartë shpirtëror dhe shkencor.

Fëmijëria e Imam Muhamedit në Vasit

Fatkeqësisht nuk posedojmë informacione konkrete për fëmijërinë e Imam Muhamedit, përveçse mund të pretendojmë se ka mësuar në sistemin e mësimin të asaj kohe. Nxënësit e dijes në shekullin në të cilin jetoi Imam Muhamedi, mësonin te dijetarët e vendit ku jetonin, e mësonin Kuranin dhe Hadithin, prezantonin në ligjëratat e jurisprudencës islame, në sintaksë, në gjuhë etj., ose i merrnin mësuesit në shtëpi, ashtu siç veprojnë zakonisht të pasurit. E, baba i Imam Muhamedit ishte prej tyre⁴¹. Imam Muhamedi ka thënë se babai ia ka lënë tridhjetë mijë (30.000) dinarë të arit. Një dinar peshonte rreth pesë gramë (5 gr.), e që i bie se ka trashëguar njëqind e pesëdhjetë mijë gram (150,000 gr.), ashtu që, nëse shumëzohet me vlerën e gramit në monedha, meqë grami kushton rreth

⁴¹ Esh Shejbani, *El Athar*, 1/29.

pesëdhjetë e pesë euro (55), domethënë se ka trashëguar rreth tetë milion e dyqind e pesëdhjetë mijë euro, (8.250.000€). Imam Muhamedi vazhdon duke thënë: “Të gjitha i kam shpenzuar për dituri, studime, gjysmën për mësimin e gjuhës, dhe gjysmën për mësimin e jurisprudencës - Fikhut. Kjo tregon përkushtimin që kishte Imam Muhamedi për dituri, saqë jo vetëm kapacitetin intelektual, por edhe atë material e kishte shfrytëzuar për kërkim të diturisë. Ai nuk e investoi atë pasuri për ta shtuar atë, dhe as për t’i shijuar mirësitë e dynjasë, por të tërën e flijoi për ta mësuar Fjalën e Zotit, e që më pas t’i mësojë myslimanët, respektivisht ta madhërojë Krijuesin dhe fenë e Tij, e Ai, Zoti, xh.sh., e ngriti atë duke mos u harruar asnjëherë. Imam Muhamedi dha çdo gjë që posedonte për dituri, dhe mori një pjesë të saj. Këta dijetarë duhet të jenë model për sinqeritet, angazhim e të arritura, si dhe për investimin e jashtëzakonshëm për studentë dhe shkencë. Prandaj, kush do të ishte në nivelin e tyre që t’i tejkalojë apo ta neglizhojë kontributin dhe qëndrimet e tyre?!

Mësuesit dhe nxënësit më të njohur të Imam Muhamed bin El Hasanit

Numri i madh i mësuesve dhe i nxënësve është indikacion i madhështisë së një personi në dituri, mirëpo edhe i pranueshmërisë së tij te njerëzit, dhe në mesin e studiuesve gjithsesi se kjo tregon edhe për pranueshmërinë e angazhimit të tij prej Zotit, xh.sh.

Mësuesit e tij: Imam Muhamedi ka mësuar për trashëgimin islame te një numër i madh i dijetarëve të njohur dhe me famë, e prej tyre i veçojmë: Imam El Adhamin, Ebu Hanife En Numani-i cili ishte mësuesi më i njohur i tij, fuqia shkencore e të cilit ndikoi që ai të jetë dijetari më ndikues apo më mbresëlënës tek Imam Muhamedi, pastaj Jakup bin Ibrahim El Kadi-Ebu Jusufi-i cili ishte mësuesi i dytë i Imam Muhamedit, Imam Malik bin Enesi, tek i cili mësoi tre vjet e disa muaj, dhe si rezultat i kësaj, ai është ndër transmetuesit më të njohur të librit të Imam Malikut – “El Muvata”, pastaj Miësar bin Kedami, Sufjan Eth Thevriu, Abdulmelik bin Abdulaziz bin Xhurejxh, Abdullah bin Mubarak, Omer bin Dherr El Hemedani, Muhil bin Muhriz Ed Dabij, Zufer bin El Hudhejl, dhe shumë

të tjerë⁴². Nëse i shikon emrat e mësuesve që janë dijetarë të njohur, lehtësisht kuptohet bagazhi apo baza intelektuale e Imam Muhamedit, dhe se ai nuk kishte qëndruar vetëm në Irak, por kishte udhëtuar edhe në vende të tjera, gjithsesi për kërkimin e diturisë, siç është Hixhazi, konkretisht Medineja, ku me dijetarët e saj kishte trajtuar çështjet fetare, si rezultat i të cilave diskutime edhe e kishte shkruar librin “El Huxheh ala Ehl El Medine”.

Nxënësit e tij: Sa i përket nxënësve të Imam Muhamed bin El Hasanit, ata janë shumë. Ne po i përmendim disa prej tyre, e pa dyshim se nxënësi më i njohur i Imam Muhamedit është: Muhamed bin Idriz Esh Shafiû - Imam Shafiû - i cili e kishte lavdëruar aq shumë, sa nuk kishte vlerësuar e lavdëruar Imam Shafiû askënd më shumë sesa Imam Muhamedin. Pastaj janë: Esed bin Furat, Musa bin Sulejman El Xhurxhani, Isa bin Eban, Muhamed bin Es Semaë, Shuajb bin Sulejman El Kejsani, Alij bin Salih El Xhurxhani, Ebu Hafs El Kebir, Hisham bin Abdullah Er Rrazi, Alij bin Mabed Esh Shedad, Ebu Ebejd El Kasim bin Selam, Jahja bin Meiini, Muhamed bin Mukatil⁴³ etj.

Nëse shikohen nxënësit e tij, gjejmë përfaqësues të të gjitha medhhebeve, figura të tyre qendrore, sikurse: Imam Esh Shafiun-konsoliduesi i medhhebit shafiî-, gjithashtu dijetar të shquar në Tefsir, në Hadith etj. Kjo tregon për nivelin e Imam Muhamedit, që ishte dijetar i nivelit të përgjithshëm - Muxhtehid Mutllak -, tek i cili mësuan dijetarët më eminentë të të gjitha shkencave islame. Nxënësit janë ata që më së miri e përfaqësojnë dhe e plasojnë diturinë e mësuesve të tyre, veçanërisht nëse ata janë dijetarë të dëshmuar në fushat e tyre. Muhamed bin El Hasani ishte dijetar që, në një mënyrë apo në një tjetër, është akter apo pjesëmarrës në themelimin dhe zhvillimin e të gjitha shkollave juridike, medhhebeve; ai është transmetues i librit më të konsoliduar të kohës në Hadith, i cili veçanërisht është referencë kryesore e medhhebit maliki, librit “El Muvata”.

⁴² Ibën Ebi Hatim, *El Xherh ve Et Tadi*, 7/227. Dhe, Ibën Haxheri, *Lisan El Mizan*, recensoi: Deiratu El Muarrif En Nidhamije, (Bejrut: Muesestu El Ealemij li El Matbuat, 1971), 5/121.

⁴³ El Hatib Bagdadi, *Terih Bagdad*, 2/561.

Imam Muhamedi, ishte mësues i imamit të medhhebit shafi, i cili medhhebi e hap rrugën dhe ndikon në konsolidimin edhe të medhhebit hanbeli. Ai ishte në treshen e artë të medhhebit hanefi. Mendoni pak: Imam Muhamedi është figura e tretë në renditje në medhhebin hanefi! Nëse do të ishte i vetmi në medhhebi, do të mjaftonte. Përderisa, ekipi i medhhebit hanefi përbëhet prej një formati të tillë shkencor, kjo më së miri tregon për nivelin, profesionalizmin dhe trashëgiminë që e gëzon medhhebi hanefi.

Shkrimet e Imam Muhamed bin El Hasan Esh Shejbanit

Shkrimet e Imam Muhamedit janë të shumta dhe tepër të rëndësishme. Me shumë të drejtë merita e ruajtjes dhe e bartjes apo e përcjelljes së medhhebit hanefi ndër shekuj i takon Imam Muhamedit. Dijetarët e medhhebit hanefi librat e tij i kanë ndarë në këto kategori:

1. Librat, “Dhahir Err Rivaje” ose “Muëtemedeh”. Këta janë libra bazë, përmes së cilëve janë transmetuar qëndrimet e tre imamëve qendrorë të medhhebit, me zinxhirë transmetimi mutevatir apo meshhur - duke transmetuar përmes grupeve të dijetarëve, saktësia e të cilëve nuk kontestohet; këto libra janë:
 - “El Asel” - libri bazë apo kryesor, quhet edhe “El Mabsut”, ndërsa është botuar shumë herë, e recensimin e fundit e ka bërë Dr. Muhamed Bujnukalin, botuar në Bejrut, nga Dar Ibën Hazem, 2012, në 12 vëllime. Ky libër është i fushës së juridiksionit islam, dhe konsiderohet libri bazë, e i cili me saktësi të lartë tregon mendimet e tre imamëve, konkretisht të medhhebit hanefi.
 - “El Xhamia Es Sagir” - përmbledhja e shkurtër, recensoi: Imam Abdulhaji El Lekneviju, botuar në Bejrut, nga Dar Alim El Kutub, 1406 h.
 - “El Xhamia El Kebir” - përmbledhje e madhe, e botuar në Egjipt, nga Tabatu El Emir 1356 h.
 - “Es Sijer El Kebir” - e botuar me shpjegim në Bejrut, nga Dar El Kutub El Ilmije, 2013⁴⁴.

⁴⁴ Në literaturë përmenden Es Sijer El Kebir dhe Es Sagir, mirëpo pas analizës rezultoi se është i njëjti libër.

- “Ez Zijadat” – e botuar me emrin “Sherh li Ez Zijadat”, në Bejrut, nga Dar El Alim El Kutub, 2013.

Këtë përmbledhje të librave të tij e përmend edhe Imam Ibën Abidin, në librin e tij “Isad El Mufti ala Sherh Ukud Rresm El Mufti”⁴⁵.

2. Librat “Gajr Dhahir Err Rivaje” ose “En Nevadir”. Këta libra nuk transmetohen përmes rrugëve mutevatir apo meshhur, dhe saktësia transmetuese e tyre nuk është sikurse e grupit të parë. Prandaj, nëse diçka nga këta libra gjen mbështetjen në kategorinë e librave bazë, apo fare nuk e gjejmë në grupin e parë të librave, ai tekst pranohet. Ndërsa, nëse ndonjë citat i këtyre librave atakohet me librat “Dhahir Err Rivaje”, detyrimisht duhet të vërtetohet autenticiteti i tyre, e nëse konfirmohet saktësia e tekstit, dhe atakohet me librat e grupit të parë, ai tekst refuzohet. Ndër këta libra mund të potencojmë: “El Harunijat”, “El Xhurxhenijat”, “Err Rrukijat”⁴⁶, “El Iktisab fi Err Rrizk El Mustetab”⁴⁷, “El Kejsanijat”⁴⁸, “El Amali”⁴⁹, “Nevadir Sijam”⁵⁰ etj.

3. Kurse, librat që trajtohen si libra të Hadithit, dhe që mendojmë se duhet të trajtohen sikurse libra të njohur apo, të paktën, në mes “El Mutevatir” dhe “En Nevadir”, janë:

- “El Muvata El Imam Malik”, të cilën e transmeton Imam Muhamedi, dhe e cila u botua disa herë, sikurse, për shembull, në Be-

⁴⁵ Shih: Ibën Abidin, Muhamed Emin bin Omer Ed Dimeshkij El Hanefij, *Isad El Mufti Ala Sherh Ukud Rresm El Mufti*, recenzoi: Prof. Dr. Sallah Ebu El Haxh, (Bejrut: Dar El Beshar El Islamiye, 2018), f. 314!

⁴⁶ Shih referencën paraprake, i përmend Ibën Abidin, mirëpo nuk e di nëse janë të botuara!

⁴⁷ Recenzoi: Dr. Suhejl Zekar, botuar në Damask prej Abdulhadi Hurasanit, 1400 h., dhe botuar në Bejrut: Dar Kutub El Ilmije, 2018.

⁴⁸ Ibën Haxher, El Ithar bi Marefeti Ruvah, recensoi: Kesravij Hasan, (Bejrut, Dar El Kutub El Ilmije, 1993) f. 27.

⁴⁹ E ka botuar një pjesë të saj, Daira El Mearif El Uthmanije në Indi, 1360 h.

⁵⁰ Nuk e kam gjetur të botuar. E përmend Ibën Haxheri në El Ithar bi Marifetu Ruvah, f.27.

jrut, “El Mektebetu El Ilmije”, në Damask, “Dar El Kalem”, 1991 etj.

- “El Athar”, e cila u botua disa herë, për shembull: Bejrut, “Dar El Kutub El Ilmije”, 2010. Ky libër përmban afër një mijë (1000) transmetime.
- “El Huxheh ala Ehl El Medineh”, është botuar dy herë, e recensuar prej Mehdi Hasan El Kejlani El Kadirijit, shtypur në Bejrut, nga shtëpia botuese “Alim El Kutub”, 1403 hixhrij. Në këtë libër gjenden (325) hadithe, e që i atribuohen Pejgamberit, s.a.v.s., (598), që i atribuohen sahabëve, dhe (341) transmetuar kryesisht prej tabiinjeve. Në total gjenden 1264 transmetime.

Librat e Hadithit janë dëshmia më e qartë që paraqet jo vetëm diturinë e Imam Muhamedit në mbamendjen e hadithit, por edhe bagazhin dhe qëndrimet e tij profesionale në shkencën e Hadithit.

Këta libra konsiderohen bazament në medhhebin hanefi. Gjithashtu janë ndër trashëgimitë më të vjetra shkencore islame. Imam Muhamedi është prej të parëve që ka shkruar në shkencat islame dhe, fatmirësisht, është ruajtur origjinaliteti i tyre deri në ditët tona.

Veprimtaria e Imam Muhamed bin El Hasan Esh Shejbanit

Në trashëgiminë kryesore të veprimtarisë së bujshme të Imam Muhamedit janë veprat e tij të shkruara, e disa nga ato i potencuam edhe më lart. Imam Muhamedi, ashtu sikurse që ishte nxënës i zellshëm, ai ishte edhe mësues i dalluar, si dhe shumë bindës. Numri dhe niveli i nxënësve të tij ishte i madh, mirëpo edhe të veçantë.

Muhamed bin Semaë tregon: “Muhamed bin El Hasani ishte i dashur, kishte fizionomi të bukur, shoku im, Isa bin Ebani-dijetar i shquar, i cili ishte bashkëkohës dhe dijetar i nivelit të Imam Shafiut-, e falte namazin në xhaminë në të cilën ligjëronte Imam Muhamedi. Mirëpo, Isa bin Ebani nuk prezantonte në ligjëratat e tij. Një ditë arrita ta takoj Isa bin Ebanin dhe Imam Muhamedin, kur edhe e shfrytëzova rastin t’i tregoj Imam Muhamedit për zotësinë e Isa bin Ebanit, dhe se ai nuk po prezantonte në ligjëratat e tij, nga frika apo pretendimi se ju e kundërshtoni Hadithin?! Imam Muhamedi i thotë: “Mos gjyko ndaj nesh para se të na dëgjosh! Në

atë rast, Imam Isa bin Ebani filloi ta pyeste për hadithe Imam Muhamedin, ai i përgjigjej. Ai e pyeti për hadithet e njëzet e pesë kapitujve, e Imam Muhamedi i përgjigjej duke i treguar edhe për gjërat përcjellëse të haditheve, si të anuluarat, premiset mbështetëse të haditheve, kushtet e tyre etj. Pasi u ndamë prej Imam Muhamedit, Isa bin Ebani i tha Ibën Semasë: “Mes meje dhe dritës kishte pengesë – perde -, e cila m’u largu, m’u hapën sytë, dhe nuk kam menduar ndonjëherë se Zoti, xh.sh., sjell prej krijesave të tij për njerëzit një njeri kaq të ditur. Nga ajo ditë Imam Isa bin Ebani nuk është ndarë prej Imam Muhamedit.”⁵¹

Imam Muhamed ishte emëruar gjykatës i qytetit Err Rrika, nga e cila pozitë u lirua pas një kohe të caktuar. Imam Ebu Jusufi, mësuesi i tij, kishte propozuar që Imam Muhamedi të emërohej gjykatës. Duke pasur parasysh që Imam Muhamedi ishte shumë i devotshëm dhe i angazhuar me dituri, ai nuk dëshironte pushtet, pasi ai do ta angazhonte, rrjedhimisht do ta pengonte në dituri, prandaj ishte hartuar prej Imam Ebu Jusufit për propozimin që e kishte bërë.

Pasi u lirua nga pozita e gjykatësit të Err Rrikas, kalifi Harun Err Rrashidi e emëron Imam Muhamedin gjykatës të gjykatësve, apo kryetar të gjykatësve në Kalifatin Islam, në të cilën pozitë edhe vdes, gjatë vizitës në qytetin Err Rrajit, ku ishte në shoqërim të kalifit⁵².

Vdekja e Imam Muhamed bin El Hasan Esh Shejbanit

Zoti, xh.sh., e privon diturinë nga shoqëria përmes vdekjes së dijetarëve. Kalifi Harun Err Rrashidi e ka vizituar qytetin e Err Rrajit, në shoqërinë e Imam Muhamed bin El Hasan Esh Shejbanit dhe të El Kesanit, të cilët kanë vdekur në të, në vitin njëqind e tetëdhjetë e nëntë (189 hixhrij), dhe thuhet se kanë vdekur në të njëjtën ditë. Kalifi Harun Err Rrashidi kishte thënë: “Në Err Rraji e kam varrosur fikhun dhe gjuhën.”. Kur Imam Muhamedi ndërroi jetë, ai ishte në moshën pesëdhjetë e tetë vjeçare, Allahu e mëshiroftë atë dhe të gjithë besimtarët⁵³.

⁵¹ Shih: El Hatib, *Terih Bagdat*, 12/479!

⁵² El Hatib, *Terih Bagdat*, 2/561.

⁵³ El Hatib, *Terih Bagdat*, 2/561.

Dr. Muhamed STUBLLA

MUHAMMAD BIN AL HASAN AL SHAYBANI, REFERENCE FOR SCIENCE AND SCIENTISTS.

(Summary)

He who knows the past will know how to build the future. Recognizing personalities whose contribution is multi-dimensional is as important as their contribution. Muhammad bin al-Hasan al-Shaybani, not only is an irreplaceable personality in the legal institute or the Hanafi madhab, but he is also the teacher of the Shafi'i madhab, who paved the way for the Hanbali madhab. But not only that, but Imam Muhammad was also a companion and student of Imam Malik, who through the narration of Al-Muwatta contributed a lot to the Maliki madhhab. From this it follows that Imam Muhammad is the connecting link between all legal schools, being an important contributor to the science of hadith and not only that. So, of course, books have been written about a scholar of this caliber. In this article, we have summarized his biography very briefly, of course starting from his name, background, political, economic, intellectual, and cultural situation, and circumstances that influenced him to be a scholar who has witnessed all spheres, so he was not only a scholar of theory but also an overseer of the practice of Islam, since he was a judge. While in the second century, technical opportunities for researchers were easier, but also intellectual opportunities were available and at a high level, Imam Muhammad used them very well. The advantage that affords him the opportunity of learning and interpreting in the most ideal form was that he was born, raised, and lived in the most developed centers of the time and learned from many of the Imams of all Islamic fields. Of course, his students were also well-known imams, and many of them focused on and were recognized as a reference in

the relevant Islamic sciences. The writings of Imam Muhammad were numerous and rare or unique in their type and number so his writings were divided or classified into books whose accuracy is indisputable and books whose accuracy is required to be proven. He was appointed judge of the supreme court by the Islamic State, in which position he died. As long as a scholar lives in the golden age, and is of the highest intellectual level, like Imam Muhammad, it shows the importance of dealing with the issues he dealt with.

Keywords: *Imam, Muhammad, madhab, Islam, scholar.*

Dr. Sedat ISLAMI

METODOLOGJIA PEJGAMBERIKE NË NDRYSHIMIN E BOTËKUPTIMEVE, DHE REFLEKTIMI I SAJ EDUKATIV

Abstrakt

Ky punim mëton të hedhë dritë mbi metodologjinë që pejgamberi Muhamed, a.s., e ka ndjekur në ndryshimin dhe përmirësimin e disa botëkuptimeve që kanë qarkulluar në mesin e njerëzve. Punimi synon që, krahas metodologjisë, ta zbulojë edhe rëndësinë dhe ndikimin edukativ që paraqet ky ndryshim, dhe në formë këshillash dhe udhëzimesh t'iu ofrohet besimtarëve si një doracak edukativ. Këtu qëndron edhe rëndësia e punimit. Metodologjia e ndjekur në punim është përshkruese dhe analitike. Fillimisht kemi identifikuar disa hadithe pejgamberike, që për temë kanë këto ndryshime të botëkuptimeve, për t'iu kthyer më pas komentareve të besueshëm të haditheve, nga të cilët kemi nxjerrë e përfutur mësim në formë të rregullave dhe të principeve që kanë të bëjnë me botëkuptimet. Punimin e kemi ndarë në tri pjesë: në pjesën e parë kemi folur për përkushtimin pejgamberik për vlerat dhe moralin; në pjesën e dytë kemi përmendur shembuj të veprave të mira, ndërsa në pjesën e tretë kemi paraqitur shembuj të mëkatëve. Në fund fare, kemi bërë dhe përmbledhjen e disa rezultateve dhe rekomandimeve të punimit.

Fjalët kyçe: *metodologjia pejgamberike, ndryshimi, përmirësimi, botëkuptimet, edukative.*

Hyrje

Në mesin e njerëzve shumë gjëra qarkullojnë jo pse parimisht janë në rregull, por për shkak se njerëzit janë ambientuar me to, sikur-se janë zakonet, tradita a botëkuptime qofshin ato. Për pasojë, njerëzit edhe bëjnë veprime të cilat, në rastet më të mira, i privojnë nga të mira të shumta, e në rastet më të këqija, i tërheqin pas në humnerën e mëkateve. Ndonjëherë perceptimet janë aq të gabuara, saqë nuk kanë të bëjnë fare me fenë. E keqja e madhe e këtyre gabimeve në koncepte dhe botëkuptime është se pasojat e tyre lidhen edhe me shoqërinë, pra, nuk janë individuale. Dhe jo vetëm kaq. Devijimi në koncepte e botëkuptime, parafrazuar Muhamed Kutbin, është devijimi më i madh¹.

Së këndejmi, nevoja që botëkuptimet dhe konceptet tona të jenë të qëlluara është e madhe. Kjo është tema që trajton ky punim, dhe është bërë nga perspektiva pejgamberike. Më saktë, duke iu referuar metodologjisë pejgamberike, në këtë punim do të mësojmë më shumë për konceptet; do të mësojmë për principet dhe rregullat që kanë të bëjnë me konceptet, respektivisht përmirësimin dhe ndryshimin e tyre.

- 1) Punimi mëton të hedhë dritë mbi *përsosurinë morale*, si fjalë kyçe e misionit të pejgamberit Muhamed, a.s.
- 2) Punimi synon t'i evidentojë mënyrat sipas të cilave pejgamberi Muhamed, a.s., i ka bërë ndryshimet e koncepteve që kanë të bëjnë me veprat e mira dhe veprat e këqija.
- 3) Punimi ka për qëllim që ta dokumentojë rëndësinë që feja ka në formësimin e koncepteve dhe të botëkuptimeve, çfarëdo qofshin ato, e veçmas atyre që kanë të bëjnë me sjelljen dhe moralin.

Rëndësia e punimit qëndron në objektivin edukativ që synon ta arrijë, respektivisht në përpjekjen e tij që lexuesit t'i ofrohet në formë të një përmbledhjeje rregullash e principesh, të cilat synojnë t'i gdhendin e përsosin moralisht. Pra, përtej aspektit teorik, punimi synon të kontaktojë me

¹ Shih: Muhamed Kutb, *Mefahim Jenbegi en Tusahhah*, (Bejrut-Kajro: Dar Esh Shuruk, ed. 8, 1994), f. 12!

lexuesin dhe ta ndihmojë atë për ta rritur pozitivitetin dhe produktivitetin nëpërmjet ndryshimit dhe përmirësimit të bindjeve dhe botëkuptimeve. Punimi synon, më saktë, ta ngre në nivelin e të qenit më i miri, siç na mëson pejgamberi Muhamed, a.s.: “Njeriu më i dashur për Allahun është (ai që është) më i dobishmi për njerëzit.”².

Metodologjia e ndjekur në këtë punim është kryesisht përshkruese. Duke iu referuar një numri të caktuar të haditheve pejgamberike dhe shpjegimeve që kanë bërë dijetarët me nam, kemi paraqitur disa shembuj të koncepteve e botëkuptimeve dhe rregullave e mënyrave se si pejgamberi Muhamed, a.s., e ka bërë ndryshimin dhe përmirësimin e tyre. Punimi është i ndarë në tri pjesë: në pjesën e parë kemi një përmbledhje, sa i përket përsosurisë morale, si pjesë qenësore e misionit pejgamberik; në pjesën e dytë kemi trajtuar shembuj të koncepteve që kanë të bëjnë me veprat e mira, ndërsa; në pjesën e tretë kemi trajtuar shembuj nga mëkatet. Në fund kemi bërë përmbledhjen e disa rezultateve dhe rekomandimeve kryesore të punimit.

1. MISIONI MORAL I PEJGAMBERIT MUHAMED, A.S.

1.1. Profili edukativ i pejgamberit Muhamed, a.s.

Allahu i Madhëruar e zgjodhi Muhamedin, a.s., të jetë pejgamberi i fundit për njerëzimin. Ai e bëri të dallojë për moralin dhe sjelljet, po edhe për objektivat e misionit të tij. Duke na folur për moralin e tij, Allahu i Madhëruar thotë: “*Se ti je me virtyte madhore.*” (*Kalem: 4*)

Ky korpus vlerash i Pejgamberit tonë, a.s., është interpretuar me pak fjalë si vetë Kurani, pra, çdo gjë, mësim a këshillë kuranore, ka qenë e përjetësuar edhe në sjelljet dhe moralin e tij. Ky është dhe shpjegimi që Aisheja, r.a., ia ka bërë këtij ajeti³. Ka dhe shpjegime të tjera që këtë mo-

² Hadithin e shënon Taberaniu, në *El Muëxhem El Eusat*, nr. 6026, ndërsa Albani e ka saktësuar në *Es Silsiletu Es Sahiha*, nr. 906.

³ Shih: Abdullah bin Vehb, *Tefsir El Kuran min El Xhami li Ibni Vehb*, (Tunizi: Dar El Garb El Islamij, 2003), 2/156! Përshkrimi i këtillë që Aisheja, r.a., i ka bërë Pejgamberit, a.s., është i dokumentuar edhe në koleksionet e haditheve pejgamberike. Shih: *Mus-*

ral e përshkruajnë si vetë Islami dhe feja⁴. Zuxhaxhi ka bërë një interpretim të bukur dhe përmbledhës. Ai ka thënë se për qëllim me moralin është morali me të cilin Allahu e ka urdhëruar në Kuran⁵. Nga kjo kuptojmë se morali i pejgamberit Muhamed, a.s., është ashtu siç Allahu e dëshiron, pra, i përkryer, ose, siç do të shprehej Ebu Suudi, i paarritshëm nga ana e njerëzve të tjerë⁶.

Për këtë moral dhe këto tipare të mrekullueshme kanë dëshmuar edhe armiq të tij. Ikrime, i biri i Ebu Xhehlit, në periudhën kur ende nuk e kishte pranuar Islamin, ishte ndër armiq të më të përbetuar të pejgamberit Muhamed, a.s., megjithëkëtë, kur bëhej fjalë për moralin dhe karakterin e Pejgamberit, a.s., ai e dëshmonte të vërtetën, dhe thoshte: “Falës, fisnik.”⁷.

Kjo sa i përket moralit të tij, ndërsa sa i përket misionit, vetë pejgamberi Muhamed, a.s., është deklaruar: “Jam dërguar për t’i përsosur tiparet e çmuara të moralit.”⁸.

Dijetarët myslimanë derisa e komentojnë këtë hadith, i përmendin disa mesele me rëndësi, ndër të cilat dy si më kryesoret: çfarë nënkupton përsosja, dhe çfarë përfshijnë tiparet? Sa i përket përsosjes, është thënë se për qëllim është që të mirat t’i ngre në nivele superiore, gjegjësisht të mirën ta bëjë më të mirë, dhe atë që nga periudha e Ibrahimit, a.s., për shkak të mosbesimit kishte humbur, ta plotësojë, ta përsosë, ta përmbledhë dhe

nedi i Imam Ahmedit, nr. 25302; *Edeb El Mufred*, nr. 308. Albani, në *Sahih El Xhami*, nr. 4811 dhe Shuajb Arnauti në *Tahrixhu El Musned*, e kanë saktësuar.

⁴ Shih: Muhamed bin Xherir Taberiu, *Xhamiu El Bejan an Teëvili aji El Kuran*, (Mekke: Dar Et Terbijje ve Et Turath, p.v.b.), 23/529; Ismail bin Umer bin Kethir, *Tefsiru El Kurani El Adhim*, (Rijad: Dar Tajjibe li En Neshri ve Et Teuzië, ed. 2, 1999), 8/188!

⁵ Shih: Siddik Hasen Han, *Fet’hu El Bejan fi Mekasidi El Kuran*, (Bejrut: El Mektebetu El Asrije, 1992), 14/256!

⁶ Shih: Muhamed bin Muhamed bin Mustafa Ebu Suud, *Tefsiru Ebi Suud*, (Bejrut: Dar Ihjai Et Turath), 9/12!

⁷ Muhamed bin Ali bin Adem bin Musa El Ethijubi, *Sherhu Suneni En Nesaij*, (Mekke: Dar Al Burûm, 1424 h.), 31/404.

⁸ Transmetohet edhe me shprehje të tjera, sikurse: “...moralin e mirë (ar. Husne El Ahlak; Salih El Ahlak)”. Hadith i saktë. Shih: Es Silsiletu Es Sahiha, nr. 45; Sahih El Xhami, nr. 2833!

ta unifikojë⁹. Sa i përket përmbajtjes së *tipareve të çmuara ose moralit të mirë*, dijetarët kanë thënë se me të përfshihet ndreqja, përmirësimi, e mira në tërësi, feja, vlera, burrëria, fisnikëria, bamirësia, drejtësia, përmbushja e premtimeve, nderi, guximi, respekti, durimi, devotshmëria, bujaria, modestia, vullneti dhe ambicia e lartë, buzëqeshja, mëshira, urtësia, dorëdhënia, ruajtja e sekreteve, altruizmi, kënaqja dhe pajtimi me atë që ta ka dhënë Zoti, etj.¹⁰. Aisheja, r.a., siç përcillet, si tipare të çmuara i ka përmendur të folurit e drejtë, lidhjen e singertë me Zotin, duke u shkëputur nga çdokush tjetër, dhënien e lëmoshës lypësit, kompensimin e të mirës, ruajtjen e amaneteve, mbajtjen e lidhjeve familjare dhe farefisnore, ruajtjen e nderit të shokut, nderimin e mysafirit, turpin¹¹.

Me moral është thënë se përfshihet ndreqja e fesë (korrigjimi dhe përmirësimi i çështjeve fetare), ndreqja e gjërave që kanë të bëjnë me këtë dhe botën tjetër¹². Pra, misioni i pejgamberit Muhamed, a.s., përfshin çdo gjë që ka të bëjë me jetën e kësaj dhe botës tjetër.

2. BOTËKUPTIMET PËR BESIMIN DHE VEPRAT E MIRA

Përderisa i trajtojmë këto koncepte, duam të ritheksojmë se pjesë e studimit janë vetëm disa sosh, si shembuj ilustrues, përndryshe tekstet që i trajtojnë këto koncepte janë shumë më shumë. Prandaj, ne do të fillojmë

⁹ Shih: Mulla Ali El Karij, *Mirkatu El Mefatih Sherhu Mishkati El Mesabih*, (Bejrut: Dar El Fikr, 2002), 8/183; Muhamed bin Abdul Baki bin Jusuf Zerkani, *Sherhu Ez Zerkani ala Muvettai El Imami Malik*, (Kajro: Mektebetu Eth Thekafeti Ed Dinije, 2003), 4/404; Abdurreuf El Munavi, *Fejdu El Kadir Sherhu El Xhami Es Sagir*, (Egjipt: El Mektebetu Et Tixharije El Kubra), 2/572!

¹⁰ Shih: Ebu Umer bin Abdul Berr, *Et Temhid lima fi El Muvetta min El Meani ve El Esanid fi Hadithi Resulilah –sal-la Allahu alejhi ve sel-lem*, (Londër: Muesesetu El Furkan li Et Turath El Islami, 2017), 16/277.; Muhamed bin Ismail Sanëani, *Et Tenvir Sherhu El Xhami Es Sagir*, (Rijad: Mektebetu Dar Es Selam, 2011), 4/190; Zerkani, *Sherhu Ez Zerkani ala Muvettai El Imami Malik*, vep. cit., 4/404; Muhamed Abdul Aziz Havli, *El Edeb En Nebevij*, (Bejrut: Dar El Maërfie, ed. 4, 1423 h.), f. 127.

¹¹ Ibën Abdul Berr, *Et Temhid*, vep. cit., 16/277; Mulla Ali El Karij, *Mirkatu El Mefatih Sherhu Mishkati El Mesabih*, vep. cit., 9/592.

¹² Shih: Sanëani, *Et Tenvir Sherhu El Xhami Es Sagir*, vep.cit., 4/190; Munavi, *Fejdu El Kadir*, vep. cit., 2/572!

me koncepte që kanë të bëjnë me besimin, për të vazhduar më pas me koncepte të tjera.

2.1. Korrigjimi i përmbajtjes akaidologjike

Disa botëkuptimeve tona u mungon shprehimisht përmbajtja akaidologjike. E këtillë është, p.sh., çështja e rënies së shiut, e cila i atribuohet shkaqeve: erës, yjeve, dhe jo Zotit, në Dorën e të Cilit është çdo gjë. Bindje e njerëzve në periudhën e xhahilijetit ka qenë se yjet janë shkaktarët e vërtetë të zbritjes së shiut, prandaj Pejgamberi, a.s., e korrigjoi këtë botëkuptim dhe bindje të gabuar dhe, siç shënojnë Buhariu dhe Muslimi, një ditë, pasi e kishte falur namazin e sabahut, ndërsa natën kishte rënë shi, ishte drejtuar kah shokët, dhe u kishte thënë: “A e dini se çfarë tha Zoti juaj?!” - “Allahu dhe i Dërguari i Tij e dinë më së miri!”, - u përgjigjën ata. Tha: (Zoti tha): “Dikush prej robërve të Mi u zgjua duke më besuar, e dikush duke më mohuar. Kush tha: “Na ra shi falë mirësisë dhe mëshirës së Allahut!”, më beson Mua, kurse e mohon yllin, ndërsa kush tha: “Na ra shi falë këtij apo atij ylli!”, më ka mohuar Mua, dhe e ka besuar yllin.”¹³.

Siç kanë shpjeguar dijetarët, këtu nuk kemi të bëjmë me refuzim absolut të funksionit të yjeve në rënieën e shiut. Ndalesa është bërë që yjeve mos t’u atribuohet rënia e shiut, si shkaktarët kryesorë, si krijues të reve e zbritës të shiut, përndryshe yjet e kanë këtë funksion që ua ka dhënë Allahu, dhe kjo nuk mohohet¹⁴. Ibën Bettali këtë e krahason me verën dhe dimrin, përkatësisht vapën dhe të ftohtin. Kur ne themi se verës bën vapë dhe dimrit ftohtë, nuk e kemi për qëllim se vera e krijon të nxehtin, ose se dimri e krijon të ftohtin. Jo, janë të këtilla sepse kështu ka caktuar Allahu.¹⁵

¹³ Buhariu, nr. 846; Muslimi, nr. 71.

¹⁴ Shih: Jusuf bin Abdullah bin Muhamed Ibën Abdul Berr, *El Istidhkar*, (Bejrut: Dar El Kutub El Ilmije, 2000), 2/437.

¹⁵ Ali bin Halef bin Abdul Melik Ibën Bettal, *Sherhu Sahihi El Buhari*, (Rijad: Mektebet Krushd, ed. 2, 2003), 3/28-29.

Rëndësia e korrigjimit të këtij koncepti të gabuar është e madhe, për shkak të reflektimit të tij jo vetëm në aspektin akaidologjik, por edhe në atë etik. Imam Neveviu, pas shpjegimeve që ia bën hadithit, përmend se dijetarët nuk e pëlqejnë që shiu t'i atribuohet yjeve, edhe nëse nuk i besojnë ata si shkaktarë e krijues, për t'i ikur ngjashmërisë së jobesimtarëve në shprehje¹⁶.

Po e përfundojmë me këtë shembull, përndryshe korrigjime të këtilla Pejgamberi, a.s., ka bërë edhe në raste të tjera¹⁷.

2.1. Ruajtja e koncepteve nga interpretimet ekstreme

Që një vepër të jetë e pranuar fetarisht, duhet që krahas të tjerave të jetë edhe në përputhje me praktikën pejgamberike. Dalja jashtë kësaj praktike rrezikon që vepra të jetë e refuzuar, edhe nëse qëllimi i saj është i mirë. Për këtë shkak ne gjejmë se Pejgamberi, a.s., i korrigjon konceptet ekstreme të adhurimit, duke e përshkruar praktikën e tij si kriter që duhet përmbajtur. Shembull të këtillë kemi rastin e tre besimtarëve që kishin shkuar në shtëpinë e Pejgamberit, a.s., për të pyetur për praktikën e tij adhuruese. Njëri prej tyre qe deklaruar se do të falej gjithmonë, gjatë tërë natës, tjetri se do të agjëronte çdo ditë të jetës, ndërsa i treti kishte thënë se do t'i braktiste gratë. Të gjitha këto veprime mund të bëhen në emër të adhurimit, mirëpo pa i ekzagjeruar dhe pa kaluar në ekstreme, përndryshe bëhen praktika të refuzuara. Për këtë shkak Pejgamberi, a.s., iu tha: “A ju jeni ata që keni deklaruar kështu e kështu?! Për Allahun, unë jam më i përlur dhe më i dëgjueshëm ndaj Zotit sesa ju, mirëpo unë, megjithëkëtë, agjëroj, por edhe ha (nuk e agjëroj çdo ditë), falem, por edhe pushoj,

¹⁶ Shih: Jahja bin Sheref En Nevevi, *El Minhaxh Sherhu Sahihi Muslim bin Haxhaxh*, (Bejrut: Dar Ihjai Et Turath El Arabij, ed. 2, 1392 h.) 6/61.

¹⁷ Shih hadithin: “Nuk ka sëmundje ngjitëse, nuk ka (asgjë që muajin) safer (e bën ogurzi), dhe as nuk ka zog ham (që paralajmëron të keqen).” Një beduin tha: “O i Dërguari i Allahut, po çfarë është puna me devetë e mia, të cilat kur janë në rërë (shkretëtirë), duken si drerë, e kur bashkohet me to ndonjë deve e zgjebosur, i infekton?!”. Po të parën, kush e infektoi?!”, - e pyeti Pejgamberi, a.s.”. Buhariu, nr. 5717; Muslimi, nr. 2220.

dhe, nuk i kam braktisur gratë. Kështu, nuk më përket mua ai që largohet nga praktika ime.”¹⁸.

Mospëlqimi i kësaj praktike nga ana e Pejgamberit, a.s., është bërë për shkak të ndeshjes së saj me disa koncepte bazë, sikurse:

- 1) Martesa është praktikë islame, ndërsa murgëria është e refuzuar, prandaj heqja dorë nga martesa, duke e refuzuar praktikën pejgamberike, është vepër e urryer dhe risi.¹⁹
- 2) Tejkalimi i kufijve në adhurim ndeshet me konceptin e përshkruar prej vetë Pejgamberit, a.s., se: “Vepra më e dashur për Allahun është ajo që njeriu e bën vazhdimisht, edhe nëse është e paktë.”²⁰.
- 3) Ndeshet me principin që ua ka mësuar Pejgamberi, a.s., në adhurim, se duhet bërë vetëm atë që ke mundësi.²¹
- 4) Ndeshet me parimin se nuk pëlqehet heqja dorë nga të lejuarat.²² Mulla Ali El Karij²³, nga kjo perspektivë, këtë praktikë e sheh të atillë që ndeshet me ajetin kuranor: **“O besimtarë! Mos ia ndaloni vetes gjërat e mira, të cilat Allahu jua ka lejuar, dhe mos e kaloni kufirin! Allahu vërtet nuk i do ata që e kapërcejnë kufirin.”.** (Maidë: 87)

Rëndësia e këtij intervenimi në koncepte është e madhe, pasi i parandalon format e gabuara të adhurimit dhe i rikthen konceptet në origjinalitet.

¹⁸ Buhariu, nr. 4776; Muslimi, nr. 1401.

¹⁹ Muhamed bin Ahmed Bedrudin Ajni, *Umdetu El Karij Sherhu Sahihi El Buhari*, (Bejrut: Dar Ihjai Et Turath El Arabij), 20/65; Ibën Bettal, *Sherhu Sahihi El Buhari*, vep. cit., 7/160.

²⁰ Ibën Bettal, *Sherhu Sahihi El Buhari*, vep. cit., 7/160.

²¹ Ahmed bin Ali bin Haxher El Askalani, *Fethu El Bari Sherhu Sahihi El Buhari*, (Bejrut: Dar El Maëriife, 1379 h.), 10/513.

²² Po aty, 10/514.

²³ Mulla Ali El Karij, *Mirkatu El Mefatih Sherhu Mishkati El Mesabih*, vep. cit., 1/228.

2.3. Ikja nga përkatësitë dhe formalitet, për t'u fokusuar në thelb dhe veprime

Feja nuk është formalitet. Ajo reflekton në sjelljet dhe veprimet tona. Prandaj jo çdokush që e ka përkatësinë fetare është edhe fetar i mirë. Këtu qëndron arsyeja përse kur Pejgamberi, a.s., e përkufizonte konceptin për besimtarin, nuk e përmende aspektin teorik, ose se besimtar është ai që e beson Allahun, i beson të dërguarit, e beson Ditën e Llogarisë..., mirëpo kalonte direkt në reflektimin që këto kushte të besimit janë në praktikën e besimtarëve, dhe thoshte: “Mysliman është ai nga gjuha dhe dora e të cilit janë të sigurt myslimanët...”²⁴.

Jo rrallë në hadithet pejgamberike gjejmë ndërlidhje ndërmjet besimit dhe reflektimit të tij në vepra. Për shembull, për moskeqtrajtimin e fqinjit, për nderimin e mysafirit për të folurit mirë ose për heshtjen²⁵, mirëpo ka edhe raste kur interpretimi bëhet sipas mënyrës së lartpërmendur. Për shembull, në hadithin e përcjellë prej Ebu Hurejres, r.a., qëndron se Pejgamberi ka thënë: “Ruaju nga ndalesat, je adhuresi më i madh (...) bëji mirë fqinjit, je besimtar, duaje për njerëzit atë që e do për veten, je mysli-man...”²⁶.

Pra, siç mund ta vërejmë, reflektimi pozitiv i fesë në praktikën tonë është përshkrimi më i saktë dhe më korrekt i bindjeve dhe i koncepteve tona, është fetaria e vërtetë. Këtë e kuptojmë dhe nga përkufizimi që Pejgamberi, a.s., ia ka bërë imanit. Nevvas bin Semani, r.a., përcjell se Pejgamberi, a.s., ishte pyetur: “O i Dërguari i Allahut, çfarë është imani?”. Tha: “Nëse nga veprat tua të mira gëzon, dhe e keqja të bën të ndihesh keq, atëherë ti je besimtar.”. “Po e keqja, çfarë është, o i Dërguari i Allahut?”. Tha: “Nëse diçka të gërryen në zemër (ndërgjegje), braktise!”²⁷.

Përndryshe, çfarë dallimi do të përbënte fetaria, nëse falesh e agjëron, mirëpo nuk i largohesh mëkateve, e shqetëson fqinjin, i urren njerëzit?!

²⁴ Buhariu, nr. 10; Muslimi, nr. 40.

²⁵ Shih: Buhariu, nr. 6018; Muslimi, nr. 47!

²⁶ Tirmidhiu, nr. 2305. Hadithi, sipas Albanit, është hasen.

²⁷ Musnedi i Imam Ahmedit, nr. 22199. Shuajb Arnauti thotë se hadithit është i saktë.

Prandaj, adhuresi më i madh, apo fetari më korrekt, është ai që u ikën ndalesave, çfarëdo qofshin ato.

Kështu e ka interpretuar Pejgamberi, a.s., edhe konceptin për turpin para Zotit; nuk është ndjenjë që të përshkon, por reflektim konkret në bindje e vepra. Në hadithin e përcjellë prej Abdullah bin Mesudit, r.a., qëndron se Pejgamberi, a.s., ka thënë: “Turpërohuni prej Allahut me turp të vërtetë!”. “Ne, falënderuar qoftë Allahu, turpërohem prej Tij!”, - ia kthyen shokët. “Ky nuk është turpi i vërtetë. Turpi i vërtetë ndaj Allahut është ta ruash kokën dhe atë që ajo mban në vetvete, ta ruash barkun dhe atë që ai përfshin, ta kujtosh vdekjen dhe shpërbërjen (në varr), dhe kushdo që e do Ahiretin, e braktis stolinë e kësaj bote. Kështu, kush i bën këto gjëra, ai është turpëruar përnjëmend para Allahut.”²⁸.

Siç mund të shohim në këtë hadith, turpi i vërtetë nuk manifestohet thjesht emocionalisht, por me veprime konkrete. Përkritazi me gjërat që përmbajnë e përfshijnë koka dhe barku, është thënë që janë simbolikë e të gjitha gjymtyrëve, të cilat duhet ruajtur nga gjërat që Allahu i Madhëruar nuk i do, respektivisht nuk duhet bërë mëkat: nuk duhet rënë në sexhde për askënd tjetër përveç Allahut, nuk duhet falur për hir të askujt, përveç për hir të Tij, nuk duhet nënshtruar askujt, përveç Allahut; nuk duhet ngrënë haram²⁹, nuk duhet bërë imoralitet etj. Përmendja e kokës dhe e barkut në fakt është simbolikë për ruajtjen e besimit nga shirku dhe nderi, si dhe nga pandersshmëria³⁰.

Kjo flet edhe për rëndësinë që ka ndryshimi i këtyre koncepteve, e të cilat duan që gjërave t’u jepet rëndësi parësore, sipas peshës dhe pozitës që kanë. Asgjë nuk krahasohet me besimin, dhe asgjë nuk ka ndikim negativ dhe nuk përbën pengesë të madhe në suksesin në jetë siç përbëjnë fitimi haram, imoraliteti dhe gjërat e kësaj natyre.

²⁸ Tirmidhiu, nr. 2458. Hadithi, sipas Albanit, është hasen.

²⁹ Abdurrahman El Mubarekfuri, *Tuhfetu El Ahvedhi*, (Bejrut: Dar El Kutub El Ilmije), 7/130-131.

³⁰ Shih: Abdurreuf el Munavi, *Et Tejsir bi Sherhi El Xhami Es Sagir*, (Rijad: Mektebetu El Imami Esh Shafij, ed. 3, 1988), 1/145-146!

2.4. Kalimi nga shembujt në principe

Në metodologjinë pejgamberike përkitazi me ndryshimin dhe përmirësimin e botëkuptimeve vërejmë dhe një detaj me rëndësi, sikurse atë të kalimit nga shembujt në principe. Në hadithe të shumta mund të gjejmë shembuj të shumtë përkitazi me veprat e mira dhe të këqija, mirëpo nevoja që të kemi një koncept përmbledhës rreth kuptimit të së mirës dhe të së keqes është e madhe. Kjo do ta bënte njeriun më të saktë në veprime, meqë nuk do të gjykonte sipas shembujve, por sipas parimeve. Nga këtu, kur Pejgamberi, a.s., ishte pyetur për të mirën dhe të keqen, kishte thënë: “Mirëbërësia (fetaria e mirë) është morali i mirë, ndërsa mëkati është ajo që ua gërryen ndërgjegjen dhe e urreni që njerëzit ta shohin atë.”³¹

Mirëbërësia në disa versione është përmendur edhe si vetë besimi³², përndryshe si kuptime të saja dijetarët, siç citohen prej Imam Neveviut, e kanë përmendur *mbajtjen e lidhjeve farefisnore, butësinë, mirëbërësinë, shoqërimin e mirë, respektin, dëgjueshmërinë, bindjen*³³ etj. Mulla Ali El Karij e ka bërë një përkufizim të bukur, duke e përmbledhur kuptimin e këtij nocioni në *emër që përmbledh lloje të adhurimeve dhe të veprave afëruese tek Allahu i Madhëruar*³⁴.

Kjo nënkupton se e mira është më e madhe dhe më e gjerë sesa që të përfshihet vetëm në një ose disa shembuj të veprave, sikur që edhe e keqja është e atillë. Sepse, me këtë synohet kuptimi që po themi, se dëshmi është edhe shkaku pse është thënë hadithi. Siç aludohet këtu, në versionin e Muslimit, dhe siç përmendet tekstualisht në atë të Tirmidhiut³⁵, një njeri i huaj kishte ardhur dhe e kishte pyetur Pejgamberin, a.s., për këto gjëra. Po t’i thoshte Pejgamberi, a.s., se janë këto e ato, ndoshta ai do të mjafto-

³¹ Muslimi, nr. 2553.

³² Musnedi i Imam Ahmedit, nr. 22199. Shuajb Arnauti thotë se hadithit është i saktë. Hadithin e kemi përmendur më lart.

³³ Imam Nevevi përmend kuptime të birri-t sipas dijetarëve, si: *mbajtje të lidhjeve farefisnore, butësi, mirëbërësi, shoqërim i mirë, respekt, dëgjueshmëri, bindje*. Shih: Nevevi, *El Minhaxh Sherhu Sahihi Muslim bin Haxhaxh*, vep. cit., 16/111!

³⁴ Mulla Ali El Karij, *Mirkatu El Mefatih Sherhu Mishkati El Mesabih*, vep. cit., 8/3173.

³⁵ Tirmidhiu, nr. 2389.

hej vetëm me ato, mirëpo kur i tregoi se çfarë paraqet thelbësisht e mira dhe çfarë e keqja, atëherë e aftësoi që të bëjë veprime dhe gjykime të drejta.

2.5. Ndryshimi i kriterëve për vlerësim

Disa botëkuptime janë të përhapura gjithandej në mesin e njerëzve, për faktin se ata thjesht janë ambientuar me to, jo se janë të drejta. Ato mund të jenë produkt i zakoneve dhe dokeve³⁶. Kjo, në të vërtetë, duhet të na bëjë që t'i kushtojmë rëndësi dhe të merremi seriozisht me to, sepse jo rrallë zakonet japin kuptime të ngushta ose edhe të gabueshme, siç do ta shohim. Shembuj të kësillë kemi shumë. Le t'i përmendim disa, sa për ilustrim!

1) Vlerësimi i njerëzve

Jo rrallë ne i vlerësojmë njerëzit sipas elementeve të jashtme: statusit shoqëror, pasurisë, fizikut. Buhariu e shënon hadithin e Sehl bin Saëd Saidiut, r.a., në të cilin qëndron se një njeri paskësh kaluar pranë të Dërguarit të Allahut, ndërsa ai i paskësh thënë (i pyeti shokët e pranishëm): “Çfarë mendoni për këtë njeri?”. Thanë: “Meriton që, nëse e kërkon dorën e vajzës, t'i jepet për grua, nëse ndërmjetëson, t'i pranohet ndërmjetësimi, nëse flet, të dëgjohet.”. Pastaj heshti. Pas pak kaloi një njeri tjetër, prej myslimanëve të varfër, për të cilin ai i pyeti: “Çfarë mendoni për këtë?”. Thanë: “I atillë që, nëse e kërkon dorën e vajzës, mos t'i jepet, nëse ndërmjetëson të refuzohet, dhe nëse flet, mos të dëgjohet.”. Pejgamberi, a.s., tha: “Ky (i varfri) është më i mirë sesa edhe një tokë plot me njerëz sikurse ai i pari.”³⁷.

Pra, nuk janë gjërat që ju i mendoni për të mira, mirëpo ato që i japin vlerë dikujt edhe tek Allahu nuk është sipas atij botëkuptimi që ju e keni krijuar, por janë vlerat dhe virtytet shpirtërore ato që e ngrenë dikë. Këto

³⁶ Dr. Mustafa Muhamed Jeslem El Emin El Xhekni “El Minhaxh En Nebevij fi Tashihi El Mefahim: dirasetun vasfijetun tahlilijetun min hilal ehadith es sahihajn”, revista *Mexheletu Xhamiati Ummi El Kura li Ulumi Esh Sheriati ve Ed Dirasat El Islamiye*, vëll. 89, qershor 2022, f. 84.

³⁷ Buhariu, nr. 5091.

botëkuptime Pejgamberi, a.s., i ka bartur edhe te shokët. Ibën Abasi, r.a., ka thënë: "...Njeriu me prejardhjen më të mirë prej jush është ai që e ka moralin më të mirë."³⁸

Rëndësia e kësaj qëndron në faktin se njerëzit do të nxitojnë për vlera e virtytet, si rrugë e arritjes së lartësimit në këtë dhe botën tjetër.

2) Vlerësimi i pasurisë

Në botëkuptimin tonë pasuri janë paratë. Ky është perceptimi i mangët dhe shumë i ndrydhur e ngufatës për pasurinë. Për këtë shkak ne e gjejmë Pejgamberin, a.s., teksa përhap në mesin e besimtarëve botëkuptime të rëndësishme për pasurinë, e të cilat i bëjnë njerëzit të lumtur edhe atëherë kur mund të vuajnë mungesa të të mirave materiale. Pejgamberi, a.s., ka thënë: "Nuk është pasuri të kesh mall të shumtë. Pasuri është pasuria e shpirtit."³⁹ Po kështu ka thënë: "Ruaju nga ndalesat, je adhuruesi më i madh, pajto me atë që ta ka dhënë Allahu, je pasaniku më i madh, bëji mirë fqinjit, je besimtar, duaje për njerëzit atë që e do për veten, je mysliman..."⁴⁰

Këto dy hadithe, si shembuj ilustrues, tregojnë se pasuria e shpirtit është pasuria e vërtetë, se të kënaqurit me atë që posedon është çelësi i lumturisë së vërtetë. Ibën Bettali ia ka bërë një shpjegim të bukur këtij hadithit. Arsyeja pse pasuria ose gjërat materiale nuk e paraqesin pasurinë e vërtetë është se shumë prej njerëzve që Allahu i Madhëruar u ka dhënë pasuri, në fakt i gjejmë të varfër shpirtërisht. Ata çdoherë janë të angazhuar me shtimin e pasurisë dhe, duke qenë se janë të dehur nga dëshira dhe lakmia për ta shtuar atë, nuk zgjedhin rrugë se si e fitojnë atë. Pasuri e vërtetë është pasuria e shpirtit, ajo që e bën njeriun t'i mjaftojë edhe pak...⁴¹ Nisur nga këtu, konstatimi i Ibën Xhevziut, se "...kush është i var-

³⁸ Hadith i saktë. Shih: *Sahihu Edebi El Mufred*, nr. 694!

³⁹ Buhariu, nr. 6446; Muslimi, nr. 1051.

⁴⁰ Tirmidhiu, nr. 2305. Hadithi, sipas Albanit, është hasen.

⁴¹ Ibën Bettal, *Sherhu Sahihi El Buhari*, vep. cit., 10/165.

fër shpirtërisht, ai nuk pasurohet me asgjë...⁴², është i drejtë dhe i qëlluar.

Këto botëkuptime Pejgamberi, a.s., i ka mbjellë me kohë në zemrat e shokëve dhe të pasuesve të vet. Ja, Aliu, r.a., thotë: “E mira nuk përmbli-dhet në pasurinë dhe bijtë e tu të shumtë. E mira është kur shtohet vepra jote (e mirë), bëhesh më i durueshëm e më i mëshirshëm; nëse bën mirë, e falënderon Allahun, e nëse bën keq, kërkon falje...⁴³”.

3) Cilësimi i fuqisë

Fuqia e vërtetë e njeriut nuk është sipas atij botëkuptimit zakonor, siç do të shprehej Dr. Mustafa Emini⁴⁴, por sipas vlerave dhe virtyteve. I fortë nuk është ai që fizikisht i mund të tjerët, mirëpo që vetëpërmbahet në momente të vështira e provokuese. Këtë botëkuptim e mbolli pejgamberi Muhamed, a.s., në shpirtrat e besimtarëve, prandaj gjejmë gjithë ata shembuj të përkryer të durimit e përballimit të situatave aspak të lakmueshme. dhe këtë jo nga dobësia, por nga fuqia shpirtërore. Pejgamberi. a.s., ka thënë: “I forti nuk vlerësohet sipas fuqisë për mundje. I fortë është ai që e përmban veten gjatë hidhërimit.”⁴⁵

Siç shpjegojnë dijetarët, Pejgamberi, a.s., e ka zhvendosur betejën e të fortit, nga beteja me tjetrin në betejën me vetveten, me nefsin e zbukuruar nga djalli mashtrues. Këtu qëndron edhe shpjegimi përse dijetarët, sikurse, për shembull, Hasan Basriu, xhihad të vërtetë e kanë konsideruar xhihadin e nefsit.⁴⁶

⁴² Abdurrahman bin Ali bin Muhamed El Xheuzi, *Keshfu El Mushkil min Hadithit Es Sahihajn*, (Rijad: Dar El Vatan, 1997), 3/507.

⁴³ Ali bin Husejn Ibën Asakir, *Et Tevbeh*, (Bejrut: Dar Ibën Hazm, 2001), f. 49.

⁴⁴ Dr. Mustafa Muhamed Jeslem El Emin El Xhekni “El minhaxh en nebevij fi tashihi el mefahim: dirasetun vasfijetun tahlilijetun min hilal ehadith es sahihajn”, revista *Mexheletu Xhamiati Ummi El Kura li Ulumi Esh Sheriati ve Ed Dirasat El Islamiye*, vëll. 89, qershor 2022, f. 84.

⁴⁵ Buhariu, nr. 6114; Muslimi, nr. 1009.

⁴⁶ Shih: Ibën Bettal, *Sherhu Sahihi El Buhari*, vep. cit., 9/296!

2.6. Zgjerimi i botëkuptimit për veprën e mirë

Një nga mënyrat se si feja i nxit besimtarët të jenë aktivë në veprat e mira është edhe mundësia që të shërbehet në një fushë, në forma të shumta. Për shembull, dhënia lëmoshë mund të realizohet jo vetëm me para, por edhe me gjëra të tjera. Zgjerimi i botëkuptimit të dhënies është bërë nga perspektiva e dobisë së veprës. Ja një dëshmi pejgamberike! Ebu Hurejre, r.a., përcjell se Pejgamberi, a.s., ka thënë: “...i pajton dy veta me drejtësi, kjo është lëmoshë; i ndihmon njeriut për të hipur mbi kafshën e tij, ose për t’i bartur mbi të gjësendet e tij, kjo është lëmoshë; fjala e mirë është lëmoshë; çdo hap që bën për të shkuar në namaz është lëmoshë; e largon një pengesë nga rruga, kjo është lëmoshë.”⁴⁷

Rëndësia e kësaj është se besimtarët nuk do të ndalen nga të bërit mirë, dhe se do të fokusohen te veprat që kanë interes më të madh e më të gjatë për të tjerët.

2.7. Ndryshimi i botëkuptimeve, duke iu dhënë kuptime të kundërta

Në metodologjinë pejgamberike, ndërsa shfletojmë për botëkuptime, e gjejmë dhe këtë detaj, i cili e ka rëndësinë e vet edukative. Fjala është për kuptimet e kundërta që i jepen nocioneve. Për shembull: deponimit të pasurisë dhe dhënies së saj. Në botëkuptimet tona, deponimi nënkupton ruajtjen, ndërsa dhënia shpenzimin. Në metodologjinë pejgamberike deponimi nënkupton shpenzimin, sikur që edhe dhënia e nënkupton këtë, vetëm se deponimi e nënkupton shpenzimin për hir të Zotit. Ky lloj i shpenzimit, për dallim nga ai i rëndomti, që nuk ka ndonjë shpërblim, mbetet i ruajtur te Zoti. Prandaj, nga kjo perspektivë dhe konsiderohet deponim. Aisheja, r.a., siç shënon Tirmidhiu në Sunen, rrëfen se e kishin therur një dele, e Pejgamberi, a.s., pasi kishte urdhëruar të shpërndahej lëmoshë për hir të Allahut, e kishte pyetur atë: “Çfarë ka mbetur nga ajo?”. “Asgjë, me përjashtim të një krahu” – i ishte përgjigjur Aisheja,

⁴⁷ Buhariu, nr. 2989; Muslimi, nr. 2609.

r.a. “Paska mbetur e tëra, me përjashtim të atij krahu” – ia kishte kthyer ai.”⁴⁸.

Nga kjo perspektivë është dhe hadithit tjetër, i përcjellë prej sahabiut të nderuar, Abdullah bin Mesud, r.a., në të cilin qëndron se Pejgamberi, a.s., ka thënë: “Cili prej jush e ka më të dashur pasurinë e trashëgimitarit të vet sesa pasurinë personale?!”. “O i Dërguari i Allahut, nuk ka njeri që mos ta dojë pasurinë e vet më shumë”, - iu përgjigjën. “Atëherë, pasuria e tij është ajo që e jep, ndërsa pasuria e trashëgimitarit është pasuria që e lë”, - tha ai.”⁴⁹.

Rëndësia e këtij botëkuptimi është në nxitjen e besimtarit për të dhënë për hir të Zotit, në mënyrë që të përfitojë nga ajo në ditën (e llogarisë) kur do të ketë më së shumti nevojë.⁵⁰

Këta ishin vetëm disa shembuj, përndryshe hadithe që i trajtojnë këto botëkuptime nga aspekte të ndryshme ka shumë më shumë.

3. BOTËKUPTIMET PËR MËKATET

Pejgamberi Muhamed, a.s., në edukimin që ua ka bërë besimtarëve, rëndësi i ka kushtuar edhe çështjes së mëkateve, respektivisht koncepteve dhe perceptimeve që njerëzit kanë për to. Më duhet ta ricitoj Dr. Mustafa Eminin, se shumë nga këto bindje kanë qenë produkt i zakoneve dhe ambientimit me rrethin dhe shoqërinë ku njerëzit kanë jetuar, prandaj elimini i botëkuptimeve të gabuara ka qenë me rëndësi të madhe, siç edhe do të shohim. Edhe në këtë pjesë jemi mjaftuar me disa shembuj ilustrues, nga të cilët jemi munduar të përfitojmë mësimë edukative.

3.1. Fokusimi në kritere, jo në shembuj

Edhe më parë, kur folëm për shembujt e besimit dhe të veprave të mira, përmendëm si rregull kalimin nga shembujt në principe. Kjo është bërë për ta aftësuar besimtarin, që të dijë ta vlerësojë një vepër për të mirë

⁴⁸ Tirmidhiu, nr. 2470. Albani thotë se hadithi është i saktë.

⁴⁹ Buhariu, nr. 6442.

⁵⁰ Shih: Ibën Bettal, *Sherhu Sahihi El Buhari*, vep. cit., 10/16.

ose të keqe. Kur Pejgamberi, a.s., ishte pyetur për kuptimin e të keqes, nuk kishte përmendur ndonjë shembull, megjithëqë ka shembuj të shumtë, por kishte thënë: “...ndërsa mëkati është ajo që ua gërryen ndërgjegjen dhe urreni që njerëzit ta shohin atë.”⁵¹

Pra, nëse për një çështje të caktuar e ndien një pasiguri në shpirt, ke frikë se ajo mund të jetë mëkat, sepse zemra nuk të pushon në të, atëherë braktise atë! Për qëllim, siç shprehet Sindi, është se e mira përputhet me mendjen e shëndoshë, sikur që q keqja e refuzon mendja e shëndoshë. Ose, vazhdon tutje Sindi, e mira dhe e keqja nënkuptojnë të vërtetën dhe të kotën; e vërteta ka dritë në zemër me të cilën bëhet e qartë se është e vërtetë, sikur që e kota ka një errësirë dhe ngufatje që e bën zemra mos ta pranojë ndryshe vetëm se me dyshime dhe tërheqje (zmbropsje të zemrës) të saj nga pranimi⁵².

Rëndësia e kësaj qëndron në faktin se besimtari aftësohet ta bëjë vlerësimin e duhur të gjërave që janë të mira dhe të tjerave që janë të këqija. Këtë e kuptojmë dhe nga shkaku i thënies së këtij hadithi, e që, siç edhe kemi përmendur më parë, është për një njeri të huaj që kishte ardhur ta pyeste Pejgamberin për çështje të fesë⁵³. Pra, ai kishte ardhur dhe do të kthehej prapë në vendin e tij, prandaj kjo formë e përgjigjes të bën të kuptosh se Pejgamberi, a.s., e ka pasur për qëllim këtë.

Para se të kalojmë tutje, ka dy çështje që duhet diskutuar:

- 1) Hezitimi dhe mëdyshja që përmenden në hadith janë për t'i bërë ato që ke dyshimin nëse janë apo jo gjëra për të cilat qortohesh para Allahut, kështu që i braktis për shkak se zemra nuk të pushon në to, dhe ke frikën e rënies në mëkat. Nga kjo kuptohet se duhet lënë atë që heziton apo ke dyshime në lejimin e saj⁵⁴.

⁵¹ Muslimi, nr. 2553.

⁵² Muhamed bin Abdul Hadi Es Sindi, *Hashijetu Es Sindi ala Suneni Ibni Maxheh*, (Bejrut: Dar El xhil), 1/96.

⁵³ Shih: Ibrahim bin Muhamed Ibën Hamza Husejni, *El Bejan ve Et Tarif fi Esbabi Vurudi El Hadithi Esh Sherif*, (Bejrut: Dar El Kitab El Arabij), 2/7!

⁵⁴ Muhamed bin Ismail Sanëani, *Subul Es Selam*, (Dar El Hadith), 2/615.

- 2) Ky kriter nuk vlen për të gjithë, por vetëm për ata që kanë zemra të pastra, përndryshe sa prej mëkatarëve nuk e shohin për mëkat atë që e bëjnë, prandaj thirrja e tyre në këtë parim do të ishte gabim⁵⁵.

3.2. Provokimi i mëkatit si vetë mëkati

Besimtarët duhet të jenë të arsyeshëm në veprime, dhe të dinë se veprimet e tyre ndonjëherë bartin pasoja të rënda. Kjo ndodh kur ne e provokojmë mëkatin, respektivisht e trajtojmë keq ndonjë keqbërës dhe bëhemi shkaktarë që ai të shpërthejë në veprime agresive e armiqësore, për çka ne konsiderohemi fajtorë. Për ta kuptuar më drejt, do ta përmendim një shembull nga hadithet pejgamberike. Abdullah bin Amri, r.a., përcjell se Pejgamberi, a.s., ka thënë: “Nga mëkatet e mëdha është që njeriu ta shajë prindërit e vet.” “O i Dërguari i Allahut, a po ndodhka që njeriu ta shajë prindërit e vet?!”. “Po”, - u përgjigj ai, dhe shtoi: “Ja shan babanë ndonjë njeriu, e ai ia shan babanë këtij; ia shan nënën ndonjë njeriu, e ai ia shan nënën këtij.”⁵⁶.

Ibën Haxheri ia ka bërë një shpjegim të bukur këtij hadithi. Fillimisht, duke iu referuar pjesës “O i Dërguari i Allahut, a po ndodhka që njeriu ta shajë prindërit e vet?!”, - është përmendur se si natyra e pastër e njeriut e refuzon sharjen apo mallkimin e prindërve, për të vazhduar më pas me shpjegimin e asaj që është esenciale në këtë hadith, dhe që ne duam ta përcjellim si mesazh. Pejgamberi, a.s., ka shpjeguar se, edhe nëse njeriu nuk i shan drejtpërdrejt prindërit, mund të bëhet shkaktar për një gjë të tillë, dhe kjo mund të ndodhë shpesh.⁵⁷ Ibën Bettali ka nxjerrë një rregull me rëndësi nga ky hadith. Ka thënë: “Ky hadith është bazë sa i përket ndalimit të mjeteve që çojnë në gjëra të ndaluara, dhe se kush e bën një

⁵⁵ Shih shpjegimin e bukur që Mulla Ali El Karij ia ka bërë kësaj çështje: Mulla Ali El Karij, *Mirkatu El Mefatih Sherhu Mishkati El Mesabih*, vep. cit., 8/3174!

⁵⁶ Buhariu, nr. 5973; Muslimi, nr. 90. Teksti është i Muslimit.

⁵⁷ Ahmed bin Ali bin Haxher El Askalani, *Fethu El Bari Sherhu Sahihi El Buhari*, vep. cit., 10/403-404.

vepër që çon në haram, edhe nëse nuk e ka për qëllim atë, konsiderohet sikur ta ketë synuar dhe ta ketë bërë qëllimshëm atë...”⁵⁸.

Kuptimisht, ky hadith ngjan me ajetin: **“Mos i shani idhujt që ata i adhurojnë në vend të Allahut, në mënyrë që ata mos ta shajnë Allahun armiqësisht nga padija...!”** (Enëamë: 108)

Rëndësia e kësaj është se besimtari do të ruhet në fjalët dhe veprat e veta, në mënyrë që mos të bëhet shkak për mëkate që nuk i synon fillimisht, por që e bart barrën e tyre sikur t’i ketë synuar.

3.3. Përshkrimin e shkaqeve si vetë mëkatin

Ajo që të çon në mëkat është mëkat. Nga kjo perspektivë, Pejgamberi, a.s., i ka interpretuar disa shkaqe si vetë mëkate. Për shembull, duke folur për zinanë (marrëdhëniet intime të jashtëligjshme) shikimin në gjëra të ndaluara, kjo është klasifikuar si zina. Në hadithin e përcjellë prej Ibën Mesudit dhe të tjerëve, qëndron se Pejgamberi, a.s., ka thënë: “Sytë bëjnë zina...”⁵⁹.

Siç është shpjeguar, sytë llogariten se bëjnë zina, për shkak të ndikimit që kanë në realizimin e kësaj pune të pistë. Pra, janë si veprime paraprirëse të zinasë, e që çojnë në të, prandaj llogariten si vetë zina⁶⁰.

Rëndësia e kësaj është se besimtarët do ta ruajnë shikimin, dhe se do të ikin nga çdo gjë që çon në mëkat.

3.4. Ngushtimi i hapësirës për mëkatin: mëkati nuk është alternativë

Disa njerëz mundet që mos të kenë çfarë t’i ofrojnë shoqërisë, prandaj jo rrallë ndodh që të njëjtit të kenë, në rastet më të mira, qëndrim neutral, ndërsa në rastet më të këqija, të jenë të dëmshëm. Pozicionimi i këtillë ekstrem është i gabuar. Ne kemi shpjeguar edhe më parë se format e angazhimit pozitiv në shoqërisë janë të shumta, dhe ato na llogariten sado ka. Pejgamberi, a.s., e ka zgjeruar edhe më shumë këtë koncept, dhe nga

⁵⁸ Ibën Bettal, *Sherhu Sahihi El Buhari*, vep. cit., 9/192.

⁵⁹ Musnedi i Imam Ahmedit, nr. 3912. Hadithi, sipas Ahmed Shakirit, është i saktë.

⁶⁰ Shih: Bedrudin Ajni, *Umdetu El Karij Sherhu Sahihi El Buhari*, vep. cit., 23/157; Ahmed bin Muhamed Kastal-lani, *Irshadu Es Sari li Sherhi Sahihi El Buhari*, (Egjypt: El Matbatu El Kubra El Emirije, ed. 7, 1323 h.), 9/356.

perspektiva e mëkateve, respektivisht e braktisjes së tyre, e ka shpjeguar bukur shumë. Siç qëndron në Sahihun e Muslimit⁶¹, Ebu Dherri, r.a. transmeton ta ketë pyetur Muhamedin, a.s.: “...o i Dërguari i Allahut, çfarë më këshillon nëse ndiej dobësi karshi disa veprave të mira?!”, - për çka Pejgamberi, a.s., ia kishte dhënë këtë përgjigje: “Hiq dorë nga dëmtimi i njerëzve, sepse kjo është lëmosha jote për vetveten!”.

Në fakt, ky hadith është më i gjatë, dhe në të qëndron se Ebu Dherri, r.a., e ka pyetur Pejgamberin, a.s., për disa shembuj të veprave të mira fillimisht, për ta pyetur më pas edhe për këtë gjë. Si mësim nga ky hadith është përfutur se, nëse njeriu nuk mund ta kryejë një punë të mirë, kalon tek një punë tjetër e mirë, tek një alternativë tjetër, e nëse nuk mund të bëjë punë të mira, atëherë të paktën duhet braktisur mëkatet dhe keqbërjen⁶², sepse ky është limiti i fundit, pra që mos të dëmtohen njerëzit⁶³.

3.5. Kuptime të reja të koncepteve të njohura për mëkatet

3.5.1. Botëkuptime të reja për koprracinë dhe dobësinë

Ekzistojnë disa tipare të urryera dhe mëkate që kanë botëkuptime të njohura në mesin e njerëzve. Për shembull: koprracia është një tipar i urryer, e që nënkupton dorështrengimin dhe mosdhënien. Ky është kuptimi i parë i trajtuar edhe në tekste fetare, mirëpo krahas tij ka dhe një kuptim tjetër, i cili nënkupton dorështrengimin, por jo për të dhënë para, por për t'i çuar selame pejgamberit Muhamed, a.s. Në hadithin e përcjellë prej Ebu Hurejres, r.a., Pejgamberi, a.s., ka thënë: “Njeriu më koprrac vërtet se është ai që bën koprraci me selame (ndaj meje), sikur që më i dobëti është ai që shfaq dobësi ndaj lutjes.”⁶⁴.

Koprrac është konsideruar ai që nuk i çon selame pejgamberit Muhamed, a.s., për shkak se selami përbëhet nga fjalë të pakta, nuk i kushton

⁶¹ Muslimi, nr. 84.

⁶² Shih: Fejsal bin Abdul Aziz Nexhdi, *Tatriz Rijadi Es Salihine*, (Rijad: Dar El Asimeh, 2002), f. 102!

⁶³ Shih: Muhamed bin Salih El Uthejmin, *Sherhu Rijadi Es Salihine*, (Rijad: Dar El Vatan, 1426 h.), 2/154!

⁶⁴ Hadith i saktë. Shih: *Sahih El Xhami*, nr. 1519!

asgjë njeriut dhe, përkundër kësaj, ka shpërblim të madh. Prandaj, braktisja e tij nënkupton një lloj koprracie të llojit të vet. Po kështu dobësia është urryer për faktin se është thirrje e Zotit të Madhëruar që ta lusim, prandaj njeriu e braktis lutjen me gjithë nevojën që ka për të, dhe që nuk i kushton mund dhe as energji⁶⁵, kështu që konsiderohet i dobët.

Që mos të krijohen keqkuptime, kur përmendëm më parë se fuqia fizike nuk është tipar për ta vlerësuar njeriun, dhe se fuqia manifestohet në vetëpërmbytje, nuk kemi pasur për qëllim refuzimin e tërësishëm të saj, pra, për ta promovuar dobësinë. Assesi. Kjo edhe për shkak se tekstualisht fuqia fizike, në rastin e besimtarit të devotshëm, është e lëvdur⁶⁶. Qëllimi ka qenë që fuqia fizike mos të jetë elementi i vetëm që njeriu të vlerësohet në bazë të tij, dhe që mos të jetë ajo që manifestohet dhunshëm ndaj të tjerëve, sepse ajo nuk miratohet fetarisht, siç nuk miratohet as dobësia, veçmas kur në pyetje janë çështjet e adhurimit. Madje, mund të themi se dobësia e synuar në këtë hadith është dobësia në motiv dhe nxitje, dobësia e dikujt që në fakt ka mundësi fizike, sepse dua ja nuk kërkon derdhje të madhe të mundit, përkundër të mirave të shumta që të sjell.

3.5.2. Botëkuptim të ri për humbjen

Humbja e vërtetë nuk ndodh sipas kriterëve materiale. Humbja e vërtetë nënkupton mëkatet e shumta, të cilat e dëmtojnë njeriun në Ditën e Llogarisë, gjegjësisht e shkaktojnë humbjen e të mirave të tij. Në hadithin e përcjellë prej Ebu Hurejres, r.a., Pejgamberi, a.s., qëndron se i ka pyetur shokët: “A e dini kush është i falimentuar?!”. Thanë: “Te ne i falimentuar konsiderohet ai që nuk ka dërhëmë dhe as mall”, – thanë. Pejgamberi, a.s., tha: “Jo, i falimentuari nga umeti im do të vijë në Ditën e Llogarisë me namaz, agjërim dhe zekat, mirëpo do të vijë edhe me sharjen që ia ka bërë këtij, shpifjen që ka bërë për atë tjetrin, ngrënien e pasurisë që ia ka bërë të tretit, mbytjen e të katërtit, goditjen e të pestit, kështu që këtij (të dëmtuarit) i jepen disa të mira të tij, atij tjetrit po kështu, e nëse ndodh që

⁶⁵ Shih: Abdurreuf El Munavi, *Et Tejsir bi Sherhi El Xhami Es Sagir*, vep. cit., 1/305!

⁶⁶ Shih: Muslimi, nr. 2664!

të mirat të harxhohen para se të ketë mbaruar gjykimi për ato që ua ka bërë, atëherë merren mëkatet e të dëmtuarve dhe i hidhen atij, e më pas ai hidhet në Zjarr.”⁶⁷.

Siç kuptohet nga teksti, shokët i ishin përgjigjur sipas botëkuptimit të tyre, ose sipas dijes që kishin, ndërsa e kishin harruar botëkuptimin e vërtetë⁶⁸, atë se i falimentuar i vërtetë është ai që humbet të mirat, jo ai që e humbet pasurinë apo i pakësohet ajo...”⁶⁹

Rëndësia e kësaj çon në ruajtjen e besimtarit nga mëkatet në raport me të tjerët, që mos t’i humbasin të mirat në ditën kur kanë nevojë më së shumti për to.

3.5.3. Botëkuptim i ri për kamatën

Nga kjo perspektivë e kemi edhe botëkuptimin e ri për kamatën. Siç dihet, kamat është mëkat i madh, dhe sipërfaqësisht manifestohet materialisht, por jo vetëm. Sipas botëkuptimeve të reja, kamata manifestohet edhe moralisht, madje nga kjo perspektivë është edhe më e rëndë sesa kamata materiale. Pejgamberi, a.s., ka thënë: “Lloji më i rëndë (dhe më i ndaluar) i kamatës vërtet se është zgjatja padrejtësisht e gjuhës në nderin e myslimanit.”⁷⁰.

Zgjatja e gjuhës, siç është shpjeguar, nënkupton nënçmimin, mburrjen, nëpërkëmbjen e nderit, duke shpifur apo sharë. E, arsyeja pse kjo llogaritet më me rëndësi sesa kamata materiale është për shkak se nderi është më me vlerë sesa paraja⁷¹.

Rëndësia e kësaj qëndron në atë se besimtarin e bën të ruhet jo vetëm nga kamata, që është mëkat nga mëkatet më të mëdha, por edhe nga këto

⁶⁷ Muslimi, nr. 2581.

⁶⁸ Shih shpjegimin e bukur që Mulla Ali El Karij i ka bërë kësaj çështjeje: Mulla Ali El Karij, *Mirkatu El Mefatih Sherhu Mishkati El Mesabih*, vep. cit., 8/3174!

⁶⁹ Shih shënimet e Muhamed Fuad Abdul Bakiut bërë Sahihut të Muslimit. Shih: Muslim bin Haxhaxh, *Sahihu Muslim*, (Bejrut: Daru Ihjai Et Turath El Arabij, 1995), 4/1997!

⁷⁰ Ebu Davudi, nr. 4876. Hadith i saktë. Shih: *Es Sahihah*, 3/418.

⁷¹ Shih: Muhamed Eshref El Adhim Abadi – Ibën Kajim, *Avn El Ma’bud Sherhu Suneni Ebi Davud – Hashijetu Ibni Kajim*, (Bejrut: Dar El Kutub El Ilmije, ed. 2, 1415 h.), 13/152.

forma të tjera të saj, e që po kështu janë mëkate të mëdha, madje edhe më të mëdha sesa vetë kamata e vërtetë. Kështu kanë vepruar të parët tanë. Abdul Kerim bin Maliku dhe disa të tjerë kanë thënë: “Ne e kemi takuar selefin, dhe kemi parë se ata nuk e shihnin adhurim (ibadet) agjërimin dhe namazin, por ikjen nga nëpërkëmbja e nderit të njerëzve.”⁷²

3.6. Konceptimin e mëkateve të reja, sipas parametrave fetarë

Në një hadith të saktë, të përcjellë prej Ebu Hurejres, r.a., qëndron se Pejgamberi, a.s., i ka pyetur shokët: “A e dini se çfarë është gibeti (përgojimi)?”. Allahu dhe i Dërguari i Tij e dinë më së miri! – u përgjigjën. T’ia përmendësh vëllait tënd (jo të pranishëm) atë që e urren (ta dëgjojë për veten e vet). “Po çfarë nëse ajo që them për vëllanë tim është e vërtetë?”, – e pyeti dikush. Tha: “Nëse ajo që thua për vëllanë tënd është e vërtetë, atëherë ti e ke përgojuar, e nëse nuk është e vërtetë, ti ke gënjyer dhe ke shpifur për të.”⁷³

Ajo që mund të vërejmë në këtë hadith është se, ndryshe nga hadithi i të falimentuarit, kur shokët e Pejgamberit, a.s., e dhanë mendimin e tyre se si e shihnin ata falimentimin, këtu nuk dhanë asnjë mendim të tyre fillimisht. Këtë e bënë nga edukata, mirëpo edhe për shkak se nuk kishin dije për këtë gjë⁷⁴. Po kështu, në këtë hadith u bëhet e qartë njerëzve se përgojimi i vërtetë nënkupton jo vetëm thënien e asaj që nuk e ka dikush, por edhe të asaj që mund ta ketë, e që nuk ndihet mirë po t’i thuhet apo po ta dëgjojë se është thënë për të⁷⁵.

Rëndësia e kësaj qëndron në ruajtjen e raporteve dhe forcimin e tyre me njëri-tjetrin, sepse duke e shmangur përgojimin, i ruajmë lidhjet.

⁷² Abdullah bin Muhamed Ibën Ebi Dunja, *Es Samtu*, (Bejrut: Dar El Kitab El Arabij, 1410), f. 192.

⁷³ Muslimi, nr. 2589.

⁷⁴ Muhamed bin Ali bin Alan, *Delil El Falihine li Turuki Rijadi Es Salihine*, (Bejrut: Dar El Marëife, ed. 4, 2004), 8/350.

⁷⁵ Po aty.

3.7. Vënia e koncepteve të reja: ndihma për mëkatarin

Në qasjen peygamberike, karshi botëkuptimeve kemi dhe një detaj tjetër interesant, atë të vënies së kuptimeve të veçanta. Për shembull, ndërsa flasim për mëkatet, në fjalorin peygamberik e gjejmë edhe ndihmën për mëkatarët, më saktë e gjejmë mbështetjen e të padrejtëve. Në hadithin e përcjellë prej Enesit, r.a., qëndron se Peygamberi, a.s., ka thënë: “Ndihamoje vëllanë tënd kur të jetë i padrejtë, por edhe kur t’i bëhet i padrejtësi! Këtë të fundit po e kuptojmë, mirëpo si ta ndihmojmë kur është i padrejtë?!”. Tha: “Ta ndalosh nga padrejtësia!”⁷⁶.

Pyetja me habi e shokëve të Peygamberit, a.s., se si të ndihmohet kur të bëjë padrejtësi, na tregon për këtë botëkuptim të ri të ndihmës që Peygamberi, a.s., e ka vënë për mëkatarët. Kjo ndihmë nuk është thjesht për t’i bërë të tjerët të shpëtojnë nga padrejtësia e tij, por edhe për vetë mëkatarin, sepse, siç kanë shpjeguar dijetarët, nëse e ndalojmë mëkatarin nga mëkatet, e kemi ndaluar edhe nga gjërat që mund t’i kushtojnë edhe me jetë⁷⁷. Prandaj, kjo po që është një ndihmë, madje goxha e madhe. Nga kjo perspektivë zullumqari del t’i bëjë vetes së vet zullum⁷⁸.

Përfundim

Në përfundim të këtij punimi, si rezultate kryesore të tij mund t’i përmendim:

- 1) Konfirmimin e tipareve veçuese të Peygamberit tonë sa i përket moralit; ai ka qenë i përkryer moralisht.
- 2) Vërtetimin se misioni peygamberik është mision i vlerave dhe i virtyteve më të larta.
- 3) Rëndësinë që botëkuptimet e kanë në raport me sjelljet, dhe vijimisht trajtimin serioz që duhet t’u bëhet.

⁷⁶ Buhariu, nr. 2444.

⁷⁷ Ibën Bettal, *Sherhu Sahihi El Buhari*, vep. cit., 6/572.

⁷⁸ Shih: Ahmed bin Ali bin Haxher El Askalani, *Fethu El Bari Sherhu Sahihi El Buhari*, vep. cit., 5/98.

- 4) Dokumentimin e rolit të Pejgamberit, a.s., në gdhendjen e botëkuptimeve ekzistuese, në intervenimin në botëkuptime, duke i zgjeruar a ngushtuar, duke i refuzuar disa e miratuar disa, në vendosjen e botëkuptimeve të reja.
- 5) Rëndësinë e botëkuptimeve nga aspekti i kredos/besimit, duke mohuar çdo gjë që mund ta njollosë apo që mund ta rrezikojë besimin e pastër në Zot.
- 6) Përputhjen e kësaj qasjeje pejgamberike me qasjen kuranore, sa i përket trajtimit të botëkuptimeve. Këtë e mësuam nga aludimi në raste të caktuara, në ajete që i trajtojnë botëkuptimet.
- 7) Vlerësimin e botëkuptimeve sipas rregullave dhe principeve të përgjithshme fetare: nëse një botëkuptim bie ndesh me objektivat islame, me rregullat dhe parimet e fesë, ai botëkuptim refuzohet.
- 8) Pohimin e rëndësisë edukative që ka kjo qasje pejgamberike ndaj botëkuptimeve, duke bërë që besimtarët që të jenë më të angazhuar në punë të mira, dhe të kenë rol pozitiv përherë dhe larg e më larg punëve të këqija, dhe, kur mos të kenë mundësi të bëjnë mirë, të heqin dorë nga e keqja, dhe që mos ta shohin kurrë për alternativë.
- 9) Provimin e vlerës që shpirtërorja ka ndaj materiales.

Ndërsa, si rekomandim kryesor të punimit do ta nënvizojë nevojën tonë që ta rrisim praninë në rrethin shoqëror, e pse jo edhe atë intelektual, kulturor e shkencor, duke dhënë kontribut në shumë fusha, e veçmas në ato që kanë të bëjnë me etikën. Thirrjet e botës shkencore për të trajtuar me urgjencë aspekte etike nga fusha të caktuara shkencore, e më saktë tani nga fusha e inteligjencës artificiale, duhet të na motivojnë që ta luajmë rolin tonë dhe të ndihmojmë në parandalimin e degradimit moral e shkencor.

Dr. Sedat ISLAMI

The prophetic methodology used to change people's beliefs, and its educational impact

(Summary)

This paper aims to shed light on the methodology used by the Prophet Muhammad to change and improve people's beliefs. The paper, apart from the methodology, aims to identify the educational importance and influence this change represents and will be provided to believers as an educational guidebook in the form of advice and instructions. This is where the importance of this paper lies. The methodology which was used in this paper is descriptive and analytic. Initially, we identified and analysed a number of prophetic hadiths on this topic as well as reliable commentaries of the hadiths, which yielded rules and principles regarding beliefs.

The paper has been divided into three parts. In the first one, we discussed the prophetic commitment to values and morals, in the second we presented examples of good deeds, whereas in the third examples of sins. At the very end, we have summed up some of the results and recommendations of this paper.

Keywords: *prophetic methodology, change, improvement, perspectives, educational*

II. KULTURË / TRASHËGIMI / ART

Sadik MEHMETI
Valon SHKODRA

KULTUROCIDI SERB NDAJ SHQIPTARËVE: RASTI I KOSOVËS (1998-1999)

“Kur të fillojnë të djegin libra, së shpejti do të fillojnë të djegin edhe njerëz!”

Hainrich Heine

Abstrakt

Kulturocidi - rrënimi sistematik i trashëgimisë dhe i vlerave kulturore është fenomen që rregullisht i paraprin, shkon krahas ose i pason tragjeditë e mëdha njerëzore. Me një fjalë, kulturocidi i qëllimshëm ndaj një populli a vendi është një nga tiparet e gjenocidit, me të cilin synohet shkatërrimi i trashëgimisë autoktone të një populli, me qëllim të humbjes së identitetit të tij kulturor e etnik, si dhe të humbjes së kujtesës kolektive.

Skenarë të tillë të kulturocidit Serbia ka zbatuar për më shumë se një shekulli ndaj fqinjëve të saj, pra, edhe ndaj shqiptarëve dhe vlerave të tyre trashëgimore e qytetëruese, madje që nga shpërngulja e shqiptarëve me dhunë nga Sanxhaku i Nishit, më 1877 e këndeje, dhe më pastaj gjatë luftërave ballkanike, Luftës së Parë Botërore, midis dy luftërave, Luftës së Dytë Botërore e deri në luftën e fundit në Kosovë, më 1998-1999, kur Kosova e fitoi lirinë dhe pavarësinë e saj.

Pikërisht për shkatërrimin e trashëgimisë kulturore të Kosovës në vitet 1998-1999 do të bëhet fjalë në punimin tonë.

Fjalët çelës: kulturocid, gjenocid, Serbia, trashëgimi, kulturë, Kosovë

Shkatërrimi i trashëgimisë së fqinjëve – strategji e politikës serbe

Tashmë është e njohur botërisht se shkatërrimi i trashëgimisë kulturore-historike të një vendi është shkelje e ligjit ndërkombëtar të luftës, dhe mund të ndiqet penalisht si krim lufte. Sipas *Statutit të Gjykatës Ndërkombëtare Penale për ish-Jugosllavinë*, i njohur edhe me emrin *Tribunali Ndërkombëtar për Krimet e Luftës në Jugosllavi*¹, këto krime përfshijnë pushtimin, shkatërrimin dhe dëmtimin e qëllimshëm të institucioneve të natyrës fetare, arsimore, shkencore, të monumenteve historike dhe të vepërave të artit.²

Krime të tilla, sikurse do të shihet në vazhdim, kanë ndodhur edhe gjatë luftës së viteve 1998-1999 në Kosovë, kur përmes aksioneve ushtarake të shtetit serb janë shkatërruar një numër i madh i objekteve me vlera kulturore-historike. Ky shkatërrimi i trashëgimisë kulturore të Kosovës, së bashku me shkatërrimin e komponentëve të tjerë më të vlefshëm të identitetit të Kosovës, ka qenë, - dhe kjo duhet theksuar që në fillim, - i planifikuar dhe i organizuar në mënyrë sistematike.

Gjatë agresionit kundër Kosovës u sulmuan, u shkatërruan dhe u plaçkitën veçanërisht qendrat urbane (Prishtina, Gjakova, Peja, Mitrovica, Podujeva etj.), dhe institucionet e trashëgimisë kulturore në këto qytete, mirëpo nuk u kursyen aspak edhe vendbanimet rurale dhe infrastruktura e tyre, së bashku me objektet fetare e kulturore. Dëmet e shkaktuara të trashëgimisë kulturore historike nuk do të munden të hetohen asnjëherë plotësisht, dhe nuk do të ekzistojë mundësia të paraqiten realisht, aq më pak kur nga ajo kohë tashmë ka kaluar gati një çerekshkulli.

Dhe jo vetëm për këtë arsye, por edhe për shkak se në Kosovë, duke u shkelur të gjitha normat e së drejtës ndërkombëtare që e mbrojnë trashëgiminë kulturore, është zhvilluar një metodë sistematike dhe e vazhdu-

¹ Në origjinal: *International Criminal Tribunal for the former Yugoslavia (ICTY)*!

² Shih: *Statutin e Gjykatës Ndërkombëtare Penale për ish-Jugosllavinë*, neni 3, pika D, faqe 5: *International Criminal Tribunal for the former Yugoslavia*! (1993). Statute of the Tribunal. Retrieved January 7, 2007, from <http://www.un.org/icty/legal/doc-e/index.htm>. Qasur më dt. 15.08.2022.

eshme e shkatërrimit të monumenteve të kulturës dhe të trashëgimisë së Kosovës, e cila ka filluar që herët, pra, edhe para vitit 1998, dhe jo vetëm ndaj Kosovës. Skenarë të tillë, Serbia ka zbatuar për më shumë se një shekull ndaj fqinjëve të saj (rasti i Kroacisë dhe i Bosnjë dhe Hercegovinës), e pra, edhe ndaj shqiptarëve dhe vlerave të tyre qytetëruese.

Në të vërtetë, shteti serb ka vazhduar ta shkatërrojë e ta rrënojë trashëgiminë dhe vlerat kulturore të shqiptarëve që nga dëbimi me dhunë i shqiptarëve nga Sanxhaku i Nishit, më 1877, e këndej, pastaj më vonë edhe gjatë luftërave ballkanike, Luftës së Parë Botërore, midis dy luftërave, Luftës së Dytë Botërore e deri në luftën e fundit në Kosovë më 1998-1999, kur Kosova çlirohet përfundimisht nga Serbia³.

Ky manifestim i shkatërrimit sistematik nuk mund të quhet ndryshe përveçse kulturocid. E, kulturocidi i qëllimshëm ndaj një populli a vendi s'është gjë tjetër përveçse një nga tiparet e gjenocidit, me të cilin synohet shkatërrimi i trashëgimisë autoktone të një populli, me qëllim të humbjes së identitetit të tij kulturor e etnik, si dhe të humbjes së kujtesës kolektive. Prandaj dhe kulturocidi shpeshherë njihet dhe përdoret në literaturë edhe si "gjenocid kulturor"⁴.

Gjenocidi, ndërkaq, nuk nënkupton domosdo shkatërrimin e menjëhershëm të një kombi. Mirëpo, ai nënkupton një plan të koordinuar vepërimesh të ndryshme, të cilat e synojnë shkatërrimin e themeleve kryesore të jetës së grupeve etnike, me qëllim të asgjësimit të vetë atyre grupeve. Objektivat e një plani të tillë prandaj edhe janë shpërbërja e institucioneve politike dhe sociale, e institucioneve të kulturës, të gjuhës, të ndjenjave kombëtare, të fesë dhe të ekzistencës ekonomike të grupeve etnike, si

³ Kjo më së miri kuptohet nga programet dhe elaboratet serbe antishqiptare, duke filluar nga "Naçrtanija" (Projekti) e Ilija Garashaninit e vitit 1844, *Elaborati i Ivan Vukotiqit* (30 janar 1939), Programi "Iselavanje arnauta" (Për shpërnguljen e shqiptarëve) i vitit 1937 dhe ai i vitit 1944 të hartuar nga Vasa Çubriloqi, *Memorandumi i Akademisë Serbe*, i botuar në vitin 1989, Projekti "Patkoi" (1991-1999) etj.

⁴ Lidhur me këtë, më gjerësisht: Stuart Stein, *Enciklopedia e Studimeve Racore dhe Etnike*: <https://www.wordsense.eu/culturicide/> asur më dt. 1.9.2022.

dhe shkatërrimi i sigurisë personale, i lirisë, i shëndetit, i dinjitetit, e madje edhe i jetës së individit që i përket grupeve të tilla.⁵

Mbështetur mbi këtë fakt, avokati polak, *Raphael Lemkin*, i cili njëherësh është edhe iniciues i Konventës së Gjenocidit për periudhën e Luftës së Dytë Botërore, thekson se gjenocidit gjithnjë i paraprijnë “*sulmet ndaj kulturës*”, dhe për këtë ai e citon edhe thënien e famshme të poetit gjerman të shekullit të nëntëmbëdhjetë, Heinrich Heine, se: “*Kur të fillojnë të djegin libra, së shpejti do të fillojnë të djegin edhe njerëz!*”.⁶

Kjo thënie e Heinrich Heine-së, të cilën edhe ne e kemi vënë si moto në ballë të këtij studimi, ndonëse mjaft e qëlluar dhe e vërtetë, megjithatë në leximin tekstual të saj na duket se nuk e paraqet në tërësi rastin e Kosovës.

Nuk e paraqet në tërësi sepse Serbia në Kosovë, përgjatë një shekulli, para se të digjte libra dhe më pastaj të vriste edhe shqiptarët, ka maltretuar, ka torturuar, ka dënuar, i ka burgosur e i ka vrarë ata që i kanë shkruar librat, ata që i kanë lexuar librat, ata që i kanë mësuar librat. Pushteteve serbe historikisht u ka penguar gjuha e librave të shqiptarëve, prandaj edhe në dekadën e fundit të shekullit të kaluar atyre (pra, shqiptarëve) ua kanë mbyllur shkollat dhe fakultetet, kurse librin shqip e kanë shpallur të ndaluar. Dhe jo vetëm kaq, por pushteti serb edhe i ka helmuar në mënyrë masive mijëra nxënës shqiptarë (kujtojmë këtu pranverën e vitit 1990, kur u helmuan mbi 7.000 nxënës, një krim ky që kurrë nuk u dënua), kurse studentët shqiptarë (dhe pedagogët e tyre) edhe i ka vrarë.

Në vitin 1998-1999 ndërkaq, duke u mbështetur në të dhënat e organizatës ndërkombëtare joqeveritare “*Human Rights Watch*”, thuhet se regjimi i Slllobodan Millosheviqit vrau mbi 12.000 shqiptarë, prej tyre 1024 fëmijë⁷, afro 20,000 gra shqiptare u përdhunuan, mijëra burra u arrestuan dhe u zhdukën në burgjet serbe, kurse mbi një milion shqiptarë

⁵ Luck EC. *Cultural genocide and the protection of cultural heritage*. Getty Publications; 2020 Sep. 19.

⁶ Cituar sipas: Luck EC. *Cultural genocide...*, po aty.

⁷ Më gjerësisht: *Qendra për Dokumentim në Fondin për të Drejtën Humanitare në Prishtinë*, <https://www.hlc-kosovo.org/sq/per-ne> (9.3.2022).

u larguan me dhunë nga Kosova, si pjesë e strategjisë dhe e planit të forcave policore dhe ushtarake serbe në Kosovë, i njohur si plani “Patkoi”.⁸ Nga kjo luftë, edhe sot e kësaj dite vazhdojnë të zbulohen varre masive të shqiptarëve të vrarë, kurse 1.647 *persona të tjerë*, prej tyre 109 *fëmijë*, konsiderohen të zhdukur⁹ dhe nuk kanë varr për t’u kujtuar.

Gjenocidi kulturor i pushtetit serb në Kosovë

Me gjenocidin e saj kulturor të shkaktuar në Kosovë, i theksuar veçanërisht dhe në mënyrë intensive përgjatë viteve 1998-1999, Serbia, ndër të tjerash, ka plaçkitur, dëmtuar e shkatërruar:

- *objektet kulturore* (shtëpitë e vjetra të banimit, kullat etj.)
- *monumentet kulturore* (Shtëpia e Lidhjes Shqiptare të Prizrenit, Shtëpia e Lidhjes së Shkrimtarëve etj.)
- *institucionet arsimore* (shkollat fillore, shkollat e mesme),
- *institucionet shkencore* (Institutin Albanologjik, Arkivin e Kosovës, Muzeun e Kosovës etj.),
- *institucionet kulturore* (bibliotekat, teatrot, galeritë, arkivat, muzeutë, shtëpitë botuese, shtypshkronjat etj.)
- *institucionet dhe shoqëritë sportive* (klubet sportive, shoqatat etj.)
- *institucionet dhe objektet fetare* (xhamitë, teqetë, mesxhidet etj.)

⁸ Më gjerësisht: Sabri Bajgora, *Destruction of Islamic Heritage in the Kosovo War, 1998-1999*, Ministry of Foreign Affairs of the Republic of Kosovo, Prishtinë, 2013, p. 7; *The Kosovo report: Conflict, international response, lessons learned*. Oxford University Press on Demand, 2000; Fejaz Drançolli, *Trashëgimia e shkatërruar në Kosovë 1998-1999*, Instituti për Hulumtimin e krimeve të luftës (Institute for War Crimes Research), Prishtinë, 2017.

⁹ Bazuar në të dhënat e Instituti Kërkimor për Çështje Evropiane dhe të Zhvillimit: “Çështja e personave të pagjetur në kontekstin e “finales së madhe” eventuale ndërmjet Kosovës dhe Serbisë”, 2019, <http://www.ridea-ks.org/uploads/Studim%20per%20Personat%20e%20Pagjetur.pdf> (16.3. 2022).



Foto. 1. Monumenti i Lidhjes Shqiptare të Prizrenit, i djegur nga forcat shtetërore serbe në vitin 1999.¹⁰

Me një fjalë, në Kosovë kanë mbetur pak objekte kulturore që nuk u plaçkitën, nuk u dëmtuan e nuk u shkatërruan nga pushtuesi serb në luftën e fundit, atë të viteve 1998-1999.

Duke u mbështetur në disa burime të publikuara (ndonëse jo të përfunduara dhe jo të detajuara) rreth numrit të dëmeve të shkaktuara në objekte, thuhet se “okupatori serb në Kosovë dogji e shkatërroi 200 mijë shtëpi, banesa, lokale afariste, punëtori zejtare, fabrika, shkolla, ambulanca, biblioteka, objekte fetare etj.”¹¹

Gjatë djegies së një numri të konsiderueshëm të shtëpive dhe të pronave private (shpeshherë me to janë djegur edhe civilë të pafajshëm, gra shtatzëna, fëmijë të vegjël, pleq e plaka, persona me aftësi të kufizuara etj.); madje nuk u kursyen dhe u dëgjon edhe objektet e rëndësishme kulturore, të cilat zinin një vend me vlera për shtetin e Kosovës në përgjithësi, dhe trashëgiminë kulturore në veçanti.

¹⁰ Fotografia është marrë nga arkivi personal i studiuesit Dr. Parim Kosova, maj 2015, të cilin e falënderojmë botërisht.

¹¹ Mark Krasniqi, “Uzurpimi dhe shkatërrimi i objekteve sakrale në Kosovë”, Gjenocidi i pushtetit serb ndaj shqiptarëve në Kosovë gjatë viteve '90, ASHAK, Sesioni Shkenca-ve Shoqërore, Prishtinë, 2001, 136.



Foto 2. Konaku i familjes Jasharaj, djegur më 1998

Sipas studiuesit të njohur *András Riedlmayer*, deri në fund të luftës në Kosovë, më 1999, 65 nga 183 bibliotekat publike të Kosovës ishin shkatërruar plotësisht, kurse humbjet e fondit bibliotekar, po sipas të njëjtit autor, janë 900,588 vëllime¹². Kurse sipas autorëve *Fredericksen & Bakken*, në Kosovë janë shkatërruar më shumë se një e treta e bibliotekave shkollore¹³.

¹² András Riedlmayer, "Crimes of War, Crimes of Peace: Destruction of Libraries during and after the Balkan Wars of the 1990s", 2007, f. 124.

¹³ Fredericksen, C., & Bakken, F. (2000). *Libraries in Kosova/Kosovo (IFLA/FAIFE Report)*. Retrieved January 7, 2007, from <http://www.ifla.org/faife/faife/kosova/kosorepo.htm>. Qasur më dt. 22.8.2022.

Gjatë tërheqjes së saj nga Kosova, ushtria dhe paramilitarët serbë kanë djegur edhe selinë e Kryesisë së Bashkësisë Islame të Kosovës, me gjithë arkivin dhe bibliotekën e saj, të cilat ruanin dokumente, vepra e dorëshkri-me shekullore me vlera të paçmueshme, shumica të autorëve tanë¹⁴.

Kur këtyre t'ua shtojmë edhe djegiet e bibliotekave private, që sipas të dhënave tona të grumbulluara nga literatura, del të jenë djegur 175 biblioteka, me një fond librar prej 1.665.496,¹⁵ atëherë s'ke se si mos ta thuash se vetëm me djegien e bibliotekave dhe librave të tyre Serbia ka kryer gjenocid kulturor në Kosovë.



Xhamia Karamnli, e shkatërruar nga forcat serbe më 1999

Mirëpo, Serbia krahas djegies dhe shkatërrimit të trashëgimisë kulturore të Kosovës ka kryer edhe grabitje të shumta të kësaj trashëgimie.

¹⁴ Sabri Bajgora, *Destruction of Islamic Heritage in the Kosovo War, 1998-1999*, Ministry of Foreign Affairs of the Republic of Kosovo, Prishtinë, 2013, p. 8.

¹⁵ Sali Bashota dhe Besim Kokollari, *"Bibliotekat e Kosovës historia dhe zhvillimi i tyre"*, f. 9, në: Revistën "Biblioteka" të Bibliotekës Kombëtare dhe Universitare të Kosovës, viti 7, NR. 2, 2010.

https://www.biblioteka-ks.org/TE_BARTURA/B_2_%202010.pdf (16.03.2022).

Nga kjo grabitje nuk shpëtoi as lënda arkivore që ruhej nëpër arkivat tona private dhe institucionale. Vetëm nga Arkivi i Kosovës u grabitën hajnisht, për të mos u kthyer kurrë më, dhjetëra fonde dhe koleksione arkivore,¹⁶ përmendja e të cilëve këtu do të shkonte gjatë.

Në vitin 1999 shteti serb grabiti edhe artefaktet dhe eksponatet etnologjike dhe arkeologjike nga Muzeu i Kosovës, të cilat janë dërguar në Serbi, ku mbahen edhe sot e kësaj dite, pa asnjë bazë juridike. Ndonëse çështja e tyre ka qenë pjesë e Marrëveshjes së planit të diplomatit finlandez, z. Martti Ahtisari, në vitin 2007, në aneksin V, neni 6.1 të së cilës thuhet se: “Republika e Serbisë brenda 120 ditëve nga hyrja në fuqi e kësaj marrëveshjeje do t’i kthejë artefaktet arkeologjike dhe etnologjike që janë marrë hua nga muzetë e Kosovës për ekspozim të përkohshëm në Beograd gjatë viteve 1998-1999”¹⁷, kjo nuk ka ndodhur dhe as është përmbyshur edhe pas gjithë këtyre viteve.

Agresioni serb në Kosovë gjatë viteve 1988-1999, sikurse u tha, nuk kurseu as institucionet dhe objektet e kultit. Vetëm xhami janë demoluar, dëmtuar djegur e shkatërruar 218 sosh, shumica e tyre monumente të trashëgimisë sonë shekullore, pa përmendur këtu edhe mesxhidet dhe teqetë, përmendja e të cilave veç e veç do të merrte shumë hapësirë, e ky nuk është qëllimi ynë me këtë rast, ndonëse secili rast meriton vëmendje të veçantë, sikurse Xhamia e Ibrit në Mitrovicë, Xhamia e Çarshisë (Bajrakali) në Pejë, Xhamia e Hadumit në Gjakovë, Xhamia e Llapit në Prishtinë, Teqeja e Madhe në Gjakovë etj.

¹⁶ Për listën e fondeve dhe koleksioneve të plaçkitura nga Serbia më gjerësisht: Baki Svirca, *Plaçkitja dhe shkatërrimi i fondit arkivor të Kosovës nga Serbia, para dhe gjatë luftës 1998-1999*, Instituti për Hulumtimin e Krimeve të Luftës, Prishtinë, 2016, f. 26.

¹⁷ Valon Shkodra, *Muzeu Etnologjik i Prishtinës dhe funksioni i tij*, IAP, Prishtinë, 2019; Pakoja e Martti Ahtisaari, (Propozimi gjithëpërfshirës për marrëveshjen për statusin e Kosovës), 2 shkurt, 2007, f. 44.



Xhamia Hamidije (Bajrit), është djegur dhe rrënuar tërësisht më 1999

Krahas këtyre, po e përmendim edhe djegien e disa monumenteve kulturore, sikurse: djegia e objektit të Lidhjes Shqiptare të Prizrenit, djegia e Shoqatës së Lidhjes së Shkrimtarëve të Kosovës në Prishtinë, djegia e Shtëpisë-shkollë të familjes Hertica në Prishtinë, Objekti i Kryesisë së Bashkësisë Islame të Kosovës, më pastaj djegia e Çarshisë së Pejës, Çarshisë së Gjakovës, djegia e kompleksit të kullave në Junik, Deçan, Nivokaz etj., kompleksi i familjes Jashari në Prekaz dhe qindra objekte të tjera me vlera kulturore-historike të paçmuara, të cilat nuk do t'i kemi kurrë më, sepse, sikurse është thënë me të drejtë, *“nëse një objekt shkatërrohet tërësisht, ai kurrë më nuk do të jetë i zëvendësueshëm, ndaj dhe si i tillë ai do të zhduket përgjithmonë.”*¹⁸.

¹⁸ Andrew Herscher, *Trashëgimia pas luftës*, Heritage after war, the Hadum Mosque Restoration, CHWB, 2007, f. 14.

Përfundim

Nga sa u pa më sipër, mund të themi se ndonëse nga përfundimi i luftës së fundit në Kosovë kanë kaluar 23 vjet, megjithatë, për ta dëshmuar shkatërrimin e qëllimshëm dhe sistematik të trashëgimisë sonë kulturore nga Serbia, pra, për ta dëshmuar gjenocidin kulturor serb në Kosovë, institucionet e Kosovës nuk janë treguar mjaftueshëm të vëmendshëm, qoftë me mbledhjen e fakteve dhe dëshmive, qoftë edhe me publikimin e tyre. Sikundër që edhe nuk kemi arritur ta dëshmojmë as kulturocidin dhe urbicidin që Serbia ka bërë ndaj shqiptarëve për dekada e shekuj të tërë, gjithandej trojeve shqiptare.

Në këtë drejtim prandaj edhe është e rëndësishme të bëhen hulumtime, studime e botime, për ta dëshmuar gjenocidin serb ndaj shqiptarëve gjatë shek. XIX-XX, sepse *“Kushdo që e kontrollon të kaluarën, e kontrollon edhe të ardhmen, dhe se e ardhmja është shumë e vështirë të ndërtohet pa të kaluarën e dokumentuar dhe të arkivuar”*, do të thoshte, me të drejtë, shkrimtari i famshëm anglez, George Orwell¹⁹.

¹⁹ Cituar sipas: Baki Svirca, *Plaçkitja dhe shkatërrimi i fondit arkivor të Kosovës nga Serbia, para dhe gjatë luftës 1998-1999*, Instituti për Hulumtimin e Krimeve të Luftës, Prishtinë, 2016, f. 26.

Literatura:

- Bajgora, Sabri, *Destruction of Islamic Heritage in the Kosovo War, 1998-1999*, Ministry of Foreign Affairs of the Republic of Kosovo, Prishtinë, 2013, p. 7;
- Bashota, Sali dhe Kokollari, Besim. ‘*Bibliotekat e Kosovës historia dhe zhvillimi i tyre*’, f. 9. Revistë e Bibliotekës Kombëtare dhe Universitare të Kosovës, viti 7, NR. 2, 2010.
https://www.biblioteka-ks.org/TE_BARTURA/B_2_%202010.pdf
(16.03.2022).
- C., Fredericksen. & F., Bakken. (2000). *Libraries in Kosova/Kosovo (IFLA/FAIFE Report)*. Retrieved January 7, 2007, from:
<http://www.ifla.org/faife/faife/kosova/kosorepo.htm>. Qasur më dt. 22.8.2022.
- Drançolli, Fejaz. *Trashëgimia e shkatërruar në Kosovë 1998-1999*, Instituti për Hulumtimin e krimeve të luftës (Institute for War Crimes Research), Prishtinë, 2017.
- EC, Luck. *Cultural genocide and the protection of cultural heritage*. Getty Publications; 2020 Sep. 19.
- Herscher, Andrew. *Trashëgimia pas luftës, Heritage after war, the Hadum Mosque Restoration*, CHWB, 2007, f. 14.
- Instituti Kërkimor për Çështje Evropiane dhe të Zhvillimit: “Çështja e personave të pagjetur në kontekstin e ‘finales së madhe’ eventuale ndërmjet Kosovës dhe Serbisë, 2019,
<http://www.ridea-ks.org/uploads/Studim%20per%20Personat%20e%20Pagjetur.pdf>
(3.16.2022).
- International Criminal Tribunal for the former Yugoslavia. (1993). Statute of the Tribunal. Retrieved January 7, 2007, from <http://www.un.org/icty/legal/doc-e/index.htm>.
- Krasniqi, Mark. ‘*Uzripimi dhe shkatërrimi i objekteve sakrale në Kosovë, Gjenocidi i pushtetit serb ndaj shqiptarëve në Kosovë gjatë viteve ‘90, Akademia e Shkencave dhe e Arteve e Kosovës, Sesioni Shkencave Shoqërore*, Prishtinë, 2001.
- *Qendra për Dokumentim në Fondin për të Drejtën Humanitare në Prishtinë*, <https://www.hlc-kosovo.org/sq/per-ne> (3.9.2022).

- Riedlmayer András J. “Crimes of War, Crimes of Peace: Destruction of Libraries during and after the Balkan Wars of the 1990s”, Library Trends, Johns Hopkins University Press, Volume 56, Number 1, Summer 2007, pp. 107-132.
- Stein, Stuart. *Enciklopedia e Studimeve Racore dhe Etnike*: <https://www.wordsense.eu/culturicide/> Qasur më dt. 1.9.2022.
- Svirca, Baki. *Plaçkitja dhe shkatërrimi i fondit arkivor të Kosovës nga Serbia, para dhe gjatë luftës 1998-1999*, Instituti për Hulumtimin e Krimeve të Luftës, Prishtinë, 2016.
- Shkodra, Valon. *Muzeu Etnologjik i Prishtinës dhe funksioni i tij*, Instituti Albanologjik i Prishtinës, Prishtinë, 2019.
- *The Kosovo report: Conflict, international response, lessons learned*. Oxford University Press on Demand, 2000.

Sadik MEHMETI
Valon SHKODRA

SERBIAN CULTUROCIDES AGAINST ALBANIANS: THE CASE OF KOSOVO (1998–1999)

(Summary)

"When they start burning books, they will soon start burning people!", Heinrich Heine

Culturocide – the systematic destruction of heritage and cultural values – is a phenomenon that regularly precedes, accompanies or follows great human tragedies. In a word, intentional culturocide against a people or country is one of the characteristics of genocide, which aims to destroy the autochthonous heritage of a people with the aim of losing its cultural and ethnic identity and collective memory.

For more than a century, Serbia applied such policies of culturocide against its neighbours, including the Albanians, their heritage and civilizational values, starting with the forceful displacement of the Albanians from the Sandjak of Nis in 1877, the Balkan wars, WWI, the period between the two wars, WWII and until the last war in Kosovo in 1998-1999, when Kosovo gained its freedom and independence.

This paper will focus specifically on the destruction of Kosova's cultural heritage between 1998 and 1999.

Keywords: *culturocide, genocide, Serbia, cultural heritage, Kosova*

Dr. Azmir JUSUFI

HASAN EF. NAHI – MYDERRIZ E PËRKTHYES I KURANIT NË GJUHËN SHQIPE (1905-1991)

Abstrakt

Përkthimi i Kuranit dhe interpretimi i mesazheve të tij fisnike është një nga disiplinat më të rëndësishme islame. Ky lëmë gjithmonë ka tërhequr vëmendjen e shumë studiuesve islamë, si në të kaluarën, ashtu edhe sot. Mesazhet e Kuranit fisnik ishin, dhe si të tilla mbetën, burimi themelor i mendimtarëve islamë.

Duke pasur parasysh se shumica e popullsisë shqiptare i takon fesë islame, nga qarqet e tyre janë paraqitur dijetarët që kanë dhënë kontribut në përkthimin e Kuranit të madhërishtë në gjuhën shqipe, që nga koha e Perandorisë Osmane. Prandaj, qëllimi i këtij punimi është që të nxjerrë në pah përkthimin e Kuranit fisnik në gjuhën shqipe, dhe atë prej një dijetari të kohës – Myderriz Hasan ef. Nahit. Punimi në detaje merret me prejardhjen dhe personalitetin e tij, arsimimin e tij, vizionet, funksionet fetare dhe funksionet e tjera që i ka kryer, përkthimin e tij të Kuranit, si dhe disa krahasime me dy përkthime të tjera të para të Kuranit në gjuhën shqipe.

Fjalë çelës: *Hasan ef. Nahi, edukator i brezave, myderriz, intelektual, Kuran, përkthyes i Kuranit*

Hyrje

Kurani është Fjala e Allahut, e shpallur përmes engjëllit të shpalljes, Xhibrililit, a.s., te i dërguari i fundit i Allahut, Muhamedi, a.s., dhe nëpërmjet tij si dritë, udhëzim, shërim dhe mëshirë për të gjithë njerëzimin, derisa të ketë ditë e natë në këtë gjithësi.

Për ta kuptuar këtë Kuran – Fjalën e Allahut, është e nevojshme të depërtojmë në thellësitë dhe sekretet e tij, dhe kështu t'i nxjerrim në dritë sekretet, urtësinë dhe xhevahiret e tij. Pra, përkthimi e interpretimi i Kuranit është një nga aspektet më të rëndësishme për kuptimin e drejtë të mësimave dhe të mesazheve kuranore drejtuar njerëzimit.

Praktikisht, Kurani konsiderohet të jetë Kuran vetëm kur është në origjinalin e tij, në gjuhën arabe, dhe në gjendjen siç ruhet në gjuhën arabe nga tradita islame, për gati pesëmbëdhjetë shekuj. Përkthimi i Kuranit nuk konsiderohet “Kurani burimor”. Përkthimi i Kuranit është vetëm përkthimi i këtij libri përmes aftësive racionale, stilistike të botëkuptimit të përkthyesit. Ka me mijëra përkthime të Kuranit, mirëpo Kurani burimor ose Kurani në arabisht është një dhe i vetëm.

Në këtë punim do të bëhet fjalë për personalitetin e Hasan ef. Nahit, lindjen dhe arsimimin e tij, kontributin e tij atdhetar, kombëtar e fetar - si mësues, edukator, *sejjar vaiz*, myderriz në medrese, profesor e kryemyfti për Rrafshin e Dukagjinit, e deri te kurorëzimi i tij intelektual me përkthimin e Kuranit në gjuhën shqipe.

1. Lindja dhe arsimimi



I lindur në Gjakovë, më 12 mars 1905, Hasan ef. Nahi ishte dijetar, mësues, hoxhë, studiues dhe mendimtar i madh i kohës në të cilën jetoi. Ai u arsimua në fillim prej babait dhe familjes së tij, e cila kishte një traditë shumë të pasur islame, e edhe atdhetare, për të vazhduar më vonë në Medresenë e Madhe të Gjakovës.¹

¹ Mr. Naim Tërnavë, “Hasan efendi Nahi, personaliteti islam i shekullit të njëzetë”, *Myderriz Hasan ef. Nahi (Përmbledhje kumtesash nga sesioni shkencor)*, Prishtinë, 2012, f. 9.

Hasa nef. Nahi rrjedh nga një familje me traditë arsimore edukative, fetare dhe kombëtare, si nga vija gjenealogjike e të atit, ashtu edhe nga vija gjenealogjike e së ëmës. I ati i tij, Islam efendiu (1865-1929), ishte myderriz.

Hasan ef. i vijoi studimet në “Medresenë e Madhe” të Gjakovës, ku mori ixhazetnamenë pranë të atit, njëherësh profesori i tij, më 20 shtator të vitit 1928.²

Vitet e tridhjeta të shekullit të kaluar ishin vite të vështira për popullin shqiptar, i cili tashmë ishte nën sundimin serb. Me gjithë këtë gjendje, Hasan ef. Nahi pati arsyen, guximin e gatishmërinë që të udhëtonte në drejtim të Kajros, për të studiuar në universitetin e Al Az’harit, e për t’u kthyer në vendlindje si udhëheqës shpirtëror i papërsëritshëm, për të qëndruar në krah të popullit t tij, për ta edukuar e për ta ndihmuar atë.³

Hasan ef. Nahi vdiq në Prishtinë më 5 shkurt të vitit 1991. Për vdekjen e tij është shkruar edhe në revistën “Glasnik” të Sarajevës. “Gjithmonë ishte pedant, zotëri. Kur kalonte nëpër qytet, me shall dhe xhybe, qyteti dukej më i bukur. Ishte i çmuar dhe i nderuar prej gjithkujt. Allahu, xh.sh., i pati dhuruar talent dhe cilësi të larta fisnike.”⁴

2. Atdhetar dhe edukator i brezave

Me një energji të paparë deri në këtë kohë, Hasan ef. Nahi, me punën e vazhdueshme arriti ta rizgjonte ndjenjën dhe dashurinë e madhe të popullit për fe e atdhe. I pajisur me virtyte e veçori të larta islame, ai bëri që populli shqiptar ta kthente shikimin kah ky i ri, i cili me përgatitjen e tij shkollore, me dëshirën dhe ambiciet për punë, ishte shpresa e ulemave të ardhshëm në Kosovë e më gjerë.

² Dr. Sc. Nehat Krasniqi, “Reflekse të traditës kulturore të vendlindjes në personalitetin e Hasan efendi Nahit”, *Myderriz Hasan ef. Nahi (Përmbledhje kumtesash nga sesioni shkencor)*, Prishtinë, 2012, f. 15.

³ Mr. Naim Tërnavë, *op. cit.*, f. 9.

⁴ Dr. Sc. Fahrush Rexhepi, “Myderriz Hasan efendi Nahi – Dijetar e atdhetar i njohur në mbarë Kosovën”, *Myderriz Hasan ef. Nahi (Përmbledhje kumtesash nga sesioni shkencor)*, Prishtinë, 2012, f. 29.

Hasan ef. Nahi ishte burrë që i qëndroi besnik fjalës së Allahut, besës së dhënë Allahut; atë nuk pati fuqi ta trembte nga rruga e ardhmërisë, ishte përplot energji e dije që ta jepte maksimumin nga vetja, pa kursyer asgjë.⁵

Emri i tij ishte simbol kuptimplot i karakterit dhe edukimit për brezat e rinj, dhe garanci në rritjen e moralit për Islamin, me gjithë vështirësitë e kohës kur jetoi e veproi ky mendimtar i madh islam.

Duke e ditur se familja ka një rëndësi jetike për rritjen e një gjenerate të shëndoshë dhe sigurimin e një sistemi shoqëror të shëndoshë, Hasan ef. Nahi rëndësi të veçantë i dha edhe edukimit të përgjithshëm të besimtarëve në Kosovë e më gjerë. Ai nuk pushoi asnjëherë së dhëni kontributin e tij në këtë drejtim, me bindjen se fëmijët mund të merrnin një edukatë të mirë në shtëpi, vetëm nëse jeta familjare do të ishte e shëndoshë dhe familja e edukuar në frymën e drejtë islame.

Edhe pse i përndjekur nga sistemi komunist, ai bëri të pamundurën që të ishte nëpër xhami, shtëpi, dasma, vdekje, tubime të ndryshme, dhe gjithherë i gatshëm që fjalën e Allahut ta shpjegonte siç duhet.

Prandaj, ai ishte një edukator e mësues jo vetëm për mendjen, por edhe zemrën e shpirtin e njeriut, e personaliteti i tij ishte i veçantë edhe me përpjekjet e tij të vazhdueshme për hapjen e institucioneve edukative në mbarë Kosovën, e edhe më gjerë.⁶

Pas diplomimit në Al Az'har, në vitin 1934, Hasan ef. Nahi u kthye në vendlindje, dhe nga viti 1935, e deri kur u pensionua, në vitin 1978, punoi në një varg punësh dhe detyrash, sikurse ishin: *sejjar vaiz*, myderriz në Medresenë e Ferizajt dhe në Medresenë "Mehmed Pasha" në Prizren etj.

Dhjetë vjet punoi imam dhe predikues në Gjakovë, e pastaj, nga viti 1958, e deri në vitin 1978, punoi si profesor në Medresenë "Alauddin" në Prishtinë.

Në Medresenë e Madhe në Gjakovë kanë vijuar mësimet edhe nga viset e tjera, përfshirë edhe viset e Sanxhakut. Në Sanxhak madje mbre-

⁵ Mr. Naim Tërnavë, *op. cit.*, f. 10.

⁶ Mr. Naim Tërnavë, *op. cit.*, f. 13.

tëronte bindja se pa e mësuar këndimin e Kuranit në Gjakovë nuk mund të bëheshe imam.⁷

Ligjërimi në shkollë mbahej në gjuhën shqipe, e shkrimi dhe libri në shqip ishin të ndaluar me ligje jugosllave, prandaj marrja me ato veprimtari mund të kushtonte me jetë.⁸

Një element tjetër që hedh dritë në personalitetin e Hasan ef. Nahit, në vazhden e punëve të tij atdhetare, është edhe angazhimi në detyrën e Kryemyftiut të Zonës së Prizrenit, i emëruar nga Këshilli i Naltë i Sheriatit, me seli në Tiranë, në vitin 1943.⁹

Gjatë vitit 1943 ishte drejtor i medresesë “Mehmet Pasha” të Prizrenit kur edhe kishte vendosur që në medrese të mësohej edhe gjuha shqipe, si lëndë e veçantë edhe po në Prizren. Në dokumentet sekrete të pushtetit qendror të Beogradit, prej të gjithë hoxhallarëve të Kosovës, Myderriz Hasan ef. Nahi ishte cilësuar si “ideologu më i rrezikshëm”, ngaqë nuk lejonte që shqiptarët të shpërnguleshin nga Kosova për në Anadoll.¹⁰

Ai më 1956, kur komunistët e kishin mbyllur Gjimnazin e Gjakovës, me një guxim të rrallë kishte thënë: “Ma mirë kallne krejt Gjakovën, se ta mbyllni gjimnazin.”.

Hasan ef. Nahi në vitin 1943 e ngarkuan edhe me detyrën e kryemyftiut për Rrafshin e Dukagjinit. Pushteti komunist e përcillte aktivitetin e tij fetar e kombëtar, prandaj e suprimoi Medresenë e Prizrenit, me arsyetim se një medrese e tillë ekzistonte në Sarajevë. Gjatë kësaj periudhe UDB-ja serbosllave e Prizrenit trembëdhjetë herë e kishte marrë Hasan ef. Nahin në biseda informative.

Pas një odiseje të gjatë e për mungesë të kuadrit të lartë, nga viti 1958 u angazhua mësimdhënës në Medresenë e Prishtinës, ku punoi plot 20 vjet.¹¹

⁷ Dr. Sc. Nehat Krasniqi, *op. cit.*, f. 16-20.

⁸ Prof. Dr. Muhamet Pirraku, “Myderriz Hasan ef. Nahi – pishtar dhe përkrahës i arsimit kombëtar shqiptar”, *Myderriz Hasan ef. Nahi (Përmbledhje kumtesash nga sesioni shkencor)*, Prishtinë, 2012, f. 68.

⁹ Dr. Sc. Nehat Krasniqi, *op. cit.*, f. 23.

¹⁰ Dr. Sc. Fahrush Rexhepi, *op. cit.*, f. 25.

¹¹ *Ibid.*, *op. cit.*, f. 26-28.

Medreseja “Mehmet Pasha”, në rrethana të robërisë serbomadhe, përveçse si në shkollë fetare islame, e kishte luajtur edhe rolin e një klubi kulturor e kombëtar shqiptar, ku u edukuan fetarisht edhe kombëtarisht disa gjenerata, gjithnjë besnikë ndaj frymës që mbollën këta myderrizë.¹²

Kur është fjala te shpërngulja e shqiptarëve me dhunë nga vendet e tyre, duhet theksuar faktin se Hasan ef. Nahi dha një kontribut të çmuar në demaskimin e propagandës serbe për shpërnguljen e popullatës shqiptare për në Turqi, duke i shpjeguar popullatës myslimane shqiptare për pasojat dhe gjynahun, nëse do të shpërnguleshin dhe do t’i linin shtëpitë, vatrat, trojet, xhamitë dhe varrezat e stërgjiyshërve të tyre.

Hasan efendiun e gjejmë jashtëzakonisht të angazhuar edhe në organizimin dhe këshillimin e rinisë në frymën islame, duke mbajtur ligjërata dhe *vaize* me karakter fetar e kombëtar.

Kur në Prishtinë, në vitin 1951, ishte hapur Medreseja “Alauddin” e Prishtinës, në shtator të vitit 1958 Hasan efendiun e gjejmë të angazhuar si profesor në këtë shkollë, për të vazhduar aty, pa ndërprerje, punën pedagogjike për plot dy dekada.¹³

Revista fetare e Sarajevës “Glasnik”, e datës 4.7.1950, nënvizonte se Hasan ef. Nahi ishte ndër iniciatorët e parë dhe këmbëngulës që Medreseja e Ulët e Prishtinës të shndërrohej në Medrese të Mesme.¹⁴

3. Përkthyes i Kuranit në gjuhën shqipe

Përkthimi i Kuranit në gjuhën shqipe prej profesorit Hasan ef. Nahi është përkthim i tretë i plotë në gjuhën shqipe, për herë të parë i botuar në vitin 1988.¹⁵ Për shkak të sistemit komunist të qeverisjes, ky përkthim nuk ka rënë në sytë e askujt, as që e lexuan atë - si injorim të këtij lloji të

¹² Mr. Sadik Mehmeti, “Hasan ef. Nahi myderriz i Medresesë 'Mehmet Pasha' në Prizren (1943-1948)”, *Myderriz Hasan ef. Nahi (Përmbledhje kumtesash nga sesioni shkencor)*, Prishtinë, 2012, f. 39.

¹³ Ibid., *op. cit.*, f. 45.

¹⁴ Elez Osmani, “Kujtime për alimin Hasan efendi Nahi”, *Myderriz Hasan ef. Nahi (Përmbledhje kumtesash nga sesioni shkencor)*, Prishtinë, 2012, f. 133.

¹⁵ *Kuran i Madhëruar*, Përkthyer nga Prof. Hasan I. Nahi, Prishtinë, 1988.

literaturës (fetare), sepse literatura islame deri në vitin 1990, në kuadër të inteligjencës shqiptare, nuk ka pasur trajtim që meritonte vëmendje të veçantë.¹⁶

Botimi i parë i përkthimit të Kuranit (1988), doli me tekstin origjinal në gjuhën arabe, megjithatë, teksti në gjuhën arabe nuk është në proporcion të barabartë me tekstin e përkthyer në gjuhën shqipe. Recensentët ishin: Adem Hoxha dhe Nuhi Hajrullahu (të cilët nuk kishin edhe ndonjë përvojë në fushën e kësaj çështjeje), ndërsa redaktuarën gjuhësore e bëri Mehmet Halimi (ekspert në fushën e albanologjisë) dhe Nexhat Nahi (i biri i përkthyesit, profesor i gjeografisë dhe një ish-nxënës i Medresesë “Gazi Mehmed Pasha” në Prizren, deri në vitin 1948). Nga parathënia e Mulla Sadri Prestreshit kuptojmë se “Ky përkthim është bërë nga origjinali arabisht, dhe është rezultat i punës shumëvjeçare të përkthyesit.”¹⁷ Përkthimi i Kuranit prej profesorit Nahi eliminoi ato pak vërejtje në fushën e kuptimit në ajete, si dhe gabimet teknike nga përkthimet paraprake të shtypura të Kuranit në gjuhën shqipe, dhe u përpoq që ta përcjellë frymën dhe kuptimin e Kuranit fisnik. Vetë përkthimi i Kuranit na sugjeron dhe dëshmon se përkthyesi i ka hyrë thellë kuptimit të mesazheve të Kuranit, dhe se përkthyesi posedonte një gamë të gjerë të njohurive në fushën e disiplinave shkencore islame.¹⁸

Hasan ef. Nahi, edhe pse u pensionua në vitin 1978, iu rrek punës së përkthimit të Kuranit në gjuhën shqipe, të cilën e përfundoi në vitin 1988. Me këtë hyri në histori edhe si përkthyes i Kuranit në gjuhën shqipe.¹⁹

Dashuria ndaj gjuhës amtare e motivon dhe e obligon myderriz Hasan ef. Nahin ta përkthejë Kuranin, e që në parathënien e tij, ai pohon: “Është

¹⁶ Akademik Feti Mehdiu, “Përkthimi i Kurani Kerimit nga Hasan ef. Nahi dhe veçoritë e ribotimit të këtij përkthimi (në njëzetvjetorin e vdekjes së Hasan ef. Nahit)”, *Takvim – Kalendar 2013.*, Prishtinë, 2013, f. 239.

¹⁷ *Kurani i Madhëruar*, e përktheu nga arabishtja Prof. Hasan I. Nahi, Prishtinë, 1988.

¹⁸ Emin Behrami, *Qasje studimore rreth katër përkthimeve të Kuranit në gjuhën shqipe*, Prishtinë, 2007, f. 16.

¹⁹ Mr. Qemajl Morina, “Hasan ef. Nahi – student në Univesritetin 'Al Az'har' në Kajro”, *Myderriz Hasan ef. Nahi (Përmbledhje kumtesash nga sesioni shkencor)*, Prishtinë, 2012, f. 33.

detyrë e dijetarëve fetarë që ta përkthejnë Kuranin në gjuhën e popullit të vetë.”²⁰

Në të vërtetë, përcaktimi i tij për përkthimin e domethënies së ajeteve të Kuranit, një punë kjo mjaftë e vështirë, sepse edhe mendimet e dijetarëve - mufesirëve rreth kësaj çështjeje ishin dhe vazhdojnë të jenë të shumta dhe të ndryshme, ndërsa, sipas tij, ishte e vetmja pikëpamje e pranueshme ajo që ishte në përputhje me fetvanë e Al Az'harit.²¹

Me qenë se Islami është fe universale dedikuar gjithë njerëzimit, atëherë domosdo është e nevojshme që edhe Kurani të përkthehet, të shpjegohen kuptimet e domethëniet e tij dhe të sqarohen porositë e tij për të gjithë njerëzit. Prandaj, duke pasur parasysh se përkthimi i fjalëpërfjalshëm i Kuranit, identik me tekstin origjinal, është i pamundshëm dhe i parritshëm, në anën tjetër është theksuar se domethënia e ajeteve të tij edhe mund të përkthehet.

Këtë përkthim e karakterizon lidhshmëria e sureve dhe ajeteve mes tyre, sepse, siç është e njohur, në të kuptuarit e drejtë të qëllimeve të sureve dhe të ajeteve rol të rëndësishëm ka edhe “lidhshmëria e ajeteve me ajetet pararendëse”, e që në shkencën e Tefsirit është një çështje mjaft e rëndësishme.

Gjuha e përdorur në këtë përkthim ia mundëson lexuesit që ai me lehtësi t'i kuptojë domethëniet e ajeteve të Kuranit, megjithëse shmangiet nga gjuha standarde shqipe aty-këtu edhe paraqiten.

Nga përdorimi i shpeshtë në përkthim i emrit Allah me “Perëndi” prej Hasan ef. Nahit kujtojmë se do të duhej të zëvendësohej me emrin “Allah”, ose kur është fjala për “Rabb” të përkthehet “Zot”.

E vërtetë është se botimi i (AIITC), në emër të redaktimit, i ka bërë disa ndryshime nga botimi i tij i parë, ndonëse ato kujtojnë se, edhe nëse janë nga aspekti sintaksor më me vend, edhe që përkthimi në shqip të

²⁰ Dr. Mehmet Halimi, “Fryma kombëtare në veprimtarinë e myderriz Hasan efendi Nahit”, *Myderriz Hasan ef. Nahi (Përmbledhje kumtesash nga sesioni shkencor)*, Prishtinë, 2012, f. 90.

²¹ Resul Rexhepi, “Hasan ef. Nahi – përkthyes i Kuranit fisnik”, *Myderriz Hasan ef. Nahi (Përmbledhje kumtesash nga sesioni shkencor)*, Prishtinë, 2012, f. 99.

kuptohet me lehtë, megjithatë, dorën në zemër, kjo “liri” e redaktimit, nganjëherë edhe largohet dukshëm nga botimi i parë i Hasan efendiut, dhe më as që përngjan me përkthimin e tij të Kuranit.²²

Hasan ef. Nahi e dinte se përkthimi i Librit të Shenjtë ishte një punë shumë delikate, për arsye se Kurani dhe përmbajtja e tij është Fjalë e Zotit. Prandaj edhe e kishte çmuar deri në vitet e vonshme të jetës së tij.

Përkthimi i Kuranit të shenjtë në gjuhën shqipe ishte ngjarje e shënuar, e që u mundësoi myslimanëve shqiptarë leximin dhe kuptimin e të vërtetave absolute dhe me origjinë hyjnore, tani në gjuhën e tyre.

Çdo përkthyes i Kuranit në gjuhën shqipe ndodhet para një detyre të lartë, sepse Fjalën e Zotit e përcjell te populli i vet, po edhe para një përgjegjësie të madhe për ta përcjellë këtë fjalë sa më bukur, sa më të kuptueshme dhe sa më të saktë. Kështu që, përkthyesit e Kuranit në gjuhën shqipe, e midis tyre edhe Hasan ef. Nahi, janë ndodhur përballë situatave e detyrave aq sa të bukura e misionare, njëherazi edhe po aq të vështira.²³

Duke pasur parasysh se Hasan ef. Nahi është ndër shqiptarët e parë që e përkthen Kuranin në gjuhën shqipe, përkthimi i tij dallohet me disa karakteristika:

1. Duke e lexuar përkthimin e Kuranit prej Hasan ef. Nahit, mund ta vëshesh qartë dhe vazhdimisht profesionalizimin e tij shkencor, pasi me këtë rast ai nxjerr kuptimet më të mira të fjalëve kuranore, dhe i radhit ato në mënyrën më të saktë në gjuhën shqipe.
2. Në fillim të çdo sureje e tregon emrin e sures përkatëse, numrin e ajeteve të asaj sureje dhe përkufizimin e saj, nëse është mekase apo medinase.
3. Karshi tekstit të përkthyer e ka vendosur edhe tekstin në origjinal, me se ndihmon për krahasimin e origjinalit me përkthimin.
4. Ka hartuar një listë të shkurtër me shpjegime të disa termave arabë dhe shkurtimeve, gjë që flet për gatishmërinë dhe profesionalizimin.

²² Resul Rexhepi, *op. cit.*, f. 100-107.

²³ Dr. Ramiz Zekaj, “Kultura e përkthyesit të Kuranit në shqip”, *Myderriz Hasan ef. Nahi (Përmbledhje kumtesash nga sesioni shkencor)*, Prishtinë, 2012, f. 113-114.

min e tij, që disa terma, edhe pse të shkruar në gjuhën arabe, t'ia shpjegojë sa më mirë lexuesit.

5. Ka shkruar disa rreshta mbi rregullat dhe dispozitat e *sexhdei tilavetit*, duke shkruar suren në të cilën gjendet ajeti i sexhdes dhe numrin e ajetit përkatës.
6. Në hyrje shkruan qëndrimin e dijetarëve rreth përkthimit të Kuranit, sikurse afron edhe një historik të shkurtër mbi përkthimet e hershme dhe të vazhdueshme të Kuranit në gjuhë të ndryshme të botës.²⁴

4. Disa shembuj të përkthimit të tij të Kuranit – me krahasime

Përderisa përkthyesit e tjerë negociojnë në masë të madhe përmes përkthimeve në gjuhë të tjera, për të arritur te kuptimet e Kuranit, te Hasan Nahi kjo nuk duket. Tregues për këtë është edhe mungesa e kalkeve dhe mënyrave të shprehjeve të gjuhëve të tjera në përkthimin e Nahit, si dhe prezenca e madhe e tyre në përkthimet tërësore të të tjerëve.

Ndryshe nga përkthimi i Sherif Ahmetit, i cili duket të negociojë më shumë përmes shkencës së Tefsirit, përkthimi i Hasan Nahit negocion përmes shkencës së Usuli Fikhut, prandaj shumë hoxhallarëve që merren më ngushtë me çështje të Fikhut u vjen më i përshtatshëm pikërisht përkthimi i Hasan ef. Nahit.²⁵

Në vazhdim do të përmendim disa shembujt të përkthimit të Kuranit prej Hasan ef. Nahit, duke bërë disa krahasime me dy përkthime të tjera të para të Kuranit në gjuhën shqipe, H. Sherif Ahmetit dhe akademikut Feti Mehdiut.

²⁴ Lavdim B. Behrami, “Myderriz Hasan ef. Nahi, përkthyes dhe komentues i Kuranit në gjuhën shqipe”, *Myderriz Hasan ef. Nahi (Përmbledhje kumtesash nga sesioni shkencor)*, Prishtinë, 2012, f. 179-182.

²⁵ Ilmi Rexhepi, “Sprovë për klasifikimin teorik të metodës së përkthimit të Kuranit nga Hasan Nahi”, *Myderriz Hasan ef. Nahi (Përmbledhje kumtesash nga sesioni shkencor)*, Prishtinë, 2012, f. 174.

a) Surja El Fatiha

Përkthimi i Hasan Nahit: 1. Me emër të Allahut, Mëshirues dhe Përdëllimtar i Madh. 2. Çdo lavdërim i përket Allahut (Përrëndisë), Zotit të Gjithësisë. 3. Mëshirues dhe Përdëllimtar i Madh. 4. Sunduesit të ditës së gjykimit. 5. Vetëm Ty të adhurojmë dhe vetëm prej Teje ndihmë kërkojmë! 6. Udhëzona në rrugë të drejtë. 7. Në rrugën e atyre që u ke dhuruar mirësi. E jo në (rrugën) e atyre që kanë shkaktuar pezmin (Tënd), as në rrugën e atyre që janë të humbur!²⁶	بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ١ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ٢ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ٣ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ٤ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ٥ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ٦ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ٧
Përkthimi i Sherif Ahmetit: Me emrin e Allahut, Mëshiruesit, Mëshirëbërësit! 1. Falënderimi i takon vetëm Allahut, Zotit të botëve! 2. Mëshiruesit, Mëshirëbërësit! 3. Sunduesit të Ditës së Gjykimit (përgjegjësisë-shpërblimit)! 4. Vetëm Ty të adhurojmë dhe vetëm te Ti kërkojmë ndihmë! 5. Udhëzona (përforcona) për në rrugën e drejtë! 6. Në rrugën e atyre, të cilët i begatove me të mira, 7. jo në të atyre që kundër veti tërhoqën hidhërimin, e as në të atyre që e humbën veten!²⁷	Përkthimi i Feti Mehdiut: Në emër të All-llahut, të Gjithë-mëshirshmit, Mëshirëplotit! 2. Lavdërimi është për All-llahun, Zot i botëravet, 3. Të Gjithmëshirshmin, Mëshirëplotin, 4. Sunduesin e ditës së gjykimit, 5. Vetëm Ty të adhurojmë, dhe vetëm nga Ti ndihmë kërkojmë, 6. Drejtona në rrugën e drejtë, 7. Në rrugën e atyre, të cilët i bekove, jo të atyre që kanë merituar hidhërimin, e as të atyre që kanë humbur!²⁸

²⁶ Kurani i madhëruar, përktheu prof. Hasan I. Nahi, op. cit., f. 2.

²⁷ Kuran-i, përkthim me komentim, përktheu dhe komentoi: H. Sherif Ahmeti, Kryesia e Bashkësisë Islame për R.S. të Serbisë - Prishtinë, Prishtinë, 1988, f. 27.

²⁸ Kuran-i, përktheu: Feti Mehdiu, Kryesia e Bashkësisë Islame për R.S. të Serbisë - Prishtinë, Prishtinë, 1985, f. 29.

b) Surja El Bekare, 219.

Përkthimi i Hasan Nahit: <i>"Të pyesin ty për verë dhe bixhoz. Thuaj ato ju sjellin dëme të mëdha (mëkate) por edhe dobi për njerëzit, mirëpo dëmi është më i madh se dobia..."²⁹</i>	يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا
Përkthimi i Sherif Ahmetit: <i>"Të pyesin ty për verën dhe bixhozin. Thuaj! Që të dyja janë mëkat i madh, e ka edhe dobi në to (të pakta) për njerëz, por dëmi i tyre është më i madh se dobia e tyre..."³⁰</i>	Përkthimi i Feti Mehdiut: <i>"Të pyesin për alkoolin dhe bixhozin. Thuaj! Që të dyja janë mëkat i madh. Ka dhe ca dobi për njerëzit, por dëmi është më i madh se dobia..."³¹</i>

c) Surja El Bakare, 240.

Përkthimi i Hasan Nahit: <i>"Ndonjërit prej jush që i është afruar vdekja..."³²</i>	وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ³³
Përkthimi i Sherif Ahmetit: <i>"Ata që vdesin nga mesi i juaj..."³⁴</i>	Përkthimi i Feti Mehdiut: <i>"Ata të cilët vdesin nga mesi juaj..."³⁵</i>

²⁹ Kurani i madhëruar, përktheu: Prof. Hasan I. Nahi, *op. cit.*, f. 31.

³⁰ Kuran-i, përkthim me komentim, përktheu dhe komentoi: H. Sherif Ahmeti, *op. cit.*, f. 72.

³¹ Kuran-i, përktheu: Feti Mehdiu, *op. cit.*, f. 65.

³² Kurani i madhëruar, përktheu: Prof. Hasan I. Nahi, *op. cit.*, f. 40.

³³ Sipas Emin Behramit, Sherif Ahmeti dhe Feti Mehdiu nuk e kanë përkthyer drejt këtë ajeti, e që qëllimin e këtij ajeti e kuptoi vetëm Hasan Nahi, i cili e ka përkthyer ajetin siç duhet. Shih: Emin Behrami, *op. cit.*, f. 137.

³⁴ Kuran-i, përkthim me komentim, përktheu dhe komentoi: H. Sherif Ahmeti, *op. cit.*, f. 78.

³⁵ Kuran-i, përktheu: Feti Mehdiu, *op. cit.*, f. 70.

ç) Surja En Nisa, 12.

Përkthimi i Hasan Nahit: <i>“por ka vëlla ose motër (prej nënës)”</i> ³⁶	وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ
Përkthimi i Sherif Ahmetit: <i>“po ka një vëlla ose një motër (nga nëna)”</i> ³⁷	Përkthimi i Feti Mehdiut: <i>“...Por kanë vëlla ose motër...”</i> ³⁸

d) Surja En Nisa, 43.

Përkthimi i Hasan Nahit: <i>“O besimtarë! Mos bëni namaz kur jeni të dehur, përderisa të kthjelloheni e të dini se ç'flisni...”</i> ³⁹	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ
Përkthimi i Sherif Ahmetit: <i>“O ju që besuat, mos iu afroni namazit duke qenë të dehur, derisa të dini se ç' flitni...”</i> ⁴⁰	Përkthimi i Feti Mehdiut: <i>“O besimtar! Mos u falni kur jeni të dehur, derisa nuk dini se çka thoni...”</i> ⁴¹

dh) Surja El Mudethir, 11.

Përkthimi i Hasan Nahit: <i>“Lemëni Mua dhe atë që e kam krijuar Unë, vet.”</i> ⁴²	ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا
Përkthimi i Sherif Ahmetit: <i>“Ti më le Mua dhe atë që e krijova të vetmuar”</i> ⁴³	Përkthimi i Feti Mehdiut: <i>“M’i lë mua dhe atë që i kam krijuar vetë.”</i> ⁴⁴

³⁶ Kurani i madhëruar, përktheu: Prof. Hasan I. Nahi, *op. cit.*, f. 80.³⁷ Kuran-i, përkthim me komentim, përktheu dhe komentoi: H. Sherif Ahmeti, *op. cit.*, f. 129.³⁸ Kuran-i, përktheu: Feti Mehdiu, *op. cit.*, f. 114.³⁹ Kurani i madhëruar, përktheu: Prof. Hasan I. Nahi, *op. cit.*, f. 86.⁴⁰ Kuran-i, përkthim me komentim, përktheu dhe komentoi: H. Sherif Ahmeti, *op. cit.*, f. 135.⁴¹ Kuran-i, përktheu: Feti Mehdiu, *op. cit.*, f. 65.⁴² Kurani i madhëruar, përktheu: Prof. Hasan I. Nahi, *op. cit.*, f. 577.⁴³ Kuran-i, përkthim me komentim, përktheu dhe komentoi: H. Sherif Ahmeti, *op. cit.*, f. 817.⁴⁴ Kuran-i, përktheu: Feti Mehdiu, *op. cit.*, f. 765.

Në rastin konkret ajeti flet për Velid bin Mugire El Mahzumit, i cili ishte i pashoq në të gjitha poret e jetës, e sidomos në oratori. Ai ishte i pashoq edhe në luftë kundër Pejgamberit, a.s., dhe Islamit në përgjithësi. Ai e pranonte forcën shprehëse të Kuranit, mirëpo me këmbëngulje qëndronte dhe luftonte kundër tij. Ky ajete, si edhe ajete të tjera vijuese, e përshkruajnë gjendjen e tij edhe nga aspekti fiziko-material, e edhe nga ai moral-shpirtëror. Prandaj, në bazë të kësaj, shprehja kuranore “vehiden”, në fund të ajetit ka të bëjë me një karakteristikë të Velidit, e jo me të Allahut, xh.sh., siç menduan Feti Mehdiu e Hasan Nahi, e që këtë karakteristikë e ka kuptuar Sherif Ahmeti.⁴⁵

Përfundim

Hasan ef. Nahi ka qenë njëri prej personaliteteve më eminente të shqiptarët, i cili ishte i njohur jo vetëm në Kosovë, por në të gjitha trojet shqiptare, e edhe në mbarë botën ku jetojnë e veprojnë shqiptarët, posaçërisht pas përkthimit të Kuranit në gjuhën shqipe.

Hasan ef. Nahi ka dhënë kontribut të madh në aspektin atdhetar e kombëtar, në vetëdijesimin e popullit të tij për atdheadashuri, për fe e komb. Kontributi i tij është i paharruar, dhe ai do të mbetet gjallë në kujtesën e njerëzve, e në veçanti në lutjet e të gjithë atyre shqipfolës e shqipnjohës gjatë leximit të Kuranit të përkthyer prej tij.

Përkthimi i Kuranit profesorin Hasan ef. Nahi e ka bërë të pavdekshëm si emër. Me të ai ka bërë nder të gjithë atyre lexuesve shqiptarë dhe të tjerët që e njohin gjuhën shqipe.

Përkthimi i tij i Kuranit prej njohësve të lëmenjve fetarë, intelektualë, profesorëve e hoxhallarëve është cilësuar si shumë kualitativ dhe i kuptueshëm. Ndoshta edhe për faktin se ai e njihte mirë gjuhën arabe, dhe pikërisht pse e përktheu atë drejtpërsëdrejti nga gjuha burimore e Kuranit në të cilën është shpallur – gjuha arabe.

Me këtë vepër monumentale Hasan ef. Nahi ia ka siguruar vetes një vend nderi në panteonin e përkthyesve të shquar të shqipes, si dhe ia ka ngritur një monument të madh kulturor gjuhës dhe letrave shqipe, duke e vendosur atë krah gjuhëve të letërsive të mëdha dhe kulturave të shquara evropiane e botërore.

⁴⁵ Emin Behrami, *op. cit.*, f. 359.

Dr. Azmir JUSUFI

**HASAN EFFENDI NAHI, MÜDERRIS AND
TRANSLATOR OF THE QUR'AN INTO ALBANIAN (1905-
1991)**

(Summary)

The translation of the Qur'an and the interpretation of its noble messages is one of the most important disciplines in Islam. This area has always attracted the attention of Islamic scholars, both, in the past and present. The messages of the noble Qur'an were and still remain the main source for Islamic scholars.

Taking into consideration the fact that most Albanians are Muslim, from their midst emerged scholars, who have greatly contributed to the translation of the magnificent Qur'an into Albanian since the times of the Ottoman Empire. Thus, the objective of this paper is to bring to light the translation of the noble Qur'an into Albanian by Müderris Hasan Effendi Nahi. The paper focuses on his origin, personality, education, vision, religious and other functions assigned to him, his translation of the Qur'an and its comparison to the first two translations of the Qur'an into Albanian.

Keywords: *Hasan Eff. Nahi, educator of new generations, intellectual, Qur'an, translator of the Qur'an*

Elez OSMANI

**HAFËZ JUSUF AZEMI (1920-2023) -
(NJË JETË TË TËRË PËR ZGJIDHJEN E ÇËSHTJES
SHQIPTARE)**

Po ta kem edhe një jetë, unë përsëri do të bëja luftën time për kombin dhe popullin shqiptar, për një Shqipëri Etnike në Ballkan.

Abstrakt

Janë të shumta personalitetet tona, të cilët përgjatë historisë sonë janë angazhuar dhe kanë dhënë kontributin e tyre për zgjidhjen e çështjes sonë kombëtare dhe për realizimin e aspiratave tona për liri e pavarësi.

Një ndër ato personalitete të shquara, i cili nuk ka kursyer asgjë nga vetja për këto ideale, është padyshim edhe aktivisti dhe atdhetari i shquar hafëz Jusuf Azemi, i cili për shkak të rrethanave që kanë mbizotëruar në hapësirën tonë kombëtare në kohën kur ai jetoi e veproi, u detyrua që të shpërngulej në vende të ndryshme, nga ku edhe e zhvilloi aktivitetin e tij kombëtar, sidomos në sensibilizimin e opinionit dhe faktorit vendimmarrës ndërkombëtarë për çështjen e pazgjidhur të shqiptarëve, veçan të atyre të mbetur dhunshëm nën pushtimin jugosllav. Mirëpo, angazhimi dhe kontributi i jashtëzakonshëm i hafëz Jusuf Azemit për çështjen kombëtare, më shumë është i njohur në ShBA, ku ai e kaloi jetën më të madhe të aktivitetit të tij se sa ndër lexuesit në Maqedoni (nga ku e ka origjinën), dhe ndër lexuesit në Kosovë (për çlirimin e së cilës u angazhua jetësisht) dhe ndër shqiptarët në përgjithësi, për

kauzën kombëtare të të cilëve luftoi deri në frymën e fundit të jetës së tij.

Ky shkrim prandaj, synon të paraqes disa të dhëna jetëshkrimore, në shenjë kujtimi për këtë atdhetar e aktivist të madh të çështjes kombëtare.

Fjalët çelës: *Shqipëria, etnike, Kosova, Hafëz Jusuf Azemi, diaspora, SHBA*

Në fillim të këtij viti, në moshën 103 vjeçare, ka ndërruar jetë veprimtari më i vjetër

i diasporës shqiptare në Amerikë, Hafëz Jusuf Azemi. Hafëz Jusufi ka lindur në vitin 1920, në fshatin Dobrosht të komunës së Tetovës. Aty e kreu shkollën fillore, në gjuhën serbo-kroate¹, ndërsa në Tetovë e ka vijuar edhe shkollën e mesme, medresenë, të cilën për shkak të fillimit të Luftës së Dytë Botërore edhe nuk mundi ta përfundonte.

Aty e filloi hifzin (memorizimin e Kuranit), dhe e përfundoi në Damask.²

H. Jusuf Azemi, si i ri ishte frymëzuar me ndjenja kombëtare, dhe e ka dhënë betimin publikisht për organizatën Balli Kombëtar, në lokalet e shkollës fillore në fshatin Dobrosht.³

Jusuf Azemi, që në moshën e rinisë, thuhet në kronikat e kohës, i kishte vërejtur padrejtësitë historike ndaj popullit shqiptar, që në kohën e Mbretërisë Serbo-Kroato-Slllovene (1918), e pastaj në Jugosllavinë e Titos, dhe, në fund, deri në shpërbërjen e këtij shteti, në vitin 1999, në shtetin e Serbisë, të cilin shqiptarët asnjëherë nuk e kishin njohur për shtetin e tyre.

¹ Dr. Riza Rrahim Sadiku: Hafëz Jusuf Azemi-monografi, Një jetë për kauzën shqiptare në mërgim, Prishtinë, 2012.

² Dr. Feti Mehdiu: Hafëzët tanë gjatë historisë (leksion) (shek. XVIII - 201) Prishtinë, 2010, f. 55.

³ Gazeta "Flaka", Dhënia e betimit para Ballit, 16-17, intervistoi E. Shala, nëntor 2002, f.6.

Për shkak të rrethanave të rënda shoqërore-politike, pas ardhjes së pushtetit komunist në hapësirën etnike të shqiptarëve, në ish Jugosllavi, hafëz Jusuf Azemi, me një grup të rinjsh shqiptarë, ishin detyruar të largohen nga vendlindja e tyre, për ta marrë udhën për në Greqi. Në dokumentet e Sigurimit Shtetëror Jugosllav ⁴ thuhet se hfz. Jusufi dezertoi nga APJ. Sidoqoftë, hfz, Jusufi u detyrua të mërgojë. Megjithatë, në rrëfimin e tij ai e shpjegon tmerrin që kishin vuajtur shqiptarë në Tetovë, me rastin e hyrjes së komunistëve, gjatë operacionit dinak të organizuar prej sllavëve, me të cilin rast edhe u vranë një numër i konsiderueshëm i simpatizantëve të Ballit Kombëtar, kurse një numër prej 650 vetash u burgosën në Monopolin e Dhanit, në mesin e të cilëve sigurisht se kishte qenë edhe hfz. Jusuf Azemi, bashkë me 54 fshatarë nga Dobroshti.⁵ Nga ai burgim ai arriti të arratiset, dhe pas një kalvari të tmerrshëm, dikur kishte arritur në Greqi. Nga aty kishte shkuar në Bari të Italisë, për t'u bashkuar pastaj me nacionalistët shqiptarë.

Hafëz Jusuf Azemi në Itali

Pas qëndrimit njëjavor në Bari, i kanë dërguar në qytetin turistik të Santa Maria Di Laukas. Në këtë qytetet i kanë gjetur nacionalistët shqiptarë, mbi një mijë veta, të udhëhequr prej prijësve të Ballit Kombëtar, në krye me Mithat Frashërin, Vasil Andonin, Zef Palin, Hasan Dostin e të tjerë,⁶ të cilët e kishin preokupim fatin e popullit shqiptar. Në Itali, në Kampstrehimoren Regio Emilia, hafëz Jusuf Azemi e kishte takuar për herë të parë kryetarin e Ballit Kombëtar, Mithat Frashërin, idetë e të cilit me kohë i kishte për zemër.

Jusuf Azemi, si i ri, në kuadër të Ballit Kombëtar kishte zhvilluar aktivitet me shpirt kombëtar. Duke e parë angazhimin dhe vendosmërinë e tij, Kongresi i Ballit Kombëtar, i mbajtur në Regio Emilia të Italisë, Jusuf

⁴ Dosja sekrete e UDB-së, "Koha" Prishtinë.

⁵ Dr. Riza Rrahim Sadiku, Hafëz Jusuf Azemi-Një jetë për kauzën shqiptare në mërgim, Prishtinë, 2012, f. 18

⁶ Po aty, f. 21. Kontributi i organizatave politike në ShBA, për afirmimin e Etnisë Shqipëri, Arkivuar 2016-08-09 në Wayback Machine.

Azemin e kishte angazhuar për t'i njoftuar anëtarët e Ballit Kombëtar nga Kosova, për anëtarësim të sërishëm në Ballin Kombëtar.⁷ Këtë detyrë Jusuf Azemi, djalë i ri nga Tetova, e kishte kryer me kënaqësi dhe angazhim të madh.

Në kujtimet e Jusuf Azemit, tashti në dritën e historisë kombëtare, thuhet se takimet me burrin e madh të kombit shqiptar, Mithat Frashëri, kanë mbetur të paharruara deri në fund të jetës së tij.⁸

Gjatë qëndrimit të Jusuf Azemit në Regjio Emilia ai kishte pasur fatin që një kohë të shkurtë të banonte në një dhomë të ndarë me batanije me Mithat Frashërin. Pastaj në një moment e kishte takuar edhe Shasivar Aliun, kryetar i Rinisë së Ballit Kombëtar të Prishtinës, i cili kishte jetuar jashtë strehimores R. Emilija, dhe i cili e kishte ftuar në darkë hfz. Jusuf Azenin, bashkë me Syrja Mexhitin nga Tetova dhe Mithat Frashërin. Ky takim i Jusufit me të lartpërmendurit për të kishte mbetur i paharruar.

Takimin me Mithat Frashërin hfz. Jusuf Azemi e përkujtonte gjithnjë, kurse porositi i thoshte me zemër, ngase ishin mendime që i kishte thënë burri i madh i atdheut M. Frashëri: "Fjalët e fundit të shqiptarizmit i kanë Prishtina dhe Tetova". Këto fjalë i rikujtojnë edhe sot e kësaj dite bashkë-kombësit e tij në Çikago.⁹

Në këto vite, po ashtu, Jusuf Azemi ishte dalluar në veprimtarinë e Komitetit "Shqipëria e Lirë", sidomos pas shpalljes së tij si përfaqësues, në Paris, më 26 gusht 1949. Angazhimi i tij ishte shtrirë edhe në bashkëpunimin me organizatat e tjera politike, veprimtaria e të cilave kishte frymë kombëtare.

Kur në gusht të vitit 1949, në Paris ishte shpallur formimi i Komitetit Kombëtar "Shqipëria e Lirë", në krye me Mithat Frashërin¹⁰, dhe kur ky e mbajti një konferencë për shtyp në Londër, u qortua nga disa autoritete britanike pro-jugosllave, të cilët kundërshtuan fjalët e Frashërit, ku për-

⁷ Uran Butka, Gjeniu i Kombit, Tiranë, 2000, f. 462.

⁸ Kujtimet e tija të daktilografuara dhe të incizuara Hafëz Jusufi ia ka dorëzuar Riza Sadikut, i cili i ka përfshirë në monografinë e cituar më lart.

⁹ Dr. Riza Sadiku, libri i cituar, f. 26.

¹⁰ Më gjerësisht shih: Uran Butka, "Gjeniu i kombit, Tiranë, 2000!

fshihej edhe “Kosova”, duke thënë se ai duhet të fliste vetëm për ato terriore që ishin pjesë e shtetit aktual shqiptar. Frashëri e kishte ndërprerë konferencën.¹¹ Kjo i indinjoi atdhetarët e shumtë, të cilët nuk e pëlqenin një politikë të tillë, e cila e anashkalonte Kosovën.

Ata me aktivitetin tyre synuan formimin e organizata të tjera shqiptare¹², e të cilat kishin për qëllim të propagandonin dhe ta internacionalizojnin çështjen shqiptare të pazgjedhur. Kështu, në kontekstin e aktivitetit të mërgatës shqiptare formohet edhe organizata politike “Lidhja Kosovare”, më 1949, për ta përfaqësuar Kosovën në “Botën e lirë”, që e kishte iniciuar Mithat Frashëri, në prill të vitit 1949.¹³ Mirëpo, pas vdekjes së tij të papritur, këtë ide e vazhdon, e strukturon dhe e realizon patrioti Rexhep Mitrovica.¹⁴ Fillimisht u quajt “Bashkimi i Kosovarëve”. Themelimi i kësaj organizate pati rëndësi të madhe, sepse më vonë u anëtarësua në Bashkimin Federal të Grupeve Etnike të Evropës, ku paraqiste problemet e shqiptarëve të Jugosllavisë. Ndërsa, më vonë do ta ndryshonte emrin, dhe do të pranohej si “Lidhja Kosovare”, në dhjetor të vitit 1956, në Bolzano të Italisë.¹⁵

Hafëz Jusuf Azemi në Siri

Pas qëndrimit në kamp-strehimoret italiane, në mars të vitit 1948, autoritet italiane i dërgojnë rreth 200 refugjatë për në Damask-Siri, në mesin e të cilëve edhe hfz. Jusuf Azemin.

Në Damask hfz. Jusufi u regjistrua në Medresenë e Lartë të Shamit.

Mirëpo edhe atje nuk e ndalon aktivitetin e tij kombëtar, duke i kontaktuar pa reshtur krerët e nacionalizmit shqiptar në mërgim. Kështu, ai bie në kontakt me Vasil Gërmenjin, i cili në Francë, në vitet 1950-1954, botonte të përkohshmen “I mërguemi”, e pastaj gazetën “Liri e

¹¹ “Përpyjekja Kosovare”, organ i Lidhjes Kosovare, nr. 15 Çikago, 10 korrik 1974, f. 5.

¹² “Lidhja Kosovare”, Kongresi i Parë Botënuer, Çikago 24-25 nanduer, 1973.

¹³ Riza Sadiku, “Lidhja Kosovare” 1949-1999, Prishtinë, 2006, f. 49.

¹⁴ Më gjerësitë Uran Butka, Gjeniu i kombit, Tiranë, 2000, f. 492.

¹⁵ Riza Sadiku, “Lidhja Kosovare” ..., f. 52.

Kombit”¹⁶, në të cilat shkruante artikuj dhe analiza kundër sistemit komunist. Ata i akuzonte, përveç të tjerash, edhe për rrugën e gabuar që ndiqte brenda vendit, edhe për tradhti kombëtare, lidhur me fatin e Kosovës etj. Me këtë personalitet jopartiak, hfz. Jusuf Azemi do të mbante korrespondencë të rregullt nga Siria.

Në një letër që ia shkruan redaktorit të gazetës i “Merguemi”, Vasil Germenji¹⁷, e cila është gjetur në arkivin e Vasilit, (autori i këtyre rreshtave e ruan origjinalin e saj), ai e përgëzon për punën dhe synimet e tij të drejta, si dhe i jep edhe sugjerimet e tij politike. Letrën po e botojmë për herë të parë këtu.

Sh. Sh.

V. T

Redaksisë së gazetës “I mërguemi”

I ndershmi redaktor!

Dega e “Ballit Kombëtar” këtu në Siri e mori gazetën e dërguar në këtë nëntor. Ju falënderojmë shumë. Shqiptarë të ndershëm me mendime, zemra e shpirta të lirë e demokratik, çmojnë punën tuaj të ndershme e patriotike dhe mendojnë se do ta bëjmë detyrën patriotike, që mos të shikojmë, përpara karrigen e pastaj atdheun. Duhet t’i përvishemi punës me gjithë zemër, dhe t’i dallojmë patriotët nga duagjinjtë e të huajve, ta ndajmë thartinë nga ambël-sira, njëherë e përgjithmonë, kështu që, në të ardhmen, Populli shqiptar mos t’u laj këmbët e tyre.

¹⁶ Vasili nuk i përkiste asnjë partie politike.

¹⁷ Vasi Germenji lindi në 1909, në Manastir, vdiq në Florida, në vitin 1988. Ky ishte punëtor i vyer, diplomat i shkathët, politikan, shqiptar i matur, i patundur në mendimet e veta. Gazetar i shquar dhe nënkryetar i Federatës Ndërkombëtare të Gazetarëve të Lirë, poet satirik e thumbonjës, kryetar i “Komitetit Shqipëria e Lirë” dhe anëtar dhe kryetar i “Asamblesë së Kombeve të Robëruara të Evropës”.

Ky ishte edhe atdhetar shpirtmadh e i palodhur, i papërtuar, që ecte në krye të punëve të Shqiptarisë, me ide të qarta për një Shqipërinë të lirë dhe të vërtetë, si dhe ishte patriot i rrallë, që e vazhdonte rrugën e të parëve të tij të shquar, që për lirinë e Atdheut e dhuruan edhe jetën. (E.O.).

Gazeta na ka pëlqyer shumë, si në parim, e ashtu edhe me stilin e shkrimit. Asht shumë e vërtet se Greqia, deri më tash, një shtet armik, por duhet të punojmë e ti bindim dhe shpresojmë se një ditë do të bëhen miq. Në radhët e popujve, miq në Ballkan i kemi Kroatët, Sllovenët, që nesër do të jenë shtete demokratike. Pastaj nuk duhet harruar Hungarezët. Por, kemi sot edhe shumë shtete mike si: Siria, Turqia, Transjordania, Iraku, Irani, Libani, Libia, Misiri, Pakistani, Kuvajti, Indonezia, Tunizia e Maroku. Këto që përmenda më sipër, 99% janë me kararin tonë. Ne nuk duhet t'i nënçmojmë, por të lidhim një miqësi më këto shtete.

Duhet ta çmojmë (dimë) armiqësinë e serbëve dhe malazezeve, që dje dhe sot kanë vra e pre fëmijë, pleq e burra shqiptar të Kosovës kreshnike, që ka qëndruar e po qëndron me pushkë në dorë për Shqipërinë Etnike të lirë. Sot serbijanët, nën maskën e demokracisë gënjeshtarë të socializmit, mbajnë një million e dyqind mijë banorë, që përbajnë 34 qytete.

Thërrasim gazetën tuaj dhe bashkëpunëtorët tuaj, të punojnë për sh lirimin e Shqipnisë Etnike, dhe të venë në dukje masakrat e serbëve dhe të malazezve në Kosovë, të bëjnë luftë të rreptë me këta gjakpirës serb, si ata që janë jashtë, dhe ata brenda, njëjtë kanë një egërsi, kanë të njëjtin shovenizëm.

Duhet ta dimë se në Jugosllavi kena popuj miq që vuajnë si na. Kush janë këta? Këta janë Kroatet, Sllovenët dhe një pjesë e Maxharëve.

Organi juaj i bukur ("I mërguemi"), u nda me rregull por ishte i pakët. Nëse keni mundësi, radhët tjera të dërgoni më shumë.

Tanë shqiptarët e lirë ju falënderojnë me gjithë zemër për punën tuaj. Ne emën të kësaj dege, të Ballit Kombëtar, ju dërgova këtë letër të shkurtër e më pak fjalë.

Nderime, Hafëz Jusuf Azemi.

Marsielle, më 15 prill 1952

Zotit; Hafëz Jusuf Azemi

Poste Restante, (DAMASK SYRIE)

I nderçmi. Zotni Azemi me knaqësinë më të madhe muarrmë let-rën tuaj për të cilën ju falënderojmë shumë, veçanërisht ju fale-nderojmë për urimet të singerta që na bëni. Është detyra e gjithë Shqiptarëve të nerçëm dhe të lirë të bëjnë ç'është e mundur për të mirën dhe çlirimin e Atdheut t'onë fatkeq. Kjo është arsyeja që na bëri që edhe ne të nxjerrim këtë fletë për t'i bërë të ditur Botës Perendimore se ç'ngjet në Vëndin t'onë dhe ai, populli, Shqiptar vuan për pak bukë dhe për shumë Liri.

Po marrim shënim që t'ju dërgojmë më shumë copë të gazetës t'onë në mënyrë që të kenë mundësi t'a lëçitin sa të jetë më shumë bashkatdhetarë. Po të kini mundësi, na jepni drejtimet e miqve t'uaj që i intereson fletorja e jonë dhe ne do të mundohemi t'ia u dërgojmë Darovisht. Kjo fletore botohet me sakrificat e një grupi patriotësh Shqiptarë pa parti dhe lëfton për lirimimin e Atdheut dhe për Bashkimin e gjithë Shqiptarëve kudo qofshin për t'ia arritur këti qëllimi. Ata që mundin të na ndihmojnë me ç'do mënyrë (shkrime, informata, ndihma, materiale) na lehtësojnë punën. Shumë të fala dhe mos na harroni, duke na shkruar sa herë që keni mundësi.

Vasil Gërmenji

Hafëz Jusuf Azemi tashmë kishte rënë në kontakt edhe me Abas Ermenjin, e idetë e tij konstruktive dhe patriotike kishin ndikuar dhe e kishin brumosur djaloshin e ri. Ky e kishte përjetuar tmerrin e Luftës së Dytë Botërore në trojet shqiptare, të cilat troje nga një sundim ranë në tjetrin. Kjo nuk e linte të qetë. Ai kërkonte rrugë dhe shtigje nga mund ta vazhdonte rrugën e tij.

Hafëzin e karakterizonte lufta dhe përpjekjet e pareshtura për çështjen kombëtare, kudo që ishte. Me dëshirën më të madhe ai ishte bashkuar me idetë e Mithat Frashërit, për Shqipërinë Etnike, duke bashkëpunuar ngushtë më aktivistët e Ballit Kombëtar dhe ata të Lidhjes Kosovare, siç ish-

in: Abaz Ermenji, Vasil Andoni, Luan Gashi, Qazim Prodani, Sylejman Meko, Hysni Aliko, Ekrem Bardha, Nexhat Mitrovica, Ajet Rushiti, Osman Shabani, Ismail Kashtanjeva, Ismail Shabani e të tjerë.

Këta ishin të vetëdijshëm se aktivitetin e tyre politik e kombëtar e përcillte edhe UDB-ja jugosllave, sikurse edhe Sigurimi Shqiptar. Pikërisht për këtë ata nuk mund të shkonin në vendlindje, ku kishin shumë familjarë. Kurse hafëzi nuk kishte mundur të shkonte në Tetovën e tij të dashur më shumë se 50 vjet, aty ku i kishte mbetur shoqja dhe një vajzë.¹⁸

Në “Dosja sekrete e UDB-së, f. 571, shkruan: *“Jusuf Azemi, i lindur në rrethin e Tetovës-Jugosllavi, rreth 30 vjeçar. Në vitin 1947 u arratis..., dhe ka dalë në Greqi, ndërsa në vitin 1948 ka emigruar në Itali, dhe po atë vit emigron në Siri. Në Tetovë ka gruan dhe babanë. Është anëtar i BK. Dyshohet se punon për policinë, dhe shkon në konsulta vendesh të ndryshme. Jeton në Teki, Damask.”*¹⁹.

Hafëz Jusuf Azemi, për zgjidhjen e çështjes kombëtare kishte synimet dhe idealet e tij, pavarësisht trajtimit që ia bënë kancelaritë e Evropës. Kështu, më në fund nga Siria ai kishte gjetur strehimin e duhur në Amerikë, duke e vazhduar edhe më ngjeshur aktivitetin e tij atdhetar.

Organizata “Lidhja Kosovare”, selia e së cilës gjendej në Çikago, e cila nëpërmjet degëve të veta shtrihej edhe në Nju Jork, Detroit, Boston, Toronto, si dhe në shumë qendra të tjera të rëndësishme evropiane, sikurse në Paris, Bruksel, Kopenhagë, Munih, Romë etj., në ballë të saj i kishin atdhetarët dhe veprimtarët e shquar së kauzës shqiptare, sikurse ishin: Hafëz Jusuf Azemi, Prof. Luan Gashi, Ajet Rushiti, Bardhyl Shatku, Vasil Andoni, Ekrem Bardha etj. Ata në një mënyrë apo në një tjetër dëshironin që edhe çështja e shqiptarëve në Jugosllavi të aktualizohej në botën demokratike. Dhe janë të shumta shkresat, telegramet, letrat etj., që ata ua dërgojnë personaliteteve, organizatave dhe qendrave të ndryshme ndërkombëtare²⁰. Ja disa nga ato, të botuara në gazetën “Besa”, e cila botohej në Stamboll.

¹⁸ Xhelal Rushiti, deklaratë gojore. Tetovën e vizitoi për herë të parë më 1993.

¹⁹ Dosja sekrete e UDB-së, f. 571 bot. Koha Prishtinë.

²⁰ Më gjerësisht Riza Sadiku, Hafëz Jusuf Azemi-monografi..., Prishtinë, 2012.

BRAVO LIDHJES KOSOVARE

*Nuk është vetëm Besa Shqiptare q'i drejton një bravo Lidhjes Kosovare, por mbarë Kombi i katër vilajeteve, ashtu siç thirrej në të shkuarën e afërt. Dihet se pas Luftës së Dytë Botërore, kudo kombet e veçantë kishin bindje se do t'u arrinte në vatrën e tyre Zonja Liria, kreaturë hyjnore për gjithë njerëzinë e 5 kontinenteve. Mjerisht jo. Jo vetëm Liria e pritur nuk u vajti shumëve në vatrën e tyre, por ajo u ndesh me forcën e egër, dhe një herë, i u grabit edhe një numri kombesh të lirë, sidomos në kontinentin e ndritur që thirret Evropë. Për para një deziluzioni të tillë, ishte punë e pritur që do të revoltonte popullsinë Shqiptare e Kosovës. Ajo s'mund të mohojë trashëgiminë a madh të racës vet duke u bërë shërbëtore e Serbomëdhenjve. Lidhja Kosovare kërkon liri jetë, nuk pranon të jetë shërbëtore në vatrën e saj. Ajo është Zonjë atje dhe Zoti në qiell. Për çdo vjet Lidhja Kosovare merr pjesë në kongrese pakicash evropiane për liri dhe bashkim me vëllezërit e saj. Një bravo të veçantë të na lejohet t'i a drejtojmë të Nderuarit **Hafëz Jusuf Azemi**, për gjithë ç'bën n'Amerikë për Kosovën Shqiptare, ashtu edhe në çdo kongres të përvitshëm pakicash evropiane, me djer-sën e punës së pastër të ballit tij. (Gazeta "Besa", organ i grupit demokrat shqiptar në Turqi, mars 1973, nr.220*

Një titull tjetër që të bie në sy në këtë gazetë është:

H. Jusuf Azemi në Uashington

*"Komiteti i posaçëm për inaugurimin e periudhës së dytë presidenciale, të presidentit Nixon, nga rrethet shqiptare e pat ftuar edhe të ndershim Hafëz Jusuf Azemin, përgjegjës në Lidhjes kosovare në Amerikë, për të marrë pjesë në ceremoninë e zakonshme. Hafëz Jusuf Azemi shkoi në Uashington, dhe si gjithnjë, nuk mungoi në këtë rast të veçantë, të bisedonte me Senatorë e Kongrsmenë, për gjendjen e Shqipërisë dhe gjithashtu edhe të Kosovës."*²¹

²¹ Gazeta "Besa", po aty.

Kongresi i Parë Botëror i “Lidhjes Kosovare”

Kongresi i Parë Botëror i “Lidhjes Kosovare”, mbajtur në hotelin “Conrad Hilton” të Çikagos, më 24 e 25 Nëntor 1973, ka qenë një sukses i jashtëzakonshëm. Pjesëmarrësit që u panë për dy ditë, dhe në darkën përmbyllëse, nuk ishin më pak se 500 veta. Kongresi u nderua prej personaliteteve politike, si me prezencën e tyre, ashtu edhe me një numër të madh telegrame urimesh. Mjerisht, gazetës i mungon vendi që të shtrihet në këtë lëmë.

“LIDHJA KOSOVARE” nxori pikat që pati Kongresi nga bota e lirë, e që janë pesë pikat e parimeve të “Lidhjes Kosovare”:

- I. “Lidhja Kosovare” është një lëvizje e gjerë, e cila kërkon t’i bashkojë kosovarët në mërgim, dhe t’i bashkërendojë përpjekjet e tyre për ta ndihmuar mbrojtjen e të drejtave kombëtare të Kosovës;
- II. Qëllimi i “Lidhjes Kosovare” është t’i japë zëmër qëndresës së grupit etnik shqiptar në Jugosllavi, për t’i mbrojtur të drejtat e tij kundër shtypjeve të autoriteteve jugosllave;
- III. “Lidhja Kosovare” do të kërkojë që të gjithë shqiptarët në Jugosllavi, do të thotë në krahinën autonome të Kosovës, krahinën shqiptare të Maqedonisë, me krahinat shqiptare të Malit të Zi, si dhe në krahinat shqiptare të ngjitura me Republikën e Serbisë, të mblidhen të gjithë bashkë, dhe atyre t’u njihet e drejta e formimit të një administrate autonome, në shkallë të barabartë me kombësitë e tjera dhe në pajtim me vetë kush-tetutën e shtetit federalist jugosllav;
- IV. “Lidhja Kosovare” do të kërkojë që pas një bashkimi të tillë, të gjithë shqiptarëve në Jugosllavi t’u njihet e drejta e vetëvendosjes së popujve, sipas parimeve të shpallura me Kartën e Atlantikut dhe të pranuar nga Organizata e Kombeve të Bashkuar;
- V. “Lidhja Kosovare” fton çdo kosovar shqiptar të Jugosllavisë që të marrë pjesë në përpjekjet e veta për arritjen e këtyre qëllimeve.²²

²² Gazeta “Besa”, viti XXI, nr. 223, Istambul, 5 maj 1974 f. 1.

Fjala e Hafëz Jusuf Azemit, kryesues në Kongresin e Lidhjes Kosovare

(Çikago, 25 dhe 25 Nëntor 1973)

“Me shumë përvuejtuni due të falënderoj Kongresistat për këtë nderë të madh që më bajnë tue më zgjedhë të kryesoj këtë mbledhje historike, Kongresin e Parë Botnuer të Lidhjes Kosovare. Nuk due të marr kohën e vlefshëme të Kongresit me historinat e ngjarjet të cilat folësit e shquem përpara meje i përshkruen ma së miri... Nuk ka fjalë që të përshkruaj njeriu të gjitha heroizmat, të përmendi të gjithë emnat e dëshmorëvet që kanë ra dhe po bijnë çdo ditë për mbrojtjen e të drejtave të shejta Kombëtare dhe njerzore. Le të përulemi para kujtimit të tyne dhe t’i lutemi Perendisë që të na bajë të denjë të ndjekim udhën e tyne për të çue në vend Amanetin e tyne të shenjtë. Ju faleminderit!

Por përpara mbylljes së seksionit të parë të Kongresit me lejoni të përmendi, me nderimin më të madh, disa nga herojt që meritojnë, dhe luftërat e tyne për të cilat kam dijeni personale.²³

Hafëz Jusuf Azemi, çdoherë kur kishte mundësi, e ngiste zërin për kauzën kombëtare. Kështu, i revoltuar për gjendjen e shqiptarëve në ish-Jugosllavi, ai shpeshherë u shkruante edhe strukturave të larta shtetërore në Amerikë. Ja një rast:

Presidentit Nixon (Nikson) Ministrisë Jashtme, disa senatoreve e deputetëve, miq të shqiptarëve, Uashington

Shqiptarët në Shtetet e Bashkuar protestojnë çdo lloj ndihme ekonomike diktatorëve komunistë jugosllavë. Shtetet e Bashkuar duhet ta informojnë nënkryeministrin Jakov Sirtkoviç, se persekutimet e dy milion e gjysmë shqiptarëve në Serbi, Malin e Zi dhe Maqedoni, ndodhin çdo ditë.

²³ “Lidhja Kosovare”, Kongresi Parë Botënorë, Çikago, 24-25 nanduer 1973.

Shëmbulla I. më 23 tetor 1972 në Shkup Sadush Velija (Azemi) dhe Rexhep Nuredini u dënuan me tre vjet e gjysmë burg për arsye se, më 1971, kaluan dy ditë me kushërinjtë e tyre në Suedi.

Shëmbulla 2. në Tetovë nxënësi Ekrem Kadria sepse shkroi në maqinë vjersha shqipe u dënua me 8 muaj punë të rëndë në kamp. Këto janë vetëm dy nga krimet e shumta kundër popullit tonë që nuk ka zë proteste.

N'emër të Zotit dhe të 'njerëzimit kërkojmë që ju të mos ndihmoni me asnjë formë këta kasapë, por të ndërhyini duke ndihmuar t'ashtu-quajturë të burgosurit politik të përmëndur më sipër, dhe të ndihmoni që Shqiptarët në Jugosllavi të gëzojnë të njëjtat të drejta civile, të cilat i kanë vetëm në kartë, sa për të treguar jashtë Jugosllavisë, e janë si nënshjetas të klasit tretë, pa të drejta njerëzore.²⁴

Aktiviteti i begatshëm i organizatave politike, sikurse “Balli Kombëtar”, “Lëvizja Kosovare”, si dhe i të tjerëve, hafëz Jusufin e mbushte me shpresë se një ditë do të zgjidhej çështja shqiptare në Ballkan. Prandaj ai edhe nuk e kursente veten, duke qenë aktivisti kryesor në territorin e Çikagos dhe më gjerë, i cili jo vetëm që ka organizuar aktivitetet me përfaqësues të administratës amerikane, por ka qenë edhe dora e djathtë e Abaz Ermenjit dhe Luan Gashit.

Nëse u referohemi kronikave të kohës, del se hafëzi ishte në ballë të demonstratave që organizoheshin edhe në Uashington, në Çikago dhe në Nju Jork, si dhe në shumë vende të tjera. Xhelal Rushiti, që jeton dhe punon në Çikago, tregon se ky burrë nuk e kursente kohën, mundin e as pasurinë e tij për çështjen kombëtare. Ai mund të ushqej shumë thjeshtë, i hante shujtat e tij me sandviçë, mirëpo i paguante shpenzimet e (aeroplanëve charter) për anëtarët e “Lëvizjes Kosovare” dhe të “Ballit Kombëtar”, si dhe për aktivitete të ndryshme gjithëkombëtare.

Edhe studiuesit e pangarkuar me premisa ideologjike e kanë të qartë se emigracioni politik shqiptar i vendosur në shtetet e Evropës Perëndimore, ShBA dhe në Turqi, pas Luftës së Dytë Botërore, pati një rol të rëndësishëm në ndërkombëtarizimin e çështjes së pazgjidhur shqiptare nën

²⁴ Gazeta “Besa”, viti XXI, nr. 223, Istambul, 5 maj 1974, f. 1.

pushtimin e Jugosllavisë komuniste. Në mesin e të tij ishte edhe “Lidhja Kosovare”, me në krye hafëz Jusuf Azemin. Ja si e raporton një rast gazeta “Flamuri”:

Një demonstratë madhështore

Ditën e hënë, më 19 të tetorit, në Çikago, shqiptarët kanë bërë një tjetër demonstratë kundër shtypjes së shqiptarëve në Jugosllavi, kundër përzierës së njerëzve të konsullatës jugosllave në Çikago, në punët e brendshme të bashkësisë shqiptare, me anë kërcënimesh. Demonstrata është organizuar edhe këtë herë nga “Lidhja Kosovare”, ndërsa kanë marrë pjesë më shumë se 400 veta, me parulla antishoveniste, antikomuniste, dhe me flamuj shqiptarë që valëviteshin në ajër.”²⁵

Në fillim të vitit 1982 “Lidhja Kosovare” e ndërmori një aksion edhe më të gjerë, me qëllim të organizimit sa më të mirë të mërgatës shqiptare në ShBA dhe Kanada, si dhe për krijimin e një platforme të përbashkët të organizatave politike shqiptare në mërgim, pa marrë parasysh dallimeve të tyre politike e ideologjike. Kështu, më 28 mars 1982, nën organizimin e “Lidhjes Kosovare” e të “Legalitetit”, në hotelin “Ruzvelt”, në Nju Jork, në prani të mbi 500 pjesëmarrësve, u mbajt akademja përkujtimore kushtuar njëvjetorit të demonstratave shqiptare në Kosovë. Fjalë hyrëse pati Luan Gashi, ndërsa prijësit fetarë, imami Isa Hoxha dhe prifti Prenk Camaj kënduan lutje dhe mbajtën ligjërata, duke i “mallkuar të gjithë ata shqiptarë që në çfarëdolloj mënyre punojnë për RSFJ dhe janë kundër kombit të tyre, si dhe shkelin mbi gjakun shqiptar të derdhur në Kosovë.”. Në tubim folën edhe hfz. Jusuf Azemi, Nderim Kupi, Ali Klisura, Adem Çela etj., të cilët vunë në dukje se “ndaj shqiptarëve në Kosovë kryhet gjenocid; 3.000 të vrarë, 2.000 të plagosur, 1.800 të burgosur... etj.”, se ata janë të vendosur në “kërkesat e drejta për krijimin e Republikës së Kosovës, se opinioni publik botëror është me shqiptarët nga Kosova etj.”²⁶

²⁵ “Flamuri”, organ i Ballit Kombëtar Agrar, data: 28.11.1981, nr. 233-236 f. 1.

²⁶ Dr. Qerim Lita, gazeta “Koha e Maqedonisë, 10 shkurt 2020 (www.koha.mk).

Hafëzi ka bashkëpunuar edhe me personalitete të ndryshme të diasporës antikomuniste, të cilët jetonin në Perëndim, mirëpo edhe me zyrtarë të lartë të shtetit amerikan, administrata e të cilit i mbështesnin politiki-sht, materialisht dhe moralisht lëvizjet antikomuniste.

“Lidhja Kosovare” e ngre zanin nalt

Në universitetin Shtetnuer të Ohajos, në Columbus, Ohajo, më 7, 8 dhe 9 të prillit, asht bamë një mbledhje e gjanë, ku janë rrahë shumë çashtje që kanë, të bajnë me shumë anë të jetës kulturore, politike, ekonomike e shoqënore të Evropës Lindore. Aty kane marrë pjesë dhe kanë folë profesorë të përmendun.

“Lidhja Kosovare” ka dërguar aty njerëzit e saj, qëllimi i të cilëve ka qenë, pjesëmarrësit mos të dëgjojnë vetëm anën zyrtare proqeveritare jugosllave. Për këtë arsye ata banë një radhë takimesh me profesorë si edhe me shumë pjesëmarrës...Aty u shpërndanë libra te Lidhjes dhe Ballit fletore dhe harta gjeografike e Shqipërisë Ethnike. Ne mbledhje, merrte pjesë edhe kryekonsulli i Jugosllavisë Dimçev.”

Me të patën polemika të nxehta për sa i përket gjendjes së Kosovës.

“...Ne atë mbledhje me randësi “Lidhja Kosovare” ia doli t’i përgënjeshtrorë thaniet jugosllave, sikur gjoja Jugosllavia na qenka një “shtet model”. Shqiptarët kudo i përgëzojnë njerëzit e Lidhjes, që ia dolën ta çojnë zanin nalt, tu e i mbrojtë të drejtat e shqiptarëve të Kosovës.”²⁷

Aktivitetin e “Lidhjes Kosovare”, sidomos gjatë periudhës kohore të viteve 1981-1990, kur në ballë të saj qëndronin atdhetarët dhe veprimtarët e shquar të kauzës shqiptare, nuk kishte kaluar pa e vërejtur dhe vënë në shënjestër edhe diplomacia jugosllave.

Në këtë punim po e bëjmë publike një nga njoftimet e shumta te Shërbimit për Hulumtim e Dokumentim, pranë Sekretariatit për Punë të Jashtme të RSFJ, dërguar shërbimeve përkatëse republikane e krahinore, në të cilin këta të fundit informohen për aktivitetin, përkatësisht “manifestimet

²⁷ “Flamuri”, organ i Ballit Kombëtar Agrar, data: 28.11.1981, nr. 233-236, f. 5.

antijugosllave” të “Lidhjes Kosovare” në ShBA, gjatë periudhës kohore 21 mars-13 prill të vitit 1981.

BEOGRAD, 21 MARS 1981: “Nga punkti në Çikago morëm informatën se në mbledhjen e Lidhjes Kosovare, mbajtur më 21 km, në Aurorë, në të cilën kanë marrë pjesë: Jusuf Azemi, Azem Aliu, Ismail Kashtanjeva, Olloman Rushiti, Ajet Rushiti, Naci Korati, Ilmi Hasani, Sadri Shariu, Ismail Osmani, Hysen Ismaili, Shefaki Ismaili, Halil Felbehari, Mulla Nimeti, Nafez Jusufi, nuk u bë fjalë për ndonjë ftesë apo pjesëmarrje eventuale në demonstrata të emigracionit nacionalist ustash, të caktuar për 10 prill. Përkundrazi, u shqyrtua mundësia e mbajtjes së demonstratave të veta, për pjesën e parë të prillit (në Uashington apo në Nju Jork), me rastin e burgosjes së studentëve në Prishtinë dhe Prizren, lidhur me çrregullimet kohë më parë në Universitet. Motoja bazë e demonstratave është: shkelja e “të drejtave njerëzore” në KASK dhe “ajka” komuniste, ndaj inteligjencës së re shqiptare, nga ana e policisë brutale jugosllave. Në to, siç thuhet, do të marrin pjesë degët nga Çikago, Nju Jorku e Uashingtoni.

Paralelisht me organizimin e demonstratave, u bë fjalë edhe për zgjedhjen e një delegacioni të Lidhjes Kosovare, i cili me të njëjtin rast, do ta vizitonte senatorin Persi, eventualisht kryetarin e ShBA, ku do tu dorëzohej peticioni adekuat.

Mbledhja mbaroi pa vendime konkrete”.²⁸

“Komunistët e Beogradit, Shkupit e Prishtinës, për ta përcjellë veprimtarinë e Jusuf Azemit dhe të Luan Gashit, i kishin angazhuar 88 bashkëpunëtorë, të cilët ishin shpërndarë nëpër disa qendra nga më të rëndësishmet botërore, sikurse në Çikago, Nju Jork, Detroit, Toronto, Kopenhagë, Bruksel, Paris, Stamboll, Ankara, Munih, Romë etj. Mirëpo, përkundër përpjekjeve të shumta të qeverisë jugosllave, që t’i njollosë figurat udhëheqëse të “Lidhjes Kosovare”, veprimtaria e saj nuk u shua asnjëherë, por falë punës së palodhshme të tyre, arriti që problemi shqiptar në Jugosllavi të marrë karakter ndërkombëtar. “Lidhja Kosovare”, në

²⁸ Qerim Lita, *Nga shkrimi i botuar në gazetën Koha e Maqedonisë*.

krye me Jusuf Azemin dhe Luan Gashin, për 40 vjet me radhë e mbajti gjallë çështjen e pazgjidhur shqiptare në ish RSFJ.”²⁹

Hafëz Jusuf Azemi i mbylli sytë në Çikago, më 12 shkurt të vitit 2023, dhe është përcjellë me nderime prej familjarëve, shokëve dhe bashkëvendësve të tij. Me rastin e varrimit në Çikago, prof. Skënder Karaçica do të shprehej:

“Mërgata shqiptare në Amerikë po ndahet sot nga veprimtari më i vjetër në mërgatë, hafëz Jusuf Azemi dhe, siç thuhet me gjuhën e De Radës, këndeje detit, në Amerikën e largët, me kujtimet tona, se e patëm për nder të punojmë e të veprojmë afër me zemër dhe me shpirt për atdhe, siç hafëzi shpeshherë na thoshte: “Po ta kem edhe një jetë, unë përsëri do të bëja luftën time për kombin dhe popullin shqiptar, për një Shqipëri Etnike në Ballkan!”³⁰

Përfundim

Me besim të patundur në Zot dhe vetëmohim të pashoq, hoxha i Diasporës, Hafëz Jusuf Azemi, gjatë terë jetës së tij shekullore, në mërgim, asnjëherë nuk e ka pushuar aktivitetin kombëtar në ndërkombëtarizimin e çështjes së pazgjidhur shqiptare.

Ai ishte njëri prej themeluesve të “Lidhjes Kosovare”, nga viti 1949, pjesëmarrës i rregullt në Kongreset e Bashkimit Federal të Grupeve Etnike të Evropës, si dhe njëri prej themeluesve të degës së Lobbyt Shqiptaro-Amerikan në Çikago.

Gjithashtu ka pasur takime të shpeshta me përfaqësues të lartë të Administratës amerikane; senatorë, kongresmenë, sekretarë dhe kryetarë të ShBA-ve, lidhur më çështjen e Kosovës dhe shtypjen e shqiptarëve, që u është bërë nga regjimi komunist në Jugosllavi.

Hafëz Jusuf Azemi ishte edhe pjesëmarrës i të gjitha demonstratave që janë organizuar në Çikago dhe nëpër vende të tjera në ShBA, lidhur

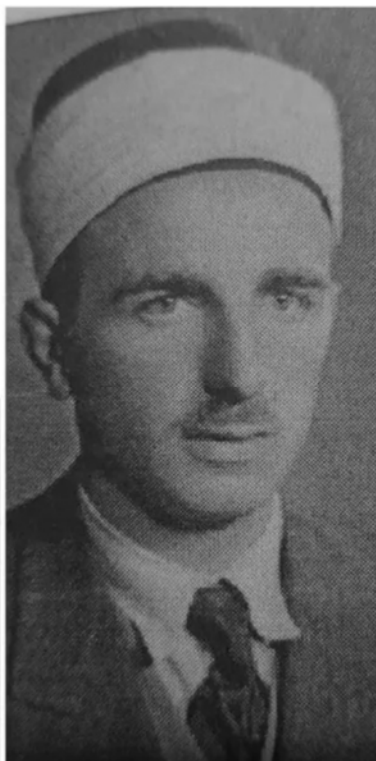
²⁹ Qerim Lita, Koha e Maqedonisë, 10 shkurt 2020 (www.koha.mk).

³⁰ Gazeta “Dielli”, 13 mars 2023, thekse nga fjala e z. Skender Karaçicës, me rastin e varrimit, shkurt 2023, në Çikago.

me sensibilizimin e çështjes shqiptare në opinionin amerikan; ai ishte organizator dhe pjesëmarrës i shënimit të Ditës së Flamurit në Çikago dhe qytete të tjera të ShBA-ve, dhe ishte drejtues i Kongresit Botëror të "Lidhjes Kosovare", të mbajtur në Çikago, më 1973.

Pas rënies së sistemit monist-komunist në Shqipëri, ai ishte drejtues i Kongresit VIII të Ballit Kombëtar, të mbajtur në Tiranë, më 1993. Po në këtë vit e vizitoi edhe vendlindjen, pas afro një gjysmë shekulli. Ndërsa Kosovën, pas migrimit, e vizitoi më 1999. Pati fatin ta shohë Kosovën e lirë, për të cilën u mundua NJË JETË TË TËRË, PËR ZGJIDHJEN E ÇËSHTJES SHQIPTARE NË HAPËSIRËN ETNIKE DHE ÇLIRIMIN E KOSOVËS.

U dekorua prej presidentit të Shqipërisë. Ndërroi jetë në Çikago, në moshën 103 vjeçare.



Hafëz Jusuf Azemi (1920-2023)

Elez OSMANI

HAFIZ JUSUF AZEMI (1920-2023)

A life fully dedicated to the solution of the Albanian issue

(Summary)

There are many personalities who have contributed throughout history to our national cause and the fulfilment of our aspirations for freedom and independence.

One of these distinguished personalities, who did not spare anything to achieve these ideals, is the distinguished activist and patriot Jusuf Azemi, who due to the prevailing circumstances of the time was forced to flee into exile where he continued his work, especially, in raising awareness on the Albanian issue, and in particular the situation of Albanians under Yugoslav rule. Yet, his efforts and exceptional contribution to the national cause are better known in the USA, where he spent most of his life than in Macedonia, where he came from, or in Kosova, for whose liberation he was fully committed, or Albanians in general, for whose national cause he fought until his last breath.

Thus, this paper aims to present some biographical data, in remembrance of this distinguished activist and patriot of our national cause.

Keywords: *Albania, ethnic, Kosova, Hafiz Jusuf Azemi, diaspora, USA*

MA. Hysni BEKA

FJALËT JOARABE NË KURAN, SIPAS ARTHUR JEFFERY-T

Abstrakt

Kurani fisnik që herët, për arsye të ndryshme, ka tërhequr vëmendjen dhe interesimet e studiuesve të ndryshëm, përshtirë edhe ata perëndimorë, ndër të cilët edhe të orientalistëve. Orientalistët në fjalë, Kuranit iu kanë qasur nga aspekte të ndryshme, varësisht nga koha, rrethanat, qëllimet e tyre etj. Një ndër ta që iu ka qasur Kuranit dhe ka shkruar për të sidomos në aspektin e lingistikës së Kuranit, është edhe orientalisti i shquar Arthur Jeffery, vepra kryesore e të cilit konsiderohet të jetë ““The foreign vocabulary of Quran” (Fjalët e huaja në Kuran), studim ky në të cilin ai ka mblledhur rreth 320 fjalë nga Kurani, e që, sipas tij, janë të huaja, jo arabe.

Në këtë punim do t’i prezantojmë disa nga fjalët që Arthur Jeffery pretendon se nuk janë arabe dhe që janë në Kuran.

Fjalët çelës: *Kurani fisnik, orientalistët, Arthur Jeffery, fjalët jo arabe*

HYRJE

Të gjithë studiuesit e kulturës, gjuhës, dokeve e zakoneve, fesë dhe kultit tradicional, me një fjalë gjithë asaj që buron nga Lindja, njihen si orientalistë. Pra, perëndimorë që shkruajnë rreth mendimit, qytetërimit dhe kulturës islame në përgjithësi, gjuhës dhe letërsisë arabe, kulturës

tradicionale dhe asaj moderne të arabëve, nga bota sot njihen si orientalistë.

Vepra kryesore e Arthur Jeffery konsiderohet “Fjalët e huaja në Kuran”, në të cilën ka mbledhur rreth 320 fjalë nga Kurani, e që sipas tij janë të huaja, jo arabe.

Vepra “The foreign vocabulary of Quran”, apo në shqip “Fjalët e huaja në Kuran” e orientalistit Arthur Jeffery është një studim ilguistiko-semantik, që në plan të parë analizon aspektin etnolinguistik të 320 fjalëve, sipas Jeffery-t, të huaja në librin e shenjtë të myslimanëve, pra në Kuran.

Sido që të ketë qenë qëllimi i tij, sipas Jeffery-t, prania e fjalëve të huaja në Kuran është më se e vërtetë. Për këtë, sipas Jeffery-t, ka edhe prej dijetarëve islamë që e kanë pranuar praninë e fjalëve të huaja në Kuran. Për shembull, njëri prej dijetarëve që përmend Jeffery është Sujutiu, që thotë se duke udhëtuar në vende të ndryshme, si Siri, Abisini etj., herë për çështje tregtare e herë për çështje të tjera, arabët kanë marrë fjalë nga kulturat e tjera dhe i kanë futur në gjuhën e tyre, herë përmes poezive e herë në komunikimin e përditshëm, sa fjalët me kalimin e viteve kanë evoluuar, duke u bërë sikur të ishin fjalë të pastra arabe¹.

Prej gjithë orientalistëve, Arthur Jeffery vërehet si me më shumë prirje për studimet liguistike. Edhe nga vetë veprat e tij mund të vërehet një përkushtim më i theksuar në çështjet që kanë të bëjnë me gjuhët orientale. Mirëpo, me veprën e tij “Fjalët e huaja në Kuran” sikur e shpërfaq edhe më këtë përkushtim të tij, duke dhënë një kontribut të madh në studimin e gjuhëve orientale, veçmas të disa fjalëve.

Kështu që, në librin e tij ai rendit 320 fjalë, që sipas tij nuk janë arabe dhe janë në Kuran, dhe i shpjegon e krahason ato në një rreth prej 56 gjuhësh, varësisht nga fjala e gjuha. Pra, kemi gjuhë që prezantohet me vetëm një fjalë, si, për shembull, gjuha elamite, gjuha mehri, umanishtja, gjuha biline, gjuha bejae, gjuha judeo-tunisizne, etj, por kemi edhe gjuhë

¹ Arthur Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Quran, Oriental Institute, Baroda, 1938, f. 6.

prezantohen me një shumësi fjalësh, si, për shembull, hebraishtja, latini-shtja, greqishtja, gjuha akadiane, gjuha aramaike, gjuha etiopike, gjuha syriake etj.

Fjalët huaja në Kuran, sipas Arthur Jeffery-t

Në vazhdim do t'i prezantojmë disa nga fjalët që Arthur Jeffery pretendon se nuk janë arabe dhe janë në Kuran. Fjalët që do të prezantohen do të përzgjidhen e renditen sipas rendit alfabetik arab, pra nga shkronja A (në arabishte Elif) e tutje:

A – أ

Fjala në shkronja latine	Fjala në arabisht	Përkthimi	Origjina e fjalës
Abb	أَبٌ	<i>Barishte, gjethe</i>	Syrianite
Ababil	أَبَابِيلَ	<i>Ushtria e Elefantit</i>	Persiane
Ibriq	إِبْرِيقٌ	<i>Enë uji</i>	Persiane
Iblis	إِبْلِيسُ	<i>Iblisi, djalli</i>	Greqishtja e vjetër
Ajr	أَجْرٌ	<i>Shpërblim</i>	Syrianite
Ahbar	أَحْبَارٌ	<i>Rabin, bojë shkrimi</i>	Syrianite
Adam	أَدَمُ	<i>Ademi, a.s.</i>	Hebraishte
Idris	إِدْرِيسُ	<i>Idrisi, a.s.</i>	Arabe
Ara'ik	أَرَائِكُ	<i>Kolltukë</i>	Persiane
Iram	إِرَامُ	<i>Qyteti i popullit Ad</i>	Arabe
Azar	أَزْرُ	<i>Azeri - babai i Ibrahimit, a.s.</i>	Hebraishte
Asatir	أَسَاطِيرُ	<i>Fabula, tregime boshe</i>	Syrianite
Asbat	أَسْبَاطُ	<i>Fiset (12 fiset e Israilëve)</i>	Hebraishte
Istabraq	إِسْتَبْرَقٌ	<i>Brokadë mëndafshi</i>	Syrianite

Ishaq	إِسْحَاقْ	<i>Isaku, a.s.</i>	Hebraishte
Isra'il	إِسْرَائِيلْ	<i>Bijtë e Israelit, Beni Israil</i>	Syrianite
Ussis	أُسَيْسْ	<i>I themeluar, themel</i>	Aramite
Aslama	أَسْلَمْ	<i>të nënshtrohesh, dorëzohet</i>	Syrianite
Ismail	إِسْمَاعِيلْ	<i>Ismaili, a.s.</i>	Syrianite
Al-A'raf	الْأَعْرَافُ	<i>Kaptina Aëraf (muri ndarës ndërmjet Xhenetit dhe Xhehenemit)</i>	Etiopiane
Allah	الله	<i>Allahu xh.sh.</i>	Semitike
Allahumma	أَللّهُمَّ	<i>O Zot! (Emër i Allahut)</i>	Hebraishte
Ilyas	إِلْيَاسُ	<i>Iljasi, a.s.</i>	Syrianite
Al Yasa	أَلْيَسَعُ	<i>Eljesau, a.s.</i>	Syrianite
Umma	أُمَّةٌ	<i>Njerëzimi, racë</i>	Safaite
Amr	أَمْرٌ	<i>Urdhër, shpallje</i>	Aramite
Amshaj	أَمْشَاجُ	<i>Dy gjëra të bashkuara njëra me tjetrën</i>	Akadiane
Amana	أَمَنَ	<i>Besoi, të besosh</i>	Etiopike
Injil	إِنْجِيلٌ	<i>Inxhili</i>	Syrianite
Aya	آيَةٌ	<i>Ajet, verset Kuranor</i>	Syrianite
Ayyub	أَيُّوبُ	<i>Ejubi, a.s.</i>	Greqishtja e vjetër

B-ب

Bab	بَابٌ	<i>Derë, portë</i>	Aramite
Babil	بَابِلٌ	<i>Babilonia</i>	Safaite
Baraka	بَارَكَ	<i>Bekoi, të bekosh</i>	Semite/Aramite

Bara'a	بَرَأَ	Krijoi, të krijosh	Hebraishte
Barzakh	بَرْزَخُ	Berrzah, barrierë, pengesë ndërmjet dy gjërave	Persiane
Burhan	بُرْهَانُ	Provë e çartë	Etiopike
Buruj	بُرُوجُ	Kullë-a	Syrianite
Bashshara	بَشَّرَ	Përgëzoi	Hebraishte
Batala	بَطَلَ	e bëri të kotë, fallco	Etiopike
Ba'l	بَعْلُ	i zoti, bashkëshort	Syrianite
Ba'ir	بَعِيرٌ	Deve	Hebraishte
Bighal	بِغَالٌ	Mushkë	Etiopike
Balad	بَلَدٌ	Shtet, territor	Semite
Banna	بَنَاءٌ	Ndërtues	Akadiane
Bunyan	بُنْيَانٌ	Ndërtesë, objekt	Aramite
Buhtan	بُهْتَانٌ	Shpifje	Syrianite
Bahima	بَهِيمَةٌ	Kafshë	Hebraishte
Bur	بُورٌ	Injorant	Syrianite
Biya	بَيْعٌ	vend për adhurim	Syrianite

T-ت

Taba	تَابَ	Të pendohesh te Zoti	Aramite
Tabut	تَابُوتٌ	Arkë	Egjiptiane
Tubba	تُبَّعٌ	Titull i mbretërve të Himerianëve	Etiopiase
Tatbir	تَتْبِيرٌ	Shkatërrim i plotë	Hebraishte
Tijara	تِجَارَةٌ	Tregti, mallra	Aramite
Tajalla	تَجَلَّى	Të shfaqesh në lavdi	Syrianite

Tasnim	تَسْنِيم	Emër burimi në Xhenet	Muhamedi, a.s.
Tafsir	تَفْسِير	Interpretim	Syrianite
Tannur	تَنُور	Furrë	Persiane
Tawwab	تَوَّاب	I penduari	Aramite
Taurah	تَوْرَاه	Tevrati	Hebraishte
Tin	تَيْن	Fiku	Aramite

ج - J

Jabia	جَابِيَّة	Cisternë	Syrianite
Jalut	جَالُوت	Xhaluti	Hebraishte
Jubb	جُب	Pus	Aramite
Jibt	جِبْت	Idhull	Etiopiase
Jibril	جِبْرِيل	Xhibrili, a.s.	Syrianite
Jabin	جَبِين	Tempull	Aramite
Jizya	جَزِيَّة	Kontribim, taksë	Syrianite
Jalabib	جَلَابِيب	Këmişë	Etiopiase
Janna	جَنَّة	Xhennet, kopshte	Persiane
Jund	جُنْد	Ushtar, ushtri	Persiane
Jahannam	جَهَنَّمَ	Ferr, Xhehenem	Etiopiase
Judi	جُودِي	Emri i kodrës ku është ndalur arka e Nuhut, a.s.	Syrianite

H – ح

Habl	حَبْلٌ	<i>Litar</i>	Aramite
Hizb	حِزْبٌ	<i>Grup, parti</i>	Etiopiase
Hasada	حَصَدٌ	<i>Për të korrur</i>	Aramite
Hisn	حِصْنٌ	<i>Kështjellë</i>	Syrianite
Hitta	حِطَّةٌ	<i>Falje</i>	Hebraishte
Hikma	حِكْمَةٌ	<i>Urtësi</i>	Semite

KH – خ

Khatem	خَاتَمٌ	<i>Vulë</i>	Aramite
Khubz	خُبْزٌ	<i>Bukë</i>	Hebraike
Khardal	خَرْدَلٌ	<i>Farë e mustardës</i>	Syrianite
Khamr	خَمْرٌ	<i>Verë</i>	Syrianite
Khinzir	خِنْزِيرٌ	<i>Derr</i>	Aramite
Khaima	خَيْمَةٌ	<i>Tendë</i>	Etiopiase

D – د

Dawud	دَاوُدٌ	<i>Davudi, a.s.</i>	Aramite
Darasa	دَرَسَ	<i>Të studiosh</i>	Hebraike
Dirham	دِرْهَمٌ	<i>Dirham (monedhë)</i>	Aramite
Din	دِينَ	<i>Fe, religjion</i>	Hebraike
Dinar	دِينَارٌ	<i>Dinar</i>	Aramite

R - ر

Ribh	ربح	<i>Përfitim</i>	Abisiane
Ribbiyun	ربوون	<i>Rabinët</i>	Syrianite
Rujz	رجز	<i>Pergamenë</i>	Aramite
Rajim	رجيم	<i>I mallkuar</i>	Etiopiase
Ar-Rahman	الرحمان	<i>I mëshirshëm</i>	Hebraike
Rahiq	رحيق	<i>Nektar</i>	Aramite
Rizq	رزق	<i>Furnizim</i>	Persiane

Z - ز

Zad	زاد	<i>Rritje</i>	Aramite
Zabania	زبانية	<i>Roje e ferrit</i>	Syrianite
Zabur	زبور	<i>Zeburi</i>	Hebreike
Zujaja	زجاجة	<i>Xham</i>	Syrianite
Zur	زور	<i>Falsifikim</i>	Persiane
Zait	زيت	<i>Vaj</i>	Syrianite

S - س

Sa'a	ساعة	<i>Kohë</i>	Syrianite
Sabt	سبت	<i>E shtunë</i>	Hebraishte
Sabbaha	سبح	<i>Të madhërosh</i>	Hebraishte
Sabil	سبيل	<i>Rrugë, kauzë</i>	Syriantie
Sajada	سجدة	<i>Përrulje</i>	Etiopiane
Sijjin	سجين	<i>I burgosur</i>	Etiopiane
Sahara	سحر	<i>Të bësh magji</i>	Aramite
Siraj	سراج	<i>Llamb, dritë</i>	Syriantie

Sakar	سَكْرٌ	<i>Pije helmuese</i>	Syrianite
Sultan	سُلْطَانٌ	<i>Autoritet, Sulltan</i>	Etiopiane
Sulaiman	سُلَيْمَان	<i>Sulejmani, a.s.</i>	Hebraike

ط- TA

Taghut	طَاغُوتٌ	<i>Tiranë</i>	Abisiane
Talut	طَالُوت	<i>Taluti</i>	Hebraike
Tuba	طُوبَى	<i>Lumturi</i>	Semite
Tur	طُور	<i>Kodra Sina</i>	Hebraike
Tufan	طُوفَان	<i>Përmytje</i>	Syrianite
Tin	طَيْن	<i>Argjilë</i>	Syrianite

ع- A

'Alam	عَالَم	<i>Bota, Universi</i>	Aramite
'Abd	عَبْدٌ	<i>Adhurues</i>	Syrianite
'Adn	عَدْن	<i>Populli Ad</i>	Syrianite
'Arub	عَرُوب	<i>E kënaqur</i>	Hebraike
'Uzair	عَزِير	<i>Uzejri, a.s.</i>	Hebraike
'Imran	عِمْرَان	<i>Imran</i>	Hebraike
'Ankabut	عَنْكَبُوت	<i>Merimangë</i>	Aramite
'Isa	عِيسَى	<i>Isai, a.s.</i>	Hebraike

F-ف

Fajir	فاجر
Fatir	فاطر
Furqan	فرقان
Falaq	فلق
Fulk	فلق
Fil	فيل

Q-ق

Qurun	قرون
Qudus	قدس
Qur'an	قران
Qurban	قربان
Qirtas	قرطاص
Qarya	قارعة
Quraish	قريش
Qiyama	قيامة
Qayyum	قيوم

K-ك

Ka's	كأس
Kafur	كافور
Kafara	كفر
Kanz	كنز
Kab	قعب
Kail	قائل

L-ل

Lata	لات
Lauh	لوح
Lut	لوط

M-م

Ma'ida	مائدة
Ma'un	ماعون
Malik	مالك
Misk	مسك
Miskin	مسكين
Musa	موسى
Mikal	ميكائيل

N-ن

Nabiy	نبيّ
Nabuwwa	نبوة
Nadhr	نظر
Nuh	نوح
Nun	نون

H-هـ

Harut wa Marut	هاروت و ماروة
Harun	هارون
Haman	هامان
Hawiya	هاوية

W-و

Wathan وثن

Warda وردة

Wazir وزير

Y-ي

Yusuf يوسف

Yunas يونس

Nga fjalët që ndan Arthur Jeffery si joarabe në Kuran shihet se shumica e tyre janë emra, ndërsa pak prej tyre mbetin folje. Ndërsa, fjalët me shkronjën A (Elif), B, T, H, Z, A (Ajn), Q (Kaf), S, J (Y), M, Q janë në numër më të madh sesa fjalët me shkronjat J (Xh), KH, D, R, T (Ta), F, H, K (Kef), L, N, H (He), W. Ndërsa, shkronjat Th, D (Dad), Dh (Dha), G (Gajn) nuk përfaqësohen me asnjë fjalë.

Disa shembuj të fjalëve të përzgjedhura nga vepra e Arthur Jeffery-t

Një nga studimet më të rëndësishme të çështjes së pranisë së fjalëve të huaja në Kuran është libri i Arthur Jeffery-t, “Fjalët e huaja në Kuran”. Sipas Jeffery-t, jo vetëm pjesa më e madhe e fjalorit e diskursit fetar, por edhe shumica e fjalorit kulturor të Kuranit është me origjinë të huaj, pra joarabe.

Arthur Jeffery thotë se me studimin e tij vetëm është mundur që këto fjalë t’i kthejë në burimin e tyre, dhe të tregojë origjinën se nga vijnë.

Duke i kthyer këto fjalë në burimet e tyre, thotë ai, ne jemi në gjendje të vlerësojmë deri në njëfarë mase edhe ndikimet që po punonin mbi Muhamedin në periudha të ndryshme gjatë misionit të tij. Ndërsa, duke i studiuar këto fjalë nga konteksti fetar ndonjëherë mund të kuptojmë edhe më saktësisht atë që ai vetë do të ketë synuar ta thotë me termat që i ka përdorur në Kuran.

Në vazhdim do të marrim disa shembuj se si i është qasur fjalëve orientalisti Jeffery, respektivisht do të marrim nga një fjalë ose më shumë nga secila shkronjë, varësisht nga rëndësia dhe përdorimi i fjalës. Kështu, tani për tani do të sjellim vetëm një shembull nga libri, ndërsa shembujt e tjera nga shkronja A (Elif) e tutje do t'i prezantojmë në dy nëntitujt e radhës në këtë punim. Meqë emri Adem është emri i njeriut të parë, le t'ia fillojmë edhe ne me këtë shembull:

W< (Ādam) - Adem

Kjo fjalë është përdorur zakonisht si një emër personal, megjithëse nganjëherë vjen edhe në formën Bijtë e Ademit. Ky emër është një nga disa nga emrat biblikë, për të cilin filologët e hershëm, si El Xhevaliku, kanë konstatuar se ky emër është me origjinë arabe. Mirëpo, janë edhe disa teori të tjera që kanë nxjerrë mendime rreth origjinës ë këtij emri dhe të derivateve të këtij emri, e që pretendojnë se është arabë, dhe që i gjejmë nëpër librat e tefsirit. Megjithatë, krejt këto mendime janë pa ndonjë mbështetje të fortë shkencore.

Origjina e këtij emri pa dyshim se është hebraike, dhe nuk ka arsye që ky emër të mos jetë marrë direkt prej hebrenjve. Sidoqoftë, ka qenë një mendim tradicional se kjo fjalë është ardhur prej sirianëve. Ky emër është gjendur në mbishkrimet safaite, dhe ishte i njohur për poetin Adi bin Zaid, që emri dhe historia e Ademit për të dhe bashkëkohësit e Muhamedit ishte mjaft e njohur.²

Disa nga emrat:

Shumica e fjalëve që Arthur Jeffery i klasifikon se janë joarabe dhe janë në Kuran janë emra. Ndërsa, në klasifikimin e tyre brenda vetes, emrat nga vepra e Jeffery-t janë edhe të përveçëm, edhe të përgjithshëm.

Nga emrat e përveçëm që Jeffery i përmend se janë joarabë dhe që janë në Kuran bëjnë pjesë shumica e emrave të pejgamberëve, si dhe disa emra të tjerë të përveçëm toponimesh.

² Arthur Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Quran, Oriental Institute, Baroda, 1938, f. 50-51.

Nga emrat që Jeffery përmend në vazhdim do t'i paraqesim vetëm disa më të njohur e me përdorim më të madh:

◻ o@ E (Umma) – Umet, popull

Ngjan se është me prejardhje nga hebraishtja, në të cilën gjuhë me këtë fjalë e quajnë fisin ose njerëzit, si dhe është fjalë e përdorur shumë në shkrimet rabinike. Meqë fjala nuk është fjalë amtare semite, por akadiane, ngjan se të gjitha gjuhët, akadianja, hebraishtja, aramishtja dhe syrianishtja e kanë huazuar nga gjuha sumeriane. Prandaj, nuk mund ta mohojmë mundësinë që edhe në arabishte kjo fjalë të jetë e huazuar nga burimi i njëjtë. Me gjasë ky duhet të jetë një huazim i vjetër. Si dëshmi se është huazim i vjetër, kjo fjalë shënohet se është gjetur si e përdorur edhe në dorëshkrimet safaite, po me kuptimin të njëjtë.³

B ◻ < (Bāb) – Derë, portë

Kjo fjalë është përmendur rreth njëzet e shtatë herë në Kuran. Frankel, Fremdw, 14, ka vënë në dukje se kjo fjalë ishte fjalë e huazuar herët nga aramishtja, e që në aramishte është fjalë e njohur dhe me përdorim të madh në shkrimet rabinike. Sipas D. H. Miller, kjo fjalë është rrallë e përdorur në synianishte, dhe nuk ka rrënjë në herbaishite, po as në Etiopishte dhe as një sabaishte. Miller sugjeron se kjo fjalë është një huazim i hershëm nga Mesopotamia, e që ka ardhur drejt në gjuhën arabe. Kjo fjalë zakonisht është paraqitur në poezinë e vjetër arabe, e që e konfirmon teorinë e huazimeve të hershme.⁴ Vlen të përmendet se nga i njëjti burim kjo fjalë ka kaluar edhe te persishtja e mesme.⁵

³ Po aty, 1938, f. 69.

⁴ Frahang. Glossary to the Frahang I Pahlavik, by H. F. J. Junker. Heidelberg, 1912, f. 103.

⁵ Arthur Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Quran, Oriental Institute, Baroda, 1938, f. 74.

الله (Allāh) - Allah

Një burim nga ar-Razi, Mafatih, i, 84 (po ashtu Ebu Hejan, Bahr, i, 15) thotë që disa nga autoritetet e hershme myslimane kanë mbajtur qëndrimin se kjo fjalë është me prejardhje nga gjuha Hebraishte apo Syrianite. Megjithatë shumica e dijetarëve mysliman janë të mendimit që fjala 'Allah' është e pastër Arabe. (Të gjitha mendimet janë të paraqitura në detaje në tefsirin e 'ar-Razi' në fq 81-4 në volumnin e parë të tefsirit të tij).

Disa janë të mendimit se kjo fjalë nuk ka prejardhje- 'مُرْتَجَل': Kufasit këtë fjalë e përfitojnë nga forma 'أَلِلَّاهُ', përderisa Basrianët këtë formë e përfitojnë nga 'أَلِلَّاهُ', duke marrë 'لَاهُ' si emër foljorë nga 'ليه' - të jesh i lartë ose i fshehtë-.

Sygjerimet për origjinën e fjalës 'أَلِلَّاهُ' janë shumë të larmishme. Disa e marrin nga forma 'أَلِلَّاهُ' - për të adhuruar, disa nga forma 'أَلِلَّاهُ' - i hutuar, në mëdyshje-, disa tjerë nga forma 'أَلِلَّاهُ' të mbështeturit për mbrojtje-, dhe të tjerët e marrin formën nga 'أَلِلَّاهُ' - të qenurit i hutuar, shushitur.

Dijetarët perëndimorë janë të gjithë unik që burimi i kësaj fjale është gjetur në fetë më të vjetra se Islami. Kjo fjalë gjendet në Hebraishten e vjetër, Aramiten, Syrianishten dhe po ashtu Arabishten, pasi që edhe arabishtja është prej gjuhëve Semite.

Sidoqoftë kjo fjalë është futur në përdorim tek arabët shumë kohë para epokës së Muhamedit (Wellhausen, Reste, 217; Nielsen në HAA, i, 218 ff.).⁶

أساطير (Asātīr) - Tregime

Këtë fjalë në Kuran e gjejmë vetëm në formën "أساطير الأولين" 'Tregime të të parëve-vjetërve'. Kjo formë ka qenë karakteristike e tregimeve në Meke të sjellura nga Muhamedi. Sprenger, Leben, ii, 396 ff., është i mendimit referecë për këtë fjalë është një libër mirë i njohur për bashkëkohësit e Muhamedit, por kjo teori është luftuar nga Noldeke-Schwallz, i, 16ff., dhe pamundësia bëhet e çartë nga një fragment në Ibn Hisham, 235, ku Nadr b. Al-Harith kishte theënë: "Për Allahun, Muhamedi nuk

⁶ Po aty, f. 66-67.

është tregimtarë më i mirë se unë. Historitë e tij nuk janë tjetër pos tregime të të parëve që i shkruan ashtu siç i shkruaj unë.”

Autoritetet myslimane e marrin këtë fjalë si formë سَطْر nga أفاعيل “për të shkruar”, e konsideruar në shumës si: أسطورة apo أساطير (Sijistani, 10). Folja سَطْر si do qoftë, sipas Frankel (Fremdw, 250), është dominativi i formës سَطْر, dhe kjo formë është e huazuar nga gjuha aramite. (Noldeke, Qorans, 13). Është e mundshme por jo e shume e besueshme që أساطير është formuar nga rrënja e fjalës سَطْر.

Sipas sygjërimit të Noldeke-Schwally, i, 16n., kjo fjalë mund të rrjedh nga gjuha Syrianite.

Ndërkaq Mingana (Syriac Influence, 89) thotë që padyshim kjo fjalë është huazuar në këtë kuptim në periudhën para islamike, ku e gjejmë në një verzion tek poeti Mekas ‘Abdullah b. Az-Ziba’ra’ i cili citon:

الهي قصيًا عن المجد الاساطير
‘Tregimet e kanë shmangur Kusain nga lavdia’.⁷

إبراهيم (Ibrahim)

Gjendet rreth 69 herë. Gjithmonë përmendet sikur patriarku biblik, dhe përfundimisht rrjedh nga hebraishtja. Nëse emri do të kishte ardhur direkt nga hebraishtja, ai do të duhej ta kishte formën إبراهيم dhe, si fakt, filologët myslimanë mendojnë se forma gramatikore e saj nuk fle shumë në format që ka arabishtja. Neveviu, në “Taluthib”, 126, jep disa forma të këtij emri: إبراهيم, 1. Për më tepër ne mësojmë nga Sujutiu, në Muz’hir, kapitulli i parë, 138, dhe Xhevaliku, 8, thonë se disa autorë të hershëm e njohën si një huazim të huaj. Marvardi na informon se në siri-anishte kjo fjalë ka formën اب رحيم (Baba i mëshirshëm), (Nawawi, 197), e që nuk është larg nga devijimet rabbinike. Forma إبراهيم nuk mund të dëshmohet më herët se Kurani, sepse ajetet e Umayya (ed. Schulthess, xxix, 9), në të cilat paraqitet, nuk janë origjinale, dhe Horovitz, KU, 86, 87, me të drejtë dyshon në autenticitetin e përhapjes së emrit në Usd al-Ghaba, dhe vepra të kësaj natyre. Forma edhe ngjan se mund të jetë prej vetë Muhamedit, mirëpo burimi i menjëhershëm nuk është i lehtë për t’u

⁷ Po aty, f. 56-57.

përcaktuar. Forma e zakonshme sirianike, sipas burimit etiopik dhe armit, dallon. Një lexim i zgjeruar në Lluca i, 55, në Palestinën Siriane, Leksion i Ungjijve, shkruan ndryshe, ndërsa Schulthess, në Lex, 2, me të drejtë e merr këtë formë si shkak të një shkruar që ishte e njohur me arabishten. Lidzbarski, Johannesbuch, 73, e krahason Mandaeen, që si formë e shkurtuar gjendet edhe në versionin e krishterë palestinez të Lukës XIII, 16 (Schulthess, Lex, 2), dhe mund të jetë e krahasueshme me atë që përmendet te Ibën Hishami, 352, l. 18, dhe Braham bin Bunaj, të cilin Horovitz, KU, 87, e citon nga mbishkrimet e Safas. Sidoqoftë, te këta mungon zanorja e fundit. Brucklemann, në Grundriss I, 256, e derivon këtë emër njëjtë sikurse forma e emrit “shejtan”, me një shkrim nga format aramike. Megjithatë, nuk ka ndonjë gjurmë për ndonjë formë të tillë, ndërsa mënyra e Brockelmann, nga “shejtan”, si ilustrim, është jo e përshtatshme, meqë edhe vetë forma e fjalës shejtan nuk është origjinale arabe. Zgjidhja më e sigurt është ajo e propozuar prej Rhodokanakis, në WZKM, XVII, 283, dhe e mbështetur prej Margoliouth, për efektet që është vokalizuar në analogji me emrin Ismail dhe Israil. Pa dyshim se ky emër ka qenë shumë i njohur në qarkun hebre, në arabishten paraislami-ke, dhe kur Muhamedi e mori formën “Ismail” nga burimet hebraiko-kristiane, ai e formoi në të njëjtën formë edhe emrin Ibrahim.⁸

جبریل (Xhibril)

Gjithmonë njihet si Engjëlli i Shpalljes, dhe sipas emrit, vetëm në fragmentet medinase. Një paqartësi e konsiderueshme është vërejtur te shqiptimi i kësaj fjale, prandaj ekzistojnë disa forma

"جَبْرِيلُ - جَبْرَائِيلُ - جَبْرَائِلُ - جَبْرِئِيلُ - جَبْرَائِيلُ - جَبْرَائِيلُ - جَبْرِئِيلُ - جَبْرَائِيلُ - جَبْرِئِيلُ - جَبْرَائِيلُ"

sikurse Sujutiu citon, pra se këto forma tregojnë një origjinë joarabe. Kjo edhe ka qenë e pranuar te disa filologë, si Taberiu, Xhevaliku dhe Hafaxhi. Përfundimisht, origjina e kësaj fjale është hebraike. “Gabriel”, në hebraishte, është një nga engjëjt e mëdhenj dhe i dërguar për shpallje,

⁸ Po aty, f. 45-46.

pikërisht ashtu siç është edhe në Kuran. Ekziston mundësia që “Gabriel” që është në Kuran mund të jetë edhe me origjinë krishtere. Ekzistojnë disa pyetje se sa mirë ishte i njohur ky emër para ardhjes së Muhamedit. “Gabriel” ishte i njohur dhe i nderuar te mandaenasit (persianët e vjetër), dhe ky mund të jetë një element i besimit paraislamit. Ky emër haset edhe te vargjet e poetëve bashkëkohorë të asaj kohe, megjithëse duket se ishte i ndikuar nga forma e përdorimit kuranor. Duket se Muhamedi e ka përdorur para medinasve si një emër i njohur për ta. Pra, ekziston mundësia që ky emër në këtë formë të ketë ardhur deri tek ai nga forma syrianike.⁹

Disa nga foljet:

Nga rreth 320 fjalë sa përmend Jeffery se janë joarabe dhe në Kuranë, janë vetëm rreth 25 folje. Njësoj sikurse vepruam me shembujt e paraqitur te pjesa e mësipërme e punimit, edhe këtu do të përmendim disa folje, në fakt shumicën e tyre, duke provuar të theksojmë ato më të njohurat:

آمن (Amene) – Të besosh

Është fjalë që përdoret shpesh, dhe ka kuptimin “të besosh”. Forma më primitive e kësaj folje është أَمِنَ, që bashkë me versionet e ndryshme del si arabishte e pastër. Megjithatë آمِنَ me مؤمن besimtarë dhe إيمان besim është një term fetar teknik që duket se është huazuar nga besimet më të vjetra, dhe ka për qëllim të përfaqësojë gjuhën aramite, syrianike dhe etiopike. Fjala e huazuar në të vërtetë duket se është pjesëz مؤمن nga gjuha etiopike. مؤمن do të thotë besnik, dhe në studimet e fundit del se ka edhe kuptimin “siguri”, dhe me këtë kuptim del se mund të jetë edhe fjalë nga arabishtja e mirëfilltë.¹⁰

تَابَ (Tabe) – Të pendohesh

Giendet shumë shpesh e nërdorur dhe ka kuptimin: Të pendohemi drejt Zotit. Përveç foljes تاب duhet të theksohet توب dhe توبة pendimi, dhe

⁹ Po aty, f. 100.

¹⁰ Po aty, f. 71.

تَوَابٌ e përdorur si titull i Allahut. Fjala pa dyshim se është një huazim nga aramaishtja (ef. Halévy në JA, ser. VII, vëll. X, p. 423). Për rrënjën semite paraqitet në relacion të njëjtë, pra si e përdorur edhe si titull i Allahut, si në hebraishte, ashtu edhe në gjuhët semite dhe sabianishte. Normalisht paraqitet me fillestare në aramishte, e pastaj edhe në gjuhët syrianike, veçanërisht në kuptimin e rrjedhës së shpërblimit. Kjo fjalë përdoret jo rrallë në Kuran. Fraenkel, në Vocab, 22, vuri në dukje se fjala ishte aramite, mirëpo nuk pyeti më tej për origjinën e saj hebreje ose të krishterë. Përdorimi i fjalës anon nga mendimi i sugjeruar prej Hirschfeld, në Beiträge, 39, pra se fjala është me origjinë hebreje. Megjithëse, përballë syrianishtes dhe fjalëve të saja del me kuptimin “i penduar (er ueravoor), pendimi, dhe si e këtillë nuk mund të përjashtohet absolutisht mundësia se ka një origjinë të krishterë. Horovitz, JPN, 186, këtë fjalë e rendit në mesin e atyre fjalëve të origjinës së huaj, duke thënë se është e pamundur të vendoset përfundimisht origjina e saj, pra se a është hebre apo e krishterë.¹¹

دَرَسَ (Dereše) – Të mësosh

Kuptimi i kësaj fjale është të studiosh me zell. Gjithmonë haset e përdorur në Kuran në kuptimin “për të studiuar thellë” ose “duke kërkuar shkrimet e shenjta”, dhe referenca është gjithmonë drejtpërdrejt ose indirekt për hebrenjtë dhe të krishterët. Mbi këtë bazë, Geiger, 51, pohoi se këtu kërkoi një fjalë teknike për studimin e shkrimit të huazuar nga “root”- rrënjë, zanafillë. Kjo fjalë me këtë kuptim është shumë e përdorur te hebrenjtë. Sugjerimi i Geigerit ka pasur një pranim të gjerë midis studiuesve perëndimorë, dhe është kurioz që disa nga filologët myslimanë si Sujutiu, në Itkan, 320, dhe në Muhadhab, e ndienin vështirësinë dhe thoshin se disa e konsideronin fjalën si hebreje ose syrianite. Në Muata, 56, citohet se të tjerët se e konsiderojnë si fjalë syrianite. Në Syrianite kjo fjalë ka kuptimin “të stërvitesh”, “të ushtrosh”, “të udhëzosh”, ndërsa në gjuhë etiopiane ka kuptimin “të interpretosh”, “të komentosh”, megjithëse asnjë nga kuptimet nuk është më i pëlqyer sesa ai hebre, pra, i

¹¹ Po aty, f. 87.

cili nga Buxtorf, në Lex, 297, tregohet se është fjala më e përafërt me shkrimet rabinike në lidhje me ekspozimin e shkrimit, dhe që mund të ishte përdorur zakonisht në mesin e komuniteteve çifute të Arabisë.¹²

صَلَّى (Salla) – Të lutesh

Kjo fjalë ka përdorim shumë të shpeshtë, ndërsa kuptimi i saj është “të lutemi”, “për t’u lutur”. Përveç foljes, në Kuran e gjejmë edhe në formën صَلَوَة “lutje”, مَصَلَّى “ai që lutet”, apo مَصَلَّى “vend i lutjes”. Fjala صَلَّى megjithatë është fjalë që emërton lutjen, dhe rrjedh nga صَلَوَة, sikurse e përmend Sprenger, në Leben, II, 527, n. 2. Ky kishte vërejtur se kjo fjalë ishte huazuar nga një burim aramaik (shih: Nöldeke, Qorans, 255, 281!). Origjina, natyrisht, është nga një fjalë e njohur përgjithësisht për etiopianët, që sipas Nöldekes, në Neue Beiträge, 36, është nga i njëjti burim. Mund të ketë qenë nga aramaishtja hebraike, mirëpo ka shumë të ngjarë të jetë edhe nga syrianishtja, për shkak të frazës së zakonshme اقم الصلاة “falja e namazit” siç e thotë edhe Wensinck, në Joden, 105, se fjala është në syrianishte të pastër. Kjo fjalë është një huazim i hershëm (Horovitz, JPN, 185), që është përdorur te poetët e hershëm, dhe kështu ishte mjaft i njohur edhe në ditët paraislamike, ndërsa përparimet thelbësore të kësaj fjale gjenden edhe në mbishkrimet jugore arabe (Rossini, Glossarium, 224).¹³

كتب (Ketebe) – Të shkruash

Edhe kjo fjalë haset e përdorur shumë shpesh, ndërsa kuptimi i saj është “për të shkruar”. Përveç si folje duhet të shënohen edhe format e prejardhura në Kuran: كتاب “libër”, كُتِبَ “libra” “ai që shkruan” “e shkruar”, كَاتِب “ka letërkëmbyer” etj. Fjala duket se është një zhvillim nga veriu i gjuhëve semite, dhe gjendet vetëm si një term i huazuar nga gjuhët semite të jugut, si hebraishtja, arabishtja, nab-taianishtja etj., e që te të gjitha kuptimi është “për të shkruar”. Edhe hu-

¹² Po aty, f. 128-129.

¹³ Po aty, f. 198.

azimet pa dyshim se janë nga aramishtja. Fraenkel, Fremwe, 249, mendon se fjala e huazuar ka qenë kitab, e cila sikurse ajo etiopiane, kanë ardhur nga aramishtja. Dhe, krejt format e tjera janë të zhvilluara nga kjo formë. Huazimi mund të ketë ndodhur në El Hira, prej nga arti i shkrimit u përhap në mesin e arabëve, mirëpo pasi që të dy format nominale dhe gojore janë të zakonshme në nabataeanishte (cf. RES, II, 464; III, 443), e që mund të kenë qenë një huazim i hershëm nga Arabia Veriore.¹⁴

Përveç emrave dhe foljeve, sipas Arthur Jeffery-t pjesëzat nga Kurani janë të gjitha me burim nga gjuha arabe.

Qëndrimet e orientalistëve për fjalët joarabe në Kuran

Shumë orientalistë ia kanë kushtuar gjithë jetën e tyre studimeve orientale, e më specifikisht jetës së Muhamedit, a.s., dhe tekstit kuranor. Kështu që, Kurani i shenjtë dhe jeta e Pejgamberit, paqja qoftë mbi të, mbetën ndër temat më të rëndësishme të trajtuara prej gjithë orientalistëve.

Shumica e orientalistëve janë përkushtuar në studime të tyre dhe kanë bërë analiza e hulumtime kritike për tekstin kuranor, sepse Kurani është burimi origjinal dhe referenca kryesore për ligjin islam.

Kështu, orientalistët diskutuan në shkrimet e tyre thujse çdo aspekte të mundshëm të ndryshmeve gjuhësore, historike dhe doktrinare të tekstit kuranor. Ata shpeshherë e drejtuan kritikën e tyre të ashpër edhe të prirë nga urrejtja dhe inati që e ushqenin kundër Islamit dhe myslimanëve.

Sa i përket qëndrimit të tyre në temën e tekstit të Kuranit, shumë prej tyre u përpoqën që gjithësi të gjejnë fjalë të huaja në Kuran. Vërtetimi, sipas tyre, i ekzistencës së një numri të madh të fjalëve të huaja në Kuran, po sipas tyre mund t'i atribuohet Kuranit, dhe kështu mund të ngrihen lehtë dyshime për mrekullinë dhe origjinalitetin e tij gjuhësor. Në këtë

¹⁴ Po aty, f. 248.

mënyrë ata ia atribuuan arabishtes një varg fjalësh të huaja, kinse bazuar në zbulimet e tyre dhe studimet e fundit historike e linguistike.¹⁵

Sipas tyre, gjuhët semite dhe ato të afërta me këtë familje gjuhësh, janë mundësi e mirë për ta argumentuar praninë e fjalëve joarabe në Kuran. Kështu, orientalistëve tregojnë një interes të veçantë për këto fjalë, dhe përpiqen t'i studiojnë ato shkencërisht dhe artistikisht.¹⁶

Përanash kësaj, një numër i madh i orientalistëve provon ta argumentojë pretendimin e tyre se Kurani përmban fjalë të huaja, dhe se ky pretendim nuk është i dobët por bazohet në

studim shkencor, gjuhësor dhe historik.

Studimet fillestare mbi këtë temë kthehen në shekullin e nëntëmbëdhjetë, atëherë kur në mesin e orientalistëve të parë dalin figura që merren me çështje të gjuhës-tekstit kuranor, siç ishin Louise Sprenger, Orientalist Sprenger Aloys etj.¹⁷

Përveç këtyre orientalistëve, si më të njohur që u morën me temën nëse në Kuran ka ose jo fjalë të huaja, janë edhe orientalistët e njohur Siegmund Fraenkel (1909)¹⁸, Rudolph Dvorak (1920)¹⁹, Theodor Noldeke (1930)²⁰, Alfonso Mingana (1937)²¹ etj.²²

¹⁵ Aloys Sprenger, *Foreign Words Occurring in the Quran*, botuar në gazetën e Shoqërisë Mbretërore Aziatike, Vëllimi 21, viti 1852.

¹⁶ Po aty.

¹⁷ Aloys Sprenger, *Foreign Words Occurring in the Quran*, botuar në gazetën e Shoqërisë Mbretërore Aziatike, Vëllimi 21, viti 1852.

¹⁸ Ky orientalist e ka shkruar një libër me titull "The Foreign Words in Quran".

¹⁹ Ky orientalist e ka shkruar një libër me temën e fjalëve perse të pranishme në Kuran.

²⁰ Ky orientalist e ka shkruar librin e njohur me titull "The History of the Quran".

²¹ Ky orientalist e ka shkruar librin "Syriac Influence on The Style of The Quran".

²² Encyclopedia Iranica, www.iranicaonline.org/articles/austria-ii-iranian-studies-in-2.

Qëndrimet e dijetarëve myslimanë të paraqitura në veprën e Arthur Jeffery-t

Vepra “El Muarreb min el Kelami El Axhemiji ala hurufi el Mu-xhem” e dijetarit Ebu Mensur El Xhevaliki (1074-1144), është ajo që bëhet edhe model për Arthur Jeffery-n, si në stil, ashtu edhe në tematikë. Derisa vetë El Xhevaliku i rendit fjalët sipas rendit alfabetik, njësoj vep-ron edhe Jeffery, duke imituar jo vetëm metodologjinë, por edhe fjalët, pra si shembuj.

Ndërkaq, sa i përket qëndrimit të dijetarëve myslimanë të paraqitur në veprën e Arthur Jeffery, mund të vërejmë se Jeffery sikur provon të krijojë një diferencim, pra sikur duke i prezantuar mendimet e gjithë dijetarëve myslimanë, mirëpo prapë duke i demantuar me argumente të tjera historike të orientalistëve të ndryshëm nga e gjithë bota.

Për shembull, Jeffery thotë se shumica e dijetarëve autoritativë janë kundër idesë së pranisë së fjalëve të huaja në Kuran. Prej tyre janë Imam Shafi'u, Ibën Xheriri, Ebu Ubejde, Kadi Ebu Bekër El Bakilaniu etj., që thonë se nuk ka fjalë të huaja në Kuran. Këta argument bazë kanë se Kurani në shumë ajete i referohet vetvetes si i pastër në gjuhën arabe. Për këtë dijetarët islamë argumentojnë me ajetin nga sureja Fusilet, ajeti 44, që thotë²³:

وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ۖ أَلْأَعْجَمِيُّ وَعَرَبِيٌّ ۚ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشَفَاءٌ ۚ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى ۚ أُولَٰئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ

“Sikur Ne ta bënim Kuranin në gjuhë të huaj, ata do të thoshin:

“Përse nuk janë ajetet e tij të kuptueshme (të shkoqitura)?” A është ai (Kurani) në gjuhë të huaj, kurse ai (Pejgamberi) është arab?!”²⁴

Jeffery paraqet se sipas dijetarëve islamë, nëse arabishtja ka fjalë të huaja, ajo nuk është e denjë që Kurani të zbriste në gjuhën arabe, ngase

²³ Arthur Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Quran, Oriental Institute, Baroda, 1938, f. 6.

²⁴ Kuran, Fusilet: 44.

Allahu e ka zgjedhur që ta shpallë revelatën e Tij në gjuhën më të përsosur nga të gjitha gjuhët e botës. Prandaj, sipas dijetarëve islamë, si ka mundësi që dikush të mendojë se arabishtja ka pasur nevojë për fjalë nga gjuhët e tjera, dhe që Allahu paska pasur nevojë të huazojë fjalë nga gjuhët si persishtja, syrianishtja, gjuhët nebtane etj., për të shprehur mesazhin e Tij.

Mirëpo, pasi i paraqet këto mendime të dijetarëve islamë, Jeffery sjell mendimin e R. Dvořak, që thotë se argumentet e dijetarëve islamë nuk janë shumë me efekt bindës, pasi historia na tregon se Muhamedi para mekasve përdori fjalë që as ata nuk i dinin, si, për shembull, fjala *fatir* që për shembull Ibën Abasi nuk e dinte. Po sipas R. Dvořak, Muhamedi përdorte fjalën *Kuranen arabijen* dhe në të njëjtën kohë u thoshte shokëve të tij se këto fjalë po ia sjellte një i huaj. Prandaj, si është e mundur që ai përdorte fjalë që ata nuk i njihnin, dhe prapë fjalët të mos ishin të huaja?

Pra, del se sipas R. Dvořak kishte fjalë të panjohura për arabët e kohës e që Muhamedi, a.s., i përdorte, herë si shpalle e herë si hadithe, dhe prapë dijetarët islamë pretendojnë se Kurani nuk ka fjalë arabe.

Një prezantim i një qëndrimi tjetër të dijetarëve islamë është edhe mendimi i Imam Shafit, se përveç Muhamedit, a.s., askush tjetër nuk është i thelluar shumë në kuptimet e fjalëve që prezantohen si shpallje. Pra Jeffery thotë se Imam Shafi ka thënë:

لا يحيط باللغة إلا نبيّ

“Askush, përveç Pejgamberit, a.s., nuk e kupton thellësisht gjuhën.”

Me këtë rast Jeffery thotë se edhe sahabët kanë pasur shumë vështirësi për t’i kuptuar apo shpjeguar kuptimet e disa fjalëve nëpër ajete, siç përmendëm edhe më sipër fjalën *fatir* që nuk e kishte kuptuar Ibën Abasi. Kjo sipas Jeffery-t dëshmon se në Kuran ka fjalë të huaja, ngase është e pamundur që vetëm Muhamedi t’i dinte kuptimet e disa fjalëve, e askush tjetër përveç tij të mos i dinte. Pra Jeffery lë të kuptohet se në udhëtimet e veta Muhamedi ka mundur të marrë fjalë të huaja, e që më vonë i ka përdorur në shpallje, duke tingëlluar kështu ato fjalë si të panjohura për banorët e Mekës dhe Medinës.

Jeffer thotë se Muhamedi ka pasur kontakte personale me njerëzit nga Habesheja, Siria dhe Etiopia. Prandaj, në kontaktet e tij me banorë të këtyre vendeve, ai ka marrë fjalë të cilat i ka përdorur më vonë në shpallje. Historia tregon se Muhamedi edhe ka pasur një shkathtësi në gjuhë, sidomos në atë etiopiane. Për këtë shkak edhe myezini i tij personal ishte etiopian, pra Bilal Habeshiu²⁵.

Një tjetër mendim i prezantuar prej Jeffery-t në veprën e tij, pra si mendim i dijetarëve islamë, është edhe ai i Sujutiut, e të cilin mendim Jeffery e sheh si më të ndjeshmin në krejt këtë çështje a tematikë.

Në librin e tij, “*El Itkan fi Ulumil Kuran*”, f. 316, i shpjeguar prej Eth Thalibit, në librin e tij “*Kitab El Xhevahir*”, f. 17, thuhet:

Sipas mendimit tim, e vërtet e kësaj çështjeje është kjo: Kurani është në gjuhën e pastër e të kulluar arabe, dhe nuk ka ndonjë fjalë që nuk është arabe, apo që nuk mund të kuptohet pa ndihmën e ndonjë gjuhe tjetër. Për këto të ashtuquajtura fjalë të huaja, që i përkasin arabëve të vjetër, në gjuhën e të cilëve është shpallur Kurani, se duke kontaktuar me gjuhët e huaja në udhëtimet tregtare në Siri dhe Abisini arabët kanë marrë fjalë të huaja, dhe i kanë ndryshuar shkronjat varësisht nga nevoja për t'i adaptuar në gjuhën e tyre, dhe i kanë përdorur këto fjalë në poezi-të dhe bisedat e tyre, duke i bërë të pastra arabe, kjo është më se e vërtetë. Prandaj këto fjalë ata edhe i kanë përdorur në letërsinë e tyre, dhe po të njëjtat edhe kanë ardhur në Kuran. Pra, nëse ndonjë arab nuk di për këto fjalë, është sikurse mosdija që kishte Ibën Abasi që nuk e dinte kuptimin e fjalës fatir. Kështu që, e vërteta është se këto fjalë kanë qenë të huaja, mirëpo arabët i kanë marrë, i kanë përdorur dhe i kanë arabizuar, prandaj edhe këto fjalë janë bërë arabae. Sa për mendimin e Taberiut për këtë çështje, se dy gjuhët mund të pajtohen fjalë për fjalë edhe në kuptim, kjo është vështirë e mundshme, sepse njëra prej tyre patjetër se duhet të jetë origjinale, ndërsa tjetra e prejardhur. Ky është rregull. Prandaj, nuk

²⁵ Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Quran*, Oriental Institute, Baroda, 1938, f. 13.

kemi mundësi ta marrim si rregull rastësinë si rregull për të gjitha fjalët, me përjashtime të vogla e krejt të rastësishme.”²⁶

Nga ky citim i Sujutiut vërejmë edhe arsye pse për Jeffery-n ky mendim është më i ndjeshmi. Sepse argumentimi që bën Sujutiut është edhe shkencor, edhe historik. Ndërsa, si kundërargument Jeffery shtron një pyetje, pra se si ka mundësi që Kurani të quhet “*Kuranun arabijen mu-bin*”, pra “*Kuran i kulluar arab*”, kur ka fjalë të huaja në të?

Mirëpo, Jeffery prapë sjell mendimin e Sujutiut, që thotë se prania e disa fjalëve të huaja joarabe në Kuran nuk e bën Kuranin joarab, njësoj sikurse prani e shumë fjalëve arabe në një ode persiane (lloj poezie klasike e ngjashme me kasiden arabe) nuk e bën poezinë jopersiane.

Qëllimi i shprehjes “*I kulluar arab*” për Kuranin është si tërësi, dhe jo vetëm për ndonjë fjalë në veçanti brenda Kuranit.²⁷ Jeffery sjell po mendimin e Sujutiut që thotë se fjalët që janë në Kuran si të prejdardhura nga gjuhët e tjera janë edhe fjalët që flasin për një civilizim të panjohur për arabët, për një luks që ata nuk e dini dhe nuk e njihnin, prandaj edhe fjalët për ato gjëra nuk ka mundësi të kenë qenë vetëm arabe. Prandaj, është më se normale të përdoren ato fjalë për atë lukse, si *istebrek*, *sundus* etj., e që njerëzit pastaj i kanë përdorur në gjuhën e tyre duke i njohur edhe gjërat. Mirëpo kjo nuk e bën që Kurani të nënvlerësohet, por e kundërta, që ai të provojë se është ekselencë, pasi ka folur për gjërat më të mira, dhe nuk është kufizuar vetëm me civilizimin primitiv arab të asaj kohe. Pra, Kurani nuk ka mundur të kufizohet vetëm në kulturën e tyre, pasi ai ishte i referuar për mbarë njerëzimin.

Jeffery, si konkludim sjell edhe mendimin përfundimtar, e që është se:

"من قال أنها عربية فهو صادق، و من قال عجمية فصادق"

“Kush thotë se fjalët përkatëse janë arabe, e ka thënë të vërtetën. Dhe kush thotë se atë fjalë janë të huaja, e ka thënë të vërtetën.”²⁸

²⁶ Po aty, f. 10.

²⁷ Po aty, f. 11.

²⁸ Po aty.

Kjo ngase sipas origjinës, fjalët vërtet janë të huaja, ndërsa në thua se a janë të pastra si trajta në gjuhën arabe, ato janë të atilla.

Kundërargumentet e dijetarëve myslimanë ndaj veprës së Arthur Jeffery-t për fjalët e huaja në Kuran

Shumica e dijetarëve të gjuhëve nga e gjithë bota janë të pajtimit se huazimi si proces mes gjuhëve është shumë i natyrshëm, dhe se përputhshmëritë mes fjalëve ndërmjet gjuhëve janë çështje shumë e përhapur dhe e njohur në gjuhësi.

Sipas El Xhevalikut, në gjuhën arabe kanë hyrë qindra fjalë nga kohët më të vjetra, e me të cilat fjalë kanë folur arabët, dhe më vonë kanë filluar të përdoren edhe prej poetëve. Madje, disa prej fjalëve kanë ardhur edhe në hadithe të Pejgamberit, a.s.²⁹

Po sipas El Xhevalikut, me fjalët e huaja të hyra në gjuhën arabe gjuhëtarët e njohur arabë janë marrë shumë kohë, duke dhënë një kontribut mjaft të madh. Arsyeja e shprehjes së këtij interesimi të madh të dijetarëve të gjuhës arabe për fjalët e huaja është shikimi i mundësisë që ato fjalë të mund të përdoren në trajta të shëndosha të rregullave të gjuhës arabe. Prandaj, kur janë zhvilluar dhe kanë qëndruar stabile në arabishte, këto fjalë mes gjuhëtarëve arabë janë njohur si fjalë *muarrebë* apo fjalë të arabizuara, prandaj edhe si të këtilla janë bërë pjesë e natyrshmërisë së gjuhës arabe.

Sipas El Xhevalikut, janë dy kushte që një fjalë duhet t'iu nënshtrohet për t'u bërë fjalë arabe, apo për t'u arabizuar:

1. Fjala e huaj e huazuar nga një gjuhë tjetër në arabishte duhet që pa-tjetër të pësojë një lloj filtrimi, duke iu ndryshuar edhe shkronjat aty ku duhet, apo edhe trajtat, derisa të bëhet komplet sikurse gjithë fjalët arabe, apo të tingëllojë sikurse fjalë arabe, dhe;
2. Që fjala e huazuar të jetë nga një kohë që dëshmon për fjalën, pra se ishte e njohur në një kohë dhe përdorej prej popullit, qoftë në

²⁹ Ebu Mensur El Xhevalik, El Muarreb min el Kelami El Axhemiji ala hurufi el Muxhem, Darul Kalem, Bejrut, 1990, f. 13.

komunikimin e përditshëm, apo edhe në atë letrar. Për këtë fjalorët e fjalëve të huaja dhe fjalorët etnolinguistikë, kur marrin një shembull të tillë, brenda kllapave tregojnë se fjalën përkatëse e kanë përdorur edhe më parë.

Vetë El Xhevaliku thotë për librin e tij se ky është libër në të cilin do të përmendë diçka për të cilën arabët kanë folur më herët, e që është fjala për fjalët joarabe. Pra, El Xhevaliku është i pajtimit se në Kuran ka prani të fjalëve me prejardhje të huaj, mirëpo ky thotë se ato fjalë tashmë janë fjalë arabe, pasi i janë nënshtruar trajtave të shëndosha të arabishtes, dhe si përfundim janë arabizuar plotësisht.

Shikuar në tërësi, ky edhe është argumenti kryesor, apo kundërgargumenti i dijetarëve myslimanë ndaj veprës së Arthur Jeffery-t për fjalët e huaja në Kuran. Dijetarët myslimanë, qoftë edhe duke mos iu drejtuar drejtpërdrejt veprës së Jeffery-t, kanë dhënë mendime rreth pranisë ose jo të fjalëve të huaja në Kuran. Në përgjithësi, ata e pranojnë si mendim zyrtar mendimin e sipërpërmendur.

Megjithatë, prej dijetarëve më të hershëm që kanë diskutuar rreth kësaj teme, dhe që kanë mbështetur mendimin se nuk ka fjalë të huaja në Kuran, janë: Ibën Abasi, Ikreme, Muxhahidi, si dhe disa të tjerë.

Sipas këtyre, në Kuran ekzistojnë disa fjalë që për nga origjina nuk janë arabe, si, për shembull: *et tur* (që në sirianishte ka kuptimin *ko-dër*), *kist* – *kistas* (që në gjuhën romake ka kuptimin *drejtësi*), *rrekim* (që në gjuhën romake ka kuptimin *pllakë*), *el kasvereh* (që në gjuhën habeshite ka kuptimin *luan*) etj., mirëpo që me kohë i janë nënshtruar rregullave të arabishtes, dhe kështu kanë përfunduar edhe si fjalë të arabizuara – fjalë arabe. Sipas këtyre dijetarëve, arabët kanë pasur përzierje me gjuhët e tjera, kryesisht përmes tregtisë, dhe kështu gjuha e tyre ka marrë dhe ka dhënë fjalë me popujt që kanë bashkëpunuar³⁰.

Janë të njohura sidomos udhëtimet e tregtisë, si ai i Omer bin Hatabit në Sham, pastaj ai i Amër bin Asit në Abisini, ai i Ibën Ebi Umerit në Sham etj., nga të cilat udhëtime këta arabë kanë marrë fjalë të huaja, kryesisht për gjësendet që nuk kanë ekzistuar në gjuhën arabe, pra nuk kanë

³⁰ Po aty, f. 6.

pasur emërtime dhe për të cilat kanë qenë të detyruar të përdorin katakreza, prandaj atyre fjalëve edhe ua kanë ndryshuar ndonjë shkronjë, më të shumtën e rasteve për ta lehtësuar shqiptimin në gjuhën arabe, derisa ato fjalë janë shqiptuar lehtësisht edhe në arabishte, dhe kështu ato fjalë kanë përfunduar si të shkruara në arabishte, respektivisht të arabizuara. Kështu që, edhe kur erdhi Kurani, dhe kur foli, për shembull, për stolitë a mëndafshin, ai i përdori termet e njëjtë që i përdornin edhe vetë arabët³¹.

Përmendja e fjalëve që konsiderohen si të huaja dhe janë në Kuran, nuk e nxjerr Kuranin në kundërshtim me vetveten kur thotë se është zbritur në gjuhën e pastër - të kulluar arabe, dhe as Pejgamberin, a.s., si të dërguar që ka folur jo në gjuhën e popullit të tij.

Shumica e dijetarëve myslimanë, mes tyre Ebu Ubejde, Muhamed bin Xherir Et Taberiu, El Kadfi Ebu Bekër bin Tajib, Ebu El Husejn bin Faris, El Bakelaniu etj., mes të cilëve bëjnë pjesë edhe medhhebi shafii, siç e përmend edhe Imam Zerkeshiu, janë të mendimit se Kurani ka zbritur në gjuhën e arabëve, dhe se nuk lejohet leximi e këndimi (si ritual fetar-ibadet) përveçse në këtë gjuhë.³²

Këta edhe e përmendin ajetin e Kuranit të madhëruar nga sureja Jusuf, ajeti i dytë, si dhe ajetin 44 nga sureja Fusilet:

"إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ"

"Ne e kemi zbritur atë Kuran në arabishte" (Jusuf, 2)

"وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ۖ أَلَّا عَجَمِيٍّ وَعَرَبِيٍّ"

"Sikur Ne ta bënim Kuranin në gjuhë të huaj, ata do të kishin thënë: Përse nuk janë ajetet e tij të kuptueshme (të shkoqitura)? A është ai (Kurani) në gjuhë të huaj, kurse Pejgamberi është arab?!"

(Fusilet, 44)

Sipas këtyre dy ajeteve, në Kuran nuk ka fjalë joarabe, sepse Allahu i lartësuar e bëri Kuranin mrekulli të lartë-të prekshme për të Dërguarin e Tij, si dhe argument të prerë për sinqeritetin e tij.

³¹ El Kurtubiu, El Xhamiu li Ahkam El Kuran, Vol. I, Darul Ihjai Et Turath, Bejrut, Liban, 1995, f. 68-69.

³² Po aty, f. 287.

Gjithashtu me këtë Kuran Allahu i sfidoi arabët dhe jo vetëm, dhe pikërisht përmes gjuhës. Pra, Allahu, xh.sh., i sfidoi arabët dhe jo vetëm që t'gjuhësisht të bëjnë diçka si Kurani! Prandaj, nëse do të përfshinte diçka që nuk do të ishte e njohur për Pejgamberin, a.s., qoftë edhe si fjalë të huaj, kjo sfidë ishte e pamundur të mposhtej. Mirëpo, meqë nuk u arrit asnjëherë të mposhtej, dëshmia se Kurani është në arabishte të pastër po që është e vlefshme edhe sot e kësaj dite.

Pra, krejt fjalët që janë në Kuran, janë fjalë që janë plotësisht brenda rregullave gramatikore të arabishtes, dhe si të këtilla mund të konsiderohen arabe, edhe nëse ento-linguistikisht nuk qëndrojnë në vijë të prejardhjes nga arabishtja.

Fundja, nuk ekziston asnjë gjuhë në botë që është 100 % e pastër brenda vetes, dhe që nuk ka marrë ndonjë fjalë nga ndonjë gjuhë tjetër. Vetë studimi i prejardhjes së gjuhëve dëshmon më së mirë për këtë fakt shkencor. Ekzistenca e familjes së gjuhëve, si dhe e ngjashmërive mes gjuhëve, është dëshmia më e madhe shkencore.

MA. Hysni BEKA

THE FOREIGN VOCABULARY IN THE QUR'AN, ACCORDING TO ARTHUR JEFFERY

(Summary)

Due to different reasons, the noble Qur'an has attracted the attention and interest of different scholars, including Western scholars and orientalists for a very long time. Orientalists have analysed the Qur'an from different aspects, depending on the period of time, circumstances, objectives, etc. One of those who analysed the Qur'an and wrote about it, in particular regarding its linguistics, was Arthur Jeffery, a distinguished orientalist, whose main work is considered to be "The foreign vocabulary in the Qur'an", in which he collected some 320 words from the Qur'an, which according to him are foreign words and not Arabic. In this paper, we will present some of the words Jeffery claims are not Arabic and yet can be found in the Qur'an.

Keywords: *noble Qur'an, orientalists, Arthur Jeffery, non-Arabic words*

III. HORIZONTE

Ifet MUSTAFIÇ

PËRKTHIMET E KURANIT NË GJUHËN ANGLEZE (I)¹

Hyrje

Kurani, si Mesazh i Zotit dhe shprehje materiale e Shpalljes hyjnore, është një nga librat më të publikuar dhe më të përkthyer në botë. Sipas *“Bibliografia botërore e përkthimit të kuptimit të Kuranit”*², Kurani është përkthyer në gjashtëdhjetë e pesë gjuhë të ndryshme. Sipas të njëjtit burim, sot në botë ka më shumë se 2.672 përkthime origjinale të Kuranit, dhe 883 përkthime jokomplete, nga të cilët 551 përkthime komplete janë botuar, sikundër që janë botuar edhe 883 përkthime jokomplete. Në gjuhën angleze ekzistojnë më shumë se dhjetëra përkthime të Kuranit, nga të cilët më shumë se dyzet përkthime të Kuranit janë publikuar dhe kanë përjetuar shumë ribotime, disa madje janë ribotuar më së njëqind herë. Ky punim ka të bëjë pikërisht me këtë lloj të përkthimeve të Kuranit,

¹ Këtë punim nga gjuha boshnjake e ka përkthyer njëri nga ish-bashkëpunëtorët e vyeshtëm të revistës “Edukata Islame”, Prof. Ismail Rexhepi (1947-2016). Në të vërtetë, ky përkthim i ruajtur tek familjarët e I. Rexhepit, u pa e arsyeshme nga redaksia e “Edukatës Islame” që të përfshihet për botim në këtë dhe në numrin vijues të revistës për dy arsye: e para, për shkak të përmbajtjes me interes të këtij studimi serioz të autorit I. Mustafiç mbi përkthimet e Kuranit në gjuhën angleze, meqë një studim i tillë në gjuhën shqipe nuk është bërë akoma dhe, e dyta, në shenjë të përkujtimit të jetës dhe veprës së bashkëpunëtorit, profesorit, arkivistit të shquar, imamit dhe mikut tonë, Ismail Rexhepi.

² *World Bibliography of The Translations of The Meanings of The Holy Qur'an* (1986) OIC Research Center, Istanbul.

d.m.th. përkthimet e Kuranit në gjuhën angleze, me të gjitha karakteristikat, veçoritë, intencat, përkthyesit, ngjashmëritë dhe të veçantat.

Krahas dëshirës dhe nevojave shkencore që kjo temë të hulumtohet sistematikisht dhe tërësisht, ekzistojnë edhe shkaqe të tjera, - në mos edhe më të rëndësishme, atëherë, të paktën, njësoj të vlefshëm, - për t'u marrë me këtë temë.

Në të vërtetë, duke pasur parasysh konceptin teorik dhe praktik të Islamit në Perëndim nga koha e kryqëzatave e deri në ditët tona, mund të thuhet se Perëndimi ka pasur dhe ende ka qëndrime mjaft problematike dhe kontestuese ndaj Islamit dhe pejgamberit Muhamedit, a.s., në përgjithësi, dhe ndaj Kuranit në veçanti. Duke pasur parasysh se secili interpretim i Islamit është i pandarë nga interpretimi i mëparshëm, është e logjishme të pyesësh se si janë ato përkthime të kapshme për Perëndimin, dhe mbi çfarë baze të komentimit të Kuranit Perëndimi formon konceptet dhe qëndrimet e veta për Islamin, Pejgamberin, a.s., dhe Kuranin. Manipulimi gjithnjë e më i madh me Kuranin dhe Islamin, si në Perëndim, po ashtu, veçanërisht në kohët e sotme, edhe në Lindjen myslimane, është shkak edhe më shumë që sa më mirë të njihemi me përkthimet angleze të Kuranit, si burim i mundshëm për interpretimin e gabuar dhe kuptimin jo të drejtë të Islamit në Perëndim, ose, së paku, si pasoja të paevitueshme të qëllimeve imperialiste dhe misionare të po këtij Perëndimi. Kjo temë, përveç aspekteve linguistike, teologjike, letrare, shkencore, fenomenologjike etj., është me rëndësi të hulumtohet edhe nga pikëpamja e përdorimit praktik të këtyre përkthimeve dhe interpretimit të Islamit në Perëndim.

Vetë punimi ka tri qëllime: Qëllimi i parë është që me qasje multimetodologjike, para së gjithash me metodën historike dhe komparative-analitike, të hulumtohet dhe të konstatohet se cilat grupe religjioze-politike-nacionale si dhe ku e sa janë marrë me përkthimin e Kuranit në gjuhën angleze. Pastaj, kur ka filluar ajo veprimtari, dhe si është zhvilluar, cilat kanë qenë arsyet dhe motivet e përkthimit të Kuranit në gjuhën angleze, kush është marrë më me sukses, dhe kush jo, dhe në fund, çfarë është cilësia dhe vlefshmëria e përdorimit të përkthimeve ekzistuese të Kuranit në gjuhën angleze. Qëllimi i dytë i këtij punimi është që me analizën ko-

mparative dhe të tekstit të identifikohen dhe sistematikisht të tregohen karakteristikat më qenësore të këtij lloj përkthimi të Kuranit famëlartë. Kurse, qëllimi i tretë është që të ofrohen informata të mjaftueshme dhe synime për qasje më themelore, qoftë pjesërisht, qoftë integralisht me këtë temë.

Me çështjen e përkthimeve të Kuranit në gjuhën angleze, si dhe me çështjen e përkthimeve në përgjithësi, janë marrë shumë studiues, madje më së shumti janë marrë vetë përkthyesit e Kuranit në hyrjet dhe parathëniet e përkthimeve të tyre, sikurse, për shembull: *T. B. Irving, R. Bell, G. Sale, A. J. Arberri, M. Asad, J. M. Rodwell* dhe të tjerë. Edhe pse për këtë temë është shkruar edhe në gjuhë të tjera, është e qartë se më së shumti është shkruar në gjuhën angleze. Përveç përkthyesve në gjuhën angleze, me përkthimet e Kuranit në gjuhën angleze janë marrë edhe hulumtuesit *Muhammad Hamidullah, J. D., A. T. Welcha, A. Rippin, Mahmoud Ayo-ub, A. R. Kidwai* dhe ndonjë tjetër. (...)

Konceptet themelore në këtë punim janë: Islami, Kurani, sureja, arketipi i Kuranit, përkthimet e Kuranit në gjuhën angleze ose përkthimet angleze të Kuranit, përkthimet e myslimanëve, përkthimet sektare, përkthimet e jomyslimanëve, kolonializmi, misionarizmi, orientalizmi, kadijanizmi, Çështja Lindore (myslimane, sektare, jomyslimane), përkthyesit e Kuranit, Lindja, Perëndimi/Oksidenti.

HISTORI E SHKURTË E PËRKTHIMIT TË KURANIT NË GJUHËN ANGLEZE

Përkthimet e para dhe shkaqet e paraqitjes së tyre

Nevoja për përkthimin e Kuranit origjinal në gjuhë të tjera koïncidon me shtrirjen e Islamit dhe shtetit islam, nga njëra anë, si dhe me fushatat e kryqëzatave, misionarëve dhe kolonizuesve, në anën tjetër. Në rastin e parë, me shtrirjen e Shtetit islam, Islamin e pranuan popuj gjuha e të cilëve nuk ishte gjuhë e Kuranit, domethënë nuk ishte gjuha arabe. Duke pasur parasysh se arabët nuk ua impononin gjuhën e tyre qytetarëve të rinj, - shumë prej të cilëve e pranuan Islamin, - u paraqit nevoja që Kur-

ani të përkthehej në gjuhën e tyre amtare. Me qenë se gjatë shtrirjes shekullore Shteti islam nuk ishte ndeshur me popullin që fliste anglisht, nuk qe paraqitur nevoja që myslimanët në atë kohë ta përkthenin Kuranin në gjuhën angleze.

Në rastin e dytë, kur u shkatërrua perandoria myslimane, vendet përrëndimore, në mesin e të cilave edhe Britania e Madhe, filluan kolonizimin e botës islame, përkatësisht të trevave në të cilat me shumicë jetonin myslimanët, prandaj u paraqit nevoja për përkthimin e Kuranit në gjuhët e Perëndimit, pra edhe në gjuhën angleze.

Duhet rikujtuar se krahas me kolonizuesit, madje, diku-diku, edhe para tyre, në trevat e kolonizuara kishin arritur edhe misionarët e krishterë. Tri janë shkaqet kryesore që në atë kohë quan në paraqitjen e parë të përkthimeve të Kuranit në gjuhët e vendeve përrëndimore, në mesin e të cilave edhe në gjuhën angleze.

Së pari, kolonizuesit, - që sa më lehtë t'i nënshtrojnë dhe t'i qeverisin popujt e kolonizuar, - u përpoqën të njihnin kulturën, fenë dhe traditat e tyre. Një nga mënyrat që kjo të arrihej, ishte edhe përkthimi i Kuranit në gjuhën e popullit të kolonizuar. Duke pasur parasysh qëllimin e kolonizuesve, përkthimet e tilla mund të karakterizohen edhe si përkthime politike. Arsyeja tjetër që qoi deri te përkthimi i Kuranit në gjuhën angleze ka qenë nevoja e misionarëve të krishterë, që nga njëra anë të njiheshin me ata që dëshironin t'i thyenin, kurse nga ana tjetër me përkthim jo të drejtë dhe tendencioz të Kuranit të përhapnin paragjykime në mes popujve që dëshironin ta përqaфонin Krishterimin, por këtë ta bënin edhe tek popullata e krishterë, të cilëve dëshironin t'ua paraqitnin fenë islame si fe të rrejshme³, si diçka retrograde dhe joqytetëruese, dhe kështu të fitonin përkrahje për veprimtarinë e tyre themelore, do të thotë krishterimin e popujve barabar dhe pagan. Arsyeja e tretë e paraqitjes së parë të përkthimeve të Kuranit në gjuhën angleze iu imponua myslimanëve që të përgjigjeshin në përkthimet e gabuara dhe tendencioze, si dhe në paraqit-

³ G. Sale, *The Koran: Commonly Called Alkoran of Mohammed*, Preliminary discourse on Sira and the Qur'an (1734) London (këtë pjesë të citatit e përmend A. R. Kidwai në punimin e tij "English Translations of the Holy Qur'an").

jen e shtrembëruar të Islamit dhe Kuranit. Në historinë më të re të përkthimit të Kuranit në gjuhën angleze do të paraqiten arsye të reja, në mesin e të cilave janë edhe kureshtja për Orientin si dhe nevojat arsimore-edukative të myslimanëve në Perëndim.

Duke pasur parasysh kronologjinë e paraqitjes së shkaqeve për përkthimin e Kuranit në gjuhën angleze, nuk është vështirë të konstatojmë se vetë përkthimet janë paraqitur me të njëjtën radhë si edhe kronologjia. Pasi kolonizatorët dhe misionarët e krishterë në vitet e para të fushatave kolonialiste kishin ardhur, - në qoftë se jo dorë për dorë, të paktën, ata kishin qenë afër njëri-tjetrit⁴, edhe përkthimet e para të Kuranit në gjuhën angleze, që në atë kohë u paraqiten krahas faktit se janë jomyslimanë⁵ - t'i karakterizojmë si politike dhe misionare njëkohësisht. Këto përkthime janë përplot pasaktësi, gabime, pa parime dhe largim nga arketipi i Kuranit. E rëndësishme, po ashtu, është se shumica e tyre nuk janë përkthyer nga origjinali, por nga përkthimet e ndonjë gjuhe të perëndimorëve, së pari nga gjuha latine, e më pastaj edhe nga gjuhë të tjera. Këto janë të ashtuquajturat përkthime të përkthimeve. Përkthimin e parë të tillë, mirëpo edhe përkthimin e parë të Kuranit në gjuhën angleze, e kishte bërë skotlandezi *Aleksandër Ross*, në vitin 1649. Ai, në të vërtetë, në gjuhën angleze kishte përkthyer përkthimin e Kuranit në gjuhën frënge, me titullin, deri me tani, më të gjatë⁶. Edhe pse përkthimi i parë i Kuranit nga gjuha arabe në ndonjë gjuhë të popujve perëndimor ka qenë përkthimi në latinishte që

⁴ Në të vërtetë, është vështirë të ndahen këto dy lloje të përkthimeve, sikur që është vështirë të ndahet kolonializmi dhe misionarizmi i krishterë.

⁵ Me përkthimet jomyslimane të Kuranit në këtë punim kryesisht nënkuptohen përkthimet që autorët e tyre nuk janë myslimanë.

⁶ Alexander Ross, *The Alcoran of Mahomet, Translated out of Arabick into French. By the Sieur du Ryer, Lord of Malezair, and Resident for the French King, at Alexandria. And Newly Englished, for the satisfaction of all that desire to look into the Turkish Vanities. To which is prefixed, the Life of Mahomet, the Prophet of the Turks, and Author of the Alcoran. With a Needful Caveat, or Admonition, for them who desire to know what Use may be made of, or if there be danger in Reading the Alcoran (1649) London.*

nga viti 1143⁷, përkthimin e parë drejtpërdrejt nga gjuha arabe e kishte bërë George Sale (*The Koran: Commonly Called the Alkoran of Mohammed*), në vitin 1734⁸.

Përkthimi i parë⁹ i Kuranit në gjuhën angleze prej myslimanëve u paraqit në fillim të shek. XX, saktësisht në vitin 1905, të cilin e kishte bërë *Mohammad Abdulhakim Kan*¹⁰. Sipas A. R. Kidwaiut, veçoria e përkthimit të parë të Kuranit në gjuhën angleze prej myslimanëve qëndron në faktin se atë e kishin bërë njerëzit që nuk kishin pasur arsimim të lartë formal, dhe as që kishin qenë autoritete të dalluara islame të kohës. Ata ishin entuziastë të devotshëm, të cilët në atë mënyrë kishin dëshiruar t'u kundërviheshin presioneve të misionarëve dhe t'i thyenin akuzat e tyre në dëm të Islamit dhe të Kuranit¹¹. Përkthimeve të tyre u mungojnë profesionalizmi dhe kualiteti i lartë fetar. Edhe pse jo pa rëndësi dhe qëllim, vlera e këtyre përkthimeve, - në radhë të parë, - është historike¹². Si shembull të këtyre përkthimeve Kidwaiu e përmend përkthimin e theksuar të Mohammad Abdulhakim Kanit (*"The Holy Qur'an"*), pastaj të Mirza Hairat Dehlaviut (*"The Koran"*) dhe të Mirza Abu'ifadlit (*"The Qur'an Translated into English from the Original Arabic"*)¹³.

Përkthimet e mëvonshme

Edhe pse shkaqet e para për përkthimin e Kuranit në gjuhën angleze (shkaqet politike, misionare dhe antimisionare) janë ruajtur deri me sot, periudha moderne ka sjellë edhe shkaqe dhe motive të veta të reja. Në të

⁷ J. D. Pearson, „Translations into specific languages“, u: A. T. Welch, „Al-Kuran“, u: *Encyclopedia of Islam* V, f. 431.

⁸ Po aty.

⁹ Me përkthime myslimane të Kuranit në këtë punim kryesisht nënkuptohen përkthimet autorët e të cilëve janë myslimanë.

¹⁰ Mohammad Abdul Hakim Khan, *The Holy Qur'an* (1905) Patiala.

¹¹ Shih: A. R. Kidwai, „Translating the Untranslatable: a Survey of English Translations of the Qur'an“, *The Muslim World Book Review*, Vol. 7, No. 4, Summer 1987.

¹² Po aty.

¹³ Po aty.

vërtetë, gjatë periudhës kolonizuese, më pastaj të tërheqjes së kolonizatorëve nga trojet e kolonizuara, si dhe me paraqitjen e revolucionit industrial dhe migrimit ekonomik në vendet perëndimore arritën shumë myslimanë nga ish-vendet e Perandorisë Osmane. Me paraqitjen e gjeneratës së dytë dhe të tretë të këtyre emigrantëve myslimanë në shtete të tyre të reja sigurisht se u paraqit nevoja për literaturë fetare në gjuhën angleze dhe në gjuhë të tjera euro-perëndimore, kështu edhe për përkthime të reja të Kuranit që do t'i kënaqnin kërkesat e gjeneratave të reja myslimane në vendet euro-perëndimore. Këtë kërkesë e forcon edhe paraqitja gjithnjë e më shumë e pranuesve¹⁴ të Islamit në mesin e banorëve evropianë.

Me paraqitjen e Renesancës dhe lëvizjeve post-renesance në Evropë, dhe në përgjithësi me zhvillimin e shkencës dhe orientalistikës, si disiplina të saj të veçanta, si dhe me hapjen e re të Çështjes Lindore, u forcua interesi shkencor jo vetëm për kulturën dhe civilizimin antik, por edhe për ato të Lindjes dhe të Lindjes së Afërme, e bashkë me këto edhe për shpalljet hyjnore. Për shkak të interesit dhe nevojave shkencore dhe orientalistike, përkthimi i Kuranit në gjuhën angleze vazhdoi, mirëpo kësaj radhe me qasje serioze, objektive dhe jotendencioze. Përkthimet e Kuranit në gjuhën angleze që u bënë nga fundi i dekadës së tretë të shek. XX e deri në fillim të shek. XXI, ishin përkthime serioze dhe profesionale. Kidwai si shembull e veçon përkthimin e *Pickthallit*, *Jusuf Aliut*, *Daryabadiut*, *Mevdudiut*, *Asadit*, *Irvingut*¹⁵, këtyre mund t'u bashkohet edhe përkthimi me Komision i Arabisë Saudite (1985), si dhe përkthimet e mëvonshme të *Majida Fakhrit* (2002) dhe *Abdel Halimit* (2004).

Nga ana tjetër, tek autorët jomyslimanë (edhe pse këto përkthime janë me plotë gabime), sipas seriozitetit, do të kishim mundësi ta veçonim

¹⁴ Ky është term me të cilin veten më së shumti e quajnë individët me prejardhje perëndimore, e të cilët e kanë pranuar Islamin, duke e sqaruar me këtë se ata po i kthehen fesë në të cilën kanë lindur në këtë botë.

¹⁵ Shih: A. R. Kidwai, po aty.

përkthimin e A. J. Arberrit "*The Koran Interpreted*", botuar në vitin 1955 në Londër¹⁶.

Lëvizjet sektare në mesin e myslimanëve, të inspiruar nga dëshira për të zgjeruar mësimet e tyre, po ashtu u morën me përkthime të Kuranit. Përkthimet e para të tyre në gjuhën angleze u paraqiten që në fillim të shek. XX. Në mesin e tyre më së shumti u dalluan kadijanitë dhe ahmeditë. Përkthimi më i njohur kadijani¹⁷ i Kuranit në gjuhën angleze është ai i Muhammad Aliut: "*The Holy Qur'an: English Translation*", që u botua në vitin 1917.

Ndarja dhe analiza komparative e përkthimit të Kuranit në gjuhën angleze

Duke pasur parasysh numrin relativisht të madh të përkthimeve të Kuranit në gjuhën angleze, është e pamundur, por edhe e panevojshme, të analizohen të gjitha ato përkthime. Andaj, për analizë janë zgjedhur vetëm disa përfaqësime nga tri kategoritë e përkthimeve angleze të Kuranit, edhe pse është fakt se duke pasur parasysh qasjen e tyre, secili nga ato përkthime që ekziston mund të jetë lëndë e analizës. Janë të shumtë kriteret për zgjedhje. Në mesin e tyre, pashmangshëm, stili i gjuhës, korrektesia dhe gabimet në përkthime, motivet, kualifikimi i përkthyesit, përkthimi profesional, terminologjia, struktura e përkthimit dhe të ngjashme. Kriteri që është përdorur në këtë punim si bazë për seleksionimin e përkthimeve reprezentues, ka qenë pranimi i përgjithshëm i tyre (shfrytëzimi) dhe publikimi, që tërthorazi fletë edhe për cilësinë e tyre, natyrisht, sipas standardeve të kohës dhe ambientit në të cilin janë shkruar.

Përveç analizës së shkurtër të përkthimeve të zgjedhura, në këtë kapitull kemi theksuar edhe të dhënat më themelore për autorët e tyre.

¹⁶ Po aty (në këtë tekst tjetër, „*English Translations of the Holy Qur'an*“, Kidwai e përmend vitin 1957 si vit i botimit në Londër, duke mos theksuar se a kemi të bëjmë me ribotim, apo jo, ose, megjithatë, kjo mund të jetë gabim).

¹⁷ Me përkthimet kadijanite të Kuranit në këtë punim nënkuptohen kryesisht përkthimet autorët e të cilëve janë kadijanitë/ahmeditë.

Numri dhe kategorizimi i përkthimeve të Kuranit në gjuhën angleze

Deri vonë, ka qenë vështirë të përcaktohet numri i përkthimeve të Kuranit në gjuhën angleze. Madje edhe sot, gati dy dekada pas paraqitjes së “Bibliografisë botërore të përkthimeve të Kuranit (*World Bibliography of the Translations of the Meanings of the Holy Qur'an*), nuk është i njohur numri i saktë i tyre. Kjo ndodh për shkak se *Bibliografia...* e sipërpërmendur përmban vetëm përkthimet që janë botuar deri në vitin 1986. Gjithçka që është paraqitur pas këtij viti, ka ngelur jashtë *Bibliografisë...* ndaj dhe lënda ka mbetur që të hulumtohet nga individitë të cilët i intereson. A. R. Kidwaiu, në hulumtimin e tij¹⁸ të bazuar në *Bibliografinë...* e theksuar, përmend tridhjetë e katër përkthime të Kuranit në gjuhën angleze¹⁹, duke i lënë anash përkthimet e pjesshme dhe jo të plota. Nëse atij numri i shtohen përkthimet që janë publikuar pas viti 1985 deri tek të cilat ky hulumtim ka arritur, pastaj kur t’ia shtojmë edhe “*The Meaning of the Qur'an*” prej Mevdudiu²⁰, si dhe disa përkthime të cilat Kidwaiu, për shkaqe të panjohura, nuk i ka futur në *Bibliografinë* e tij, nxjerrim përfundimin se në gjuhën angleze ka më shumë se *katërdhjetë përkthime komplete të Kuranit*, të cilët janë në dispozicion të lexuesve në gjithë botën. Ky punim merret vetëm me përkthimet e plota, domethënë, me përkthimin e gjithë Kuranit.

Kuranin në gjuhën angleze e kanë përkthyer si myslimanët po ashtu edhe jomyslimanët, në këta të fundit llogaritën edhe kadijanitë, respektivisht përkthyesit ahmedi të Kuranit. Duke mos dashur të lëshohem në dialog për kadijanitë, respektivisht ahmeditë dhe statusin e tyre në të

¹⁸ Po aty.

¹⁹ Edhe pse e përmend në një vërejtje, Kidwaiu përkthimin e Kuranit prej Mevdudit, nuk e fut në bibliografinë e vet, edhe pse ky përkthim është përkthim origjinal urdu, dhe në tërësi është përkthyer në gjuhën angleze.

²⁰ *The Meaning of the Qur'an* është përkthimi gjashtë vëllimesh në gjuhën angleze (e ka përkthyer Muhammad Akbar) i Komentimit të Kuranit gjashtëvëllimesh të Mevdudit në gjuhën urdu (*Tefhimul-Qur'an*), botuar në Lahore, Pakistan, pa përcaktimin e vitit të botimit.

Drejtën islame dhe shkencën e akaidit dhe teorinë e tyre²¹, ne vetëm pjesërisht do ta pranojmë kategorizimin e Kidwaiut²², ndaj dhe përkthimet kadijanite do t'i trajtojmë si kategori të veçantë. Duke pasur parasysh se Kurani kryesisht është Libër fetar dhe Shpallje e Zotit, nuk është i parëndësishëm fakti nëse përkthyesi është besimtar ose jobesimtar, mysliman apo i krishterë, çifut, budist, pasues i ndonjë sektit etj. Prandaj, duke pasur parasysh përkatësinë fetare të përkthyesit, të gjitha përkthimet e Kuranit në gjuhën angleze mund t'i ndajmë në tri kategori: përkthime myslimane, përkthime sektare kadianite dhe përkthime jomyslimane. Pasi në kapitullin e veçantë (V) do të theksojmë pasqyrën bibliografike të të gjitha përkthimeve të Kuranit në gjuhën angleze, në këtë kapitull do të merremi vetëm me ato më të rëndësishmet, në mesin e të cilave, sipas mendimeve të shumë hulumtuesve, janë përkthimet e myslimanëve, si të *Abdul-Hakim Khanit*, *M. M. W. Pickhtallit*, *A. Jusuf Aliut*, *A. M. Daryabadiut*, *M. Asadit*, *Mevdudiut si dhe përkthimi i Y. Aliut*, botim ky i Mbretërisë Saudite; përkthimet e sektarëve, siç është përkthimi i *Muhamed Aliut dhe Shera Aliut*, si dhe të jomyslimanëve, siç është ai i *Akexander Rosit*, *Georg Salesë*, *J. M. Rodwellit*, *Riçard Bellit dhe A. J. Arberryt*.

Përkthimet myslimane dhe përkthyesit

Që ndonjë përkthimi t'i sigurohet epiteti mysliman, nuk është e mjaftueshme që përkthyesi i atij përkthimi të jetë mysliman. Përkthyesi, sipas M. Asadit, krahas identitetit fetar dhe qëllimit të mirë “pa tjetër duhet të dijë simboliken dhe frymën e gjuhës (arabe), e cila mund të realizohet vetëm duke jetuar me të dhe në të”, më pastaj, “duhet të punojë me kërkesat linguistike në kohën e shpalljes së Kuranit.”²³ Duke u nisur nga ky fakt, jo edhe të gjithë përkthyesit myslimanë, sidomos ata më të hershmit, janë pa gabime dhe lëshime. Përkthimet e myslimanëve, megjithatë, dallohen

²¹ Për kadijanitë dhe mësimet e tyre më gjerësisht shih: Kasim Dobrača, *Kadijanizam i ahmedizam* (1994.) Islamska fondacija, Leicester, V. B.!

²² Kidwaiu në kategorizimin e tij për përkthimet kadijanite në mënyrë eksplicite i quan jo myslimane.

²³ M. Asad, *Poruka Kurana: Predgovor* (2004.), *El Kalem*, Sarajevo, f. 27

me qëllimin e mirë si dhe me udhëzimet dhe synimet fetare. Qëllimi i tyre kryesor është që ta mësojnë dhe t'i ndihmojnë lexuesin që ta kuptojë porosinë e Allahut sa më mirë që është e mundur. Për këtë arsye këto përkthime më së shpeshti përmbajnë vërejtje dhe hyrje analitike dhe të tjera, komente të ndonjë ajeti, sqarim të sureve dhe të rrethanave në të cilat janë shpallur, indekse të hollësishme të temave në Kuran dhe të tjera. Meqë në pjesën më të madhe janë shkruar në kohën e kolonializmit dhe se autorët e tyre janë ndier inferiorë dhe humbës në raport me sunduesit e ri të tyre, këto përkthime, veçanërisht ato nga fillimi i gjysmës së shek. XX, janë përplot ide reformuese si dhe me tentime racionale shkencore të komentimit të Kuranit.

Përkthimet myslimane më të dalluara dhe më të rëndësishme në gjuhën angleze, me të cilët po merremi në këtë shkrim janë: përkthimi i Abdul-Hakim Khanit "*The Holy Qur'an*", i M. Pickthallit "*The Meaning of the Glorious Qur'an*", i Y. Aliut "*The Holy Qur'an: Transalition and Commentary*" dhe përkthimi i Darybadit "*The Holy Qur'an with English translation and Commentary*", këto i përkasin përkthimeve më të hershme, kurse përkthimi i Mevdudit "*The Meaning of the Qur'an*", i M. Asadit "*The Me ssage of the Qur'an*" dhe adaptimi saudit i përkthimit të Y. Aliut "*The Holy Qur'an, English Translation of the Meanings and Commentary*", janë më të vonshëm. Këto përkthime do të shtrohen sipas kronologjisë së paraqitjes së tyre.

Mohammad Abdul Hakim Khan: "*The Holy Qur'an*"

Ky përkthim, sipas statistikës së Kidwaiut²⁴ është përkthimi i parë i Kuranit në gjuhën angleze. Ky përkthim është botuar në vitin 1905, në Patial, si përgjigje kundër propagandës misionare antiislame, e cila, përveç të tjerash, ka propaganduar edhe përkthime jomyslimane. Pasi me profesion ka qenë mjek, dhe nuk ka pasur dituri të mjaftueshme fetare islame, Khani në shënimet e tij nuk ishte lëshuar në komente rreth teorive kontestuese dhe historisë problematike. Ai rreptësisht i është përmbajtur

²⁴ Shih: A. R. Kidwai, po aty.

Kuranit dhe hadithit autentik të Dhiatës së Re dhe të të vërtetave shken-core. Pasi Khani nuk ka qenë dijetarë islam, kështu edhe vepra e tij, e rënduar më shumë citate dhe israiliate, nuk dallohet për shumë mësim. Kidwaiu madje e thekson se arsimimi i parë i tij ka qenë në krahun e kadianizmit, mirëpo më vonë i kishte hedhur mësimet e tyre. Ky përkthim ka përjetuar dy botime, kurse vlera e tij reale, për dallim nga përkthimet e mëvonshme, më shumë është historike sesa diçka tjetër.

Muhammad Marmaduke William Pickthall:
“The Meaning of the Glorious Qur’an”

M. M. W. Pickthall është anglez që kishte pranuar Islamin dhe, si mysliman, duke qëndruar në Lindjen myslimane, e përktheu Kuranin. Sikurse Khani që është myslimani që e ka përkthyer Kuranin në gjuhën angleze, Pickthall është i pari anglez mysliman që e ka përkthyer Kuranin. Përkthimi i tij së pari u botua në Londër në vitin 1930. Që nga ajo kohë ka përjetuar jo më pak se njëzetë e shtatë botime. Ky është përkthimi më i përhapur në gjuhën angleze. Sipas Kidwaiut, ky përkthim “më së shumti i afrohet origjinalit”²⁵, edhe pse është shkruar, siç pohon T. B. Irvingu, “me gjuhë të rëndë jakobine angleze”²⁶, që është veti kryesisht e përkthimeve të Kuranit prej jomyslimanëve, respektivisht prej të krishterëve. Me siguri se për shkak të shfrytëzimit të anglishtes biblike, që paraqet një pengesë bukur të madhe për lexuesin e rëndomtë, Montgomery Watt këtë përkthim e konsideron jo mjaft të lexueshëm²⁷. Krahës përkthimit të tekstit kuranor, Pickthall thekson edhe vërejtjet e shkurtra për suret dhe aludimet kuranore. Watt, po ashtu, thekson se ky është njëri nga përkthimet për të cilin dihet se e kanë lejuar autoritetet adekuate fetare në El Az’har, në Kajro²⁸.

²⁵ Po aty.

²⁶ T. B. Irving, po aty.

²⁷ Montgomery Watt: „*Bell’s Introduction to the Qur’an*“, www.truthnet.org/Islam/Watt.

²⁸ Po aty.

M. M. W. Pickthall (1875-1936) ka qenë një udhëtar anglez, roman-sier, polemizues dhe edukator, që kishte pranuar Islamin në vitin 1917. Duke udhëtuar nëpër vendet myslimane, ai kishte mësuar gjuhën arabe, turke dhe atë urdu. Pas pranimit të Islamit ka qenë imam në xhaminë e Londrës (Notting Hill), e më pastaj për pesëmbëdhjetë vjet ka punuar në Indi si redaktor i revistës “Islamic Culture” (Hajderabad, Deccan).

Abdullah Jusuf Ali:

“The Holy Qur’an: Translation and commentary”

Ky përkthim për herë të parë është botuar në Lahore, në vitin 1934, pak më pak se katër vjet pas përkthimit të Pickthallit, dhe ka përjetuar më shumë se tridhjetë e pesë ribotime. Me siguri se është njëri ndër më të popullarizuarit, si dhe më i çmueshmi përkthim i Kuranit në gjuhën angleze. Arsye për këtë pa dyshim se duhet kërkuar në gjuhën e rrjedhshme angleze me të cilën është shkruar dhe e cila, sipas Kidwaiut, për dallim nga përkthimet tjera në gjuhën angleze, e bën shumë të lexueshëm. Irvingu, në të vërtetë, edhe pse e pranon se përkthimi i Aliut “trurin e drejton drejtpërdrejt në kuptime”²⁹, konsideron se gjuha e tij është e rënduar me fjalë të shtuara dhe me interpoalcionet e kohëpaskohshme, pastaj është i zbukuruar, për se Irvingu konsideron se ia zvogëlon dhe ia cun-gon vlerën vetë përkthimit. Kidwaiu, megjithatë, konsideron se komentet e zgjeruara vetëm se konfirmojnë thellësinë e Aliut, që tërthorazi mund të konstatohet edhe nga parathënia e përkthimit. Për Komentimin e Kuranit, Aliu i numëron tefsiret dhe fjalorët që i ka shfrytëzuar gjatë shkrimit të përkthimit të vet, që prej Taberit, Raziut, e deri te Xhelalejni, Abduhu-ja, Ridaja, Tantaviu dhe të tjerët. Edhe pse ky përkthim është shumë i lavdëruar, ai nuk është pa të meta. Kidwaiu thekson se në komentet e Y. Aliut, sidomos në ato të eshatologjisë dhe angeologjisë kuranore, ka prirje të pseudoracionalizmit, që është kurth në të cilën bien shumë tentime racionale të komenteve të Kuranit, si dhe ka tendenca apologjetike dhe

²⁹ T. B. Irving, po aty.

sufiste³⁰. Krahës atij të Pickthallit, ky përkthim konsiderohet më i përhapuri dhe më i shfrytëzuar nga përkthimet e Kuranit në gjuhën angleze.

Abdullah Jusuf Aliu (1872-1953), dijetar islam lindur në familje të pasur në Bombaj, Indi, si fëmijë kishte arritur arsimin fetar dhe kishte kryer hifzin. Kishte studiuar letërsinë angleze dhe rrjedhshëm fliste arabishten dhe anglishten. Ka vdekur në Angli, ndërsa është varrosur afër varrit të Pickthallit, në Brookwood.

Abdul Majid Daryabadi: “*The Holy Qur’an with English Translation and Commentary*”

Sipas vështimit të Kidwaiut, ky përkthim, edhe pse i besueshëm, është pranuar dobët. Irvingu këtë e sqaron me faktin se është i vështirë për shfrytëzim, sepse Daryabadi i ka reanzhuar emrat dhe numrat e kapitujve, respektivisht të sureve. Sipas mendimit të Abul Hasan Ali Nadviut, përkthimi i Kuranit prej Daryabadit është shembull i përkthimit të besueshëm dhe idiomatik të përkthimit të Kuranit në anglisht, i cili i qëndron besnik sintaksës origjinale arabe dhe radhitjes së fjalëve. I bazuar në studimet kritike të Biblës dhe burimeve të tjera fetare, ky përkthim është “hap i guximshëm në lëmin e komparacioneve të religjioneve”³¹. Përkthimi kishte përjetuar më shumë se katër botime, kurse për herë të parë, sikur ai i Y. Aliut, ishte botuar në Lahore, por shtatë vjet më vonë, d.m.th. në vitin 1941. Në botimet e mëvonshme, përkthimi është botuar me titullin “The Glorious Qur’an: Tekst, Translation and Commentary”.

Abdul Mejid Daryabadi (1892-1977) është i lindur në Indi, shkrimtar i njohur mysliman dhe interpretues (mufessir) i Kuranit. Ka mbaruar filozofinë në Lucknow (1912) dhe kishte redaktua javoren “Sach” dhe “Sidq” në gjuhën urdu (1925-1976). Ka marrë pjesë aktive në Lëvizjen e Hilafetit dhe Shoqatën Mbretërore Aziatike në Londër, ka bashkëpunuar me Universitetin Mysliman Aligarh në Aligarh, me Akademinë Shibli në

³⁰ A. R. Kidwai, po aty.

³¹ Shaikh Abul Hasan Ali Nadwi: “*Daryabadi Cogently Demonstrates How the Qur’an Stands out Above Other Scriptures*“, www.kitabun.com/shopping3/product_info.php?products_id=1073.

Azamgarh dhe me organizata të tjera islame dhe shkencore. Përveç përkthimit të Kuranit në gjuhën angleze, Daryabadi ka shkruar edhe tefsir në gjuhën urdu, me titull “Tafsir Majdi” (Academy of Islamic Research and Publication Lucknow).

Sayyid Abul A’la Maududi: “*The Meaning of the Qur’an*”

Ky është përkthim në gjuhën angleze i përkthimit gjashtëmbëdhjetë vëllimesh dhe komentimit të Kuranit prej Mevdudit në gjuhën urdu (*Tefhimul Qur’an*), në të cilin Mevdudi kishte punuar më shumë se katërdhjetë vjet. Nën asistencën e Mevdudit e kishte hartuar Muhamad Akbar. Përkthimi për herë të parë është publikuar në vitin 1967 në Lahore, në Pakistan. Atëherë u botuan gjashtë vëllimet e para të këtij përkthimi, ndërsa i fundit, i gjashti, për herë të parë, është publikua në vitin 1987. Të gjithë ato vëllime nuk janë shtypur në të njëjtën kohë, por të gjithë kishin përjetuar botime të shumta. Publikimi i fundit, i trembëdhjeti, botim komplet, u botua në vitet 1922-1923, po ashtu, në Lahore. Ky përkthim është më i njohuri dhe dallohet nga përkthimet tjera në gjuhën angleze sipas hyrjeve dhe përmbajtjeve të gjëra për secilën sure që i paraprinë përkthimit dhe komentit. Përkthimi, po ashtu, përmban edhe çelësin për theksimin e emrave dhe fjalëve arabe, si dhe glosarin e fjalëve që nuk përkthehen. Ky përkthim nuk është përkthim tekstual, por i lirë. Ai, në të vërtetë, është interpretim me shumë fusnota, respektivisht me shumë sqarime. M. Akbar thekson se për qëllim ka pasur që “të plotësojë dëshirën e shtuar të njerëzve të arsimuar që ta arrijnë shpirtin e Kuranit dhe ta kuptojnë se cili është objekti real i shpalljes së tij”³². Për dallim nga shumica e përkthimeve të Kuranit në gjuhën angleze, ky përkthim nuk është ndarë në ajete, për të mos ndërprerë vazhdimësinë e porosisë, por është i ndarë në paragrafë, krahas të cilëve (në margjinën e tekstit) qëndrojnë numrat e ajeteve të përfshirë me atë paragraf. Sipas intencës së vet, ky përkthim është bashkëkohor, sepse Kidwaiu konsideron se autori i tij (Mevdudi) “pa ndërprerë përmes vërejtjeve të theksuara, porosinë univer-

³² M. Akbar, *Parathënia e përkthimit të Kurani nga Mevdudi*, f. 1.

sale të Kuranit e shpie te lidhja me kohën e vet dhe me problemet specifike të saj”³³. Edhe pse çmohet lartë puna e Mevdudit, Kidwaiu thekson se përkthimi i Akbarit bërë veprës së Mevdudit në gjuhën angleze është shumë i varfër dhe joinspirues³⁴.

Sayyid Abul A'la Maududi (1903-1979) ka lindur në qytetin Aurangabad, në shtetin Hyderabad, në Indi, si fëmija më i vogël prej tre fëmijëve të Ahmad Hasanit. Konsiderohet pasardhës i pejgamberit Muhamedit, a.s. Arsimimin e mori nga instruksione private në shtëpi dhe pastaj në Shkollën e Lartë në Hayderabad. Mevdudi është njëri prej shkencëtarëve myslimanë më të njohur dhe më autoritarë në shekullin XX. Ai është themelues i Lëvizjes politike islame “Xhemaatul-islami” në Lahore. Si mendimtar islam, filozof, letrar dhe aktivist, ka dhënë kontribut të madh në zhvillimin e lëvizjeve islame në gjithë botën. Ka pasur ndikim tek “Vëllezërit mysliman” dhe tek Sayyid Kutubi në Egjipt. Së bashku me Kutubin, Mevdudin disa e konsiderojnë njërin prej themeluesve të lëvizjeve globale revivalistike (ripërtëritëse) islame. Përveç gjuhës amtare urdu, Mevdudi ka njohur edhe gjuhën arabe, persiane dhe angleze.

Muhammad Asad: “*The Message of the Qur'an*”

Ky përkthim i Kuranit për herë të parë është botuar në Gjibraltari në vitin 1980. Sipas Enes Kariçit, ky përkthim, krahas atij të Aliut dhe Pickthallit, është një nga tre përkthimet më të mira të Kuranit në gjuhën angleze³⁵. Mbase është i vetmi përkthim mysliman i Kuranit në gjuhën angleze i cili në tërësi është përkthyer në disa gjuhë, në mesin e të cilave edhe në suedishte, turqishte dhe së voni edhe në gjuhën boshnjake (2004)³⁶. Për shkak të interpretimeve radikale të koncepteve kuranore,

³³ A. R. Kidwai, „*Translating the Untranslatable: a Survey of English Translations of the Qur'an*“, The Muslim World Book Review, Vol. 7, No. 4, Summer 1987.

³⁴ Po aty.

³⁵ Enes Karić: Muhammed Asad najljepši dar Zapada islamskom Istoku, u: M. A., Poruka Kurana (2004.), El-Kalem, Sarajevo.

³⁶ Përkthimin në gjuhën boshnjake e ka bërë Hilmo Ćerimović, dhe eka botuar El Kalem 2004 godine.

Kariçi e konsideron “më konsistentin nga të gjitha përkthimet në gjuhën angleze në zgjidhjet përkthyesë dhe hulumtimin e kuptimeve burimore të Kuranit”³⁷, si dhe të orientuar filologjikisht. Meqë është prejudikuar nga vetë motoja e këtij përkthimi, e përfshirë në parafrazën e ajetit kuranor, “atyre që meditojnë”, ky përkthim është më shumë racional se sa ideologjik. Sipas Kariçit, Asadi “largohet nga shumë zgjidhje konvencionale të shumë ulemave në të kuptuarit e Librit, sepse i kishte konsideruar jo adekuate dhe anakronike”³⁸. Mendim të ngjashëm ka edhe Kidwaiu, i cili konsideron se Asadi me disa gjëra “sinqerisht është larguar nga konceptet ortodokse të teksteve të caktuara kuranore”³⁹. Tregimet kuranore për hedhjen e Ibrahimit, a.s. në zjarr, për të folurit në djep të Isait, a.s. etj., Asadi tekstualisht nuk i kupton. Për Asadin, Hidri dhe Dhulkarnejni janë figura mitike, dhe nuk është i rëndomtë edhe pasqyrimi i tij në teoritë e derogimit në Kuran. Veçoria qenësore, mbase edhe më revolucionarja e këtij përkthimi, është fakti se autori i tij kundërshton institucionalizimin dhe ideologjizimin e termeve kuranore, siç janë p.sh. Islami dhe myslimanët, ose qufër dhe qafir. Sipas Kariçit, kjo është “tentim, mbase i pari realisht idiomatik, përkthimit të sqaruar të porosisë së përkthimit kuranor në gjuhën angleze”⁴⁰. Në përkthimin e tij, M. Asadi i ik përdorimit të arkaizmave të panevojshëm dhe të idiomave moderne. Janë dy rregulla themelore në të kuptuarit e Kuranit prej Asadit. E para, të konsiderosh Kuranin si tërësi në të cilën njëra pjesë sqaron tjetrën, dhe e dyta, asnjë pjesë të Kuranit nuk duhet shikuar ekskluzivisht nga aspekti historik, sepse ngjarjet historike në Kuran, siç thotë vetë Asadi, duhet konsideruar “ilustrime të gjendjes njerëzore, dhe jo cak të vetvetes”⁴¹.

Muhammad Asad (alias Leopold Weis, 1900-1992) ka qenë çifut polak mjaft i arsimuar, kritik i rreptë i sionizmit, që kishte pranuar Islamin në vitin 1926. Është i lindur në Lëviv, më herët Poloni, kurse tani Ukrai-

³⁷ E. Karić, po aty.

³⁸ Po aty.

³⁹ A. R. Kidwai, po aty.

⁴⁰ E. Karić, po aty.

⁴¹ M. Asad, po aty.

në. Ka jetuar gjatë në Lindjen e Afërme dhe në Indi, kurse në Vjenë kishte studiuar filozofinë. Njihte gjuhët hebraike dhe arameike dhe kishte studiuar Dhiatën e vjetër, Talmudin, Mishnën dhe Gemarin. Islami e kishte tërheq, siç thotë vetë ai, për shkak “të tërësisë, madhësisë, strukturës koherente të pasqaruar të mësimave morale dhe programit praktik jetësor”⁴². Edhe pse e ka përthyer Kuranin si mysliman, Asadi, krahas J. Daudit, është përkthyesi i dytë i Kuranit që ka prejardhje çifute.

**General Presidency of the Departments of Islamic
Researches, Ifta, Call and Guidance: “The Holy
Qurr’an, English Translation
of The Meanings and Commentary”**

Duke hulumtuar përkthimet e Kuranit në gjuhën angleze, është e pamundshme që të mos vërehen, përveç disave, të gjitha rezultatet e entuziazmit individual dhe vlerat individuale si dhe mungesa zyrtare e versionit të hartuar me komision të përkthimit të Kuranit në gjuhën angleze e cila do të mund të pranohej përgjithësisht. Që kjo të mos mbetet kështu, është kujdesur ish-mbreti saudit Fahd bin Abdulaziz. Si zëvendës i kryeministrit, ai lëshoi dekretin mbretëror⁴³ me të cilin e ngarkoi Kryesinë Supreme - Seksioni për Hulumtime Islame, Fetva, Ftesa dhe Udhëzime (*General Presidency of the Departments of Islamic Researches, Ifta, Call and Guidance*), që të revidonte përkthimet ekzistuese të Kuranit në gjuhën angleze dhe nga ato të zgjidhnin njërin i cili do të shërbente si bazë për përkthim të ri. I tërë procesi ka zgjatur plotë pesë vjet⁴⁴. Ky përkthim, të cilin e

⁴² E. Karić, po aty, f. XIII (Ky citat burimisht gjendet në veprën e Asadit, Islam na raspuću, përkthyer prej H.Ćerimović, El Kalem, Sarajevo).

⁴³ Dekreti Mbretëror, nr. 19.888, nga dt. 16. 8. 1400 sipas hixhrit.

⁴⁴ Për seriozitetin e këtij projekti flet edhe fakti se për këtë qëllim ishin formuar katër këshilla, të përbërë prej shkencëtarëve me kualifikime të larta, si nga lëmi i shkencave islame, po ashtu edhe nga lëmi i gjuhës angleze. Këshilli i Parë ka kryer evolucionin e të gjitha përkthimeve të Kuranit në gjuhën angleze dhe, në mesin e tyre, ka zgjedhur përkthimin e Jusuf Aliut si përkthim më i mirë ekzistues. Këshilli i Dytë përkthimin e zgjedhur e ka reviduar, dhe ka bërë korrekturet e nevojshme, dhe më pastaj, si të tillë ua ka dorëzuar organizatave të caktuara dhe individëve për sugjerime dhe mendime

nënshkruan Kryesia Supreme - Seksioni për Hulumtime Islame, Fetva, Ftesa dhe Udhëzime, në esencë është përkthim i korrigjuar dhe i plotësuar i përkthimit të Abdullah Jusuf Aliut.

“The Holy Qur’an, English Translation of the Meanings and Commentary”, përveç origjinalit në arabisht dhe përkthimit të tij në gjuhën angleze, përmban edhe parathënien, sqarimin e fjalëve arabe (16 prej të cilave, sipas Kryesisë Supreme, nuk ka qenë e mundshme të përkthehen), përkthimin e fjalëve dhe emrave (udhëzimin), shkurtesat e shfrytëzuara, përmbajtjen e sureve (hyrjen dhe përmbajtjen e shkurtër për secilën sure), hyrjen në secilën sure, komentin në formë fusnote, indeksin e temave dhe regjistrin e sureve me theksimin e vendit ku ka zbritur.

Ky përkthim është botuar në vitin 1985 në Medinë, kurse botues është, mbi bazë të Dekretit Mbretëror⁴⁵, King Fahd Holy Qur’an Printing Complex në Medinë. Ky është përkthimi i vetëm i Kuranit në gjuhën angleze që prapa tij qëndron institucioni dhe jo individi.

Përkthimet dhe përkthyesit sektarë/kadijani

Shumica e autorëve në përkthimet sektare të Kuranit llogariten të gjithë kadijanitë, zahmeditë, madje edhe shiinjët. Nga të gjitha përkthimet sektare të Kuranit në gjuhën angleze, ky punim merret vetëm me përkthyesit kadijani. Për këtë përzgjedhje ka shumë arsye, më e rëndësishmja është popullariteti dhe numri i tyre.

Kadijanitë, të cilët kanë luajtur një rol të madh në dobësimin e rezistencës myslimane kundër kolonizatorëve britanikë dhe në forcimin e pushteti të tyre kolonial në Indi, po ashtu kanë përkthyer Kuranin. Kur

shtesë. Këshilli i Tretë i ka grumbulluar gjithë ato mendime dhe sugjerime, dhe i ka krahasuar në mes vete në çështje të caktuara, dhe kështu, sipas mendimit të Kryesisë Supreme, është vendosur për zgjidhjet më të mira të mundshme të përkthimeve. Këshilli i Katërt i ka kontrolluar të gjitha te të cilat kanë arritur Këshilli i Parë, i Dytë dhe i Tretë, i ka pranuar sugjerimet e tyre, si dhe e ka formuar tekstin përfundimtar të përkthimit. (Më gjerësisht: *The Holy Qur’an, English Translation of the Meanings and Commentary*). (1985), *Hyrja*, King Fahd Holy Qur’an Printing Complex, Medinw, Arabi Saudite.

⁴⁵ Drektori Mbretëror nr. 12.412, I dat. 27. 10. 1405, sipas hixhrit.

bashkësia e tyre, si rezultat i bashkëpunimit me pushtetin kolonial, u shtri në vendet e Evropës Perëndimore, sidomos në Britani të Madhe, një nga detyrat kryesore që ia kishin përcaktuar vetit ka qenë përkthimi i Kuranit në të gjitha gjuhët e Evropës, madje edhe të atyre të Azisë dhe Afrikës, duke e konsideruar këtë mënyrën më të mirë të përhapjes së mësimave të tyre. *Bluprinti* i të gjitha përkthimeve të Kuranit të kadijanive është përkthimi i Muhammad Aliut, më i frekuentuari nga të gjitha përkthimet kadijanite, por edhe më i përkthyeri në gjuhë të tjera.

Shkaku që shumë autorë këto përkthime i quajnë kadijanite nuk mbështetet vetëm në faktin se i kanë shkruar përkthyesit kadijani, por edhe shtjellimet e mësimave kadijanite në praktikë dhe shtrembërimi i kuptimeve të tekstit kuranor. Në këto përkthime, përveç shumë gabimeve të palejueshme, lëshimeve, interpretimeve të gabuara, përkthimeve të shtrembëruara, fjalorit të varfër etj., janë ndryshuar dhe komentuar gabimisht ajetet për paralajmërimin e Mesisë dhe Muhamedit, a.s. si vulë të pejgamberisë (M. Ali)⁴⁶, madje ata kanë mënjeluar disa ajete dhe mohojnë Synein dhe Hadithin (Rashat Halifa)⁴⁷, ose fusin doktrina kadijanite edhe në vetë tekstin e përkthimit të Kuranit (Sher Ali)⁴⁸, që është evidente në gjurmët e mësimave kadijanite⁴⁹. Që ta arrijnë qëllimin e tyre, d.m.th. përhapjen e mësimave të tyre sektare në më shumë vende, ata huazojnë të huaj (jomysliman) që t'ua përkthejnë Kuranin – kryesisht përkthimin e Muhammad Aliut – në gjuhë të huaja. Rast i këtillë është me shkrimtarin budist Rosauom Yoshidin dhe me përkthimin e tij të Kuranit në gjuhën japoneze, si dhe me shkrimtarin rus Sadetskin, të cilët jo vetëm që nuk janë myslimanë, por nuk e kishin njohur Islamin as në gjërat elementare të nevojshme për punë të këtillë⁵⁰.

⁴⁶ A. R. Kidwai, „*English Translations of the Holy Qur'an – An Annotated Bibliography*“, <http://members.home.net/arshad/islam.html>.

⁴⁷ Anti Ahmediyya Movement in Islam: „*Deceitful Translations of the Holy Qur'an into Foreign Languages*: “Dr.Reshad.Khalifa International Submitters”, www.alhafeez.org/rashid/Deceitful_translations_of.Quran.htm.

⁴⁸ A. R. Kidwai, po aty.

⁴⁹ Për mësimet e kadijanive më gjerësisht shih:: K. Dobrača, po aty.

⁵⁰ *Anti Ahmediyya Movement in Islam*, po aty.

Ndër më të njohurit përkthime të kadijanive të Kuranit në gjuhën angleze janë ai i M. Aliut "*The Holy Qur'an: English Translation*" dhe Sher Aliu: "*The Holy Qur'an*". Edhe pse në këtë punim nuk do të bëhet fjalë për ta, është e rëndësishëm të theksohet edhe përkthimi anglez i Kuranit prej Reshad Khalifit, "*The Qur'an: The Final Scripture*" (Versioni i autorizuar anglez), të cilin Kidwaiu nuk e konsideron përkthim mysliman dhe në përgjithësi nuk e fut në Bibliografinë e vet, për shkak se, siç thotë ai, përmban "deklarata blasfemike"⁵¹.

Muhammad Ali: "*The Holy Qur'an: English translation*"

Mbase jo zyrtarisht, ky është përkthimi i parë dhe më i popullarizuari kadijani i Kuranit në gjuhën angleze. Për herë të parë u botua në Lahore në vitin 1917, dhe nga ajo kohë ka përjetuar më se dhjetë botime. Ky është përkthim, të cilin shumë përkthyes të tjerë kadijani e kanë shfrytëzuar, dhe në masë të madhe e kanë kopjuar, - si p.sh. Sher Aliu, - në përkthimet e tyre të Kuranit. Irvingu, Muhammad Aliun e konsideron mysliman, por përkthimin e tij e konsideron të papranueshëm për shkak të kadijanizmit të kalbur. Ai, po ashtu thekson se M. Aliu te përkthimi i Kuranit, ka shfrytëzuar fjalorin arabisht-anglisht Havas, i cili sipas mendimit të tij, është përplot qëndrime retrograde të huazuara nga katolicizmi⁵². Megjithatë Kidwaiu nuk lenë mundësinë që M. Aliu në përgjithësi të këtë qenë mysliman, as përkthimi i tij nuk mund të konsiderohet përkthim mysliman. Përveç kësaj, përkthimi i tij konsiderohet i varfër gjuhësisht dhe jomeritor, Kidwaiu thotë se M. Aliu, në vërejtjet e tij të gjata, ofron bindjet e tij kadijanike, duke i shtrembëruar ajetet e Kuranit, si dhe mohimin e disa muxhizeve të theksuar në Kuran, siç janë dymbëdhjetë burimet e Musait, a.s., që rrjedhin nga guri, mohimin se Haruti dhe Maru-

⁵¹ A. R. Kidwai, "*Translating the Untranslatable: a Survey of English Translations of the Qur'an*", www.curanicstudies.com/article32.

⁵² T. B. Irving, po aty.

ti kanë qenë melaqe, si dhe sulmin me guralecë nga ajri kundër ushtrisë së Ebrehesë⁵³.

Muhammad Aliu (1874-1951) është i lindur në Penxhab, në Indi. Gjuhën angleze dhe Juridikun i kishte kryer në vitin 1899. Në lëvizjen Ahmedi u fut në vitin 1897 dhe tërë jetën ia kushtoi asaj lëvizjeje. Në vitin 1902 u bë redaktor i fletushkës “Review of Religions”, një nga të parat gazeta “islame” në gjuhën angleze. Lideri i Lëvizjes Ahmedi, Mirza Gulam Ahmedi, e emëroi për sekretar të Këshillit Ekzekutiv të Ahmadiyya Anjuman Ishaat-i-Islam, të trupit drejtues të Lëvizjes Ahmedi. Nga viti 1914, M. Aliu ishte në krye të të reformuarës Ahmadiyya Anjuman Ishaat-i-Islam. Përveç përkthimit të Kuranit në gjuhën urdu dhe angleze, ka shkruar për Islamin, Pejgamberin, Hadithin etj.

Sher Ali: “The Holy Qur’an”

Ky është përkthimi zyrtar i Kuranit në gjuhën angleze prej kadijanive. Është botuar në Lahore, në vitin 1955, dhe ka përjetuar më shumë se trembëdhjetë botime. Duke i përsëritur të njëjtat gabime të palejueshme, si në përkthim ashtu edhe në koment, që i kishte bërë edhe paraardhësi i tij, Muhammad Aliu, Sher Aliu shkon edhe më larg, duke i futur doktrinat kadijanite, në pamje interpolacioni, madje edhe në vetë tekstin e përkthimit⁵⁴.

⁵³ A. R. Kidwai, *English Translations of the Holy Qur’an – An Annotated Bibliography*, www.quran.org.uk/articles/jeb_quran_untranslatable.htm.

⁵⁴ Po aty.

Ifet MUSTAFIĆ

TRANSLATIONS OF THE QUR'AN TO ENGLISH

(Summary)

The Qur'an is one of the most issued and translated books in the world. It has been translated to more than sixty languages, among these is English. During the half of the millennium, the Qur'an has been translated to this language by various people, with different motives, by Muslims as well as by non-Muslims, by religious and linguistic experts as well as by amateurs and linguistic dilettantes, by those with good intention, but also by those with malicious purpose. First people to take up the task of translating the Qur'an to English were non-Muslims. First Muslim translations of the Qur'an, however, appeared as a response to disputable, Orientalist and missionary translations of the Qur'an. This article deals with translations of the Qur'an to English language, discusses all the characteristics of these translations, their particularities, intentions, structure, styles, motives, some specific and disputable translation options, translators, their similarities and differences. These translations of the Qur'an are mostly characterized by diversity of motives and aims of translating, as well as by the distinctiveness of the terminology and linguistic styles. One of the features of English translations of the Qur'an is loads of disputable, if not absolutely wrong and unacceptable interpretations, what, undoubtedly makes the credibility of these translations questionable. In this article we identified, on the bases of religious background, motives and intentions of translators, three basic types of translations of the Qur'an: Muslim translations, sectarian and non-Muslim translations. The quality of the translations of the Qur'an to English language varies, depending on expertise of the translator, historical period in which it was written and finally upon

the intentions and motives of the translator. Thus, not all the English translations of the Qur'an are relevant or suitable for the practical usage with the aim of the interpretation of the Islamic faith in the West, nor for educating young generations of Muslims in the West.

Reza AKBARIAN
Amélie NEUVE- EGLISE

HENRI KORBIN: PREJ HAJDEGERIT TE MULLA SADRA HERMENEUTIKA DHE KËRKIMI UNIK I QENIES¹

Abstrakt

Fakti që Korbini e braktisi fushën e filozofisë perëndimore, që t'i përkushtojë filozofisë islame dhe teozofëve iranianë, zakonisht është konsideruar si një “thyerje” radikale në mendimin filozofik të Korbinit. Ky artikull ka për qëllim të tregojë se në realitet nuk ka asnjë kontradiktë, por, përkundrazi, një vazhdimësi të thellë në rrugën e tij filozofike, që udhëhiqej nga një kërkim unik i qenies. Si rrjedhim, Korbini u influencua thellësisht nga çështja kryesore e Hajdegerit “qenia si qenie”, si dhe metodologjia e tij hermeneutike, mirëpo ai arriti një të kuptuar dhe nivel tjetër të qenies, përmes njohjes së tij me filozofinë transcendentale të Mulla Sadrës. Kjo qasje e kryqëzuar çoi në transformimin e “qenies-drejt-vdekjes” hajdegeriane në “qenien-përtej-vdekjes” sadriane, dhe zbuloi korrespondencën e thellë midis mënyrës së qenies dhe mënyrës së të kuptuarit, si dhe natyrës komplementare të filozofisë dhe misticismit; duke qenë ky i fundit fusha esenciale e vetme e vërtetë

¹ Titulli i origjinalit: *Henry Corbin: from Heidegger to Mullâ Sadrâ, Hermeneutics and the Unique Quest of Being*, marrë nga *Hekmat ve Falsafeh*, (Urtësia dhe filozofia), Vëll. 4, nr. 2, gusht 2008, f. 5-30.

në të cilën, përmes dijes prezientiale, mund të kuptohet “realiteti themelor i qenies.”

Fjalët kyçe: *Henri Korbin (Henry Corbin), Martin Hajdeger (Martin Heidegger), Mulla Sadra, Qenia, Hermeneutika, filozofia transcendentale, filozofia perëndimore.*

Hyrje

Henri Korbin (1903-1978) ishte njëri prej dijetarëve më të shquar në filozofinë dhe në teologjinë e shekullit të njëzetë. Ai ishte student i Etienne Gilson-it, Emile Bréhier-it, Jean Baruzi-t dhe Louis Massignon-it, dhe profesor i njohur i studimeve islame në Sorbonë. Nëpërmjet shkrimeve të tij të shumta mbi mendimin e disa prej figurave të mëdha të traditës filozofike islame – veçanërisht filozofëve iraniane ose, sipas tij, “teozofëve”² të tillë si Shahab Ed Din Jahja Suhrevardi³ (1155-1191) dhe Mulla

² Henri Korbini i referohet sistemit të tyre të mendimit si “teozofi” dhe jo “filozofi” apo “teologji” strikte. Teozofia vjen nga fjalat greke “Theos” (Zot) dhe “sofia” (urtësi). Sipas Korbinit, teozofia është një: lloj i të menduarit që shfaqet në mjedisin e veçantë të një feje pejgamberike, të një komuniteti shpirtëror që mbledhet rreth një Libri të Shenjtë, të shpallur te një pejgamber, sepse prezenca e Librit kërkon detyrën kryesore të hermeneutikës për domethënie të tij të vërtetë, që do të thotë të kuptuarit e domethënies së tij shpirtërore, dhe si pasojë mprehtësinë për nivelet e tij të kuptimit.

Mulla Sadra Shirazi, *Le livre des pénétrations métaphysiques (Kitab el-Masha'ir)*, përkthyer nga arabishtja, me shënime dhe hyrje të Henri Korbinit, Paris, Botimet Verdier, 1988, f. 17.

³ Shahab Ed Din Jahja Suhrevardi ishte një filozof dhe mistik i famshëm iranien, që lindi në qytetin e Suhrevardit, në vitin 1155, dhe u ekzekutua në Alep, në vitin 1191. Ai është themeluesi i Shkollës së Ndriçimit (*Hikmet El Ishrak*). Sistemi i tij filozofik është i bazuar në një sintezë mes urtësisë së lashtë zoroastriane, platonizmit dhe shpalljes së Islamit, sipas të cilit të gjitha krijesat vijnë nga burimet e dritave të ndryshme që rrjedhin gradualisht nga drita e dritave. Ai gjithashtu paraqiti teorinë e një bote të pavarur imagjinare (*alam el mithal*), ndërmjetëse midis botës së intelektit dhe botës së materies. Idetë e tij dhe, sidomos konceptet e intensitetit dhe të shkallëzimit të dritave, patën një ndikim të rëndësishëm në sistemin filozofik të Mulla Sadrës.

Sadra⁴ (1571-1640) - si dhe përkthimit në frëngjisht të disa prej veprave të tyre kryesore, ai ka kontribuar shumë për ta zbuluar mendimin e tyre filozofik dhe horizontin e tyre metafizik në Perëndim. Veprat e tij kanë ndihmuar gjithashtu për ta zhvlerësuar pohimin mbizotërues të asaj kohe, sipas të cilit filozofia dhe teologjia islame do të kishte marrë fund pas Averroes-it.

Prandaj, arsimimi i Henri Korbinit fillimisht ka konsistuar në filozofinë dhe skolastikën perëndimore. Në këtë fushë, ai kishte kryer përkthimin e parë në frëngjisht të veprës së Hajdegerit “Ç’është Metafizika?”⁵, si dhe të disa veprave të hershme të Karl Barth-it. Që nga fillimi ai tregoi një interes të thellë për çështjen e marrëdhënieve midis njohurive spekulative dhe eksperiencave spirituale dhe, në përgjithësi, në mes të filozofisë dhe misticizmit. Menjëherë pas pyetjeve të shumta që ai ishte duke ia bërë profesorit të tij Louis Massignon-it, ky i fundit vendosi që t’ia jepte atij botimin e litografuar të *Hikmet El Ishrak* (Filozofia e ndriçimit) të Suhrevardit, në vitin 1928, përmes të cilit ai u njoh me fushën e filozofisë islame. Megjithatë, pas këtij zbulimi, i cili, sipas fjalëve të tij, “vulosi fatin e tij shpirtëror për kalimin e kësaj bote” (Korbin, 1981), ai në të njëjtën kohë vazhdoi hulumtimet e tij në filozofinë perëndimore, sidomos duke i thelluar njohuritë e tij për mendimtarët fetarë që i përkisnin traditës teologjike gjermane, të tillë si Luter apo Johann Xhorxh Hamann.

Korbini u njoh me Mulla Sadrën përmes komenteve të tij në margjinat e veprës *Hikmet El Ishrak* (Filozofia e ndriçimit) të Suhrevardit,

⁴ Mulla Sadra (1571-1640) njihet si një nga figurat më të mëdha të Shkollës së Isfahanit në epokën safavide, dhe është konsideruar, prej Korbinit, si njëri prej teozofëve më të shquar islamë të shekujve të fundit. Ai është themeluesi i filozofisë transcendentale (*El Hikmet El Muta’i Alijeh*) dhe autor i shumë librave dhe komenteve të tilla sikurse; *El Shavahid El Rububijeh*, *El Meshair*, *Et Tefsir* (një koment mbi Kuranin), *Sherhi Shifa’i* (një koment i “*Librit të shërimit*” të Avicenes), *Sherhi Hikmet El Ishrak* (një koment i *Filozofisë së ndriçimit* të Suhrevardit); vepra e tij kryesor mbetet *El Hikmet El Muta’i Alijeh fil Asfar El Arbaah*, në të cilën ai paraqet teorinë e tij kryesore të principit të qenies.

⁵ *Qu’est-ce que la métaphysique? Suivi d’extraits sur L’être et le temps et d’une conférence sur Höderlin*, nga Martin Hajdegeri; përkthyer nga gjermanishtja në frëngjisht, me një hyrje të Henri Korbinit, Paris, Gallimard, bot. i 17-të, 1951.

dhe përmes komentit të Sadrës për *Osoule Kafi* të Muhammed bin Jakub Kolejnit, i cili përmban hadithet kryesore të pranuar prej besimtarëve shiitë, dhe zbulon disa aspekte të mendimit të vetë Mulla Sadrës, mbi çështjet kyçe fetare dhe filozofike. Vepra kryesore e Korbinit për Mulla Sadrën ishte një përkthim dhe botim kritik i traktatit në arabisht *Ketab El Meshair* (Shirazi, 1988) (Libri i Depërtimeve Metafizike), i cili është i një rëndësie të madhe, pasi përmban demonstrimin e çështjes, e cila qëndron në bazë të filozofisë së saj, e që është principialiteti i qenies (*isalat el vuxhud*). Përveç përkthimit të tekstit origjinal, ai shtoi fusnota të zgjeruara, si dhe komente që shpjegojnë përkthimin e koncepteve kryesore në frëngjisht, dhe i krahasoi konceptet origjinale në arabisht, me ekuivalentet e tyre në frëngjisht, por gjithashtu edhe në persisht dhe latinisht. Ai gjithashtu shkroi një hyrje substanciale, në të cilën paraqiti një biografi dhe një bibliografi të detajuar, mirëpo jo të plotë të Mulla Sadrës, si dhe aspektet kryesore të filozofisë sadriane. Përveç kësaj, Korbini ka përkthyer një pjesë të *El Hikme El Arshia* që u botua në librin “*Trupi Shpirtëror dhe Toka Qiellore*” (Korbin, 1977). Ai gjithashtu shpjegoi aspektet kryesore të filozofisë sadriane, në vëllimin e katërt të veprës së tij kryesore *En Islam iranien* (Në Islamin iranien) (po aty, 1972). Më në fund ai i dedikoi konferenca dhe kurse të shumta në Francë, si dhe në Iran, pra, pezantimit të mendimit të Sadrës⁶ dhe iu referua atij në artikuj dhe diskutime të shumta akademike. Ai gjithashtu e konsideronte veten thellësisht borxhli ndaj Shejh Muhammed Husejn Tabataba’i-t, për botimin e tij të ri, të *Asfar*-it të Mulla Sadrës, si dhe për diskutimet e shumta që ai kishte pasur me Korbinin, e që atij ia dhanë mundësinë për të arritur një të kuptuar më të mirë të “teozofisë” sadriane. Në këto vepra të ndryshme dhe të detajuara për Mulla Sadrën Korbini ndoqi një qasje fenomenologjike, për ta kuptuar shtrirjen dhe thellësinë e mendimit të tij, meqë, sipas fjalëve të

⁶ Sidomos ligjërata e titulluar “*La place de Mulla Sadra Shirazi dans la philosophie iranienne*” (Rëndësia e Mulla Sadra Shirazit në filozofinë iraniane) që ai e mbajti në vitin 1962, në Institutin Francez për Hulumtime në Iran (IFRI), dhe e cila u botua në Paris, në të njëjtin vit, prej Maisonneuve & Larose.

Korbinit, “Mulla Sadra mund të shpjegohet vetëm përmes vetes së tij” (Korbin, 1964, p. 18).

Këto aktivitete eklektike dhe kalimi i tij prej Hajdegerit te filozofia orientale janë debatuar shpesh, duke bërë që disa kritikë ta interpretojnë atë si një “thyerje drastike” dhe, disa prej tyre, të konkludojnë se “pakë-naqësia” apo “zhgënjimi” i Korbinit në lidhje me filozofinë perëndimore ishte arsyeja që e nxiti atë t’i drejtohej fushës së filozofisë dhe misticizmit islam. Kështu, Korbin ishte në të njëjtën kohë i pari që e paraqiti në Francë veprën e Hajdegerit dhe të filozofëve iranianë, të tillë si Suhrverdi dhe Mulla Sadra. Rrjedhimisht, ne mund të pyesim nëse ekziston një lidhje midis këtyre dy fushave të studimeve, dhe se çfarë e ka çuar Korbinin që të hiqte dorë nga filozofia perëndimore, e t’i përkushtohej filozofisë iraniane dhe, më saktësisht, filozofisë transcendentale të Mulla Sadrës (*El Hikmat El Muta alijeh*). Edhe pse kjo mund të duket si një thyerje radikale, interesi i Korbinit për filozofinë iraniane korrespondon, në fakt, me përkrahjen e një kërkimi unik, të cilin ne mund të quajmë “kërkimi i qenies”, si dhe të një “Sofie” të gjallë dhe unike.

Qasja filozofike e Hajdegerit dhe influenca e saj në mendimin e Korbinit

Qasja filozofike e Martin Hajdegerit, e cila në thelb bazohet mbi hermeneutikën, si dhe analiza e tij për çështjen e “qenies” dhe implikimet e saj, influencuan thellësisht te Korbinin, dhe ia ofruan atij të ashtuquajturin “*clavis hermeneutica*” (çelësin shpjegues) e që ai e përdori në qasjen e tij ndaj filozofëve iranianë, në mesin e të cilëve, siç do ta analizojnë atë më pas, të Mulla Sadrës.⁷

Së pari Korbinin u njoh me çështjen e qenies dhe studimin e “qenies si qenie”, nëpërmjet kritikës së Hajdegerit për filozofinë, e cila bazohet në dallimin mes konceptit të “qenies” (“*das Sein*”; “*Esse*” në latinisht apo “*être*” në frëngjisht) që përfshin gjithçka që ekziston, dhe qeniet (“*das*

⁷ Kurset e Etienne Gilson-it, të cilat ai ndoqi, kanë kontribuar gjithashtu për t’i ofruar atij një metodë për leximin dhe interpretimin e teksteve të lashta.

Seiende”, “*ens*”, “*étant*”) të cilave u referohet si “ekzistentë” individuale dhe të përcaktuar, të tillë si një njeri i veçantë, një pemë ...; dallim që ai e quajti “dallim ontologjik”. Sipas Hajdegerit, prej Platonit⁸ e deri më sot filozofia ka marrë një rrugë të gabuar, dhe e ka kufizuar veten për të trajtuar vetëm ekzistentët e përcaktuar (qeniet) dhe cilësitë e tyre, që shprehen përmes nocionit të “thelbit”, në vend që të përpiqet për zbulimin e realitetit themelor të qenies. Prandaj, qëllimi i një filozofie të vërtetë duhet të jetë që ta studiojë “qenien si qenie”, dhe ta synojë të kuptojë “realitetin e qenies”, në vend që ta kufizojë veten në studimin e manifestimeve të saj të veçanta. Për Hajdegerin problemi i qenies është një çështje e shkuar dhe e harruar, e cila është megjithatë, para çdo lloj pyetjeje filozofike, pasi ajo qëndron në themel të të kuptuarit tonë të botës. Hajdegeri gjithashtu e bën dallimin e kuptimit predikativ të qenies në kuptimin e asaj *çfarë* diçka është, pra, esencës së saj (Çfarë-qenie, *Was-sein*), nga kuptimi i saj ekzistencial, që do të thotë se diçka *është* (Ajo-qenie; *Das-sein*). Ky i fundit është, sipas tij, tipari më i përgjithshëm për të gjitha qeniet.

Kjo pikëpamje bazohet mbi një vizion të veçantë të botës, sipas të cilit të gjithë ekzistentët konkretë duhet të jenë manifestime të ndryshme të një realiteti unik dhe gjithëpërfshirës të quajtur “qenie”. Korbini gjeti të njëjtin dallim të shprehur përmes koncepteve të “*vuxhud*”-it (qenies) dhe *meuxhudat*-eve (qenieve të përcaktuara) në disa shkrime të teozofëve iraniane. Për më tepër, siç do të shohim më pas, kërkimi i Hajdegerit gjen, në shumë aspekte, një jehonë në sistemin filozofik të Mulla Sadrës, e që bazohet mbi çështjen e “principlialitetit të qenies” (*asalat el-vuxhud*). Sipas Hajdegerit, njohja e qenies është një privilegj i rezervuar vetëm për

⁸ Në kritikën e tij për Platonin, ai pohoi se synimi përfundimtar i njeriut është që ta bashkojë veten me vetë realitetin e qenies në këtë botë, dhe jo që të kërkojë qenie jomateriale në të ashtuquajturën “botë të ideve”, që s’është gjë tjetër përveçse një fantazi. Megjithatë, Hajdegeri u pajtua me pikëpamjen e disa filozofëve paraskratikë mbi qenien, të tillë si Parmenidi i Eleas (fillimi i shekullit të 5-të para Krishtit) dhe Herakliti i Efesit (535-475 para Krishtit), për të cilët qenia si qenie ishte një objekt qendror i preokupimit. Parmenidi gjithashtu e paraqiti atë që mund të konsiderohet si teoria e parë e “principlialitetit të qenies”, të cilën ai e fitoi përmes perceptimit intuitiv.

qenien njerëzore, e cila është e vetmja qenie e vetëdijshme për gjendjen e saj, të “të qenit një qenie” ose, me fjalët e Hajdegerit, e “rënies” së saj në qenie. Njeriu e kupton dhe e fillon reflektimin e tij mbi qenien nga “*situs*”-i i tij i veçantë apo vendi specifik, e që prej Hajdegerit shprehet nëpërmjet konceptit të “*Dasein*”-it (Qenie-atje). “Da” apo “atje” i referohet prezencës së qenies njerëzore në botë e cila, përmes të kuptuarit që ajo ka për të, do ta shënojë fillimin e prezencës së saj me botën.

Ndonëse “*Ajo-qenie*” është karakteristika më e përgjithshme që e kanë të gjithë ekzistentët, Hajdegeri paraqiti gjithashtu idenë e ekzistencës së mënyrave të ndryshme të qenies (*Seinsart*, *Seinweise*) dhe, në këtë mënyrë, të një dimensionit cilësor të qenies (Si-qenie, *Wie-sein*) që lidhet me aktin e prezencës së “da”-së. Si rezultat, qeniet njerëzore të gjitha ekzistojnë, mirëpo ato janë në mënyra të ndryshme, pasi secila prej tyre aktualizon personalisht mundësitë që ajo ka në vetveten e saj, dhe vendos një relacion specifik me botën. Prandaj, çdo “*Ajo-qenie*” ka një “*Si-qenie*”, që do ta aktualizojë veten nëpërmjet një mënyre të veçantë të qenies, që do të kushtëzojë, nga ana tjetër, të kuptuarit e njeriut për botën dhe jetën e tij. Kuptimi i qenies në mendimin e Hajdegerit nuk kufizohet në shprehjen e faktit se dikush apo diçka “ekziston” (në kontrast me esencën e tij), por gjithashtu i referohet mënyrës së *Dasein*-it për qenien (Si-qenie e saj) dhe lidhjes me qenien në tërësi. Hajdegeri vendosi këtu edhe një dallim tjetër thelbësor në mes të “autencitetit” dhe “joautencitetit” të *Dasein*-it, e që do të përcaktohet nga relacioni i tij dhe “prezenca” e tij me qenien.

Prezenca autentike konsiston në pranimin e fundit të saj final të shprehur nga koncepti “*Qenia-drejt-vdekjes*”, në kundërshtim me pranimin joautentike, përmes së cilës *Dasein*-i tërhiqet në një jetë sipërfaqësore shoqërore, dhe e humb identitetin e tij në papërcaktueshmërinë “*Ata*” (Hajdeger, 1962, f. 126)⁹, ose e harron fundin e tij real në një rutinë të rë-

⁹ Në veprën “*Qenia dhe Koha*”, Hajdegeri thekson prirjen e njeriut për t’i adoptuar qëndrimet apo gjykimin në lidhje me kriteret e përcaktuara prej “të tjerëve”, grupi ynë shoqëror ose shoqëria, në dëm të afirmimit dhe të realizimit të personalitetit të tij: “Ne ndiejmë kënaqësi dhe gëzohemi ashtu sikurse ata ndiejnë kënaqësi; ne lexojmë, shohim dhe e gjykojmë artin dhe letërsinë ashtu sikurse ata shohin dhe gjykojnë”. Prandaj,

ndomtë. Ai gjithashtu i referohet tendencës së qenieve njerëzore për ta fshehur vdekjen e tyre nga vetja e tyre, e cila megjithatë është e vetmja gjë që ata me të vërtetë e posedojnë dhe e bën qenien e tyre një qenie të tërë. Si rrjedhim, autencitet do të thotë t'ia paraqitësh vetes mundësinë për vdekje, duke e parashikuar atë dhe, i vetëm përpara fatit dhe ankthit, ta përmbushësh veten plotësisht duke ia dhënë qenies sonë mundësinë që ta “formojë një tërësi”¹⁰ (*ganzes Seinkönnen*). Arritja e këtij dimensionit të brendshëm të qenies së tij do t'ia mundësojë njeriut që ta arrijë “Lirinë për ta vdekur vdekjen e tij” (*Freiheit zum Tode*), pa qenë i influencuar nga “Ata”.

Metodologjia e Hajdegerit, që u bazua mbi hermeneutikën, gjithashtu ka ndikuar thellësisht në qasjen e Korbinit ndaj filozofëve dhe mistikëve që i përkasin traditës islame. Për Hajdegerin, hermeneutika fillon me aktin e prezencës së shprehur përmes “Da” të Dasein-it dhe, sipas Korbinit, synon të zbulojë se si, përmes të kuptuarit që ka për vetveten, prezenca e njeriut e vendos veten, e rrethshkruan “da”-në, situs-in e prezencës së tij, dhe e zbulon horizontin që kishte mbetur i fshehur nga ajo. (Korbin, 1981b) Me fjalë të tjera, mënyra Dasein e bën aktin e prezencës dhe e pohon qenien e tij “me botën”, nga e cila dhe përmes së cilës kuptimi e zbuloi vetveten pas qenies “në botë”. Sipas Korbinit, “merita thelbësore e Hajdegerit është se ai e përqendroi vetë aktin e “filozofimit” mbi hermeneutikën” (po aty), të cilën ai e ka definuar si “artin dhe teknikën e “të kuptuarit”. Ky aspekt i mendimit të Hajdegerit ia lejoi edhe Korbinit që ta perceptonte lidhjen e ngushtë që ekziston midis “*modi intelligendi*” (mënyrës së të kuptuarit) dhe “*modi essendi*” (mënyrës së qenies), dhe se vetë procesi i të kuptuarit, si dhe përmbajtja e njohurive të fituara nëpërmjet tij, varet nga mënyra e qenies, e që për pasojë bëhet kushti ontologjik i procesit të të kuptuarit, domethënë i hermeneutikës. Siç do ta shohim

Hajdegeri e denoncon prezencën mbizotëruese të “publikut”, e cila e “kontrollon çdo mënyrë në të cilën bota dhe Dasein-i merret e interpretuar”, veprë e cituar, f. 127.

¹⁰ Siç do të shohim më tej, në mënyrë më të detajuar, koncepti i “tërësisë” në mendimin e Hajdegerit ka vetëm dimensionin horizontal, dhe jo edhe atë vertikal. Me fjalë të tjera, horizonti i tij është i kufizuar në botën materiale, dhe nuk ka ndonjë dimension transcendental.

më pas, Korbini do ta hasë të njëjtën çështje në filozofinë e Mulla Sadrës, përmes nocionit të “njohurisë presentiale” (*ilm huduri*), shtrirja e së cilës ndryshon megjithatë rrënjësisht nga mendimi Hajdegerit.

Nocioni i “niveleve të hermeneutikës”, i cili i referohet ekzistencës së mënyrave të ndryshme të të kuptuarit, të lidhura me mënyrat specifike të qenies, si dhe fenomenologjia, gjithashtu ndikoi thellësisht në qasjen e Korbinit për librat fetarë dhe tekstet filozofike, dhe, përgjithësisht, në studimin e “fenomenit religjioz”: duke refuzuar që ta shpjegojë dhe që ta reduktojë atë në kontekstin historik dhe sociologjik në të cilën ai shfaqet, ai (Korbini) përpiket që të vijë pranë “ambientit” të brendshëm të atyre mendimtarëve, dhe të jetojë me ta në ambientit e tyre të veçanta, që do të thotë universet shpirtërore që ishin të njohura për ta dhe që ata u përpoqën që t’i shqyrtonin në hulumtimet e tyre metafizike. (Korbin, 1972, XVIII)

Korbini gjithashtu i kushtoi mjaft vëmendje lidhjes së theksuar prej Hajdegerit, midis hermeneutikës dhe teologjisë, pasi ajo përdorej vazhdimisht në të tre “religjionet e librit”, si dhe prej komentuesve të parë të Biblës, apo prej teologëve protestantë. Ne mund të themi se përmes Hajdegerit Korbini e zbuloi rëndësinë e hermeneutikës, si një çelës për t’i hapur dyert e kuptimeve të fshehta dhe për ta zbuluar shtrirjen ezoterike të teksteve fjalë për fjalë (po aty).¹¹ Për më tepër, ai në mënyrë të përsëritur e kritikoi faktin se kjo lidhje origjinale midis hermeneutikës dhe teologjisë tentohej të harrohej ose, të paktën të anashkalohej në kohën e tij, veçanërisht nga dishepujt e rinj të Hajdegerit (po aty). Si rrjedhim, përmes veprës së Hajdegerit, ne mund të themi se Korbini u njoh me kompleksitetin e leksikut fenomenologjik dhe hermeneutik, i cili më vonë e ndihmoi atë që ta kuptonte thellësinë dhe kompleksitetin e fushës së filozofisë islame. Në shumë nga shkrimet e tij Korbini gjithashtu e nënvizon faktin se “hermeneutika” korrespondon me fjalën arabe “*ta’vīl*”, e që rrjedh nga rrënja “*avvala*”, dhe që nënkupton kthimin përsëri të diçkaje në origjinën

¹¹ “Hermeneutika nuk qëndron në shqyrtimin e koncepteve. Ajo në thelb është zbulimi i asaj që ndodh brenda nesh; zbulimi i arsyes që na çon për ta shprehur konceptimin, vizionin, projektimin e tillë, sa herë që pasioni ynë shndërrohet në veprim”.

dhe arketipin e saj. Ajo gjithashtu i referohet një mënyre të veçantë të të kuptuarit, e që përmban nivele të ndryshme, të cilat nivele korrespondojnë me nivelin e ndryshëm të qenies.

Nocionet e individualitetit dhe autonomisë, si dhe nevoja për ta veçuar veten nga bota materiale dhe diktatura nga “Ata” për të arritur autencitetin, përbën gjithashtu një aspekt të mendimit të Hajdegerit, që duket se ka gjetur një jehonë të thellë në konceptimin e Korbinit për individin dhe spiritualitetin. Megjithatë, koncepti i Hajdegerit për autencitetin nuk kish-te ndonjë shtrirje fetare, pasi ai ishte i bindur se filozofia ishte në thelb e dallueshme nga teologjia; duke qenë kjo e fundit një disiplinë historike, e cila synon studimin e “qenieve të zbuluara nga besimi, duke përfshirë edhe vetë besimin” (Inwood, 1999), ndërsa filozofia dihet se “është e nevojshme meqë koncepti themelor i një shkence nuk mund të shpjegohet plotësisht në mënyrë të izoluar nga të kuptuarit tonë të përgjithshëm për qenien” (po aty). Në veprat e tij Korbini e denoncoi pandërprerë dominimin e historicizmit dhe tendencën për t’i shpjeguar të gjitha llojet e fenomeneve përmes rrethanave historike dhe sociologjike në të cilat ato janë shfaqur, si dhe ideologjitë komuniste, socialiste ose “kolektiviste” të asaj kohe. Megjithatë, Korbini i dha një dimension tjetër kësaj kritike, duke e theksuar implikimin metafizik të tendencës për t’i reduktuar fenomenet në kushtet e tyre materiale të shfaqjes:

Unë guxoj të them se, duke u bërë pré e një agnosticizmi të përhapur, njerëzimi aktual do të ngurrojë para se të mundet ta arrijë lirinë-e-përtejvdekjes. Ne i kemi ngritur me shumë zgjuarsia të gjitha pengesat që mund të na parandalojnë nga realizimi i saj: psikanaliza, sociologjizmi, materializmi dialektik, linguistik, historicizmi... gjithçka u krijua për të na parandaluar nga pasja e çdo lloj pikëpamjeje ose kuptimi për atë që është përtej kësaj bote materiale. (Korbin, 1981b)

Korbini gjithashtu e zbuloi centralitetin nga koncepti i individualitetit, në mendimin e Suhrevardit dhe të Mulla Sadrës, për të cilët çlirimi nga bota materiale (*texhrid*) dhe jeta e kësaj bote është një nga kushtet kryesore për ta marrë kuptimin e vërtetë të qenies. Siç do të shohim më pas, koncepti i “thirrjes së qenies”, i cili është evokuar në shkrimin e parë të Hajdegerit dhe është shprehur më qartë në *Qenia dhe Koha* (Hajdeger,

1962, f. 163)¹² gjen gjithashtu një jehonë të veçantë në konceptin mistik të “engjëllit personal” dhe të “unit qiellor”, i cili është udhëzues i unit material, për ta arritur kuptimin e qenies së tij të vërtetë.

Nëpërmjet përkthimit të veprës së Hajdegerit “*Ç’është Metafizika?*” Korbini u njoh gjithashtu me koncepte të tilla si “*Erschliessen*” (hapet, zbulohet) apo “*Erschlossenheit*” (që aludon për një gjendje të “hapjes”), të cilat u referohen akteve me të cilat modalitetet e ndryshme të prezencës njerëzore e zbulojnë veten; apo shprehje të tilla si “*Verbogen*” (zbuloj të fshehurën), të cilat kanë ekuivalentë të afërt në fjalorin e përdorur zakonisht në sufizëm dhe filozofi islame, sidomos shprehja *keshf el mehxxhub* (zbulimi i të fshehurës nën fenomenin), e cila i korrespondon saktësisht qasjes fenomenologjike. Korbini gjithashtu i ka vendosur edhe disa paralele midis nocioneve të “*keshf*”-it dhe konceptit gjerman të “*Enthüllung*” (që do të thotë “hapje”, “zbulim” dhe “shfaqje”), e të cilat që të dyja aludojnë për zbulimin e një të vërtete të fshehur nën fenomenet e dukshme ose të jashtme, dhe që Korbini i krahasoi me nocionin e “*aletheia*”-s (të vërtetës), në veprën e Hajdegerit. Për Hajdegerin, vetë kuptimi i së vërtetës konsiston në marrjen e diçkaje nga fshehtësia (*Verborgenheit*), ose në zbulimin e diçkaje (*entdecken*), në vend të të qenët një korrespondencë e thjeshtë midis një objekti dhe një subjekti, pra, që mund të kapet menjëherë. Ky përkufizim pati një implikim esencial për konceptimin e Korbinit për të vërtetën, jo si diçka që mund të zbulohet nëpërmjet gjyqimeve, paraqitjeve apo pohimeve, por që duhet të gjendet në realitetin e qenies. Si pasojë, tendenca e njeriut për t’i keqinterpretuar gjërat dhe dështimi e tij për ta kuptuar realitetin mund t’i ngarkohet vetëm “joautenticiteti” të *Dasein-it* dhe tendencës së tij për ta harruar veten e tij reale nga zhytja e vetes në fushën e mendimeve dhe të shprehjeve të kota. Kjo ide, për një të vërtetë që nuk gjendet në idetë jomateriale, por që zbulohet “këtu”, në realitetin përreth njeriut dhe përmes arritjes së formës autentike të qenies, do të gjendet përsëri nga Korbini, dhe atë në shumë tema të filozofisë islame.

¹² “Dëgjimi përbën hapjen primare dhe autentike të *Dasein-it* për vetë aftësinë [e tij]-për-të qenë: duke e dëgjuar zërin e shokut që çdo *Dasein* mbart me vete.”

Henri Korbini u njoh me çështjen e qenies nëpërmjet shkrimeve të Hajdegerit, dhe metodologjia e tij, e bazuar mbi hermeneutikën, pati një ndikim vendimtar në qasjen e Korbinit për botën e filozofëve islamë, duke e parandaluar atë që të binte në grackën e historicizmit, dhe duke ia mundësuar atij që të shihte përtej pamjeve të jashtme, për ta arritur kuptimin e thellë të mendimit dhe eksperiencat spirituale. Kështu, ardhja e tij në fushën e filozofisë dhe gnosës islame nuk duhet të konsiderohet si një thyerje, por më tepër si vazhdim i synimit të Hajdegerit për ta kuptuar realitetin themelor të qenies.

Megjithatë, Korbini nuk i përmbahet konceptimit hajdegerian të botës (*Weltanschauung*), i cili e kufizon realitetin vetëm në dimensionin e tij material, por i jep *Dasein-it* një dimension që e kapërcen vdekjen, e i cili do ta arrijë kryerjen e tij të plotë në filozofinë transcendentale të Mulla Sadrës. Prandaj, ne mund të themi se Korbini e përdor sistemin analitik hajdegerian si një kornizë për t'i arritur nivelet hermeneutike që nuk shqyrtoheshin në filozofinë hajdegeriane. Megjithëkëtë, çelësi shpjegues i Hajdegerit, që ia lejoi atij ta “hapte drynin e qenies”, përbënte një lloj pikënisjeje, e cila edhe e çoi në nivele më të larta të kuptimit, dhe luajti një rol qendror në të kuptuarit e tij të filozofisë islame.

Filozofia transcendentale e Mulla Sadrës në dritën e interpretimit të Korbinit

Korbini e konsideron Mulla Sadrën si nxitësin e një “revolucionit (të vërtetë) metafizik”, pasi ai ishte i pari që vuri në dyshim rrënjësisht parimet e metafizikës së esencave dhe që e zëvendësoi atë me një sistem filozofik dhe metafizik të bazuar mbi principialitetin e qenies (*isalat el vuxhud*), në të cilin “realiteti themelor i qenies” ka përparësi mbi esencën.¹³

¹³ Megjithatë, Korbini gjithashtu nënvizon lidhjet e thella në mes të sistemit sadrian dhe filozofive të tjera, dhe e konsideron atë trashëgimtar të shumë traditave që ai i sintetizoi dhe, në njëfarë mase, i pajtoi. Mulla Sadra gjithashtu u përqendrua në natyrën komplementare të mendimit filozofik dhe eksperiencën spirituale, e cila është gjithashtu një temë qendrore e filozofisë së ndriçimit të Suhrevardit.

Mulla Sadra vendosi një dallim thelbësor midis përbërjeve themelore, ose esencës së një sendi (*mahijet*) dhe ekzistencës apo qenies së tij (*vuxhud*); dallim që është formuluar prej Hajdegerit, përmes koncepteve “Çfarë-qenie” dhe “Ajo-qenie”. Ndryshe nga esencialistët, Sadra pohon se një qenie është ajo çfarë ajo është nëpërmjet ekzistencës së saj, që do të thotë se ajo është vetë thelbi i saj, dhe e përcakton atë nëpërmjet aktualizimit të mundësive të vetë asaj. Si pasojë, sistemi i tij e zhvlerëson teorinë e bazuar në faktin se qeniet janë esenca, të cilave ekzistenca do t’iu jetë shtuar aksidentalisht. Përkundrazi, në sistemin sadrian, qeniet (*mevxhud*) në botën e jashtme bëhen shtrirje dhe aktualizime të ndryshme të realitetit të vetëm dhe themelor të qenies (*vuxhud*). Prandaj, është akti i qenies (*fe’l-e vuxhudi*) që e përcakton thelbin, ndërsa thelbi *per se* (vetvetiu) nuk mund të jetë burimi ose shkak i çdo lloji të ekzistencës. Përparësia e aktit të ekzistimit mbi thelbin është gjithashtu e lidhur thellësisht, siç do ta shohim më tej, me një konceptim të qenies si një prezencë e cila kulmon me teorinë qendrore të unifikimit të subjektit të intelektit (*akil*) dhe objektit të tij (*ma’kul*).

Në përkthimin e tij në frëngjisht të veprës “*Libri i Depërtimeve Metafizike*”, dhe fill pas kritikës së Hajdegerit për “harrimin e qenies”, Korbini nënvizon zhvlerësimin dhe varfërim e kuptimit të qenies në filozofinë perëndimore e cila, sipas tij, e ka humbur kuptim e saj origjinal, që i referohet diçkaje ose dikujt që është ekzistuese, për t’u përdorur vetëm si një këpujë për të formuluar një gjykim logjik; një qenie nuk i referohet diçkaje që nuk ekziston më, por një gjëje për të cilën ne e krijojmë konceptin dhe ekzistenca e të cilës është e mundur të konceptohet. (Korbin, 1988, p. 60)

Korbini veçanërisht thekson domosdoshmërinë për të dalluar kuptimin e “të qenit” si një folje (“*etre*” në frëngjisht ose “*esse*” në latinisht), dhe si një emër, që i referohet një qenieje apo qenieve (“*un etre*” apo “*des etres*” në frëngjisht; “*ens*” në latinisht). Ai gjithashtu vë në dukje konfuzionin e përhapur që ekziston midis “qenies” dhe “të qenit një qenie”, dhe faktin se “qenia” priret që të kuptohet vetëm në formën e fundit, ndërsa, siç thotë ai, “*pa qenien, asnjë qenie nuk mund të ishte një qenie*” (po

aty).¹⁴ Në këtë mënyrë, përmes analizës së Korbinit, përpjekja e Mulla Sadrës, për t'i dalluar këto dy kuptime të qenies dhe për të shmangur të gjithë konfuzionin në mes të dyjave, gjeti jehonë në Perëndimin e shekullit XX, dhe u fut në kornizën hajdegeriane të çështjes. Si rrjedhim, mund të themi se Hajdegeri pati të përbashkët me Mulla Sadrën një preokupim të vetëm dhe unik: ata të dy donin të kuptonin realitetin themelor të ekzistencës ose qenies (*khod-e haghighat-e voxhoud*) dhe ta arsyetonin atë në një kornizë filozofike.

Përtej horizontit të kufizuar të *Dasein-it* hajdegerian, qëllimi përfundimtar i të cilit është ta pranojë gjendjen e tij si një “Qenie-drejt-vdekjes” (*Sein zum Tode*) dhe të bërit e tij një “asgjë”, Korbini gjeti te Mulla Sadra çelësin për hyrjen në një tjetër klimë të qenies, përmes niveleve më të larta hermeneutike dhe shkallëve të prezencës. Nëpërmjet kornizës analitike të siguruar prej Hajdegerit, ne mund të themi se e gjithë qasja filozofike e Korbinit u udhëhoq nga pyetjet e mëposhtme: çfarë janë prezencat që *Dasein-i* i bën prezente për vetveten përmes aktit të tij të prezencës? Për çfarë ose për cilat botë është ai prezent? Ndryshe nga horizonti i kufizuar i Hajdegerit për këtë botë materiale, metafizika e Mulla Sadrës kulmoi në një metafizikë të prezencës të kthyer drejt arritjes së, siç thotë Korbini, një “Qenieje- përtej-vdekjes” (“*etre pour au-dela-de-la-mort*”, ose në gjermanisht “*Sein zum Jenseits des Todes*”). Prandaj, finalja e prezencës së *Dasein-it* në këtë botë që zbulohet nga “fenomenet e botës” nuk është më vdekja, por një “Qenie-përtej-vdekjes”, përmes hyrjes në nivele të tjera të prezencës përtej kësaj bote materiale. Kuptimi i prezencës amplifikohet kështu në mënyrë të konsiderueshme, meqë *Dasein-i*, përmes aktit të tij të veçantë të prezencës, ka mundësinë që të jetë prezent në botët qiellore dhe jomateriale. Ky horizont i dallueshëm qëndron në një konceptim të ndryshëm të botës, i cili e përcakton vetë horizontin përfundimtar të *Dasein-it*: siç Korbin e thekson atë, “opsioni filozofik para-ekzistencial është një element konstituiv (përbërës) i *Dasein-it*, si edhe i aktit të prezencës në botë dhe ‘*variacioneve*’ të tij” (po aty).

¹⁴ “*Sans être, un être ne pourrait être un être*”.

Ndryshe nga mendimi i Hajdegerit, në të cilin zbulimi i horizontit të *Dasein-it* përmes prezencës së tij në botën e tij është gjithashtu zbulim i fundshmërisë së tij, për Mulla Sadrën, prezenca që i zbulohet njeriut përmes prezencës së tij në këtë botë ka një dimension metafizik dhe transcendent, dhe e përgatit ardhjen e Qenies-përtej-vdekjes së tij. Si pasojë, qëllimi përfundimtar i prezencës së njeriut në botë nuk është vetëm që të fitojë vetëdijen e fundshmërisë së tij, por që ta përgatisë qenien e tij personale për të hyrë në nivele të tjera të qenies. Kuptimi i vdekjes bëhet rrënjësisht i ndryshëm dhe lidhet me çështjen e eskatologjisë: larg nga të qenët asgjësim e një qenieje të veçantë, vdekja paraqet vetëm një fillim të ri, si edhe hyrjen në një nivel më të lartë të qenies. Duket se vizioni sadrian korrespondon më shumë me besimet dhe bindjet personale të Korbinit, bazuar në refuzimin për ta kufizuar horizontin e qenies njerëzore në ekzistencën e saj materiale. Lidhur me këtë çështje, ai vetë ka deklaruar: Ajo që isha duke kërkuar në filozofinë e Hajdegerit, dhe ajo që kam kuptuar në sajë të Hajdegerit, është e njëjta gjë që isha duke e kërkuar dhe që e gjeta në metafizikën iraniano-islamike. (Korbin, 1981b)

Hajdegeri e mësoi Korbinit që ta analizonte *Da-në* e *Dasein-it* dhe të kuptonte natyrën e aktit të prezencës së tij, ndërsa filozofia sadriane i mundësoi atij që ta çonte atë në nivele më të larta hermeneutike.

Mënyra për të arritur autencitetin dhe kuptimin real të qenies së njeriut është jo vetëm, si në sistemin hajdegerian, të larguarit nga jeta e përditshme dhe e rëndomtë e kësaj bote për t'u përballur me pashmangshmërinë e vdekjes së njeriut, por gjithashtu mund të realizohet përmes pasimit të një rruge shpirtërore që merr kuptimin e kthimi të shpirtit në "atdheun" e tij zanafillor, përmes arritjes së një shkalle në ngritje të prezencës drejt botëve më të larta dhe jomateriale. Sistemi filozofik i Mulla Sadrës lidhet me një kozmologji që e pranon ekzistencën e një bote ndërmjetëse apo imagjinare (*el-alam el-evsat, alam el-mithal*), e cila është mbretëria e trupave dhe imazheve të padukshme që ndodhen në mes botës materiale (*alam el-molk*) dhe botës së intelektit (*alam el-malakut*); megjithatë, kjo botë nuk është në asnjë mënyrë e mëvetësishme, por përbën një nivel të caktuar të realitetit unik të qenies. Si rezultat, mund të themi se "Da"-ja sadriane ka një dimension të brendshëm vertikal dhe ka

potencialin për të arritur nivele të tjera të prezencës në botët qiellore, si dhe nivele të tjera të njohjes.¹⁵ Ashtu si thotë Korbini: shkalla e intensitetit, e cila vendos aktin e qenies të çdo ekzistenti, varet nga prezenca e tij për veten e tij dhe nga Prezenca të cilat janë të pranishme për të. (...) Ngjitja (në shkallët e Qenies) ndodh me çdo prezenca që ai arrin; ajo kulmon brenda njeriut (nganjëherë brenda filozofit, nganjëherë brenda pejgamberit) kur ai bëhet i vetëdijshëm për unitetin e subjektit të intelektit ('aqil) dhe objektit të intelektit (*me'ekul*), dhe prandaj arrin gradën e intelektit aktiv (*el-akl el-fa'al*). (Shirazi, 1988)

Esenca e një qenie përcaktohet kështu nga prezenca e saj në këtë botë: sa më intensive është ekzistenca e saj, aq më prezente do të jetë prezenca e saj në shkallët më të larta të qenies dhe do të jetë përtej vdekjes. Për Mulla Sadrën, arritja dhe identifikimi me intelektin aktiv paraqet kulmin e qenies dhe rrjedhimisht shkallën më të lartë të prezencës. Sipas fjalëve të Korbinit, metafizika e qenies së Mulla Sadrës çon në metafizikën e frymës së Shenjtë (...) që identifikohet me *alam el amër*, botën e imperativit hyjnor, pasi ai evokon Qenien në formën imperative si *amr fi'li*, Imperativ aktiv (...), e i cili e përmban sekretin e fundit të përparësisë së qenies mbi esencat apo thelbet, sepse ky imperativ "urdhëron" ekzistencën dhe jo thelbet, e që do të thotë ekzistencat e këtyre thelbeve, dhe jo këto thelbe në gjendjen e abstraksioneve logjike. (po aty, f. 77-78)

Si pasojë, sipas Korbinit, Hajdegeri dhe Mulla Sadra ndanë preokupimin e përbashkët për të kuptuar realitetin themelor të qenies. Megjithatë, dallimi themelor në mes tyre qëndron në atë që Korbini e quan "lartësia që synohet" ("*hauteur de visée*"), që përcakton "mënyrat e (ndryshme të) qenies" (ose Si-qenie, për të përdorur terminologjinë hajdegeriane) duke e çuar vetveten në "zbulime" dhe kuptime të ndryshme të realitetit dhe, më në fund, në horizonte dhe përfundime të ndryshme.

Të kuptuarit dhe njohja e Korbinit me filozofinë e ndriçimit të Suhreverdit e ndihmuan atë shumë që të kuptonte mendimin e Mulla Sadrës, pasi ky i fundit e ripërdori dallimin themelor të vendosur prej Shejh El

¹⁵ Të gjitha këto botë kanë gjithashtu përkohshmërinë e tyre, e koha e botës imagjinare është më e padukshme sesa koha e botës sonë materiale.

Ishraq midis “njohurisë formale” (*ilm suri*), që i referohet njohurisë së zakonshme që rrjedh përmes një paraqitjeje që aktualizohet në mendje, dhe “njohurisë prezentiale” (*ilm hozuri*) që ndodh pa ndërmjetës dhe përmes së cilës vetë akti i prezencës së shpirtit gjeneron prezencën e gjërave dhe i bën prezent vetvetes jo objektet, por prezencat. (Po aty)

Kjo lloj njohurie është quajtur gjithashtu “njohuri orientale” (*ilm ish-raki*), pasi ajo paraqet, siç thotë Korbini, ngritjen e Orientit të qenies mbi shpirtin, dhe ngritjen e ndriçimit të ngritjes së hershme të shpirtit mbi gjërat që ai zbulon, si dhe e zbulon vetveten si bashkë-prezent. (po aty)

Mulla Sadra i ka dedikuar një numër të madh të veprave të tij çështjes ‘qenia si qenie’ dhe demonstrimit të principialitetit të saj mbi esencat; megjithatë, ndryshe prej Hajdegerit, ai ishte i vetëdijshëm për faktin se filozofia nuk mund ta shprehte realitetin themelor të qenies, por ishte në gjendje vetëm që të pasqyronte disa nga vetitë kryesore të saj nëpërmjet koncepteve mendore dhe demonstrimeve logjike. Sipas tij, të kuptuarit e realitetit themelor të qenies është përtej mundësive të çdo koncepti apo demonstrimi racional dhe mund të kapet vetëm nëpërmjet njohurisë prezentiale dhe perceptimit intuitiv (*shuhud*) dhe jo njohurisë konceptuale, meqë ajo përfshin prezencën e një ndërmjetësi – dhe si pasojë një hendek - mes subjektit të intelektit dhe objektit të tij. Si pasojë, të kuptuarit e realitetit të qenies është i mundur vetëm përmes një udhëtimi shpirtëror (*sejir-o-suluk*) dhe një eksperience vizionare, domethënia e thellë e së cilës nuk mund të shprehet me fjalë, edhe pse përmbajtja e kësaj eksperience mund të justifikohet logjikisht *a posteriori* në një sistem filozofik. Në filozofinë e Mulla Sadrës, Korbini gjithashtu gjen “lidhjen e humbur” midis hermeneutikës dhe të shenjtës përmes idesë së filozofisë pejgamberike (*falsafeh nabavi*), baza e të cilës qëndron në nevojën për të zbuluar nivelet e ndryshme të kuptimit dhe domethënies së vërtetë të Kuranit; nevojë që përbën pikënisjen e rrugës shpirtërore dhe i jep asaj orientimin e saj.

Rrjedhimisht, dallimi themelor midis Hajdegerit dhe Mulla Sadrës është se kuptimi i realitetit të qenies nuk mund të arrihet në fushën e filozofisë, përveçse nëpërmjet një “njohurie prezentiale” (*ilm huduri*), e që korrespondon me mënyrën e qenies së subjektit të njohurisë. Përmes filo-

zofisë sadriane Korbini shkoi përtej horizontit hajdegerian, dhe e zbuloi rrugën që çon në qasjen për kah e vërteta e qenies, si dhe kulmimin e saj në metafizikën e Prezencës, duke e zbuluar realitetin e vetes reale. Prandaj, shpirti duhet të përpiqet që ta nxjerrë veten nga sfera e materies, dhe ta lirojë veten nga vdekja materiale e cila ka të bëjë vetëm trupin – për ta plotësuar vonesën e tij për prezencën totale. Për Mulla Sadrën, mohimi i këtij realiteti vetëm do ta rriste vonimin e një qenieje njerëzore për Qenien, dhe do ta bënte atë të mbetej pas vetes së saj reale.

Sipas Henri Korbinit: shtylla e luftës së kryer nga metafizika e Mulla Sadrës kundër mbretërimit të thelbeve në fund të fundit konsiston në kup-timin e vërtetë të individit. Megjithatë, jeta jonë shoqërore është arketip i mbretërimit të thelbeve; ne gjithmonë kemi për t'i klasifikuar njerëzit, për t'i etiketuar ata dhe për t'iu caktuar atyre tituj të cilët nuk arrijnë të shprehin vetë aktin e ekzistimit të çdo individ, përmes të cilit ai është vetvetja dhe asgjë tjetër. (Korbin, 1964, f. 55)

Shtrirja individuale e qenies është një aspekt thelbësor i mendimit të Korbinit, meqë ky dimension individual i qenies është i lidhur në vetvete me “natyrën e përsosur” (*el-tiba' el-tamm*) ose “binjakun qiellor” të çdo njeriu që manifestohet në formën e një engjëlli, një shpirti apo “*Daena*”-s, mishërimit të besimit të njeriut. Korbini gjithashtu thekson se rrënjët e kësaj ideje qëndrojnë në konceptin para-islamik të *Fravarti*-t, i cili, në Zoroastrianizëm, i referohet arketipit qiellor të çdo qenieje apo “engjëllit mbrojtës” të saj dhe reflekton dimensionin personalist të kësaj feje. Kjo gjithashtu përbën një zgjatje të shqetësimit të Hajdegerit për t'i shpëtuar shpërbërjes së vetë qenies sonë në “Ata” dhe etiketave dhe titujve të gabuar që ne përdorim për të përcaktuar veten në shoqëri, në mënyrë që të arrijmë një ekzistencë autentike dhe të marrim mundësitë e qenies sonë. Në dritën e mendimit të Mulla Sadrës, ekzistenca autentike, siç është përcaktuar prej Korbinit, duhej, pra, t'i përgjigjej një thirrjeje metafizike dhe të zbulonte mundësitë e pafundme të qenies së individit, përmes takimit të tij me udhëzuesin e tij të brendshëm shpirtëror, i cili është hermeneut i botëve hyjnore, dhe çonte atë në nivelet më të larta të ekzistencës dhe

prezencës.¹⁶ Ky aspekt u zbulua së pari prej Korbinit, në tregimet iniciatike të Suhreverdît, që e përshkruanin takimin midis pelegrinit dhe udhëzuesit të tij të brendshëm, dhe u bë një kredo që ndikoi thellësisht në jetën e tij intelektuale dhe personale. Sipas Korbinit, filozofia e Mulla Sadrës çon në një metafizikë të Frymës, ose, siç thotë ai, të “*Frymës së Shenjtë krijuese*” përmes së cilës: kuptimi i parë i qenies e zbulon veten jo si qenie substantive (*étant*, apo si qenie në formën e saj pasive), as qenie në formën e saj paskajore (akti i qenies), as si një qenie në formën urdhërore (“*bëhu!*” ose “*kun!*” në arabisht). (Shirazi, 1988, f. 57).

Si pasojë, Mulla Sadra prezanton atë që Korbini e quajti një “teozofi” që bazohej mbi ndërthurjen e spekulimit filozofik dhe përvojës mistike, përmes të cilës një perceptim i drejtpërdrejtë e qenieve spirituale mund të ndodhë në botën imagjinare (*‘alam el-mithal*). Ky aspekt përbën bazën e “filozofisë pejgamberike” (*falsafeh nabavi*) që kemi përmendur më parë, e cila zbulon identitetin mes engjëllit të shpalljes dhe engjëllit të njohurisë dhe, me fjalë të tjera, burimin unik nga i cili rrjedh frymëzimi i pejgamberëve dhe përvojat e mistikëve. Korbini ishte ndikuar gjithashtu edhe nga konceptimi i Mulla Sadrës për marrëdhëniet midis shpalljes dhe meditimit filozofik, siç është shprehur në komentin e tij të *Kitab el-Huxhat* nën titullin “Depërtimi i dritës së ekzistencës hyjnore tek ekzistentët” (*Sarajan nur vuxhud fi’l-mevxhudet*). Në këtë pjesë të komentit, Mulla Sadra pohon se shpallja hyjnore dhe Kurani janë si drita që na mundësojnë që të shohim, ndërsa meditimi filozofik mund të krahasohet me një sy përmes të cilit ne mund të shohim se çfarë ka zbuluar në të vërtetë drita e Shpalljes. Kjo përsëri thekson ndërvarësinë e thellë midis shpalljes dhe filozofisë: pa sytë e filozofisë, drita e shpalljes nuk mund të shihet; ndërsa pa dritën e shpalljes, sytë tonë të hapura nuk do të shohin asgjë, veçse errësirë. Pajtimi i thellë midis shpalljes hyjnore dhe filozofisë i ofroi Kor-

¹⁶ Korbini u sensibilizua gjithashtu për këtë çështje përmes tregimeve iniciatike dhe mistike të Suhravardît, të tilla si “Fëshfërima e krahëve të Gabrielit”; shih Suhravardi, Shihaboddin Jahja, *L’archange empourpré, Quinze traités et récits mystiques*, të përkthyer nga persishtja dhe arabishtja në frëngjisht, të prezantuara dhe komentuar prej Henri Korbini, Fajard, 1976!

binit përgjigje në lidhje me marrëdhëniet midis teologjisë dhe filozofisë përtej kundërvënies dhe ndarjes së tyre që ishin proklamuar në Perëndim.

Rrjedhimet epistemologjike dhe filozofike të analizës së Korbinit

Teozofia transcendentale e Mulla Sadrës i ofroi Korbinit instrumente të reja për t'i analizuar kushtet dhe mundësitë e njohjes, si dhe për ta rishqyrtuar qëllimin themelor të filozofisë. Kështu, ne mund të themi se Korbini u njoh, përmes Hajdegerit, me problematikat esenciale të qenies, dhe e zbuloi dimensionin e saj metafizik, si dhe nivele të tjera të qenies që korrespondojnë me nivele¹⁷ të tjera hermeneutike në filozofinë transcendentale të Mulla Sadrës. Në njëfarë mase, Korbini e gjeti te Mulla Sadra përgjigjen ndaj pyetjes së Hajdegerit për realitetin themelor të qenies përmes nocioneve të intuitës së brendshme (*shuhud*) dhe njohurisë prezentiale (ilm *huduri*), të cilat nuk i përkasin fushës së filozofisë, por të misticizmit. Sipas mendimit të Korbinit, filozofia në asnjë mënyrë nuk duhet të konsiderohen si e kotë, pasi ajo ka një rol esencial në përcaktimet e cilësive esenciale të qenies; megjithatë, meqë ajo mund t'i shprehë ato vetëm nëpërmjet koncepteve abstrakte, ajo mund ta pasqyrojë vetëm realitetin e qenies. Vizioni dhe qëllimi i Hajdegerit është i ngjashëm ngushtësisht me principialitetin e qenies të Mulla Sadrës, pasi ai e mbrojti idenë se përtej të gjithë ekzistentëve dhe qenieve të ndryshme ekziston një realitet themelor dhe unik, i cili quhet "qenie". Megjithatë, sistemi i tij filozofik nuk arrin që ta zbulojë realitetin e saj të thellë, meqë, sipas Mulla Sadrës, kuptimi i saj i vërtetë mund të arrihet vetëm nëpërmjet misticizmit. Pasi njohuria spekulative dhe demonstrimi racional e provuan paaftësinë e tyre për ta arritur dhe për ta arsyetuar realitetin themelor të qenies, sistemi i tij (Hajdegerit) e çoi atë në konkludimin e asgjësimit të pashmangshëm të qenieve përmes vdekjes së tyre. Përtej këtij horizonti të dënuar metafizik, Korbini e zbuloi rolin e intuitës imagjinare, e cila ka,

¹⁷ Ky aspekt është zhvilluar më tej prej Mulla Sadrës, në teorinë e tij të "lëvizjes transubstanciale" (*harakat javharija*) e cila, duke transferuar një qenie në shkallët më të larta të universit, ndikon pikërisht në substancën e saj.

në filozofinë transcendentale, dimensionin e saj noetik, dhe krijon kushtet për të kuptuarit e vërtetë të qenies në nivelin e botës imagjinare. Vizioni i Hajdegerit për botën (*weltanschauung*) nuk e ka marrë në konsideratë ekzistencën e kësaj bote ndërmjetëse dhe, si rrjedhim, e ka kufizuar horizontin ekzistencial të Dasein-it të tij. Përmes një “thyerje epistemologjike”, ne mund të themi se Korbini e vazhdoi kërkimin e Hajdegerit në një nivel më të lartë të kuptimit nëpërmjet metafizikës sadriane të prezencës.

Gjatë gjithë jetës së tij, Korbini mbeti vazhdimisht i preokupuar me atë që ai konsideroi të jetë rënia e filozofisë “oksidentale”¹⁸ që tenton ta përcaktojë njeriun si një qenie “të dënuar në asgjë”, si edhe hendekun në rritje midis besimit dhe njohurisë dhe ndarjes së plotë në mes filozofisë dhe teologjisë që ndodhi në Perëndim. Ai gjithashtu kritikoi me forcë dominimin e historicizmit dhe tendencën për të reduktuar çdo fenomen në kontekstin e tij historik dhe shoqëror, që sjell një “racionalizim (jopjellor) të botës” që i kufizon mundësitë e qenies. Si pasojë, evoluimi i filozofisë moderne perëndimore ka çuar në një fshehje progresive të dimensionit real të qenies, duke e reduktuar atë vetëm në atë që intelektu material mund të perceptojë dhe kuptojë. Ky fenomen solli atë që Henri Korbini e quajti një “nihilizëm metafizik”, i cili rrjedh nga tendenca për të mohuar ekzistencën e realiteteve që ndodhen jashtë horizontit të përvojës materiale dhe që nuk mund të kapen përmes demonstrimeve racionale.¹⁹ Sipas tij, kjo tendencë ka shkaktuar gjithashtu një dështim të plotë për të kuptuar eksperiencat spirituale, duke u përpjekur për t’i reduktuar ato në të ashtuquajturit “faktorë” sociologjikë apo psikologjikë. Si pasojë, mbizotërimi i

¹⁸ Për Korbinin konceptet e Oksidentit dhe të Orientit nuk kanë pasur një kuptim gjeografik, por më tepër një kuptim metafizik, pasi ato i referohen një dallimi jo midis vendeve të veçanta, por midis sistemeve të shekullarizuara të mendimit dhe të sistemeve me një shtrirje metafizike dhe të “shenjtë”, të cilat nuk e kufizojnë horizontin e tyre me botën materiale, por e pranojnë ekzistencën e realiteteve të padukshme, të tilla si bota imagjinare.

¹⁹ Korbin, Henri, “*Mbi teologjinë apofatike si antidot kundër nihilizmit*”, Konferencë e mbajtur në Teheran, 20 tetor 1977, në një simpozium të organizuar në Qendrën Iraniane për Studimet e Qytetërimeve (*Centre iranien pour l'étude des Civilisations*) mbi temën në vijim: “A mundëson ndikimi i mendimit perëndimor në vendosjen e një dialogu të vërtetë në mes të qytetërimeve?”.

arsyes që është shenjtëruar në sistemet bashkëkohore filozofike, ka tentuar ta çmitizojë dhe mohojë dimensionin e shenjtë të botës dhe ta kufizojë veten në analizën e aspektit të jashtëm dhe racional të qenies (“*zahir*”), duke mos i dhënë rëndësi dimensionit të saj të brendshëm dhe jomaterial (“*batin*”), apo “qenies shpirtërore” të saj, që ata nuk mund ta kuptojnë përmes njohurisë spekulative dhe analizës racionale. Siç kemi përmendur më parë, këto sisteme paraqesin një vizion të dënuar të njeriut i cili, në thelb, reduktohet në dimensionin e tij horizontal dhe privohet nga çdo horizont transcendental dhe shpresë për “përtej vdekjes”.

Larg nga përkulja ndaj tundimit të historicizmit, një *filo-sof* (*philosopher*) i vërtetë (sipas etimologjisë së fjalës, një “*dashamir i urtësisë*”) duhet të jetë, sipas Korbinit, një person që refuzon ta lejojë veten që të ndikohet nga këto teori të reduktuara, dhe që përpiqet ta kuptojë gjithë shtrirjen e qenies, si dhe të gjitha mundësitë që mund të hapen për çdo qenie të qenies. Si rezultat, sipas mendimit të Korbinit, Mulla Sadra dhe filozofia islame në përgjithësi i kthen njeriut dimensionin kryesor dhe vertikal që i kishte humbur që nga Rilindja – ndonëse ai kishte qenë i pranishëm në mendimet e mistikëve të mëdhenj evropianë, të tillë si Jakob Boehme i Swedenborg-ut – dhe rivendos kuptimin e çdo qenieje më vete në integralitetin e saj, që do të thotë dimensionin e saj vertikal, individual dhe transcendental. Sipas Korbinit, qëllimi i filozofimit nuk është vetëm që të mbledhë dhe të kombinojë konceptet e ndryshme në mendje, por, në thelb, konsiston në “përgjigjen ndaj një Thirrjeje e cila në mënyrë këmbëngulëse na interpelon ne” (Shayegan, 1990, f. 22) – që do të thotë thirrje për të zbuluar “qenien tonë të plotë” përmes gjetjes të dimensionit të saj të humbur shpirtëror.

Edhe pse hermeneutika është thelbësore në procesin e këtij “zbulimi” të dimensionit të fshehur të qenies, njeriu mbetet krejtësisht i lirë për t’ia hapur ose për t’ia mbyllur vetes së tij dyert e qenies: Shenjtërimi dhe shekullarizimi janë fenomene që ndodhin dhe që e kanë vendin e tyre kryesisht jo në këtë botë të formave të jashtme, por në radhë të parë në botën e brendshme të shpirtit të njeriut. Njeriu projektin modalitetet e qenies së tij të brendshme në botën e jashtme për të formuar “fenomenin botëror”, fenomenet e botës së vetë atij, në të cilën ai vendos për lirinë e tij ose në

robërinë e tij. Nihilizmi lind kur njeriu e humb vetëdijen e të qenit të tij përgjegjës për këtë lidhje dhe deklaron, me dëshpërim apo cinizëm, se dyert që ai vetë i ka kyçur, janë të mbyllura.²⁰

Përkundër kësaj tendence, Korbini këmbëngul për përgjegjësinë personale të filozofit që të bëhet trashëgimtar i njohurisë që nuk i përket së kaluarës, meqë për të, “teozofia” është njohuri gjithnjë e gjallë që mund të bëhet përherë e pranishme dhe e gjallë në shpirtin e filozofit që është i gatshëm që të jetë “mikpritës” i saj.²¹ Sipas kësaj pikëpamjeje, filozofia transcendentale mund të konsiderohet e vdekur vetëm nga ata që janë tërhequr në grahmat e metodës historiciste. Përkundrazi, Mulla Sadra paraqet një vizion të shpirtit si një organ i gjallë që fsheh historinë e vet dhe përmban mundësinë e një ngjitjeje në shkallën e qenies, sa herë që ai është e gatshëm të pranojë përgjegjësinë e fatit të tij personal.

Për Korbinit, përmbushja e fatit të çdo qenieje mund të kuptohet vetëm me anë të pajtimit midis shpirtit dhe intelektit, i cili mund të ndodhë vetëm në botën imagjinare. Sipas tij, kjo botë është përcaktuar në mënyrë rigorozë vetëm prej teozofëve islamë si “*botë ndërmjetësuese në të cilën shpirtat bëhen të trupëzuar dhe trupat të shpirtëzuar*”²², në të cilën ndodhin të gjitha shpalljet peygamberike, eksperiencat vizionare të mistikëve dhe çdo takim i qenies me “natyrën e përkryer” të saj. Mohimi i saj në filozofinë perëndimore, si pasojë sjell zhdukjen e këtyre mundësive vertikale të qenies dhe na dënon të endemi në fushat e relativizmit ose, në më të shumtën, agnosticizmit: humbja e imagjinare në Oksident: një

²⁰ Korbin, Henri, “*Mbi teologjinë apofatike si antidot kundër nihilizmit*”, Konferencë e mbajtur në Teheran, 20 tetor 1977, në një simpozium të organizuar në Qendrën Iraniane për Studimet e Qytetërimeve (*Centre iranien pour l'étude des Civilisations*) mbi temën në vijim: “A mundëson ndikimi i mendimit perëndimor në vendosjen e një dialogu të vërtetë në mes të qytetërimeve?”.

²¹ [...] “Parakusht thelbësor për ta kuptuar shpirtin e Islamit shia është që të bëhesh mikpritës i tij shpirtëror. Dhe të qenët mikpritës i një universi shpirtëror do të thotë të fillosh t’i ndërtosh atij një vendbanim në vetvete.”, Korbin, Henri, *En islam iranien – Aspects spirituels et philosophiques*, Gallimard, vëll.1, f. 7.

²² Korbin, Henri, *En islam iranien – Aspects spirituels et philosophiques*, Paris, bot. Gallimard, vëll. 2.

lëvizje që filloi me Dekartin (Descartes) dhe P. Mersenne-n, në kundërshtimin e tyre ndaj Platonistëve të Kembrixhit dhe ndaj asaj çfarë ishin duke përfaqësuar J. Boehme, Swedenborg ose Oetinger. Kjo është “lufta (e vërtetë) për shpirtin e botës” që ne duhet të ndërmarrim. Psikologjia jungiane²³ mund ta përgatisë terrenin për këtë betejë; megjithatë, rezultatet fitimtare të saj varen nga llojet e tjera të armëve që nuk i përkasin fushës së psikologjisë. (Korbin, 1981b)

Sipas Henri Korbinit, metafizika sadriane, që bazohet mbi imagjinatën aktive si organi thelbësor nëpërmjet të cilit njeriu mund të gjejë qasje në këtë botë ndërmjetëse, mund të përbëjë njërën prej këtyre armëve: nëpërmjet intensifikimit të aktit të qenies dhe prezencës së njeriut, trupi material do të shpirtëzohet gjithnjë e më shumë dhe do të hyjë në nivele më të larta dhe jomateriale të qenies “përtej vdekjes”: gjenerimi i “trupit shpirtëror” ndodh (...) përmes këtij kapaciteti imagjinar (...) që është vetë shpirti “i gjallëruar” nga “Natyra Perfekte” e tij, poli i tij qiellor. Prandaj, në qoftë se një nga aspektet shkatërruese të nihilizmit konsiston në “zhgënjimin” (*Entzauberung*) e një bote të reduktuar në një pozitivitet utilitar, pa finalitet përtej saj, ne shohim se ku mund ta ngremë këtë mburojë kundër nihilizmit.²⁴

Kështu, Mulla Sadra e fton njeriun në gjetjen e polit të tij shpirtëror, i cili përbën çelësin e vetëm për qasje në qenien e tij integrale, si dhe në të kuptuarin e realitetit gjithëpërfshirës së qenies.

Konceptimi i Korbinit për një “Sofia” unike

Ne duhet, pra, ta theksojmë vazhdimësinë e thellë të rrugës intelektuale dhe filozofike të Korbinit, e cila u orientua nga një *Kërkim* i vetëm për një urtësi të gjallë, e që mund të gjendet në ndonjë vend apo epokë,

²³ Në disa hulumtime dhe ligjërata të tij, Korbini e pranoi rëndësinë e hulumtimeve të Jungut mbi alkiminë, që çoi në idenë e ekzistencës së “botës së trupave të padukshëm”.

²⁴ Korbin, Henri, “Mbi teologjinë apofatike si antidot kundër nihilizmit”. Në lidhje me këtë çështje, Korbini gjen shumë ngjashmëri midis mendimit të Mulla Sadrës dhe Jacob Boehme-s.

dhe e cila i ka rrënjët e saj të thella në Iranin e lashtë. Kjo është arsyeja pse Irani dhe Gjermania kanë qenë sinorët gjeografikë për një Kërkim, që në realitet është ndjekur në rajonet shpirtërore që nuk mund të gjenden në hartat tona. (Korbin, 1981a, f. 42)

Përtej të gjitha klasifikimeve intelektuale midis sistemeve filozofike dhe dallimeve gjeografike të vendosura midis “Orientit” dhe “Oksidentit”, Korbini u përpoq për të arritur në “Orientin e njohurisë”, që nuk mund të gjendet në hartat tona gjeografike. Korbini u pyet shpesh për arsyen e kalimit të tij nga Hajdegeri në filozofinë iraniane, pyetje së cilës ai iu përgjigj se fakti i thjeshtë i pyetjes zbulon simptomën e një ndarjeje të thellë dhe klasifikimi të shkollave të ndryshme të mendimit dhe disiplinave intelektuale, në vend të shikimit të natyrës së tyre komplementare dhe ndërtimit të urave midis tyre.

Kjo gjithashtu i referohet konceptimit personal të Korbinit për filozofin, sipas të cilit ky i fundit nuk duhet ta kufizojë kërkimin e tij në një horizont të kufizuar gjeografik apo kulturor, por mendja e tij duhet të jetë mjaft e gjerë që të përqafojë filozofirat e kulturave dhe epokave të ndryshme dhe që të perceptojë lidhjet mes tyre:

Arsimimi im është me prejardhje tërësisht filozofike; kjo është arsyeja pse unë nuk jam në të vërtetë as një gjermanist, as një orientalist, por një filozof i cili ndjek Kërkimin e tij kudo që Fryma e çon atë. Nëse ajo më çoi drejt Freiburgut, Teheranit apo Ispahanit, këto qytete janë për mua, dhe para të gjitha “qyteteve emblematike”, simbolet e një udhëtimi të përhershëm. (Korbin, 1981b, f. 24)

Kështu, Korbini ishte duke kërkuar “Frymën” që filozofia perëndimore e kishte humbur me mbizotërimin e historicizmit dhe tendencës për t’i reduktuar të gjitha fenomenet në kontekstin historik dhe social të paraqitjes së tyre. Siç thotë Sejid Husein Nasri:

Korbini ishte dhënë pas “hermeneutikës shpirtërore” ose “*te’vil*”-it dhe kjo është arsyeja pse, ndërsa u tërhoq dhe i detyrohej Dilthey-t, Husserl-it, Heidegger-it dhe filozofëve të tjerë që përdornin hermeneutikën, ai ishte në kërkim të një hermeneutike që do të tregonte realitetin e vërtetë të dimensionit ezoterik të gjërave, dhe kjo është pikërisht ajo që mistikët e Islamit e quajnë “*keshf el-mahxhub*” ose zbulimin e të fshehurës

nën fenomenin. Për më tepër, Korbini nuk mund ta pranonte pikëpamjen e ekzistencializmit e cila të çon vetëm drejt vdekjes dhe mosekzistencës dhe jo drejt jetës së përjetshme dhe ekzistencës absolute. Në të vërtetë, para se të njëhej me Mulla Sadrën, ai ishte duke kërkuar dikë si ai. (Nasr, 2003).

Për këtë arsye, që nga fillimi, ai ishte duke shpresuar që të zbulonte anën e fshehtë të fenomeneve dhe dimensionin e tyre të humbur shpirtëror, të cilin ai i gjeti në “teozofinë” iraniane.

Disa konsiderojnë se përpjekja e Mulla Sadrës për të rivendosur principialitetin e qenies ose ekzistencës e bëri atë themeluesin e ekzistencializmit modern. Megjithatë, Korbini theksoi domosdoshmërinë për të mos e ngatërruar nocionin e “ekzistencës” (*vuxhud*, ose “qenie”) në mendimin e Mulla Sadrës dhe konceptin e “ekzistencës” ashtu siç ai shfaqet në ekzistencializmin sartrian. Megjithëse të dyja sistemet e pranojnë ekzistencën si një realitet themelor dhe principialitetin e saj mbi esencën, ekzistencializmi e kufizon kuptimin e ekzistencës në jetën personale të çdo njeriu, dhe si pasojë nuk e merr parasysh realitetin gjithëpërfshirës të qenies ashtu siç përcaktohet në filozofinë sadriane. Prandaj, ekzistencializmi modern arriti shkatërrimin e kuptimit të vërtetë dhe të thellë të qenies, duke e kufizuar atë në shprehjen “një mënyrë e caktuar e qenies, që lidhet me periudhën dhe kohëzgjatjen dhe që ka një relacion ekzistencial me origjinën e vet” (Shirazi, 1988, f. 71). Këto dy sisteme kanë dy horizonte krejtësisht të ndryshme, pasi njëri të çon drejt asgjësë dhe vdekjes, ndërsa tjetri hap dyert për jetën pas vdekjes dhe ringjalljes personale. Për Korbini, sistemet filozofike të Hajdegerit dhe Mulla Sadrës përshkruajnë në mënyrë të përkryer rrugët dhe orientimet e ndryshme që janë marrë nga traditat oksidentale dhe orientale, dhe përfundimet rrënjësisht të ndryshme që ato arritën në lidhje me çështjen e qenies.

Si përfundim, mund të themi se Korbini përdori mjete metodologjike dhe konceptuale, të ofruara prej Hajdegerit, për ta çuar kuptimin e *Dasein-it* të tij në një nivel më të lartë të kuptimit, si dhe për ta zbuluar një domethënie më të gjerë dhe më të thellë të qenies, e cila përkon, për njëriun, me zbulimi e “qenies (së tij)-të-përtej-vdekjes”. Ne mund të themi se përmes “aktit (sadian) të qenies” Korbini e shtyu *Dasein-in* hajdege-

rian në nivele më të larta të prezencës, përtej sferës së vdekjes dhe fundit material. Për Korbinin, Mulla Sadra përfaqësonte gjithashtu edhe një lloj të veçantë të konshiençës, e cila i bënte thirrje njeriut që ta fitonte sigurinë se “atdheu i vërtetë” i tij është përtej kufirit të kësaj bote, dhe se mundësitë e qenies së tij e kapërcejnë vdekjen. Ky *hikmet* (urtësi) nuk është vetëm një nga shtigjet në një histori të ashtuquajtur të ideve apo filozofisë së Iranit dhe e humbur në të kaluarën, por ajo është një Sofia e gjallë, e cila mund të ketë rrjedhime në të tashmen, dhe që hap horizonte të reja për të ardhmen. Prandaj, ne mund të themi se ai e gjeti në filozofinë iraniane një përgjigje ndaj një prirjeje natyrore shpirtërore dhe një dëshire për t’i shpëtuar historicizmit, si dhe tendencës për ta mohuar kuptimin dhe dimensionin real të fenomeneve shpirtërore. Për Korbinin, “teozofia” sadriane, – meqë ajo “i konsideron faktet e Librave të Shpallur si dhe përvojat e botës imagjinare, si burime të vërteta të ofruara në meditimin filozofik” (po aty), – përbën një burim themelor të reflektimit, duke e ftuar filozofinë perëndimore që të shkojë përtej ndarjes së besimit dhe njohurive, për ta rigjetur frymën e saj të humbur; nëse jo, siç shton ai, “*filozofia* do ta humbë lidhjen e saj origjinale me *Sofia*-n” (po aty).

Referencat:

- Korbin, Henri. (1971). *En islam iranien – Aspects spirituels et philosophiques*, Paris, bot. Gallimard, coll. Tel, vëll. 1, 2 dhe 4.
- (1977) *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, (Trupi shpirtëror dhe toka qiellore: Nga Irani Mazdean në Iranin Shi'it), Princeton University Press.
- (1977) “Mbi teologjinë apofatike si antidot kundër nihilizmit”, Konferencë e mbajtur në Teheran, 20 tetor 1977, në një simpozium të organizuar në Qendrën Iraniane për Studimet e Qytetërimeve (Centre iranien pour l'étude des Civilisations) mbi temën në vijim: “*A mundëson ndikimi i mendimit perëndimor në vendosjen e një dialogu të vërtetë në mes të qytetërimeve?*”
- (1981a) “Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique”, *Henry Corbin*, L'Herne.
- (1981b) “From Heidegger to Suhrawardi, Entretien avec Philippe Némou”, *Cahiers de L'Herne: Henry Corbin*, Christian Jambet (bot.), Paris.
- (1990) *L'Iran et la philosophie*, Paris, L'espace intérieur, Fayard.
- (1998) *Voyage and the messenger: Iran and Philosophy*, North Atlantic Books.
- (2001) *History of Islamic Philosophy* (Historia e filozofisë islame), Paul Kegan.
- (2002) *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Tehran, Instituti Iranian i Filozofisë.
- Gadamer, Hans-Georg. (2005). *L'herméneutique en retrospective: Iere et IIe parties*, Paris: J. Vrin.
- Heidegger, Martin. (1951). *Qu'est-ce que la métaphysique? Suivi d'extraits sur L'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin*, përkthyer nga gjermanishtja në frëngjisht me një hyrje nga Henry Corbin, b o t . i 17th-të, Paris: Gallimard.
- (1962) *Being and Time* (Qenia dhe koha), përkth. Macquarrie dhe E. Robinson, Oxford: Blackwell.
- (1992) *Les concepts fondamentaux de la métaphysique: monde, finitude, solitude*, Paris: Gallimard.

- Inwood, Michael. (1999). *A Heidegger dictionary*, UK: Blackwell.
- Jambet, Christian. (2006). *The Act of being: the philosophy of revelation in Mulla*
- Sadra (Akti i të qenies: Filozofia e shpalljes te Mulla Sadra), Zone Books.
- Janicaud, Dominique. (1983). *La métaphysique à la limite: cinq études sur Heidegger*, Paris: P.U.F.
- Nasr, Sejjid Husein. (2004). *Mulla Sadra: An entry from Macmillan's Encyclopedia of Islam and the Muslim World* (Hyrja tek *Enciklopedia e Islamit dhe botës myslimane* nga Macmillan-i, USA: Macmillan Reference.
- Pazouki, Shahram (bot.) (2006). *Za'ir-e Sharq (Një pelegrin në Lindje)*, Punimet e Kongresit Ndërkombëtar mbi 100-vjetorin e lindjes së Henri Korbinit, Teheran, dhjetor 2003, Teheran, Instituti Iranian i Filozofisë.
- (2003) *Hommage à Henry Corbin, Recueils d'articles et deux entretiens*, Teheran, Instituti Iranian i Filozofisë.
- Rahman, Fazlur. (2007). *Filozofia e Mulla Sadrës*, Universiteti Shtetëror i New York Press-it.
- Shayegan, Daryush. (1990). *Henry Corbin, la topographie spirituelle de l'Islam iranien*, Paris: Editions de la différence.
- Shirazi, Molla Sadra. (1988). *Le livre des pénétrations métaphysiques (Kitab al- Masha'ir)*, përkthyer nga arabishtja, me shënime dhe hyrje nga Henri Korbin, Paris: Editions Verdier.
- Schnell, Alexander. (2005). *De l'existence ouverte au monde fini: Heidegger, 1925-1930*, Paris: J. Vrin.

Përktheu nga anglishtja
Mimoza Sinani

Reza AKBARIAN
Amélie NEUVE- EGLISE

HENRY CORBIN: FROM HEIDEGGER TO MULLÂ SADRÂ HERMENEUTICS AND THE UNIQUE QUEST OF BEING

(Summary)

The fact that Corbin left the realm of Western philosophy to devote himself to Islamic philosophy and Iranian theosophers has usually been considered as a radical "rupture" in Corbin's philosophical thought. This article aims at showing that in reality, there is no contradiction but rather a deep continuity in his philosophical path, which was guided by a unique quest of being. Corbin was therefore deeply influenced by Heidegger's main issue of "being qua being" as well as his hermeneutical methodology, but reached another apprehension and level of being through his acquaintance with Mullâ Sadrâ's transcendental philosophy. This crossed-approach led to the transformation of the Heideggerian "Being-towards-death" into the Sadrian "Being-beyond-death", and revealed the deep correspondence between the mode of being and the mode of comprehension as well as the complementary nature of philosophy and mysticism; the latter being the essential and only true realm in which, through presential knowledge, "the fundamental reality of being" may be grasped.

Keywords: *Henry Corbin, Martin Heidegger, Mulla Sadra, being, Hermeneutics, transcendental philosophy, Western philosophy.*

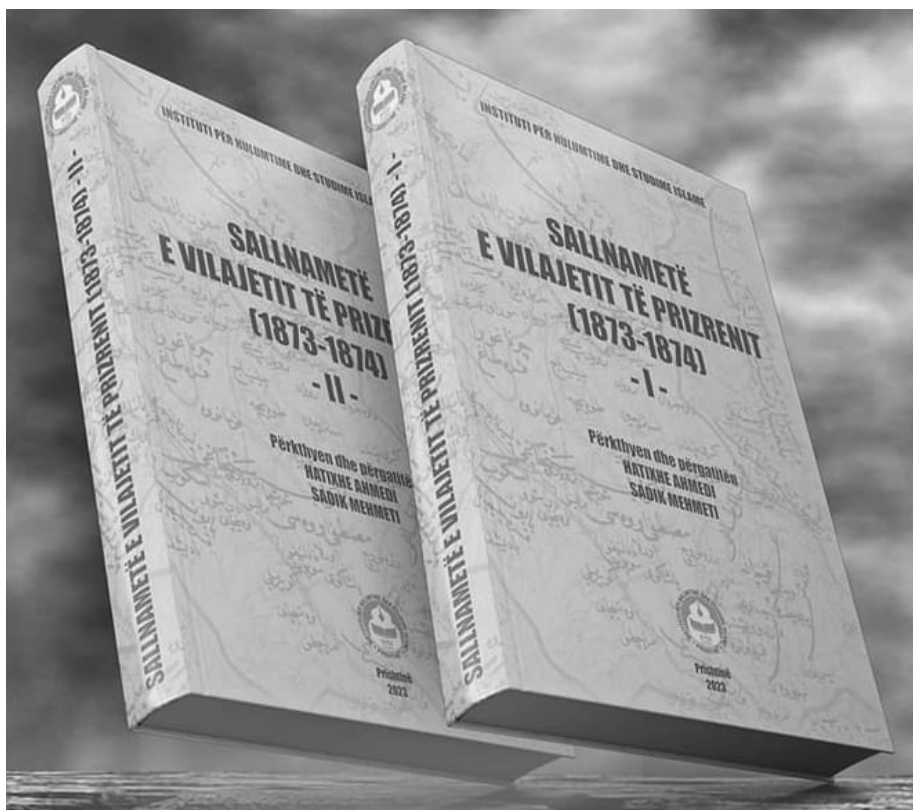
IV. RECENSIONE

E VËRTETA DOKUMENTARE FLET SHQIP

(Sallnametë e Vilajetit të Prizrenit (1873 – 1874) I dhe II, përkthyen dhe përgatitën: Hatixhe Ahmedi dhe Sadik Mehmeti, botoi: Instituti për Hulumtime dhe Studime Islame, Prishtinë, 2023, f. 280 dhe 344).

Pas botimit të vëllimit “*Dijetarë shqiptarë në Perandorinë Osmane (1880-1912), sipas dokumenteve të Meshihatit të Lartë Osman*” (me pjesëmarrjen në autorësi edhe të Ramadan Shkodrës), dhe hedhjes dritë mbi një

aspekt të rëndësishëm, sikurse është dimensionin e elitës shqiptare në një periudhë të caktuar të ekzistimit të kombit shqiptar në kuadër të Perandorisë Osmane, studiuesit Hatixhe Ahmedi dhe Sadik Mehmeti dalin para lexuesit tonë me një botim të



ri. *Sallnametë e Vilajetit të Prizrenit (1873-1874)*, të sjella në dy vëllime, janë kontributi i tyre në rrugëtimin drejt ndriçimit të aspekteve të së kaluarës së shqiptarëve, në një periudhë e cila, ndonëse ka dëshmi të shumta të kohës, nuk është e njohur sa duhet, në rend të parë, për shkak të mungesës së projekteve sistematike shkencore. Këtë mungesë informacionesh burimore ndeshëm e zbut projekti i realizuar dhe i botuar në kuadër të Institutit për Hulumtime dhe Studime Islame, i cili me këtë botim e nis me këmbë të mbarë historikun e projekteve shkencore, gjë që është një nga synimet e tij themelore. Në anën tjetër, botimi i sallnameve përbën një interes të madh për njohjen më të plotë të fakteve dhe të rrethanave të përgjithshme shoqërore që ishin me interes për ekzistencën e shqiptarëve të trojet e tyre etnike. Përzgjedhja e sallnameve të Vilajetit të Prizrenit nuk është gjë e rastit, ngase bëhet fjalë për dy vjetarë, të cilët ishin hartuar në periudhën që i parapriu Lidhjes Shqiptare të Prizrenit, me çka qartësohen faktet dhe rrethanat më të rëndësishme që lidhen me vendin ku u ngrit e para organizatë me synime mbarëkombëtare, si dhe rëndësinë që e kishte si qendër vilajeti atëbotë. Prizreni, siç e dëshmojnë këto dy sallname, del të jetë një ndër qendrat më të

rëndësishme administrative-politike shqiptare, që përfshinte një territor prej gati 20 mijë kilometrash katrorë, gjë që është afërsisht sa dy herë Kosova e sotme.

Pas reformave rrënjësore në Perandorinë Osmane, legjislacioni që rregullonte strukturën e vilajeteve e bëri të nevojshëm hartimin e vjetarëve përkatës (sallnameve), ndërsa përgatitësit e këtyre dy vëllimeve konstatojnë se janë hartuar gjithsej 25 sallname të këtyre vilajeteve shqiptare: Prizrenit (2), Kosovës (8), Shkodrës (5), Manastirit (9) dhe Shkupit (1). Botimi i dy prej tyre është një ndërmarrje trimëruese për të sjellë në gjuhën shqipe edhe të tjerat. Përgatitësit, të cilët e kanë bërë edhe përkthimin e tyre, por edhe leximin kritik në mjaft raste, plotësimin me të dhëna shtesë e me shpjegime të rëndësishme për lexuesin e sotëm, e vlerësojnë përmbajtjen e tyre me interes të shumanshëm: “Sallnametë e vilajeteve paraqesin të dhëna të shumta rreth ndarjes administrative të vilajeteve në fjalë, pastaj të dhënat për nëpunësit, për historinë, gjeografinë vendore, për monumentet e vjetra, për aktivitetet tregtare, ekonominë, numrin e banorëve, të medreseve, të bibliotekave etj. Ka nga to, sidomos ato të mëvonshme, që përmbajnë vizatime dhe fotografi, madje edhe plane dhe harta të qyteteve, apo të

tilla që përmbajnë linjat e postë-telegrafit etj.”

Në planin strukturor këto sallname kanë ngjashmëri të shumta, ndonëse e dyta është më e plotë dhe rrjedhimisht përmban një informacion shtesë e më të detajuar në raport me të parën. Fillimisht në Sallnamenë e vitit 1873 kemi fjalën e botuesit (drejtorit të Institutit për Hulumtime dhe Studime Islame, prof. Sabri Bajgorës), hyrjen e përkthyesve dhe përgatitësve të sallnameve (Hatixhe Ahmedi dhe Sadik Mehmeti), shtojcën 1 që përmban të dhëna për vendet se ku ruhen sallnametë shqiptare në bibliotekat e Turqisë dhe shtojcën 2 në të cilën qartësohen nëpërmjet shpjegimeve njësitë administrative të kohës, duke filluar nga vilajeti e deri kasabaja. Këto shtojca përbëjnë një ndihmesë si në të kuptuarit e vendndodhjes së sallnameve, në rend të parë kjo është me interes për studiuesit, ashtu edhe lidhur me zotërimin e terminologjisë përkatëse.

Më tej pason struktura e sallnamesë, e cila ka parathënien e shkurtër, ku qartësohet baza juridike e botimit të saj dhe vendndodhja e qendrës së vilajetit, pastaj vjen kalendari vjetor me festat përkatëse fetare të komuniteteve të ndryshme fetare. Në vijim është bërë një përmbledhje e ngjarjeve më të rëndësishme të njerëzimit, të ndara në dy

faza, përkatësisht para Hixhretit dhe pas tij. Gjithashtu pjesë të Sallnamesë së parë janë edhe disa nga të dhënat më të rëndësishme për sulltanët osmanë, një pjesë e të cilave nga përgatitësit e botimit të saj në shqip janë saktësuar ose korrigtuar, marrë parasysht faktin se, në disa raste, ato janë dhënë gabimisht në origjinalin e Sallnamesë. Pasojnë të dhëna për titujt dhe ofiqet me të cilat shënohej në dokumente hierarkia e lartë dhe e ulët në Perandorinë Osmane, është bërë pastaj radhitja e gradave shkencore, burokratike dhe ushtarake, sipas hierarkisë në Perandorinë Osmane, e gjithashtu ka edhe shpjegime dhe të dhëna për gradat e klasës intelektuale-shkencore. Lidhur me këto grada dhe me institucionet nga përgatitësit e këtij botimi janë ofruar referenca të shumta, nëpërmjet të cilave lexuesi do ta kuptojë më lehtë e në mënyrë më të plotë këtë materie. Në vijim janë theksuar organet kryesore të vilajetit, duke i paraqitur edhe bartësit e tyre, elitën qeverisëse e profesionale të Vilajetit të Prizrenit dhe të gjitha njësitë administrative që ishin në varësinë e tij. Nga struktura e emrave të bartësve të funksioneve në organe të ndryshme të vilajetit, sanxhakëve, kazave etj. del se kishte një përfaqësim adekuat edhe të pjesëtarëve të komuniteteve të tjera (jomysli-

mane), ndonëse trajtat e emrave të të krishterëve ortodoksë më shumë ngjasojnë me emra shqiptarë e grekë sesa me ata sllavë (p.sh. krahas emrit Gjorgje e hasim edhe trajtën Jorgo, ose Gjorgji, Jorgaqi etj., por gjithashtu ndeshen edhe emra si Naum, Serafil, Vasiko, Anastas, Risto, Jandil, Koço, Mano, Taso, Stefo, Mihallaq etj. si emra që rëndom, historikisht dhe edhe sot, i bartin shqiptarët e besimit ortodoks. Mosdominimi i trajtave sllave të emrave të përfaqësuesve të krishterë të rritit bizantin dëshmon se në këtë periudhë kishte ende një komunitet të qartë të shqiptarëve të krishterë të këtij riti, të cilët, me kalimin e kohës dhe sidomos me shtrirjen e ndikimit të Kishës Ortodokse Serbe dhe të politikave asimiluese të Serbisë gradualisht u sllavizuan. Kujtojmë këtu mbijetojat e fundit të shqiptarëve ortodoksë të Rekës së Epërme, procesi i asimilimit të të cilëve është kryer shumë vonë. Duhet thënë se ka një përfaqësim edhe të hebrenjve (p.sh. Sakito Hebreu, Mirkado efendiu etj.), gjë që flet për integrimin dhe përfaqësimin e tyre në strukturën e asokohshme pushtetore e institucionale.

Autorët e këtij projekti, përtej fakteve ekzistuese në sallname, nëpërmjet referencave, kanë ofruar aty-këtu të dhëna shtesë, veçmas lidhur me qendrat e njësive adminis-

trative - territoriale të përfshira në kuadër të Vilajetit të Prizrenit, me çka lexuesit ia lehtësojnë të kuptuarit e vendndodhjes së tyre dhe rëndësinë që e kishin në atë strukturë vilajetore. Sallnameja e vitit 1874, si më e vëllimshme, del të jetë më e plotë edhe në pikëpamje të përshkrimit të Vilajetit të Prizrenit, por edhe të livave (sanxhaqeve), kazave, nahijeve, në të cilat tekste përshkruhen veçantitë ekonomike, gjeografike, demografike, arsimore, institucionale, kulturore, fetare etj. të secilës prej tyre.

Të dhënat standarde të sallnameve, përveç statusit të kazasë, përfshijnë edhe distancën deri në qendrën e vilajetit, përkatësisht të livasë (sanxhakut), pastaj përbërjen e institucioneve qeverisëse e të drejtësisë, të dhënat për numrin e fshatrave, të shtëpive dhe sidomos me interes janë ato për numrin e popullsisë, strukturën e saj fetare në proporcionin myslimanë / jomyslimanë (sipas të cilit 60 për qind e banorëve të Vilajetit të Prizrenit ishin myslimanë). Sallnametë ofrojnë edhe të dhëna arsimore me interes, duke përfshirë të gjitha shkollat e mesme Rushdije në Vilajetin e Prizrenit, vendndodhjen e tyre, sikundër edhe emrat e mësuesve, por te vëllimi i dytë, te pjesa përshkruese, ndeshen edhe të dhëna lidhur me lëndët mësimore etj. Në vëlli-

min e sallnamesë së vitit 1873 janë përfshirë edhe gradat ushtarake të anëtarëve të Vilajetit të Prizrenit të ushtrisë së rregullt, asaj rezervë dhe oficerëve, si dhe bartësit e tyre. Edhe në këtë rast përkthyesit dhe përgatitësit, Ahmedi dhe Mehmeti, kanë dhënë shpjegime të duhura shtesë lidhur me gradat e asokohshme. Ndërkaq, në vëllimin vijues të sallnamesë së vitit 1874 është përfshirë xhandarmëria rezervë e vilajetit, ku gjithashtu nuk mungojnë saktësimet terminologjike. Si në rastin e parë, ashtu edhe në të dytin janë ofruar të dhënat kryesore për gradën e shërbyesit, njësinë, statusin dhe vendin e shërbimit.

Një aspekt tjetër interesant i përmbajtjes së sallnameve të përmendura ka të bëjë edhe me të ardhurat dhe shpenzimet e Vilajetit të Prizrenit, të cilat janë paraqitur në mënyrë tabelore. Derisa nuk ka të dhëna për shpërndarjen e shpenzimeve, mbledhja e të hyrave buxhetore është specifikuar sipas disa zërave, gjë që flet për një administratë të avancuar tatimore e financiare përgjithësisht.

Përkthyesit, njëkohshëm edhe përgatitës të botimit në gjuhën shqipe, nuk i janë qasur ftohtë kësaj materieje. Përkundrazi, vërtetohet katërçipërisht se kanë bërë punë me profesionalizëm, pasion e përkushtim të paparë. Kanë ndrequr një

varg gabimesh të hartuesve të sallnameve, qoftë kur është fjala për gabime të aspektit fonetik, qoftë kur bëhet fjalë për gabime përmbajtësore. Shpjegimet e shumta dhe korrigjimet e dobishme përbëjnë rreth një të katërtën e tekstit të gjithmbarshëm, kuptohet pa përfshirë faksimilet që janë sjellë si të plota. Kolegët tanë kanë identifikuar edhe gabime në leximin e kësaj sallnameje, gabime që pastaj janë transmetuar nga një autor te tjetri. Pa dyshim njëri ndër shembujt më sinjifikant është edhe gabimi gjatë leximit të emrit të konsullit Lipiç, për çka ata kanë dhënë këtë sqarim: “Dr. Hasan Kaleshi dhe Dr. Hans Jürgen, në studimin e tyre tashmë të përmendur *“Vilajeti i Prizrenit”*, emrin e konsullit austro-hungarez Lipiç (Lippich von Lindburg Friedrich 1834-1888) e kanë lexuar gabimisht si Mospolić. Në fakt, para emrit të konsujve, në Sallname, është shënuar nga frëngjishtja titulli “monsieur” (shkurt: “mosyu”-zotëri) dhe kjo i ka ngatërruar autorët në fjalë. Ndaj dhe Mosyu Lipiçin (zotëri Lipiçin), e kanë lexuar Mospolić”. Është e udhës të thuhet me këtë rast se, marrë parasysh autoritetin e autorëve Kaleshi dhe Jürgen, ky lexim i gabuar i emrit të konsullit Lipiç është bartur në format citimi në studimet e trajtimet e shumë autorëve vijues.

Natyrisht, në ndonjë rast, kur studiuesit Ahmedi dhe Mehmeti nuk ia kanë dalë të saktësojnë çështjet, e kanë bërë të ditur lexuesin lidhur me pamundësinë e tyre aktuale dhe me dilemën që kërkon zgjidhje në të ardhmen. Të tilla çështje kanë të bëjnë me pamundësinë e leximit të ndonjë emri etj.

Sidoqoftë, si realizues të këtij projekti të rëndësishëm e me interes shumëplanësh, autorët e tij, me të drejtë, kanë konstatuar se “Me botimin në gjuhën shqipe të Sallnameve të Vilajetit të Prizrenit shpresojmë t’iu kemi ndihmuar gjithë atyre që dëshirojnë të dinë për historinë, gjeografinë, ekonominë, arsimin, komunikacionin, ndarjen administrative, institucionet, biografitë e personaliteteve të ndryshme, ushtrinë, zejtarinë, bujqësinë, shërbimet postare, institucionet fetare, urat, kalatë, emrat e nëpunësve, myderri-zëve, myftinjve, kadilerëve, pashallarëve, valinjve etj., pastaj mbi administratën, gjyqet e deri te festat e feve të ndryshme. Me një fjalë, aty do të gjejnë fakte për shoqërinë dhe jetën materiale të Vilajetit të dikurshëm të Prizrenit, pjesë territoriale të të cilit, për arsye politike dhe për shkak të apetiteve hegjemoniste e pushtuese të fqinjëve tanë, lëre që nuk i përkasin Kosovës së sotme, si trung i këtij vilajeti të di-

kurshëm, por as që banohej më nga shqiptarë.”

Se cila ishte rëndësia e këtij vilajeti, në strukturën e përgjithshme të vilajeteve të Rumelisë, më së miri e dëshmon vetë shtrirja e tij gjeografike që shkonte nga Elbasani në jug e deri te Nishi në veri dhe nga Radovishta në lindje e deri te Gucia në perëndim. Rreth 20 mijë kilometra katrorë e bënë atë njërin ndër vilajetet më të mëdha në tërë Perandorinë Osmane. Pavarësisht se po bëhet me një vonesë të madhe, është një fat i madh që, në jubileun e 150-vjetorit të botimit të së parës sallname lidhur me trojet shqiptare, lexuesit tonë po i hapet një dritare e re. Botimi këtyre sallnameve është demant i njërit ndër burimet më të rëndësishme të historiografisë serbe, përkatësisht librit dygjuhësh të Spiridon Gopçeviqit, të titulluar “Makedonijen und Altserbien” / “Stara Serbija i Makedonija”, botuar në Vjenë më 1890, sipas të cilit elementi serb i mbizotëronte etnikisht këto hapësira. Ky botim dhe shumë të tjerë, të nxitur nga ideologjia serbomadhe, në mungesë të publikimit të burimeve zyrtare dokumentare, ndikuan që të krijohet një pasqyrë e shtrembëruar për realitetin etnik të Ballkanit, gjë që rezultoi me pasoja tejet tragjike sidomos për kombin tonë, dy të tretat e të cilit nuk u përfshinë në

shtetin shqiptar më 1913. Ndërkohë sallnametë janë burime autentike e zyrtare dhe më të verifikuara të kohës, por të cilat nisën të flasin shqip vetëm 150 vjet pas publikimit të tyre në osmanisht. Është meritë e studiuesve tanë, Hatixhe Ahmedi dhe Sadik Mehmeti, të cilët, me punën e tyre, e zgjeruan bazën dokumentare për studime më të sakta lidhur me periudhën osmane të viseve shqiptare, për çka i përgëzojmë. Botimi eventual i sallnamesë së vitit 1874 edhe në anglisht (gjithnjë kam parasysh versionin e botuar në gjuhën shqipe, për shkak të referencave dhe plotësimeve të shumta që kanë bërë përgatitësit) do të ishte me interes edhe për opinionin e gje-

rë global shkencor. Gjithsesi, me qëllimin që kjo bazë e rëndësishme burimore të zgjerohet edhe më tej me faktografi të dorës së parë, inkurajojmë kolegët tanë të angazhuar në këtë projekt që të vijojnë punën për përkthimin dhe përgatitjen edhe të sallnameve të vilajeteve të tjera shqiptare, sepse vetëm duke e njohur, në mënyrë më të plotë, veten do të na njohin më mirë e më drejt edhe të tjerët.

Prishtinë, korrik 2023

Prof. Dr. Hysen Matoshi
Instituti Albanologjik – Prishtinë

NJË PËRKTHIM PLOT POETIKË I KURANIT

**“Kur’ani Madhështor – kuptimi në shqip”, Bazuar në:
Marmaduke Pickthall “The Meaning of the Glorious Koran
(1930), përktheu nga anglishtja:
Faton Rushit Osmani, Tetovë, 2022**

Njohja me Kuranin

Kur isha fëmijë, në fshatin tim pak shtëpi kishin ndonjë raft me libra. E edhe më të rralla ishin ato që mund të kishin ndonjë bibliotekë. Meqë fshati njihej se kishte shkrimtarë plot, sigurisht se kishte edhe një bibliotekëz fshati. Një mbrëmje dikush e kishte thyer bibliotekën, dhe rrugës teksa po kthehesha për në shtëpi, bashkë me shokun tim, hymë nga dritarja e thyer, pa ndonjë qëllim, mirëpo i morëm, nga kërshtëria, ca libra. Unë i mora dy libra: “A flet zemra” të Liri Loshit, dhe “Kohë Kosove” të Bedri Hysës, e shoku im nuk më kujtohet sa i mori. Pas disa ditësh më tregoi se librat i kishte djegur, sepse kishte pasur frikë se do të merrej vesh se i kishte marrë ai, meqë në shtëpinë e tij nuk është se ndonjëherë ishte parë ndonjë libër.

Si për ta shlyer mëkatin, pas ca ditësh që vendosur të shkojmë në xhaminë e fshatit. Jo se e kishim idenë pse, po meqë imami plak, ha-



fëz Ganiu (Gani Bajrami, 1926-2020, një plak i urtë që s’e lëshoi nga dora Kuranin për sa jetoi), pra, u kishte thënë prindërve për t’i dërguar fëmijët në xhami, për ta filluar mësim-besimin. Dhe kështu, familja e shokut tim kishin insistuar ta dërgonin atë, e me këtë rast shkova edhe unë. Në atë kohë familja ime nuk ishte shumë fetare, kështu që unë edhe e kisha njëfarë privilegji të vendosja se a të shkoja, apo jo. Po, shoku nuk lihej vetëm. Dhe shkuam.

Kjo ishte hera ime e parë kur po flisja vetëm për vetëm me një person që e mbante në dorë një libër jo të zakonshëm: Kuranin. Kapakët i kishte të kuq, ndërsa shkëlqente nga vijëzime të arta. Kur imami më pa që s'po ia hiqja sytë librit që po e mbante në dorë. Më tha:

- "A di të lexosh?"

- "Po", i thashë, - "i kam lexuar dy libra këtë javë", - pa i treguar se i kisha marrë në bibliotekë pa e pyetur askënd.

- "Mashallah!", - më tha. - "Po a ke Kuran në shtëpi?"

- "Jo", - bëra me kokë.

Hoxha ma zgjati Kuranin, dhe kjo ishte hera ime e parë që po e mbaja në dorë. E pashë nga të gjitha anët. Më pëlqeu shumë. E hapa, mirëpo nuk lexova gjë. Rrëshqitas e barta gishtin në dy-tre rreshta, e pastaj prapë e mbylla.

- "Merre!", - më tha imami. - "Lexoje e mbaje me kujdes!"

Pas kësaj here në xhami shkova vetëm edhe një apo dy herë, sepse u shpërngulëm për Maqedoni, e pastaj për Zvicër. Megjithatë, që nga ajo kohë Kosove zemra ime filloi të flasë ndryshe.

Studimi i Kuranit

Vite më vonë do t'i vazhdoja studimet në gjuhë dhe letërsi, dhe aty do ta mësoja se libri që ma kishte dhuruar imami dikur ishte libri më i arrirë gjuhësor e letrar. Dhe jo vetëm se kishte zbritur në një kohë kur letërsia e njihte kulmin e zhvillimit të saj në atë kulturë (gjuhë që kishte zbritur), por sepse ishte fjalë e Zotit. Sepse teksti i tij, sipas parimit sosyrian, shënjonte edhe në konceptin semantik, po edhe në atë formal. Sepse fjalia e tij ishte forma më e arrirë gjuhësore, dhe gjykimi që derivonte kishte formë më unike të mendimit, sipas teorisë tradicionale të gjuhësisë.

Kështu, duke e lexuar Kuranin dhe studimet për të, një ditë hasa në studimin e Theodor Nöldeke-s¹ për Kuranin, i cili e pohonte se Kurani, pa dyshim, është libri më i lexuar në historinë e njerëzimit. Duke qenë se është më i lexuari, sigurisht se edhe ndikimi i tij, apo edhe fascinimi nga ai, në çdo plan, është i pashmangshëm, qoftë nga struktura, apo edhe nga përmbajtja.

Një tekst sakral si Kurani, përveç tjerash, dallohet edhe nga historitë që trajton, fatet e personave në historitë brenda rrëfimeve herë

¹ Theodor Nöldeke, "The Qur'an, An Introduction by Theodor Nöldeke".

prozaike, herë dramatike e herë poetike, struktura, figuratika, semantika, muzikaliteti, fiksionaliteti etj. Kurani shquhet për secilën nga veçoritë e lartcekura, dhe si i tillë qëndron në nivel kryevepre në krahasim me letërsinë e gjuhës në të cilën zbriti. Megjithatë, sa i përket përkthimit të tij nëpër gjuhët e botës (e edhe në gjuhën shqipe), atij jo gjithmonë iu njoh kjo vlerë. Prandaj udhëtoi më shumë si një tekst hermeneutik ose ejzeget, dhe fare pak, për fat të keq, si një tekst me plot poetikë brenda vetes.

Përkthimi i Kuranit pa diskursin letrar

Sipas Enciklopedisë së Gjuhëve, të Universitetit të Kembrixhit, *përkthimi është njëfarë interpretimi*². E që të mbahet mend interpretimi, ai patjetër se duhet të stilizohet me magjinë poetike. Kjo, me gjasë, është arsyeja pse shkrimet antike, të gjitha, janë të dekoruara me poetikë. Për ta mbajtur mend sa më gjatë, dhe jo vetëm.

Përkthyesi i Kuranit për të cilin do të bëjmë fjalë, Faton Osmani, të cilin fillimisht e përgëzojmë për

guximin dhe stoicizim (një punë e realizuar për 12 vjet përkushtim), ishte i vetëdijshëm për këtë element me rëndësi. Prandaj, edhe thotë se *ky përkthim është një përpjekje që kuptimi i Kuranit madhështor në gjuhën shqipe të jetë me sa më pak fjalë apo fjali të ndërmjetme, që të ketë simfoni, rimë dhe melodi, në mënyrë që të kuptohet dhe të mbahet mend sa më mirë dhe sa më lehtë*³.

Versione të përkthimeve të pjeshme të Kuranit me diskurs letrar në shqip për herë të parë na solli poeti kombëtar Naim Frashëri, te vepra e tij “Mësime” (1894), ndërsa më vonë u shquan edhe Ferit bej Vokopola (me një përkthim virtuos), Abdullah Zemblaku e Selim Sulajmani. Përveç këtij të fundit, që përkthimin e bëri nga gjuha e dytë, serbo-kroatishja, tre të parët tekstin e përkthyen nga gjuha arabe.

Tashmë, edhe me këtë përkthim të Kuranit prej Fatos Osmanit (e që nuk do të ju lodh me shembuj nga përkthimi, sepse atë mund ta shijoni vetë gjatë shfletimit), kulturës islame në shqip po i shtohet edhe një version më shumë, dhe i vetmi i

² The Cambridge Encyclopedia of Language (Second Edition), David Crystal, Cambridge University Press, UK, 1997, f. 346.

³ Kurani Madhështor (Kuptimi shqip), Përkthyes: Faton Rushit Osmani, bazuar në Marmaduke Pickthall (The Meaning of the Glorious Koran 1930), Tetovë, 2022, f. 3.

plotë në formën dhe sinkretizimin letrar, po edhe në një nivel gjuhësor mjaft të rafinuar (me minimalisht fjalë të ndërkallura). Pra, Kurani si mrekulli në gjuhën arabe përjetohet falë sinkretizimit të trinisë tingull, formë dhe kuptim. Semantika dhe stilistika e Kuranit janë fuqia më e madhe e tij, dhe kjo u dëshmuar për mbi 14 shekuj; asnjë njeri nuk arriti të ndërtojë ndonjë tekst që forma dhe përmbajtja e tij të jenë aq unike dhe të shkrira aq organikisht, (kjo sa i përket semantikës), si dhe asnjë njeri nuk arriti të ndërtojë ndonjë tekst që flet përmes figurës (fonologjisë) dhe idesë (kjo sa i përket stilistikës). Në bazë të këtij elementi Hafidh bin Kethiri thotë se “Kurani është mrekulli e dyfishtë: e mendjes, dhe e shqisave”.

Po, pse të lexohet ky përkthim i Kuranit? Derisa përkthimet e bëra gjer tani, versionet komplet, ishin kryesisht të përqendruar në anën semantike, shpeshherë edhe të bëra në version bukfal-të fjalëpërfjalshëm, ky version i Kuranit fisnik, edhe pse nga një gjuhë e dytë (anglishtja, bazuar në përkthimin e Marmaduke Pickthall “*The Meaning of the Glorious Koran*”, 1930), e sjell një plotësim semantik edhe përmes formës, në këtë rast letrare. Format letrare që ka Kurani, format lirike si: ode-poezi kushtuar Hyjnisë (Ajetul Kursij etj.); himn-poezi

përkushtimi (ajetet nga sureja Hashër: 22-24 etj.); ditiramb-poezi rituali (Fatiha etj.); idil-poezi përshkruese e bukurive natyrore (ajetet nga sureja Rrahman, apo nga suret e tjera ku përshkruhen bukuritë e Xhenetit); baladë (sureja Duha etj.); poemë (sureja Shems etj.) etj., pas-taj format prozaikë: kryesisht tregim (sureja Jusuf) e novelë (sureja Kehf), në shqip gjer tani nuk është se kanë ardhur siç janë në origjinal (në formën letrare). Pra, kemi eliminim komplet të formës letrare. Në letërsinë shqipe, pavarësisht se gojën plot kumtohet se Kurani ndikoi te filan e filan shkrimtari, qoftë te ata të traditës apo edhe bashkëkohorët, si formë dhe si estetikë ai asnjëherë nuk arriti të shquhet tek asnjëri. Përveç elementit ideotematik, Kurani te shqiptarët e në shqip nuk erdhi asnjëherë si vlerë estetike. Fatoni e ka vërejtur qartë këtë mungesë, dhe i jemi mirënjohës që ka provuar ta plotësojë.

Gjuha e Kuranit është gjuhë që vazhdimisht prek ndjenjat përmes figurave letrare. Dhe është fatkeqësi që jo në të 161 gjuhët sa është përkthyer gjer më sot, pjesërisht e komplet, pra, është shijuar edhe nga ana estetike. Thënë ndryshe, jo në gjithë botën Kurani qarkulloi si mrekulli. Për shembull, në gjuhën shqipe nuk do shumë mund për ta vërejtur mangimin semantik/semio-

logjik të figurave tingullore të Kuranit në përkthimet shqip. Në fakt, gjithë përkthimet e deritanishme të Kuranit në shqip atij ia kanë eliminuar këtë element, duke e lënë atë vetëm si tekst retorik. Ndërsa diskursi retorik në Kuran është mjaft minor në krahasim me atë letrar. Për shembull, për dallim nga origjinali, gjer më sot Kurani në shqip nuk e ka asonancën, aliteracionin, onomatopenë, anaforën, simplokën, epiforën, anadiplozën, eufemizmin etj. Ndërsa, atë që mund ta vërejë secili, sot Kurani në shqip nuk e ka muzikalitetin rimor, pra, rimën e brendshme ose të jashtme. Eliminimi i harmonisë tingullore dhe jo vetëm të Kuranit në shqip prej gjithë përkthyesve të deritashëm Kurantin të shqiptarët në shqip e ka bërë më pak të lexueshëm. Po të ishte ndryshe, ai do të mishërohej dhe do të ishte pjesë më organike e kësaj shoqërie, siç është version origjinal.

Po, pse e çmojmë punën e Fatonit? Që mos të ju kthej te historia ime në fillim, kërkimi nga thuajse atëherë i një versioni shqip të Kuranit me plot poetikë, po ndalemi te çështja e përkthyesit. Psikanalisti i njohur francez, Zhak Lakan (Jacques Lacan), thotë se funksioni i gjuhës nuk është vetëm komunikimi, por edhe pozicionimi. Pra, gjuha nuk e ka vetëm funksionin e

inter-komunikimit, por edhe atë të pozicionimit. Dhe, në traduktologji pika e pozicionimit është më e vështira për t'u ruajtur; traduktologët zakonshëm e shfaqin pozicionimin e tyre, në vend se ta ruajnë pozicionimin e shfaqur të teksteve që përkthejnë. Dhe kjo është pika ku zakonisht gabojnë. E, kur është fjala për tekstet sakrale-hyjnore, çështja bëhet edhe më komplekse, për të mos e thënë se tradhtia edhe më e madhe, sipas konceptit të njohur tashmë në fushën e përkthimologjisë tradutore traditore-përkthyesi është tradhtari.

Megjithatë, çdo përkthyes angazhohet për ta arritur një rezultat sa më natyral, për ta sjellë kuptimin e tekstit që e përkthen në mënyrë sa më besnike që është e mundur, pra kuptimin dhe strukturën e tekstit, respektivisht për t'ia ruajtur diskursin që e ka teksti në gjuhën burimore. E, ruajtja e diskursit në mënyrë sa më besnike, nëse mund të thuhet se përkthimi nuk është tradhti, po që reflekton në tekst të mirëpërkthyer. Sikurse është ky për të cilin bëmë fjalë gjer këtu (*Kurani Madhështor - Kuptimi në shqip*; 2022).

Besnik Jaha

TË UDHËTOSH DREJT QËLLIMIT, NDËRSA RRËFEN

(Besnik Jaha, *Hera e parë në Mekë (Udhëpërshkrim)*, botoi:
Kryesia e Bashkësisë Islame të Kosovës, Prishtinë, 2023, f. 192.

Jeta jonë është një rrugëtim, thonë të urtët. Shpirti ynë pas vdekjes do të vijojë ecejaket drejt qëllimit përfundimtar, në dimensione të tjera jete, mirëpo vetëm kënde, ndërsa numërohem ndërkundër të gjallët, ia del ndonjëherë të lë gjurmë prapa. Udhëpërshkrimet janë një lloj i tyre.

Libri “Hera e parë në Mekë”, i Besnik Jahës, lexohet me një frymë. Duke qenë se i përket një zhanri jo aq popullor në meset e lexuesve, targeton sqimatarë të rrallë ndër ta. Edhe ashtu zhanret e ashtuquajtura hibride notojnë anames faktit dhe fiksionit. Pikërisht për këtë shkak, titujt më të njohur të këtij lloji u takojnë autorëve që me mjeshtri arrijnë t’i bashkojnë këto elemente, duke i shkrirë e sinkronizuar, duke i pajtuar me njëritjetrin, pa tepri e me masë, diçka që ia ka dalë bukur mirë edhe vetë z. Jaha.

Një paratekst e hap librin. Më saktë, një ajet kuranor, i cili e paralajmëron lexuesin për kryetëmën e rrëfimit:



“Kujtoje kur Ne udhëzuam Ibrahimin për në vendin e shtëpisë (Qabesë): “Mos më përshkruaj Mua shok, pastroje shtëpinë Time për ata që e vizitojnë (bëjnë tava), që qëndrojnë në këmbë duke u falur, duke u përkulur, dhe që bëjnë shexhde! Dhe thirr ndër njerëz për haxh, se të vi-

***jnë ty këmbësorë e edhe kalo-
rës me deve të rraskapitura,
që vijnë nga rrugë të largëta!
(Vijnë) Për të qenë të prani-
shëm në dobitë e tyre, dhe ta
përmendin Allahun në ato di-
të të caktuara (në shenjë falë-
nderimi)...” (El Haxh: 26, 27)***

Për të vazhduar me kapitujt: Fluturimi; Mëngjesi në Xhide; Në Revdah; Mirupafshim Medine; “Eja edhe ti...”; Mirupafshim Mekë, e ky i fundit përcillet me një nënkapitull me titull “Fluturimi”. Kuptohet, edhe ndërmjet paraprakëve ndodhën nënkapituj të tjerë, të cilët e paralajmërojnë lexuesin për hapat që vijnë.

I. Fillimi

*“Rrotat e aeroplanit po shkë-
puteshin nga pista në aeroportin e
Prishtinës “Adem Jashari”. Po
udhëtoja drejt Vjenës, e pastaj do të
vazhdoja drejt Xhides. Për herë të
parë. Pastaj drejt Medines. Për he-
rë të parë gjithashtu. Po udhëtoja
për në Medinen e Ndritshme, e pas-
taj do të vazhdoja për në Mekë. Do
ta shikoja Qabenë për herë të parë.
Dhe, meqë ishte hera e parë, ve-
ndosa të shkruaj për këtë udhëtim.
Pasi, edhe ashtu përshtypjet e para,
siç thuhet, kurrë nuk kanë rast të
dytë” – fillon rrëfimin autori.*

Me një ton të tillë të qetë, të prajshëm, ashtu siç e kërkon zhanri, e me hove-hove veç kur shpërthen në përshkrimin e emocioneve, karakterizohet i tërë libri. Këto të fundit e vërshojnë tekstin shpesh e më shpesh, për sa herë që narratori vihet përballë ndonjë objekti të shenjtë, ndonjë vendi që ndërlidhet me ndonjë akt a rrëfim që kanë ngelur të gozhduar në faqet e historisë islame. Pejgamberi Muhamed (Paqja e Allahut qoftë mbi të!) dhe thirrja e tij, që vijnë të bashkëdyzuar si imazhe të artikuluar nëpërmjet shkronjave të rreshtuara sipas mendjes së z. Jaha, pa mëdyshje na emocionojnë edhe ne. Nuk mund ta ndiejë këtë askush përveç besimtarëve, pavarësisht nëse ata e kanë jetësuar udhëtimin për në Vendet e Shenjta. Jam dëshmitar për këtë. Si lexues.

Në shumë raste autori ndalet te përshkrimi i detajeve. Duke qenë erudit, ai lëshohet në stërhollime të detajuara, duke i dhënë më shumë sharm stilit:

“Derisa po e shikoja dritaren dhe po mendoja për coincidencën e ulëses pranë dritares. Më shkoi mendja te gjuha shqipe dhe prejardhja e fjalës dritare. Nga sa kam hulumtuar gjer tani, më duket se vetëm shqipja dhe disa nga gjuhët indo-iranike, për dallim nga gjuhët e tjera në familjen indo-evropiane,

konceptimin e fjalës dritare e kanë nga drita, arabisht nur dhe jo nga era – wind siç e kanë, për shembull anglishtja, gjermanishtja, italishtja, spanjishtja etj.”

Ndonjëherë ua lëshon frerin emocioneve:

“Po fluturoja për në Lindje. Për në tokën e shenjtë. Për në tokën e pejgamberëve. Dhe po shkoja në formë të mrekullueshme. Përmes qiellit. Të cilin qiell sa e sa herë e përshkroi Xhibrili për t’ua sjellë pegamberëve shpalljen e Zotit. E, kur ia kujtoja vetes se po udhëtoja drejt atdheut të Pejgamberit tim, Muhamedit, paqja dhe mëshira e Zotit qofshin mbi të, emocionet më pushtonin edhe më shumë.”

II. Mesi

Pa mëdyshje, “ajka” e tekstit ndodhet në mes të faqeve. Aty ku përshkruhet ambienti përreth, duke i përfshirë njerëzit, bisedat me ta, vendet dhe imtësi të tjera.

Nënkapitulli “Udhëtimi për në Medine”, për shembull, fillon me një ton entuziast:

“Më në fund në Medine. Në shtëpinë e Resulullahut. Më fund në Medine. Te toka që e ruan Resulullahun. Njësoj sikurse kur qe i gjallë. Sikurse ditën kur vdiq: Selam, o Resulullah!”

Libri është i mbushur me informacione, gëlon nga toponimet,

emrat e vendeve më të veçanta, personazhet e shumtë, plot prej tyre bashkudhëtarë të autorit, e deri tek emrat e ushqimeve e pijeve, veshjeve e fenomeneve. Ndërsa ecën dhe rrëfen, zbulon për lexuesin pamjet që i shfaqen, duke i përshkruar me mjeshtri, e cepave të fletëve të librit ia jep mundësinë këtij të fundit që të avitet edhe më pranë thelbit të tregimit, nëpërmjet QR kodeve. Libri, kësisoj, mund ta fitojë edhe cilësorin “i mençur”, pasi nëpërmjet tyre na nxjerr në fusha krejt të tjera, e që e plotësojnë më tutje informacionin me anë hartash, fotografish a videosh, duke i përfshirë këtu edhe kasidet e interpretuara prej artistëve të ndryshëm. Mjafton të kesh pranë vetes një telefon të mençur, dhe të bindesh për këtë.

Kapitujt që zënë mesin, nga “Mëngjesi në Xhide” dhe kapitulli “Në Revdah”, shquhen me përplot këso karakteristikash. Në fakt, këta dy kapituj zënë hapësirën më të madhe të tekstit. Frymëzimi duket që ka qenë më i bollshëm aty, pranë varrit të Resulullahit.

Pikërisht diku në këto faqe fshihet ky episod i vizitës së varrit të Pejgamberit, *alejhi selam*, dhe shokëve të tij, Ebu Bekrit dhe Omerit (Zoti qoftë i kënaqur me ta!):

“Pasi kishim bërë gati një orë qëndrim aty (ah sa shpejt kishte kaluar koha!), u nisëm të dalim po

nga porta që para 14 shekujsh kishte dalë edhe Pejgamberi, alejhi selam. Po dilnim jashtë Revdah-s, për të ecur përskaq deri te vendi ku do t'i jepnim selame Pejgamberit, alejhi selam. Tepër pranë varrit të tij, aq sa mund ta prekja me dorë derën pas së cilës ishte varri i njeriut më të dashur që Zoti e kishte krijuar. Aty ku, diku që nga viti 700 hixhrij (fundi i shekullit 13), nuk kishte hyrë më askush."

Me këso detajesh autori përshkruan edhe situata të tjera. Shpesh, për t'i përcjellë me besnikëri emocionet, zgjedh fjali të shkurtra, që t'i kujtojnë tiktaket e orës, ose më mirë të themi, të rrahurat e zemrës. Sintaksa e fjalive të shkurtra autorit i shërben, pra, për një rrafsh semantik më efikas.

III. Fundi

Rrëfimi për vizitën e Mekës, po ashtu, është shumë emocionues. Megjithatë, siç e thamë më sipër, ai kurrë nuk ia doli t'i thoshte lamtumirë të njëmendët Medinës. Dëshmitare janë këto vargje:

*"Disa ditë me rend, ty t'kam dhanë selam
Zemra ma s'duron, me ashk e aman
Para varrit tand, me lot n'sy jam shkri
Qysh me ba gajret, n'kët dynja pa ty"*

Ai e shpjegon arsyen se përse ndodh kjo:

"Tani më mirë se kurrë po e kuptoja lutjen e Pejgamberit, alejhi selam, për Jethribin e dikurshëm. Dihet se emri i vjetër i Medines ishte Jethrib, emër që rrjedh nga fjala arabe theribe, e që nënkupton diçka nga e cila duhet të largohesh, diçka që të nxjerrë jashtë, të largon. Ky emër i kishte mbetur Medines për shkak se dikur ky vend kishte shumë lagështi, oaza, kënetë, dhe kur njerëzit hynin, i kapnin ethet dhe sëmureshin, pra, pushtoheshin nga ethet e Medines, ashtu që, nëse nuk dilnin shpejt nga qyteti, sëmureshin dhe vdisnin, Mandej, kur Pejgamberi, alejhi selam, kishte ardhur në Medine, i kishte gjetur disa sahabë që ishin sëmurë nga ethet e Medines. Njëri prej të sëmurëve kishte qenë edhe myezini i tij, Bilali, r.a. Myezini i Pejgamberit, alejhi selam, kishte migruar në Medine, dhe nuk po përshtatej me klimën e Medines. Një natë ai ishte përballuar shumë për Mekën, dhe kishte nisur të këndojë bejte mersije (vargje elegjiake). Pejgamberi, alejhi selam, e kishte dëgjuar duke i kënduar ato vargje përmallimi për atdheun, për Mekën, dhe ishte mërzitur e përmalluar shumë edhe ai. Prandaj edhe i kishte ngritur duart, dhe ishte lutur (siç transmeton Ibën Abasi, te Buhariu dhe Muslimi):

“O Allah, dyfishin e bereqetit që ia ke dhënë Mekës, jepja Medines! Bëje Medinen dy herë më të dashur për ne sesa Mekën!”.

Sipas dijetarëve, sot në aspektin e dynjasë Medineja ia kalon Mekës: paraja e Medines është më e bereqetshme, ushqimi po ashtu, apo edhe kualiteti në Medine është më i mirë, ashtu që Medineja të stolis me devotshmëri.”

Kësisoj, para se t’iu thotë lamtumirë Vendeve të Shenjta, e ndan edhe një nënkapitull: “Përballë Qabesë.”

Këtu copëza ajetesh kuranore, lutje, e ilahi që ia sjell me kuptimin shqip lexuesit, i qëndrojnë si referenca të shumta. Pa shmangur këtu edhe QR kodet, për t’i ilustruar më mirë fjalët që i radhit. Një rrëfim për “mutabbakët”, ose pitet e Abdullah Sindit dhe dy nënkapituj të tjerë, të titulluar “Nën hijen e asaj

peme” dhe “Për herë të parë”, e ndajë lexuesin nga kapitulli i fundit: “Mirupafshim Mekë!”.

Krejt në fund, si reminishencë vjen teksti i fillimit me “rrotat e aeroplanit po shkëputeshin nga pista në aeroportin e Xhides”, duke ia kujtuar lexuesit që, sigurisht do ta mbajë frymën deri këtu, se ai veçse ua ka dhënë lamtumirën vendeve të shenjta.

Siç e thashë në krye të herës, libri “Hera e parë në Mekë”, i Besnik Jahës, lexohet me një frymë. Dhe ndonëse i përket një zhanri jo aq popullor në meset e lexuesve, duke targetuar vetëm sqimatarë të rrallë ndër ta, do t’ia dalë mbanë të joshë edhe më shumë sesa kaq, duke qenë se lexuesve u serviret edhe si një letërsi.

Imer Topanica

PËRMBAJTJA

EDITORIAL 5

MANIFESTIMI I MEVLUDIT DASHURI, ZOTIM E
BESATIM PËR RRUGËN E MUHAMED MUSTAFASË - 5

I. ISLAMISTIKË..... 13

Dr. Ejup HAZIRI
PESE OBJEKTIVAT E DOMOSDOSHME SIPAS FESË
ISLAME DHE ROLI I TYRE EDUKATIV 15

Dr. Bahri HOXHA
EHLE SUNETI SIPAS IMAM ABDUL KAHIR
BAGDADIUT – KONCEPTI DHE ATRIBUTET (I) 37

Nexhat IBRAHIMI
IMAM MATURIDIU, SHPIRTI I TRADITËS SONË
BESIMORE E JURIDIKE NDËR SHEKUJ 51

Dr. Islam HASANI
TREGTIA SI ALTERNATIVË E KAMATËS..... 63

Dr. Muhamed STUBLLA
MUHAMED BIN EL HASAN ESH SHEJBANI, REFERENCË
E SHKENCAVE DHE SHKENCËTARËVE 73

Dr. Sedat ISLAMI
METODOLOGJIA PEJGAMBERIKE NË NDRYSHIMIN
E BOTËKUPTIMEVE, DHE REFLEKTIMI I SAJ
EDUKATIV 95

II. KULTURË / TRASHËGIMI / ART 121

Sadik MEHMETI & Valon SHKODRA
KULTUROCIDI SERB NDAJ SHQIPTARËVE:
RASTI I KOSOVËS (1998-1999) 123

Dr. Azmir JUSUFI
HASAN EF. NAHI – MYDERRIZ E PËRKTHYES
I KURANIT NË GJUHËN SHQIPE (1905-1991) 137

Elez OSMANI	
HAFËZ JUSUF AZEMI (1920-2023) - (NJË JETË TË TËRË PËR ZGJIDHJEN E ÇËSHTJES SHQIPTARE)	153
MA. Hysni BEKA	
FJALËT JOARABE NË KURAN, SIPAS ARTHUR JEFFERY-T	173
III. HORIZONTE	205
Ifet MUSTAFIÇ	
PËRKTHIMET E KURANIT NË GJUHËN ANGLEZE (I)...	207
Reza AKBARIAN & Amélie NEUVE- EGLISE	
HENRI KORBIN: PREJ HAJDEGERIT TE MULLA SADRA HERMENEUTIKA DHE KËRKIMI UNIK I QENIES.....	231
IV. RECENSIONE	261
E VËRTETA DOKUMENTARE FLET SHQIP	263
NJË PËRKTHIM PLOT POETIKË I KURANIT	271
TË UDHËTOSH DREJT QËLLIMIT, NDËRSA RRËFEN ...	277
PËRMBAJTJA	283