

EDUKATA ISLAME

REVISTË TREMUJORE
ISLAME - SHKENCORE - KULTURORE

Viti LIII nr. 131-132 / 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:

"Printing press" - Prishtinë

Tirazhi: 300

EDUKATA ISLAME

REVISTË TREMUJORE
ISLAME - SHKENCORE - KULTURORE
Viti LIII nr. 131-132 / 2023

Prishtinë
2023

I. EDITORIAL

PËR NJË RIAKTUALIZIM DHE RIVLERËSIM TË VAKËFIT

Vakëfi është institucion që i takon së Drejtës së Sheriatit dhe, më gjerë, kulturës islame. Vakëfi, sipas kësaj të Drejte, është institucionalizimi me qëllim që t'i jepet vazhdimësi dhurimit; ndihmës dhe mirëbërjes si shfaqje të mëshirës, dhembshurisë dhe dashurisë ndaj krijesave për hir të Krijuesit. Institucionalizimi në fjalë është kushtimi i një pasurie për Allahun, d.m.th. heqja dorë nga pronësia mbi një pasuri, duke siguruar që ajo të përdoret përjetësisht për një qëllim shpirtëror. Vakëfi është forma më e përsosur e shfaqjes së dhembshurisë dhe mëshirës, që janë shenjë treguese e fesë islame ndaj çdo krijese. Në Kuran është e urdhëruar që, - si besimtarë të formuar, - të japim, të dhurojmë nga gjërat më të dashura, në mënyrë që të arrijmë pëlqimin hyjnor.

Në Kuran, Allahu xh.sh., thotë:

لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ

“Kurrë nuk do të arrini mirësinë derisa të mos e jepni më të dhimbshmen - pjesën që e doni, nga pasuria juaj, dhe çka do që jepni (për hir të Allahut), Allahu e di atë.” (Ali Imran, 92)

Kurse këtë ajet kuranor, Pejgamberi a.s. e ka komentuar me fjalët:

“Kur njeriu vdes, pushojnë të gjitha veprat e tij përveç në tri raste: nëse lë një sadaka të përhershme, nëse lë një dituri që e përdor dikush tjetër, dhe nëse lë një fëmijë të mirë, i cili për të bën dua”
(Transmeton Muslimi).

Me një fjalë, synimi kryesor i ngritjes së vakëfeve është që të fitohet pëlqimi i Allahut dhe arritja e shpëtimit në jetën tjetër. Kështu, ky synim është përmbledhur në shprehjen koncize *“pretekst për afrim ndaj Allahut”* (li tekarrub ilall-llah), dhe është pranuar si një nga kushtet e vlefshmërisë së vakëfit.

Kështu, vakëfi në veprat e jurisprudencës islame rëndom përkufizohet si pasuri e veçantë e ndarë me vullnetin e ndonjë individi, nga pasuria e tij dhe lënia e saj për qëllime të caktuara. Ato qëllime mund të jenë: fetare në kuptimin e ngushtë, shoqërore, arsimore, ekonomike dhe bamirëse.

Është e rëndësishme të theksohet se funksioni ekonomik i vakëfit duhet të jetë patjetër i tillë që frytet të shfrytëzohen, kurse esenca të ruhet, me fjalë të tjera, të sigurohet shfrytëzimi i përhershëm i vakëfit (*sadakatun xharijetun*).

Megjithëse dijetarët myslimanë paraqitjen e vakëfit e lidhin me Ibrahimin a.s. (me (ri)ndërtimin e Qabesë), historia e vazhdimësisë së vakëfit mund të shihet nga koha e Muhamedit a.s. e këndeje, kur vakëfi edhe u formua indirekt mbi baza kuranore dhe mbi bazë të Traditës Profetike (Synetit), dhe drejtpërdrejt përmes periudhave të mëvonshme, kur fitoi formën precize juridike, gjithnjë deri në kushtet bashkëkohore, mbi të cilat ekziston, dhe në kushtet tona i shërben një numri më të vogël qëllimesh, duke pasur parasysh ndryshimet e rrethanave historiko-shoqërore.

Myslimanët gjithandej botës (nga fundi i shek. XIV e këndeje, edhe shqiptarët), historikisht patën treguar kujdesin, zellin dhe përpjekjen më të madhe për të ndjekur rrugën e Pejgamberit Muhamed a.s. dhe shokëve të tij, prandaj patën arritur sukses të madh në çështjen e mirësive dhe të vakëfeve, dhe kjo çështje kishte shkuar aq përpara, sa që dashuria dhe dhembshuria islame pati përfshirë edhe kafshët dhe bimët.

Kështu, vakëfet kanë luajtur një rol të rëndësishëm dhe domethënës në jetën e myslimanëve ngado, pra edhe të myslimanëve shqiptarë, dhe kjo si në aspektin fetar e profan, po ashtu edhe në aspektin kulturor, social dhe human. Roli i vakëfit është shumë i madh edhe në formimin dhe ndërtimin e zhvillimin e shumë lagjeve dhe kasabave/qyteteve shqiptare. Të rralla janë vendbanimet tona ku jetojnë ose ku kanë jetuar myslimanët; që të mos kenë një e më shumë vakëfe dhe hajrate, ose emra va-kë-fesh, të cilët dëshmojnë për vakëfet dhe vakëflënësit tanë dhe myslimanët që kanë jetuar në ato vende. Janë të shumta numri i xhamive, medreseve, mejtepeve, bibliotekave, haneve, hamameve, namazgjaheve, çezmave, urave etj., të cilat janë ndërtuar mbi baza vakëfi nga paraardhësit tanë, e që dhanë një kontribut të pazëvendësueshëm në zhvillimin e jetës shoqërore, ekonomike e arsimore. Madje, shqiptarët lanë vakëfe jo vetëm në trojet e tyre, por gjithandej ku gjendeshin ata në kuadër të Perandorisë Osmane.

Natyrisht, një numër i konsiderueshëm i këtyre vakëfeve nga faktori njeri, a natyrë, fatkeqësisht, janë shkatërruar përgjithmonë. Sidomos gjatë luftërave ballkanike (1912-1913) dhe më pastaj kur vendi ynë mbeti nën pushtimin e Mbretërisë Serbe-Kroate-Slllovene, që më 1929 u riemërua si Mbretëria Jugosllave, si edhe gjatë periudhës komuniste, vakëfet e bollshme që ishin, morën tatëpjetën, shumë prej tyre u shkatërruan, ose u pushtuan nga autoritetet, disave iu ndërrua destinacioni, u nacionalizuan, u sekuestruan, u kolonizuan etj. Nuk është vendi të japim statistika, por edhe në luftën e fundit në Kosovë, nga forcat policore dhe ushtarake serbe u shkatërruan e u dëmtuan, përveç të tjerash, 218 xhami, ose rreth 40% e 560 xhamive të Kosovës, sa ekzistonin asokohe. Është e tepërt të përmendim këtu edhe shkatërrimin e xhamive në Maqedoninë e Veriut gjatë periudhës së komunizmit dhe gjatë luftës që ndodhi atje më 2001 (gjatë luftës së fundit në Maqedoni u shkatërruan 56 xhami) dhe të atyre në Shqipëri pas vitit 1967, ku gjendja e xhamive dhe e vakëfeve paraqitet edhe më e keqe.

Me një fjalë, institucioni i vakëfit në njëqind vjetshin e fundit gjithandej trojeve shqiptare si asnjë institucion tjetër ka njohur një shkatërrim, humbje, tjetërsim dhe dëmtim, qoftë si pasojë e moskujdesit tanë dhe e njerëzve lakmitarë e grabitqarë e të etur për këtë botë, qoftë e sistemeve të kaluara, nëpër të cilat kaloi vendi ynë dhe të cilat ishin të pamëshirshme ndaj pasurive vakëfnore. Përgjatë këtyre kohëve vakëfi vërtetë përjetoi një rënie të dukshme dhe të dhimbshme. Kështu, vakëfet e mbetura janë një pjesë fare e vogël, nga gjithë ai mal vakëfesh që ekzistonte dikur dhe që i kishin lënë vakëflënësit tanë.

Kurse në anën tjetër, megjithëse institucioni i vakëfit ka luajtur një rol kaq të madh në shoqërinë dhe kulturën islame shqiptare, tek ne është shkruar dhe vazhdon të shkruhet relativisht pak, qoftë për vakëfin si institucion, qoftë për vakëflënësit tanë dhe vakëfet që kanë lënë ata. Prandaj është i habitshëm dhe për çdo kritikë një interesim kaq i vogël për të shkruar për vakëfin. Kjo mbase është pasojë e mosnjohjes së rëndësisë së këtij institucioni. Apo mbase tregon se sa mosmirënjohës dhe mosfalënderues jemi ne për të parët tanë dhe për veprat e tyre. Kjo mbase tregon se ne jo vetëm që nuk jemi të interesuar aq sa duhet për të lënë vakëfe

dhe për t'i shtuar ato, porse nuk jemi të interesuar as për t'i ruajtur, për t'i çmuar dhe për t'u kujdesur as për vakëfet dhe hajratet që kanë lënë të tjerët për ne.

Pikërisht për këtë arsye dhe me qëllim të sensibilizimit dhe të ndër-gjegjësimit të kuadrove dhe studiuesve tanë, - në radhë të parë teologëve hoxhallarë, historianëve, histoianëve të ekonomisë, historianëve të artit, arkitektëve etj., për të trajtuar institucionin e vakëfit nga aspekte të ndryshme, si dhe për të parë rëndësinë dhe ndikimin që ka vakëfi në jetën tonë fetare, morale, ekonomike, sociale, humane, - këtë numër të revistës “Edukata Islame” ia kemi kushtuar *institucionit të vakëfit*, me shpresën se në adresën e redaksisë së revistës do të vazhdojnë të na vijnë kontribute e shkrime nga studiues profilesh të ndryshëm që trajtojnë vakëfin dhe aspekte të tij.

Kjo sepse e kemi obligim para Allahut xh.sh. që ta ruajmë dhe ta vlerësojmë vakëfin, dhe sepse ua kemi borxh vakëflënësve tanë, ua kemi borxh pasardhësve tanë dhe sepse Bashkësia Islame e Kosovës, organ i së cilës është edhe revista “Edukata Islame” është institucioni amë dhe i vetëm i pronave vakëfnore në vendin tonë. Si e tillë, Bashkësia Islame e Kosovës jo vetëm që është pronari i vetëm dhe legjitim i vakëfeve, por ajo edhe i ruan, kujdeset, i menaxhon ato dhe edhe kërkon t'i kthehen pronat që dikur i ka pasur, e për të cilat, në forma të ndryshme, e kanë privuar nga prona e tyre e trashëguar ndër shekuj.

Dhe, në fund fare, është koha, për një rivlerësim, riaktualizim dhe rikthim të rolit të institucionit të vakëfit në përgjithësi.

Ramadan Shkodra

II. ISLAMISTIKË

Prof. Dr. Qazim QAZIMI

RËNDËSIA E NJOHJES SË SHKAQEVE TË THËNIES SË HADITHIT

Abstrakt

Njohja e shkakut të thënies së hadithit, “*Esbabu vurudi ‘l-Hadithi*”, është e një rëndësie të veçantë në kuptimin e drejtë të mesazheve pejgamberike. Dobia e kësaj disipline është: Të kuptuarit e legjislacionit dhe njohja e qëllimeve të ligjit përmes haditheve të Pejgamberit, a.s

Hadithologë, juristë të sheriatit islam, po edhe dijetarë të fushave të tjera, janë kujdesur shumë për këtë lloj njohurie të shkencës të Hadithit, dhe janë të prirë ta theksojnë, ta vëzhgojnë dhe ta kontrollojnë çdo gjë ka të bëjë me “Metnin” (Tekstin) dhe shkakun apo arsyen e thënies së hadithit, sepse kjo ka ndikim në kuptimin e tekstit dhe kontrollin e nxjerrjes së dispozitave apo ligjeve nga ai tekst.

Fjalët çelës: *Allah, Pejgamber, hadith, shkak, arsye, vendim, islam.*

Nevoja e njohjes së shkaqeve të thënies së hadithit

Duhet ditur se, sikundër se është e domosdoshme njohja e shkakut të zbritjes të ndonjë ajeti apo sureje të Kuranit, për t’i kuptuar mirëfilltë mesazhet kuranore, po ashtu ka nevojë për njohjen e shkakut apo të arsyes së thënies edhe të një hadithi (Esbabu vurudi ‘l-Hadithi), për ta kuptuar thellësisht e plotësisht atë hadith. Madje, pa e njohur këtë disiplinë të Hadithit, nuk mund të flitet me kompetencë dhe përgjegjësi për burimin e dytë-bazik në Islam, siç është Suneti-Hadithi i Pejgamberit, a.s.

Që hadithi të kuptohet në mënyrë të drejtë dhe precize, duhet të njihen rrethanat në të cilat hadithi është deklaruar, në mënyrë që të eliminohen paqartësitë ekzistuese dhe të zgjidhet problemi për një situatë të caktuar.

Në mënyrë që hadithi të mësohet, kuptohet dhe të interpretohet siç duhet, është e domosdoshme që të merren parasysh dhe të respektohen, disa elemente bazë e shumë të rëndësishëm, dhe që, për fat të keq, te disa studiues të kësaj fushe, sikurse tek ata tradicionalë, po edhe të modernistët, shpesh nuk respektohen. E, mesazhi kuranor porositi:

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا

***“Dhe çfarëdo që t’ju japë i Dërguari, atë merreni, dhe çfarëdo që ai jua ndalon, hiqni dorë (nga ajo)!”.*¹**

Ndërsa, në mesazhin pejgamberik thuhet: “Atë që vërtet e ka ndaluar i Dërguari i Allahut, ajo është njësoj sikurse ajo që e ka ndaluar Allahu.”.

Sikurse ajeti i sipërsëhënuar, edhe ky hadith autentik (sahih) argumenton prerazi se argument bazë i Islamit nuk është vetëm Kurani, por Islam është edhe Kurani, e edhe Suneti, dhe kushdo që kapet vetëm në njëri nga këta, duke mos e përfillur tjetrin, ai nuk e ka respektuar asnjërin, pasi secili tyre urdhëron për respektim dhe pranim edhe të tjetrit, siç thotë Allahu i Madhëruar:

مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ

***“Kushdo që i bindet Pejgamberit, ai i është bindur Allahut.”*²**

Gjithsesi se është pohuar prej dijetarëve të mëparshëm se, si në ligj, ashtu edhe në dogmë, nuk kemi mundësi të bëjmë dallim ndërmjet Zotit dhe Pejgamberit të Tij.

Sahabët dhe tabiinët kanë qenë paraprijës, të cilët gjatë kuptimit të hadithit kanë marrë në konsideratë rrethanat në të cilat janë shprehur dhe shkaqet që i kanë shkaktuar. Ata nuk kanë vepruar në bazë të kuptimit të

¹ Kuran, sureja El Hashër, ajeti i 7-të.

² Kuran, sureja En Nisa, ajeti i 80-të.

jashtëm të hadithit kur e shihnin se këta hadithe kanë zgjidhur situata të caktuara në kohën e Pejgamberit (a.s) e të cilat në kohën e tyre kishin ndryshuar esencialisht.

Dihet se Suneti (Hadithi) është burim i dytë i fesë, i kulturës dhe i qytetërimit islam, dhe gjithsesi se ai është sqarues i Kuranit, dhe njohja e rrethanave të deklarimit të Hadithit është shumë më me rëndësi për kuptimin e tij. Kjo vërtetohet nga praktikat dhe interpretimet e shumta, dhe njëra është edhe prononcimi i Muadh bin Xhebelit, me rastin e dërgimit të tij në Jemen, në cilësinë e guvernatorit. Dhe, kur iu tha: *“Me çfarë do të gjykos, o Muadh?”*, - përgjigjja e tij ishte: *“Me Librin e Allahut.”*. - *“E nëse nuk do ta gjesh në Librin e Allahut?”*. Tha: *“Me Sunetin e të Dërguarit të Tij.”*. *“E nëse nuk do ta gjesh në Sunetin e tij?”*. Tha: *“Do të përpiqem të gjykoj me mendimin tim, dhe për këtë nuk do të hezitoj.”*. Pejgamberi, a.s., tha: *“Falënderimi i takon Allahut, i Cili i jep sukses lajmëtarit të të Dërguarit të Tij për atë që dëshiron i Dërguari!”*.

Sigurisht se kemi edhe plot raste tjera që e fuqizojnë njohjen e shkakut të thënies së hadithit në kuptimin e tij, siç është praktika e Ebu Bekër Es Siddikut me ixthihadin e tij, rreth ndarjes 1/6 për trashëgiminë e gjyshes, pastaj letra e Umerit, r.a., që i drejtua kadiut-Sherif, duke i thënë: *“Shiko se çka është e qartë për ty në Librin e Allahut, dhe mos e pyet askënd tjetër! E nëse nuk e sheh në Librin e Allahut, pasojë Sunetin e të Dërguarit të Allahut, a.s.!”*.

Ibën Mesudi, r.a., paskësh thënë: *“Atij që i jepet rasti të gjykojë, le të gjykojë me atë çka është në Librin e Allahut. Po nëse paraqitet diçka që nuk është në Librin e Allahut, le të gjykojë ashtu siç ka gjykuar Pejgamberi, a.s.!”*. Këto praktika që i përmendem, po edhe shumë argumente të tjera, dokumentojnë se doktrina e njohjes së shkakut të thënies së hadithit (*Ilmu fi Esbab El Hadithi*) ishte dhe mbetet e një rëndësie të veçantë.

Kuptimi i saktë i një hadithi ndodh të kushtëzohet me njohjen e rrethanave në të cilat është thënë hadithi. Kjo është kërkesë e nevojshme për ta përmbushur qëllimin me të cilin përcaktohet saktësisht mesazhi i hadithit dhe interpretimi i tij, dhe që mos të jetë subjekt i gabimeve të supo-

zimit. Megjithatë, këto gabime nganjëherë ndodhin nën ndikimin e një kuptimi të jashtëm, e i cili nuk është mesazh aktual i hadithit në fjalë.

Përfitimet nga njohja e shkaktut apo e arsyes për thënien e hadithit është e dobishme edhe për operatorin-shkencëtarin e angazhuar në fushën e Fikhut dhe të Jurisprudencës Islame, mirëpo ka edhe përfitime të tjera që fitohen nga kjo disiplinë. Njohja e shkaktut të thënies së hadithit përcaktohet edhe nga rrethanat për të cilat përmendet hadithi, si dhe rrethanat mbi të cilat vëzhgohet hadithi. Kjo fushë e dijes është e dobishme edhe për çështjen e *ixhtihadit* (angazhimi i pavarur i bazuar në burimet fillestare të Islamit-Kuran dhe Sunet), si dhe në shkarkimin dhe marrjen e vendimeve mbi faktet dhe citimet.

Metoda e njohjes së shkaktut dhe të arsyes së thënies të ndonjë hadithi nuk ndryshon shumë nga njohja e shkaktut dhe e arsyes së zbritjes të ndonjë ajeti të Kuranit. Kjo fushë e dijes aplikohet në mënyrë që mos të ndodhin gabime në kuptimin e tekstit të hadithit, apo të sillen e të merren vendime të gabuara.

Roli i njohjes së shkaktut apo arsyes në kuptimin e hadithit

Shembuj të kësaj natyre:

- Prej Xhabirit, r.a., transmetohet se Pejgamberi, a.s., ka thënë:

عن جابر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "ليس من البر الصوم في السفر"

*"Nuk është bamirësi (nuk është sevap) agjërimi gjatë udhëtimit."*³

Rasti dhe shkaku i thënies së hadithit është: Kur Pejgamberi, a.s., e ka parë një sehab me gjendje shëndetësore të keqësuar, ka pyetur se çfarë ka ndodhur me të? Dhe i është thënë se po agjëron, e me këtë rast Pejgamberi, a.s., e tha hadithin e lartpërmendur, se: *"Nuk është bamirësi (sevap) agjërimi gjatë udhëtimit."*

- Në një transmetim të Ebu Hurejres rrëfëhet se Pejgamberi, a.s., në lidhje me ujin e detit, ka thënë:

³ Këtë e ka nxjerrë Ahmed, dy shejhët: Buhariu dhe Muslimi, si dhe të tjerë.

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال في البحر: هو الطهور مأوه الحل ميتته.

“Uji i tij (i detit) është i pastër, ngordhësirat e tija janë të lejuara (për ngrënie)!”

Pra, shkakun e thënies së këtij hadithi tregon se një njeri-detar i është drejtuar Pejgamberit, a.s., duke i thënë: “Ne futemi në det me pak ujë (të pijshëm) me vete. Po që se e harxhojmë atë ujë për abdes, do të na kaplojë dhe do të na rëndojë etja. A të marrim abdes me ujë deti?”. Pejgamberi, a.s., u përgjigj: “Uji i tij (i detit) është i pastër, ngordhësirat e tij janë të lejuara (për ngrënie).”.

- Prej Ebu Katadetes, r.a., transmetohet se Pejgamberi, a.s., ka thënë:

عن أبي قتادة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يركع ركعتين".

“Kur dikush prej jush hyn në xhami, mos të ulet pa i falur dy rekate namaz!”.

Shkakun e thënies së këtij hadithi e tregon Ebi Ktadete. Ai thotë: “Hyra në xhami, ndërsa Pejgamberi, a.s., ishte ulur me njerëzit e tjerë (me xhematin), prandaj u ula edhe unë. Në atë rast Pejgamberi, a.s., mu drejtua duke më thënë: “Ç’të pengoi ty që t’i falësh dy rekate para se të uleshe?”. I thashë: “O i Dërguari i Allahut, të pashë ty dhe njerëzit r tjerë ulur!”. Më tha: “Kur dikush prej jush hyn në xhami, mos të ulet pa i falur dy rekate namaz.”.

- Prej Ebu Hurejres tregohet se Pejgamberi, a.s., një ditë u fut në një treg, ku vërejti një fuçi të mbushur (ndoshta me grurë). Meqë i pëlqeu, e futi dorën në atë fuçi, mirëpo hasi në lagështi. I habitur, i tha të zotit të mallit: “Ç’është kjo?”. Pronari, i turpëruar, u përgjigj se e kishte lagur shiu!”. Pejgamberi, a.s., tha:

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "من غش فليس مني".⁴

*“Kushdo që mashtron, nuk është me mua.”.*⁵

⁴ الحديث أخرجه مسلم حديث (١٠٢)، وانفرد به عن البخاري، وأخرجه الترمذي في "كتاب البيوع" باب ما جاء في كراهة الغش في البيوع" حديث (١٣١٥)

⁵ الحديث أخرجه مسلم حديث (١٠٢)، وانفرد به عن البخاري، وأخرجه الترمذي في "كتاب البيوع" باب ما جاء في كراهة الغش في البيوع" حديث (١٣١٥)

Domosdoshmëria e Sunetit për kuptimin e Kuranit

- Shembuj të kësaj natyre:

Në këtë ajet të Kuranit thuhet:

وَإِذَا صَرَيْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ
أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا

“Kur të jeni në udhëtim e sipër, nuk është mëkat për ju ta shkurtoni namazin, nëse frikoheni se jobesimtarët do t’ju sjellin ndonjë të keqe (do t’ju sulmojnë).”⁶

Kuptimi i drejtpërdrejtë i këtij ajeti është se shkurtimi i namazit në udhëtim është i kushtëzuar me ekzistencën permanente të frikës, prandaj edhe disa prej sahabëve e pyetën të Dërguarin e Allahut, a.s.: “Si është puna jonë që e shkurtojmë namazin (në udhëtim), përderisa tani kemi siguri?!”. Pejgamberi, a.s., u tha: “Kjo është një sadaka (dhuratë) që Allahu jua ka dhënë, ndaj pranojeni sadakanë e Tij!”⁷.

- Fjala e Allahut të Madhëruar:

الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ هُمُ الْأَمَنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ

“Janë mu ata që besojnë dhe nuk e përziejnë besimin e tyre me padrejtësi, për të cilët ka siguri të plotë. Mu këta janë të udhëzuarit.”⁸

Shokët e Pejgamberit, a.s., e kuptuan fjalën **“me padrejtësi”** sipas kuptimit të saj linguistik, i cili përfshin çdo lloj padrejtësie, sado e vogël qoftë, prandaj edhe ranë në dilemë për kuptimin e këtij ajeti, dhe i thanë: “O i Dërguari i Allahut! E cili prej nesh nuk e ka përzierë besimin e tij me padrejtësi?!”. Pejgamberi, a.s., u tha: “Nuk është ashtu, por këtu është për qëllim shirku (bërja rival Allahut). A nuk e keni dëgjuar fjalën e Llukmanit?!”.⁹

⁶ Kurani, sureja En Nisa, ajet i 101-të.

⁷ Transmetim i Muslimit

⁸ Kurani, sureja El En’am, ajeti i 82-të.

⁹ Këtë hadith e kanë nxjerrë Buhariu, Muslimi dhe të tjerë.

... إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ

“Shirku vërtet se është padrejtësi e madhe.”¹⁰

E kësaj natyre është edhe Fjala e Allahut të Madhëruar, kur thuhet:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَحُمُّ الْحَنْزِيرِ وَمَا أُهْلِيَ لِعَیْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ
وَالْمَوْفُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى
النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ

(Thuaj, O Muhammed): **Ju janë ndaluar ju (që t'i hani): ngordhësi-
ra, gjaku, mishi i derrit, ajo që theret jo në emrin e Allahut, ajo që
është e furur, e mbytura, e rrëzuara, e shpërthyera (njëra kafshë tje-
trën), ajo që e ka ngrënë egërsira, përveç asaj që arrini ta therni
(para se të ngordhë), ajo që është therur për idhuj, dhe (është e nda-
luar) ta kërkoni me short fatin. Kjo është mëkat... ndaj Allahut”¹¹**

Mirëpo, tradita pejgamberike-Suneti, me fjalë shprehimisht ka sqaru-
ar se peshku dhe karkaleci i ngordhur i detit, si dhe mëlçia dhe shpretka e
gjakut, janë të lejuara që të hahen. Pejgamberi, a.s., thotë: “Ne na janë le-
juar dy të ngordhura, dhe dy gjakra: karkaleci dhe peshku (me të gjitha
llojet e tij), dhe mëlçia e shpretka.”. Madje, më vonë me Sunet-hadith të
Pejgamberit, a.s., u ndaluan (u bënë haram) edhe gjëra të tjera që nuk për-
menden në këtë ajet, siç është fjala e Pejgamberit, a.s.: “Çdo kafshë e
egër me dhëmbë me maje (mishngrënëse), dhe çdo shpend me kthetra,
është haram (që të hahet mishi i tyre)”. Me këtë temë kanë ardhur edhe
hadithe të tjera që ndalojnë gjëra të papërmendura në ajet, siç është fjala e
Pejgamberit, a.s., thënë në luftën e Hajberit: “Allahu dhe i Dërguari i Tij
ua ndalon (ngrënien e mishit) të gomarit të butë, sepse ai është i ndy-
rë.”¹².

- Në një ajet tjetër lexojmë:

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ

¹⁰ Kurani, sureja El Lukman, ajeti i 13-të.

¹¹ Kurani, sureja El Maide, ajeti i 3-të.

¹² Këtë e kanë nxjerrë dy shejhët, Buhariu dhe Muslimi.

“Thuaj: “Kush e ka ndaluar veshjen e bukur me rrobat e dhuruara prej Allahut, të cilat Ai i ka krijuar për robërit e Tij, si dhe tajibatet e të mirat (ushqimet e pastra e të ligjshme për ju prej Allahut) si mi-rësi për ju?”!”.¹³

Mirëpo, Suneti ka sqaruar se disa nga zbukurimet janë të ndaluara. Prej Pejgamberit, a.s., përcjellë se doli një ditë te sahabët e tij, dhe në një dorë mbante mëndafsh dhe në tjetrën ari, dhe tha: “*Këto dyja janë haram për meshkujt nga umeti im, dhe hallall për gratë e tyre.*”¹⁴.

Po kështu edhe Suneti i shprehur me gojë prej Pejgamberit, a.s., në të cilin ka sqaruar se dora e përmendur në ajetin e tejemumit, ku thuhet:

فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ

“...atëherë merrni tejemum me dhe të pastër, duke i fërkuar fytyrat tuaja dhe duart!”¹⁵.

Pejgamberi, a.s., ka sqaruar me hadith se dora e përmendur në ajetin e tejemumit është për qëllim pëllëmba e dorës. Pejgamberi, a.s., thotë: “*Tejemumi merret duke goditur (dheun e pastër) me duar një herë për fytyrë, dhe një herë tjetër për duar.*”¹⁶ “Tejemumi është fërkimi i fytyrës dhe i duarve deri në kyçe.”.

Hadithi e specifikon të përgjithësuarën në Kuran

Njohja e rastit të thënies së hadithit (Esbabu El Vurudil Hadithi) është e nevojshme dhe e vlefshme sikundër që është e nevojshme dhe duhet t’i kushtohet vëmendje e veçantë dallimit të qartë dhe të saktë në fushën e Hadithit çështjeve ndërmjet të përgjithshmes dhe të veçantës, që të specifikohet e përgjithshmja e Kuranit.

- Shembull të tillë kemi hadithin e Pejgamberit, a.s.: “*Njeriu nuk lejohet të martohet as me hallën, as me tezën, as me vajzën e vëllait, as me*

¹³ Kuran, sureja, El Aëraf, ajeti i 32-të.

¹⁴ E ka nxjerrë El Hakim, dhe e ka konsideruar të saktë.

¹⁵ Kurani, sureja, El Maide, ajet i 6-të.

¹⁶ Nga transmetimi i Amar bin Jasirit (radijallahu anhu).

vajzën e motrës.”. Ky është specifikim i fjalës përgjithësuese të Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe ju është lejuar, përpos këtyre”**.

- Zoti i Lartmadhëruar thotë:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ

“Allahu ju porositi që për fëmijët tuaj, mashkullit i takon sa dy femrave.”¹⁷

Hadithi i Muhamedit, a.s., specifikon se: *“Vrasësi nuk trashëgon asgjë”*, dhe kjo është specifikuar prej ajeteve të trashëgimisë edhe në suren En Nisaë.

Hadithi e përcakton të papërcaktuarën në Kuran

Ajet që e përcakton dënimin e vjedhësit dhe të vjedhëses, ku thuhet:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا

“Vjedhësit dhe vjedhëses prejani duart e tyre!”.¹⁸

Megjithatë, nuk e ka sqaruar se si bëhet ekzekutimi. Këtë e mësojmë nga hadithi, e i cili e ka përcaktuar vendin e prerjes së dorës dhe vlerën e sasisë së vjedhur.

Për vjedhje prehet kyçi i shuplakës së dorës. *“Dora pritet vetëm nëse vidhet një çerek dinari e sipër.”*. Këtë hadith e shënon Buhariu dhe Muslimi.

- Shembull: përsëritja e pastrimit të pjesëve të abdesit dhe obligueshmëria e pastrimit të bërërlave. Sqarim i ajetit është:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ

“O ju që besuat! Kur doni të ngriheni për të falur namaz, lani fytyrat tuaja dhe duart tuaja deri në bërryla...!”. Në këtë ajet është e mundur të përsëritet, po edhe mos të përsëritet pastrimi i pjesëve (nga tri herë), dhe po ashtu mund të pastrohen e edhe mos të pastrohen bërrylat. Mirëpo, hadithi i ka sqaruar gjërat e paqarta.

¹⁷ Kuran, sureja En Nisaë, ajeti i 11-të.

¹⁸ Kuran, sureja, El Maide, ajeti i 38-të.

Suneti e vendos dispozitën për të cilën ka heshtur Kurani, siç janë:

1. Të ndaluarit e mëndafshit dhe zbukurimit me ari për meshkuj;
2. Sadekatul Fitri;
3. Lirimi i robit, e të ngjashme.

Njohja e dispozitave të lidhura me praktikat në kohën e Pejgamberit, a.s.

Po ashtu është e nevojshme edhe njohja e dispozitave të lidhura me praktikat në kohën e Pejgamberit, a.s., e që kanë ndryshuar në kohët mëvonshme. Nëse është kështu, atëherë nuk ka pengesë, madje është e këshillueshme që të përpiqemi të arrijmë te qëllimi dhe synimi i hadithit dhe ta zbulojmë mundësinë që hadithi të përshtatet dhe të harmonizohet konform vendit dhe kohës, edhe nëse nuk është e mundshme të përmbushet tekstualisht-fjalë për fjalë.

Shembulli më i mirë i kësaj natyre është çështja e tregtimit (pazarllëkut) në kohën e Pejgamberit, a.s. Tradita dhe praktika ishte që disa artikuj ushqimorë, ta zëmë si: gruri, elbi, kripa, hurma etj., tregtoheshin përmes këmbimit të artikujve, për të cilët përdorej një masë (fuçi) për matje, ndërsa ari dhe argjendi duhet të peshoheshin. Mirëpo, me kalimin e kohës dhe me ndryshimin e rrethanave u lëshua tradita dhe ndryshoi edhe praktika e tregtimit. Kështu që, u bë e pashmangshme, dhe në vend të këmbimit të mallrave me artikuj ushqimorë, tani filluan të shiteshin me valutë apo me forma të tjetër, siç është rasti edhe sot.

E njëjta gjë është edhe me Sadakatul Fitrin. Dihet se Pejgamberi, a.s., në fillim kishte dhënë urdhër që të jepej Sadakatul Fitri pas namazit të sabahut dhe para faljes së namazit të Bajramit të Ramazanit. Kjo punë bëhej, dhe ishte e mundshme të merrej dhe të shpërndahej Sadakatul Fitri atëherë kur komuniteti mysliman ishte i vogël.

E qartë është se Pejgamberi, a.s., u kujdes për rrethanat e vendit dhe të kohës, dhe urdhëroi që Sadakatul Fitri të jepej nga ushqimi që njerëzit e konsumonin, sepse ky veprim ishte më i lehtë për atë që jepte, dhe më shumë i dobishme për atë që i jepej. Përveç kësaj, paratë tek arabët, sido-

mos te beduinët, ishin vështirë për t'u siguruar, ndërsa ushqimi sigurohej më lehtë, dhe ishte më i bollshëm.

Mirëpo kur numri i myslimanëve u rrit, dhe tani ishte thjesht e pamundur të ekzekutohej- shpërndahej Sadakatul Fitri në intervalin kohor, (pas namazit të sabahut dhe para faljes së namazit të bajramit), që është distancë kohore rreth 40 minuta, fukahaja-juristët e Sheriatit e lëshuan traditën (në favor dhe dobi të qëllimit), dhe e lejuan dhënien dhe mbledhjen e Sadakatul Fitrit edhe para namazit të Sabahut të ditës së Bajramit, respektivisht gjatë Ramazanit. Kështu, hanbelinjët e lejuan që të mbledhej dhe të jepej Sadakatul Fitri nga gjysma e Ramazanit, ndërsa hanefinjët e lejuan që kjo punë të bëhej edhe gjatë gjithë muajit Ramazan. Dhe, kështu u bë më lehtë që të arrihet qëllimi i dhënies së Sadakul Fitrit, e që duhet të jetë në dobi të nevojtarit (të varfrit).

Në fillim Sadakatul Fitri jepej vetëm nga artikujt ushqimorë. Ndërsa, më vonë disa fukahaja, e ndër ta edhe Ebu Hanifete, e lejonin dhënien e Sadakatul Fitrit edhe në para (valuta) të gatshme, si ekuivalent i ushqimit të ndarë në kohën e Pejgamberit, a.s., ngase qëllimi i Ligjvënësit ishte ndihma sa më e mirë për nevojtarin, dhe me këtë arrihej synimi dhe qëllimi i Ligjvënësit, e që ishte ndihma dhe mbështetja e të varfërve - e nevojtarëve. Ky është, në fakt, kuptimi dhe synimi i vërtetë i hadithit, i cili mund të ndryshohet me ndryshimin e kohës, hapësirës dhe rrethanave. Imam Ebu Hanifen ishte ai që përmes analogjisë, logjikës dhe largpamësisë së tij, në kuptimin e esencës së hadithit të Pejgamberit, a.s., e aplikoi dispozitën karshi vendit dhe kohës, duke i zëvendësuar artikujt ushqimorë në barasvlerë me valutë, dhe kjo ishte zgjidhja më e lehtë për dhënësin dhe më e dobishme për nevojtarin, tashmë në rrethanat e reja. Ky është mendimi i Ebu Hanifes dhe i nxënësve të tij. Shpesh paraja i zëvendëson më mirë nevojat e të varfrit, sikurse ndodh rëndom në kohën tonë. Me komentim të tillë merret në konsideratë qëllimi i tekstit të Pejgamberit, a.s., dhe zbatohet fryma dhe esenca e tij. E, ky është të kuptuarit e vërtetë.¹⁹

¹⁹ Dr. Jusuf El Karadavi, “ *Të kuptuarit e Sunetit, orientimet metodologjike dhe rregullat*”, f. 22.

Një nga shkaqet e konceptit të papërshtatshëm dhe të pakuptueshëm të Sunetit është se disa radikal nuk i ndryshojnë në synimet dhe qëllimet e qëndrueshme që i synon Suneti, pra, me metodat e përkohshme, ashtu që në rrethana të caktuara të arrihet qëllimi i dëshiruar. Vetëm ata që e kuptuan misionin e Islamit dhe që depërtuan thellë në sekretet e Sunetit e zbulojnë se qëllimi është i rëndësishëm, dhe se vetëm ai vetë është i vazhdueshëm dhe i pandryshueshëm, ndërsa fondet ndryshojnë me ndryshimin e mjedisit, kohës, zakoneve, ndryshimeve klimatike dhe ndryshimeve të tjera.

Prandaj, duhet të theksohet se, kur i Dërguari i Allahut, a.s., i përmend fondet dhe veprimet e caktuara në disa hadithe, ai jep vetëm udhëzime për situatën, mirëpo në asnjë mënyrë nuk e ka për qëllim që ta kufizojë dhe ta pengojë zhvillimin e jetës normale më raport me vendin dhe kohën.

Nisur nga këtu, myslimanët doemos duhet ecur me kohën në aplikimin e literaturës islame, dhe duhet përvetësuar risitë “Bidatun hasentun”, që çojnë në arritjen e qëllimit të dispozitës së shtuar prej Ligjdhënësit, po qoftë edhe me ndonjë risi, mirëpo pa rënë ndesh me burimet themelore të Islamit.

Duke e ndjekur logjikën që të refuzohet çdo risi “bidatun”, praktikan të radikal nuk do të duheshin të faleshin në xhamitë bashkëkohore me kupola dhe arkitekturë supermoderne, me stile dhe dizajnë marramendëse, me inventar dhe shtrojë të shkëlqyeshme, me elektronikë të efektshme, karshi xhamisë së ndërtuar prej vetë Pejgamberit, a.s., me sahabët e tij, e që material ndërtimor ishin llaçi dhe qerpiçet e llaçit, ndërsa, kulmbulesa ishte me dru dhe gjethe të palmave.

E kësaj natyre do të ishte edhe çështja për fillimin dhe mbarimin e agjërimit të muajit Ramazan, të rekomanduar prej Pejgamberit, a.s., që agjërimi ta fillojë dhe ta ndërpresë me paraqitjen e Hënës së Re. Duhet të dihet se në atë kohë pamja fizike e Hënës së Re ishte e thjeshtë, e kapshme dhe e arritshme për çdo të interesuar. Mirëpo, meqë sot gjenden instrumente elektronike-astronomike që me saktësi dhe me precizitet të madh mund të arrijnë të na e përcaktojnë paraqitjen Hënës së Re, dhe atë prej shkencëtarëve myslimanë, respektivisht (fillimin dhe përfundimin e

agjërimin Ramazan), një metodë që nuk mëkaton, nuk mashtron dhe nuk gënjen, gjithsesi se duhet pranuar zhvillimin. Sepse kjo është një metodë që njëqind për qind del të jetë e saktë. Sot, duke u mbështetur në llogaritjet e sakta astronomike, myslimanët anembanë globit mund t'i bashkohen fillimit dhe mbarimit të agjërimin të Ramazanit, pavarësisht vendit se ku ata ndodhen. Pra, është imperativ i kohës që njohuritë mbi hadithet duhet të merren parasysh dhe të studiohen e të konsultohen, si dhe të verifikohen gjithnjë kur është e mundur me hadithologët, njerëzit më kompetentë dhe më me përgjegjësi për këtë disiplinë. Duhet kuptuar se shkaku i thënies së hadithit duhet të hetohet nga rrethanat për të cilat përmendet hadithi, si dhe nga rrethanat dhe koha me të cilat mund të aplikohet e praktikohet hadithi.

Varfërimi e mjerimi i atyre që mbështeten vetëm në Kuran, dhe punojnë pa Sunet (Hadith) në marrjen e vendimeve

Në kohët e vonshme, dikur kah (shek. XIX-XX), janë shfaqur disa grupe njerëzish që e quajnë vetin “Kuranijunë”-kuranistë, dhe që pretendojnë të marrin vendime e të nxjerrin ligje duke u bazuar vetëm në Kuran, si dhe e bëjnë komentimin e tij sipas mendjeve dhe logjikës së tyre, pa u mbështetur në Sunetin – Hadithin e saktë.

Në vitin 1906, në një numër të revistës “reformatore” të famshme islame, “*El Menar*” (Fanari), mjeku egjiptian, Muhamed Tevfik Sidki (vd. 1920), e botoi një artikull të titulluar “Islami është vetëm Kurani” (*El Islam huve El Kuran Vahdehu*), në të cilin ai pretendonte të argumentonte se Islami nuk u mendua asnjëherë që të kuptohej nga ndonjë burim tjetër përveç Kuranit.²⁰ Sidki përpigëj të argumenton se Kurani e përshkruan veten si “sqarues të gjithçkaje” (*tibjanu li kuli shejin*).

²⁰ Muhamed Tevfik Sidki, “El Islam huve El Kuran Vahdehu”, f. 516-517, dhe “El Islam huve El Kuran Vahdehu: Revista “El Menar, nr. 7 dhe 12.

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ

“Ne ty ta shpallëm Librin, sqarim për çdo send, udhëzim e mëshirë, dhe myzhde për myslimanët.”²¹

Nisur nga këtu, disa, të ashtuquajtur “studiues bashkëkohorë”, kanë dhënë mendim që të lejohet ngrënia e kafshëve grabitqare dhe veshja e arit dhe e mëndafshit, pasi Kurani nuk i ka potencuar si të ndaluara ato, pa u referuar te hadithet e Pejgamberit, a.s., të cilat i kanë ndaluar këto gjëra.

Natyrisht se kësaj çmendurie dhe këtyre devijimeve i janë kundërvënë hadithlogët dhe fukahaja, me fakte dhe argumente që i hedhin poshtë mendimet e tilla, duke pohuar në mënyrë të argumentuar se nuk guxon të bëhet dallim në mes të Kuranit dhe haditheve të Pejgamberit, a.s., në fe, kulturë dhe qytetërim islam.

Për Muhamedin, a.s., Kurani qartë thotë:

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (٤)

“Ai nuk flet nga vetja e tij. Ajo që e thotë s’është (gjë tjetër) përvese shpallje që i frymëzohet.”²²

Argumenti kryesor i përdorur prej sunitëve, sikurse Es Sibaiu dhe ndonjë tjetër, kundër shkrimeve të lëvizjes “Vetëm Kuran”, siç duket është huazuar drejtpërsëdrejti nga kundërshtimi që Imam Shafiiu ia ka bërë kësaj pike, kur paskësh thënë: “Nëse e refuzon Sunetin e Pejgamberit, a.s., atëherë prej nga e di se si duhet të falesh dhe të agjërosh?!”²³

Mirëpo, shembulli më ilustrues i selefinjve tradicionalë, që i është kundërvënë “kuranijunëve”, është Muhamed Nasrudin Albani (vd. 1999); një shqiptar që u rrit dhe u arsimua në Siri. Dijetari që u specializua në shkencën e Hadithit dhe arriti majën më të lartë në këtë fushë, ishte prekur thellë nga artikujt e revistës “El Menar” të Rashid Ridasë, veçanërisht rreth masës në të cilën hadithet jo të sakta ishin përdorur për t’i justifikuar praktikrat sufiste.

²¹ Kuran, sureja En Nahël, ajeti i 89-të.

²² Kuran, sureja En Nexhëm, ajetet 3-4.

²³ El Shafi, “Err Risaleh”, f. 177.

Kohëve të fundit, jemi dëshmitar të një interpretimi arbitrar (jo sipas rregullave të paravendosura) të disa haditheve autentike, e të cilat me shekuj kanë pasur një konsensus të dijetarëve islamë, por tani që po hulumtohen e që nganjëherë edhe po vihet në pikëpyetje autenticiteti i tyre. Këtu, para së gjithash, sikur po insistohet të hidhen dyshime në burimet më autentike, koleksionet e haditheve të Buhariut dhe të Muslimit.

Prandaj, është detyrë e dijetarëve myslimanë në përgjithësi, e posaçërisht e hadithologëve, që ta marrin për obligim për t'i paralajmëruar ata "hulumtues" dhe përkrahësit e tyre, që të kenë ndjeshmëri të veçantë kur bëhet fjalë për njërin nga burimet bazë të besimit islam-traditës pejgamberike.

Dhe, është detyrë e çdo myslimani që të pranojë gjithçka që është transmetuar nga hadithet që i përmbushin kushtet dhe kriteret shkencore të besueshmërisë, të saktësisë, të cilat janë përcaktuar dhe vlerësuar si të tilla nga ana e ekspertëve, mbi bazat e të cilave edhe është ndërtuar dhe ndërtohet jeta dhe mirëqenia e myslimanëve anekënd botës islame sot, dhe që do të vazhdojë edhe nesër, në botën e përtejme-në ahiret, që të arrihet kënaqësia e Krijuesit dhe e Sunduesit Absolut.

Prof. Dr. Qazim QAZIMI

THE IMPORTANCE OF ACKNOWLEDGING THE REASONS FOR THE UTTERANCE OF HADITH

(Summary)

Acknowledging the reasons for the utterance of hadith, “*Esbabu vurudi ‘l-Hadithi*”, is of special importance in order to understand prophetic messages properly. The importance of this discipline is the understanding of the legislation and the objectives of the law through the prophetic hadiths. Hadith scholars, Sharia law experts, as well as scholars from other fields of study, have contributed a lot to this field of knowledge in the science of hadith and are inclined to give special importance to everything that has to do with “*Mat’n*” (the text of the hadith) and the reasons for the utterance of hadith, as this influences the understanding of the text and controls the introduction of new provisions or laws from that text.

Keywords: *Allah, prophet, hadith, reason, cause, decision, Islam*

Dr. Bahri HOXHA

EHLI SUNETI SIPAS IMAM ABDUL KAHIR BAGDADIUT – PËRSHKRIMI DHE ATRIBUTET (2)

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 edhe formohet termi Ehli Suneti dhe Xhemati, dhe u afirmua si termi i përfaqësimit të dinjitetshëm dhe i aplikimit mazhorativ të 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 Bejnel Firek*”, ku edhe paraqet një studim të vlefshëm në këtë aspekt. Dimensionet e këtij termi në shkencën e Akaidit nuk ishte e lehtë të përcaktohen, pa pasur 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.*

Parimet kryesore të Ehli Sunetit

Imam Bagdadiu, r.a., në pjesën e fundme të librit të tij rreth fraksioneve formulon një lloj degëzimi në të cilin qëndrojnë parimet kryesore të Ehli Sunetit, rreth të cilave u pajtuan dijetarët, e për të cilat do të shpjegojmë më gjerësisht në këtë shkrim. Pastaj, secila bazë përfshin disa degëzime, në të cilat rreshtohen mesele të shumta, e që kanë të bëjnë me besimin islam.

Të gjitha këto parime janë të formuluar në bazë të një argumentimi të ngjeshur nga argumentet që dijetarët islamë i aprovojnë me pajtueshmëri unanime. Imami këto parime mundohet t'i përmbledhë në gjithsej pesëmbëdhjetë parime, për të cilat thotë se kushdo që i kundërshton, ai edhe konsiderohet i devijuar në lëmin e akides islame, sipas Ehli Sunetit dhe Xhematit.¹

Parimi i parë: Aprovimi i njohurive dhe realitetit të gjërave

Në metodologjinë e tij shpjeguese Imam Bagdadiu, starton me teorinë e njohjes tek Ehli Suneti, përmes definimit të burimeve të njohjes, rrugëve të saj, detajeve në këtë aspekt, në mënyrë që përmes rregullave të kalohet në vendime. Sepse konkludimi i rregullave paraqet një perceptim fillestar (tesavur), përmes të cilit pastaj kalohet te predispozitat gjykuese në definimin e aplikimit të mësimave të Ehli Sunetit, ose jo. Meqë besimi paraqet një vendim tek individ, dhe vendimet nuk merren pa pasur argumente të vlefshme, e që ia mundësojnë individit të marrë një qëndrim, atëherë natyrshëm se në rend të parë shtrohet domosdoja e diskutimit rreth rrugëve dhe burimeve nga të cilat është formuar ajo njohje, e cila na çon në besim, ose në këtë rast, në formulimin e bazave dhe të parimeve në të cilat është pajtuar shumica islame - xhemati.

Qysh në parimin e parë flet për validitetin e njohjes së realitetit dhe të individualitetit të gjërave dhe fenomeneve. Me këtë parim është për që-

¹ Kufizimi i autorit në këtë numër s'ka dyshim se është rezultat i ixhtihadit të tij shkencor, dhe vetë kufizimi në një numër të tillë nuk paraqet, as mendimin e esharinjve, dhe as të maturidinjve.

llim të besohet dhe shprehet qartazi se Ehli Sunetit, unanimisht mbajnë qëndrim se gjërat, të çfarëdo natyre qofshin, e kanë realitetin e tyre dhe individualitetin e pakontestueshëm. Imam Bagdadiu nuk lejon të flitet për diçka tjetër nga parimet e rëndësishme islame rreth të cilave pajtohen unanimisht Ehli Suneti, pa e definuar paraprakisht teorinë e njohjes sipas shumicës islame, në mënyrë që dallimet eventuale që mund të rezultojnë më vonë, të jenë dallime konceptuale dhe me karakter shkencor e epistemologjik, dhe që kurrresi nuk ndryshojnë në baza të tjera të ndonjë bindjeje të pabalancuar apo në bazë të qëndrimeve diferencuese.

Sikurse edhe shumica e atyre që kanë shkruar në këtë drejtim, edhe Imam Bagdadiu konkludon se burimet e njohjes janë tri më kryesore: *Shqisat, mendja dhe teksti fetar*. Perceptimet njerëzore ndahen në tri kategori kryesore:

- Njohuritë instiktive (primare);
- Njohuritë shqisore, dhe;
- Njohuritë teorike.

Mohimi i njohurive primare dhe i atyre shqisore paraqet kokëfortësi në qëndrim, kurse mohimi i njohurive dhe i konkluzioneve që i formulojnë njohuritë teorike po ashtu është gjë e pakuptimtë, sepse nuk mund të arrihet deri te ky mohim përveçse përmes një studimi teorik, kështu që del të mohohet rezultati nga studimi teorik përmes studimit teorik, dhe kjo është kundërthënie. Kur jemi këtu, Bagdadiu përmend se kurrresi nuk trajtohen si jobesimtarë ata që e mohuan aplikimin e Kijasit në vendimet dytësore në fe, përderisa nuk heqin dorë nga validiteti i studimit logjik, siç është puna me dhahirinjtë. Ndërlidhja e Kijasit në këtë aspekt me atë që u tha qëndron në atë se Kijasi paraqet një qëndrim të pastër logjik, e i cili është përkrahur dhe është mbështetur nga Ehli Suneti, gati pa përjash-tim.

Burimin e tretë të njohjes - Lajmin e sigurt, Imam Bagdadiu e ndan në tri lloje të njohura te mutekeliminjtë:

- El Mutevatir;
- El Mustefid, dhe;
- El Ahad.

Lajmi i sigurt është ai transmetim tek i cili plotësohen kushtet e vërtetësisë, në kontekst të lidhjes së zinxhirit të transmetuesve, mosdyshimi tek asnjëri prej transmetuesve në secilën gjeneratë si dhe mospërfshirja literale e tekstit të ndonjë kundërthënie logjike apo tekstuale. Kur teksti i plotëson këto kushte, është kategoria e thjeshtë e vërtetësisë, dhe quhet Hadithi “*Ahad*”.

Në rast se rrugët e transmetimit shumohen në çdo gjeneratë saqë logjikisht (عادة) është e pamundur të mendohet se të gjithë ata transmetues janë unifikuar ta shprehin një lajm të rremë, atëherë ky është niveli më i ngritur i vërtetësisë së përcjelljes së lajmeve (haditheve), dhe quhet “*Mutevatir*”.

Në mes këtyre dy kategorive, Imami veçon edhe një lloj kategorie lajmesh (hadithesh) që për nga vërtetësia e lajmeve u përngjet haditheve mutevatireh, kurse për nga kushtet nuk i plotëson kushtet e hadithit mutevatir, dhe ky lloj teksti i përcjellë në këtë formë quhet hadithi “*Mustefid*”.²

Të gjitha këto shpjegime Imami, i parashtron me qëllim të ndikimit të këtyre kategorive në mësimet që kanë të bëjnë me parimet e besimit. Në kuadër të këtij shpjegimi, varet edhe vendimi për atë që mohon diçka nga mësimet fetare. Sepse mësimet fetare nuk janë të gjitha të konfirmuara nga i njëjti nivel i përcjelljes dhe transmetimit. Disa nga to janë me tevatatur, saqë mohimi i tyre shpie në mosbesim, siç është puna me Kuranin famëlartë; i tëri është i përcjellë me tevatatur. Dhe si rrjedhojë, mohimi i ndonjë pjese, apo i tërësisë së tij, me unanimitet të Ehli Sunetit dhe Xhematit është kufër-mosbesim. Në këtë pikë ranë disa nga shiat rafidijë, të cilët e mohuan autenticitetin e Kuranit, në kuptim të mangësisë së disa ajeteve, dhe pretenduan se duhen të shtohen disa të tjerë.

² Ky është hadithi që, që nga fillimi deri te dijetari i Hadithit transmetohet nga tri e më shumë rrugë autonome, mirëpo që nuk e arrin shkallën e tevaturit, ndërsa dallon nga hadithi meshhur, sepse ai transmetohet prej një transmetuesi, ose dyve, në gjeneratat e para, e pastaj zgjerohet dhe përhapet në gjeneratat (tabekat) e tjera. Disa dijetarë e konsiderojnë në mesin e hadithit ahad, kurse disa të tjerë, si dhe autori këtu, e konsiderojnë si kategori të veçantë. Te dijetarë të tjerë (hanefijnjtë) hadithi meshhur është hadithi ahad, e që gjen aplikim të gjerë në mesin e sahabëve.

Të tjera mësimë në besimin islam konfirmohen përmes haditheve mustefideh, siç është puna me hadithet që flasin për Shefatin, Havdin, Siratin, Mizanin, dënimin dhe shpërblimin në jetën e Berzahut, pyetjen prej dy melekëve, si dhe shumë rregulla në aspektin e Fikhut, e të cilat vërtetohen përmes kësaj kategorie tekstesh, e që nëse mohohen, Ehli Suneti konsideron se ky mohim paraqet humbje dhe devijim nga rruga e drejtë e sunetit të Muhamedit, a.s.

Parimi i dytë: Bindja se kozmosi, me çfarëdo që përfshin, është e ngjarë – i krijuar

Pas shpjegimit të rrugëve valide për konfirmimin e parimeve të besimit dhe të rregullave të fesë, si dhe konfirmimit të rrugëve të pranueshme për definimin e realitetit të ekzistentëve, Imami drejtohet në shpjegimin e qasjes rreth interpretimit të realitetit faktik që na rrethon. Pika kryesore në këtë aspekt paraqitet në atë se kozmosi apo gjithë ajo që na rrethon, është e krijuar, apo është e pafillim. Imami e shpreh qartë unanimitetin e Ehli Sunetit rreth faktit se kozmosi është i krijuar, dhe se është brenda kufijve të të gjashtë anëve, dhe se nuk konsiderohen besimtarë ata filozofë që e konsiderojnë kozmosin si të pafundmë në numër, sepse bien në kundërshtim të drejtpërdrejtë me ajetin kuranor:

وَأَخْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا

“Ai e di sasinë (dhe numrin) e çdo gjëje që ekziston”. (El Xhinn: 28)

Meqë debati në këtë çështje është në mes Ehli Sunetit si përfaqësim adekuat dhe mazhorativ të Islamit në njërën anë, dhe jobesimtarëve në anën tjetër, Imami kryesisht i përmend qëndrimet e llojeve të ndryshme të materialistëve dhe të atyre që nuk e pranojnë besimin në Zot, siç janë dehrijinët dhe filozofët e hershëm grekë dhe jo vetëm grekë. Në këtë pikë nuk ka debat në mes të Ehli Sunetit dhe fraksioneve islame, sepse të gjithë janë të unifikuar se kozmosi është i ngjarë - i krijuar (حادث). Përveç disa aspekte shumë anësore që mund të ketë dallim në mes Ehli Sunetit dhe disa prej mutezilëve, rreth kuptimit të Sifateve të Allahut, xh.sh.

Parimi i tretë: Njohja e Allahut si Krijuesi i kozmosit (العالم)

Imam Bagdadiu konsideron se mendimi se kozmosi është i përherëshëm dhe i pafillim, përbën mohim-kufër dhe dalje nga feja, duke përmendur mendimin unanimit të Ehli Sunetit, se i tërë kozmosi (العالم) e ka Krijuesin e vet, përderisa është i ngjarë-i shfaqur. Kështu që, çdo i fillimtë, duhet patjetër ta ketë Filluesin e vet. Në këtë kontekst, thotë se konsiderohen si jobesimtarë disa ekstremë të kaderinjve, kur thanë se veprat nuk kanë krijues faktik (përveç kryesit të veprës), siç konsideruan edhe se Zoti i krijon vetëm trupat-esencat (الجواهر), mirëpo jo edhe aksidencat (الأعراض).

Po ashtu e përmend edhe unifikimin e dijetarëve të Ehli Sunetit, se Krijuesi nuk duhet të përshkruhet me kufij e distancë, apo formë e gjymtyrë siç potencuan disa rafidinjtë, e as t'i përshkruhet Zotit vend e kohë, siç potencuan kerraminjtë, se Zoti mbështetet (prek) mbi Arsh. Këtu e përmend fjalën e Imam Aliut, kur thotë se: ***“Allahu e ka krijuar Arshin si shfaqje të Kudretit (Fuqisë) së Tij, e jo vendqëndrim për Vete”***, po ashtu edhe fjalën e tij: ***“Zoti ka ekzistuar pa ekzistuar asnjë vend, prandaj njësoj është edhe tash”***.³

Unanimisht, Ehli Suneti mohojnë që Zoti të ketë ndonjë mangësi apo të metë. Sepse Zotit nuk duhet t'i përshkruhet nevojë për të lëvizur, siç i përshkruan hishaminjtë nga rafidinjtë, e mos të flasim për përshkrimin me lodhje, dobësim, pushim etj., të cilat cilësime pa dyshim se konsiderohen mosbesim. Përkundrazi, të gjithë unanimit thërrasin në atë se Zoti nuk ka asnjë nevojë nga krijesat kur i krijon, e as nuk i sjell Vetes së Tij ndonjë dobi me krijimin e tyre, siç kuptohet qartazi edhe se nuk stopon ndonjë dëm nga Vetja përmes krijesave. Ai është i Vetëm, i Pashoq, i krijon krijesat dhe i zhduk ato, nuk i lë udhëheqje të kozmosit askujt, siç potencuan ekstremët e rafidinjtë në mosbesimin e tyre, se Zoti i la Aliut, r.a., udhëheqjen e kozmosit!

³ Shih: Bagdadiu, El ferku bejnel firek, f. 199!

Parimi i katërt: Bindja se Zoti posedon attribute ezeliqe (eternale)

Vetëm Zoti me Cilësitë e Tij absolute është pa fillim dhe i përhershëm. Prandaj, atributet si Dija, Jeta, Fuqia, Vullneti, Shikimi, Dëgjimi, Të folurit etj., unanimisht tek Ehli Suneti konsiderohen sifate të përhershme të Zotit, xh.sh., duke e kundërshtuar kështu mohimin e disa aspekteve të sifateve të Zotit që i shfaqen në një kohë mutezilët.

Gjithçka që ndodh, ndodh me dijen, vullnetin – lejen e Allahut, xh.sh. Dhe, nuk ka mundësi të ndodhë diçka kundër vullnetit të Allahut, xh.sh. Pëlqimi i Zotit është të aplikohen urdhrat e Tij nga ana e robërve. Ai e di qysh në Ezel (pafillimësi), secilën ngjarje apo lëvizje, tamam në kohën kur do të ndodhë, përderisa vetëm Ai është Krijuesi dhe vetëm Ai krijon.

Po ashtu njëzëri pohuan se të folurit e Allahut është atribut i Tij i përhershëm, dhe jo krijesë e Zotit, për dallim nga qëndrimi mutezilit, i cili konkludon se Allahu i krijon fjalët e Tij në krijesa të Tijat, si dhe, për dallim nga qëndrimi i kerraminjve, se Zoti i krijon fjalët e Tij në Qenien e Vet.

Parimi i pestë: Njohja e attributeve dhe emrave të Allahut, xh.sh.

Qëndrimi i Ehli Sunetit rreth konfirmimit të emrave të Allahut, siç pohon imam Bagdadiu, duhet të jetë në përputhje dhe pa tejkalim të atyre emrave që ceken në Kuranin famëlartë, Sunetin e Muhamedit, a.s., apo ata emra që u konfirmuan përmes ixhmait-konsensusit të Umetit, e jo të konfirmohen si emra të Allahut emërtime të konkluduara në bazë të kijasit - analogjisë.

Dijetarët e Ehli Sunetit shpjegojnë se, në hadithin që përmendet se ***“Allahu ka nëntëdhjetë e nëntë emra, kushdo që i numëron, do të hyjë në Xhenet”***⁴, nuk është për qëllim, vetëm numërimi i tyre me gojë, sepse këtë lehtë mund ta bëjë çdo jobesimtar, porse kuptimi i kësaj përfshin, besimin në këta emra, njohurinë ndaj tyre dhe aplikimin e kuptimeve të tilla në jetë.

Emrat e Allahut, Imam Bagdadi i ndan në tri kategori:

⁴ Transmeton Buhariu: 7392 dhe Muslimi: 2677.

- Emra që tregojnë për Qenien e Allahut, si: El Vahid, El Ganij, El Evel, El Ahir etj.
- Emra që tregojnë për sifetet - atributet e Allahut xh.sh., si: El Hajju, El Kadir, El Alim, El Kadir etj.
- Emra që tregojnë për veprimet e Allahut, xh.sh., si: El Halik, Er Rrazik, El Adlu etj.⁵

Parimi i gjashtë: Bindja në drejtësinë dhe urtësinë e Zotit, xh.sh.

Imam Bagdadiu, drejtësinë e Zotit e lidh bukur, me vetë kuptimin e drejtë të jetës së njeriut, në raport me autorësinë e veprave dhe krijimin e tyre. Shtjellimin e këtij parimi e fillon, duke konkluduar se Allahu, xh.sh., është krijues i çdo gjëje. Në krijimtarinë e Tij, përfshihet e mira dhe e keqja. Mirëpo, kur Zoti njihet si krijues edhe i së keqes, kjo nuk nënkupton assesi se kjo ia atribuon Zotit jodrejtësinë. Kështu është puna edhe me besimin se Zoti krijon çdo gjë, madje edhe veprat e njeriut.

Në këtë rast Imami dëshiron të na njoftojë se për dallim nga kjo bindje e Ehli Sunetit, u shfaqen fraksione si kaderinjtë dhe xhebrinjtë, të cilët devijuan në konkludimin e së vërtetës. Konkluzionet e kaderinjve, se njeriu krijon veprat e veta, i konsideron shprehje mosbesimi, për shkak të kundërshtimit të ajetit kuranor:

أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ

“A mos i bënë Allahut shokë (idhuj), e edhe ata krijuan siç krijoj Ai, dhe atyre u është bërë i ngjashëm krijimi (e nuk po d dinë se cili është krijimi i Zotit, e cili i idhujve)?! Thuaj: “Allahu është Krijuesi i çdo sendi. Ai është i vetmi ngadhënjyes.”! (Rrad: 16)

Po ashtu edhe qëndrimin e Xhebrijes, se njeriu nuk ka liri zgjedhjeje në veprimet e veta, Imami e konsideron devijim nga kuptimi i drejtë i Islamit. E drejta është në mes këtyre dy devijimeve, se Zoti xh.sh është

⁵ Këtu Imami potencon se me këtë kategori të emrave nuk emërtohet Allahu derisa mos të ketë krijesa, e që bie ndesh me Imam Tahaviun, por edhe esharinjtë dhe maturidinjtë në përgjithësi, se Zoti ishte Krijuesi edhe kur nuk kishte krijesa.

krijuesi i çdo gjëje, ashtu siç pohon Kurani, mirëpo njeriu ndërmerr vep-rën (kesb), ashtu siç e shpreh Kurani në shumë ajete. Kushdo është në këtë kuptim është i shpëtuar nga dy devijimet ekstreme të xhebrijes dhe kaderijes dhe mban anën e Sunetit, mesatares dhe drejtësisë.

Në këtë kontekst potencon konsensusi i Ehli Sunetit dhe Xhematit, në kundërshtimin e rreptë të teorisë së “Tevelud-it”, të cilën e mbrojtën pje-sa më e madhe e kaderinjve, sipas së cilës njeriu i krijon veprat e veta, pastaj se veprat kanë ndikim në krijim e veprave të tjera, siç e kundërsh-tuan po ashtu edhe Thumame bin Eshres⁶, i cili pohonte se veprat nuk kanë veprues-krijues, ngase ato ndodhin vetvetiu!

Kjo çështje ndërlidhet edhe me udhëzimin e Zotit ndaj njerëzve. Ehli Suneti janë unanimisht të mendimit se udhëzimi është prej Allahut, dhe kjo ka për qëllim dy aspekte kryesore:

- Zoti thërret në udhëzim të drejtë dhe e ofron udhëzimin e drejtë, si dhe;
- Zoti e krijon udhëzimin në zemrën e individit sa herë që individit drejtohet kah Ai.

Në këtë kontekst duhet të kuptohen moria e ajeteve që flasin për udhëzimin e Zotit ndaj njerëzve, dhe jo të mendohet se ndërhyrja e Allahut te njerëzit është në formë determinimi apo imponimi, duke mos i lënë vend lirisë së zgjedhjes. Po ashtu, edhe ajo që kuptohet kur themi se Zoti e “lajthit nga rruga e drejtë kë të dojë”, duhet kuptohet pa i lënë vend determinimit, porse Zoti e krijon në brenditë e jobesimtarëve mosbesimin kurdo që rob i zgjedh mos të besojë.

فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ ۖ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّما يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ ۖ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ

⁶ Thumameh bin Eshres ishte njëri prej kokave mutezile në Basra, dhe pretendonte që Kurani është i krijuar. Nga qëndrimet e tij ishte edhe se njerëzit e paditur nga Ehli Ki-tabi, në Ditën e Gjykimit do të shndërrohen në dhe. Po ashtu edhe fëmijët e besimta-rëve që vdesin para moshës madhore. Shih: Dhehebiu, “Sijer Alamin Nubela”, pjesa e 10-të, f. 204.

“Atë që Allahu dëshiron ta udhëzojë, ia zgjeron zemrën për (ta pranuar) Islamin. Atë që dëshiron ta lërë të humbur, zemrën e tij ia bën shumë të ngushtë, sikur të ngjitej në qiell. Kështu Allahu e lëshon dënimin mbi ata që nuk besojnë.” (El En'am:125)

Ehli Suneti unanimisht mbajnë qëndrim se, kur Allahu udhëzon dikë, e udhëzon për shkak të Mëshirës së Tij, kurse kur dikë e lë në humbje, e bën këtë me Drejtësinë e Tij.

Parimi i shtatë: Njohja dhe besimi në të dërguarit e Zotit, xh.sh.

Ehli Suneti unanimisht beson në misionin peygamberik-si dhunti e Zotit, xh.sh., qysh prej Ademit, a.s., e deri te Muhamedi, a.s., si i dërguar i fundit i Allahut. s.v.t. Këta peygamberë, nëse vetëm pranojnë shpallje, quhen “enbija”, kurse, nëse përveç pranimet të shpalljes pranojnë edhe sistemin të ri të vendimeve sheriatike (shariat), në disa çështje, quhen “rusul”. Kushdo që ua vesh ndonjë cilësi të Zotit, qoftë edhe nga respekti për ta, del nga besimi. çdo peygamber kishte mision të përkohshëm, i cili zgjaste, deri në ardhjen e peygamberit të radhës, përveç Muhamedit, a.s., misioni i të cilit është i vazhdueshëm deri në Ditën e Fundit, pasi nuk ka të dërguar pas tij. Kushdo që pretendon të jetë i dërguar pas Muhamedit, a.s., Ehli Suneti unanimisht e konsiderojnë jobesimtar.

Unanimisht mohuan që Isai, a.s., të jetë vrarë, duke pohuar ngritjen e tij dhe kthimin e tij në Tokë, pas daljes së Dexhallit, të cilin pas zbritjes e takon dhe e asgjëson. Kur kthehet do falet në drejtim të Qabesë së bekuar, si pasues dhe ndihmës i rrugës (shariatit) të Muhamedit, a.s.

Peygamberët e Allahut ishin të mbrojtur nga mëkatet. Nëse ndonjë lëshim të vogël që mund ta kishin, ai ishte para ardhjes së shpalljes, për dallim nga qëndrimi i Hishamijes nga grupet e rafidinjeve, që lejuan që peygamberët të kenë mëkate, përderisa për imamët e tyre, konsiderojnë që nuk mund të kenë!

Parimi i tetë: Besimi në mrekullitë e peygamberëve dhe kerametet e evlijave

Imam Bagdadiu e shpreh përkufizimin e njohur në mesin e dijetarëve të Ehli Sunetit rreth muxhizes - mrekullisë: *“Një çështje (vepër) që Zoti e*

bën të ndodh te pretenduesi i pejgamberisë (pejgamberi), bashkangjitur me sfidën ndaj popullit të tij (pamundësisë së tyre për të sjell diçka të ngjashme), me qëllim që të vërtetohet misioni pejgamberik.”⁷

Ehli Suneti thonë se secili pejgamber duhet ta ketë së paku një mrekulli, përmes së cilës e vërtetonte misionin e tij prej Zotit. Me shfaqjen e mrekullive u bëhet obligim njerëzve që ta pasojnë të dërguarin e Zotit. Në rast se muxhizet që Zoti ia jep një të dërguari janë të mjaftueshme sa për ta dëshmuar vërtetësinë e misionit pejgamberik, njerëzit mund të dënohen prej Zotit nëse kërkojnë muxhize shtesë, ose, së paku, është në kompetencën e Allahut nëse dëshiron t’i shtojë ose jo mrekulli pejgamberit të Tij.

Në mënyrë unanime, Ehli Suneti e vërtetoi mrekullinë kryesore, që ishte Kurani famëlartë, si dhe mrekullitë e tjera që i ndodhën Muhamedit, a.s., sikurse: çarja e Hënës, tesbihi i guralecëve, kur i kapte në dorë Muhamedi, a.s., burimi i ujit nga mesi i gishtërinjve të të Dërguarit të Zotit, s.a.v.s., shumimi i ushqimit të paktë, sa t’i mjaftonte një numri të madh të njerëzve, etj., e të cilat i refuzuan kaderinjtë si Nedhami⁸ dhe pasuesit e tij.

Po ashtu kerametet⁹ e evlijave vërtetuan dhe thanë se, sikur që mrekullia shërben si vërtetësi për pejgamberin, po ashtu kerameti tregon për sinqeritetin e velijut. Veçse dallimi në mes këtyre dy veprimeve të jashtëzakonshme, qëndron në faktin se mrekullia përmban në vete sfidim ndaj popullit, kurse kerameti nuk përmban atë lloj sfidimi. Përkundrazi, veliu ndoshta në shumicën e rasteve mundohet të fsheh kerametet e tija. Pejgamberët që kanë mrekulli janë të sigurt në përfundimin e mirë të tyre, e ata që kanë keramete nuk kanë kurrfarë sigurie se do të vdesin në gjendje të

⁷ Ky është definicioni më i njohur i muxhizes në mesin e dijetarëve të Akaidit.

⁸ Ky quhej Ibrahim bin Sejjar; lindi në vitin 185 h., në Basra. Ky ishte prej kokave të mutezilinjve, ndërsa kishte mësuar te Ebul Hudhejl El Al Lafi, pastaj krijoi mendime të vetat, për dallim prej mutezilinjve të tjerë, dhe pati pasues. Ky ishte mësues i Xhahidhit, dhe nuk besonte ixhmain dhe kijasin, si baza fetare; vdiq në vitin 229 h. Shih: Fadlul itizal ve tabekatul mutezileh, f. 265!

⁹ Vepër e jashtëzakonshme që i ndodh një njeriu të mirë (veliut), pasues i Pejgamberit, a.s.

mirë, ani pse në një kohë mund të shfaqen keramete te ta, siç është puna me Belam bin Baura.¹⁰

Parimi i nëntë: Aprovimi i parimeve islame rreth të cilave Umeti ka ixhma

Ky parim të cilin Imami e ka vendosur si pikën e nëntë në shpjegimet e tij, ka për qëllim aprovimin e të gjitha çështjeve kryesore të Islamit, të cilat në fakt janë të mbështetura fuqishëm edhe nga unanimiteti i sahabëve të pejgamberit të Zotit. Në këtë kuadër përmend ato që njihen si parimet- shtyllat e Islamit të ardhura në hadithe të Muhamedit, a.s., si shehadeti, falja e namazit, dhënia e zekatit, agjërimi i Ramazanit, si dhe shkuarja në Haxh. Përdhosjen e ndonjërës prej këtyre parimeve, siç e bën disa grupe të rafidinjeve (mensurije dhe xhinahijeh), dijetarët e Ehli Sunetit e konsiderojnë kufër.

Përveç kësaj, edhe ata që mohojnë pesë namazet, ose ndonjërën nga to, siç veproi Musejlemetu El Kedhabi¹¹, kur anuloi namazin e sabahut dhe të akshamit si pajë martese për një grua. Po ashtu konsiderohen jobesimtarë edhe ata që mohojnë namazin e xhumasë siç ishin grupe të Havarixhëve dhe rafidinjeve, të cilët pretenduan se nuk ka namaz xhumaje derisa të vijë imami i tyre “i pritshëm”.

Në këtë nëntitull Imami përmend aspekte të ndryshme të ibadeteve në të cilat ka ixhma në Umetin islam, siç është puna e obligueshmërisë së agjërimit të Ramazanit, përveç, atyre kategorive që lirohen nga ky obligim, në bazë të lehtësimit sheriatik islam, shkuarjen në haxh, për ata që kanë mundësi për kryerjen e këtij obligimi. Pastaj edhe rreth aspekteve

¹⁰ Belam bin Baura ishte prej dijetarëve të Beni Israilëve. Thuhet se, sa herë që lutej, i përgjigjej lutja e tij. Ky jetoj në kohën e Musait, a.s. Kur Musai, a.s., e dërgoi që ta thërriste mbretin e Medjenit, e kur mbreti i ofroi një pjesë nga pushteti i tij, ky e pasoi fenë e mbretit, dhe u tërhoq nga feja e vet. Shih: Ibën Kethiri, Tefsirul Kuraninil adhim, Darul Fejha, (Damask, 1998), f. 351-352!

¹¹ Musejlemetu bin Habib lindi në shek. VI. miladi, dhe vdiq në vitin 632 m. (12 h). Pretendoj, qysh në kohën e Muhamedit, a.s., se edhe këtij i kishte zbritur shpallje. Në kohën e Ebu Bekrit e sulmoi ushtria islame, duke e vrarë dhe duke e asgjësuar ushtrinë e tij.

ose, thënë ndryshe, obligimeve që lidhen me realizimin e këtyre parimeve, siç është drejtimi kah kibra në namaz, mbulimi i avretit, lejueshmërisë së shitblerjes, ndalimit të rreptë të kamatës, etj.

Parimi i dhjetë: Pranimi i vendimeve fetare rreth urdhrave, ndalesave dhe ngarkesave të tjera

Në këtë nëntitull përmenden kategoritë e vendimit sheriatik, siç njihen në Fikh pesë¹² vendimet e Sheriatit:

Farzi – vepra të cilën Allahu e obligon në mënyrë të prerë, dhe në rast se nuk veprohet, për të ka ndëshkim.

Harami – vepra të cilën Allahu e ndaloj në mënyrë të prerë, dhe në rast të veprimit të saj ka ndëshkim.

Suneti – veprimi i cili, nëse veprohet, ka shpërblim, përderisa nëse nuk kryhet nuk ka ndëshkim.

Mekruhi – Veprimi i cili, nëse nuk kryhet, ka shpërblim, përderisa nëse kryhet nuk ka për të ndëshkim.

Mubahu (hallalli) – veprimi i cili nuk ka ndëshkim e as shpërblim, qoftë nëse u krye, apo jo.

Në këtë kategori, Bagdadiu e ka për qëllim unifikimin e Ehli Sunetit rreth ndarjes dhe kategorizimit të veprave dhe urdhrave sheriatike, se ata Meqë mund të vijnë në urdhërore, jo domosdo kanë të njëjtin nivel në detyrimin e kryerjes. Po ashtu edhe ndalesat sheriatike, siç është e njohur, nuk janë të të njëjtës kategori, përderisa disa janë më të prera, e disa të tjera më pak.

¹² Përderisa Bagdadiu i përkiste Fikhut Shafii, e përmend këtë ndarje si ndarje e njohur në medhhebin e tij. Përndryshe, nuk është për qëllim pikërisht kjo formë e ndarjes. Qëllimi është kategorizimi i ndarjeve të vendimeve sheriatike në kategori sikurse këto, ose të ngjashme me këto, siç është ndarja e hanefinjve, e cila parasheh edhe vaxhibin e edhe mekruhi tahrimen, pra, si kategori të veçanta. Me këtë kundërshtohet perceptimi havarixh i veprimeve në fe, sidomos i mëkateve, si një kategori e vetme.

Parimi i njëmbëdhjetë: Aprovimi i vdekjes së krijesave dhe i ringjalljes së tyre

Ky segment përfshin shpjegimet e Ebu Mensur El Bagdadiut rreth çështjeve të rëndësishme që kanë të bëjnë me besimin në Ringjallje. Ehli Suneti janë të pajtimit se Allahu mund të zhduk të gjithë kozmosin. Ndërsa në botën tjetër Zoti do t'i ringjallë njerëzit dhe të gjitha krijesat që ishin në dynja, për dallim prej disa grupeve, që thanë se Allahu i ringjall vetëm njerëzit.

Ehli Suneti unanimisht janë të pajtimit se Xheneti dhe Xhehenemi tanimë janë të krijuara (dhe ekzistojnë), dhe se besimtarët do të jenë përherë në shpërblime në Xhenet, kurse jobesimtarët dhe mynafikët do të jenë përherë në dënimin e Xhehenemit. Për dallim nga qëndrimi i Xhehm bin Safvanit, se Xheneti dhe Xhehenemi do të shpenzohen dhe zhduken.

Sa i përket përjetësisë në Xhehenem, Ehli Suneti unanimisht konsiderojnë se ky është përfundim i përhershëm vetëm i jobesimtarëve, për dallim nga kaderinjtë dhe havarixhët, të cilët pohojnë se kushdo që hyn në zjarr nuk arrin të dal asnjëherë.

Po ashtu unanimisht e pohojnë marrjen në pyetje prej melekëve në varr, jetën në varreza, si dhe çdo realitet të ahiretit, sikurse: Havdi, Sirati, Mizani, shefati – ndërmjetësimi i Pejgamberit, a.s., dhe i njerëzve të mirë ndaj mëkatarëve myslimanë, të cilët patën iman në zemrat e tyre, qoftë edhe sa grimca.

Parimi i dymbëdhjetë: Aprovimi i Hilafetit islam, Imamllëkut dhe i rregullave të udhëheqjes

Në këtë nëntitull Imam Bagdadiu shqyrton një çështje që jo domosdo lidhet direkt me çështjet e besimit, porse, për shkak të asaj se nocioni i Ehli Sunetit përfshin edhe aspekte të tjera nga Fikhu dhe konteste të tjera, domosdo duhet të sqarohet se me disa nga këto aspekte u veçua Ehli Suneti nga grupet dhe fraksionet me esencë islame.

Çështja e Hilafetit ose Imamllëkut ishte në mesin e çështjeve që Ehli Suneti po ashtu kishte qëndrim autokton. Bagdadiu sqaron disa rregulla në këtë aspekt, duke filluar nga obligueshmëria që bie mbi umet për të vendosur udhëheqës - imam. Pas shpjegimit të disa angazhimeve në të ci-

lat roli i imanit - udhëheqësit është i pazëvendësueshëm, ai përmend se, sipas Ehli Sunetit, për udhëheqës duhet të zgjidhen njerëz të ditur dhe besnikë, që dinë si të mbajnë drejtësi në vend dhe të kujdesen për mbrojtjen e vendit dhe të popullit.

“Nuk ka tekst prej të Dërguarit të Allahut për një njeri me emër që do të vinte pas Pejgamberit, a.s., si udhëheqës”,¹³ thekson Imami, kur dëshiron t’i demantojë fjalët e rafidinëve, të cilët mundohen ta mbrojnë idenë se Pejgamberi i Zotit ia kishte dhënë Imam Aliut të drejtën specifike për të udhëhequr pas tij. “Po të ishte kështu, do përcillej transmetim i saktë prej të Dërguarit të Zotit, siç u përcollën transmetime në çështje të tjera.”¹⁴

Mendimi se patjetër imami duhet të ishte nga kurejshit, e paraqet si mendim unanim të Ehli Sunetit, përkrah kushteve të tjera, si: të jetë i cilësuar me drejtësi, kapacitet për menaxhim, të jetë i ditur sa të ketë mundësi ixhtihadi në çështjet sheriatike, të mos jetë veprues i mëkateve të mëdha, e as insistues në veprimin e mëkateve të vogla. Udhëheqësi nuk është kusht të jetë i pagabueshëm, për dallim nga mendimi i shiitëve, se udhëheqësi nuk gabon asnjëherë (ma'sum).¹⁵

Në kontekstin historik, Ehli Suneti, janë të pajtimit për vlerën e Hulefai Rrashidinëve, konform edhe renditjes së tyre në udhëheqësi: Ebu Bekri, Omeri, pastaj Othmani dhe Aliu, r.a., edhe pse në mes Othmanit dhe Aliut, r.a., dijetarët mund të kenë preferencë të padëmshme në njërin prej këtyre të dyve.

Përmes këtyre shpjegimeve Imam Bagdadiu dëshiron të demantojë në detaje mendimet e havarixhëve dhe shiitëve rreth sahabëve, mendime këto aq ekstreme dhe devijante sa hidhnin në kufër sahabët më të dashur

¹³ Shih: El Ferku Bejnel Firek, f. 209!

¹⁴ Po aty.

¹⁵ Shiinjtë besojnë se imamët e tyre, që e udhëheqin shtetin dhe e shpjegojnë besimin, janë të pagabueshëm, kurse Ehli Suneti, përveç Pejgamberit, a.s., udhëheqësit politikë dhe fetarë, kushdo qofshin ata, konsideron se nuk mund të jenë të mbrojtur nga gabimet apo mëkatet.

të Resulullahit, s.a.v.s. Për këtë shkak e inkuadron thënien e Muhamedit, a.s., e cila i kategorizon havarixhët si të dalë nga feja¹⁶.

Parimi i trembëdhjetë: Rreth rregullave të Imanit dhe Islamit si tërësi

Imami paraqet pajtueshmërinë e Ehli Sunetit se iman është njohja dhe besimi (vërtetimi) me zemër (المعرفة والتصديق), kurse nuk janë pajtuar se të shprehurit me gjuhë dhe veprimet mund të quhen iman ose jo. Edhe pse të gjithë janë unik, në kërkesën sheriatike për këto dy kategori të rëndësishme të fesë (shqiptimi i Shehadetit dhe kryerja e veprave të mira).

Përmes këtij shtjellimi Bagdadiu, dëshiron të paraqes kundërshtimin e Ehli Sunetit ndaj kerraminjve, kur pretendon se iman është vetëm të shqiptuarit e dëshmisë së besimit. Dëshiron po ashtu të demantojë edhe qëndrimin e havarixhëve dhe i kaderinjve kur pretendonin se imani humb plotësisht atëherë kur veprohet një veprim i ndaluar sipas fesë. Kështu paraqet mendimin autokton islam se veprat nuk e kanë kapacitetin ta largojnë besimin, përderisa nuk bëhen me qëllim kufri ose shirku. Njerëzit që **veprojnë** ndonjë mëkat të madh janë mëkatarë dhe jo jobesimtarë.

Parimi i katërbëdhjetë: Njohja e vlerës së evlijave¹⁷ dhe dije-tarëve të devotshëm

Edhe pse Imami e veçon këtë kapitull me këtë titull, në fakt shumë pak flet për rregullat që lidhen me evlijatë, përveçqë e përmend faktin se, sipas Ehli Sunetit, evlijatë janë kategori nën kategorinë e pejgamberëve, duke e përmendur kundërshtimin e disa kerraminjve, të cilët i konsideruan disa evlija më të vlefshëm sesa disa pejgamberë.

Pjesën tjetër të shpjegimeve që kanë të bëjnë me evlijatë, e lidh direkt me respektin dhe dashurinë që Ehli Suneti e kanë në konsideratën e tyre

¹⁶ Këtu fjala është për hadithin që flet për havarixhët, për të cilin Muhamedi, a.s., thotë: *بمروقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية* - "Dalin nga feja ashtu siç e tejshpon shtiza gjahun." (Buhariu: 4770, Muslimi: 1066).

¹⁷ Njerëz nga pasuesit e devotshëm të pejgamberëve, te të cilët mund të ndodhin, herë pas here, gjëra të jashtëzakonshme.

ndaj sahabëve, për të cilët në shumë tekste fetare janë veçuar nga të tjerët, si dhjetë të përgëzuarit me Xhenet, apo ata besimtarë që hyjnë në Xhenet pa llogari, në mesin e të cilëve do jetë edhe Ukasheh bin Mihsan, për të cilët kanë ardhur tekste sidomos nga hadithet e Pejgamberit, a.s., se do të nderohen me ndërmjetësim - shefat ndaj mëkatarëve të Umetit. Ehli Suneti të gjithë ata i nderon, si aprovim dhe konsideratë e haditheve që flasin për këtë temë, duke konsideruar çdo besimtarë që vdes me këto qëndrime si miq, përderisa kanë qenë të pastër nga këto bide - risi.

Parimi i pesëmbëdhjetë: Njohuritë rreth rregullave për mosbesimin dhe devijantët

Këtu Imam Bagdadiu i definon llojet kryesore të jobesimtarëve, e të cilët i ndan kryesisht në dy grupe:

- Jobesimtarët para ardhjes së Muhamedit, a.s., dhe;
- Jobesimtarët pas ardhjes së Muhamedit, a.s.

Në grupin e parë Imami i kategorizon të gjitha grupet e jobesimtarëve që ishin në kohën e të dërguarve të tjerë, para Muhamedit, a.s., sikurse Faraoni dhe pasuesit e tij, adhuresit e idhujve, adhuresit e Diellit e Hënës, ata që e adhurojnë lopën, adhuresit e zjarrit, ata që e portretizuan Zotin me ndonjë formë, e pastaj i adhuruan ato forma etj. Kurse, në grupin e dytë i fut mynafikët, që e shfaqën imanin në dukje, kurse në zemra e fshihnin mosbesimin.

Me rëndësi është se Imam Bagdadiu në kategorinë e parë i kategorizon edhe llojet e sofistëve¹⁸ filozofë, të cilët e mohonin realitetin e gjërave dhe pretendonin se materia është e përhershme. Këta filozofë, qoftë nëse e mohuan Zotin apo e pranuan Zotin dhe krijimtarinë e Tij, konsideruan se, sikur Krijuesi, po ashtu edhe krijesat e Tij, janë të pafillimta; Imami shpreh unifikimin e Ehli Sunetit se të gjithë këta konsiderohen, pa dyshim, si jobesimtarë.

Vlen të theksohet se Bagdadiu është bukur i ashpër edhe me një mori të fraksioneve islame në këtë aspekt. Ndoshta se ai i përkiste gjeneratave

¹⁸ Autori këtu ka për qëllim kategorinë e filozofëve grekë, që nuk besonin se gjërat mund të kenë realitet, por se ato shfaqen në bazë të imagjinatës së njeriut.

të hershme të dijetarëve, sidomos kohës kur vërehej një lloj ashpërsie në fjalorin e dijetarëve të asaj kohe ndaj devijantëve. Përndryshe për dallim prej shumicës së Ehli Sunetit, gjejmë se Bagdadiu konsideron si jobesimtarë pa dallim, havarixhët, mutezilinjtë, xhehminjtë, kaderinjtë, imaminjtë, të gjitha llojet e mushebihinjve (përngjasuesit), etj.

Përfundim

Kështu Imami esharit Ebu Mensur El Bagdadiu, duke e përfunduar librin e tij *“El Ferku Bejnel Firek”* (dallimet në mes fraksioneve), i përmbyll shpjegimet e tij duke i lavdëruar të parët e këtij umeti – Selefinjtë e mirë, nga familja e Pejgamberit, a.s., sahabët muhaxhirë dhe ensarë, tabiinj të dashur, dijetarët e umetit islam, duke aluduar në të gjithë këta, kur e përmend ajetin kuranor:

وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ
وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ

“Edhe ata që vijnë pas tyre thonë: “Zoti ynë, falna ne dhe vëllezërit tanë që para nesh u pajisën me besim, dhe mos lejo në zemrat tona asnjëfarë urrejtjeje ndaj atyre që besuan! Zoti ynë, Ti je i Butë, Mëshirues i Madh!”. (El Hashër: 10)

Pa dyshim se secila nga këto baza ka nevojë për më shumë shpjegime, sepse në kuadër të këtyre bazave pastaj unifikohen ose jo pasuesit e Islamit. Nëse janë të unifikuar në shumicën nga këta parime që Imam Bagdadiu i përmend dhe i shtjellon, këta janë shumica islame, e që në fakt, në terminologjinë e Akaidit quhen si Pasuesit e Sunetit dhe Shumica - Ehlu Suneti vel Xhemaatu.

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.*

Asim EJUB

QËNDRIMET E AUTORITETEVE TË HERSHME HANEFITE PËR IMAMATIN

Abstrakt

Në këtë shkrim prezantohen fragmente nga veprat klasike të autoriteteve të hershme të drejtimit hanefi mbi imamatin, përkatësisht mbi qeverisjen dhe autoritetin politik. Këtu janë prezantuar gjashtë fragmente nga mendimet e kolosëve të medhehbit hanefi mbi këtë çështje, duke filluar që nga nxënësi kryesor i Imam Ebu Hanifes, Imam Jusufi etj.

Fjalët çelës: *medhehebi hanefi, Ebu Hanife, Ebu Jusufi, imami, imamati,*

Ky artikull prezanton gjashtë përkthime më shënime të fragmenteve mbi qeverisjen/autoritetin politik nga veprat e hershme klasike hanefite (para shekullit VII hixhrij) në disa fusha, si jurisprudenca islame (*Fikh*), teologjia racionale (*Kelam*), ekzegeza kuranore (*Tefsir*).¹

Kjo pjesë do të pasohet - në dashtë Zoti - edhe nga një tjetër (pjesë) kushtuar autoriteteve të mëvonshme në këtë shkollë. Së bashku, këto fragmente janë përfaqësuese të qëndrimit hanefi, se Imamati (ose Kalifati) është një detyrim i përbashkët për Umetin, i cili është i nevojshëm, si me çdo autoritet politik, për të vendosur rendin shoqëror dhe politik, po gjithashtu, në dimensionin e tij unik islam, edhe për ta ruajtur *dinin* (fenë) dhe

¹ Dua ta falënderoj për ndihmën e tyre në vijim, në aspekte dhe pjesë të ndryshme të këtij punimi: Shejh Dr. Sohail Hanif, Dr. Ramon Harvey, Maulana Uvais Namazi, Maulana Dr. Haroon Sidat, Shaykh Shams Tameez dhe Shaykh Salman Younas (Shënim i autorit).

për t'i avancuar interesat e tij *dunjevije* (të kësaj bote) dhe *uhrevije* (të botës tjetër).

Këto pjesë artikulojnë arsyetimin e obligimit dhe zgjerojnë rolet, përfitimet dhe rëndësinë e Imamit. Aty ku autoritetet e mëparshme i shprehin këto pika në formën bazë, të njëjtat pika përsëriten në autoritetet e mëvonshme në një formë më sistematike dhe më të kodifikuar - për shembull, me përkufizime të qarta të Imamit - duke dhënë në tërësi një qëndrim bindshëm dhe standard për këto çështje në shkollën hanefite.

Duke u nisur në mënyrë kronologjike, pjesa e parë është prej nxënësit, ndoshta më të famshëm të vetë Ebu Hanifes (vd. 150/767), Ebu Jusufit (vd. 182/798). *Kitab El Haraxh*, një letër e shkruar prej Ebu Jusufit për kalifin abasid Harun Err Rashid (vd. 193/809), e cila ofron udhëzime morale-ligjore mbi financat publike dhe tatimin e tokës. Kapitulli hyrës shërben si një nxitje për Kalifin, duke e inkurajuar atë drejt drejtësisë dhe duke i kujtuar atij detyrat e tij ndaj njerëzve. Pjesa tjetër e veprës kalon nëpër çështje të ndryshme të taksimit të tokës përmes teknikave ligjore islame, duke e vendosur përfundimisht përgjegjësinë e zgjedhjes së një opinionit në duart e Kalifit/Imamit.

Fragmenti i dytë është nga një autoritet tjetër shumë i hershëm, Ebu Bekër El Xhessas (vd. 370/981), vepra e të cilit mbi interpretimet juridike, *Ahkam El Kuran*, është vepra e parë ekzegetike që analizon sistematikisht ajetet e Kuranit që kanë rëndësi ligjore sipas shkollës hanefite. Pozicioni i imamit në shkollë dhe pranimi tepër i madh i veprës së tij nga interpretuesit e mëvonshëm e bën atë një ekspozim të përsosur të teorisë politike hanefite nga vetë Kurani. Fragmenti i zgjedhur është pjesë e një diskutimi më të gjerë mbi domosdoshmërinë e drejtësisë dhe kufizimit moral nga autoriteti politik.

Pjesa më e madhe e reflektimit shkencor për Imamatin gjendet në veprat teologjike, pavarësisht se është çështje juridike. Për hanefinjtë kjo nënkupton veprat e teologjisë maturidite. Tre pasazhet tona të ardhshme, nga shekulli i 5-të dhe i 6-të hixhrij, janë të gjitha të këtij lloji. E para prej tyre vjen nga njëri nga traktet më të hershme të besimit maturidi, *Et Temhid* i Ebu Shakur Es Salid (vd. pas 460/1066), megjithëse Es Salimi mund të kundërshtojë atë përshkrim. Përveç atyre teksteve që i atribuohen drejt-

përdrejt Imam Ebu Hanifes, kjo mund të jetë një nga veprat teologjike më “hanefite” që ekzistojnë. Autori është pothuajse plotësisht i mbështetur, për të gjitha pozicionet e tij, te vetë themeluesi i shkollës hanefite, duke mos cituar asnjëherë nga Ebu Mansur El Maturidiu. Shkolla esharite është referuar, por përmendet nën emërtimin e heterodoksisë (*Ehl El Bida*), ndërsa Islami suni kryesisht supozohet të jetë një përpjekje hanefite. Kontributi unik i autorit në diskutimin mbi Imamatin është të mobilizojë të tre burimet kryesore të ligjit islam – Kuranin, Sunetin dhe konsensusin (*ixhma*), për të vërtetuar obligueshmërinë e tij, ndërsa autorë të tjerë maturidi, në përgjithësi, do të mjaftoheshin vetëm me konsensusin, ose me disa transmetime nga Suneti.

Vepra *Usul Ed Din* e Ebu El Jusr El Bezdeviut (vd. 493/1100) na jep pasazhin tonë të katërt dhe ekstraktin e dytë maturidi. Autori pranon, në hyrjen e tij në këtë vepër unike të teologjisë maturidite, për shkak të fokusit të saj të fortë në hereziologji, se ka tashmë shkrime të përhapura të dijetarëve të Samerkandit në kohën e tij, por mendon se ato janë të pamjaftueshme. Kjo thënie bie në sy, duke pasur parasysh se si Es Salimi dhe Ebu El Muin En Nesefi jetojnë në të njëjtën periudhë dhe në të njëjtën zonë gjeografike. Pikëpamja e tij unike për Imamatin është t’i përgjigjet një grindjeje të veçantë kundër të qenit obligim për shkak të mjaftueshmërisë së Kuranit - një kundërshtim që bie në sy për shkak të mungesës së tij nga veprat e tjera.

Ekstrakti ynë i pestë është prej Ebu El Muin En Nesefi (vd. 508/1115), i referuar prej një studiuesi bashkëkohor, si “Gazzali i shkollës maturidite”.² Punimet e tij janë më të plota dhe më rigorozë në paraqitjen e opinionëve të shkollës, dhe, sipas testamentit të biografëve hanefinj, ai është i dyti vetëm pas Imamatit themelues, për sa i përket pozicionit të tij në shkollë. Ekstrakti i zgjedhur është nga vepra e tij më e rëndësishme, *Tebsirat El Edil’le*, e cila do të shërbente si pikënisje për një sërë përmbledhjesh dhe shpjegimesh nga studiuesit verifikues të shkollës pas tij. Substanca e ekstraktit, madje pjesa më e madhe e formulimit të tij, shfa-

² Avvad Salim, *El Medrasse El Kelamijje El Maturidijje* (Kajro: Dar El Imam El Razi, 2022), f. 43.

qet herë pas here në veprat e mëvonshme maturidite. Veçanërisht, vepra e El Bezdeviut dhe Ebu El Muin mbështetet shumë prej nxënësit të tyre të zakonshëm, Ebu Hafs Umer En Neseфи (vd. 537/1147), në kredon e tij të famshëm neseфиje (*El Akaid En Neseфи*).

Pasazhi i gjashtë dhe i fundit vjen nga një vepër ligjore e shekullit të gjashtë. Vepra e njohur *Beda' i Es Sanai*, prej Ala Ed Din El Kasani (vd. 587/1191), ku diskuton për domosdoshmërinë e imametit në kontekstin e artikullimit të detyrimit të një sistemi gjyqësor dhe ligjor funksional në një politikë islame. Vepra *Bedai*, e shkruar brenda asaj që disa e kanë cilësuar si një “kthesë teologjike” në shkollën hanefite, është një koment mbi *Tuhfat El Fukaha* e mësuesit të Kasaniut, Ala Ed Din Es Samarkandi (vd. 450/1058–9). Sistemi dhe struktura thelbësore e veprës sillen rreth vetë nocionit hanefi të sistemimit dhe racionalizimit të Fikhut si një tërësi koherente, me ekstraktin në këtë pjesë që shërben si një shembull i mirë për këtë.

1. Imam Ebu Jusuf³ (vd.182/798), *Kitab El Haraxh*

يا أمير المؤمنين، إن الله -وله الحمد- قد قلَّدك أمراً عظيماً: ثوابه أعظم الثواب، وعقبه أشد العقاب؛ قلَّدك أمر هذه الأمة، فأصْبَحْتَ وأمسَيْتِ وأنت تبني لخلق كثير، قد استَرعَاكَ اللهُ وأثَمَّنَكَ عليهم وابتلاك بِهم وولَّاكَ أمرهم، وليس يلبث البُنيان إذا أسَّس على غير التقوى أن يأتيه اللهُ من القواعد فيهدمه على مَنْ بناه وأعان عليه؛ فلا تضيعَنَّ ما قلَّدكَ اللهُ مِنْ أمر هذه الأمة والرعيَّة، فإنَّ القوَّة في العمل بإذن الله.

O Prijësit i besimtarëve (Emir El Muëmininë), Allahu – falënderimi i takon Atij – vërtet se jua ka dhuruar një përgjegjësi të madhe; shpërblimi i tij është më madhështor, dhe dënimi i tij më i rëndë!

³ Ebu Jusuf është teknonimi (*kunja*) i Jakub bin Ibrahim El Ensari, nxënësi më i shquar i imametit themelues të shkollës hanefite, megjithëse jo pasardhësi i tij i menjëhershëm. Ai kaloi shumë vite nën kujdesin e Imam Ebu Hanifes, që nga mosha e re, e deri në moshën madhore, duke e marrë përfundimisht përgjegjësinë e mësimdhënies së shumë prej studentëve të Imametit pas vdekjes së tij. Në mbretërimin e Harun Err Rashidit, kalifit të pestë abasid, ai u emërua në detyrën e Kryegjykatësit, një post që e mbajti deri në vdekjen e tij. Veprat e tij më të famshme të deritanishme përfshijnë *Kitab El Haraxh* dhe *Ikhtilaf bin Ebi Lajla ve Ebi Hanifa*.

Ai jua dhuroi përgjegjësinë për ta udhëhequr këtë Umet, kështu që tani mëngjeset dhe mbrëmjet tuaja janë duke punuar për një pjesë të madhe të krijimit të Allahut. Allahu të ka vënë ty përgjegjës për punët e tyre, dhe të ka dhënë besim mbi to. Ai ju ka testuar përmes tyre, dhe ju ka bërë përgjegjës për mirëqenien e tyre. Një ndërtesë nuk do të qëndrojë në këmbë nëse është e ndërtuar mbi diçka tjetër përveç devotshmërisë (*takva*). Nuk do të kalojë shumë kohë para se Allahu t'i heqë themelet e saj (të brishta), ta shembë mbi ata që e ndërtuan dhe e mbështetën. Mos e humbisni këtë përgjegjësi për t'u kujdesur për këtë Umet dhe njerëzit që ju janë besuar! Forca vërtet se është në përpjekjen (për ta përmbushur përgjegjësinë tënde), me lejen e Allahut.⁴

وَإِنَّ اللَّهَ بِمَنِّهِ وَرَحْمَتِهِ جَعَلَ وَلَاَةَ الْأَمْرِ خُلَفَاءَ فِي أَرْضِهِ، وَجَعَلَ لَهُمْ نُورًا يُضِيءُ لِلرَّعِيَّةِ مَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ مِنَ الْأُمُورِ فِيمَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا اسْتَبَاهُ مِنَ الْحَقِّ عَلَيْهِمْ. وَإِضَاءَةٌ نُورٍ وَلَاَةَ الْأَمْرِ إِقَامَةُ الْحُدُودِ وَرَدُّ الْحَقُوقِ إِلَى أَهْلِهَا بِالتَّشْيِثِ وَالْأَمْرِ بِالْبَيِّنِ وَإِحْيَاءُ السُّنَنِ الَّتِي سَنَّهَا الْقَوْمُ الصَّالِحُونَ أَعْظَمُ مَوْقِعًا، فَإِنَّ إِحْيَاءَ السُّنَنِ مِنَ الْخَيْرِ الَّذِي يَحْيَا وَلَا يَمُوتُ. وَجَوْرُ الرَّاعِي هَلَاكٌ لِلرَّعِيَّةِ، وَاسْتِعَانَّتُهُ بِغَيْرِ أَهْلِ الثِّقَةِ وَالْخَيْرِ هَلَاكٌ لِلْعَامَةِ. فَاسْتَبْتَمَ مَا آتَاكَ اللَّهُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ مِنَ النَّعَمِ بِحُسْنِ مُجَاوَرَتِهَا، وَالتَّمَسُّ بِالزِّيَادَةِ فِيهَا بِالشُّكْرِ عَلَيْهَا؛ فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَقُولُ فِي كِتَابِهِ الْعَزِيزِ {لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ۖ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ} (إبراهيم: ٧). وَلَيْسَ شَيْءٌ أَحَبَّ إِلَى اللَّهِ مِنْ الْإِصْلَاحِ، وَلَا أَبْعَصَ إِلَيْهِ مِنَ الْفَسَادِ، وَالْعَمَلُ بِالْمَعَاصِي كُفْرٌ بِالنَّعَمِ، وَقَلٌّ مَن كَفَرَ مِنْ قَوْمٍ قَطُّ النَّعْمَةُ ثُمَّ لَمْ يَفْزِعُوا إِلَى التَّوْبَةِ إِلَّا سُلِبُوا عَزُّهُمْ وَسَلَّطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ عُدُوَّهُمْ.

Allahu, me mëshirën dhe dhembshurinë e Vet, i ka bërë sunduesit mëkëmbës në Tokën e tij. Ai ua dha atyre një dritë që ndriçon ato çështje që mbeten të paqarta mes njerëzve, si dhe të drejtat/përgjegjësitë për të cilat ata munden që mos të jenë në dijeni. Kjo dritë

⁴ Ebu Jusuf, *Kitab El Kharaxh*, ed. Taha Abdu Rauf Said (Kajro: Mektebe El Az'harije Litturath, 2016), 13.

ndriçuese që e kanë pushtetarët, qëndron në vendosjen e kodit penal, kthimin e të drejtave atyre që e meritojnë, me verifikim dhe drejtësi, dhe ringjalljen e praktikave fisnike (Sunetit) që e filluan myslimanët/popujt e devotshëm (*salihunë*). Kjo detyrë përfundimtare e ka një rëndësi të madhe, sepse ringjallja e praktikave fisnike është një mirësi që jeton përjetësisht. Nga ana tjetër, shtypja e sundimitarit është shkatërrim për të sunduarit, ashtu siç është kërkimi i ndihmës (në qeverisje) te të tjerët përveçse fisnikëve dhe të besueshmëve. Kërko t'i përmbushësh ato begati që t'i ka dhënë Allahu, o Prijësi i Besimtarëve, me përgjigjen më të mirë! Kërkoni më shumë prej tyre, duke falënderuar për to, sepse Allahu thotë në librin e tij fisnik: “Dhe kujtoje kur Zoti yt shpalli: “Nëse jeni mirënjohës, do t’ju jap edhe më shumë! E nëse jeni mosmirënjohës, pa dyshim se dënimi Im është i ashpër.”⁵! Nuk ka asgjë më të dashur tek Allahu sesa veprim i drejtë/reformimi (*islah*), dhe asgjë më e neveritshme tek Allahu sesa korrupsioni/prishja (*fesadi*), veprat e këqija dhe mosmirënjohja ndaj bekimeve. Shumë rrallë një popull ka qenë mosmirënjohës ndaj bekimeve hyjnore dhe ka refuzuar të pendohet për këtë (mosmirënjohje) Allahu mos t’ua ketë hequr fuqinë dhe t’ua ketë dhënë armiqve të tyre sundimin mbi ta.⁶

2. Ahmad bin Ali El Xhessas⁷ (vd. 370/981), *Ahkam El Kuran*

وقوله تعالى: {إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا} فَإِنَّ الْإِمَامَ مَنْ يُؤْتَمُّ بِهِ فِي أُمُورِ الدِّينِ مِنْ طَرِيقِ النَّبُوءَةِ، وَكَذَلِكَ سَائِرُ الْأَنْبِيَاءِ أئِمَّةٌ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ لِمَا أَلَزَمَ اللَّهُ تَعَالَى النَّاسَ مِنْ

⁵ Kuran, Ibrahim: 7.

⁶ Ebu Jusuf, *Kitab El Kharaxh*, f. 15-16.

⁷ Ebu Bekër Ahmad bin Ali Er Razi El Xhessas lindi në Rejj, dhe më vonë studioi dhe u vendos në Bagdad. Pavarësisht ekspertizës së tij në Hadith – ai ishte student i imamit të madh Et Tabarani (vd. 360/971) – fusha e tij kryesore ishte në *Fikh*, duke trashëguar përfundimisht karrigen e fihhut hanefi në Bagdad, prej mësuesit të tij Ebu El Hasan El Karkhi (vd. 340/952). Ai shkroi shumë vepra që kanë pozitë të madhe në shkollën hanefite, duke përfshirë komente me reputacion mbi veprat e Imam Muhamad bin El Hasan Esh Shejbanit (vd. 189/805) dhe Ebu Xhafer ET Tahaviut (vd. 33321), dhe një interpretim juridik *Ahkam El Kuran*.

اتَّبَاعِهِمْ والائتمام بهم في أمور دينهم. فالخلفاء أئمة لأئمتهم رتبوا في المحل الذي يلزم الناس اتِّباعَهُمْ وقبول قولهم وأحكامهم، والقضاة والفقهاء أئمة أيضاً. ولهذا المعنى الذي يصلي بالناس يُسمَّى إماماً، لأنَّ مَنْ دخل في صلاته لزمه الاتباع له والائتمام به. وقال النَّبِيُّ ﷺ: “إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ إِمَاماً لِيُؤْتَمَّ بِهِ إِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا، وَإِذَا سَجَدَ فَاسْجُدُوا” وقال: “لَا تَخْتَلِفُوا عَلَى إِمَامِكُمْ” فَتَبَّتْ بِذَلِكَ أَنَّ اسْمَ الْإِمَامَةِ مُسْتَحِقٌّ لِمَنْ يُلْزَمُ اتِّبَاعُهُ والافتداء به في أمور الدين أو في شيءٍ مِنْهَا، وَقَدْ يُسَمَّى بِذَلِكَ مَنْ يُؤْتَمُّ بِهِ فِي الْبَاطِلِ، إِلَّا أَنَّ الْإِطْلَاقَ لَا يَتَنَاوَلُهُ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: {وَجَعَلْنَاهُمْ أئمةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ} (القصص: ٤١) فَسَمَّوْا أئمةً لَهُمْ أَنْزَلُوهُمْ بِمَنْزِلَةٍ مَنْ يَقْتَدِي بِهِمْ فِي أُمُورِ الدِّينِ وَإِنْ لَمْ يَكُونُوا أئمةً يَجِبُ الْإِقْتِدَاءُ بِهِمْ، كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: {فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ} (هود: ١٠١) وقال: {وَأَنْظُرْ إِلَى إِلَهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا} (طه: ٩٧) يَعْنِي فِي زَعْمِكَ وَاعْتِقَادِكَ. وَقَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: “أَخَوْفُ مَا أَخَافُ عَلَى أُمَّتِي أئمةٌ مُضِلُّونَ”. وَالْإِطْلَاقُ إِنَّمَا يَتَنَاوَلُ مَنْ يَجِبُ الْإِئْتِمَامُ بِهِ فِي دِينِ اللَّهِ تَعَالَى وَفِي الْحَقِّ وَالْهُدَى. أَلَا تَرَى أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: {إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا} قَدْ أَفَادَ ذَلِكَ مِنْ غَيْرِ تَقْيِيدٍ، وَأَنَّهُ لَمَّا ذُكِرَ أئمةُ الضَّلَالِ قَيَّدَهُ بِقَوْلِهِ: {يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ} (البقرة: ٢٢١). وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ اسْمَ الْإِمَامَةِ يَتَنَاوَلُ مَا ذَكَرْنَاهُ، فَالْأَنْبِيَاءُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فِي أَعْلَى رُتْبَةِ الْإِمَامَةِ، ثُمَّ الْخُلَفَاءُ الرَّاشِدُونَ بَعْدَ ذَلِكَ، ثُمَّ الْعُلَمَاءُ وَالْقُضَاةُ الْعَدُولُ وَمَنْ أَلْزَمَ اللَّهُ تَعَالَى الْإِقْتِدَاءَ بِهِمْ، ثُمَّ الْإِمَامَةُ فِي الصَّلَاةِ وَنَحْوِهَا.

Sa i përket ajetit, “Unë do të të bëj udhëheqës (imam) të njerëzve”⁸, udhëheqësi (imami) është ai që ndiqet në çështjet e fesë (din) përmes rrugës së pejgamberisë (tarik en nubueh). Kjo vlen për të gjithë pejgamberët, e që Allahu i detyron njerëzit t’i ndjekin dhe t’u binden atyre në çështjet e tyre fetare. Kalifët janë gjithashtu

⁸ Kuran, El Bekare: 124.

imamë, sepse ata janë të vendosur në një pozicione që njerëzit janë të detyruar t'i ndjekin ata dhe t'i pranojnë vendimet e tyre. Gjyqtarët dhe juristët janë gjithashtu imamë, dhe pikërisht për këtë (që imam është ai që pasohet), ai që e prin namazin edhe quhet imam, sepse ata që i bashkohen namazit, ata edhe kërkohet që ta ndjekin atë (në veprimet e tij të namazit). Pejgamberi (a.s.) tha: "Imami është bërë i tillë që të ndiqet, kështu që, kur ai të përkulet, ju duhet të përkuleni, dhe kur ai të bjerë në sexhde, ju duhet të bëni sexhde."⁹ Ai gjithashtu tha: "Mos e kundërshtoni imamin tuaj!"¹⁰ E gjithë kjo vërteton se emri "imam" zbatohet për këdo, dhe se bindja dhe ndjekja e tij është e obliguar në çështjet e *dinit*, ose në ndonjë pjesë të tij.

"Imam" mund të përdoret gjithashtu për ata që u binden në vepra të këqija, megjithatë nëse fjala përdoret pa përcaktim, ajo nuk e tregon këtë kuptim. Allahu thotë: "Ne i bëmë ata udhëheqës që i ftojnë (të tjerët) në Zjarr."¹¹ Ata (Faraoni dhe rrethi i tij) quhen "imamë" (në këtë ajet) për shkak se njerëzit e tyre i konsiderojnë ata si udhëheqës në çështjet e tyre të fesë, edhe pse ata nuk ishin (në fakt) udhëheqës, bindja e të cilëve ishte e obliguar (prej Allahut). Një përdorim i ngjashëm gjendet në thënien e Allahut: "Zotat që ata i luteshin, në vend të Allahut, nuk ishin aspak ndihmës"¹², dhe në thënien e Tij: "Tani shikojeni perëndinë tuaj, të cilës i jeni përkushtuar"¹³, e që do të thotë se, sipas pretendimit dhe besimit tuaj.¹⁴ Po kështu, Pejgamberi ka thënë: "E vetmja gjë që

⁹ *Sahih El Bukhari*, 689; *Sahih Muslim*, 414.

¹⁰ Ky nuk është një hadith i veçantë. Disa transmetime të hadithit të cituar më parë përfshijnë një frazë për këtë qëllim, siç janë ato të cituara në shënimin e mëparshëm.

¹¹ Kuran, El Kasas: 41.

¹² Kuran, Hud: 101.

¹³ Kuran, Taha: 97.

¹⁴ Çështja këtu me shembullin e "ilah-it", duke ndjekur shembullin e "imam-it", është se nganjëherë një fjalë përdoret në lidhje me raste individuale jo sepse zbatohet për to në fakt, por sepse disa njerëz (gabimisht) e konsiderojnë atë si të tillë. Në raste të tilla, emri përdoret me një përcaktim që tregon përdorimin e jashtëzakonshëm.

kam më shumë frikë për umetin tim janë imamët e devijuar.”¹⁵. Fjala imam, kur përdoret pa cilësim, nënkupton një person që duhet ndjekur në fenë e Allahut, në të vërtetën dhe në udhëzim. Merrini parasysh fjalët e Allahut: “Unë do të të bëj udhëheqës të njerëzve”, ku fjala imam përdoret pa kualifikim, në krahasim me rastin kur përmenden prijësit e së keqes me cilësimin “të cilët thërrasin në Zjarr.”! Pasi u vërtetua se çfarë përfshin kuptimi i fjalës imam (udhëheqje), vlen të përmendet se pejgamberët janë në rangun më të lartë të udhëheqjes, të ndjekur prej kalifëve të udhëzuar drejt, pastaj dijetarëve dhe gjykatësve të ndershëm/të drejtë dhe kushdo qoftë tjetër që Allahu e ka obliguar bindjen ndaj tyre, e pastaj ata që udhëheqin në namaz, dhe të ngjashme me të.¹⁶

3. Ebu Shakur Es Salimi¹⁷ (vd. pas 460/1066), *Et Temhid fi Bejan Et Tevhid* اعلم بأن الخلافة ثابتة، والإمارة قائمة مشروعة واجبة على الناس أن يروا على أنفسهم إماماً بدليل الكتاب والسنة وإجماع الأمة. أما الكتاب فقولته تعالى {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ}. وأما السنة فإنه لما توفي رسول الله عليه السلام اجتمعت الصحابة عليهم السلام في سقيفة بني ساعدة الخزرجي المهاجرون والأنصار، فقالوا: سمعنا رسول الله عليه السلام يقول: “من مات ولم ير

¹⁵ *Musned Ahmed*, 27485.

¹⁶ Ebu Bekër El Xhessas, *Ahkam El Kuran*, ed. Muhammad Kamhavi, 5 vëll. (Beirut: Dar El Ihja Et Turath El Arabi, 1992), 1:84-85.

¹⁷ Ebu Shakur Muhammad bin Abd Es Sajjid bin Shuajb Es Salimi është një dijetar maturidi që jetoi në Transoksani, në shekullin e pestë/të dhjetë. Për të ka pak informacione biografike. Gjer tani dihet se ka lindur kah fillimi i shekullit të pestë, dhe përmendet takimi me juristin e madh hanefi, Shems El Aimme El Halvani (vd. 452/1060), si dhe për studimin e Fikhut në Samarkand, nën kujdesin e Ebu Bekër Muhammed El Hatibin. Ai jetoi në një periudhë të populluar prej disa teologëve maturidi më autoritarë, duke përfshirë Ebu El Jusir El Bezdeviun dhe Ebu El Muin En Nesefiun. Vepra e tij e vetme e njohur është *Et Tamhid fi Bejan Et Tevhid*. Autori i veprës *Isharat El Meram* e rendit Es Salimin si njërin prej imamëve të shkollës maturidite. Shih Ebu Shakur Es Salimi, *Et Temhid Fi Bejan Et Tevhid*, ed. Umar Turkman. (Bejrut: Dar bin Hazm, 2017), 17-19!

على نفسه إمامًا مات مِيتَةً الجاهلية ” فلا يجب أن يمضي علينا يومٌ ولا نرى
لأنفسنا إمامًا. وهذا يدل على أن من لم يرَ الإمام حقًا فإنه يكفر.

Dije se kalifati është një çështje e vendosur (në din) dhe se udhëheqja politike është një çështje e vendosur dhe e ligjësuar! Për njerëzit është e detyrueshme që ta caktojnë për vete një imam. Këtë e vërteton Kurani, Suneti dhe Konsensusi i umetit. Për sa i përket Kuranit, Allahu thotë: “O ju që besuat, bindjuni Allahut, bindjuni të Dërguarit dhe autoriteteve prej jush!”¹⁸ Sa i përket Sunetit, kur Pejgamberi ndërroi jetë, sahabët, muhaxhirë dhe ensarë, u mblodhën në tendën e Beni Saida El Hazrexhit, dhe thanë: “Të Dërguarin e Allahut e dëgjuaam duke thënë: “Kushdo që vdes pa imam para tij, vdes (si në periudhën) xhahilije.”¹⁹ Prandaj, nuk është e drejtë që një ditë të kalojë për ne pa imam.”. Kjo tregon se kushdo që e mohon domosdoshmërinë e imamet, bën mosbesim (*jekfur*).²⁰

¹⁸ Kuran, En Nisa: 59.

¹⁹ Ky transmetim gjendet me formulime paksa të ndryshme në *Sahih Muslim*, 1851; *Musned Ahmad*, 16876; *Sahih Ibën Hibban*, 4573; dhe të tjerët. Formulimi i transmetimit më të shëndoshë (tek Muslimi) është: “Kushdo që vdes pa një betim besnikërie në qafë (në një imam), vdes me vdekje xhahili.”. Një “vdekje xhahili”, siç shpjegon Ibën Haxheri, është të vdesësh në një gjendje mosbindjeje (jo mosbesimi), që i ngjan vdekjes së njerëzve të periudhës paraislame në një gjendje të humbur dhe pa një imam që i bindet (*Fath El Bari*, ed. Muhibb Ed Din El Khatib, 13 vëll., Beirut: Dar El Marife, 1379, 13:7).

²⁰ Kufri është i përfshirë në refuzimin e plotë të detyrimit - në krahasim me mosveprimin e tij - siç është rasti me refuzimin e çdo çështjeje të përcaktuar përfundimisht nga feja (*din*). Ebu Shakur Es Salimi, *Et Temhid fi Bajan Et Tavhid*, ed. Umar Turkman. (Beirut: Dar bin Hazm, 2017), 309.

4. Ebu El Jusir El Bezdevi²¹ (vd. 493/1100), *Usul El Din*

قال عامة أهل القبلة: يجب على الناس أن يختاروا واحداً للإمامة ويفترض عليهم، إلا أنه فرض كفاية إن قام به البعض سقط عن الباقيين. وقال أبو بكر الأصم من المعتزلة وبعض الخوارج: إنه لا يجب ذلك، بل يجب على الناس أن يعملوا بكتاب الله تعالى، وأولئك قالوا: إن بكتاب الله تعالى كفايةً وغنيةً عن الإمام فلا يجب عليهم تعيين أحدٍ للإمامة. وجه قول عامة أهل القبلة: أن الصحابة بعد وفاة النبي اشتغلوا بتعيين الإمام وقدموه على سائر الفرائض. ولولا أنه فريضة لما قدموه على سائر الفرائض كقتال الكفار والكسب وغير ذلك، ولأنه لا بقاء للعالم إلا بدفع المنازعات وإنصاف المظلوم من الظالم وقتل السُّعَاة في الأرض بالفساد؛ فإن المنازعة تؤدي إلى التفاني وإلى فساد العالم، ولا يقوم ذلك إلا بالإمام، فيجب على الناس تعيين أحد للإمامة، ولكن إذا قام به البعض يسقط عن الباقيين. (وأما) قولهم: كتاب الله تعالى يُغني عن الإمام، فنقول: كل أحد من الناس لا يعمل بكتاب الله تعالى، هكذا أجرى الله تعالى العادة بين عباده، ولهذا ما أخلى الله تعالى زماناً عن سائس في حق المؤمنين والكفار جميعاً.

Njerëzit e Kiblës (myslimanët) mendojnë se është e nevojshme dhe e detyrueshme që njerëzit të zgjedhin një person (midis tyre)

²¹ Ebu El Jusër Muhammad bin Muhammad El Bezdevi, i lavdëruar gjithashtu si *Sadër El Islam* (agimi/zemra e Islamit) dhe *El Kađi* (Gjykatësi), lindi në fillim të shekullit të 5-të në Buhara, ku dhe aty ndërroi jetë. Vëllai i tij i madh ishte teoricieni i njohur ligjor hanefi, Fakhr El Islam Ebu El Hasan El Bezdevi (vd. 482/1089), dhe gjyshi i tyre, ose stërgjyshi, sipas disa burimeve, kishte studiuar drejtpërdrejt me themeluesin e shkollës maturidite, Ebu Mansur El Maturidi. Prej studentëve të tij të shquar është autori i famshëm i *Kredos Nesefije*, Umar En Nesefi, i cili e përshkruan atë si, “mësues (shejh) i bashkëmoshatarëve tanë në Transoksani, i konsideruar si imami i të gjithë imamëve, me delegacione që vijnë për vizitë për të nga e gjithë bota. Lindja dhe Perëndimi janë të mbushura me shkrimet e tij mbi teologjinë dhe jurisprudencën, dhe ai ishte Kryegjykatësi i Samarkandit.” Shkrimet e tij më të famshme janë një vepër në teorinë juridike, *Marifat El Huxhaxh Esh Sharije*, dhe një traktat teologjik, *Usul Ed Din*, nga e cila është marr edhe pjesa e më sipërme.

për pozitën e Imamit. Megjithatë, ky është një detyrim shoqëror (*farḍ kifaje*) i mjaftueshmërisë; nëse disa njerëz e përmbushin atë, detyrimi bie nga pjesa tjetër.²² Ebu Bekër El Asamm prej mutezilëve dhe disa prej havarixhëve menduan (në kundërshtim) se emërimi i një imam nuk është i detyrueshëm. Ata argumentuan se njerëzit janë të obliguar vetëm të mbajnë Librin e Allahut në të cilin mjafton caktimi i një imami. Arsyeja e njerëzve të Kiblës është se sahabët u angazhuan pas vdekjes së Pejgamberit me detyrën e zgjedhjes dhe emërimit të imamit. Ata e kishin prioritet këtë detyrë mbi të gjitha obligimet e tjera – si luftimi i jobesimtarëve, fitimi i bukës e të ngjashme – diçka që nuk do ta kishin bërë po të mos ishte obligim. Ata arsyetojnë gjithashtu se organizimi i botës kërkon parandalimin e mosmarrëveshjeve shoqërore, sigurimin e drejtësisë për të shtypurit prej shtypësit, kapjen e atyre që kërkojnë të mbjellin korrupsion në tokë dhe të ngjashme, sepse mosmarrëveshja çon në dhunë dhe korrupsion. Asnjë nga këto nuk mund të arrihet pa imamin. Prandaj, caktimi i imamit është i detyrueshëm, megjithëse nëse disa njerëz e përmbushin atë, përgjegjësia bie prej të tjerëve. Për sa i përket qëndrimit të kundërshtarëve se Libri i Allahut është i mjaftueshëm dhe e bën imamin të panevojshëm, ne pohojmë se jo të gjithë e përkrahin Librin e Allahut. Kështu Allahu e ka bërë zakonin (e Tij) hyjnor (*ada*) në mesin e robërve të Tij (që disa të veprojnë drejt, ndërsa të tjerët jo). Për këtë arsye, Allahu nuk ka lënë asnjë epokë pa udhëheqës politik si për besimtarët ashtu edhe për jobesimtarët.²³

²² *Farḍ kifaje* është ajo vepër e detyrueshme, kryerja e së cilës kërkohet nga ligjvënësi nga komuniteti në përgjithësi, në krahasim me *farḍ ajnin*, kryerja e të cilit kërkohet nga një individ i caktuar ose çdo individ ligjërisht përgjegjës. Veprimet e kategorisë së parë, nëse disa njerëz nga komuniteti përmbushin detyrën, përgjegjësia bie nga të gjithë pasi detyra është kryer. Nëse detyra mbetet e paplotësuar, të gjithë (në gjendje të kontribuojnë në detyrën e dhënë) janë përgjegjës. Shih EsSarakhsi, *El MebsuT* (Beirut: Dar El Marifa, 31 vëll.), 30:263; Ibën Abidin, *Radd El Muhtar* (ed. Adil Ahmed Abdul Mavxhud dhe Ali Muhammed Muavvaḍ, 14 vëll., Rijad: Dar Alam El Kutub, 2003, 1: 42, 352); El Mahlavi, *Tashil El Vusul ila Ilm El Usul* (Karachi: Mektebet El Bushra, 2012), 319.

²³ Ebu Jusir El Bezdevi, *Usul Ed Din*, ed. Han-Peter Linss dhe Ahmed Hixhazi Es Saka (Kajro: Mektebet El Azharije li Et Turath, 2003), 191.

5. Ebu El Muin En Nesefi²⁴ (vd. 508/1115), *Tebssirat El Edil'le*
 إِنَّ الْمُسْلِمِينَ لَا بُدَّ لَهُمْ مِنْ إِمَامٍ يَقُومُ بِتَنْفِيزِ أَحْكَامِهِمْ؛ وَإِقَامَةِ حُدُودِهِمْ وَسَدِّ
 ثُغُورِهِمْ؛ وَتَجْهِيزِ جُيُوشِهِمْ؛ وَأَخْذِ صَدَقَاتِهِمْ؛ وَحِمَايَةِ بَيْضَتِهِمْ؛ وَقَطْعِ مَادَّةِ شُرُورِ
 الْمُتَغَلِّبَةِ وَالْمُتَلَصِّصَةِ وَقَطَّاعِ الطَّرِيقِ؛ وَإِقَامَةِ الْجُمُعِ وَالْأَعْيَادِ؛ وَقَطْعِ الْمُنَازَعَاتِ الْوَاقِعَةِ
 بَيْنَهُمْ؛ وَقَبُولِ الشَّهَادَاتِ الْقَائِمَةِ عَلَى الْحَقُوقِ لئَلَّا يُؤَدِّي التَّمَادِي فِي الْمُنَازَعَةِ إِلَى
 التَّقَاتُلِ وَالتَّفْنَانِ؛ وَتَرْوِيجِ الصِّغَارِ وَالصَّغَائِرِ الَّذِينَ لَا أَوْلِيَاءَ لَهُمْ؛ وَقِسْمَةِ مَا أَفَاءَ اللَّهُ
 عَلَيْهِمْ مِنَ الْغَنَائِمِ؛ وَلِهَذَا أَجْمَعَتِ الصَّحَابَةُ عَلَى نَصَبِ الْإِمَامِ؛ وَكَذَلِكَ طَلَّبُوهُ وَلَمْ
 يَجِرْ بَيْنَهُمْ نِزَاعٌ فِي وَجُوبِ طَلْبِهِ وَتَعْيِينِهِ بَلْ جَرَى ذَلِكَ فِي التَّعْيِينِ إِلَى أَنْ ائْتَقَدَ
 الْإِجْمَاعُ عَلَى نَصَبِ أَبِي بَكْرٍ الصَّدِيقِ h ثم مع ما بَيَّنَّا مِنْ إِجْمَاعِ الصَّحَابَةِ عَلَى
 ذَلِكَ وَالْحَاجَّةِ الْمَاسَةِ إِلَيْهِ لِمَا بَيَّنَّا مِنَ الْأُمُورِ.

E nevojshme është që myslimanët ta kenë një imam që i zbaton gjykimet e tyre ligjore, që i ruan dënimet e tyre penale, që i mbron territoret kufitare, që i përgatit ushtritë e tyre, që e mbledh sadakanë e tyre, që i ruan territoret e tyre, që e pret të keqen e bandave kriminale, hajdutëve dhe grabitësve të rrugëve, që e vendos namazin me xhemat, të xhumasë dhe të bajramit, që i zgjidh mosmarrëveshjet që lindin mes tyre, që i vendos procedurat ligjore dhe gjyqësore të gjykimit dhe të të drejtave për të mos e lejuar që këmbëngulja në mosmarrëveshje të kulmojë në dhunë dhe shka-

²⁴ Ebu Muin Mejmun bin Muhammed bin Mutemed En Nesefi vjen nga një linjë erudite e juristëve hanefi dhe teologëve maturidi. Një nga paraardhësit e tij thuhet se ka studiuar me themeluesin e njëjtë të shkollës maturidijje. Nuk dihet shumë për mësuesit e tij, por studentët e tij përfshijnë njerëz të famshëm si Nexhm Ed Din Umar En Nesefi (vd. 537/1142), autor i famshëm i *Akaidit Nesefi*, dhe juristi me reputacion hanefi, Ala Ed Din El Kasani (vd. 587/1191). Ai shihet si figura e dytë më e rëndësishme në zhvillimin e teologjisë maturidite me veprën *Tebssirat El Edil'le* të tij që është një nga tekstet kryesore në traditën maturidite, aq sa studiuesit e mëvonshëm si Nur Ed Din Es Sabuni (vd. 580/1184) dhe vetë nxënësi i Ebu Muinit, Umar En Nesefi, u mjaftoi duke përmbledhur veprën e tij më të madhe në tekstet e tyre besimore – të gjitha këto janë thelbësore për studimin e kelamit maturidi deri më sot.

tërrim, që e lehtëson martesën e atyre pa kujdestarë dhe që e shpërndan atë që Allahu ua ka dhënë atyre nga plaçkat e luftës. Për këtë arsye, sahabët u pajtuan me (detyrën) e emërimit të një imami dhe e kërkuan këtë në mënyrë aktive. Nuk ka pasur asnjë debat mes tyre për detyrimin e përzgjedhjes dhe emërimit të një drejtuesi. Përkundrazi, mosmarrëveshja ndodhi vetëm në lidhje me kush të ishte imam, derisa më në fund ata u pajtuan për emërimin e Ebu Bekrit.²⁵

وَلَا عِبْرَةَ لَخْلَافِ أَبِي بَكْرٍ الْأَصَمِّ وَهَشَامِ بْنِ عَمْرٍو مِنْ رُؤُوسِ الْقَدَرَةِ وَقَوْلِهِمَا إِنَّ ذَلِكَ لَيْسَ بِوَاجِبٍ؛ وَتَعْلِيلُ الْأَصَمِّ أَنَّ النَّاسَ لَوْ كَفُّوا عَنِ الْمَظَالِمِ لَاسْتَعْنَوْا عَنِ الْإِمَامِ؛ لَا عِبْرَةَ لِهَذَا لِأَنَّ قَوْمًا لَوْ اسْتَعْنَوْا عَنْهُ لَكَانَتِ الصَّحَابَةُ - رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ - مَعَ جَلَالِ أَقْدَارِهِمْ وَشِدَّةِ اخْتِرَاصِهِمْ عَمَّا لَا يَحِلُّ الشَّرِيعَةُ وَلَا يَجْمَلُ فِي الْمَرْوَةِ وَامْتِنَاعِهِمْ عَنِ الظُّلْمِ وَالتَّعَدِّيِّ أَوْلَى النَّاسِ بِالْإِسْتِغْنَاءِ عَنْ ذَلِكَ، وَحَيْثُ لَمْ يَسْتَغْنِ عَنْهُ دَلٌّ أَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ بِشَيْءٍ، مَعَ أَنَّ وِرَاءَ قَطْعِ الْمَنَازَعَاتِ وَإِنْصَافِ الْمَظْلُومِ مِنَ الظَّالِمِ أُمُورًا أُخَرُ لَا يَتِمَكَّنُ مِنَ الْقِيَامِ بِهَا إِلَّا الْإِمَامُ عَلَى مَا بَيَّنَّا. وَالِدَلِيلُ عَلَيْهِ مَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: "مَنْ مَاتَ وَلَيْسَ لَهُ إِمَامٌ عَامَّةٌ فَقَدْ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً" فَثَبَتَ بِذَلِكَ بَطْلَانُ مَقَالَتِهِمَا وَتَقَرَّرَ وَجُوبُ نَصْبِ الْإِمَامِ، وَاللَّهُ الْمَوْفَّقُ.

Nuk ka asnjë konsideratë për kundërshtimin e Ebu Bekër El Asamm dhe Hisham bin Amër, që të dy nga eksponentët kryesorë të kaderive, dhe pretendimin e tyre se nuk është e detyrueshme (cak-

²⁵ Provat dërrmues hanefite për Imamatin mbështeten në dëshmi tekstuale. Së pari, praktika unanime e sahabëve menjëherë pas vdekjes së Pejgamberit përmendet gjerësisht. Së dyti, fakti që kaq shumë vendime ligjore në Shariat varen nga ekzistenca e një imami, veçanërisht ato që synojnë stabilitetin shoqëror dhe ruajtjen e islamit shoqëror. Prandaj, ajo që përcakton një detyrim është në vetvete një detyrim dhe bëhet një refren kryesor si provë. Një argument i mëtijshëm i përbashkët si nga sunitët ashtu edhe nga mutezilët është nevoja për autoritet politik për hir të mirëqenies së përgjithshme njerëzore, ku kjo e fundit e nxjerr këtë kryesisht nga parimet racionale, dhe e para mbështetet më shumë në shkrimet e shenjta. Shih Ebu Eth Thena El Alusi, *Nehxh Es Selama ila Mabahithil Imama*, ed. Abdullah El Bukhari., Kajro: Dar bin Affan, (2018), 135-137!

timi i një imam). El Asamm arsyeton se përderisa njerëzit janë në gjendje të parandalojnë shtypjen dhe keqbërjen mes tyre, nuk ka nevojë për një imam. Nuk merret parasysh kjo, sepse nëse do të kishte ndonjë popull që nuk do të kishte nevojë për një imam, do të kishin qenë sahabët, duke pasur parasysh gradën e tyre tepër të lartë, dëshirën e thellë për të shmangur gjithçka që binte në kundërshtim me Shariatën dhe nuk i përshtatej moralit kalorësiak (fisnik) (*murue*) dhe refuzimit të tyre për të marrë pjesë në ndonjë shtypje apo shkelje. Të gjithë këta faktorë do t'i kishin bërë ata kandidatët më të mundshëm për të mos pasur nevojë për ngritjen e këtij institucioni, por nuk ishte kështu, gjë që tregon se ky kundërshtim nuk ka asnjë peshë. Më tej, ka edhe çështje të tjera përtej vendosjes së drejtësisë dhe zgjidhjes së mosmarrëveshjeve që përmendëm tashmë, të cilat të gjitha nuk mund të arrihen pa imamin. Një dëshmi (zbuluese) për qëndrimin tonë është hadithi i Pejgamberit: “Kush vdes pa imam, vdes me vdekje nga injoranca (paraislame).”²⁶ Me këtë dëshmi del qartë pavlefshmëria e pretendimit të dy kundërshtarëve dhe vërtetohet obligimi i caktimit të imamit – dhe Allahu është Ai që mundëson.²⁷

6. Ala Ed Din El Kasani²⁸ (vd. 587/1191), *Bedai Es Sanai*

(أما الأول فنصب القاضي فرض؛ لأنه يُنصب لإقامة أمر مفروض، وهو القضاء، قال الله سبحانه وتعالى {يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ

²⁶ Për këtë hadith shih shënimin e 19-të!

²⁷ Ebu El Muin En Nesefi, *Tebssirat El Edil'le*, ed. Claude Salame, 2 vëll. (Damask: El Mahad El Ilmi El Faransi lil Dirasat El Arabijje, 1993), 2: 823-825!

²⁸ Ebu Bekër bin Mesud bin Ahmed El Kasani, i mbiquajtur “Mbreti i Dijetarëve” (*Malik El Ulama*), është një jurist i shquar hanefi, i cili shkroi një nga veprat më të besueshme referuese në shkollën hanefite, *Bedais Sanai fi Tertib Esh Sharai*, së bashku me disa shkrime në shkencën e teologjisë racionale. Pas një mosmarrëveshjeje gjyqësore, ai u dërgua nga sulltani Selxhuk si emisar tek Nur Ed Din Ez Zengi (vd. 570/1174) në Halep, ku u emërua si mësues i jurisprudencës hanefi në medresenë Halavijje. Ai studioi te Ebu El Muin En Nesefi dhe Ala Ed Din Es Samarkandi dhe u dha mësim nxënësve duke përfshirë Xhemal Ed Din El Ghaznavin (vd. 593/1196). Ai ndërroi jetë në Halep dhe u varros pranë gruas së tij në mekamin e pejgamberit Ibrahim.

بِالْحَقِّ} (ص: ٢٦)؛ وقال تبارك وتعالى لنبيِّنا المكرَّم عليه أفضل الصلاة والسلام: {فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ} (المائدة: ٤٨)؛ والقضاء هو الحكم بين الناس بالحق، والحكم بما أنزل الله عزَّ وجلَّ، فكان نصب القاضي لإقامة الفرض، فكان فرضاً ضرورياً؛ ولأنَّ نصب الإمام الأعظم فرضٌ، بلا خلافٍ بين أهل الحق، ولا عبرةً بخلاف بعضِ القدرية لإجماع الصحابة - ﷺ - على ذلك، ولمساس الحاجة إليه؛ لتقييد الأحكام، وإنصاف المظلوم من الظالم، وقطع المنازعات التي هي مادة الفساد، وغير ذلك من المصالح التي لا تقوم إلا بإمام، لما عُلم في أصول الكلام، ومعلوم أنه لا يمكنه القيام بما نُصب له بنفسه، فيحتاج إلى نائب يُقوم مقامه في ذلك وهو القاضي؛ ولهذا كان رسول الله - ﷺ - يبعث إلى الآفاق قضاءً، فبعث سيدنا معاذاً - رضي الله عنه - إلى اليمن، وبعث عتاب بن أسيد إلى مكة، فكان نصب القاضي من ضرورات نصب الإمام، فكان فرضاً، وقد سمَّاه مُجَدَّ فريضةً محكمة؛ لأنَّه لا يحتمل التسخ؛ لكونه من الأحكام التي عُرفَ وجودها بالعقل، والحكم العقلي لا يحتمل الانتساح، والله تعالى أعلم.

Sa i përket çështjes së parë, caktimi i gjyqtarit është i detyrueshëm sepse caktimi i tij lehtëson kryerjen e një detyrimi, përkatësisht vendimit gjyqësor (*Kaḍa*).²⁹ Allahu thotë: “O Davud! Ne të kemi bërë ty autoritet në tokë, prandaj gjyko mes njerëzve me të vërtetën.”³⁰ Allahu i thotë gjithashtu Pejgamberit tonë: “Pra, gjyko mes tyre me atë që ka zbritur Allahu!”³¹. Vendimi gjyqësor (*Kaḍa*) është gjykimi ndërmjet njerëzve me të vërtetën dhe me atë që ka

²⁹ Ky pasazh është nga një seksion mbi gjyqësorin (Kitab Adab El Kadhi), në të cilin autori e ndan diskutimin në nënçështje të ndryshme. “Çështja e parë” lidhet me detyrimin e emërimit të gjyqtarëve; është e rëndësishme për qëllimet tona, sepse autori e lidh këtë detyrim me obligimin e caktimit të imamet.

³⁰ Kuran, Sad: 26.

³¹ Kuran, El Maide: 7.

shpallur Allahu. Pra, emërimi i një gjyqtari lehtëson një detyrim dhe për rrjedhojë është detyrim në vetvete. Një mënyrë tjetër për të vërtetuar domosdoshmërinë e caktimit të gjyqtarëve rrjedh nga obligimi i emërimit të imanit, i cili njëzëri konsiderohet i detyrueshëm pa ndonjë mosmarrëveshje midis dijetarëve të së vërtetës - pa marrë parasysh kundërshtimin e disa prej Kaderive - për shkak se konsensusi i sahabëve për të dhe nevoja e madhe për të (në lidhje me funksionet e ndryshme): zbatimi i vendimeve (të Sharia-tit), dhënia e drejtësisë për të shtypurit kundër shtypësve të tyre, zgjidhja e mosmarrëveshjeve, të cilat janë materiali (potencial) i korrupsioni dhe një mori interesash të tjera që nuk mund të sigurohen veçse nga një imam – siç shtjellohet në veprat e teologjisë racionale (*kelam*). Është gjithashtu fakt se imami nuk mund t'i kryejë të gjitha këto funksione i vetëm; ai kërkon një zëvendës që të zërë vendin e tij për ta - ky zëvendës është gjykatësi.³² Për këtë arsye, i Dërguari dërgoi gjyqtarë në krahina të ndryshme. Për shembull, sejidne Muadh u dërgua në Jemen dhe Atab bin Usejd u dërgua në Mekë. Prandaj, caktimi i gjykatësve është nga kërkesat e caktimit të një imami, dhe për këtë arsye është në vetvete i detyrueshëm. Muhamedi (Ibën El Hasan) e quajti atë si një detyrim përfundimtar (*fariḍa muhkema*) sepse nuk i nënshtrohet shfuqizi-

³² Për sa i përket provës për obligimin e Imamatit, konsensusi i sahabëve e ka një rëndësi të veçantë në shkollën hanefite, duke e pasur parasysh fokusin e saj në praktikën e bazuar te selefët, ndonëse edhe shkollat e tjera e përdorin këtë dëshmi. Një argument interesant që është më unik për hanefitët është mbështetja e madhe brenda akteve simbolike publike të adhurimit në praninë e imanit. Kjo përfshin namazin e xhumasë, namazin e bajramit, namazin e xhenazes dhe mbledhjen e zekatit ndër të tjera. Një studim interesant do të kërkonte të mishëronte detyrimin e imanit nga pikëpamja hanefite, duke u mbështetur vetëm në aktet e bazuara në adhurim, dhe jo në detyrat administrative të shtetit. Shih Salah Ebu El Haxh, *Es Sijase Err Rrashide fi Devlat El Maxhida* (Amman: Dar El Faruk) dhe *Madkhal El Mufasssal ila El Fikh El Hanefi* (Amman: Dar El Fath, 2017).

mit; është obligim i njohur përmes arsyes dhe vendimet racionale nuk i nënshtrohen shfuqizimit.³³ Allahu e di më së miri.³⁴

Burimi:

Asim Ayub, “Early Hanefi Authorities on the Imamate,”
Ummatics, August 13, 2023,
<https://ummatcs.org/papers/early-hanefi-authorities-on-the-imamate>.

Përktheu: **Haki Sahitaj**

Tetor 2023/Rabiul Evvel 1445

³³ Arsyetimi i El Kasanit këtu tregon nevojën racionale të ruajtjes së mirëqenies njerëzore, një largim nga prirjet më zbuluese të mendimtarëve të tjerë maturidi/hanefi. Kjo duket të jetë tregues, për sa i përket mendimit juridik, për një “kthesë teologjike” që përpiket të shkrijë shkollën teologjike maturidite të sapo konsoliduar në teorinë juridike hanefite - një fenomen që ndodhi në Transoksanië e shekullit të 7-të dhe të 8-të. Shih Sohail Hanif, “Al Kasani”, *Encyclopaedia of Islam*, botimi i 3-të, i ardhshëm.

³⁴ Ala Ed Din El Kasani, *Bedai Es Sanai fi Tartib Esh Sharai*, ed. Adil Ahmed Abdul Mavxhud dhe Ali Muhammed Muavvaḍ, 10 vëll., (Bejrut: Dar El Kutub El Ilmijje, 2002), 9: 82-85.

Asim EJUB

THE VIEWS OF EARLY HANAFI SCHOLARS ON THE IMAMAT

(Summary)

In this paper, we present excerpts from classical works of early Hanafi scholars on the Imamatus, respectively on governance and political authority. Here we present the thoughts of the Hanafi madhabs' greats on this issue (6 excerpts), starting with Imam Yusuf, the head student of Imam Abu Hanifa.

Keywords: *Hanafi madhab, Abu Hanifa, Abu Yusuf, Imam, Imamatus*

III. TEMA E NUMRIT: VAKËFI

Mr. Driton ARIFI

PASURITË VAKËFNORE DHE FORMAT E MUNDSHME TË INVESTIMIT PËR TO

Abstrakt

Vakëfet, si fonde fisnike islame të solidarizimit të ndërsjellë shoqëror po e përjetojnë, në periudhën bashkëkohore, një fazë të zhvillimit mbresëlënës, si në aspektin teoriko-juridik, po ashtu edhe në atë praktik. Për t'i avancuar mekanizmat dhe për ta dinamizuar produktivitetin e tyre, tashmë janë themeluar institute shkencore, janë mbajtur konferenca e forume të karaktereve rajonale e ndërkombëtare të ndryshme. Që të gjitha kanë si pikësynim të vetin hulumtimin në gjenezën e ligjshmërisë së vakëfeve, gjurmimin e synimeve fisnike të veprimtarisë së tyre, si dhe gjetjen e rrugëve për avancim të modaliteteve të menaxhimit të këtyre pasurive myslimane dhe zhvillimin e tyre në të ardhmen.

Këto pasuri klasifikohen në kategori e lloje të ndryshme, dhe për kujdestarët e tyre kushtëzohen kritere e kushte të veçanta, me të vetmin qëllim që të ruhet “shenjtëria” e tyre dhe mos të ketë ndryshim të destinimeve fisnike të tyre. Kështu, rishtjellimi i synimeve të pasurive vakëfnore, si dhe hulumtimi i tyre në frymën e kërkesave delikate e bashkëkohore, për të gjetur mënyra efikase të rritjes së produktivitetit të tyre, mbeten një barrë jo e lehtë, e cila rëndon mbi supet e shkollarëve islame, në çdo kohë e çdo vend.

Fjalët kyçe: *Vakëfe, kujdestaria e vakëfeve, testament, ligjshmëri, investim.*

Hyrje

Me zbritjen e shpalljes së fundit hyjnore në siujdhesën arabike, vërejmë se avancimi shumëdimensional bëhet dukuri që bie në sy për secilin studiues objektiv. Që atëherë, brenda kornizave të platformës juridike islame, u përvijuan edhe mënyrat efikase të zhvillimit të gjithmbarshëm ekonomik, shoqëror e civilizues. Në kuadër të mekanizmave ligjor, që kishin efekt të vërejtshëm në këtë zhvillim, nuk mbeti më vetëm zekati, sadakatë e kontributet *ad hoc* të myslimanëve, por korniza e tyre do të zgjerohej edhe më tej. Përveç pasurive të tilla, me anë të të cilave besimtarët dëshironin pjesëmarrjen aktive në hallet dhe preokupimet sociale, ata shfaqën gatishmëri që, herë pas here, edhe të ofrojnë pasuri e kontribute tejkëatore, e të cilat i destinonin në shërbim të interesit të përgjithshëm. Ato ishin pasuritë vakëfnore. Të tillat rëndom ishin pasuri ta patundshme, që pronarët e tyre synonin ndërprerjen e përfitimit personal prej tyre dhe hedhjen e të njëjtave në “hambarin” shoqëror.

Si dukuri, vakëflënia ishte evidente gjatë gjithë periudhave të historisë islame, dhe sigurisht motivin më të fuqishëm besimtarët, për t’i lënë pasuritë e tyre vakëfe, e gjenin në premtimet bujare të Zotit Fuqiplohtë, që Ai iu dha dorëlibërve e njerëzve bujarë. Citate kuranore të këtij karakteri kishte mjaft, e në njërin nga ato Allahu tha: **“...e çfarëdo që të jepni, Ai e kompenson atë dhe Ai është Dhuruesi më i Madh”**. (Sebe, 39). Ajete si kjo disi synojnë ta çlirojnë besimtarin nga kurthi i koprracisë, dhe ta çojnë atë drejtë oazës së bujarisë e fisnikërisë. Kompensimi dhe shumëfishimi i mirësive, i premtuar në citatet gjegjëse, asnjëherë nuk u kuptua se ka të bëjë vetëm me ato mirësitë e kësaj bote, apo vetëm ato të botës tjetër, por se përfshinte që të dyja, pa dallim.

Përndryshe, vakëflënia konsiderohet një kontribut aq fisnik, sa në një-rën anë ajo i plotëson nevojat e shoqërisë njerëzore dhe rrëfen për solidarizimin reciprok të anëtarëve të saj, ndërsa, në anën tjetër, ajo e ruan mahnitshëm dinjitetin njerëzor të atyre kategorive që u destinohet.

Ndërsa, detajizimi i kornizës ligjore islame për këto pasuri, ndarjet dhe kategorizimet e tyre, mbetën mision që më të u morën juristët islamë në çdo kohë. Një pjesë e kësaj kornize ligjore e përbën anën askiomatike, dhe ato llogariten rregulla normative statike që nuk i nënshtrohen ndry-

shimit apo tjetërsimit nëpër kohë, ndërsa pjesa tjetër e tyre konsiderohet aspekt inovativ, e që duhet dhe ndryshon në rrethana e kushte të reja.

Definimi i vakfit në optikën juridike islame

Varësisht se si e konceptonin juristët e shkollave juridike vakfin, me detajet dhe detajet rregullative që ka, ata edhe i ofronin përkufizimet shkencore për të. Divergjencat, jo për t'i amnistuar shkollarët e fushës, në shumicën e rasteve e pasuruan pikëpamjen rreth vakfit dhe e mundësuan analizën e shumanshme rreth tij.

Kështu, sipas Imam Ebu Hanifes – Zoti pastë qenë i kënaqur me të, vakfi është: **heqje dorë nga pronësia e një pasurie dhe destinimi i përfitimeve të saj në shërbim të interesit të përgjithshëm.**

Ndërsa, sipas dy nxënësve të Imam Ebu Hanifes, Imam Ebu Jusufit dhe Imam Muhamed bin Hasen Esh Shejbanit, me vakf nënkuptojmë: **heqjen dorë nga pronësia e një pasurie, për t'i destinuar përfitimet e saj për interes të përgjithshëm, ndërsa vetë ajo pasuri** (rëndom e patundshme) **në njëfarë forme bëhet pronë e Zotit të Madhërishëm.**¹ Shprehja, “pronë e Zotit”, ndonëse literalisht e ka domethënien se Pronar i vërtetë i asaj pasurie bëhet Allahu, megjithatë, për qëllim është diçka më specifike sesa kaq: që pronari-titullari i saj i fundit po heq dorë nga shfrytëzimi i saj, dhe përmes nxjerrjes së asaj prone nga posedimi i tij pasuror, ai synon ta arrijë kënaqësinë e Allahut, xh.sh., e jo të ketë më tutje atë pasuri si burim të përfitimit të vet personal.

Edhe dijetari i mirënjohur hanefi bashkëkohor, Muhamed Ebu Zehre, e definoi vakëfin me një definicion më përmbledhës, duke thënë: “*Vakëfi është heqja dorë e pronarit nga prona e tij, në mënyrë që ajo të lihet në shfrytëzim e të përfitohet prej saj për qëllime bamirësie e humane.*”²

Thënë ndryshe, vakëflënia është shndërrim apo kalim i pronës private te një titullar tjetër, qoftë ai person fizik apo person juridik, ashtu që kjo të bëhet me vullnetin e pronarit të saj të fundit. E gjithë kjo duhet bërë

¹ Alij El Xherxhani, *Kitab Et Ta'rifat* (Beirut: Dar Enfais, 2003), 347.

² Muhamed Ebu Zehre, *Muhaderat fi El Vakf* (Kajro: Dar El Fikr El Arabij, 1971), f. 39.

duke specifikuar e dedikuar saktësisht pastaj edhe formën e shfrytëzimit e të përfitimit të asaj prone, si dhe kushtet e realizimit të atij vakëfi.

Baza juridike e vakëflënies

Me gjithë faktin se bamirësia në platformën juridike islame mbetet një derë e hapur ku mund të kontribuojë secili sipas dëshirës dhe zemërgjerësisë së tij, prapë besimtarët kanë qenë të kujdesshëm që edhe për bamirësinë e tyre të kërkojnë bazën ligjore dhe mbështetjen motivuese në burimet juridike islame. Vakëflënia pamohueshëm mbetet njëra nga mundësitë dhe portat e mëdha të kontributeve më fisnike të myslimanëve, dhe për këtë janë një mori ajetesh e hadithesh që motivojnë e nxisin secilin qëllimmirë e shpirtçiltër, që ka gatishmëri për të marrë pjesë në zhvillimin mbarëshoqëror. Ato ajete, në fakt, e ndërlidhin shpenzimin e pasurisë me nivelin e besimit tonë, duke e konsideruar atë shpenzim pastaj edhe si një tregues të fuqishëm të përkushtimit tonë në rrugën e Allahut. Zoti ynë, në një citat kuranor, na tha: ***“Kurrë nuk do ta arrini sinqeritetin e plotë me besim derisa mos ta jepni më të dhembshmen (më të dashurën) e pasurisë suaj. Çfarëdo që jepni (për Zotin), Allahu atë e di.”*** (Ali Imran, 92). Ky ajet, si dhe të tjerë të ngjashëm me të, nuk e përmendin specifikisht shprehjen vakëf, mbase rëndom ajetet nuk bëjnë kësio lloj specifikimesh, por gjejmë në të sinjal të fuqishëm për shpenzim të pasurisë për bamirësi e humanitet. E, vakëflënia pa dyshim se është pjesë integrale e kësaj kategorie.

Ndërsa, porosi specifike për vakëflënie gjejmë në hadithet e Muhamedit, s.a.v.s., dhe sugjerimet e tij fisnike.

Ibën Umeri, r.a., transmeton dhe thotë: “Umeri, r.a., e përfitoi një pjesë toke në Hajber³(si pre lufte), e pastaj shkoi tek i Dërguari i Allahut, s.a.v.s., që ta pyeste e të këshillohej se çfarë të bënte me atë tokë, duke i thënë: “O i Dërguari i Allahut, unë e kam përfituar tani një tokë në Hajber, që kurrë nuk kam përfituar ndonjë pasuri më të çmueshme se kjo.

³ Hajberi është vendbanim që jetonin në të hebrenjtë, në afërsi të Medinës, që u mor nën kontroll prej myslimanëve, në kohën e Muhamedit, s.a.v.s., pasi ata e thyen marrëveshjen me të.

Çfarë po më urdhëron të bëjë me të?” Ai (i Dërguari, s.a.v.s.) i tha atij: “Nëse do, (lëre vakëf atë) *hiq dorë nga pronësia e saj, dhe dhuroji për bamirësi-sadaka përfitimet e saja!*”. Ai (Ibën Umeri që ishte transmetues i këtij hadithi) tha: “Umeri pastaj e dhuroi për bamirësi atë tokë, që ajo mos të shitet më si patundshmëri, mos të blihet, mos të trashëgohet dhe mos të dhurohet. Ai e dhuroi atë për të varfrit, të afërmit, për lirimin e robërve, për në rrugën e Allahut, për udhëtarët (që kanë mbetur në rrugë), për nderim të mysafirëve, dhe (tha se) s’ka mëkat për kujdestarin e atij vakëfi, që të hajë nga ai në formë korrekte, ose ta ushqejë me të ndonjë mik, por jo që ta bëjë atë pronë të veten – në një transmetim tjetër thuhet “jo të grumbullojë pasuri nga ajo.”⁴

Një praktikë e tillë, natyrisht se është zgjeruar dhe përhapur pastaj te një numër i madh i shokëve të të Dërguarit të Allahut, a.s., për t’u bërë më vonë edhe si një fenomen e dukuri që premtonte një lulëzim e prosperitet për mbarë shoqërinë e asaj kohe, dhe jo vetëm. Megjithatë, duhet vënë theksin se vakëfi i parë i lënë pejë ndokujt në Islam, e që është evidentuar nga literatura islame, është ai i të Dërguarit tonë, Muhamedit (paqja dhe shpëtimi i Zotit qofshin mbi të), e më pas, vjen ai i Umerit, r.a.

Vakidiu transmeton dhe thotë: “Pasuria e parë e dhuruar si vakëf në Islam është toka e *Muhajriik*-ut, e cila një herë i është dhuruar si testament të Dërguarit, s.a.v.s., mirëpo ai të njëjtën nuk e ndali për vete, ngase e dhuroi dhe e la si vakëf për të tjerët. Ndërsa, Sad bin Muadhi thotë: “*Ne pyetëm se cila është vakëflënia e parë në Islam, e muhaxhirët na thanë se është pasuria që e dhuroi Umeri.*”⁵

Këto dy transmetime sikur duken paksa kundërthënëse, lidhur me atë se kush ishte i pari që la vakëf nga pasuria e tij. Megjithatë, mund të konstatojmë se s’ka kundërthënie në mes të këtyre dy transmetimeve, ngase i pari, në cilësinë e tij si i Dërguar, ishte Muhamedi, s.a.v.s., pra që

⁴ Muttefak alejhi (Buhariu me numër të hadithit : 2737, dhe Muslimi me numër: 1632) e të tjerë.

⁵ Ibën Haxher El Askalani, *Fet’h El Barij Sherh Sahih El Buh’arij* (Kajro: Daru El Hadith, 1998), 5/453.

la pas vetes vakëf, ndërsa prej njerëzve të tjerë të rëndomtë ishte Umeri, r.a., i pari që e bëri një veprim të tillë.

Në anën tjetër, ekziston një konsensus i të gjithë dijetarëve për ligjshmërinë e vakëflënies, dhe se ajo është nga veprat më të dashura tek Allahu i Lartmadhërishëm.

Dallimi në mes pasurisë së vakëfit dhe asaj testamentare

Edhe pse kanë ngjashmëri të shumta pasuritë e destinuara për vakëfe me ato të dhuruara apo të testamentuara, ngase që të gjitha llogariten si pasuri që dëshmojnë vullnetin e dhuruesit të tyre për kontribut vullnetar e solidarizim me të tjerët, megjithatë ekzistojnë disa dallime esenciale, e që njohësit e jurisprudencës islame i kanë vënë në dukje qysh moti. Ato dallime janë:

- Pasuritë vakëfnore janë ato që pronari i tyre heq dorë nga pronësia e tyre edhe sa është gjallë, duke i destinuar për interesin e përgjithshëm. Ndërsa, testamenti-*vasijjeti* është pasuria që i është afatizuar kalimi i saj prej testamentuesit në pronësi të të testamentuarit, vetëm pas vdekjes së atij të parit.
- Vakëflënësi nuk ka kurrfarë kompetence ligjore që ta rikthejë pasurinë e tij në pronësi të veten pas lënies së saj si vakëf, sepse akti i vakëflënies ka karakter të detyrimit ligjor, ndërsa testamentuesi e gëzon të drejtën që ta rikthejë vendimin e testamentit, dhe ta zhbëjë atë, për aq kohë sa ai është i gjallë, sepse testamenti gjatë jetës së testamentuesit është jo i detyrueshëm dhe me mundësi revokimi.
- Pasuria vakëfnore mund të kalojë nga një brez te tjetri, ndërsa testamenti i dedikohet rëndom vetëm të testamentuarit, e jo edhe trashëgimtarëve të tij.

Tradita e vakëflënies dhe mënyrat e menaxhimit të tyre

Vakëflënia nuk u përkufizua e as nuk mbeti si fenomen i ngushtë brenda një grupi të vogël të sahabëve në fillimet e Islamit, por ajo vetëm sa vinte duke u zhvilluar e zgjeruar te brezat në vijim. Ndonëse jo në transmetime të konfirmuara e autentike, prej Xhabirit, r.a., tregohet se ka thënë: “Unë nuk e di dikë prej sahabëve që kishte pasuri, qoftë prej muhaxhirëve apo ensarëve, e që nuk kishte lënë pas vetes një hise si vakëf të përhershëm, që nuk shitet, nuk dhurohet e as nuk trashëgohet.”⁶. Kjo deklaratë mund të duket e ekzagjeruar, mirëpo ajo, nëse jo saktësisht, deri diku rrëfen për përmasat e përhapjes së këtij fenomeni fisnik në shoqëritë e hershme islame.

Pasuria e lënë vakëf, që atëherë, dhe njësoj duket se është edhe sot, disi llogaritej edhe tregues për vizionin e përndritur të atyre besimtarëve që thurnin ide në kokë, se si kontributi i tyre ta tejkalojë brezin e tyre dhe të mbetet i gjallë e produktdhënës për shumë shekuj, mbase edhe përjetësisht, për sa të ketë frymë njeriu në Tokë.

Kujdestaria ndaj vakëfeve në mes individualizmit dhe institucionalizmit

Kujdestari i vakëfit, i ashtuquajtur i literaturën juridike islame si: *nadhir el vakf* ose *el mutevel-lij*, është ai që kujdeset për ruajtjen e pasurisë së vakëfit, mirëmbajtjen, zhvillimin si dhe shpërndarjen e të ardhurave të tij, deri te personat fizikë ose juridikë që e meritojnë atë ose që u është dedikuar atyre nga dhuruesi i vakëfeve. Kjo mbetet detyrë fisnike, mirëpo edhe me përgjegjësi të rëndë para Zotit Fuqplotë.

Shikuar historikisht, në periudhën e hershme, vakëflënësit jo rrallëherë kujdestarinë e vakëfeve e merrnin përsipër vetë ata. Madje, kjo ishte situata më e zakonshme në ato periudha të hershme. Pak më vonë kishte disa raste kur myslimanët që linin pasuri të tyre vakëfnore, atë e linin nën

⁶ M. Yamin, *El Evkaf El Islamijje ve Etheruha ve devruha fil Muxhtema’ El Muslim* (punim shkencor i publikuar prej autorit në revistën shkencore: <https://journal.uinsi.ac.id/>).

përkujdesjen e atyre njerëzve-individëve që ata besonin në sinqeritetin dhe fetarinë e tyre.

E kur vetëdija civilizuese e myslimanëve filloi të merrte kahe institucionale, pasuritë e tilla vakëfnore u besoheshin gjykatësve myslimanë. Ata ishin personat që merreshin me përcaktimin e kujdestarëve të vakëfeve dhe, eventualisht shkarkimin e tyre, nëse ata ishin të pakujdesshëm e të papërgjegjshëm në kryerjen e detyrës me të cilën ishin ngarkuar.

Mirëpo më vonë, gjatë periudhës emevite, saktësisht në kohën e kalifit Hisham bin Abdulmelik (684-705 g.), u themelua i ashtuquajti "Divani i Vakëfeve".⁷ Ndonëse jo në të njëjtin kapacitet administrativ, divanet e vakëfeve që u themeluan në periudhën emevite e abasite, edhe më vonë, mund të konsiderohen si ekuivalente me ministritë e vakëfeve që janë themeluar krejt vonë, gjatë dy shekujve të fundit. Gjithsesi, është relevante të theksohet se Ministria e Vakëfeve për herë të parë evidentohet se është themeluar nga Perandoria Osmane, diku në gjysmën e dytë të shekullit XIX. Dhe, kjo tregon për peshën që kjo Perandori ia dha këtij dikasteri, si dhe për përmasat e gjera të shtrirjes së këtij fenomeni fisnik në shoqëritë myslimane gjatë asaj periudhe.

Që nga ajo kohë është evidente fryma e re menaxhimit të vakëfeve, si dhe vihet re strukturimi inovativ i institucioneve të tilla. Aty filloi ajo epoka e institucionalizimit të kujdestarisë së vakëfeve dhe e mirëmbajtjes së tyre, dhe kjo bëri doemos që frytet dhe produktiviteti i tyre në zhvillimin e civilizimit islam të kishin ndikim të pamohueshëm. Epoka e institucionalizimit të fondit të vakëfeve vjen edhe për ta dëshmuar një pjekuri kulturore e fetare të myslimanët, me çka minimizohej mundësia që të njëjtat pasuri të përvetësoheshin e të binin pre e individëve të papërgjegjshëm që dikur e gëzonin të drejtën e kujdestarisë si persona fizikë e të testamentuar prej vakëflënësve, pra për atë detyrë. Natyrisht se ende, edhe pas asaj periudhe, besohet se edhe sot ka vende e shoqëri myslimane që misionin e kujdestarisë së vakëfit ua besojnë individëve, mirëpo kjo tashmë është në përmasa tejet të limituara dhe traditë thuajse e braktisur.

⁷ Muhamed El Kubejsi, *Ahkam El Vakf Fi Esh Sheria' El Islamijje* (Bagdad: Matbeat el Irshad, 1977), 1/39.

Ndërkaq, në vendet ku myslimanët kanë qenë pakicë brenda shteteve jomyslimane, ose ku kanë qenë shumicë mirëpo rendi ligjor i atyre vendeve nuk parashihte ndonjë dikaster të tipit ministror rreth pasurive vakëfnore, ishin komunitet dhe bashkësitë islame-*meshihatet* ato që e bartnin barrën kryesore të përkujdesjes dhe të mbikëqyrjes së pasurive të tilla. Edhe në trojet shqiptare, rëndom, këto pasuri mbetën nën patronazhin dhe kujdestarinë e bashkësive fetare islame, ngase ato janë institucionet më të larta fetare-islame në vend, dhe të njëjtët tradicionalisht e moralisht e kanë mbi supet e veta edhe organizimin e tërë jetës fetare islame, duke përfshirë këtu edhe pasuritë vakëfnore.

Shikuar nga prizmi analitik, ekziston dallim tejet thelbësor në efikasitetin dhe produktivitetin e pasurive vakëfnore kur ato menaxhohen e mbikëqyren nga institucionet, fondacionet e entet zyrtare, nga ato që dikur menaxhoheshin prej individëve apo personave fizikë.

Një gjë duhet kujdesur: fryma institucionale e kujdestarisë së vakëfeve, që nuk i zhbën kriteret themelore dhe kushtet e pakontestueshme të atyre individëve që kanë përgjegjësi të drejtpërdrejtë brenda institucioneve të vakëfeve. Kushtet që ata do të duhej t'i plotësonin si kujdestarë individualë, apo si persona fizikë dikur, të njëjtat duhet t'i plotësojnë edhe nëse ata funksionojnë brenda ndonjë ministrie të vakëfeve, fondacioni, enti apo bashkësie fetare, tash në epokën e institucionalizimit të tyre.

Në njërën anë, ata duhet të stolisen me virtytin e sinjeritetit e të konsekuencës ndaj parimeve islame, ndërsa, në anën tjetër duhet të jenë të informuar e njohës të normativave të pasurive vakëfnore, pa harruar edhe kujdesin për respektimin racional të kushteve të vakëflënësve dhe destinimeve të tyre.

Duhet qenë vigjilentë ndaj porosive peygamberike, sikur ajo e hadithit autentik të Muhamedit, s.a.v.s., ku ai ka thënë: *“Cilitdo njeri (rob) që Allahu ia ka dhënë përgjegjësi mbi dikë (apo diçka), e pastaj ai vdes duke e tradhtuar amanetin karshi atyre që kishte përgjegjësi, Allahu sigurisht se të tillit ia ka ndaluar Xhenetin.”*⁸. Ky hadith përveç autenticitetit të tij dhe saktësisë së pakontestueshme, veçohet edhe me qartësinë e kuptimë-

⁸ Muttefak alejhi, Buhariu (2614), Muslimi (1/125).

sisë së tij, dhe si i tillë flet për të gjitha nivelet e përgjegjësisë, pa asnjë përjashtim.

Pasuritë vakëfnore dhe kategorizimet e tyre

Një shfletim studimor në literaturën juridike islame rreth tematikës së pasurive të vakëfeve na bën me dije se të tillat mund të jenë dy kategorish: **Pasuri e paluajtshme, dhe; pasuri e luajtshme vakëfnore.**

Me *pasuri të paluajtshme* është për qëllim toka, trualli, lokali afarist, shtëpia, shkolla, xhamia, e të ngjashme. Shkollarët ishin decidivë kur kushtëzuan që vakëfet duhet të jenë pasuri që mundësohet shfrytëzimi i saj pa u dëmtuar apo konsumuar ajo pasuri në tërësi, deri në asgjësim. Argumenti thelbësor për këtë mendim është fakti se vakëfet janë ligjësuar që të përfitohet përjetësisht nga ato, dhe një synim të tillë e realizojnë vetëm pasuritë e paluajtshme. Këtë kriter, në fakt, e kanë kushtëzuar një pjesë e dijetarëve, mirëpo jo të gjithë. Ky, për më saktë, është edhe mendimi i Imam Ebu Hanifës, dhe afërsisht kështu mendonte edhe Imam Ahmed, në një mendim të tij të shquar.⁹

Megjithatë, edhe ky mendim i Imam Ebu Hanifës rreth ligjshmërisë së lënies së pasurisë së luajtshme si vakëf kërkon një shtjellim më të stërholluar. Kështu, dijetari i famshëm hanefi *Ebi Mesud El Kasani* ka bërë përpjekje për ta pasuruar diskutimin rreth kësaj çështjeje, mirëpo edhe për ta zgjeruar kornizën e tij përfshirëse. Ai e sqaron mendimin juridik hanefit, duke konkluduar se: njëmend nuk legjitimohet vakëflënia e pasurisë së luajtshme apriori, sepse përhershmëria është thelbi i vakëfënies (e pasuria e luajtshme nuk e ka këtë tipar), ngase ajo pasuri e tillë edhe mund të shkatërrohet. Prandaj, nuk lejohet lënia e saj si vakëf, vetëm nëse e tilla vjen si diçka e bashkangjitur a përcjellëse e pasurisë së paluajtshme. Mirëpo, nëse eventualisht ndonjë pasuri e luajtshme është bërë zakon të lihet si vakëf siç janë: mjetet mihëse për varreza, apo ndonjë kazan për ngrohje të ujit (që shërben për pastrim të kufomave, kurse sot mund të

⁹ Bedruddin El Ajnij, *El Binajeh Sherh El Hidajeh* (Bejrut: Daru El Kutub El Ilmijje, 2000), 7/437.

hyjnë këtu bojlerët e ujit), apo ndonjë rrobë qefini për xhenaze, atëherë e tilla lejohet. E nëse dikush lë vakëf pemë të mbjella që janë në këmbë—të paprera, sipas analogjisë, kjo nuk është legjitime, megjithatë; e njëjta është legjitimuar përmes rezonimit juridik të bazuar në një përjashtim të argumentuar-*istihsan*, sepse njerëzit një gjë të tillë e kanë vepruar tradicionalisht, e atë që e shohin myslimanët si të mirë, edhe tek Allahu është e mirë dhe e pranuar.¹⁰

Në fakt, Imam *Muhammed bin Hasen Esh Shejbani* ishte njëri prej nxënësve kryesorë të Imam Ebu Hanifes, e i cili mendonte se lejohet të lihen si vakëf edhe armët e luftës, mjetet luftarake, kafshët kalorëse të luftës, pastaj edhe mjetet që përdoren për mihjen dhe përgatitjen e varreve, e të ngjashme. Natyrisht se të gjitha këto pasuri janë të luajtshme. Madje, sipas tij, lejohet edhe lënia vakëf e ndonjë Mus'hafi, literature fetare që mund të jetë në shërbim të kërkuesve të diturisë për një periudhë të gjatë. Të gjitha këto gjëra lejohen të lihen si vakëf, ani pse janë pasuri të luajtshme dhe bien ndesh me analogjinë e përgjithshme-kijasin, e që, sipas këtij argumenti, vakëf të natyrshëm do të konsiderohet vetëm ajo pasuri që mbetet përgjithmonë dhe që nuk asgjësohet- e paluajtshme. Megjithatë, të tillat janë lejuar me një argument tjetër sheriatik, pra, duke u mbështetur në rezonimin juridik që bazohet në justifikimin e përjashtimit të normës nga rregullat e përgjithshme-*istihsan*, ngase ai përjashtim gjen mbështetje juridike në një hadith të Muhamedit, s.a.v.s., i cili ka thënë: “...ndërsa Halidi i ka lënë (vakëf) në rrugën e Allahut armët dhe mjetet e tij luftarake.”¹¹ Madje, ky mendimi i fundit është ai që jepet fefaja me të, dhe mbështet prej dijetarëve të mëvonshëm të shkollës juridike hane-fite.¹²

¹⁰ Ebi Mesud El Kasanij, *Beda'I Es Sana'I* (Bejrut: *Daru El Kutub El Ilmijje*, 1986), 6/220.

¹¹ Hadithin e evidenton Buhariu në “Sahih” të tij (nr: 1447) e të tjerë.

¹² Abdullah bin Mahmud El Mevsilij, *El Ih'tijar li Ta'lil El Muh'tar* (Kajro: Matbeatu El Halebij, 1937), 3/42.

Ajo që vërehet qartë është se ky qëndrim është më i avancuar, dhe e zgjeron kornizën e pasurive të vakëfeve, duke bërë kështu që numri i përfituesve nga pasuritë e këtilla të jetë sa më i madh.

Ky mendim është përkrahur edhe prej përfaqësuesve të shkollave të tjera juridike islame, madje edhe është kodifikuar si akt ligjor në shumë legjislatura të shteteve islame nëpër botë.¹³

Ka relevancë që të theksojmë edhe një divergjencë brenda shkollës juridike hanefite rreth lënies vakëf të objektit të caktuar, pa token e tij. Pra, çështja dilematike është se, a është e ligjshme të dhurohet si vakëf ndonjë objekt i caktuar (qoftë shtëpi, dyqan, apo edhe ndonjë pemë), nëse bashkë me të nuk lihet vakëf edhe toka mbi të cilën qëndron objekti.

Mendimi i parë dhe i njohur i shkollës juridike hanefite është se kjo nuk është e ligjshme, ani pse edhe objektet konsiderohen si pasuri të paluajtshme, ngase një vakëflënie e tillë nuk ishte traditë e hershme që të lihej kësisoj, prandaj edhe ndalohej. Ashtu siç nuk do të lejohej po të lihej toka si vakëf për një person të caktuar fizik ose juridik, ndërsa objekti që është ngritur mbi atë tokë të lihej vakëf për personin tjetër juridik. Edhe kjo, pra, njësor do të ishte e ndaluar.

Megjithatë, në mendimin tjetër, te hanefijnjtë, thuhet se një gjë e tillë është e ligjshme, dhe s'ka gjë të keqe, dhe sipas këtij mendimi jepet edhe fetfaja në shkollën tonë juridike. Kjo veçse është evidentuar në literaturën e dijetarëve të mëvonshëm hanefi, siç është Ibën Abdini dhe të tjerët. E, ky i fundit e arsyeton këtë mendim, dhe thotë: “Njerëzit vërtet se ka një kohë të gjatë, gati dy shekuj, që e kanë bërë traditë një vakëflënie të tillë, dhe gjykimet legjitimuese të gjykatësve islamë tashmë janë të njohura për këtë, prandaj s'kemi nevojë që të ndalemi në atë (që mos ta lejojmë).”¹⁴

¹³ Vehbetu Ez Zuhejli, *El Fikh El Islamij ve Idl-letuhu* (Damask: Daru El Fikr, 2004), 10/2610.

¹⁴ Muhamed Emin bin Abidin, *Hashijetu Ibn Abidin* (Bejrut: Dar El Fikr, 1992), 4/389.

Paratë-monedhat dhe mundësia e lënies së tyre si vakëf

Nga diskutimi e divergjenca që kishin juristët rreth ligjshmërisë së vakëflënies së pasurive të luajtshme mund ta nxjerrim konkludimin për mendimin e secilit prej dijetarëve të lartpërmendur, pra që ata kanë, pastaj edhe për ligjshmërinë e vakëflënies së parave (qofshin ato monedha klasike, sikurse: ari, argjendi e të ngjashme), apo edhe monedha bashkëkohore, siç janë kartëmonedhat e sotshme. Kështu, sipas Imam Ebu Hanifes dhe Imam Ebu Jusufit, nuk është e ligjshme që dikush t'i lënë vakëf paratë e tij, ngase esenca e pasurisë vakëfnore është shfrytëzimi i saj duke mos u shpenzuar deri në asgjësim ajo pasuri, dhe te paratë ky synim nuk mund të realizohet. Sigurisht se paratë mundet që t'i japë vakëflënësi si sadaka-lëmoshë vullnetare për çka që shpreson shpërblimin e Zotit, mirëpo jo t'i emërtojë si pasuri e lënë vakëf.

Kjo nënkupton se paratë bëhen analogji me pasuritë e luajtshme, e që si të tilla nuk mund të mbesin në shfrytëzim të atij që i lihen vakëf pas shfrytëzimit të tyre. Këtë mendim e kanë edhe juristët shafii, hanbelinjët, si dhe disa prej dijetarëve të shkollës juridike malikite.¹⁵

Mirëpo, në analogji të mendimit të *Imam Muhamed bin Hasen Esh Shejbanit* gjejmë indikacione që, parimisht, nuk lejohet lënia e parave si vakëf. E nëse vetëm se krijohet traditë e njerëzve që ata t'i lënë paratë e tyre si vakëf, atëherë një gjë e tillë bëhet legjitime. Madje, një mendim i tillë transmetohet edhe prej Imam Zufer bin Hudhejli, si njëri prej kolosëve të shkollës juridike hanefite. Arsyetimi e legjitimitimi është në nevojën e njerëzve sot, që ata të kenë mundësi t'i lënë pas vete edhe paratë e tyre si vakëf. Dhe, u theksua edhe më lart se, fetfaja në shkollën juridike hanefite jepet sipas këtij mendimit të fundit.¹⁶

E, për t'u siguruar se paratë e lënia vakëf do të mbesin dhe nuk do të shpenzohen deri në asgjësim të tyre, juristët islamë kanë theksuar se ato mund të lihen vakëf duke u destinuar në borxhdhënie, për t'i ndihmuar njerëzit që kanë nevoja imediate, e të cilat para do të ktheheshin prapë te

¹⁵ Vehbetu Ez Zuhejli, *El Fikh El Islamij ve Idl-letuhu* (Damask: Daru El Fikr, 2004), 10/2610-2611.

¹⁶ Grup autorësh-ekspertësh, *El Meusuatu El Fikhijje El Kuvejtijje* (Kuvajt: Vizaretu El Evkaf Vesh Shu'une El Islamijje, 2006), 41/194-195.

kujdestari i vakëfit, në mënyrë që të ketë mundësi që sërish t'ia japë di-kujt tjetër si huadhënie, e kështu me radhë. Kjo, në fakt, është një derë e mirë e atyre që dëshirojnë që me paratë e tyre të përfitojnë sa më shumë njerëz, dhe si të tilla paratë të mbesin në qarkullim si huadhënie, e shpër-blimi t'u rrjedhë atyre që i kanë lënë ato si vakëf, deri në amshim.

Madje, edhe Akademia Ndërkombëtare e Jurisprudencë Islame, që vepron në kuadër të Organizatës së Bashkëpunimit Islam, pas seancave shkencore të mbajtura nga 6-10 prilli i vitit 2009, përveç kërkesës ekskluzive që normativat e vakëflënies të rishikohen e të ristudiohen, në mënyrë që të bëhen hulumtime të thella juridike-islame rreth avancimit të tyre në frymën e kërkesave bashkëkohore, ka nxjerrë edhe vendim që:

- Lejohet lënia vakëf e parave, e shërbimeve apo e interesave të caktuara¹⁷, sikur nëse, në emër të vakëfit, ofrohen (falas) shpenzimet e spitaleve të caktuara, universiteteve, instituteve, apo edhe shfrytëzimi i urave, i rrugëve, e të ngjashme.¹⁸ Ky vendim i kësaj Akademie, siç edhe vërehet, ka tendencë të qartë t'i favorizojë mendimet juridike islame që kornizën e pasurive të vakëfeve e kanë zgjeruar në masën më të madhe, dhe kanë shfaqur tolerancë të hapur në këtë rrafsh.

E, nga trajtesat juridike hanefite që janë bërë në kapitullin e vakëfeve, po edhe ato të shkollave të tjera juridike islame, vërejmë se i është lënë një efekt i gjerë legjislativ-juridik të drejtës zakonore-*urfit*, gjë që ua mundëson juristëve islamë të secilës periudhë kohore, që të bëjnë përpjekje e ta zgjerojnë veprimtarinë e institucioneve të vakëfeve, për t'i mbuluar kështu sa më shumë nevojat e shoqërive myslimane, në çdo kohë dhe në çdo vend. Hulumtimet e tilla në të vërtetë edhe janë duke u zhvilluar gjithandej nëpër institutet e qarqet shkencore islame të botës islame, vetëm se të tillat ende lënë shumë për të dëshiruar.

¹⁷ Shërbimet e interesit të caktuar mund të jenë, për shembull, nëse vakëflënësi thotë se po e lë vakëf shfrytëzimin e këtij kompleksi banesor për të mirë të institucioneve ose bashkësive fetare islame në ndonjë vend, pa ua marrë atyre qira fare, por ajo ndërtesë mbetet pronë e vakëflënësit.

¹⁸ Shih: Vendimin me numër: 181 (7/19), I dalë nga Akademia Ndërkombëtare e Jurisprudencës Islame.
<https://www.iifa-aifi.org/ar/2307.html>

Dilema e dedikimit të pasurive tona vakëfnore për jomyslimanët, dhe anasjelltas

Për dallim nga pasuritë zekatore, që destinacionet e tyre janë të orientuara ekskluzivisht për myslimanët, dhe kjo sipas mendimit absolut të juristëve islamë të të gjitha shkollave juridike islame, në anën tjetër gjejmë që pasuritë vakëfnore kanë një tolerancë tejte të theksuar në këtë aspekt. Ato nuk janë pasuri që do të duhej detyrimisht të predestinohen për besimtarët myslimanë. Nga ata pasuri mund të përfitojnë edhe jomyslimanët.

Kjo tolerancë, në fakt, rrëfen edhe për zemërgjerësinë e myslimanëve dhe gatishmërinë e tyre për solidarizim edhe me ata që nuk besojnë në parime të njëjta me ta.

Arsyeja e kësaj zemërgjerësie e ndjesie humane karshi të tjerëve është se, pasuritë e vakëfeve në një trajtim më të thellë konsiderohen si lloj pasurie lëmoshë, në shumë nga rastet-sadaka, dhe si të tilla lejohet t'u destinohen edhe jobesimtarëve, me kusht që ata mos të jenë prej atyre që janë në gjendje agresioni kundër myslimanëve. Ky po që është edhe mendimi i të gjitha shkollave juridike islame.¹⁹ Natyrisht se besimtari mysliman duhet të kujdeset që ajo pasuri mos t'i jepet jobesimtarit për të realizuar ai ndonjë vepër që në peshojën islame përbën ndonjë mëkat, e sigurisht se ato as nuk mund të destinohen për ta rindërtuar ndonjë faltore-kishë a sinagogë, ku adhurohet dikush tjetër përveç Allahut. Kjo është e qartë, dhe s'do komente justifikuese.

E, për t'i vënë pikat mbi shkronja, duhet vënë theksin se pasuria vakëfnore islame, nëse nuk është e predestinuar prej vakëflënësit për ndonjë qëllim ekskluziv, por ka mbetur e hapur prej tij, lejohet t'i jepet jobesimtarit edhe për t'ia zbutur skamjen atij, apo për ta ndërtuar ndonjë shtëpi për ndonjë të pastrehë, për ta lehtësuar shërimin e ndonjërit, për ta mundësuar martesën e dikujt, e qëllime të ngjashme. Këto janë synime të çiltra humanitare, e që Islami na nxit që të jemi prijatarë dhe ftues të të tjerëve në to, në çdo kohë e çdo vend.

¹⁹ Ibën Nuxhejm El Hanefij, El Bahr Erraik (Bejrut: Dar El Kutub El Ilmijje, 1997), 5/204.

Allahu thotë në Kuran thotë: *“Allahu nuk jua ndalon të bëni mirë dhe të mbani drejtësi me ata që nuk ju luftuan për shkak të fesë, e as nuk ju dëbuan nga shtëpitë tuaja. Allahu i do ata që e mbajnë drejtësinë.”*. El Mumteherine, 8.

Ky citat qartazi heq dilemën rreth bamirësisë ndaj jobesimtarëve, për aq kohë sa ata nuk luftojnë kundër myslimanëve dhe nuk u munduan që t’i përzënë ata nga shtëpitë e tyre.

Po ashtu, në anën tjetër lejohet dhe pranohet një pasuri si vakëf edhe prej jomyslimanit, nëse ai dëshiron ta lërë atë pasuri të tijën në pronësi apo për interesa të myslimanëve. Sigurisht se ato pasuri nuk legjitimohen prej myslimanëve, nëse janë dedikuar prej për synime e vepra që janë të ndaluara në Islam. Megjithatë, juristët hanefi kanë kushtëzuar për pranimin e pasurisë së jobesimtarit si “vakëf” për myslimanët, pra, që ajo pasuri të destinohet për ndonjë qëllim apo vepër që është e lavdëruar dhe afruese të Zotit, edhe sipas pikëpamjeve tona, edhe sipas parimeve të tyre. E tilla mund të jetë, sikur nëse ata e destinojnë pasurinë e tyre për të varfrit apo bonjakët. E nëse ata i destinojnë ato pasuri vakëfnore për xhami, atëherë, sipas hanefinjve dhe hanbelinjve, nuk është i ligjshëm destinimi i tyre, ani pse juristët shafiinj edhe këtu gjejnë justifikim tolerues.²⁰

Ky shtjellim përmbyllës, dëshmon në formë të kristaltë se humaniteti dhe solidariteti reciprok, sipas parimeve islame, e ka një truall të përbashkët brenda të cilit duhet të veprojnë të gjithë anëtarët e shoqërisë njerëzore, pa dallim race, feje apo prejardhjeje. Vakëfet, duke qenë ndër pasuritë më fisnike, që si të tilla ruhen si amanet nga brezi në brez, ato edhe mund të përdoren për synime humane, si dhe mund t’i përmbushin nevojat e shoqërisë njerëzore, pa i përfillur dallimet religjioze. Kjo për epokën bashkëkohore mundet që mos të duket mahnitëse, por, shikuar në kontekstin kohor kur janë ligjësuar këto normativa juridike rreth pasurive vakëfnore, vërtet se mund të llogariten një sensacion i vërtetë dhe një frymë shpresëdhënëse në përmirësimin e raporteve në mes të myslimanëve dhe pjesëtarëve të feve të tjera qiellore.

²⁰ Grup autorësh-ekspertësh, *El Meusuatu El Fikhijje El Kuvejtijje* (Kuvajt: Vizaretu El Evkaf Vesh Shu’une El Islamijje, 2006), 41/35.

Rezultatet dhe konkluzat

Pas hulumtimit të mësipërm rreth pasurive vakëfnore, kujdestarisë së tyre dhe mënyrave të menaxhimit të tyre, mund të konkludojmë se:

- Vakëfet gjatë gjithë historisë islame mbeten ai faktori që rrëfen më së miri shpirtëçiltërsinë dhe vullnetin e mirë të myslimanëve për të kontribuar në të mirën dhe interesin e shoqërisë ku ata jetuan.
- Pasuritë vakëfnore, si në të kaluarën, e po ashtu edhe tani, janë trajtuar si amanet- pasuri e lënë në besën e brezave të ardhshëm, me anë të të cilave pasuri ata do t'i shpijnë para interesat e përgjithshme të myslimanëve, dhe për to janë përgjegjës nesër, para Allahut Fuqiplotë.
- Destinimin i pasurive vakëfnore për nevoja urgjente e qëllime humanitare edhe ndaj komuniteteve joislame lejohet edhe prej pasuesve të feve qiellore, ashtu siç lejohet edhe pranimi i pasurive të tyre si “vakëfe”, nëse respektohen standardet dhe linjat e gjera juridike islame.
- Mënyrat e menaxhimit të pasurive vakëfnore dalluan nga një periudhë në një tjetër. Mirëpo, në çdo kohë juristët islamë dakordohen se kujdestari i vakëfeve-*nadhir el vakf* duhet të jetë njeri i besueshëm dhe i sinqertë, dhe të jetë besnik ndaj misionit me të cilin është ngarkuar.
- Pasuritë vakëfnore, në thelb, duhet të jenë të paluajtshme, mirëpo edhe për dhurimin e pasurive të luajtshme si pasuri vakëfnore ka hapësirë diskutuese te dijetarët klasikë, ndërsa prirjet e akademive juridike-islame bashkëkohore janë që t'i legjitimojnë edhe ato.
- Kërkohen të mbahen konferenca e simpoziume të ndryshme nga institucionet fetare-islame, të cilët, përveç ndriçimit të rolit civilizues e kulturor, do të kishin si pikësynim edhe gjetjen e mekanizmave modernë e inovativë që do ta mundësonin rritjen e produktivitetit të tyre.

Literatura e shfrytëzuar:

1. Abdullah bin Mahmud El Mevsilij, *El Ih'tijar li Ta'lil El Muh'tar* (Kajro: Matbeatu El Halebij, 1937).
2. Alij El Xherxhani, *Kitab Et Ta'rifat* (Beirut: Dar Enfaiss, 2003).
3. Bedruddin El Ajnij, *El Binajeh Sherh El Hidajeh* (Bejrut: Daru El Kutub El Ilmijje, 2000).
4. Ebi Mes'ud El Kasanij, *Beda'I Es Sana'I* (Bejrut: Daru El Kutub El Ilmijje, 1986).
5. Grup autorësh-ekspertësh, *El Meusuatu El Fikhijje El Kuvejtijje (Kuvajt: Vizaretu El Evkaf Vesh Shu'une El Islamijje, 2006).*
6. <https://www.iifa-aifi.org/ar/2307.html>
7. Ibn Haxher El Askalani, *Fet'h El Barij Sherh Sahih El Buh'arij* (Kajro: Daru El Hadith, 1998).
8. Ibn Nuxhejm El Hanefij, *El Bahr Erraik* (Bejrut: Dar El Kutub El Ilmijje, 1997).
9. M. Yamin, *El Evkaf El Islamijje ve Etheruha ve devruha fil Muxhtema' El Muslim* (punim shkencor i publikuar nga autori në revsitën: <https://journal.uinsi.ac.id/>).
10. Muhamed Ebu Zehre, *Muhaderat fi El Vakf* (Kajro: Dar El Fikr El Arabij, 1971).
11. Muhamed El Kubejsi, *Ahkam El Vakf Fi Esh Sheria' El Islamijje* (Bagdad: Matbeat el Irshad, 1977).
12. Muhamed Emin Ibn Abidin, *Hashijetu Ibn Abidin* (Bejrut: Dar El Fikr, 1992), 4/389.
13. Revsita Juridike Islame dalë nga Akademia Ndërkombëtare e Jurisprudencës islame.
14. Vehbetu Ez Zuhejli, *El Fikh El Islamij ve Idl-letuhu* (Damask: Daru El Fikr, 2004).

Mr. Driton ARIFI

WAQF ENDOWMENTS AND FORMS OF INVESTMENT

(Summary)

Waqfs, Islamic endowment funds, which embody the principle of communal solidarity, are currently experiencing a phase of impressive development, both, regarding theoretical (legal) aspects as well as practical ones. To advance their mechanisms and to dynamize their productivity scientific institutes have been established and different conferences and forums of a regional and international character have been held. Their objective was to analyze the legal framework of waqfs, the noble objectives of their activity as well as to advance the modalities for the management of these properties and their future development.

These properties are classified into different categories and their custodians need to meet special criteria to guarantee their “inalienability” and prevent changes to their noble destination. Thus, a renewed assessment of the objectives of waqf endowments (in the spirit of changing times), to find efficient ways to increase their productivity, is a difficult task, which constantly burdens Islamic scholars worldwide.

Keywords: *Waqf, waqf custodianship, testament, legality, investment*

Dr. Muhamed STUBLLA

VAKËFI PËRMES HADITHEVE

Abstrakt

Nëse gjendja ekonomike globale krahasohet me gjendjen ekonomike në pesëmbëdhjetë (15) shekujt e kaluar, mundësitë që i gëzon njerëzimi sot nuk i kishte në dispozicion asnjëherë. Megjithatë, organizimet apo institucionet publike dhe private të bamirësisë, në shekujt e paraprakë, ndoshta e tejkalojnë kohën tonë për sa i përket plotësimit të nevojave të popujve.

Këtë organizim të këtij niveli e gjejmë vetëm në vendet kur vetëdija e vakëfeve ishte e lartë. Vakëfi është proces ekonomik, prandaj natyrshëm prezencën e tij e gjejmë në historinë ekonomike, sociale etj. Vakëfi u zhvillua dhe mori përmasa të jashtëzakonshme atëherë kur atë e stimuloi dhe e rregulloi legjislati, e i cili shumë mirë e ndërtoi bazën ligjore për funksionimin e vakëfit.

Ideale do të ishte nëse do të arrini që një pasuri tuajën ta kaloni edhe në aspektin e administrimit në pronësi të vakëfit, sepse pasuria që është e dedikuar për vakëf, nuk mund të kalojë në pronësi të askujt, dhe përfitimit nga ajo pasuri shkojnë në llogari që dëshiron vakafllënësi apo aty ku menaxhmenti i vakëfit e përcakton.

Për vlerën, detajet dhe sigurinë e këtyre përfitimeve na tregon Zoti, xh.sh., në Kuran, ose në hadithe, e shumë herë përmes të dy këtyre dy burimeve, e që zanafillën e kanë te Krijuesi i Gjithësisë.

Detajet e shpjegimeve dhe hapësira që u jepet koncepteve ndërtohet mbi bazën e rëndësisë që kanë. Zakonisht këto shpjegime gjenden në hadithet e Muhamedit, s.a.v.s. Prandaj, në vazhdim i kemi potencuar dy ajete që e hapin rrugën e legjitimitetit të vakëfit, e të

cilët i kemi pasuar me hadithe të natyrës së ngjashme të të shprehurit; gjithsesi kemi potencuar edhe hadithe që aludojnë në refuzimin e vakëfit, e të cilat edhe do t'i shpjegojmë shkurtimisht. Në pjesën e fundit kemi paraqitur hadithet që janë të saktë dhe të qartë edhe shprehimisht, respektivisht që e legjitimojnë vakëfin.

Qëllimi i temës është përmbledhja e haditheve që flasin për vakëfin, pa i përsëritur ata që janë të ngjashëm, prandaj edhe kemi shpjeguar vetëm sa ishte e nevojshme për kuptimin e tyre.

Fjalët çelës: *Muhamedi, s.a.v.s., vakëf, legjitimim, Hadith, burim.*

Nocioni vakëf, vakaf apo vakuf, është i njohur për shoqërinë tonë. Ky është nocion aq i njohur, sa institucionet që duhet të menaxhojnë dhe kujdesen për vakëfet edhe janë quajtur po me këtë term: Vakuf. Me këtë emërtim zakonisht ishin për qëllim Këshillat e Bashkësisë Islame të komunave përkatëse, të cilët janë nën menaxhimin e Kryesisë së Bashkësisë Islame.

Vakëfi në aspektin etimologjik dhe terminologjik?

Në aspektin *etimologjik*, fjala “vakëf” do të thotë: diçka e shenjtë, si-kurse tokë vakëfi¹. Pra, e ka lënë vakëf shtëpinë, tokën, pasurinë e tij, për dikë të caktuar apo për gjendje të caktuar, dhe kështu atë e ka rezervuar apo privatizuar për ta. Ndërsa, dhuruesi i vakëfit është quajtur vakëflënës².

Në aspektin *terminologjik*, fjala vakëf do të thotë: pasuri e shenjtë, e drejta e pronësisë së të cilës është e rezervuar. Vakëfi nuk mund të kalojë në pronësi individuale. Ai rregullohet sipas ligjeve islame. Nga kjo kuptojmë se nuk lejohet pronësia e vakëfit. Atë e menaxhon institucioni fetar

¹ Shih fjalorin shqip-shqip, te fjala: vakëf!

² El Kadi El Ijad, Ijad bin Musa bin Ijad, Mesharik El Envar Ala Sahih El Athar, (Egjpt, Dar Et Turath, dhe Tunis, El Mektebetu El Atiikah) 2/293.

kompetent, dhe e mundëson shfrytëzimin e të ardhurave që rezultojnë nga vakëfi³.

Përmes definicionit të vakëfit shfaqet korniza e kuptimit, e cila nuk është shitblerje, as trashëgimi, si dhe as dhuratë me të drejta të shfrytëzimit të plotë.

Prandaj, përderisa Vakëfi, është një koncept ndryshe, apo i veçantë, sigurisht që edhe baza argumentuese e legjitimitetit të tij do të jetë më ndryshe.

Në literaturën islame, konkretisht në disa transmetime të haditheve, në vend të shprehjes “vakëf”, përdoret shprehja “habës”, që do të thotë: ndalim apo mbyllje, dhe si rezultat i të cilës ndalohej kalueshmëria e pronësisë së pasurisë së konsideruar prej një personi te tjetri, mirëpo mund të shfrytëzohet e drejta e përfitimit të produkteve apo e përfitimeve të vakëfit për personat e përcaktuar prej vakëflënësit apo menaxhmentit të vakëfit⁴.

Burimet e shpalljes konsiderohen të përfunduara me kalimin e Muhammed Mustafasë, s.a.v.s., në jetën e amshueshme, sepse në atë rast përfundoi shpallja, respektivisht mbyllet mundësia e ndryshmit apo e anulimit të teksteve që flasin për vakëfin, po edhe për të gjitha temat e tjera islame.

Vakëfi, koncept ekonomik dhe fatar

Koncepti i vakëfit është koncept ekonomik, prandaj është e natyrshme të gjejmë procese të ngjashme me atë edhe të legjislaturës islame. Veçori e vakëfit në Islam është se ai përcakton rregulla përmes së cilave garantohet arritja e efektit shpirtëror dhe material. Këto rregulla e ruajn raportin me Krijuesin, krijesat - Vakëflënsin dhe përfituesit e vakëfit etj.

Prandaj, nisur nga kjo, nëse e analizojmë historikun e Qabesë, pronësia e së cilës nuk ishte e askujt, saqë quhej “Shtëpi e Zotit”, ajo u shër-

³ El Ajni, Ebu Muhamed, Muhamud bin muhamed bin Musa binAhmet, El Binajeh Sherh El Hidajeh, (Liban, Bejrut, Dar El Kutub El Ilmijeh, 2000) 7/423.

⁴ Ebu Habib, Dr. Sadij, *El Kamus El Fikhij Lugaten ve Istilahan*, (Siri, Damask, Dar El Fiker, 1988) 1/75, 386.

bente të gjithëve. Kështu që, përderisa nuk ishte e askujt dhe u shërbente të gjithëve, e merr trajtimin e vakëfit, sepse të gjithë kishin të drejtë në të, dhe ajo nuk ishte e askujt.

Ngjashëm veproi Muhamedi, s.a.v.s., kur shkoi në Medine. Nga gjërat e para që bëri ishte ndërtimi i xhamisë, e cila ofronte shërbime dhe trajtim të ngjashëm me shërbimet dhe trajtimin që gëzonte Qabeja.

Prej Enesit, r.a., transmetohet se, kur Pejgamberi, s.a.v.s., kishte shkuar në Medine, kishte urdhëruar që ta ndërtonin xhaminë. Me këtë rast kishte kërkuar prej Benu Nexharëve që ta caktonin çmimin e ndërtimit. Ndërsa, ata i kishin thënë se nuk do të kërkonin çmim prej tij, por do të kërkonin prej Allahut, xh.sh⁵. Pas kësaj Pejgamberi, s.a.v.s., e filloi ndërtimin e xhamisë.

Ideja e dhurimit të pasurisë për institucionet fetare dhe shtetërore është e zhvilluar edhe te popujt dhe besimet e tjera. Ashtu sikurse e potencuam më lart, vakëfi është fushë ekonomike të cilën, nëse e stimulon dhe e rregullon bindja fetare, do ta shtojë intensitetin dhe fuqinë e ndikimit të tij në aspektin fetar dhe ekonomik.

Vakëfi në Kuran

Legjitimiteti i vakëfit buron nga ajetet dhe hadithet që flasin për dhurimin e pasurisë, e që si tekste ngërthejnë në vete edhe konceptin e vakëfit. Këto tekste jo në mënyrë të drejtpërdrejtë flasin edhe për vakëfin. Kjo formë e të shprehurit në tekste, në shkencën e Usulit Fikhut - Bazat e Jurisprudencës Islame -, quhen tekste të përgjithshme.

Duke ruajtur renditjen e fuqisë argumentuese, fillimisht po i përmendim disa ajete që ngërthejnë në vete vakëfin. Allahu, xh.sh., thotë: **“Kurrë**

⁵ El Buahriu, Muhmed bin Ismail, Ebu Abdullah, *Sahih El Buhari El Xhamia El Musned Es Sahih El Muhtesar min Umuri Resululihi*, s.a.v.s., ve Ejamihi ve Sunenihi, recensoi: Muhamed Zehir bin Nasir En Nasir, (Liban, Bejrut, Dar Tuk En Nexhah, 1422) nr.: 1868, 3/20.

Muslimi, Ibën Haxhaxh En Nejsaburi, *Sahih Muslim - El Musned Es Sahih El Muhtesar bi Nakl El Adël Ani El Adël Ila Resulullahi*, s.a.v.s., recensent: Muhamed Fuad AbdulBaki, (Liban, Bejrut, Dar Ihja Et Turath El Arabij), nr.: 524, 1/٣٧٣.

nuk do ta arrini sinqeritetin e plotë me besim, e as kënaqësinë e lumtur në (Xhenet), derisa mos ta jepni më të dhembshmen (më të dashurën) e pasurisë suaj. Çfarëdo që jepni (për Zotin), Allahu e di ato.” (Ali Imran: 92).

Në këtë ajet përfshihet çdo vepër e mirë, dhe pa dyshim se vakëfi është njëra nga veprat më të mira⁶. Sa më e largët të jetë shkëputja nga pasuria që e do, aq më kuptimplotë do të jetë dhurimi i pasurisë që e dhuron.

Prej Enesit, r.a., transmetohet të ketë thënë: “Ebu Talha kishte qenë njeriu më i pasur në Medine. Ndërsa, nga pasuria që më së shumti e don-te, ishte kopshti Bejruhaja. Ajo ishte para xhamisë në Medine, dhe Pejgamberi, s.a.v.s., hynte në të për të pirë ujë. Ndërsa kur zbriti fjala e Allahut, xh.sh., që thotë:

﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ ۚ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾

e që do të thotë: ***“Kurrë nuk do ta arrini sinqeritetin e plotë me besim, e as kënaqësinë e lumtur në (Xhenet) derisa mos ta jepni më të dhembshmen (më të dashurën) e pasurisë suaj. Çkado që jepni (për Zotin), Allahu atë e di”.*** (Ali Imran: 92.)

Me këtë rast Ebu Talha ishte ngritur dhe i kishte thënë Pejgamberit, s.a.v.s.: “Përderisa Allahu, xh.sh., po thotë kështu, atëherë pasuria ime më e dashur është Bejruhaja, të cilën do ta jap sadaka për hir të Allahut, xh.sh., duke shpresuar në shpërblimin e saj. Prandaj, o i Dërguar i Allahut, bëj me të çfarë të duash!”. Ndërsa, Pejgamberi, s.a.v.s., i kishte thënë: “Mos u ngut! Mos u ngut! Ajo është pasuri me vlerë. Unë të dëgjo-va çfarë the, mirëpo mendoj se është më mirë ta ndash te të afërmit tu!”. Ebu Talhai i kishte thënë: “A të veproj ashtu?”. Dhe e kishte ndarë te të afërmit e tij⁷.

Po ashtu, në një ajet tjetër Allahu, xh.sh., thotë: ***“Nuk është tërë e mira (e kufizuar) t'i ktheni fytyrat tuaja kah lindja ose perëndimi, por mirësi e vërtetë është ajo e atij që i beson Allahut, Ditës së Gjykimit, engjëjve, librit,***

⁶ El Maverdi, Ebu El Hasen, Muhamed bin Alij bin Muhamed El Bagdadij, *Et Tefsir El Maverdi, En Nuket ve El Ujun, recenset*: Es Sejid bin Abdulmaksud bin Abdurrahim (Liban, Bejrut, Dar Kutub El Ilmije) 1/409.

⁷ Sahih El Buhari, nr.: 2318, 3/102.

pejgamberëve, dhe pasurinë që e do t'ua jepni të afërmve, bonjakëve, të varfërve, udhëtarëve, lypësve, dhe për lirim të robërve, dhe ai që e fal namazin dhe jep nga pasuria (me kënaqësi), dhe ata që, kur premtojnë, e zbatojnë, dhe të durueshmit në skamje, në sëmundje dhe në flakën e luftës. Të tillët janë ata të sinqertët, dhe të tillët janë ata të devotshmit.”. (El Bekare: 177.)

Sadakaja apo ndihma përmes pasurisë, që fillon nga zeqati, dhe që përfshin çdo lloj ndihme materiale, kur bëhet për hir të Zotit, xh.sh., e mundëson arritjen e kënaqësisë së Zotit, xh.sh.⁸

Nga këto tekste mund të kuptohet se dhurimi i kësaj pasurie nuk është vakëfi në kuptimin terminologjik, por sadaka apo dhuratë e përgjithshme, e cila dhurohet për hir të Zotit, xh.sh. Edhe pse kuptohet që kuptimi i këtyre teksteve përfshin edhe kuptimin e vakëfit, kjo përfshirje mund të jetë sinjal apo argument mbështetës, jo definuese, sepse rregulli juridik thotë: “Nëse ndonjë argument e përfshin mundësinë e kuptimit ndryshe, bie argumentimi me atë argument.”⁹

Vakëfi në literaturën dhe tekstet e haditheve

Ashtu sikurse Kurani, edhe Hadithi është shpallje prej Zotit, xh.sh., prandaj tekstet e haditheve që flasin për vakëfin, përveçse janë burim i legjitimitetit dhe i rregullimit, sipas sistemit fetar të vakëfit ndihmojnë dhe e qartësojnë edhe bazën juridike të vakëfit.

Literatura që përmbledh hadithet e Muhamedit, s.a.v.s., në të cilën i gjejmë hadithet autentike të Muhamedit, s.a.v.s., në zhargonin e studiuesve të shkencave islame quhet: Mutune. Në këto burime të haditheve të Muhamedit, s.a.v.s., me lehtësi gjejmë hadithet që flasin për vakëfin. Disa autorë të koleksioneve apo të literaturës së burimeve autentike të haditheve kanë vendosur kryekapituj, duke thënë: “Kitabu El Vakëf”, “Libri...”

⁸ Errazi, Ebu Abdullah, Muhamed bin Umer bin El Hasesn; *Mefetih El Gajb, Et Tefsir El Kebir*, (Liban, Bejrut, Dar Ihjaë Et Turath El Arabij 1420 h.) 8/289.

⁹ El Kuvrai, Shihebudin Ahmed bin Ismail, *Ed Durar El Levamiaë fi Sherh Xhemiaë El Xhevamiaë*, recenzt: Seaid bin Kemal El Mexhidii, (Arabia Saudite, Medine, Xhamia El Islamie, 2008) 4/243.

apo “Kryekapitulli i Vakëfit”¹⁰, ndërsa disa të tjerë kishin vendosur emërtime të temave të vakëfit: “Bab El Vakëf...”, mirëpo i akomoduar nën kryekapituj të ndryshëm, sikurse që është kryekapitulli i “Vasijjes - Testamentit”.¹¹ etj.

Sikurse në ajetet e Kuranit, ashtu edhe te hadithet e Muhamedit, s.a.v.s., gjejmë tekste të formës së përgjithshme, e që flasin për vlerën apo që përfshijnë bazën e legjitimitetit të vakëfit. Ndër hadithet në të cilët përfshihet edhe kuptimi i vakëfit, krahas kuptimeve të ndryshe të bamirësisë, mund të potencohen:

Prej Ebu Hurejres, r.a., transmetohet të ketë thënë: “Pejgamberi, s.a.v.s., ka thënë: *“Nëse njeriu vdes, prej tij do të ndërpriten veprat, përveç tri: Lëmosha rrjedhëse, dija e dobishme, apo fëmija i devotshëm që lutet për të.”*¹²

Përmes këtij hadithi mund ta nxjerrim një mori argumentesh, se sigurisht që vakëfi hyn në kapitullin e sadakasë. Normat juridike që ndërliohen me vakëfin janë më rigorozë, më të kufizuara, dhe kjo për shkak të specifikave të vakëfit. Në këtë logjikë, ndër të tjera, ky hadith flet edhe për vakëfin, edhe pse nuk e potencon atë tekstualisht.

Gjithashtu, Ebu Hurejre, r.a., thotë: “Pejgamberi, s.a.v.s., ka thënë: *“Me të vërtetë ajo që i arrin prej veprave të besimtarit, pas vdekjes së tij, është dija që e ka nxënë dhe e ka shpërndarë, fëmija i devotshëm që e ka lënë pas vetes, apo një libër që e ka lënë pas vetes, apo një xhami që e ka ndërtuar, apo një shtëpi për skamnorët, që e ka ndërtuar, apo një lumë që e ka shtrirë, apo një pasuri që e ka nxjerrë nga pasuria e tij, për shëndetin e tij, apo për jetën e tij; kjo do t’i arrijë atij edhe pas vdekjes së tij.”*¹³

¹⁰ Sikurse, për shembull, te: Ibën Hiban, Muhamed bin Hiban bin Ahmed, *El Ihsan fi Takrib Sahih Ibën Hiban*, recensent: Shejh Shuajb Arrnauti, (Liban, Bejrut, Muesestu Er Risale, 1988), 11/262.

¹¹ Sahih El Buhari, 4/2.

¹² Sahih Muslim, nr.: 1631, 3/1255. Hadithi gjendet në gjashtë koleksionet, përveç te Buhariu. Saktësia e hadithit është e pakontestueshme.

¹³ Ibën Maxhe, Ebu Abdullah, Muhamed bin Jesid El Kazvivi, *Sunen Ibën Maxheh*, recensoi: Muhamed Fuad AbdulBaki, (Liban, Bejrut, Dar Ihja’ Et Turath El Arabij) nr.: 242, 1/88. Ibn Huzejme, Ebu Beker, Muhamed bin Is’hak En Nejsaburi, *Sahih Ibën*

Ndër rregullat apo kushtet e kuptimit të drejtë të hadithit është edhe bashkimi i transmetimeve që flasin për të njëjtën fushë. Hadithet, në formë të përgjithshme, janë transmetuar kuptimisht, kështu që lehtësisht kuptohet se versionet e transmetimit e plotësojnë njëri-tjetrin, si dhe e plotësojnë kuptimin e plotë të konceptit të hadithit. Prandaj, versioni i këtij hadithi i ngjan shpjegimit të hadithit paraprak. Hadithi flet për sadakanë, si dhe tregon që shpërblimi dhe llogaritja e punëve tuaja të mira do të vazhdojë edhe pas vdekjes. Në kontekst të shpërblimit, të njëjtën llogaritje e gëzon edhe vakëfi, veçse vazhdueshmëria e tij është më e siguruar përmes rregullave më konkrete, e të cilat janë valide për vakëfin, mirëpo jo edhe për sadakanë e zakonshme.

Uthmani, r.a., tregon se Pejgamberi, s.a.v.s., kishte thënë: *“Kush e hap një pus për Rumen, do ta ketë Xhenetin!”*. Dhe ai e kishte hapur atë. Ndërsa, në një transmetim tjetër thuhet se, kur muhaxhirët kishin ardhur në Medine, aty kishte mungesë të ujit. Një njeri e kishte një pus në pronësi, dhe ishte i njohur me emrin Rume. Ai e shiste ujin e tij, ndërsa Pejgamberi, s.a.v.s., i bëri ofertë që t’ia shiste pusin për një të tillë në Xhenet. Ai iu përgjigj duke i thënë: *“O i Dërguari i Allahut, as unë dhe as familja ime nuk posedojmë asgjë tjetër përveç këtij pusi. Kjo i kishte rënë në vesh Uthmanit, r.a., i cili kishte shkuar dhe e kishte blerë për tridhjetë e pesë mijë (35.000) derhem. Pasi e kishte blerë, kishte shkuar te Pejgamberi, s.a.v.s., dhe i kishte thënë: “A ma ofron edhe mua të njëjtën ofertë që ia ke ofruar atij?”*. Pejgamberi, s.a.v.s., i kishte thënë *“Po.”*. Pastaj Uthmani, r.a., kishte thënë: *“Do ta lë në shfrytëzim të myslimanëve.”*¹⁴.

Huzejmeh, recensent: Muhamed Mustafa El Eadhamiju, (Liban, Bejrut, Mektebu El Islamiu), nr.: 2490, 4/121. Hadithi rangohet në hadithet që pranohen dhe punohet me të; hadithi hasen. Veçanërisht kur këtë e mbështesin argumente që e fuqizojnë, qoftë përmes zinxhirit transmetues, apo edhe përmes kuptimit të tekstit, *metnit*. Përderisa hadithi flet dhe nxit në vepra të mira, dhe vjen si kornizë apo kuptim i hadithit paraprak, sigurisht që pranohet apo argumentohet me të. El Bejhakij, Ahmed bin Husejn bin Alij El Hurasani, *Shuab El Iman*, recensoi: Muhtar Ahmed En Nedevijnga India, (Arabia Saudite, Rijad, Mektebetu Errashid Li Nesher ve Et Tevziaë, 2003), nr.: 3174, 5/121.

¹⁴ Sahih El Buhari, nr. 3695, 5/13. Sunenin e Darkutniut, nr. 4447, 5/355, etj.

Uthmani, r.a., e shfrytëzoi rastin që, ofertën që e kishte ofruar Muhamedi, s.a.v.s., ta përfitonte për vete, pasi në këto vepra duhet të garojmë se kush është më vepërmirë.

Shprehjet apo fjalitë që mund të interpretohen me më shumë se një kuptim, mund të kuptohet qëllimi i tyre me sqarimin e autorit, përmes të shprehurit apo të shkruarit, gjë që nga ky tekst nuk ka mundësi. Uthmani, r.a., tashmë i gëzon të mirat e kontributit të tij në botën tjetër.

Nëse nuk kemi sqarim prej vetë autorit, ne mund ta përzgjedhim një-rën nga alternativat e kuptimit, por nuk mundet që përfundimisht ta definojmë atë, sepse ajo mbetet në njetin e personit, e në të cilin ne nuk kemi qasje.

Krahas paqartësisë argumentuese të këtyre teksteve hyjnore, që e ngërthejnë në vete edhe legjitimimin e vakëfit, hasim edhe në hadithe që e mohojnë legjitimimin e vakëfit.

Këto versione të haditheve, që e sjellin tekstin e ngjashëm, i gjejmë te koleksionet e Hadithit, sikurse tek Imam Et Tahaviu¹⁵, tek Imam Ed Darekutniju¹⁶, si dhe te koleksionet e Imam El Bejhakiut¹⁷. Rrugët e transmetimit të këtij hadithi kalojnë përmes transmetuesit, Ibën Lehias¹⁸, e afësia e memorizimit të tij është e kontestuar te shumë dijetarë të Hadithit. Pra-

¹⁵ Et Tahavi, Ebu Xhafer, Ahmed bin Muhamed bin Selameh, *Sherh Meani El Ethar*, recenzt: Jusuf Abdurrahman El Mrashlij, (Arabia Saudite, Alim El Kutub, 1994) nr.: 618, 1/847.

¹⁶ Ed Darekutniju, Ebu El Hasen, Alij bin Omer bin Ahmed bin Mehdij, *Sunen Ed Darekutniju*, recenzt: Shejh Shuajb Arnauti me ekipin e tij, (Liban, Bejrut, Muesestu Err Risale. 2004), nr.: 4062, 5/119.

¹⁷ El Bejhakiju, Ahmed bin El Husejn bin Alij bin Musa, *Sunen El Kubra*, recenzt: Muhamd Abdulkader Ataa (Liban, Bejrut, Dar El Kutub El Ilmije, 2023), nr.: 11908, 6/268.

Gjithashtu transmeton Imam Bejhakiu në: *Sunen Es Sugra*, recenzt: Abdulmutiuë Emin Kalagijju, (Pakistan, Xhamia Ed Dirasat El Islamije 1989) nr.: 2227, 2/236.

¹⁸ Emri i tij: Abdullah bin Lehia, ka vdekur në vitin: 174 h., ka qenë prej dijetarëve të shquar të Hadithit, fatkeqësisht i është djegur shtëpia, dhe me atë, edhe shkrimet e haditheve që kishte shkruar. Sigurisht që pas kësaj ngjarje, kishte transmetuar hadithe nga hivzi, mermerizimi i tij. Shih: El Buahriu, Muhmed bin Ismail, Ebu Abdullah, *Et Terih El Kebir*, (Indi, Dar El Mearif El Uthamnije), 5/183!

ndaj edhe nuk e konsiderojnë aftësinë e mermerizimit dhe të transmetimit të tij të mjaftueshme që hadithet që i transmeton ai të konsiderohet të pranueshme, respektivisht të jenë të fuqisë me të cilin hadith mund të argumentohet. Kështu që, edhe më e papranuar mbetet mundësia e refuzimit të një argumenti përmes hadithit, kategoria e transmetuesve të të cilëve është e ngjashme me atë të Ibën Lehias¹⁹.

Imam Ibën Ebu Shejbeh transmeton prej Aliut, r.a., se ka thënë: “Vakëfi nuk pranohet në farzet e Zotit, xh.sh., përveç armëve dhe mjeteve (të luftës dhe të ngjashme).”²⁰. Faktikisht, përmes këtij transmetimi kuptohet se vakëfi është i ligjshëm, mirëpo me kushte dhe në gjëra të veçanta.

Sikurse është e njohur, mundësia gjuhësore dhe juridike e interpretimit të ndryshëm të teksteve reflekton dhe ndikon në qasje dhe norma të ndryshme juridike. Mbështetur në këtë, rezulton se nuk lejohet dhe as nuk pranohet vakëfi nëse vakafëlënsi ka dhuruar vakëf në fund të jetës së tij, veçanërisht nëse paraqiten rrethanat, sëmundjet, të cilat zakonisht janë shkaktarë i vdekjes, apo shenjat e vdekjes, e që në shkencën juridike fetare këto sëmundje cilësohen si sëmundje të vdekjes.

Kjo sepse në atë gjendje pasuria orientohet apo përcaktohet për trashëgimi, e që u takon trashëgimtarëve, dhe vakëflënësi nuk ka mundësi të veprojë diçka që e dëmton trashëgiminë e trashëgimtarëve.

Ndalimi i veprimit të pakufizuar me pasurinë e vet, për personat që janë në gjendje shëndetësore e cila sinjalizon për fundin e jetës së tyre, rrjedh si shkak i parandalimit të dëmtimit të trashëgimtarëve, e të cilët më

¹⁹ Transmetuesit e haditheve transmetojnë hadithe nga librat apo nga hivzi, mbamendja e haditheve, ose i përdorin të dy alternativat. Në rast se niveli i mbamendjes së tyre-memorizimi i haditheve nuk është në nivelin e duhur, rrjedhin gabimet që, nëse janë të shumta, e bëjnë transmetuesin jo të besueshëm për nga fuqia memorizuese e tij, jo pse ai është jo i besueshëm, apo se gënjen etj., por për shkak të gabimeve profesionale. Shumë njerëz janë fetarë dhe njerëz të mirë, mirëpo janë të papërgatitur në fushën përkatëse, dhe nuk pranohen të konsideruara qëndrimet e tyre për fushën përkatëse.

²⁰ Ibën Ebu Shejbeh, Abdullah bin Muhamed bin Ibrahim, *El Musanef fi El Hadith El Athar*, recensoi: Kemal Jusuf El Hut, (Arabia Saudite, Rijad, Mektebetu Err Rusht 1409 h.), nr.: 20929, 4/349. Në zinxhirin e këtij transmetimi kemi shkëputje, mes Imam Shabijut dhe Aliut, r.a. Kjo metodë e transmetimit mes transmetuesve të kësaj kategorie dhe gjenerate është e njohur për kohën e tyre.

së shumti kanë hise apo u takon t'i gëzojnë të mirat e pasurisë. Gjithashtu ky kufizim i veprimit të pakontrolluar apo të paarsyeshëm, sipas vështrimit ekonomik, e parandalon dëshirën e hakmarrjes, apo mundësinë e dënimit të trashëgimtarëve nga ana e vakaflënësit, pasi shumë herë mund të ketë pakënaqësi të ndryshme me ata që jeton dhe vepron, dhe ato paqartësi të përfundojnë në një rezultat jo të mirë, gjë e cila mund të shfaqet për arsye të ndryshme.

Gjithsesi se mund të ndodhë që dëmtimi i trashëgimtarëve të bëhet pa qëllim, sikurse, për shembull: duke i parë rrethanat e sëmundjes, që aludon se është fundi i jetës, dhe duke dashur që në fund të jetës të bëhen sa më shumë vepra të mira, me mendimin që dhurimi i pasurisë jashtë familjes është më me vlerë, të shpërndahet pasuria dhe të dëmtohen trashëgimtarët.

Kjo gjendje është e vlefshme, kur njeriu e sheh veten se është para vdekjes, ndërsa kur është në gjendje normale, përderisa është moshëritur e i vetëdijshëm, ai nuk i nënshtrohet kufizimeve të tilla në raport me pasurinë e vet.

Sead bin Ebi Vekasi, r.a., kishte kërkuar leje prej Muhamedit, s.a.v.s., për ta lënë testament dhurimin e tërë pasurisë së tij për sadaka, e Pejgamberi, s.a.v.s., nuk e kishte lejur. Seadi, r.a., i kishte thënë: “Nëse e dhuro gjysmën e pasurisë, Muhamedi, s.a.v.s., nuk e miratoi as këtë.”. Atëherë Seadi, r.a., i kërkoji leje që ta dhurojë një të tretën (1/3) e pasurisë, e Muhamedi, s.a.v.s., e miratoi sadakanë e një të tretës (1/3), dhe tha: “...edhe kjo është shumë. T'i lini trashëgimtarët tuaj të pasur është më mirë për ju sesa të mbesin duke kërkuar lëmoshë...”²¹. Testamenti bëhet i detyrueshëm, ka peshë juridike për zbatim vetëm pas vdekjes së atij që ka lënë testament.

Njeriu si kriter të veprimit duhet ta ketë arritjen e razisë së Zotit, xh.sh., e veçanerisht fundi i tij të jetë duke bërë përpjekje për këtë, dhe assesi nuk duhet të pranojë që vdekja ta gjejë duke dashur të qërojë hesape me të tjerët; në këto raste dhe gjendje njeriu duhet të falë, të bëjë hallall çdo gjë, për hir të Zotit, dhe me këtë ta përfitojë dhe ta arrijë këna-

²¹ Sahih El Buhariu, nr.: 2742, 4/3, dhe Sahiu i Muslimit, nr.: 1628, 3/1250

qësinë e Krijuesit. Kështu largohet nga kjo botë faqebardhë, me shpresë që edhe te Zoti të jetë i falur e fitimtar.

Përmes këtij koncepti i harmonizojmë tekstet që janë transmetuar, respektivisht punojmë me të gjitha versionet e transmetimit.

Sigurisht se ky kuptim i bashkon transmetimet, gjë që e përjashton refuzimin e disa transmetimeve që, në shikim të parë, e atakojnë njëri-tjetrin.

Këtë kuptim e fuqizojnë hadithet që janë shumë më të drejtpërdrejta, e që qartë e legjitimojnë vakëfin.

Ndër këto hadithe veçojmë:

Ebu Hurejreja, r.a., transmetohet të ketë thënë: “Pejgamberi, s.a.v.s., ka thënë: *“Kush e dhuron për vakëf një kalë për në rrugën e Allahut, xh.sh., duke pasur besim të plotë në premtimin e Allahut, xh.sh., atëherë frymëmarrja e tij, bajgat e tij dhe urina e tij do të jenë në peshoren e Dhuruesit-Allahut, xh.sh.- në Ditën e Gjykimit.”*²².

Hadithe me përmbajtje të ngjashme transmetohen edhe në koleksione të ndryshme, si edhe prej sahabëve të tjerë. Mirëpo, për arsye të moszgjatjes së transmetimeve, pasi teksti i hadithit është i përafërt, edhe saktësia e hadithit të Ebu Hurejres është e pakontestueshme, dhe nuk do t’i përshkruajmë versionet të tjera.

Gjithashtu, prej Ebu Hurejres, r.a., transmetohet të ketë thënë: *“Hali-di e ka lënë vakëf në rrugën e Allahut, xh.sh., parzmoren e tij.”*²³. Veprimi apo mosveprimi i një veprë nga ndonjë sahabi, veçanërisht prej atyre që janë të njohur, është argument për saktësinë e çështjes, dhe tregon se ashtu ka qenë përfundimi i çështjes kur Muhamedi, s.a.v.s., ka kaluar në botën tjetër. Nëse veprimi i sahabiut ishte publik, dhe e pranojnë sahabët e tjerë, pëlqimi i tyre konsiderohet si pjesëmarrje e tyre në transmetim.

²² Sahih El Buhari, nr.: 2853, 4/28. En Nisai, Ebu Abdurrahman, Ahmed bin Shajb bin Alij, *Sunen El Kubra i Nesaiut*, recensoi: Hasan Abdulmunim Shelebij, mentor i recensimit: Shejh Shuajb Arnauti (Liban, Bejrut, Mesestu Errisaleh, 2001), nr. 4407, 4/320. etj.

²³ Sahih El Buhari, nr.: 1468, 2/122. Sahih Muslim, nr.: 983, 2/676. Dhe koleksione të tjera.

Hadithi në të cilin tregohet vakëfi i Omerit, r.a., e të cilin ia kishte propozuar Muhamedi, s.a.v.s., është ndër hadithet më të sakta në këtë temë. Këtë hadith e transmetojnë gjashtë (6) koleksionet e njohura të hadithit: Sahihu i Buhariut dhe Muslimit, sunenet: i Ibën Maxhes, i Ebu Davudit, i Et Tirmidhiut dhe i En Nisaiut. Një hadith, nëse e gjen në këto koleksione, do ta gjeni në shumicën e burimeve të Hadithit.

Prej Ibën Omerit, r.a., transmetohet të ketë thënë: “Omer bin Hattabi, r.a., e kishte fituar pre luftime një tokë në Hajber. Prandaj kishte shkuar te Pejgamberi, s.a.v.s., që ta pyeste për të, dhe i kishte thënë: “O i Dërguari i Allahut, unë kam zënë pre një tokë në Hajber, dhe nuk kam zënë pasuri më me vlerë për mua sesa kjo tokë! Prandaj, çka të bëjë me të?”. Pejgamberi, s.a.v.s., i kishte thënë *“Nëse dëshiron, mund ta mbash pronësinë e saj dhe ta japësh lëmoshë frytin e saj!”*. Omeri, r.a., e kishte dhënë lëmoshë të drejtën e shfrytëzimit të saj, dhe atë për të mos pasur të drejtë të shitet, të falet apo të dhurohet. Të drejtën e shfrytëzimit e kishte lënë për skamnorët, të afërmit, për udhëtarët, në rrugën e Zotit, për ata që dalin në rrugën e Zotit, për mysafirët që nuk kanë askënd që të përkujdeset për ta, që të ushqehen me mirësjellje dhe pa e keqpërdorur²⁴.

Për ta kuptuar qëllimin apo orientimin që synon një tekst, duhet të shikohen dy elemente: Përshkrimi i qëllimit prej autorit, ose kushtet apo konteksti i hadithit. Duke e shikuar se cili kuptim me cilën nga çështjet fetare përshtatet më shumë, ai kuptim edhe do të përzgjidhet.

Në këtë hadith të Omerit, r.a., përveç saktësisë së hadithit, i cili parim është i detyrueshëm që një tekst të jetë burim juridik i pranuar, i gjejmë edhe këto dy elemente që tregojnë për legjitimitimin e vakëfit.

Pejgamberi, s.a.v.s., kur ia kishte propozuar Omerit dhurimin e vakëfit, e kishte përdorur njërën nga terminologjitë e vakëfit, “habësin”, kur kishte thënë: (إِنْ شِئْتَ حَبَسْتَ أَصْلَهَا وَتَصَدَّقْتَ بِهَا) që do të thotë: “Nëse dëshiron, mund ta mbash pronësinë e saj dhe ta japësh lëmoshë frytin e saj.”.

Kur kemi shpjeguar se çka kuptojmë me vakëf, kuptimin e tij në mënyrë të plotë e gjejmë në hadithin e Omerit, r.a. Prona që e dhuroi Omeri,

²⁴ Sahih El Buhari, nr.: 2772, 4/12. Sahih Muslimi, nr.: 1632, 3/1255.

r.a. nuk mbeti pronë e askujt, dhe nuk kishte të drejtë askush ta përvetësonte atë pronë. Ndërsa, të ardhurat nga ajo pronë i kishte përcaktuar për kategoritë, e që zakonisht vakëfi dedikohet për ato kategori.

Ligjshmëria e vakëfit është e pakontestueshme. Myslimanët janë pajtuar për ligjshmërinë e vakëfit, edhe pse në finesat apo format, degëzimet dhe detajet e tij, prapë gjemë mendime të ndryshme²⁵.

Shpërblimi vakëfit është më madhështor sesa sadakaja e zakonshme apo e pakushtëzuar, për faktin se jetëgjatësia e vakëfit, respektivisht rezultatet e tij janë të projektuara të vazhdojnë aq sa vazhdon jeta në Tokë.

Prej Xhabirit, r.a., është transmetuar se të gjithë sahabët që kishin mundësi për të dhuruar vakëf, e kishin bërë atë²⁶. Ata ishin të kujdesshëm që të përfitojnë nga mirësitë e vakëfit. Përderisa gjeneratat e para janë shëmbëlltyrë për ne, ata duhet të jenë edhe model për t'i ndjekur.

Ata duhet të jenë kriter i vlerësimit të bamirësisë sonë, gjithsesi duke krahasuar mundësit e tyre me tonat. Si mos të jenë sahabët model apo shëmbëlltyrë për ne, kur e dimë që shëmbëlltyra teorike dhe praktike e tyre ishte Muhamedi, s.a.v.s.?! Veprimet e tyre shfaqin versionin final të Islamit, konkretisht të vakëfit.

²⁵ Imam El Xhujeni, Abdulmelik bin Abdullah bin Jusuf bin Muhamed, *Nihejetu El Matllab fi Diraseti El Medhheb*, recenoi: Prof. Dr. Abduladhim Mahmud Ed Dib, (Arabia Saudite, Xhideh, Dar El Minhaxh, 2007), 8/339-340.

²⁶ Et Tarablusi, Ibrahim bin Musa bin Ebi Beker, *El Isaf fi Ahkam El Avkaf*, (Egjypt, Matbaë Indie, 1902), 1/7.

Dr. Muhamed STUBLLA

WAQF THROUGH HADITHS

(Summary)

If the global economic situation is compared to the economic situation for the past fifteen (15) centuries, the opportunities that humanity enjoys today were never present in the past. However, public and private charitable organizations or institutions, in previous centuries, likely surpass our time in terms of meeting people's needs.

We find this level of organization only in countries where the awareness of Waqfs was high. Waqf is an economic process, so we naturally find its presence in economic and social history, etc. Waqf developed and took extraordinary proportions when it was stimulated and regulated by legislation. Which very well builds the legal basis for the operation of the Waqf.

It would be ideal if you manage to transfer your property to the ownership of the Waqf in terms of administration, because the property that is dedicated to the Waqf cannot be transferred to the ownership of anyone, and the benefits from it go to the account that wants a Waqf leaver or where the management of the Waqf determines.

For the value, details, and security of these benefits, God tells us in the Qur'an or the hadith, and many times through these two sources, which have their genesis from the Creator of the Universe.

The details of the explanations and the space given to the concepts are built based on their importance, usually, these explanations are found in the hadiths of Muhammad (SAW). Therefore, we have emphasized two verses that pave the way for the legitimization of the Waqf, which we have followed with hadiths of nature similar

expression, however, we have emphasized the hadiths that allude to the rejection of the Waqf, which we explained briefly. In the last part, we have brought the hadiths which are correct and clear even expressly, respectively legitimizing the Waqf.

The purpose of the topic is to summarize the hadiths discussing Waqf, without repeating those that are similar, therefore, we have explained them only as much as was necessary for their meaning.

Keywords: *Muhammad (SAW), Waqf, legitimation, Hadith, source.*

Ali PAJAZITI
Musa MUSAI

NDIKIMET SOCIO-KULTURORE TË VAKËFEVE TË PERIU DHËS OSMANE NË BALLKANIN BASHKËKOHOR: RASTI I MAQEDONISË SË VERIUT

“E pakuptimtë është që në Ballkan ta kërkojë trashëgiminë osmane. Ballkani është vetë thesari osman.”.

Marija Todorova

1. Vakëfi: Aktivizmi social dhe filantropizmi si mision

Shprehja arabe vakf (sh. *evkaf*), e përdorur në shqip si vakëf ose vakuf do të thotë mbajtje, pikëmbështetje, mbyllje, burgim dhe ndalim. Kuptimi më i thellë i këtij nocioni nënkupton pronën e padëmtueshme (*non-perishable property*), mbylljen e një prone të caktuar për qëllime pro-humane dhe ndalim të përdorimit për qëllime të tjera. (Kahf, 1) Pra, vakëfi nënkupton hedhjen jashtë qarkullimit të një prone, që të ardhurat e saj të shfrytëzohen për qëllime humanitare-bamirëse. (Sherif, 2007:10) Sipas Sejid Sabikut, vakëfi në legjislacionin islam nënkupton ndalimin e bazës dhe lehtësimin e arritjes së frytit: pra, ndalimin e një pasurie, dhe shpërndarjen e dobive të saj në rrugë të Allahut. (Sabik, 2007: 386) Vakëfi nënkupton një të mirë të cilën një individ (*vakif*) vullnetarisht e ndan nga pasuria e vet duke e dhuruar në emër të Allahut, me qëllim që të ardhurat dhe efektet e tjera të saj t’u shërbejnë njerëzve. Prona vakëfore

nuk mund të shitet, të trashëgohet, të dhurohet apo të tjetërsohet në asnjë mënyrë.

Ideja e vakëfit është e vjetër sa vetë njerëzimi, pra ka një të kaluar të lashtë si institucion i politikës sociale. Sipas disave institucioni i vakëfit për herë të parë hasset te hititët e vjetër, kulturë kjo nga e cila daton një mbishkrim i vjetër nga koha e mbretit Hatusilis (1290-1280 p.e.s.) që flet për një person që ka bërë një vepër lëmoshe. (Sherif, 2007:8) Vakëfi është një nga veglat e rëndësishme që i përdor shteti social. Vakëfet janë institucione universale, globale: në veçanti sot në shumë vende të botës, nga ShBA-të deri në Evropë këto institucione kryejnë funksione të ndryshme sociale. (sosyalsiyaset.net)

Në botëkuptimin islam, sipas fekihëve (juristëve islamikë) vakëfi i parë ka qenë godina e shenjtë e Qabesë në Meke, pasi vetë Kurani (Ali Imran, 96) përmend se është shtëpia e parë, tempulli i parë dedikuar adhurimit të Zotit. Shikuar nga perspektiva juridike, pronësia e vakëfit pozicionohet jashtë themeluesit të vakëfit. Disa juristë pohojnë se pronar i vakëfit është Vetë Allahu.

Sipas pikëpamjes islame, vakëfi është institucion i legjitimuar prej Zotit, konsideruar si mënyrë për t'u afruar tek Ai, dhe për të fituar shpërblime. Prej Ebu Hurejre është transmetuar se Muhamedi (a.s.) ka thënë: "Kur njeriu vdes, puna e tij ndërpritet, përveç tri gjërave që kanë të bëjnë me veprën e tij, e të cilat i ka lënë pas të vazhdojnë: lëmosha e vazhdueshme; dija nga e cila përfitohet; dhe, një fëmijë i devotshëm që lutet për të.". Vetë Pejgamberi dhe shokët e tij kanë lënë si vakëf xhami, toka, pu-se, kopshte dhe kafshë. (Sabik, 386-7)

Ky institucion gjithnjë ka siguruar të mira publike, nga arsimit deri te shëndetësia, sigurimi i ujit, hapja e rrugëve, gjithnjë në baza vullnetare nga sektori jopublik. Ai, në përgjithësi, është konsideruar si dispozitë fetare dhe bamirësie, ndërkohë që ka edhe rol socio-ekonomik dhe kulturor. (Islahi, 2003:iii) Vakëfi përbën pikën bashkuese të psikologjisë njerëzore me ekonominë dhe jetën shoqërore. (sosyalsiyaset.net)

Vakëfet që janë ngushtë të lidhura me frymën fetare, mund të tipologjizohen sipas qëllimit, detyrave, funksionit, karakterit etj. Vakëfi mund të jetë i pasardhësve/familjar dhe i bamirësisë, humanitar dhe me të ar-

dhura, i përkohshëm, i tundshëm dhe i patundshëm, i rregullt, i çrregullt, i evidentuar, i sundimtarëve, i pavarur, parcial etj. (Sherif, 2007: 28-41)

Mund të thuhet se vakëfet përbëjnë simbol të dashurisë ndaj njeriut, të solidarizimit, të shpërndarjes për të mbetur gjallë edhe pas vdekjes. Ato janë vepra humane në emër të mëshirës së Zotit, vegël për zbutjen e antagonizmit social mes të pasurve dhe të varfërve, mes shtresave të ndryshme shoqërore. (Sherif, 2007:11-15)

2. Trashëgimia e periudhës osmane dhe vakëfet në Republikën e Maqedonisë së Veriu

Trashëgimia dhe kultura e periudhës osmane janë pjesë e pashkëputshme e mozaikut kulturor ballkanik në përgjithësi, thesar ky i pashtershëm multikulturor. Ngritja kulturore me ngjyrimë islamike në trojet e Maqedonisë zanafillën e ka aty nga fundi i shekullit XIV me prurjet osmane. Në qytete të ndryshme, nga Shkupi, Tetova, Manastirri, Strumica e deri në Strugë janë ndërtuar objekte sakrale dhe profane si xhami, mesxhide, imarete, medrese, teqe, hane, karvansaraje, konakë, ura etj. (Jahja, 2012: 56)

Institucioni i vakëfit në nënqiellin ballkanas lidhet drejtpërsëdrejti me ardhjen e turqve osmanë dhe zgjerimin e tyre territorial gjithandej këtij gadishulli. Vakëfet kanë pasur një rol të rëndësishëm në jetën e përditshme në Perandorinë Osmane, në mbindërtimin e jetës kulturore, arsimore, fetare-shpirtërore, sociale, ekonomike etj. Vakëfet kanë qenë forcë motorike e zhvillimit në fusha të ndryshme të jetës sociale, sikurse arsimi, shëndetësia, sigurimi social, urbanizmi, komunikimi etj.

Popujt ballkanas, që për 500 vjet kanë qenë nën qeverisjen osmane, janë ndikuar nga ky shtet, duke filluar nga spektri socio-kulturor, deri te traditat, zakonet dhe doket, jeta e përditshme, gjuha, folklori dhe letërsia, pikëpamja e tyre politike, ekonomike dhe tregtare. (Balkan Gunlugu, 3)

Osmanlinjtë duke u nisur nga postulatet “çdo gjë e krijuar është kalimtare, se vetëm Zoti është i përhershëm, dhe, Ai që e do Atë, e do çdo krijesë”, si dhe, “njeriu më i mirë është më i dobishmi për njerëzit, dhe pasuria më e mirë është ajo e harxhuar në rrugën e Allahut, që i plotëson gjërat për të cilat populli ka më së shumti nevojë”, kanë krijuar një vijë

qytetërimore, e cila mbetet e gjallë dhe me ndikim edhe pas disa qindvjetëshve, segment ky që ka ndikuar në krijimin e sintagmës *qytetërimi i vakëfeve*. Këtë botëkuptim osmanlinjtë ia kanë dhuruar si Ballkanit, ashtu edhe shumë zonave gjeografikë të tjera, në kuadër të të cilit vakëfi ka qenë themel i paqes dhe i të drejtësisë sociale. (Balkan Günlüğü-1, 2012)

Ndër shekuj fati i vakëfit ka qenë i lidhur ngushtë me zhvillimet e vendeve ose strukturave politike në të cilat ato kanë gjalluar, me ngritje e rënie. Periudha e themelimit dhe e rritjes është pasuar nga ajo e rënies dhe e shpërfilljes, duke vazhduar me atë të gjendjes së re: ringjalljes dhe prosperitetit. (Çizakça, 1998: 44) Vakëfi në Ballkan është nus-produkt i botëkuptimit islam-osman, trashëgimi e kulturës dhe qytetërimit osman, që atëbotë ishte një forcë qytetërimore. Vakëfet e para në këtë nënqiell janë themeluar diku në shekullin XV apo XV-XVI, dhe kanë luajtur rol pozitiv në procesin e konsolidimit, të përforsimit, të zgjerimit dhe të stabilizimit të pushtetit osman. (Sherif, 7) Që atëherë, e deri në rënien e këtij shteti madhor, vakëfi ka qenë një institucion me veprimtari të bujshme sociale, të cilin sistemi post-otoman, serbo-jugosllav e vuri nën ndërkëmbëzat e veta, dhe filloi ta rrënojë, gjithnjë me qëllim të dobësimit të faktorit islam.

Gjatë periudhës osmane vakëfi në Maqedoni ka kaluar nëpër tri faza historike: E para, nga fillimi, e deri në fund të shekullit XV; e dyta, nga fundi i shekullit XV, e deri nga mesi i shekullit XVIII, dhe; e treta, që nga ky shekull, e deri në përfundimin e sundimit osman, më 1912, kur vakëfi përjetoi një rënie të dukshme. Sipas profesor Karçiqit, gjatë procesit të transformimit të marrëdhënieve pronësore në shoqërinë jugosllave, që është kusht i domosdoshëm për kalimin në ekonominë e tregut, në periudhën pas LDB-së, është aktualizuar çështja e riprivatizimit, gjegjësisht kthimit të pasurisë së konfiskuar. Ndër këta pronarë s'do mend se vend të veçantë zënë bashkësitë fetare, të cilat kanë qenë të privuara nga prona e tyre e trashëguar ndër shekuj. (Karčić, 1991:267-272)

Lirisht mund të thuhet se nga periudha osmane deri më sot ka mbetur vetëm një pjesë simbolike e vakëfit, ose, shprehur më qartë, nga një sërë objektesh të lëna vakëf nga bamirës të ndryshëm, sikurse janë: xhamitë, medresetë, hanet, urat, teqetë, imaretet, zavijet, si dhe shumë pasuri tjetër

e luajtshme dhe e paluajtshme, vetëm një pjesë e vogël është në gjendje funksionale, ndërsa pjesa tjetër ose është tjetërsuar nga instancat politike, ose është shkatërruar nga dhëmbi i kohës. (Bislimi, 2006:60). Vakëflënës më të njohura në hapësirën e Maqedonisë njihen: Sengur beu, i biri i Abdullahut, Is'hak beu, i biri i Jigit Pashës, Isa beu, i biri i Is'hak beut, Kebir Mehmed Çelebiu, Sinanudin Jusuf Çelebiu, Is'hak Çelebiu etj. Objekte bamirësie më tepër ka pasur në Shkup, Manastir, Ohër, Tetovë, Strumicë etj. Evlija Çelebiu shënon se në Shkup ka pasur një kala, 120 xhami dhe mesxhide, 2150 dyqane, një sahatkullë, nëntë imarete, 20 teqe, një bezistan, shumë medrese dhe shtatë misafirhane. (prej Çelebiut, Hamzaoglu, 2010: 281)



*Pronë e alienuar e vakëfit: Hamami i Daut Pashës,
i shndërruar në galeri artistike (Shkup)*

Që nga largimi i osmanëve nga këto troje, popujt myslimanë kanë mbetur “bonjakë” të mjedisëve që gjithnjë janë munduar t’i qërojnë hesapet me pjesën e ngelur “të turqve” (lexo: myslimanëve), herë duke i prekur në pasuri, herë në nder, e herë duke tentuar t’i zhdukun edhe fizikisht. Nga ana tjetër, myslimanët janë munduar me të gjitha mjetet që ta ruajnë qenësinë e tyre autentike, vlerat e tyre fetare, kulturore dhe kombëtare,

duke sakrifikuar gjithçka në këtë rrugë. Vakëfet, si një element i botëkuptimit islam, janë tkurrur tej mase gjatë periudhës 100 vjeçare e deri në ditët tona. Sistemet dhe regjimet e ndryshme kanë e përvetësuar e zhbërë pasurinë vakëfore, e kanë nacionalizuar, shtetëzuar etj. Veprimet e veta konfiskuese i kanë arsyetuar në emër të popullit, të reformave agrare... Në këtë drejtim disa prona u vunë në shërbim të shtetit, disa iu shpërndanë ndërmarrjeve publike, e disa u ishin dhënë edhe personave fizikë, e të cilët ka ndodhur që t'i tjetërsojnë ose t'i bëjnë objekt transaksionesh ekonomike.



Pallati i Kulturës (Tetovë) i ndërtuar në vendin e xhamisë së dikurshme, dhe gurthemeli i Filharmonisë mbi xhaminë Ibën Pajko

Si institucion amzë e pronave vakëfore sot është BFI. Dikur, në kohën e monizmit vetëm kërkesa për kthimin e vakëfeve konsiderohej akt joligjor, sepse, sipas logjikës komuniste, ajo pronë qenka marrë me ligj, ka qenë në disponim të popullit, dhe për këtë arsye nuk pranohej kurrfarë diskutimi në këtë drejtim. Pas rënies së sistemit të ideologjisë së kuqe u shfaq frymë më liberale, dhe BFI ka nisur edhe procesin juridik-formal për kthimin e këtyre pronave islame, proces ky që është duke shkuar me hapa të kërmillit, edhe përkundër ligjit për denacionalizim (1998, 2000), i cili gjithashtu është i pamëshirshëm ndaj vakëfit. Ky ligj thotë se nuk kthehet prona që është në interes të përgjithshëm, por ajo kompensohet në raste të caktuara me ligj. (Bislimi, 2007:95, 96) Duhet theksuar edhe arshinët e dyfishtë që shteti ushtron në kthimin e pronës së bashkësive fetare. Si gjithnjë, nga kushtetuta deri në jetën reale, Kisha Ortodokse Maqedonase është e avancuar karshi bashkësive të tjera. Kjo vlen edhe për kthimin e pronave të shtetëzuara, KOM këtë çështje e ka hedhur pas kra-

hëve prej kohësh, kurse BFI-së i është kthyer vetëm 15%-i. (Halili, 2012:31)



Sahat Kulla e Manastirit, "e stolisur" me kryq

3. Vakëfet bashkëkohore në periudhën e Maqedonisë së pavarur: Fondacionet dhe shoqatat bamirëse

Në RMV, vakëfi fizikisht ka përjetuar dëmtime shumë serioze, ndërsa fryma e solidaritetit islam ka mbetur e gjallë deri më sot. Këtë e vërteton edhe numri i madh i fondacioneve dhe i shoqatave humanitare-kulturore e bamirëse që veprojnë në favor të njeriut në përgjithësi, dhe të myslimanëve të marginalizuar në veçanti. Sot ndër ne funksionojnë shoqata të shumta që ofrojnë shërbime fetare, sociale, edukativo-arsimore, urbanistike etj. Kjo është shumë me peshë kur e kemi parasysh faktin se në kohën në të cilën jetojmë ndoshta qytetërim ka shumë, por ama të rrallë janë njerëzit që janë në shërbim të njeriut.

Sot vakëfet njihen nën emra të ndryshëm, si *charitable trust*, fondacione ose organizata jofitimprurëse, të cilat kanë synime filantropike, bamirëse, arsimore, fetare ose veprimtari të tjera që i shërbejnë interesit publik, të mirës së përgjithshme ose komunitetit. Si pjesë e shoqërisë civile ato janë të afërta edhe me OJQ-të, që nënkupton tërësi të organizatave,

shoqatave dhe institucioneve shoqërore qytetare vullnetare, e që përbëjnë bazën e shoqërisë funksionale, një shumësi hapësirash, aktorësh dhe formash institucionale, e që dallojnë për nga shkalla e formalitetit, pavarësia dhe fuqia.

Tabelë: Hartë kronologjike dhe kuantitative e OJF-ve në Republikën e Maqedonisë

Viti	Totali	Sportive	Kulturore	Profesionale	Vullnetare	Tjera
1954	1004	27,6 %	10,3 %	3,7 %	55,6 %	2,2 %
1962	1138	28,1 %	11,4 %	7,3 %	41,0 %	12,3 %
1971	1535	30,9%	8,4 %	6,6 %	45,3 %	8,8 %
1980	3077	39,9 %	9,1 %	9,2 %	23,7 %	17,8 %
1990	4203	41,3 %	11,1 %	11,8 %	14,6 %	21,1 %
1998	6526	43,6 %	13,1 %	10,4 %	5,9	26,8 %
2001	3433					
2003	5769	35,6 %	10,4 %	6,7 %	1,6%	45,9 %
2009	10.700	27,6 %	4,5 %	8,1 %	-	59,8 %

(Burimet: UNDP, 1999; MIIMC, 2003; Стојанова 2010:18)

Ideja e vakëfit është e pranishme në trojet tona përmes konceptit të shoqatave të ndryshme humanitare dhe kulturore, përmes fondacioneve të shumta. Por një gjë duhet theksuar: vakëfet dallojnë nga fondacionet me atë që udhëheqësia e fondacionit ka mundësi ta shesë pronën e fondacionit, kurse përjetësia është më e fortë te vakëfet. (Kahf, 4) Megjithatë, ne jemi të mendimit se ka një afërsi organike dhe të pashkëputshme mes vakëfit dhe institucioneve të mbiquajtura sot si fondacione dhe shoqata kulturore-humanitare. Edhe vakëfet, edhe të dytat, kanë qëllime të solidaritetit, kohezionit e interaksionit mes njerëzve. Në këtë drejtim mund të bëhet një dallim mes vakëfit klasik dhe këtyre modernë. Në kategorinë e parë mund ta fusim Bashkësinë Fetare Islame, e cila është trashëgimtare legjitime e pronave vakëfore të mbetura nga periudha osmane. BFI qëllimet e veta i realizon përmes mësimit dhe kultivimit të vlerave, institucioneve edukativo-arsimore, shkencor-kulturore, sikurse edhe përmes çdo veprimtarie fetare, kulturore, shkencore, shëndetësore dhe socio-ekonomike për avancimin e popullatës.

Në këtë punim tonin, target-subjekt e kemi kategorinë e dytë, pra fondacionet dhe OJQ-të me frymë tradicionale, gjegjësisht disa prej tyre,

duke filluar Fondacionin Dituria, Renova, Albiz dhe shoqatat El Hilal, Merhamet dhe Ensar. Lirisht mund të thuhet se fondacionet më së tepërmi janë përqendruar në veprimtari arsimore-kulturore dhe shkencore, pa përfshirë humanitetin, kurse të dytat, si veprimtari bazë e kanë ndihmën skamnorëve, të varfërve, të mjerëve, bonjakëve, kategorive të përjashtuara sociale etj.

Elaboratin do ta fillojmë me Fondacionin Dituria¹, që në kuadër të fondacioneve ka frymë më pro-arsimore, duke filluar nga bursat, ligjëratat e rregullta javore, botimet shkencore, revistën gjashtëmuajshe, konferencat ndërkombëtare etj. Si veprimtari nismë (1994) ka qenë nxitja e studentëve - e kuadrove profesionale shkencorë të ardhshëm - nga disa shtete të Ballkanit, që studionin jashtë vendeve të tyre, përmes bursave. Nga viti 2006 edhe *de jure* kjo shoqatë nisi veprimtarinë e vet me seli në Gostivar. Qëllimi i këtij fondacioni shprehet përmes sentencës: “Investimi në dije dhe studentë është investim për eternitet.”.

Në këtë drejtim në një të ardhme të afërt, synohet ngritja e një instituti kërkimor-shkencor dhe hapja e një universiteti. Bordi drejtues i fondacionit është i frymëzuar nga ideja e Sulltan Fatih Mehmedit, që e ka financuar ministrinë e arsimit gati dyfish më shumë sesa të tjerat. Në pyetjen e kryeministrit se, pse duhet ky investimi, kur vetëm 5% e nxënësve-studentëve janë të suksesshëm, sulltani pati shtuar: “Ja vlen të flijohet 95%-shi i buxhetit për hir të 5%-shit të atyre që dalin të suksesshëm.”.

Fondacioni “Dituria” çdo vit financon 60 studentë universitarë të drejtimeve të ndryshme, dhe 15 të studimeve master dhe 5 doktorale, shumica prej të cilëve janë me studime jashtë vendit. Fondacioni ka edhe departamentin e botimeve: brenda një periudhe 5 vjeçare janë botuar 10 vepra autoriale, dhe 12 vepra të përkthyer. Ligjëratat javore vazhdojnë që shtatë vite me radhë. Fondacioni boton një revistë periodike bilinguale (anglisht-shqip) të mendimit shkencor *Dituria*, dhe një tjetër për të rinj, me të njëjtin emër. Gama e veprimtarisë përfshin edhe kurset e gjuhëve të huaja dhe matematikës. Fondacioni “Dituria” gjatë vitit 2011 organizoi

¹ Themelues i fondacionit “Dituria” është filantropi nga Gostivari, Husniriza Kukuli, me punë në Republikën e Sllovakisë. (www.dituria.org.mk).

edhe konferencën e parë ndërkombëtare 5 ditore të titulluar “Trendi bashkëkohor në mendimin filozofik”. Pjesëmarrës të kësaj konference ishin emra të shquar, profesorë universitarë nga vende të ndryshme të botës. Ky institucion që dy vjet me radhë realizon edhe një garë të nxënësve të shkollave të mesme në spelling, monolog, art figurativ dhe art muzikor. Përveç dimensionit kulturor, Dituria ndihmon edhe skamnorët, fëmijët e dëshmorëve të luftës 2001. Fondacioni “Dituria” ka bashkëpunim me disa qendra universitare brenda dhe jashtë vendit, me OJQ etj. (Musai, 2011)

Për dallim nga fondacioni i përmendur më lart, Fondacioni Renova është një branschë e veprimtarisë së kompanisë së mirënjohur për materiale ndërtimore Renova (Tetovë). Ideja për të daton nga viti 1992, ndërsa është jetësuar në vitin 2005, dhe si mision e ka ngritjen e vetëdijes te të rinjtë, rritjen e shkallës së arsimimit sipëror, që do të mundësonte ndryshim thelbësor të gjendjes sociale, kulturore dhe shpirtërore të qytetarëve, kapjen e trendit bashkëkohor etj. Afirmimi i vlerave pozitive, orientimi moral, realizimi i projekteve të mirëfillta arsimore, kulturore, rekreative-sportive, përmirësimi i statusit të femrës, evitimi i veseve të kohës përmes aktivizimit social të bazuar në vlerat hyjnore dhe fjalën profetike janë vetëm disa nga objektivat e këtij institucioni. Si sigël Renova e ka shprehjen: “Zotëri i popullit është ai që më së shumti i shërben atij.”. Momentalisht ky fondacion u ndan bursa 160 studentëve dhe nxënësve të talentuar. Përveç kësaj, organizon edhe kampingje, bashkëpunon me organizata ndërkombëtare (për shembull El Buhara, Malajzi). Në aspektin humanitar bamirës ofron ndihmë financiare mujore për disa familje që janë në rrezik social dhe shëndetësor, jep donacione për (ri)ndërtimin e objekteve të ndryshme, mbështet institucione të arsimit dhe shëndetësisë, sponsorizon manifestime kulturore dhe artistike, organizon gara sportive për pensionistë, përkrah botimin e teksteve-librave, projekte të karrierës (në bashkëpunim me UEJL) etj.

Veprimtari të ngjashme me atë të vakëfit kryen edhe Fondacioni Albiz, i themeluar në vitin 2011, nga ndërmarrja Dauti Komerc (më pas mbështetur edhe nga shumë kompani të tjera, sikurse Jus MB, Eftinija, Alma-M, Adrijus etj.), e që si synim ka avancimin e vlerave autentike

shoqërore, ngritjen e nivelit të përgjegjësisë sociale, mbrojtjen e shoqërisë nga dukuritë devijante, ligjërata, trajnime, seminare dhe tribuna me nxënës dhe studentë, përkrahje për botimin e librave dhe revistave të ndryshme, shpërblime për punëtorë më të mirë të arsimit, për nxënësit dhe studentët më të mirë, ndihma në paisje për shkolla, si dhe aktivitete të tjera që kanë të bëjnë me procesin edukativo-arsimor. Fondacioni Dauti ka konsiderata edhe për gjendjen e nevojtarëve. Në këtë lëmi janë paraparë pako ushqimore, ndihma në materiale ndërtimore, asistencë mjekësore dhe forma të ndryshme të ndihma për rastet e rrezikuara sociale. Përveç kësaj, Fondacioni Dauti synon edhe trajnim të kuadrove të kompanive, tryeza të rrumbullakëta me afaristë, seminare, ligjërata, forume biznesi e të ngjashme.

Kategorinë e dytë të analizës sonë e përbëjnë organizatat kulturore-humanitare. Shoqata bamirëse islamike më me renome në RMV është OKH El Hilal (1991), themeluar nga veprimtarë vullnetarë që kishin si mision ndihmën, zbutjen e pasojave tranzicionit, idenë e humanitetit bazuar në traditën fetare-kombëtare që thotë se “njeriu ka gjithmonë nevojë për njeriun”. Kjo organizatë e cilëson veten si trashëguese e denjë e shoqatave bamirëse dhe kulturore që kanë vepruar në Mbretërinë Jugosllave si Merhamet, Shefkat dhe Hidajet. (Ahmeti, 2012:19) El Hilal ka veprimtari të bujshme dydekadëshe, duke filluar nga ndihma për refugjatët e krizës jugosllave (Bosnjë '92-'95, Kosovë 1999), ndihma për varfanjakë, jetimët dhe studentë, paketa e iftare të Ramazanit, bursa studentore, ndihma nxënësve (bileta mujore, çanta dhe pajisje shkollore), syneti, kurbane, organizim i dhënies vullnetare të gjakut... Kjo organizatë nuk i neglizhon as veprimtaritë në sferën e kulturës, shkencës dhe arsimit, organizon konferenca shkencore, tribuna, tryeza të rrumbullakëta etj. El Hilal-i bashkëpunon me shoqata të ndryshme vendore si MCMS, Soros-Macedonia, ndërkombëtare si IGMG (Gjermani), IHH, Muslim Aid, SEE-ERA, European Muslim Union, CEI, CRS etj. Ajo komunikon edhe me qarqet politike siç ishte rasti i vitit 2009 me kandidatë për president të shtetit, me ata për prefektë komunash etj., gjithnjë duke e synuar të mirën publike.

Një ndër shoqatat e rëndësishme që zhvillon veprimtari të përafërt me konceptin e vakëfit është edhe OKH “Merhamet”. Kjo është themeluar

më 1997, sikur një parandjenjë për katastrofat humanitare që e përcollën popullin e Kosovës në vitin 1999 dhe popullin e Maqedonisë në vitin 2001.

Filozofia dhe ideja e Merhametit mbështetet në parimin e ndihmës islame për atë që ka nevojë. Merhameti, si një organizatë me gjashtë komitete (për botim, për informim, për ndihma humanitare, për edukim, për zhvillim dhe komiteti i femrës), ka degë në Shkup, Tetovë, Kumanovë, Strugë, Gostivar, Dibër, Kërçovë dhe Prishtinë. Vetëm gjatë krizës së vitit 2001 Merhamet i ka ndihmuar 12.000 familje të prekura nga lufta. Kjo shoqatë jep edhe bursa për nxënës në vend dhe jashtë, shpërndan libra (mbi 54.000 ekzemplarë) për shkolla, nxënës dhe biblioteka, pajis me mjete ndihmëse çerdhe për fëmijë, organizon kurse, kuize të diturisë etj.

Shoqata kulturore dhe humanitare Ensar (Shkup), themeluar në vitin 2002, i ka vënë vetes mision mbrojtjen e vlerave shpirtërore dhe materiale, kulturës, ndihmën të varfërve, jetimëve dhe nxënësve nevojtarë, kultivimin e vlerave moralo-etike. Ensar, që mban raporte të forta me Turqinë, organizon konferenca, takime, ligjërata dhe menaxhon edhe dy konvikte studentore, një për meshkuj dhe një për femra, me çka dallohet nga organizatat e përmendura. Ensar është në veçanti aktive në zonat e Maqedonisë Lindore, ku kultura turke-islame është tepër e dobësuar dhe ka nevojë për “injeksione” kulturore dhe humanitare, si mjete të konsolidimit identitar kombëtar dhe fetar. Kjo organizatë mes tjerash i kushton rëndësi edhe rigjallërimit të konceptit të esnafit të çarshisë së Shkupit, bazuar mbi traditën e bashkëpunimit, afërsisë, terbijes sipas vijës së shehërliut esnaf që ka konsideratë për mjedisin dhe klientët.

Pra, shoqatat dhe fondacionet që veprojnë në vendin tonë kanë një rol shumë të rëndësishëm në zbutjen e anomalive sociale, në mbajtjen e krahut të grupeve në nevojë, në zhvillimin e jetës kulturore, në ruajtjen e vlerave shpirtërore-tradicionale dhe kombëtare, në kultivimin e brezave. Me një fjalë, ato përbëjnë një segment të rëndësishëm që i ndihmojnë komunitetit në mënyrat e veta alternative, që gjenerojnë kohezion dhe funksionalitet shoqëror, solidaritet organik, interaksion ndërshtresor, që luftojnë sjelljet anemike, që afirmojnë dijen dhe shkencën në ndërthurje me vlerat autentike, që krijojnë një psikologji tjetërfare te njerëzit, më pozitive për jetën dhe shoqërinë.

Bibliografia:

1. Ahmeti, Xhabir & Zunçe, Valbona (2012). el-Hilal: 20 YearsE for You. Shkup: Arbëria Design.
2. Begović, Dž. Mehmed (1963). Vakufi u Jugoslaviji, Beograd: Nauc'no delo.
3. Çizakça, Murat (1998). Awqaf In History And Its Implications For Modern Islamic Economies. *Islamic Economic Studies*, Vol. 6, No. 1, November 1998.
4. Halili, Evis (2012). Maqedonia mban peng pronën e Bashkësisë Islame. *Shenja*, Nr. 13, maj 2012.
5. Hamzaoglu, Yusuf (2010). Balkan Türklüğü, Shkup: Logos-A.
6. Ibrahimgil, Mehmet Zeki (2008). Balkanlarda Türk Kültürü Mirasi. *Diyanet*, dhjetor 2008.
7. Islahi, Abdul Azim (2003). Waqf: A Bibliography, Jeddah: King Abdulaziz University.
8. Kahf, Monzer. Waqf and its sociopolitical aspects...
9. Karčić, Fikret (1991). Vakufi i reprivatizacija. *Glasnik*, Rijaste IZ u SFRJ, Sarajevo.
10. Musai, Musa (2011). Charity for Knowledge, Gostivar: Dituria.
11. Pajaziti, Ali (2010). Kushtet socio-ekonomike dhe cilësia e jetës. *People Centred Analyses*, Tetovë: UNDP & SEEU.
12. Sabik, Sejid (2007). Fkhu's-sunneh: Legjislacioni i traditës së Profetit a.s., Tiranë: AHTC.
13. Стојанова Д., Јаковлеска Г., Клековски С., Нурединоска Е., (2010) *Самоперцепција за граѓанското општество* – извештај од Организационата анкета. Скопје, Македонски центар за меѓународна соработка.
14. Sherif, Ahmet (2006). Vëkëfet në Maqedoni në periudhën osmane, Shkup: NUN.
15. http://www.bim.org.mk/index.php?option=com_content&view=article&id=78:vakufi-studentore&catid=39:aktualitete&Itemid=111/19.04.2012
16. http://www.renova.com.mk/sq/aktivitete_jo-ekonomike/themel_renova.aspx/05.05.2012

Ali PAJAZITI

Musa MUSAI

SOCIO-CULTURAL IMPACTS OF OTTOMAN FOUNDATIONS IN CONTEMPORARY BALKAN: CASE OF MACEDONIA

(Summary)

Ottoman culture and civilizational perspective as an universal item for more than five centuries was a dominant paradigm in Balkans, and in space of today's socio-political area called Republic of North Macedonia. This worldwiev based on service to humanity contributed in society-building that has its impacts up to now throughout the Balkan Peninsula. Awqafs, i.e. *vakif(lar)* is one of the crucial components of islamic system, and Ottoman rule, that contributed in creating sustainable development *via* social benevolence that generated solidarity and possibilities for low social stratums to cope with poverty and other social problems.

Based on this cultural heritage, muslim community in Macedonia tries to continue in the way of integrativist and non-exclusivist approach, creating alternative institutions for mass benefit, like cultural, humanitarian, scientific foundations that are a different voice in a period of post-transitional society with high percentage of unemployment, moral crisis, intra-family turbulencies etc. In time when some circles (especially *elitist*) express an anti-Ottoman feelings, *demos* that still lives in accordance with traditional *modus vivendi*, is perceiving the foundations as very important tool that distrubutes not only material but also spiritual and cultural support (public lectures, books, scholarships, courses etc.).

This paper offers an analytichal approach based on documentary research and interview with members of boards of some

foundations (Albiz Foundation/ish Fondacioni Dauti, Renova Foundation, Dituria Foundation, humanitarian and cultural organization el Hilal, Merhamet and Ensar) in R. of Macedonia, that it is supposed to derivate perceptions on mission and vision of those institutions, their traditional-benevolent spirit and impact in everyday life of citizens.

keywords: *waqf, social civic institution, solidarity, social cohesion, service of society, modern*

ULLISHTA E VAKËFIT NË GJIRIN E VALDANOSIT – ULQIN

Maratonë e gjatë e ulqinakëve për kthimin e ullahtave pronarëve të vërtetë

Abstrakt

Në këtë artikull bëhet fjalë për sagën e ulqinakëve për kthimin e pronave të tyre në gjirin e Valdanosit, të uzurpuara nga shteti, përkatësisht nga ish-Armata Jugosllave në vitin 1978. Në mesin e këtyre pronave të uzurpuara që presin t'u kthehen pronarëve legjitim të tyre gjendet edhe ullahta e lënë vakëf, pronë kjo e cila i takon Vakëfit të Bashkësisë Islame të Ulqinit.

Edhe pse pas shumë përpjekjesh dhe edhe pse është miratuar Ligji për kthimin e ullahtës në Valdanos dhe janë krijuar kushtet ligjore për kthimin e pronave, megjithatë procedura për kthim akoma nuk është përfunduar në formën e prerë, sepse mbrojtësi i pasurisë shtetërore gjithnjë bën ankimime në vendimin e marrë për kthimin e pronave që janë sjellë nga organi i Kadastrës së Ulqinit. Shpresojmë që shteti do t'i respektojë ligjet e veta, dhe procedura do të përfundojë me sukses e në favor të qytetarëve dhe vakëfit.

Fjalët çelës: vakëf, ullahte, Ulqin, Bashkësia Islame, prona, shteti

Gjiri i Valdanosit ndodhet buzë bregdetit Adriatik, 4 km në veriperëndim të qytetit të vjetër të Ulqinit. Ky është një vend piktoresk dhe mahnitës për syrin dhe shpirtin e njeriut.

Toponimi i Gjirit të Valdanosit shpesh ka tërhequr vëmendjen e vendasve dhe të shkencëtarëve. Nga studimet e publikuara shohim se emri Valdanos ndeshet në vitin 1443, në një proces gjyqësor në Raguzë, ku shënohet toponimi *Valdanusi*. Në disa dokumente të tjera, më të hershme apo më të vona, ndeshet edhe në trajta të tjera, sikurse *Vudinoç*, e vitit 1327, kurse *Vallenucis*, në një dokument në gjuhën latine, të vitit 1599.

Në disa harta detare italiane nga shekujt XIV dhe XV, si edhe në disa dokumente të tjera të asaj kohe, për këtë emërvend ndeshet format *Val de noxe*, *Ualdenoso*.¹

Gjithashtu kemi edhe disa mendime rreth emrit aktual që bart Valdamosi. Për këtë toponim ekziston mendimi se do të thotë *Lugina e arrave*, dhe se e ka prejardhjen nga fjalët italiane *Valle di Noce*. Kjo hipotezë është e mbështetur në faktin që në rrethinën e afërt të plazhit në Valdamos ekzistonin arra shekullore. Mirëpo, sipas filologut vendas Ruzhdi Ushaku, Valdamosi është toponim nga fjalët shqipe *Vallja e Nuses*, duke theksuar se edhe në hartat më të vjetra Valdamosi është shënuar si *Vale di Nusi*. Duke qenë se ky vend ndodhej nën sundimin romak, gjeneza e këtij emri mund të jetë transformuar nga *Lugina e Nuses* në *Val-di-nusi*, nga ku elementi i parë *Val* na çon në gjurmë latine-romane, me kuptimin e “lugut, luginës”, e që ndeshet edhe në një shprehje *Mal e Val* të shqipes, po edhe në *Val i Martaneshit* etj., kurse *Noxe* vjen nga fjala shqipe *Nuse*, dhe jo në kuptimin arrë (pemë). Ndërsa, kur flasim për Valdamosin, ulqinakët këtë e bëjnë me dashuri të veçantë, sikur t’i drejtohen gruas më të bukur, shtojzovalles apo floçkës (sirenës), duke qenë të bindur se ky është gjiri i tyre, vendstrehimi i tyre.²

Rreth emrit Valdamos ekziston edhe një mendim tjetër, e që rrjedh nga togfjalëshi në gjuhën shqipe, si *Val* dhe *das*, *ndan*, që domethënë *Val e ndarë*³, e cila lidhet me vetë pozitën e këtij gjiri në të cilin bëhet ndarja e rrymave detare, dhe ku banorët vendas kishin mundësi t’i ankoronin anijet e tyre.

Megjithatë, në këtë hapësirë mbeti deti i përjetshëm, gjiri mikpritës i Valdamosit, gjurma magjike e fjalës nuse të emërvendit Valdamosi dhe ullinjte mijëvjeçarë.⁴

¹ Ruzhdi Ushaku, *Ulqini në përmasa kërkimi dhe frymëzimi*, Fondacioni Lika, Ulqin 2010, f. 185-191.

² Ruzhdi Ushaku, *Po aty*, ff. 185-191; Maksut Haxhibrahimi, *Toponimia e Ulqinit dhe rrethinës*, Ulqin 2001, f. 24-25; <https://sq.wikipedia.org/wiki/Valdamosi>.

³ Muhamet Nika, *Shasi - e vërteta që na e fshehën*, Art Club, Ulqin 2021, f. 355.

⁴ Buzë detit ndodhen rrënojat e një kishe të vjetër, e cila asocion për një jetë të dikurshme në Valdamos. Shih: Ruzhdi Ushaku, *po aty*, f. 186!

Në Gjirin e Valdanosit, ulqinakët kanë rreth 74.000 trungje ulliri, e që, pas ullishtës së Tivarit, është e dyta në bregdetin e Adriatikut. Në një pikëpamje është unike, sepse pjesa më e madhe e saj, rreth 75%, gjendet në një kompleks. Vjetërsia mesatare e ullinjve është më se 300 vjet, e di-sa trupa janë që nga periudha ilire.⁵

Sipas legendës që mbizotëron në popull, një djalosh nuk mund të martohej para se ta mbillte së paku një degë ulliri, prandaj edhe thuhet se u mbollën kaq në numër.

Në të kaluarën, rrugët që kalonin nëpër ullishtë kanë qenë të gjitha e të kalldrëmuara, dhe në distanca respektive ekzistojnë kroje të ndryshme, të cilët ulqinakët e pasur i kishin ndërtuar si e mirë publike - vakëfe. Kështu, edhe sot i gjejmë këto kroje në ullishtën e Ulqinit si: *Kroi i Doçes, i Thatë, i Mustafajt, i Begut, i Vakëfit, i Bashbylykut, i Çinarit, i Buçilit, i Detarëve, i Zanave* etj.

Vaji i njohur i Ulqinit, në amfora e qypa të dheut, ishte mall tregtar baras me arin, dhe arrinte deri në Trieste, në Venedik, në Romë e në Kaj-ro, si dhe në brendinë e vendit (në Shkodër, Shkup, Diokle, Ras, Prizren etj.). Në kohën kur bëhej vjelja (mbledhja) e ullinjve, nga ullishta jehonte kënga e mbledhësve.⁶

Në shpatin e kodrës së Mendrës gjendet shpella, gryka shkëmbore e gërryer nga deti, e ashtuquajtur *Mjekra e Vezirit*. Kjo është prova më e vjetër e shprehjes figurative; monument unik parahistorik i pikturës në bregdetin e Ulqinit. Para hyrjes në grykën e Vald-anosti, rrëzë kodrës gëlqerore të Mavrianit valët e detit e kanë hapur *Shpellën e Ujkut*, mbi të cilën ngrihet shkëmbi i pingultë *Shkëmbi i Zanës*, kurse buzë majës së gjirit janë dy burime: *Kroni i Pishave, Kroni i Zanave*. Në afërsi të drejtpërdrejtë të shpellës Mjekra e Vezirit, afër fanarit të Mendrës, është edhe *Shpella e Pëllumbave*. Shih <https://sq.wikipedia.org/wiki/Valdanosi!>

⁵ Një hulumtim i kryer në vitin 2015 nga ana e Universitetit të Pylltarisë nga Stambolli, ku janë marrë si kampionë pesëdhjetë trungje të vjetra të ullinjve (25 në Ulqin dhe 25 në Tivar), ka arritur në përfundimin se në Ulqin identifikohen dy ullinj shumë të vjetër - njëri që shkon 1457-2326 vjet e që ndodhet në Valdanos, si dhe një tjetër në Krruç, mosha e të cilit shkon 1593-2035 vjet. Shih Gazmend Çitaku, Kush i mbolli ullinjtë e parë në ulqin. *Koha Javore*, nr. 1000, 24 shkurt 2022, f. 24-25! Shih faksimilin nr. V në shtojcë!

⁶ Gazmend Çitaku, *po aty*.

Ullishta e eksproprijuar nga shteti kap një sipërfaqe mbi 937.739 m², me 17.825 rrënjë ullinj, pronë e 201 familjeve dhe 3 bashkësive fetare (Islame, katolike dhe ortodokse) në Ulqin. Në këtë hapësirë të Gjirit të Valdanosit edhe vakëfi i disa xhamive të qytetit të Ulqinit posedon pronësi me ullinj, e që në total sipërfaqja e gjithë vakëfit arrin 92.822 m² dhe 1925 rrënjë ullinj.

Deri më tani nuk disponojmë të dhëna për mënyrën e fitimit të pronësisë nga vakëfet e xhamive, dhe për këtë në të ardhmen nevojitet që të bëhen hulumtime në arkivat e ndryshme. Mirëpo, ekzistojnë mendime të ndryshme rreth fitimit të pronësisë së vakëfeve të xhamive, sikurse: mbjelljet që bënin vakëfet e këtyre xhamive, nëpërmjet dhurimit të besimtarëve me raste të ndryshme gëzimi apo pikëllimi, duke i lënë hajrat, syllys, apo edhe në momentet e shpërnguljeve të mëdha të ulqinakëve, pas Kongresit të Berlinit, më 1880, kur një pjesë e tyre, para se t'i braktisnin pronat e veta, ia dhuronin vakëfeve të xhamive të lagjeve të tyre.

Gjithsesi, ekzistojnë disa të dhëna nëpërmjet të cilave mësojmë për pronësi të ullishtave nga Vakëfi i Madh (Büyük Vakıf). Në një regjistër osmanisht të vitit 1300 rumi/1884-1885 miladi, mund të shihen të ardhura nga vaji i ullinjve të vakëfit, megjithëse është e vështirë nxjerrja e shumës totale të rrënjëve të ullirit. Kurse, sipas një regjistri të mëvonshëm (1908-1923), në osmanisht, për të ardhurat-shpenzimet e Vakëfit të Madh shohim ekzistencën e pronësisë së ullinjve nga Vakëfi i Madh, edhe pse pa u përmendur sasia. Si shembull mund t'i paraqesim disa të dhëna të paraqitura në këtë regjistër, nga i cili indirekt mund të nxirret sasia e vajit të ullirit dhe e vlerës monetare. Në vitin 1921, të ardhurat e Vakëfit të Madh nga vaji kanë qenë 25.585 dinarë, kurse në vitin 1922 ky vakëf ka nxjerrë dyzet e shtatë (47) kuintalë vaj ulliri. Mirëpo, në të ardhmen duhet analizuar i gjithë dokumentacioni arkivor, në mënyrë që të nxirren të dhëna të sakta për numrin e rrënjëve të ullinjve dhe fitimin e kësaj pronësie.

Për herë të parë kjo ullishtë iu mor pronarëve të vet në vitin 1948, në bazë të një ligji që e nxori shteti i atëhershëm duke dashur që ta shndërronjë në pasuri bujqësore popullore, kurse herën e dytë në vitin 1978.⁷

Më 17.01.1978, Republika e Malit të Zi dhe komuna e Ulqinit, me kërkesën e Ushtrisë Jugosllave, për nevoja ushtarake, morën vendim për shtetëzimin e kësaj zone - Ullishtës së Valdanosit (sipërfaqja e tokës 937.739 m² me 17.825 rrënjë ullinj, të 204 pronarëve), pa pëlqimin e pronarëve. Nga shuma e përgjithshme, me Vendimin nr. 06-2275/2, të datës 17.01.1978, edhe Bashkësisë Islame – Ulqin iu morën 92.822 m², me 1.925 rrënjë ullinj.

Në këtë vendim, ku janë të shënuar dyqind e katër (204) subjektet e pronave të ullishtave në Valdanos, me të dhënat përkatëse të nacionalizuar nga RSFJ, gjashtë (6) prej tyre janë të Vakëfit të xhamive të Bashkësisë Islame, e të cilat janë renditur në numrat 130, 135, 136, 137, 138, 139. Vakëfi i Madh, me fletën poseduese nr. 1756, dhe parcelat me numra kadastrorë 233, 300, 336/3, 314/3, ka një sipërfaqe prej 78.360 m², dhe posedon 1.607 rrënjë ulliri; Xhamia e Bregut, me fletë poseduese nr. 1757, dhe numra kadastrorë 94, 106, 116, 219, ka një sipërfaqe prej 3.512 m², dhe 76 rrënjë ullinj; Xhamia e Lamit, me fletë poseduese nr. 1759, dhe nr. kadastror 121, ka një sipërfaqe prej 2.797 m², dhe 61 rrënjë ullinj; Xhamia Namazxhah, me fletë poseduese nr. 1761, dhe nr. kadastror 103, ka sipërfaqe prej 902 m², dhe 17 rrënjë ullinj; Xhamia e Pashës, me fletë poseduese nr. 1762, dhe numra kadastrorë 242, 255, 292, 306/2, ka një sipërfaqe prej 4.953 m², dhe 120 rrënjë ullinj, si edhe Xhamia e Qytetit të Vjetër (Kalasë), me fletë poseduese nr. 1721, dhe nr. kadastror 50, ka sipërfaqe prej 2.298 m², dhe 44 rrënjë ulliri, nga në total sipërfaqja e vakëfit arrin 92.822 m² dhe 1.925 rrënjë ullinj.

Në këtë hapësirë ishte planifikuar të ndërtohej një bazë e madhe ushtarake, mirëpo ky plan dështoi për shkak të shpërbërjes së Jugosllavisë. Kjo gjë akoma më tepër i nxiti pronarët për ta kërkuar kthimin e pronës së tyre, duke filluar menjëherë pas viteve 1990. Këtë fakt e shohim edhe

⁷ Gazmend Çitaku, “Valdanosi – perla e Ulqinit”, *Koha Javore*, nr. 951, 4 mars 2021, f. 24-25.

nga kërkesa e parë, e bërë në vitin 1990, dhe më pas ajo e bërë në vitin 2005, që Këshilli i Bashkësisë Islame Ulqin ia bëri Kuvendit të Ulqinit, për t'ia kthyer ullahtën. Meqë Ushtria Jugosllave nuk kishte bërë ndonjë investim në Valdános, Këshilli i Bashkësisë Islame Ulqin iu drejtua me një shkresë Kuvendit të Komunës së Ulqinit, përkatësisht Sektorit për të Drejtën Pronësore, që mban datën 09.11.1990, me të cilën kërkon kthimin e pronës me ullaht në Valdános, të cilën Kuvendi i Komunës së Ulqinit, me Vendimin nr. 06-2275/2, data 17.01.1978, e kishte shndërruar në pronësi shoqërore, në favor të shtetit të atëhershëm RSFJ, përkatësisht Sekretariatit Federal për Mbrojtjen Kombëtare, gjegjësisht Ushtrisë Jugosllave. Në këtë shkresë jepet titullari i vërtetë i ullahtjeve, me numra të parcelave, së bashku me sasinë e rrënjëve dhe sipërfaqet që janë paraqitur më lart. Mirëpo, në këtë kohë nuk kishte bazë ligjore për kthimin e tyre, prandaj edhe nuk u kthyen.

Njëherazi, në janarin e vitit 2001, edhe Bashkësia Islame në Mal të Zi, me anë të një kumtese, ka kërkuar që t'i kthehet pronësia në Valdános, duke vlerësuar se nuk mund të përjashtohet nga procesi i restitucionit të ullahtës në këtë zonë. Eksproprijimi është kryer me qëllim të ndërtimit të objektit ushtarak me karakter të përhershëm. Kompensimi financiar që u është paguar ish-pronarëve nuk ka qenë i drejtë, si dhe as i bazuar në çmimin e tregut. Kjo është konfirmuar nga vendimet gjyqësore të marra në bazë të padive të një numri të vogël të qytetarëve që kanë pasur guxim të ankohen për vlerën e kompensimit. Ligji për kthimin e tokës bujqësore i vitit 1992 e mundësoi kthimin e tokës bujqësore të të gjithë ish-pronarëve, dhe ai nuk është zbatuar në rastin e Valdánosit, sepse prona ka qenë në kompetencën e shtetit federal.⁸

⁸ “Bashkësia Islame e Malit të Zi reagon lidhur me Ullahtën e Valdánosit”
<https://www.visit-ulcinj.com/blog/2011/01/04/bashkesia-islame-e-malit-te-zi-reagon-lidhur-me-ullahten-e-valdanosit/>.

ОДБОР
ИСЛАМСКЕ ВЈЕРСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ
У СР ЦРНОЈ ГОРИ
УЛЦИН

Примљено дана 09.11.1990
Број: 71 са прил.

УПРАВНИСКИ ПРОЦЕДУРНИ ЛИСТ
Број: 03/303 - 10,00
12.11.1990

СКУПШТИНА ОПШТИНЕ УЛЦИН
Сектор за имовинско-правне,
катастарске и геодетске послове.

У Л Ц И Н Ј

ПРЕДМЕТ: Захтеj за повраћај експропријационе имовине.

Трећино да нам најхитније доставите рјешење о
деекспропријацији наших војњака које Држава СРЈЈ са VP2939 Титовград има
у посједу. Пошто садашњи власник није привео насјени наше некретности,
то сматрамо наш захтеј оправданим. Уједно вам напомињемо да смо дућни
VS Исламске вјерске заједнице у Југославији дућни доставити регистар све
национализоване и експропријационе имовине. Њихов повраћај ће и ми
зајтејевати са своје стране. Мислимо да је Рјешење IO 80-е Улцињ бр. 02 од
05.10.1990. год. оправдан. Трећино да се стави ван снаге Рјешење 80-е Улцињ
бр. 06-2275/2 од 17.01.1978. год. са ДОБРО ВАКУФА из Улциње, посјед. лист бр.
1756 кат. паре. 233,300,336/3,314/3 површине 78.360.м² са 1.607.кор. маслине.
ДОБРО ДĀАМИЈЕ БИЈЕД из Улциње посјед. лист бр. 1797 кат. паре. 94,106,116,219
ук. површ. 3.512.м² са 76 кор. маслине. ДОБРО ДĀАМИЈЕ ЛЈСМА из Улциње посјед.
лист. бр. 1799 кат. паре. 121, површине 2.797.м² са 61.кор. маслине.
ДОБРО ДĀАМИЈЕ МАКАЗДЈАН из Улциње посјед. лист бр. 1761 кат. паре. 103. ук.
површине 902.м² са 17.кор. маслине. ДОБРО ПАШИНЕ ДĀАМИЈЕ из Улциње посјед.
лист. бр. 1762. кат. паре. 242,255,292,306/2 ук. површине 4.953.м² са 120.кор.
маслине. ДОБРО ДĀАМИЈЕ СТ. ГРАДА у Улцињу посјед. лист. бр. 1721. кат. паре. 50.
површине 2.298.м² са 44.кор. маслине. УКУПНА површине 92.822.м² са 1.925.кор.
маслине.

Улцињ, 9. Нов. 1990. год.

Одбор исламске вјерске Заједнице
Председник Мухамед Буџирић

*Kërkesa e Bashkësisë Islame - Ulqin drejtuar Kuvendit të Komunës
së Ulqinit - Sektorit për të Drejtën Pronësore, data 09.11.1990,
me të cilën e kërkon kthimin e ullahtave të vakëfit në Valdanos,
të shpronësuar nga Kuvendi i Komunës së Ulqinit,
me Vendimin nr. 06-2275/2, data 17.01.1978.
Shih Bashkësia Islame – Ulqin, Dosja e Valdanosit!*

Menjëherë pas miratimit të Ligjit për kthimin e të drejtave të marra
pronësore, i botuar në Fletoren Zyrtare të RMZ, numër 21, më 31 mars
2004, Këshilli i BI-së të Ulqinit, më 24.03.2005, ia përsëriti kërkesën Ku-

vendit të Komunës së Ulqinit, respektivisht Komisionit komunal për kthimin e të drejtës pronësore të vakëfit në Valdanos të Bashkësisë Islame, duke iu referuar neneve 3 dhe 27 të Ligjit për kthimin e pasurisë, të shpallur në ligjin në fjalë. Edhe këtu është paraqitur numri i Vendimit për shpronësim nga Kuvendi Komunal Ulqin, nr. 06-2275/2, data 17.01.1978, që kaloi në pronësi shoqërore në favor të shtetit të atëherëshëm RSFJ-së, respektivisht Sekretariatit Federal për Mbrojtjen Kombëtare. Në këtë shkresë janë paraqitur edhe arsyet ligjore për kthimin e pronës së vakëfit. Njëjtë sikurse në shkresën e mësipërme, prapë jepet titullari i vërtetë i ullahtës në Valdanos, bashkë me numrat e parcelave dhe numrin e rrënjëve dhe sipërfaqen.⁹

Mirëpo, qeveritë e ndryshme të Malit të Zi, ndër vite, nuk hoqën dorë nga kjo pasuri, dhe disa herë bënë përpjekje për t'ia shitur investitorëve dhe agjencive të huaja turistike. Ky synim ka shkaktuar shpesh protesta të mëdha, të organizuara prej pronarëve, OJQ-ve e subjekteve politike shqiptare. Për rrjedhojë, janë realizuar disa panele e protesta, duke filluar me tubimin e parë 'Kthimi i Valdanosit', të organizuar më 20.02.2003, në sallën e Kuvendit Komunal të Ulqinit¹⁰, duke vazhduar me protestën e

⁹ Mexhlisi i Bashkësisë Islame Ulqin – Dosja Valdanos.

¹⁰ Dr. Gani Karamanaga më ka rrëfyer gojarisht se tubimin e parë e organizoi Bashkimi i Krijuesve Shqiptarë në Mal të Zi, ku për këtë çështje me rëndësi të posaçme për Ulqinin e më gjerë folën: Prim. Dr. Gani Karamanaga, Mr. Maksud Haxhibrahimi, ekonomistik Xhelal Hoxha, juristi Sabri Buzuku, avokati Gzim Kalabrezi, Lluka - Batko Gjakonoviq, ish-kryetari i Komunës së Ulqinit Fuad Nimani dhe shkrimtari Jovan Nikolaidis.

Ndërkohë që Dr. Maksud Haxhibrahimi, anëtar i Këshillit për Kthimin e Pronës së Valdanosit, pohon se nga viti 1997 ka pasur takime e bisedime lidhur me kthimin e pronës së Valdanosit. Në këtë vit është marrë vendimi që ullahta e Valdanosit të përfshihet në zonën e të Mirave Detare, dhe me këtë rast janë njoftuar qytetarët dhe opinioni. Shih Maksud Haxhibrahimi, "Valdanosi, një tradhti e planifikuar", *Koha Javore*, nr. 362, 19 mars 2009, f. 8-9!

Në vijim, një kontribut të veçantë kanë dhënë kryetari i Shoqatës së Ullishtareve – Ulqin, Xhaudet Cakuli, Grupi për Valdanosin - Mogul me kryetarin Xhemal Peroviq me bashkëpunëtorët e tij. Ky grup kishte më shumë anëtarë, ndërsa ata më aktivët ishin: Mustafa Canka, Ilir Llazorja, Xhabir Hoxha, Dritan Abazoviq etj.

vitit 2006, para dyerve të mbyllura të Valdanosit; Vendimin e Kuvendit Komunal të Ulqinit për kthimin e Ullishtës së Valdanosit (Fl. Zyrtare e RMZ - Dispozitat komunale nr. 18, 18 maj 2007); marshin protestues të 2 qershorit 2008; petitionin e datës 20 qershor 2009; protestën e 19 gushtit 2009; protestën e 15 dhjetorit 2009, përballë Komunës; protestën e 28 shkurtit 2011, në Qendrën e Kulturës; protestën e 18 prillit 2012, para Valdanosit; ankesat dhe proceset gjyqësore që arritën dy herë në Gjykatën e Lartë të Malit të Zi; panelin “Ta shpëtojmë Valdanosin”, më 11 prill 2013, në Qendrën e Kulturës; vendimin për hapjen e dyerve të Valdanosit; më pas aksionin për hapjen e rrugëve të Valdanosit, në vitin 2014; protestën e 21 shtatorit 2016, përballë Komunës, si dhe vendimin e Kuvendit të Ulqinit në vitin 2016, për miratimin e Planit Hapësinor për moslejimin e ndërtimit. Gjithsesi, duhet shtuar se përgjatë këtij intervali kohor ka pasur edhe peticione e tubime të tjera rreth mbrojtjes dhe kthimit të ullishtave të Valdanosit.

Më 30 gusht 2020 u ndërrua pushteti në Mal të Zi. Pas një kalvari të gjatë, në vitin 2021, me vendim të Qeverisë së re (të 42-të) të Malit të Zi, të firmosur prej zv. kryeministrit z. Dritan Abazović, pronarëve të ullishtave në Valdanos iu lejua që të futen dhe t’i punojnë pronat e tyre.

Kjo ia hapi rrugën iniciativës për pastrimin e rrugëve të ullishtave, më 06.02.2021, të ndërmarrë nga Shoqata për Kthimin e Valdanosit – Ulqin, e mbështetur edhe nga Mexhlisi i Bashkësisë Islame Ulqin, i cili nëpërmjet lajmërimit në hutben e xhumasë, në të gjitha xhamitë e veta, e ftoi xhematin për ndihmë.

Po kështu kontribut të çmuar dhanë edhe avokatët Mustaf Çapuni dhe Gëzim Haxhibeti, të cilët për vite të tëra e kanë mbrojtur lëndën nga aspekti ligjor. Kontribut dhanë edhe Muhamed Hysa, Reshit Beci, Simë Dobreci, Xhemal Haxibeti, nga Bashkësia Islame imamët: Rexhep ef. Lika, Rifat ef. Jusufi, Lito ef. Goga, Senad ef. Maku, Suad ef. Ukoshata, Astrit ef. Nikaj, Ali ef. Bardhi, Medjen ef. Shaptafi, si dhe të gjithë imamët e tjerë të qytetit dhe ish kryetarët, Muhamed Hysa, Reshit Beci, Dr. Gani Karamanaga, h. Avdo Gorana, h. Gazmend Dollaku dhe h. Dino Gorana, ish sekretari h. Agim Dragovoja, të cilët morën pjesë në shumë tribuna e protesta të organizuara për ullishtën në Valdanos, si edhe nga Kisha Ortodokse Ulqin: Radojica Bozhoviq, Sinisha Smiliq. Kontribut të veçantë kanë dhënë edhe përfaqësuesit e subjekteve politike në Ulqin, kontributi i të cilëve është paraqitur në këtë artikull.

Më 12 qershor 2021, Parlamenti i Malit të Zi e miratoi Ligjin për kthimin e pronave në Valdanos të komunës së Ulqinit, të cilin e ka propozuar deputeti i Listës Shqiptare, Genci Nimanbegu. Prej 81 deputetëve sa kishte Kuvendi i Malit të Zi, ligji u miratua me 49 vota të deputetëve të partive në pushtet dhe të disa deputetëve të opozitës, përfshirë dy deputetët e listave politike shqiptare¹¹ Genci Nimanbegu (koalicioni Lista Shqiptare, i përbërë nga Forca e Re Demokratike, Alternativa Shqiptare, Lidhja Demokratike Shqiptare, Unioni i Tuzit, GQ Lëvizja Qytetare Perspektiva) dhe Fatmir Gjeka (Koalicioni Shqiptar i përbërë nga Partia Demokratike Unioni Demokratik i Shqiptarëve, Lidhja Demokratike në Mal të Zi). Kjo i hapi rrugë qeverisë së re, të 43-të, në krye të së cilës sapo kishte ardhur Dr. Dritan Abazović, për t'ua kthyer qytetarëve pronat e veta.

Me t'u marrë vendimi për kthimin e pronës nga Kuvendi i Malit të Zi, i cili e obligon Qeverinë për ta zbatuar atë, lindi nevoja që më 16.07.2021 Mexhlisi i Bashkësisë Islame Ulqin t'i drejtohet Drejtorisë për Kadastër dhe Pronë Shtetërore Malit të Zi – Njësia rajonale Ulqin, me shkresën e mëposhtme, për regjistrimin e pasurisë në emër të vetin.

Pas kësaj kërkesë, më 25.11.2021, kjo e fundit iu përgjigj pozitivisht Mexhlisit të Bashkësisë Islame Ulqin – Meshihatit të Bashkësisë Islame në Malin e Zi, duke e regjistruar ullahtën në pronësi 1/1 të Bashkësisë Islame – Ulqin.

Me këtë rast edhe Vakëfi i Bashkësisë Islame – Ulqin i rifitoi në pronësi ullahtat e veta në Valdanos, me të cilin rast edhe mbarojnë kalavaret gati 30-vjeçare të ulqinakëve, të cilëve këto prona u janë marrë në vitin 1978, nga Ushtria e Jugosllavisë.

¹¹ Ali Salaj, "Pronarëve të ullahtës u kthehet prona", *Koha Javore*, nr. 966, 17 qershor 2021, f. 4.


VLADA CRNE GORE
UPRAVA ZA KATASTAR I DRŽAVNU IMOVINU
 Područna jedinica Ulcinj

Broj: 919-343/2021-sl.
 Ulcinj, 25.11.2021.godine

Uprava za katastar i državnu imovinu-Područna jedinica Ulcinj, rješavajući po zahtjevu Islamske Vjerske Zajednice Crne Gore-Odbor Islamske Zajednice Ulcinj u upravnoj stvari vraćanja imovine oduzete Rješenjem br. 06-2275/2 od 17. januara 1978.godine SO Ulcinj-Odjeljenja za imovinsko-pravne poslove,katastar i geodetske poslove,a na osnovu čl. 84, 86, 87, 119, 120, 122, 123 i 125. Zakona o državnom premjeru i katastru nepokretnosti (Sl.list Republike Crne Gore br. 29/07 i Sl.list Crne Gore br. 32/11,40/11,43/15,37/17 i 17/18),čl. 17. Zakona o otklanjanju posljedica oduzimanja imovine u uvali Valdanos (Sl. list Crne Gore br. 68/21) i čl.18. Zakona o upravnom postupku (Sl.list CG br. 56/14,20/15,40/16 i 37/17),donosi sljedeće

RJEŠENJE

USVAJA SE zahtjev Islamske Vjerske Zajednice Crne Gore-Odbor Islamske Zajednice Ulcinj podniet Upravi za katastar i državnu imovinu-Područna jedinica Ulcinj 16.07.2021.godine radi vraćanja imovine oduzete Rješenjem broj: 06-2275/2 od 17. januara 1978.godine SO Ulcinj-Odjeljenja za imovinsko-pravne poslove,katastar i geodetske poslove navedene pod rednim brojevima: 130,135,136,137,138 i 139,koju imovinu danas čine nepokretnosti upisane u listu nepokretnosti broj 972 KO ULCINJ na ime Crne Gore sa pravom svojine sa 1/1 idealnog dijela označene kao:

- kat.parc.br. 7563 po kulturi voćnjak 2.kl. u površini od 2283 m2,
- kat.parc.br. 7608 po kulturi voćnjak 2.kl. u površini od 694 m2,
- kat.parc.br. 7617 po kulturi voćnjak 2.kl. u površini od 923 m2,
- kat.parc.br. 7620 po kulturi voćnjak 2.kl. u površini od 667 m2,
- kat.parc.br. 7630 po kulturi voćnjak 2.kl. u površini od 833 m2,
- kat.parc.br. 7635 po kulturi voćnjak 2.kl. u površini od 2797 m2,
- kat.parc.br. 7697 po kulturi voćnjak 2.kl. u površini od 1571 m2,
- kat.parc.br. 7697 po kulturi voćnjak 2.kl. u površini od 36057 m2,
- kat.parc.br. 7711 po kulturi voćnjak 2.kl. u površini od 2112 m2,
- kat.parc.br. 7722 po kulturi voćnjak 2.kl. u površini od 1708 m2,
- kat.parc.br. 7735 po kulturi voćnjak 2.kl. u površini od 438 m2,
- kat.parc.br. 7779 po kulturi voćnjak 2.kl. u površini od 26566 m2, i
- kat.parc.br. 7807 po kulturi voćnjak 2.kl. u površini od 119 m2,

 pa se na istim Crna Gora briše kao vlasnik sa pravom svojine sa 1/1 idealnog dijela i iste se upisuju u novi list nepokretnosti KO ULCINJ sa pravom svojine sa 1/1 idealnog dijela na ime:
 MEŠIHAT ISLAMSKJE ZAJEDNICE U REPUBLICI CRNOJ GORI,MB 02039257,PODGORICA,UL. GOJKA RADONJIĆA BR. 42,
 OSNOV STICANJA: ZAKON.sve sa zabilježbom u G listi „Morsko dobro“ kao do sada.

DOZVOLJAVA se upis prava svojine na osnovu Rješenja broj: 06-2275/2 od 17.januara 1978.godine SO Ulcinj-Odjeljenja za imovinsko-pravne poslove,katastar i geodetske poslove,pa se u listu nepokretnosti broj 607 KO ULCINJ brišu nosioci prava: Crna Gora sa pravom svojine sa 1/1 idealnog dijela i Opština Ulcinj sa pravom raspolaganja sa 1/1 idealnog dijela na nepokretnostima označenim kao: kat.parc.br. 7802 po kulturi voćnjak 3.kl. u površini od 342 m2, i iste se upisuju u novi list nepokretnosti KO ULCINJ sa pravom svojine sa 1/1 idealnog dijela na ime:
 MEŠIHAT ISLAMSKJE ZAJEDNICE U REPUBLICI CRNOJ GORI,MB 02039257,PODGORICA,UL. GOJKA RADONJIĆA BR. 42,
 OSNOV STICANJA: ZAKON,bez tereta i ograničenja.

Upis kao u stavu 1. i 2. izvršiće se po službenoj dužnosti,nakon pravosnažnosti ovog Rješenja.

Obrazloženje

Islamska Vjerska Zajednica Crne Gore-Odbor Islamske Zajednice Ulcinj podnijela je ovom Organu zahtjev broj: 919-343/2021-sl. od 16.07.2021.godine radi vraćanja imovine koja je kao Dobro džamije Stari Grad,Dobro Vakufa,Dobro džamije Brijeg,Dobro džamije Ljama,Dobro džamije Namazadžah i Dobro Pašine džamije oduzeta Rješenjem broj: 06-

Nr. VI – Vendimi i Drejtorisë për Kadastër dhe Pronë Shtetërore të Malit të Zi – Njësia Rajonale Ulqin për regjistrimin e ullahtës në Valdanos në pronësi të Bashkësisë Islame

Menjëherë pas vendimit të marrë për kthimin e kësaj ullahteje Vakëfit dhe qytetarëve të Ulqinit nga Kuvendi i Malit të Zi, për nder të kësaj ngjarjeje të madhe historike, më 25 qershor 2021, Mexhlisi i Bashkësisë Islame Ulqin, në Xhaminë e re në Pinjesh, zhvilloi një program fetar Mevlud dhe ligjëratë, lexim Kurani e Salavate, ku i pranishëm ka qenë edhe Reisi Rifat ef. Fejziq. Për të gjithë ata që kontribuan për kthimin e kësaj ullahteje, qoftë për vakfin, qoftë për qytetarët, u bë lutje.¹²

Edhe pse është miratuar Ligji për kthimin e ullahtës në Valdanos dhe janë krijuar kushtet ligjore për kthimin e pronave, procedura për kthim akoma nuk është përfunduar në formën e prerë, sepse mbrojtësi i pasurisë shtetërore gjithnjë bën ankime në vendimin e marrë për kthimin e pronave që janë sjellë nga organi i Kadastrës së Ulqinit. Shpresojmë që shteti do t'i respektojë ligjet e veta, dhe procedura do të përfundojë me sukses e në favor të qytetarëve dhe vakëfit!

Përgatiti:

Mr. Ali Bardhi

Kryeimam i Ulqinit

¹² Programin e nderuan me pjesëmarrjen e tyre Reisi Rifat ef. Fejziq, së bashku me ndihmësit dhe bashkëpunëtorët e tij nga Meshihati, koordinatori për çështje fetare i Diaretit të Turqisë në Podgoricë me bashkëpunëtorë, deputeti Genci Nimanbegu, përfaqësuesit e subjekteve politike në Ulqin - z. Nazif Cungu (Forca e Re Demokratike), z. Omer Bajraktari (URA), z. Naser Resulbegu (SDP), kryesia e Mexhllisit të BI Ulqin, imamët etj. Shih

<https://www.facebook.com/bashkesiaislame/posts/pfbid03182pD4wikoSHKMBb4ySmXYcU9HBxvgoeStBAXPw9zRFhQHCC967hëGxSCcVDSzl> (marrë më 10.17.2023).

THE WAQF OLIVE GROVES IN THE VALDANOSI BAY – ULQIN

(Summary)

The struggle of the inhabitants of Ulqin for the return of the olive groves to their rightful owners

In this paper, we will present the struggle of the inhabitants of Ulqin for the return of their properties in the Valdanosi Bay, which were appropriated by the state, respectively the former Yugoslav Army in 1978. Among the appropriated properties, which are expected to be returned to their legitimate owners, is an olive grove which was donated as waqf and belongs to the Waqf of the Islamic Community in Ulqin.

Despite many efforts and the adoption of the law for the return of the olive groves in Valdanosi Bay to their rightful owners as well as the creation of a legal basis for the return of these properties, the procedure for their return has not been completed yet through a final decision since the Protector of State Property lodges continuous complaints on the decision of the Cadaster in Ulqin for the return of these properties. We expect the state to abide by its laws and the procedures to be completed successfully and in favour of the rightful owners and the Waqf.

Keywords: *waqf, olive grove, Ulqin, Islamic Community, property, state*

IV. KULTURË / TRASHËGIMI / ART

Prof. Dr. Abdulla HAMITI

DISA VLERËSIME MBI ELEGJINË E JAHJA BEJ DUKAGJINIT KUSHTUAR PRINC MUSTAFASË

Abstrakt

Vdekja e Shehzade Mustafasë edhe në letërsinë klasike turke kishte zgjuar jehonë. Shehzade Mustafa ishte djali i madh i sulltan Sulejmanit, me gruan e parë, Mahidevran, krahas edhe tre djemve të tjerë që i kishte me gruan tjetër, Hurremen. Si djali më i madh, princi Mustafai ishte i preferuari i sulltan Sulejmanit për ta trashëguar babanë në fronin mbretëror. Mirëpo, Hurremi, gruaja e sulltanit me prejardhje ukrainase, do që biri i saj, Bajazidi të bëhej trashëgimtar i sulltan Sulejmanit. Ajo, në bashkëpunim me sadriazem Rustem Pashën, dhe me planet e tyre që ia kurdisin, ia dalin që sulltan Sulejmanin ta mashtrojnë dhe të japë leje për ta ekzekutuar princ Mustafanë. Vdekja e princit shkakton reagim dhe pikëllim të madh te jeniçerët, intelektualët dhe te popullata, dhe kjo hapi rrugë që poetët të shkruajnë vjersha për vrasjen e princ Mustafasë. Ndërsa, vjersha që më së shumti zgjoi jehonë ishte *Elegjia për princ Mustafanë*, të cilën e shkroi Jahja Bej Dukagjini, i cili edhe ishte këshilltar dhe shok i princ Mustafasë.

Kjo është një ngjarje e dhimbshme, e cila shënon mbytjen e princ Mustafasë, të urdhëruar prej Sulltan Sulejman Kanunit, si rezultat i shumë intrigave dhe luftës për të hipur në fron. Kjo që, Sulltan Sulejmani, i njohur për drejtësi, të marrë një vendim të këtillë, gjë që edhe shkaktoi habi dhe brengë të madhe. Në këtë elegji shumë pikëlluese Jahja Beu, me shprehje të zgjedhura mjeshtërisht, për vrasjen e princit Mustafasë drejtpërdrejt e akuzon Rustem

Pashën, dhe në mënyrë indirekte edhe Sulltan Sulejmanin, me të cilin rast edhe shumë ndjeshëm e përshkruan tërë situatën e vrasjes së princ Mustafasë. Në këtë shkrim ne do t'i sjellim disa informata për Jahja Bej Dukagjinin, të cilësuar si njeri i shpatës dhe i penës, pastaj vjen pjesa me të dhënat për jetën e princ Mustafasë – protagonistit kryesor të elegjisë, për formimin e tij, për mjedisin politik që e rrethon atë dhe, në fund do të përpiqemi ta analizojmë edhe këtë poezi, duke e sjellë të përkthyer në gjuhën shqipe, në mënyrë që më për së afërmi të shohim se si e përshkruan poeti këtë ngjarje, dhe t'i shohim edhe vlerat e saj poetike.

Fjalët çelës: *Shehzade/Princ Mustafa, Sulltan Sulejmani, Rrustem Pasha, Jahja Bej, mersije.*

HYRJE

Kush ishte Jahja Bej Dukagjini?

Jahja Beu, i vdekur në vitin 1582, është njëri ndër poetët e mëdhenj të letërsisë klasike turke të shek. XVI. Ky është ndër poetët më të njohur që kanë shkruar në zhanrin mesnevi. Gjithashtu ishte me prejardhje shqiptare, i lindur në Dukagjin të Shqipërisë, ndërsa shkoi në Stamboll me anë të devshirmes, dhe pastaj u bë epror spahi. Jahja Beu kishte marrë arsimim të mirë dhe ishte futur edhe në rrugën e tesavufit, ndërsa i njihte mirë gjuhët e Lindjes.

Familja Dukagjini ishte nga familjet që udhëhiqte një nga principatat më të njohura shqiptare, atë të Dukagjinit. Nga fillimi i shekullit të 15-të ata kishin evoluuar në një nga familjet më të rëndësishme feudale në vend.¹ Jahja Bej Dukagjini (Dukaginzade Yahya Bey), i cili ishte njëri nga poetët më të mëdhenj të letërsisë klasike turke, është nga krahu i rëndë-

¹ Për historikun e principatës së Dukagjinëve deri në rënien nën sundimin osman shih: Historia e popullit shqiptar, në katër vëllime, Akademia e Shkencave e Shqipërisë, Instituti i Historisë, Vëllimi 1, Botimet Toena, Tiranë, 2002, f. 307-310.

sishëm i familjes shqiptare të Dukagjinëve, e cili zgjodhi të rreshtohej përkrah administratës osmane. Dihet se nga kjo familje kanë dalë shumë figura të mëdha shtetërore, kulturore, të artit dhe të shkencës, e të cilët i kanë bërë shërbime të mëdha osmanëve.²

Jahja Bej Dukagjini është ndër përfaqësuesit më të shquar të poezisë së divanit, është poet i cili ka një divan, e që konsiderohet ndër divanet më të bukur të letërsisë turke dhe, është autor i pesë mesnevide (poemave) që e formojnë Hamsenë (pentalogjinë). Qoftë në divanin e tij, qoftë në vende të ndryshme të Hamsesë së tij, ai e përmend se është me origjinë nga Shqipëria, dhe krenohet që është shqiptar, me ç'rast shprehet se ka ardhur nga vendi “Sengistan” [Seng. Taş – gurë] (pra vendi shkëmbor), dhe shumë autorë turq thonë se supozohet se në Stamboll ka ardhur nga Taşlıca (Tashlixha – Plevla), e që sot është në veri të Malit të Zi, prandaj edhe më shumë është bërë i njohur me llagapin Taşlıcalı Yahya. Pra, nuk dihet saktë data e lindjes së tij, por pohohet se kishte lindur në vitin 1488-1489. Vendlindja jepet si Dukagjin, në Shqipëri, dhe vetë poeti, si në Divanin e tij, si në Hamsenë e tij, në shumë vende shprehet se është me prejardhje shqiptar, dhe se rrjedh nga soji i njërës prej familjeve fisnike të rëndësishme të fisit të Dukagjinëve, dhe se të parët e tij kanë qenë princa të Dukagjinit. Prandaj, në poemën e tij *Gülşen-i Envâr*, shprehet³:

Arnavuduñ hâsları ve begleri
Nesl-i kâdîmün Dukagin beyleri

“Nga më të mirët shqiptarë
Të parët e mi kanë qenë princa
të Dukagjinit”.

Sikundër e shohim, është quajtur Dukaginzade, për shkak se rrjedh nga familja e Dukagjinëve, ndërsa për shkak se vendi nga vinte ishte vend me gurë (taşlık), është quajtur Taşlıcalı (Tashllëxhallë). Bursali

² Më gjerësisht shih: İ. Güven Kaya, *Dukaginoğulları ve Dukaginzade Yahya Bey*, Divan Edebiyatı ve Toplum, Donkişot Yayınları, İstanbul 2006, s123-137; Abdulla Hamiti : *Jahja Bej Dukagjini – luftëtar, mendimtar e poet i shquar i poezisë klasike turke të shek. XVI*, EDUKATA ISLAME, Revistë shkencore, kulturore islame, Nr. 122, Prishtinë, 2020, f. 57-74. Dhe, Pjesa II, në Nr. 123, Prishtinë, 2021, f. 105 -127.

³ Yahya Bey, *Gülşen-i Envâr*, Fatih Millet Ktp., Ali Emiri Manzum 986/2, vr. 58/b.

Mehmed Tahir (Bursali Tahir, 1972: 434) shprehet se ai ka ardhur në Stamboll nga Shqipëria veriore. Kështu, në mesnevinë *Gencine-i Râz*, Jahja Bej shprehet qartë se është shqiptar, dhe krenohet me sojin e vet:

Arnavud aslı olupdur aslım

Kılıcıyla dirilüptür neslim (Çınar, 2014: 74)

“Unë jam me origjinë shqiptare

Brezi im është ringjallur me shpatë”

Prandaj, studiuesi turk Kaya shprehet se në dritën e të gjitha këtyre të dhënave është me vend të thuhet se poeti, i cili ka jetuar në shekullin e 16-të, ka lindur në Shqipërinë veriore. Vendi që poeti e përmend si “Taşlık” apo “Taşlı yer” (gurishte/shkëmb, apo vend me gurë) nuk është një vend i caktuar, por është emër i përgjithshëm, e që drejtpërdrejt i është dhënë një krahine. Poeti, i cili nga atdheu është ndarë në moshë të vogël, vendet ku e ka kaluar fëmijërinë i përmend me këtë karakteristikë. (Kaya, 2009: 355-356).

“Gjeografia ka ndikim në formimin e karakterit njerëzor”, - shprehet Çavushogllu, dhe shton se “të gjithë duken si toka e vendlindjes së tyre”. Edhe karakteri i Jahja Beut është po aq i ashpër/i vështirë sa vendi ku ka lindur. Jahja Beu, që është me origjinë shqiptare, në divanin dhe Hamse-në e tij, duke folur për vetveten, duke u bazuar në këtë veçori gjeografike të rajonit ku ka lindur, përdor përkufizimet e vendit të gurtë, gurishtë (taşlık, taşlı yer).

Arnavud aslıdır ol taşlı yirün şehbazi

Asdı eflâke meh-i nev gibi tîg-i hüneri”(Çavuşoglu, 1977:44).

Është me origjinë shqiptar trimi i atij vendi gurishtë

Shpatën e tij të shkathtë e vari si hëna e re në qiell.

Rruga jetësore e mëtutjeshme, për të cilën shkruajnë biografët e tij, është pa kurrfarë kontestimesh. Jahja Beu qysh në moshë të vogël është marrë me anë të sistemit *devshirme*, është sjellë në Stamboll dhe i është bashkangjitur oxhakut të jeniçerëve, pra, është edukuar dhe arsimuar në

Oxhakun jeniçeri. Shumica nga burimet që disponojmë e përsërisin këtë. Edhe pse Gelibolulu Ali, thotë se edhe babai i poetit i përkiste Oxhakut jeniçeri (İsen, 1994: 286), Aşık Çelebiu nuk flet për diçka të këtillë (Kılıç, 2010:872-682). Ndërsa, Mehmet Çavuşoğlu, duke u nisur nga aluzionet që janë, qoftë në Divanin e Jahja Beut, qoftë në vende të ndryshme të Hamsesë së tij, thotë se poeti në oxhak është marrë drejtpërdrejt (Çavuşoğlu, 1986).

Jahja Beu në Oxhakun e jeniçerëve e mori formimin ushtarak në formën më të mirë të artit luftarak të kohës, si dhe përgatitjen në fushën e dijes dhe të artit. Veçanërisht me pjesëmarrjen në ushtri, krahas talentit ushtarak, në rrethin e tij kishte filluar të njihej edhe si poet. Pra, “qysh kur ishte në Oxhakun e jeniçerëve, me entuziazmin dhe talentin e vet ka tërhequr vëmendjen të sekretarit të oxhakut, Shehabettin Beut, dhe në cilësi të çirakut të tij është liruar edhe nga disa detyrime”(Kaya, 2011: 156). Dhe, kjo ia ofroi Jahja Beut edhe kohën edhe mundësinë për formimin e tij në fushën e poezisë. Ai edhe kishte marrë mësim nga dijetarët e njohur, si: Kemal Paşazâde, Kadri Efendi, Fenârîzâde Muhyiddin Çelebi. Zotësia e tij dhe mësimet që i mori i ndihmuan që të njihej me funksionarë të lartë shtetërorë, të cilët edhe e përkrahën dhe e ndihmuan për ngritje në karrierë. Në karrierën e tij prej jeniçeri arriti të ngrihej deri në gradën “Jajabashë” (komandant i këmbësorëve) dhe “Bölükbashi” (kapetan jeniçerësh), nën të cilën mori pjesë në shumë beteja. Jahja Beu ka marrë pjesë direkt në të gjitha luftërat e Javuz Sulltan Selimit, pastaj edhe në luftërat e periudhës së Sulltan Sulejmanit dhe, edhe për shkak të trimërisë dhe heroizmit, e edhe për shkak të poezisë së tij ka gëzuar interesim të madh.(Kaya, 2007: 55).

Sukseset e tij, me trimëritë e shkathtësitë ushtarake dhe me poezitë e tij, kishin shkaktuar xhelozë dhe kishin krijuar armiq ndaj tij. Ndërkohë është grindur me poetët e njohur të kohës dhe me udhëheqësit shtetërorë. Hayâli Beu është njëri prej poetëve me të cilët është grindur vazhdimisht. Zanafillën e armiqësisë së Jahja Beut me poetin Hajali Beu e përkshkruan mirë Ashik Çelebiu, i cili shkruan se Jahja Beu, para çadrës së mësuesit të tij, Kemalpashazades, e kishte recituar një kaside, dhe, siç transmeton Çelebiu, në atë takim kjo kaside, që është pëlqyer shumë, është lexuar

përsëri disa herë, ndërsa poeti i njohur i Sulltan Sulejmanit, Hajali Beu, duke i kritikuar disa bejte të veprës, mundohet ta nënçmojë poetin. (Şentürk, 2011: 29) Personaliteti i tij i shkathët shfaqet edhe në veprat e tij, bashkë me fillimin e grindejs me bashkëkohësin e tij, Hayali Beun, në fushën e poezisë dhe të artit. Në kasiden e tij për Kanunin, në një nga këto grindje, ai nga njëra anë e ofendon Hajali Beun, e nga ana tjetër, për shkak se e pëlqente këtë poet, e ofendon Sulltanin. (Çavuşoğlu, 1983: 15)

Kuptohet se në këtë periudhë Jahja Beu, për ta tejkaluar pengesën që Hajali Beu ia bënë në rrugën për t'u bërë poet i madh dhe që të arrijë te Sulltan Sulejmani, i cili është mbrojtës i poetit Hajali Bej, i është rrekur një rrugë interesante. Ai mundohet të fitojë simpatinë e Iskender dhe Rustem Pashës, që ishin pashallarë të tjerë të Sulltan Sulejmanit. Rustem Pasha është një sadriazem që i urren të gjithë poetët dhe, veçmas Hajali Beun, i cili ishte ngritur nën mbrojtjen e ish-sadriazemit Ibrahim Pasha. Jahja Beu, pas ekzekutimit të Ibrahim Pashës, me rastin e një gazmendi (1548), duke ia ofruar Rustem Pashës një kasidë, ia del ta tërheqë vëmendjen e tij. Pas pak emërohet drejtues i disa vakëfeve në Bursa, e pastaj edhe në Stamboll. Në të vërtetë, “komplimentet që Rustem Pasha ia bënte Jahja Beut nuk janë se ai e kuptonte artin poetik dhe e shijonte poezi-në, por vijnë nga dëshira që ta përdorë një poet rival të Hajali Beut, të cilin e mbronte Sulltan Sulejmani dhe, çdo ditë i rritej fama. Këto zhvillime njëkohësisht janë një tregues interesant se si në historinë e letërsisë sonë poetët janë përdorur për manovra politike”. (Şentürk, 2011: 29)

Në sajë të Rustem Pashës ia doli të hynte në mexhlin e Sulltan Sulejmanit, dhe duke ia shkruar disa kasidë, e kishte fituar edhe simpatinë e sulltanit. Mirëpo, ky afrim me Rustem Pashën, i cili i hapi rrugë Jahja Beut për një jetë të rehatshme dhe perspektivë më të mirë, do të shuhet shpejt, pasi e shkruan një elegji me rastin e mbytjes së Shehezade Mustafasë (princit Mustafa), të birit të Sulltan Sulejmanit. Kjo është një ngjarje e dhimbshme, e cila shënon mbytjen e Shehzade Mustafasë, të urdhëruar prej Sulltan Sulejman Kanunit, si rezultat i shumë intrigave dhe luftës për të hipur në fron. Jahja Beun e kishte shqetësuar vrasja e Shehzade Mustafasë më 1553, i cili deri atëherë shihej si trashëgimtari i vetëm i Sulltan Sulejmanit. Në elegjinë që e ka shkruar për këtë ngjarje, si fajtor të vetëm

e ka paraqitur Rustem Pashën, të cilin madje e kishte qortuar ashpër, dhe kjo shkaktoi indinjatë midis jeniçerëve, dhe Rustem Pasha shkarkohet nga detyra, duke u shpallur fajtor për vdekjen e princit. Në vend të Rustem Pashës ishte emëruar Kara Ahmet Pasha, i cili pas një kohe, me urdhër të Sulltan Sulejmanit, dënohet me vdekje dhe, përsëri në postin e sadriazemit vjen Rustem Pasha (1555), i cili tash poetit Jahja Bej ia shtron zullumin, dhe pasi e lodh me inspektimet e njëpasnjëshme financiare, e fton të japë llogari para tij, e qorton për ato që në elegji i ka thënë rreth tij dhe, pas përgjigjeve shumë inteligjente që mori, dhe veçanërisht pas fjalëve në kuptimin “Në vend se t’i përshkruajë (shpif) faj djalit të padishahut, e kam parë të përshtatshme, me edukatë, të them se njerëzit dashakeqës kanë bërë shpifje dhe fesat”, që i shënon Gelibolu Ali (İsen, 1994 : 287), nuk ka mundur t’i thotë asgjë poetit, por atë, me një behane e shkarkon nga detyra e drejtuesit të vakëfeve. Poeti që doli i pastër nga inspektimet, edhe pse kërkoi të kthehet në detyrat e vjetra, këto nuk i sollën dobi. (Şentürk, 2011: 36) Veziri Rustem Pasha donte dhe bëri të pamundurën për ta ekzekutuar Jahja Beun, mirëpo Sulltani nuk e aprovoi vrasjen e tij, vetëm se e miratoi ta privojë atë nga zyrat e tij, gjë që Rustem Pasha e bëri në mënyrën më fyese.

Pas kësaj ngjarje Jahja Bej largohet nga Stambolli dhe është tërhequr te fiset kufitare, në rrethinë të Temishvarit. Mirëpo, pa kaluar dy vjet, përsëri sadriazam bëhet Rustem Pasha do t’i hakmerret. Kundërshtarët e poetit, veçmas Hajali Beu, e nxisin sulltanin duke ia përkujtuar elegjinë për Shehzade Mustafanë. Rustem Pasha ia kishte konfiskuar pasurinë, dhe atë e kishte dërguar në internim me pagesë. (Kaya, 2009:357)

Sipas Ashik Çelebiut, vendi ku është internuar është sanxhaku i Zvornikut, në Bosnje. (Kaya, 2009:357) Disa studiues theksojnë se është internuar në vilajetin e Temishvarit. (Zavotçu, 2007)

Sado që edhe rreth vitit të vdekjes ka mospajtime, Mehmet Çavuşoglu, lidhur me vitin e vdekjes së poetit, përkundër të dhënave që bien ndesh me njëra tjetrën, vitin 1582 e ka pranuar si datë të saktë të vdekjes, duke u nisur nga mundësia që në këtë vit poeti mund të ishte në moshën 93-94 vjeçe. Ky ka thënë se Jahja Beu do të mund të ketë lindur në vitet 1488-1489” (Çavuşoglu, 1982:641). Ndërsa, për vendin se ku është va-

rrosur poeti, sado që ka variante të ndryshme, më i sigurt është ai varianti i Bursali Mehmed Tahir Beut, i cili thotë se varri i tij gjendet në Loznicë (Bursali Tahir, 1972:434). Po ashtu, edhe Muhamed Hadzijahic, duke u mbështetur në një dorëshkrim të Tuzllës, që është Katalog i evliave të Bosnjës, shprehet se Jahja Beu ka vdekur në vitin 1582, dhe është varrosur në Loznicë (Hadzijahic, 1980:217).

Jahja Beu ka shkruar një Divan - përmbledhje me poezi të llojeve të ndryshme, dhe pesë mesnevi Gencîne-i Râz, Şâh u Gedâ, Yusuf u Züleyha, Gülşen-i Envâr dhe Kitâb-ı Usûl me tematikë të dashurisë dhe morale e didaktike të përfshira në një Hamse (pentalogji).

Ndonëse Jahja Beu është një poet i fortë i Divanit, vendi i tij i vërtetë në Letërsinë Turke është falë mjeshtërisë së tij në fushën e mesnevisë. Një nga meritat e rëndësishme të poetit është se ai ka bërë përshkrime reale dhe të fuqishme, dhe ka përdorur një gjuhë të thjeshtë dhe të pastër jo vetëm në mesnevinë e tij, por edhe në poezitë e tij në fushën e kasides dhe të gazelit. Aliu nga Galipoli, për Jahja Beun, shkruan: “Ai ishte një poet i përsosur në gazel dhe mesnevi, mirëpo ishte i mbuluar si një thesar i fshehur.” (İsen, 1994:287).

Kush ishte Shehzade Mustafai?

Shehzade Mustafai ishte djali i parë i Sulltan Sulejmanit, të cilin e kishte me gruan e tij të parë, Mahidevrane, emri i së cilës përmendet edhe si Gulbahar. Shehzade Sulejmani ishte sanxhakbej në Manisa, dhe atje, në vitin 1515 ka lindur Mustafai. Qysh nga mosha e re, nuk ka dyshim, ai është rritur e formuar në duar të edukuesve dhe profesorëve më të mirë, në mënyrën si i ka hije një shezadeje osman kandidat për fronin. Fëmijëria e tij ka kaluar në Manisa, sa kohë që Shehzade Sulejmani shërbente si sanxhakbej. Me vdekjen e gjyshit të tij, Javuz Sulltan Selimit, më 1520, me babanë e vet kishte shkuar në Stamboll.

Gruaja tjetër e sulltan Sulejmanit është Hurreme Sulltaneshja, e cila përmendet si Rossa, Roza, Rosanne apo Roxelane, nëpër burime të ndryshme, dhe thuhet se ishte ruse, polake, franceze, italiane apo çerkeze. Gjithsesi, më e qëndrueshme është tradita gojore, se ishte ukrainase.

Pas vdekjes së Hafsas, nënës së Sulltan Sulejmanit, më 1533, si rezultat i boshllëkut për autoritet që u shfaq në haremin e sarajit, u shfaqën disa grindje midis grave. Midis Hurreme Sulltanës dhe Mahidevrans, konkurrenca dhe fërkimet që ekzistonin qëmoti, në vitin 1533 përfunduan me një grindje serioze.

Në të njëjtin vit Mustafai, me 400.000 akçe të ardhurash, u emrua Sanxhakbej në Saruhan, dhe më pas në Manisa. Nëna e tij, Mahidevran, bashkë me të u dërgua në Manisa, dhe kështu u largua nga saraji. Mustafai në atë kohë ishte tetëmbëdhjetëvjeçar. (Şentürk, 2011:31).

Hurremeja, e cila me shkuarjen e Mahidevran në Manisa u bë gruaja e vetme e haremit të sarajit, nga dita në ditë e forconte edhe më shumë pozitën e vet. Ajo tashmë arriti në një pozitë që gati ishte në gjendje që padishahun ta shtynte të bënte çdo gjë që ajo dëshironte. Në sajë të njerëzve të saj besnikë ajo edhe merrte informata nga çdo vend, dhe mendohej që në mënyrë të përshtatshme të ndikonte te padishahu dhe ta orientonte atë. (Şentürk, 2011:31).

Ngjarja e dhimbshme e Shehzade Mustafasë, shkurtimisht

Shehzade Mustafai është njëri prej individëve të paktë, vdekja e të cilit shkaktoi jehonë dhe pikëllim të madh në historinë turke. Në themelin e asaj që vdekja e tij të bëhet shkak për një jehonë dhe pikëllim të madh ishte fakti se ai duhej shumë prej popullit, inteligjencës dhe jeniçerëve, meqë me personalitetin e tij të ndershëm dhe me administrimin e drejtë e kishte fituar pëlqimin e tyre. Fakti që Shehzadeja, si më i madhi me moshë ndër bijtë e Sulltan Sulejman Kanunit ishte kandidati më i fuqishëm për fronin osman pas babait të tij, dhe fakti se ai u vra me kërkesë të babait të tij për rendin botëror, këto ishin arsye që e rritën këtë jehonë dhe pikëllim/trishtim. (Zavotçu, 2007: 70)

Sulltan Sulejmani ishte gjashtëdhjetëvjeçar, dhe në jetë kishte katër djem e një vajzë. Djali më i madh, Mustafai, si trashëgimtari potencial i fronit, ishte djali i gruas së parë, i sulltaneshës Mahidevran, ndërsa djemtë e tjerë ishin Selimi, Bajezidi dhe Xhihangiri, si dhe vajza Mihrimahi, që ishin fëmijët e sulltaneshës Hurrem. Hurremja me çdo kusht donte që birin e saj Selimin ta bënte sulltan, ndërsa sulltan Sulejmani, i cili e me-

ndonte të ardhmen e shtetit, birin e madh Mustafanë e konsideronte të përshtatshëm, trim e me përvojë; atë edhe e rriste si trashëgimtar. Mustafai, i cili ishte një Shehzade i edukuar shumë mirë, i cili ishte një ushtarak shumë trim dhe i suksesshëm dhe, njëkohësisht ishte edhe i dashur shumë te populli dhe te ushtria. Në atë kohë ai edhe ishte vali në Amasja.

Mirëpo, bukuroshja me origjinë sllave, sulltaneshja Hurrem, veçmas pas ekzekutimit të Ibrahim Pashës më 1536, ia kishte dalë ta eliminojë përkrahësin më të madh të Shehzade Mustafasë si trashëgimtar i fronit, dhe sulltan Sulejmanin e moshuar e kishte futur në grusht me llastimin dhe zgjuarsinë e saj, dhe, pasi edhe ia kishte dalë që konkurrenten, sulltaneshën Mahidevran ta dërgonte në Amasja bashkë me të birin Mustafanë, në pallatin mbretëror sillej “si një mbretëreshë pa kurorë”.

Dhe pasi e gjeti një aleat lakmues, siç ishte Rrustem Pasha, dhe, pasi vajzën Mihrimah Sulltan e martoi me këtë njeri dinak, ia doli që atë ta bënte sadriazam të Perandorisë Osmane. Tash kjo treshe kishte ndikim të madh në udhëheqjen e shtetit.

Sulltaneshja Hurrem, e cila donte që njërin prej djemve të saj, Bajazidin ose Selimin, ta bënte sulltan, duke vepruar bashkërisht me Rrustem Pashën, i thurin një varg planesh ndaj Sulltan Sulejmanit, për të mbytur të birin e tij, Mustafanë. Ndërsa, Mustafai, si përgjigje ndaj kësaj mundohet të gjejë mbështetës për veten. Bejlerbejit të Bagdadit dhe të Diarbakerit Ajas Pashës i shkruan letër. Rrustem Pasha, sulltaneshja Hurrem dhe e bija, sulltaneshja Mihrimah, bashkërisht e kanë bindur sulltanin se Shehzade Mustafai donte ta rrëzonte nga froni, dhe se do të kalonte në vend të tij. Madje edhe kanë pohuar se Shehzadeja kishte bashkëpunuar me Tahmsab-in, shahun e Iranit. (Çavuşoğlu, 1981: 641)

Trupa ushtarake më 1552 përsëri niset për Iran. Nga kampet që ishin të vendosura në veri të Anadollit Sulltani kishte dërguar një njeri konfidencial të Rrustem Pashës, për ta përcjellë çfarë po ndodhte në ushtrinë e princ Mustafasë.

Duke pasur parasysh se krahu i djathtë i Hyrremes dhe përkrahësi kryesor ishte veziri Rrustem Pasha, kuptohet se edhe fjalët e lajmëtarit ishin të pavërteta. Ai derdhi helm mbi Sulltanin, që ta armiqësonte me të birin. Kështu që, ai i tha Sulltanit qseë djali i tij i madh, princi Mustafai,

po thurte komplot kundër të atit, dhe se ushtria e tij po e inkurajonte dhe po e mbështeste.

Ai, për t'ia verbuar sytë Sulltanit, nga mllëfi dhe urrejtja ia përcolli fjalët që kinse po dëgjohen në mesin e ushtrisë: “Ata po thonë se Sulltani është plakur, dhe më nuk është i aftë për ta udhëhequr ushtrinë, e në vendin e tij duhej të vinte trashëgimtari i tij, princi ynë, të cilin po e kundërshtonte vetëm veziri Rushtem Pasha, të cilit, për këtë arsye duhej t'i pritej koka, dhe Sulltanin plak duhej dërguar në Dimetoka, për të pushuar.”. Gjatë fushatës së Sulltan Sulejmanit në Persi ushtria e tij u vendos në Ergeli, vetëm për një periudhë kohore. Rustem Pasha vendosi ta bënte hapin final, për t'i dhënë fund princit, duke ia dërguar ftesën për t'u bashkuar me ushtrinë e babait të tij, gjë që pa dyshim se Shehzadeja pranoi, e mbledhi gjithë ushtrinë e tij, dhe u nis drejt të atit. Në të njëjtën kohë lajkatori Rustem Pasha shkoi te Sulltani, të cilit më i ishin errësuar sytë dhe ishte i bindur se djali i tij i madh po e dëshironte me çdo kusht fronin, dhe i tha se princi ishte nisur me gjithë ushtrinë e tij për ta sulmuar Sulltanin, normalisht për ta vrarë dhe për ta liruar rrugën drejt fronit. Sulltani vizitën e djalit të tij e mori si kërcënim, dhe dha urdhër të prerë për ta ekzekutuar. (Erhan, 2012: 20-22).

Sulltan Sulejmani, që e beson këtë, vjen në Konja për t'u vënë në krye të ushtrisë, e cila ishte në fushatën luftarake në Nahçivan. Edhe Shehzade Mustafai kishte ardhur nga Amasja, dhe pak përtej çadrës së Sulltanit e kishte vendosur çadrën e vet. Shehzadeja ishte ftuar në komandën ushtarake. Vezirët që e pritën, e çuan në një çadër tjetër në vend të çadrës së babait, për t'ia puthur dorën. Shehzade Mustafa, i cili shpëtoi nga shtatë memecët që e prisnin atje dhe vrapoi drejt çadrës së të atit, vritet duke u ngufatur nga shërbëtori i pallatit Zal Mahmud Aga, që i doli nga mbrapa. (Uzunçarşılı, 402-403)

Ekzekutimi i princit shkaktoi shumë trazira në vend. Trupa e jeniçerëve dhe ushtria e princit u rebeluan kundër këtij vendimi makabër. E gjithë shoqëria osmane ankoheshin për këtë ekzekutim të padrejtë. Ata e besonin fuqimisht se e humbën princin e tyre për arsye politike.

Humbja e princit shkaktoi trazira anembanë vendit, si në Anadollin, e veçanërisht në Manisa, ashtu edhe në Amasya e Konya, sepse populli,

duke jetuar sipas traditave, Shehzaden e shikonin sikur Sulltanin e tyre të ardhshëm, duke mos e harruar asnjëherë që këtë respekt dhe dashuri Shehzadja e kishte mbjellë vetë, me drejtësinë, trimërinë e bujarinë e tij, duke zënë vend në zemrën e popullit.

Ky, pak a shumë, është historiku i ngjarjes që rezultoi me ekzekutimin e Shehzade Mustafasë, i përshkruar edhe në kronikat osmane dhe prej studiuesve të historisë e të letërsisë turke. Në këtë përshkrim, për rrethanat që çuan deri te vendimi për ekzekutim, shihen ambiciet e sulltaneshës Hyrrem për ta mënjeluar Shehzade Mustafanë, e cila për ta arritur këtë përdori intriga të ndryshme. Po, në anën tjetër shihet edhe një atmosferë e mirë e mbështetjes që Shehzade Mustafai gëzonte në popull, dhe veçmas tek ushtria e guvernaturës me të cilën ai udhëhiqte. Nuk do mend se ngjarjet e tilla nuk ishte e mundur që mos të reflektohen edhe në krijimet letërore të kohës. Dhe, kjo ngjarje regjistrohet edhe poetikisht shumë bukur prej Jahja Bej Dukagjinit, i cili edhe ishte mësues e këshilltar i Shehzade Mustafasë. E, kjo pozitë edhe bëri që poeti mos të qëndronte indiferent ndaj kësaj ngjarjeje, prandaj edhe e ngriti zërin me armën e tij më të fortë, me penën e tij të mprehtë dhe, kësaj ngjarjeje ia kushtoi një elegji të bukur dhe të dhembshme. Dhe, prandaj “ai nxori në shesh një vepër të tillë që, me çmimin e vënies së jetës së tij në rrezik dhe që gjatë tërë jetës ta vuajë vështirësinë e saj, ai zgjodhi që të bëhej interpretues i ndjenjave të mijëra njerëzve, që për Shehzaden derdhi lot”. (Şentürk 1998:13) Me elegjinë që shkroi, Jahja Beu bëhet interpretues i ndjenjave të popullit, dhe gjithashtu dëshiron të thotë se populli, në një farë mënyre, nuk e miratoi vdekjen e princave, e që deri në atë kohë, janë shpenzuar për rendin e botëror. Dhe, më e rëndësishmja është se poetët e marrin përsipër një detyrë ndezëse; dalja e tij e guximshme shumë shpejt pati jehonë midis poetëve. Prandaj, “Një aspekt tjetër i rëndësishëm dhe shumë interesant i veprës, që për historinë e letërsisë turke është jashtëzakonisht i rëndësishëm, është edhe fakti se kjo vepër i prin dhe i inkurajon poetët e tjerë për të shkruar poezi në këtë drejtim”. (Şentürk, 1998:13)

Mund të thuhet gjithashtu se qëndrimi i guximshëm i Jahja Beut lidhet me prejardhjen dhe kombësinë e tij. Në mesnavinë e Gencîne-i Râz shprehet:

Arnavud aslı olubdur aslım / Unë jam me origjinë shqiptare
Kılıc ile dirilübdür neslim / Brezi im është ringjallur me shpatë

Kjo ngjarje kishte tronditur thellë shumë persona, të cilët ishin ithtar të Shehzade Mustafasë, dhe u bë shkak për internimin e Rustem Pashës, dhe është bërë shkas i shkrimit të elegjisë më të pikëllueshme të letërsisë turke. (Şentürk, 2011:28). Jahja Beju, i cili ishte prekur shumë, me këtë rast e shkruan këtë elegji, e cila njëherazi edhe do ta sjellë fundin e ardhmërisë së tij në karrierë.

Sigurisht se vdekja e Mustafasë, i cili ishte i dashur shumë nga ushtria jeniçerë, si edhe nga populli, ka shkaktuar indinjatë të thellë dhe rebelime. Dhe, elegjia e Jahja Bej Dukagjinit është rrjedhojë e atij ndikimi dhe asaj indinjate që shkaktoi te ushtria dhe te populli vdekja e Shehzade Mustafasë.

Sikundër dihet, Jahja Beu, pasi ishte formuar në saraj, ishte caktuar në suitën e Shehzade Mustafasë, dhe njëherazi ishte edhe këshilltari i tij edhe komandant ushtarak. Ky akt tradhtie që iu bë trashëgimtarit të fronit, Shehzade Mustafasë, Jahja Beu si poet e ushtarak e kishte prekur thellë. Kjo poezi është një vepër artistike që e dëshmon besnikërinë e tij ndaj shtetit dhe guximin qytetar që e shfaq duke e kritikuar edhe aktin edhe kryesit e atij akti të shëmtuar. Në poezi vepruesit i akuzon se me këtë vepër i kanë bërë njollë nderit të Osmanëve, dhe e përshkruan vuajtjen që klith karshi padrejtësisë dhe hileve.

Elegjinë e tij Jahja Beu e ka titulluar *Şehzade Mustafa Mersiyesi* (Elegji për princin Mustafa). Kjo elegji madhështore dhe e trishtueshme e Jahja Beut lexuesin e bën të rrëqethet. Fatkeqësisht Sulltan Sulejmani, tash në moshë, kishte rënë në ndikim të sulltaneshës Hurrem e sadriazamit Rustem Pasha, dhe duke i besuar intrigat e tyre, vendos ta ekzekutojë djalin e tij të madh, Mustafanë, dhe kjo elegji e shkruar për vrasjen e Shehzade Mustafasë, si elegji e mbështetur në sinjeritet dhe në tragjedi, vlerësohet elegjia më rrëqethëse dhe më e fuqishme e letërsisë turke.

Kjo është një poezi nga e cila mësojmë për intrigat që fillojnë të zhvillohen në pallatin mbretëror që nga koha e Sulltan Sulejmanit, e që do të vazhdojnë pa reshtur në të ardhmen, duke u vrare dhe duke u ekzekutuar

pjesëtarë të familjes mbretërore, kryevezirë e vezirë, si dhe shumë personalitete të shquara. Kështu, në saje të mashtrimit, Sulltani bëhet protagonist i tragjedisë si vrasës i birit të tij, të cilën e përshkroi në poezi poeti me prejardhje shqiptare, Jahja Beu.

Jahja Beu mersijen e tij e ka shkruar në formën poetike *terkib-i bend*, dhe përbëhet nga shtatë bende/strofa, me nga gjashtë bejte. Natyrisht, si e gjithë poezia e tij, po edhe e gjithë poezia turke e divanit, këtë elegji e ka shkruar me metrikën kuantitative arabe të quajtur *aruz*, përkatësisht me kallëpin *Mefâilün feilâtün mefâilün feilün*. Në poezi është përdorur rimë kryesisht e plotë dhe e pasur. Redifet dhe aliteracionet janë elemente të cilat e rrisin lirizmin e poezisë.

Në vazhdim do ta sjellim këtë elegji të Jahja Bej Dukagjinit, të cilën do ta japim të përkthyer në gjuhën shqipe, në mënyrë që më për së afërmi ta shohim se si e përshkruan poeti këtë ngjarje, dhe t'i shohim edhe vlerat e saj poetike.

Përpjekje për interpretim të elegjisë për princ Mustafanë

Sikundër shihet, kjo poezi me titull *Elegji për princ Mustafanë* (Şehzade Mustafa Mersiyesi) është frymëzim dhe burim shpirtëror. Ky “burim” del nga zemra dhe e merr dheun. Bëhet fuqi dhe i trazon zemrat e lexuesve. S’ka poet pa këtë fuqi hyjnore të brendshme! Këtu poezia e ka fillin e këngës dhe të vajtimit. Ajo bëhet këngë zemre, këngë shpirti, këngë përjetësie, dhe është dhembje e brendshme. Poeti qysh në fillim të poezisë e ka zbrazur fuqinë vullkanore të mllefrit të shpirtit, ka shpërthyer duke e shpalosur brendinë e shpirtit të tij, dhe vargu del si vullkan nga thellësia e shpirtit të tij, e që e nxjerr në shesh gjithë fuqinë poetike të Jahja Beut:

Medet! Medet! U rrënua një anë e kësaj bote!

Sepse rebelët e vdekjes e vranë Mustafa hanin.

ku shohim se gjysëmvargu i parë është një klithmë shumë sentimentale kundër vdekjes, siç shprehet poetikisht në letërsinë turke. Në vargun e

dytë të këtij bejti, me shprehjen “Ecel celâlileri”⁴ (Rebelat e vdekjes) i kritikon edhe planifikuesit e kësaj tragjedie, e edhe ekzekutuesit, xhelatët memecë. Kurse, menjëherë në vargun vijues fytyrën e bukur të princit e krahason me Hënën kur shkëlqen. Pastaj kjo bukuri është sakrifikuar. Organizatorët e këtij krimi edhe Mbretërinë Osmane e kanë bërë me mëkat. Në vargjet e tjera të strofës së parë, siç vëren edhe Atilla Shenturk: “Poeti ka përshkruar vdekjen e Shehzades, se bepin e vrasjes, intrigat e kurdisura dhe pikëllimin/hidhërimin e thellë që e ndjen nga kjo; me një sinqeritet dhe guxim që nuk shihet në asnjërën nga elegjitë e shkruara rreth Shehzades, dhe nuk ka ngurrar ta shprehë haptas zemërimin që e ndien, vendë-vende, me përbuzje të hapura dhe mjeshtërore ndaj Sulltan Sulejmanit, Hurrem sulltanëshës dhe Rustem Pashës (Şentürk, 2011: 30).

Jahja Beu, i cili trimërinë e tij ia atribuonte identitetit të tij shqiptar, nuk ngurron të shprehet haptas, dhe qysh në vargun e parë të elegjisë, mbytjen e Shehzade Mustafës e njëjteson me rrënimin e një ane të botës, e që pastaj, mendimin e tij se prapa kësaj vdekjeje ishte një hile e kurdisur, e shpreh në bejtin e dytë të strofës së parë:

Sulltanin osman me hile e futën në gjynah.

dhe “Të deklarosh qysh në fillim të poezisë se Shehzadeja është vrarë si rezultat i një mashtrimi (hileje), është një qasje e guximshme, e që deri në atë kohë nuk është parë.” (Zavotçu, 2007: 75) Dhe, nuk mjaftohet me këtë, por Jahja Beu edhe gjatë tërë poezisë do të shpërthejë me vargje të

⁴ “Dihet se termi Celali iu dha, sipas emrit të kreut të tyre, atyre që ndoqën një person të quajtur Şeyh Celal, një nga turkmenët Bozokë, i cili gjatë sundimit të Yavuz Sulltan Selimit u shfaq në Turhal-in e tanishëm, në rrethinën e Tokatit, me kauzën e Mehdiut (Moisiut), i cili rreth vetes i tuboi rreth 20.000 ithtarë të Shah Ismailit, dhe u rebeluan kundër Perandorisë”. Prof. Dr. Ahmet Atilla Şentürk, Yahyâ Beğ’in Şehzade Mustafa Mersiyesi yahut Kanunî Hicviyesi, Timaş Yayınları, İstanbul, 2009, s. 104. Për shkak të kësaj kryengritjeje, të gjitha kryengritjet e bëra kundër pushtetit janë quajtur rebelim/kryengritje Xhelali (Celâlî). İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, 14, Basım, Kapı Yayınları, 2005, s. 86. Sipas kësaj, termi xhelali mbart kuptimet “bandit” dhe “rebel”.

ngjashme. Prandaj, këtu poeti edhe nuk do të kursehet që në vargje t'i shprehë ato që i dinte dhe i dëgjonte:

*Te Padishahu ata bënë shpifje sa herë atë e përmendën
Më në fund Padishahun e kthyen në anën e tyre [shpifësve].*

(Strofa 1, bejti 3)

ku shohim se me këto vargje të bejtit të tretë të strofës së parë Jahja Beu sinjalizon se kishte njohuri për mashtrimin/hilen që ia kishin përgatitur Shehzade Mustafasë. Kjo kuptohet nga vargu i parë, se ata në bisedat, që mbase i kishte dëgjuar, kishin shpifur pareshtur për Shehzade Mustafanë. Dhe, për fat të keq, me ato shpifje e kishin bërë për vete edhe Sulltanin e kohës, dhe kështu e kishin përgatitur këtë vdekje të trishtueshme të Shehzades:

*Shpifjet e thata të rrenacakut dhe mëria e tyre e fshehur
Na përlotën dhe në zemër na e ndezën zjarrin e ndarjes.*

(Strofa 1, Bejti 4)

Ai në këtë bejt i referohet Rustem Pashës, që e akuzon se shpifi duke bërë letra false, duke e kopjuar vulën e princit dhe duke shkruar letra nga goja e tij, si dhe duke besuar se për shkak të urrejtjes së tij të fshehtë ai e ka bindur Sulltanin ta merrte këtë vendim, e që shënon fundin tragjik të princit. Kështu që, pa e dhënë emrin, ai tregoi se i kishte shkëputur lidhjet me ish-patronin e tij, Rustem Pashën, pavarësisht nga pasojat, dhe se nuk do të ngurronte ta kritikonte atë dhe të tjerët që i konsideronte fajtorë. Kjo vdekje është shumë e dhembshme, dhe pasojat janë aq të rëndësishme, sa do t'i prekin të gjithë.

*Ah Shehzade! Ty të dënuan, të mbytën sikur të ishe ndonjë gjakpirës
Të gjithë përreth teje përmytja e fatkeqësisë i mbyti, u shpërbë diva-
ni yt. (Strofa 1, bejti 5)*

Në këtë bejt, i cili duket se i thekson cilësitë e Shehzade Mustafasë, si i drejtë dhe shpirtmirë, poeti thotë se ai nuk kishte për qëllim jetën e askujt, por se ai u mbyt në një përmbytje telashesh (që do të thotë shumë armiq për t'u kapërcyer) sikur të ishte ndonjë vrasës. Nga ana tjetër, këtu shohim se të gjithë përreth tij ishin mbytur në atë përmbytje, dhe se divani i tij ishte shpërbërë.⁵

Dhe, në bejtin e fundit të kësaj strofe lexuesi ka përshtypjen se për pashmangshmërinë e situatës dhe gjendjen e pafuqishme që gjendej para vdekjes, poeti i flet vetvetes, se do të donte që sytë e tij mos ta kishin parë këtë ngjarje, e cila përmendet si aventurë, dhe verbëria preferohet përballë të keqes së kësaj natyre kaq të ligë. Mirëpo, ai sërish revoltohet, duke thënë “turp qoftë”, duke theksuar se vendimi për ekzekutimin e princit nuk ishte me vend, pra, se në asnjë rrethanë nuk mund ta konsideronte të denjë këtë gjykim për princ Mustafanë.

Sa do të doja që sytë e mi mos ta kishin parë këtë ngjarje

Turp! Sytë e mi nuk e miratuan këtë veprim ndaj tij. (Strofa 1, bejti 6)

Në strofën në vijim, në mënyrë të përmbledhur tregohet se si ka rrjedhur ngjarja e ekzekutimit. Përshkruhet hyrja me gëzim në çadrën e babait dhe mosdalja për së gjalli, në krahasim me bejtin e parë, ku përshkruhet më qetë dhe në një mënyrë që e ka pranuar ndodhinë. Në bejtin e para poeti, duke e përshkruar drejtimin e Shehzades kah çadra e babait, mundësisht të lumtur dhe përplot shpresa, është munduar që me skenën dramatike që pason ta zgjojë një ndikim te lexuesi.

Dhe poeti, i cili i dëgjoi thashethemet e pabaza ndaj Shehzades, dhe që mendonte se prapa kësaj vdekjeje qëndronte një intrigë e kurdisur me rrena, edhe në strofat në vazhdim këtë qëndrim të tij e shpreh edhe më haptas:

⁵ Princat dërgoheshin në sanxhaqet (Kütahya, Manisa, Konya, Amasya), në mënyrë që ata ta mësonin menaxhimin, dhe pritej që ata të krijonin një divan, ashtu si sulltani në pallat, të mbanin mbledhje në kohë të caktuara dhe t'i zgjidhnin problemet e rajoneve. Disa nga anëtarët e këshillit/divanit që ishin me të kur u mbyt princi Mustafa, u ekzekutuan aty për aty, e disa u internuan dhe u shpërndanë.

Atë hënë [Shehzaden], mjeshtrosh me intriga e zhdukën. (Strofa 3, Bejti 3)

E, në strofën e tretë është përqendruar në faktin që me rastin e vdekjes së Shehzades njerëzit e natyra mbajnë zi, duke theksuar se ai, edhe pse ishte i pafajshëm, thjesht me vetëdije e pranoi vdekjen, se e dha jetën për ta treguar nënshtrimin ndaj babait të tij, dhe kështu e ka arritur shkallën e shehidllëkut. Poeti po ashtu e përshkruan duke u shprehur se shpirti i tij i gëzuar ka arritur tek Allahu. Pra, me këtë qasje është përpjekur ta krijojë një atmosferë pikëllimi:

*Shehzade sa njeri i bekuar, që s'kishte as një pikë sherr
Puna e tij nuk kishte gabime, ai vdiq si një shehid.
Shehzade iu kthye tokës aty ku e ka vendin
Dhe i lumtur shkoj te Krijuesi i tij. (Strofa 3, bejti 5-6).*

Dhe pastaj, poeti në strofën e katërt, duke përdorur si metafora Zal-in dhe birin e tij Rustem-in, kryetrimin e eposit Iranian të *Shahnamesë* së Firdevsit, aludon në organizatorët kryesorë të këtij krimi, në sulltaneshën Hurrem dhe sadriazamin Rustem Pasha, të cilët edhe i akuzon. Në këtë kohë të paqëndrueshme me hile, Zali me hile e jo me trimëri e kishte shtrirë përtokë Shehzaden.

*Zal-i i kohës me hile e shtriu për toke trupin (e Shehzades;
Trupi i tij u dëmtua me zullumin e Rustemit. (Strofa 4, bejti 1)*

Rezultat i këtyre padrejtësive ishte dashuria e verbër që kishte mbuluar sytë dhe mendjen e Sulltanit. Edhe pse dashurisë i thurin lavde dhe është rima më e ëmbël e poetëve, ndonjëherë ajo e tejkalon kufirin. Tash është përshkruar shqetësimi që ndihej për shkak të vdekjes së Shehzades, dhe kuptohet se në përcjelljen e xhenazes së tij kishte marrë pjesë një kallaballëk i madh. Prandaj poeti, duke e shprehur dashurinë e madhe ndaj princit dhe dhembjen për ekzekutimin e tij, shprehet se edhe yjet në qiell

qajnë e vuajnë nga malli për të, dhe dita “Dita e vdekjes” krahasohet me Ditën e Kiametit:

*Lotët e yjeve ranë, u shtua klithma [nga malli për të]”
Çasti i vdekjes së tij i ngjante ditës së kiametit”* (Strofa 4, bejti 2).

Për të qenë edhe më i drejtpërdrejtë në përshkrimin e asaj gjendjeje të zymtë, të atij reagimi të popullatës, për dhembjen që e kanë për vrasjen e princit Mustafa, poeti, duke theksuar se për Shehzaden çdokush ka derdhur lot, se sepse i kësaj pune ishte Rustem Pasha, thjesht mundohet ta nxitë Padishahun. Poeti këtë e përshkruan me një gjuhë të fuqishme, kur thotë se:

*Universi u mbush përplot gjyryllti të rënkimit dhe klithmës
Pleq e të ri, i gjithë populli pa ndërprerë qajnë e lotojnë.* (Strofa 4, bejti 3).

Me këtë poeti kishte për qëllim ta përgatitë një bazë të përshtatshme për kërkesën e tij për hakmarrje, e cila do të pasonte më pastaj. Ai mllëfën e tij për vrasjen e Mustafasë, sikundër shihet, nuk mundet ta fshehë fare, prandaj edhe për shehidin Mustafa e përdor shprehjen “shpirti i njerëzimit”, duke theksuar se për princin çdokush ka derdhur lot dhe kërkon hakmarrje. Meqë princi është mbytur i pafajshëm, atëherë, pra, edhe Rustemi, duke iu referuar me metaforën shejtani, i cili duke shpifur u bë sepse për këtë, duhet të vdesë:

*Ai [që e donin si] shpirti i njerëzimit u bashkua me dheun;
A është e drejtë të mbetet gjallë shejtani që bëri fesat?* (Strofa 4, bejti 4).

Dhe bejti në vijim është një lutje, përgjërimit Zotit të Madhërishëm për hakmarrje dhe drejtësi:

E kanë fyer sojin e gjeneratat e padishahut tonë

Mos e shtri përtokë mallkimin tonë, ashtu siç nuk e shtrin erën e mëngjesit. (Strofa 4, bejti 6)

Në fillim të strofës së pestë poeti, në mënyrë të përmbledhur, e përshkruan se me çfarë dredhie është kryer në këtë krim; në bejtet 2, 3 dhe 4 e trajton temën e vdekjes. “Në këto bejte, nga njëra anë, ai e ekspozon një stil të qetë, sikur të ishte pajtuar me fatin pa rrugëdalje, dhe, nga ana tjetër, nuk ngurron që rregullisht t’ia dërgojë mesazhin Padishahut se “Edhe ti do të vdesësh...”. Dhe në fund, në bejtin e pestë dhe të gjashtë, shkëlqen me zemërim. Duke u paraqit se e lavdëron Sulltan Sulejman Kanunin, mbase me akuza dhe me ofendime më të rënda që janë në elegji, satirizon duke e qortuar atë”. (Şentürk, 2011: 31). Poeti, i habitur përballë historisë, Sulltan Sulejmanin, që e dinte për njeri shumë të madh, Padishah Madhështor, e fajëson për shkak se është mashtruar, dhe habitet se si u bë pre e një loje të këtillë. Ky Sulltan, i cili është një padishah sikurse hazreti Omeri (kalifi i dytë, pas vdekjes së peygamberit Muhamed), i cili për çdo gjë gjykonte me drejtësi, si ka mundur ta bëjë një punë të këtillë, e që as s’është parë, e as që është dëgjuar?!

Vallë, kush ka parë, kush ka dëgjuar një veprim të këtillë;

Që një sundimtar me karakter të Omerit ta sakrifikoj birin e tij?
(Strofa 5, bejti 6)

Në përfundim të veprës, poeti tashmë Shehzaden, duke e përcjellë në rrugëtimin për ahiret, me lutje dhe shpresa të bukura, siç është adet në këtë lloj veprash, në bejtin e fundit e paraqet edhe mirësjelljen e tij, duke e bërë formalisht lutjen për Padishahun e kohës. “Mirëpo, kur teksti shikohet me kujdes, midis kësaj duahe dhe lavdërimeve do të shihet se janë vendosur disa shprehje të rënda ofenduese dhe satirizuese, deri në atë shkallë që do të mundej të jepej kuptimi “i mallkuar qoftë Padishahu, që e prishi rendin botëror”. (Şentürk, 2001: 31):

Zot për te qoftë stacionim xheneti firdevs

Rrnoftë padishahu i cili është rojtar i rendit botëror. (Strofa 7, bejti 6).

Kjo elegji na shfaqet me shumë shprehje satirizuese ndaj Sulltanit, dhe e shpreh pikëllimin e thellë e të ndjerë për vdekjen e princit. Në këtë vepër, sado që në mënyrë të tërthortë drejtohen shumë shigjeta satirike ndaj këtij Sulltani, që te turqit quhej Sultan Sulejman Kanuni (Sulltan Sulejman Ligjvënësi), e tek evropianët Muhteshem Suleyman (Sulejmani Madhështor), është për t'u habitur se si është e mundur që ky Sulltan, i cili gjatë sundimit të tij e shënon epokën e artë të zhvillimit politik e ushtarak të Perandorisë Osmane, dhe i dha rëndësi të madhe shkencës dhe artit, pra ta urdhëronte ekzekutimin e djalit të tij dhe të trashëgimtarit më të fortë të fronit. Natyrisht se kërkon guxim të madh që haptas të satirizosh për një Sulltan kaq të madh dhe të fuqishëm, çfarë bën Jahja Beu. Ai ishte një mjeshtër i fuqishëm i fjalës, që e ka kryer me mjeshtëri këtë detyrë, duke i fshehur kritikën e tij pas metaforave. Prandaj, "Kjo poezi më tepër se një elegji duket si një satirë që i kritikon dhe i fyen ata që e shkaktojnë atë. Dhe, nëse mendohet se njerëzit që ai i akuzon janë Sulltan Sulejmani i Madhërishtë, një nga sundimtarët më të fuqishëm të kohës së tij, dhe Rustem Pasha, i cili ishte edhe dhëndri i tij, si dhe vezir i madh, guximi i poetit kuptohet edhe më mirë. Megjithatë, poeti e shkroi këtë elegji pa përdorur pseudonim dhe nuk e ka përfshirë në Divanin e tij. Poeti, gjithçka që donte të thoshte në elegji, ka mundur ta thotë me ndihmën e metaforave, dhe kishte siguruar që mos të kishte asnjë shprehje që do të përbënte element të krimit. Në vjershë ai për princin Mustafa përdori metafora shumë pozitive dhe kuptimplota për nga konotacionet sikurse "diell, copë hëne, minare ndriçuese, kështjellë e bardhë, fushë lulëkuqe, yje, hënë e plotë, zogu Huma" etj. Pastaj përdori metafora edhe për Sulltan Sulejmanin, të cilat në shikim të parë duken pozitive, mirëpo që në prapavijë përmbajnë asocime negative, sikurse: "qiell", "luan", "Omer" etj. Ndërsa për sadriazam Rustem Pashën dhe sulltaneshën Hurrem përdori metaforat "shejtan" dhe "shpatë", e që haptas janë asocime negative. Si rezultat i kësaj, mund të thuhet se metaforat e pasurojnë perceptimin e

koncepteve, duke ofruar mënyra të ndryshme për të parë, dhe duke i shtuar thellësi fjalës”. (Uçan Eke, 2017:220-231)

Çdo varg i kësaj elegjie përmban dhembjen e cila pasqyron afërsinë dhe dashurinë e pastër që e kishte Jahja Beu për princin, lapsi i tij shprehte jo vetëm dashurinë e tij që e kishte karshi princit, por edhe dashurinë e respektin e mbarë popullit, i cili nëpër vargjet e mersijes/elegjisë e gjente veten; ishin fjalët që i thoshte zemra e tyre, e të cilat kishte guxim t’i thoshte vetëm Jahja Beu. Prandaj poeti, duke e shprehur ndjenjën e popullit për këtë akt makabër, shprehet:

Njerëzit (Ata) që e panë xhenazen e tij (Shehzades)

Qanë si shiu që e lëshojnë retë në pranverë. (Strofa 2, bejti 5)

Duket se me gjithë qëllimin e Rustem Pashës për ta dënuar me vdekje Jahja Beun për këtë elegji, në të cilën e dënon vrasjen e princit, duke e vajtuar bashkë me popullin, Padishahu mjaftohet me dënimin e largimit nga detyra për Jahja Beun, ndoshta për faktin se Padishahu i botës nuk ishte në shtratin e lumturisë, por e brente ndërgjegjja për vrasjen e birit të tij Mustafasë, të cilin poeti, siç e shohim, e shpall si shehid që i lumtur kthehet te Krijuesi:

Shehzade sa njeri i bekuar, që s’kishte as një pikë sherr

Puna e tij nuk kishte gabime, ai vdiq si një shehid.

Princi iu kthye tokës aty ku e ka vendin

Dhe i lumtur shkoi te Krijuesi i tij. (Strofa 3, bejti 5-6).

Përfundim

Jahja Bej Dukagjini, i vdekur në vitin 1582, është ndër përfaqësuesit më të shquar të poezisë së divanit, është poet që ka një divan, i cili konsiderohet ndër divanet më të bukur të letërsisë turke, dhe është autor i pesë mesnevive (poemave) që formojnë Hamsenë (pentalogjinë). Qoftë në divanin e tij, qoftë në vende të ndryshme të Hamsesë së tij, ai e përmend se është me origjinë nga Shqipëria, dhe krenohet që është shqiptar dhe se

rrjedh nga princat e Dukagjinëve. Në Stamboll u dërgua me anë të devshirmes, dhe pastaj u bë epror spahi. Jahja Beu kishte marrë arsimim të mirë dhe ishte futur edhe në rrugën e tesavufit.

Elegjia e Jahja Beut për princ Mustafanë është nga elegjitë më të mira të letërsisë klasike turke. Kjo është rrjedhojë e ndikimit dhe indinjatës që shkaktoi vdekja e Shehzade Mustafasë te ushtria dhe te populli. Jahja Bej Dukagjini e kishte shkruar këtë elegji me ndjenja jashtëzakonisht të sinqerta dhe me guxim të madh, duke e rrezikuar edhe jetën e tij. Poeti në këtë elegji shprehu vdekjen e princit, arsyen e vdekjes së tij, intrigat dhe trishtimin e thellë që ndjente për këtë ngjarje. Jahja Beu, i cili i preferon metaforat me konotacione jashtëzakonisht pozitive për Shehzade Mustafanë, në tekst, vende-vende e shprehte haptas zemërimin e tij ndaj Sulejmanit të Madhërishëm, Hyrreme Sulltaneshës dhe Rustem Pashës, dhe shpeshherë fyerjet e tij ndaj tyre i ka shprehur me mjeshtri përmes metaforave.

Prandaj, kjo elegji na shfaqet si një shpatë e mprehtë satirike e drejtuar drejt Sulltanit dhe familjes së tij, si dhe e shpreh pikëllimin e thellë e të ndjerë për vdekjen e Princit. Në këtë vepër, sado që në mënyrë të tërthortë drejtohen shumë shigjeta satirike ndaj këtij Sulltani më të lavdishëm të Perandorisë Osmane, e cila gjatë sundimit të tij e shënon epokën e artë të zhvillimit politik e ushtarak dhe kulturor-letrar, shprehet habia se si Sulltani ka mundur ta urdhërojë ekzekutimin e djalit të tij dhe trashëgimtarit më të fortë të fronit. Natyrisht se kërkon guxim të madh që haptas ta satirizosh një Sulltan kaq të madh dhe të fuqishëm, çfarë bëri Jahja Beu. Ai është një mjeshër i fuqishëm i fjalës, i cili edhe e ka kryer me mjeshhtëri këtë detyrë, duke i fshehur kritikën e tij pas metaforave. Prandaj kjo poezi, më tepër se një elegji, duket si një satirë që i kritikon dhe i fyen ata që e shkaktuan vrasjen e princit. Në vjershë ai për princin Mustafa përdori metafora shumë pozitive dhe kuptimplota, ndërsa për Sulltanin, vezirin e madh dhe sulltaneshën Hurrem përdori metaforat që shprehin asocime negative.

PËRKTHIMI I ELEGJISË PËR PRINCIN MUSTAFA

Strofa I

1. *Medet! Medet! U rrënua një anë e kësaj bote!
Sepse exheli i xhelalivë⁶ (i rebelëve) e mori Mustafa hanin.*
2. *Dhe fytyra e tij që shkëlqente si hëna u shua, u prish divani;
Sulltanin osman me hile e futën në gjynah.*
3. *Te Padishahu ata bënë shpifje sa herë atë e përmendën
Më në fund Padishahun e kthyen në anën e tyre.*
4. *Shpifjet e thata të rrenacakut dhe mëria e tyre e fshehur
Na përlotën dhe në zemër na e ndezën zjarrin e ndarjes.*
5. *Ah Shehzade! Ty të dënuan, të mbytën sikur të ishe ndonjë gjakpirës
Të gjithë përreth teje përmbytja e fatkeqësisë i mbyti, u shpërbë divani
yt.*
6. *Sa do të doja që sytë e mi mos ta kishin parë këtë ngjarje
Turp! Sytë e mi nuk e miratuan këtë veprim ndaj tij.*

Strofa II

1. *Ai u zbkurua me të bardhë, dukej si një minaret e shndritshme
Ishte shumë i lumtur që do ta takonte babain e tij, fytyra e princit ishte
plot nur.*
2. *[Shehzade] u shfaq te populli si një lule e çelur
Robërit e tij ecnin përpara si një kopsht tulipani.*
3. *Sulltan Sylejmani qëndronte plot zemërim, dukej sikur po nxirrte zjarr
Çadrat e tij ngjanin si majat malore me dëborë.*

⁶ Xhelali (Celali) – quhen rebelët që ishin shfaqur në Anadoll.

4. Çadrat ishin të zbukuruara me trupa, i përngjanin një kalaje të bardhë,
[Shehzade] po ecte në drejtim të Sulltanit për të puthur dorën e tij.
5. Ai nuk u kthye më, u shndërrua në një copëz hëne
Njerëzit që e panë xhenazen e Shehzades qanë si shiu që e lëshojnë retë në pranverë.
6. Kjo çadër e kësaj bote ngjan me një kuçedër dy kokëshe
Kush bie pre në gojën e saj natyrisht që zhduket!

Strofa III

1. Dëmi erdhi në trupin e tij nga mizoria e Rrustem Pashës
Atë e mbyti fati i tij i pa fat.
2. Yjet në qiell vuanin nga malli për të
Anadolli, në mbrëmjen e ndarjes së tij u dogj me mall, u mbush me lot.
3. Vendi ngado ishte i mbushur me britma...psherëtime...dhe lot!
Atë hënë [Shehzaden], mjeshtërisht me intriga e zhdukën.
4. Si gjarpër helmues ra në qafën e tij laku [i xhelatit]
Kurse ai [princi] i ndjerë u pajtua me caktimin e Zotit.
5. Shehzade sa njeri i bekuar, që s'kishte as një pikë sherr
Puna e tij nuk kishte gabime, ai vdiq si një shehid.
6. Princi iu kthye tokës aty ku e ka vendin
Dhe i lumtur shkoi te Krijuesi i tij.

Strofa IV

1. *Zal-i i kohës me hile e shtriu për toke trupin (e Shehzades);
Trupi i tij u dëmtua me zullumin e Rustemit.*
2. *Lotët e yjeve ranë, u shtua klithma;
Çasti i vdekjes së tij i ngjante ditës së kiametit.*
3. *Universi u mbush përplot gjyryllti të rënkimit dhe klithmës
Pleq e të ri, i gjithë populli pandërprerë qajnë e lotojnë.*
4. *O padishahu i botës [që rri ulur në] fronin e lumturisë
Lotët e derdhur e kanë vërshtuar vendin.*
5. *Ai [që e donin si] shpirti i njerëzimit u bashkua me dheun;
A është e drejtë të mbetet gjallë shejtani që bëri fesat?*
6. *E kanë fyer sojin e gjeneratat e padishahut tonë
Mos e shtri përtokë mallkimin tonë, ashtu siç nuk e shtrin erën e
mëngjesit.*

Strofa V

1. *Disa intrigantë sikur shpata disa letra të rrejshme
I kanë përdorur si shigjeta për ta vvarë [Shehzaden].*
2. *Në amshim/ezel pak apo shumë [çdo gjë] vjen e caktuar paraprakisht
Jeta e mijëra mbretërve ishte më e shkurtë se nata.*
3. *Vdekja për njeriun është një shteg i ngushtë, i errët e i vështirë,
Plak e i ri, domosdo gjithkush do ta shijojë atë.*
4. *Ai diell i shkëlqyeshëm është vendosur nën dhe,
Nga dynjaja si një fakir shkoi duke gjëmuar.*
5. *Në Erdishir të Velajetit le të jetë adeti i luanit ...
Nuk mundet kjo ëndërr t'i interpretohet popullit.*

6. *Vallë, kush ka parë, kush ka dëgjuar një veprim të këtillë;
Që një sundimtar me karakter të Omerit ta sakrifikoj birin e tij?*

Strofa VI

1. *I pari ishte në botë, ishte dijetar [madje] ishte dijetar i madh [që prin]
Vdekja e tij për umetin e Muhamedit ishte si vdekja e botës.*
2. *[vdekja e Shehzades] Ishte zi e madhe, ishte ngjarje shumë e madhe,
Mirësia, asketizmi dhe devotshmëria e tij ishin të fuqishme, besimi i
shëndoshë.*
3. *Me shejhët kuvendonte, ishte shok i burrështetasve
Ishte person që posedonte karakter bujarie dhe mirësie.*
4. *Ishte person i respektuar dhe syri i dynjasë si yjet.
Kishte trup madhështor dhe i nderuar shumë.*
5. *Përshëndetjen (selamin) e tij me modesti e pranonte secili.
Vallë [ai person i pjekur] si hënë e plotë çfarë adeti të keq kishte?*
6. *Atij iu bë e keqe e madhe, shkoi në saje të shpifjes,
Tek Allahu shkoi me lutje e lavdërime.*

Strofa VII

1. *Në pasqyrën e qiellit u shfaq fytyra e mungesës tënde,
[megjithatë Shehzade] duke braktisur këtë botë të bollëkut shkoi në
botën e përhershme.*
2. *Sikur të vetmuarit shkoi i vetëm në ato rrugë,
Si zogu Hüma u tërhoq në botën e lartësuar qiellore.*
3. *Vërtetë armiku u bë sepse që të lartësohet ai,
A është për t'u habitur sikur kështu i tij të mos ishte stërvina e kësaj
bote?*

4. *O Jahja! Shpirti [i Shehzades] ka arritur jetën e amshueshme,
Ndërmjetës i tij është shpirti i Muhamedit, ndërsa shoqërues madhëria
e Allahut.*
5. *Shokë i ka evliatë, ndërsa shoqërohet me njerëzit e ndershëm,
Allahu rahmetin e tij ia dhëntë shumë sikur jetën!*
6. *O Allah! Vendi i tij qoftë Xheneti firdevs,
Rrnoftë padishahu i cili është rojtar i rendit botëror.*

Fund

Literatura:

- Afyoncu, Erhan (2012): Kanuni ve Şehzade Mustafa, Yeditepe Yayınevi, İstanbul, f.20-22.
- Bursali, Mehmed Tahir (1972), Osmanlı Müellifleri, C. II, Meral Yayınları, İstanbul, s. 434.
- Çavuşoğlu, Mehmed (1977), Yahya bey Divan Tenkitli Basım, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul.
- Çavuşoğlu, Mehmed (1983), Yahya Bey ve Divanından Örnekler, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, s. 15.
- Çavuşoğlu, Mehmed (1982), Şehzâde Mustafa Mersiyeleri, İÜ Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi, s. 641-686.
- Çavuşoğlu, Mehmed (1986), Yahya Bey, Dukaginzade”, İA, İstanbul, c. XIII, s. 343a-347a
- Çınar, Doç. Dr. Bekir (2014), Taşlıcalı Yahya Bey - Gencîne-ı Râz, Kesit Yayınları, İstanbul, s. 74.
- Develioglu, Ferit (1978); Osmanlıca – Türkçe Ansiklopedik Lügat, Ankara.
- Hadzizahic, Muhamed (1980) Jedan Nepoznati Tuzlanski Hagiološki Katalog, Sarajevo, s. 217.
- Hamiti, Abdulla (2020): Jahja Bej Dukagjini – luftëtar, mendimtar e poet i shquar i poezisë klasike turke të shek. XVI, EDUKATA ISLAME, Revistë

- shkencore, kulturore islame, Nr. 122, Prishtinë, f. 57-74. Dhe Pjesa II, në Nr. 123, Prishtinë 2021, f. 105 -127.
- Historia e popullit shqiptar në katër vëllime, Akademia e Shkencave e Shqipërisë, Instituti i Historisë, Vëllimi 1, Botimet Toena, Tiranë, 2002, f. 307-310.
 - İsen, Mustafa (1994), *Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısımı*, AKM Yay., Ankara, s. 286.
 - Kaya, Bayram Ali (2011); "Taşlıcalı Yahya", TDV İslam Ansiklopedisi, C. 40, İstanbul, s. 156-157.
 - Kaya, İdris Güven (2009), *Dukagin-zade Taşlıcalı Yahya Bey'in Eserlerinde Mevlana Celâleddin*, Turkish Studies, Cilt 4, Sayı 7, Erzincan.
 - Kaya, İ. Güven (2007), *Figânî'nin ölümü ve Taşlıcalı Yahya Bey'in bir şiiri*, /The Death Of Figani End A Taşlıcalı Yahya Bey, në: A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Sayı 34 Erzurum, s. 55.
 - Kaya, İ. Güven (2006), *Dukaginoğulları ve Dukaginzade Yahya Bey*, *Divan Edebiyatı ve Toplum*, Donkişot Yayınları, İstanbul 2006, ö ssç 123-137;
 - Kılıç, Filiz (2010); *Âşık Çelebi Meşâ'rü'sh-Su'arâ İnceleme metin*, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, C. II, İstanbul, s. 672-682.
 - Pala, İskender (2005); *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 14, Basım, Kapı Yayınları.
 - Sh. Sami (1317), *Kamus-I Turkî, İkdâm Matbaası, Derseadet*.
 - Şentürk, Ahmet Atilla (1998); *Yahyâ Beğ'in Şehzâde Mustafa Mersiyesi yahut Kanunî Hicviyesi*, Enderun Kitabevi, 1. bsk., İstanbul, s. XIII.
 - Şentürk, A. Atilla (2011), *En Hazin Mersiyesinin Şairi Taşlıcalı Yahya Bey*, në: *Dil ve Edebiyat Dergisi*, S. 31, İstanbul, s. 29.
 - Zavotçu, Gencay (2007); *Bir Ölümün Yankıları ve Yahyâ Bey Mersiyesi*, A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi Sayı 33 Erzurum, 69-80.
 - Uzunçarşılı, Prof. Dr. İ. Hakkı ; *Büyük Osmanlı Tarihi, (İstanbul'un Fethi'nden Kânûnî Sultan Süleymân'ın Ölümüne Kadar)*, s. 402, 403 (Veliyüddîn Efendi Ktp., Nu.: 2735'teki Münşe'ât Mecmû'ası'ndan naklen).
 - Uçan Eke, Yrd. Doç. Dr. Nagehan (2017), *Şehzade Mustafa Mersiyesi'nin Metaforik Açından İncelenmesi*, *Söylem Filoloji Dergisi*, Aralık 2017 2/2, s. 220-231.
 - Yahya Bey, *Gülşen-i Envâr*, Fatih Millet Ktp., Ali Emiri Manzum 986/2, vr. 58/b.

Prof. Dr. Abdulla HAMITI

AN EXAMINATION OF YAHYA BEY DUKAGJINI'S SEHZADE MUSTAFA ELEGY

(Summary)

The death of Sehzade Mustafa was a very common topic in classical Turkish literature. Sehzade Mustafa was the oldest son of Sultan Suleyman and his first wife, Mahidevran. The Sultan also had another three sons with his other wife, Hurrem. Being the oldest son, Sehzade Mustafa was the apparent heir to the throne. Yet, Hurrem, the sultan's wife, who was of Ukrainian origin, wanted her son Bayazid to inherit the throne. Hurrem, in cooperation with Rustem Pasha, who was the Grand Vizier, plotted against Mustafa and managed to convince the Sultan to execute him. Mustafa's death caused great sorrow among the Janissaries, intellectuals and the people. Consequently, poets started writing poems on his death. The poem that resounded most was Sehzade Mustafa Elegy by Yahya Bey Dukagjini, who was also an advisor and friend to Sehzade Mustafa.

This is a touching story about the murder of Sehzade Mustafa, which was ordered by Sultan Suleyman "the lawgiver", as a result of many plots and infighting to claim the throne. The fact that Sultan Suleyman, who was known as a very righteous man, ordered the killing of his son, came as a great surprise and caused great concern. In this elegy, Yahya Bey, through the use of well-chosen words, accuses Rustem Pasha of the death of Sehzade Mustafa. Indirectly, he also accuses the sultan of being complicit in this murder. He touchingly describes the whole situation involving the murder of Mustafa. In this paper, we will present information on Yahya Bey Dukagjini, who was a man of both pen and sword, as well

as information on the life of Sehzade Mustafa, who is the main character of this work, his education, the political environment he grew in, and we will try to analyze this poem, bringing it translated into Albanian, in order to see how the poet describes this event and to analyze its poetic value.

Keywords: *Sehzade/Prince Mustafa, Sultan Suleyman, Rustem Pasha, Yahya Bey, mersiye*

Besnik JAHA

DY RRJETET E RRËFIMIT NË PROZËN E KADARESË

Cikli osman i romaneve të Kadaresë

Abstrakt

Ky artikull studimor trajton marrëdhëniet ndërtekstuale në fiksionin e shkrimtarit Ismail Kadare, sidomos në prozën e tij që lidhet me të ashtunjohurën periudhë apo cikël osman të romaneve të tij. Këtu prezantohen rrjetet nënkuptuese dhe të nënvizuara si qëllime në këtë cikël, duke i analizuar reminishencat, ndikimet dhe kongruencat tekstuale.

***Fjalët kyçe:** rrëfim, strukturë, intertekstualitet, distopi totalitarizëm*

1. Rrjeti i rrëfimit në prozën e Kadaresë

Një analizë krahasimtare patjetër se është shumë më e gjerë dhe shumë më e thellë se çdo model tjetër i analizës. Ajo është një analizë që bazohet mbi krahasimin e dy objekteve që kanë përafrim në ide, mjete, formë, strukturë apo çfarëdo qoftë tjetër të përafërt. Po mbi këtë bazë të krahasimit, për letërsinë, është e njohur botërisht se nuk ka tekst pa intertekst, prandaj edhe çdo tekst që është objekt i studimeve krahasimtare edhe është më i gjerë për shkak të rrjetëzimit me tekstet e tjera dhe artet, dhe më i thellë për shkak të kërkimit të kuptimeve.

Mirëpo, ajo që është primare në raportin mes teksteve është baza e krahasimit, e që kryesisht bazohet në disa nivele, sikurse janë:

- Kongruencat, ose përputhshmëritë;
- Ndikimet, ose impulse a nxitjet;
- Reminiscencat, ose kujtesthat, qoftë si citime apo aluzione;
- Filiacionet, ose përafrimet mes letërsive, sikurse, për shembull, familjet e gjuhëve.

Studimet në fushën e komparatistikës, pra të letërsisë krahasimtare, bazohen kryekëput në gjetjen e lidhjeve të mundshme të një teksti me tekstet e tjera, pra të një letërsie me një letërsi tjetër. Megjithëse, sot studimet krahasimtare kanë shkuar edhe më tej, duke bërë krahasimin e tekstit letrar edhe me artet e tjera, apo të çfarëdo lloj teksti a dokumenti. Sipas studiuesit Ag Apollonit, sot studimet krahasimtare interesohen edhe për gjetjen e lidhjeve të letërsisë me kontekstin historik, politik, social etj., duke e parë tekstin herë si nyje brenda rrjetit, herë si hije të jetës, por gjithmonë duke e parë tekstin si pretekst për lidhje të pambarueshme, gjë që nuk e përfill mendimin stereotip të kërkimit pozitivist mbi tekstin si derivat i ndjekjes së modeleve paraprake, çka do të thotë se një tekst mund të ngjajë me një tekst tjetër edhe nëse autori nuk ka qenë i vetëdijshëm për këtë ngjashmëri, madje edhe nëse nuk e ka të njohur fare tekstin me të cilin ka pikëpjekje ideore, tematike a formale¹.

Në fakt, sipas Eric Donald Hirsch, Jr., autori shpeshherë nuk është i vetëdijshëm as vetë për kuptimet që mund t'i marrë teksti i tij, dhe, për më tepër, ai më vonë edhe mund t'i mësojë disa kuptime², apo edhe shpeshherë nuk është i vetëdijshëm se çfarë është duke thënë³. Sidoqoftë, nuk ka autor që mund të pretendojë se gjithë çfarë shkruan ai, teksti i tij, nuk mund të ketë lidhje intertekstuale me ndonjë tekst tjetër. Prandaj, është e ditur se esencë e studimeve krahasimtare, që e kanë burimin në tekstin e ri-lexuar, patjetër se është intertekstualiteti.

Intertekstualiteti, siç mund të kuptohet edhe nga ajo që e thamë më sipër, është një tip teorie letrare që merret me marrëdhëniet mes dy-tri apo më shumë teksteve. Marrëdhënia mes teksteve mund të jetë në disa

¹ Ag Apolloni, "Paradigma e Proteut", OM, Prishtinë, 2012, f. 283-284.

² E. D. Hirsch, Jr., "Validity in interpretation", Yale University, Michigan, 1967, f. 6-10.

³ Po aty, f. 19-24.

forma, sikurse, për shembull: citimi nga një vepër në një tjetër, aludimet në një vepër për një ose më shumë vepra të tjera, ose lidhjet e tjera mes njërit dhe tjetrit tekst etj. Ndërsa, sa i përket llojeve të marrëdhënieve ndërtekstuale, intertekstualiteti mund të ndahet në tri lloje: aksidental, i mundshëm dhe i detyrueshëm.

Intertekstualiteti është shquarja, nga ana e lexuesit, e raporteve ndërmjet një vepre të dhënë dhe veprave të tjera, që e kanë paraprirë apo pasuar. Lidhja me këto vepra të tjera përbën intertekstin, që shfaqet si një *déjà lu*⁴ e lexuesit, kujtesa e të cilit aktivizohet nëpërmjet shpërfaqjeve të ndryshme të shtresave tekstuale, të cilat përbëjnë palimpsestin, duke e nënvizuar shkallën e dytë të letërsisë, domethënë ndikimin e librit, jo nga jeta, por nga librat tjerë.⁵

Megjithëse si teori u konsolidua vonë, intertekstualiteti ka ekzistuar gjithmonë. Ka një varg shembujsh të lidhjeve intertekstuale edhe nga librat e shenjtë fetarë: Kurani, Dhiata e Re dhe Dhiata e Vjetër, pastaj Vedat hindase etj. Historitë e pejgamberit Sulejman/Solomon; të Musait/Moisiut; Nuhut/Noas, apo edhe më kryesorja dhe më prodhuesja në këtë aspekt, ajo e Ademit dhe Havës/Adamit dhe Evës, apo e Kabilit dhe Habilit/Kainit dhe Abelit, janë vetëm disa nga shembujt e lidhjes së teksteve apo ekzistimit të lidhjeve intertekstuale mes veprave/teksteve. Pra, rrjeti i lidhjeve intertekstuale ka ekzistuar gjithmonë, respektivisht qëkurse nisi shkrimi, edhe pse krejt vonë është vërejtur.⁶

Sa i përket romaneve të Kadaresë, rrjeti i rrëfimit të tyre qëndron mbi dy modele: atë që lidhet me historinë, dhe atë që mbetet jashtë saj.

Lloji i parë janë kryesisht romanet që lidhen me Perandorinë Osmane, dhe ndryshe mund t'i quajmë si cikli osman i romaneve të Kadaresë,

⁴ Studiuesi Roland Barthes është i parë që ka përkufizuar termin *déjà lu*. Duke e krahasuar me termin *déjà vu* (diçka e rishikuar, ripërjetuar), Barthes ka përkufizuar termin *déjà lu* në kuptimin *diçka e rilexuar*. Në këtë mënyrë Barthes ka bërë identifikimin e intertekstit.

⁵ Ag Apolloni, “*Paradigma e Proteut*”, OM, Prishtinë, 2012, f. 284.

⁶ Për herë të parë termi intertekstualitet u përdor në vitin 1966. Studiuesja franceze Julia Kristeva konsiderohet e para që ka përdorur këtë term, duke e konceptuar intertekstualitetin si zëvendësim të intersubjektivitetit.

ndërsa lloji i dytë janë romanet e tjera, që nuk kanë ndonjë lidhje me shekullin XV, respektivisht kohën tashmë të njohur në studimet letrare shqipe si Moti i Madh. Megjithatë, po brenda llojit historik dhe jashtë ciklit osman mbeten edhe vepra të tjera të Kadaresë, e që figurativisht apo tematikisht nuk lidhen fare me Perandorinë Osmane.

Romanet e Ismail Kadaresë që në rrjet rrëfimi drejtpërdrejt janë interpretuar se lidhen me Perandorinë Osmane janë: *“Kështjella”*, *“Pashallëqet e mëdha”*, *“Komisioni i festës”*, *“Qorrfermani”* dhe *“Pallati i Ëndrrave”*.

2. Cikli osman i romaneve të Kadaresë

Përveçse me veprat e autorëve të tjerë, romanet e Kadaresë kanë një rrjet të lidhjes intertekstuale edhe me vetë veprat e tjera të tij, e sidomos me ato që e trajtojnë temën e historisë, e veçmas të periudhës së Perandorisë Osmane.

Veprat e kësaj periudhe përgjithësisht janë dyhotomike/dykuptimore, dhe ofrojnë mundësi të leximit dhe të interpretimit dylojësh.

Në përgjithësi, vepra e Kadaresë, sidomos ajo e periudhës paradematike, karakterizohet me estetikën e hapur, sipas së cilës estetikë kuptimet nuk janë fikse, por variojnë në varësi të leximit dhe të interpretimit nëpër kohë.

Proza e Kadaresë, si prozë moderne bashkëkohore (*“Pallati i Ëndrrave”*, *“Kamarja e Turpit”*, *“Piramida”*, *“Përbindëshi”*) shpesh nuk ndërtohet vetëm me një kohë, e që do të përputhej plotësisht, bie fjala, me kohën e rrëfyer. Çdo kohë e rrëfyer nga ajo përmban në vete, të paktën, dy kohë, herë shumë larg, dhe herë më afër njëra-tjetrës, mirëpo gjithmonë të ngjashme në dukurinë që është objekti kryesor.⁷

Ndërsa, sipas Ag Apollonit, në romanet e ciklit osman Kadare *i kthehet historisë, duke krijuar romane specifike me një sfond historik*⁸, gjithsesi krejt të qëllimshëm prej Kadaresë.

⁷ Bashkim Kuçuku, *“Kadare në gjuhët e botës”*, Onufri, Tiranë, 2005, f. 23.

⁸ Ag Apolloni, *“Paradigma e Proteut”*, OM, Prishtinë, 2012, f. 35.

Të këtij modeli janë kryesisht romanet e ciklit osman: *“Kështjella”*, *“Pashallëqet e mëdha”* (apo *Kamarja e Turpit*), *“Komisioni i festës”*, *“Pallati i Ëndrrave”* dhe *“Qorrfermani”*, pavarësisht se edhe veprat e tjera mund të kenë ndonjë pikëpjekje më të largët me pikën historike ku Kadare ka ndaluar shpeshherë, në dukje për ta sulmuar Perandorinë Osmane, ndërsa në intencë për ta gjykuar besimin fetar (islam) që kishte në bazë ajo perandori.

Në vazhdim, pa hyrë shumë në analiza letrare, do të paraqesim shkurt një përshkrim të romaneve të Kadaresë që e (për)bëjnë atë që tashmë po e njohim si cikli osman, në mënyrë që ta kemi edhe më të plotë pamjen për lidhjen mes tyre.

***“Kështjella”⁹* (1970)**

“Kështjella” është roman i Kadaresë që më shumë se secila vepër e tij na çon në shekullin XV. Ky është një roman që na tregon për historinë e një rrethimi. Është një vepër që trajton kohën kur Perandoria Osmane po e pushtonte Shqipërinë.

Në këtë roman kemi paraqitjen e dy forcave: një force të madhe, që synon pushtimin, dhe një force të vogël, që synon mbrojtjen.

Kështjella ku shqiptarët strehohen dhe mbrohen nga pushtuesit turq bëhet figurë dhe titull i veprës, duke u bërë njëkohësisht edhe figurë që përfaqëson tërë vendin.

“Kështjella” e Kadaresë nuk është roman historik. Edhe pse, në fakt, kjo vepër flet për rrethimin që turqit ia bëjnë një kështjelle shqiptare, tema e romanit *“Kështjella”*, pavarësisht se e marrë nga historia, respektivisht shekulli i 15-të, në thelb trajton edhe ide bashkëkohore. Aty mund të gjejmë mendësinë e Kadaresë fatin e njeriut që rrezikohet të pushtohet a shtypet nga i huaji.

⁹ Edhe kjo vepër e Kadaresë ka pasur shumë retushime. Titulli i saj i parë ka qenë *“Daullet e shiut”*. Pastaj, në botimin e parë në Shqipëri, veprës i ndërrohet titulli në *“Kështjella”*, ndërsa në botimin francez të vitit 1972 vepra botohet me titullin *“Daullet e shiut”*. Në botimin e kompletit të veprave, vëllimi numër tre (*“Vepra 3”*), si titull përfundimtar i këtij romani vendoset *“Rrethimi”*.

“*Kështjella*”, siç dihet, nuk përmban të dhëna kronologjike, e që do ta lehtësonin përqasjen me një rrethim historik. Në përfytyrimin e lexuesit, gjithsesi, shpërfaqet rrethimi i Krujës...”¹⁰

Pra, në çfarëdo mënyre që ta shikojmë, “*Kështjella*” na del romani bazë mbi të cilin qëndron tërë cikli osman i romaneve të Kadaresë. Në fillim të romanit kemi paraqitjen e ushtrisë turke, të madhe dhe shumë të fuqishme, e cila po përgatitej për rrethimin e kështjellës shqiptare dhe për fillimin e luftës, pasi përpjekjet për dorëzim të shqiptarëve veçse kishin dështuar. Ndërsa, në fund vepra na e paraqet fundin tragjik që ka kryekomandanti i osmanëve, Tursun Pashai. Pas mbetjes pa kryekomandantin, turqit tërhiqen nga Shqipëria, dhe ky tentim i tyre për pushtimin e kështjellës shqiptare përfundon me dështim.

Me romanin “*Kështjella*”, dhe jo vetëm, Kadare ikën në shekullin XV, që t’i (para)shtrojë mendimet dhe idetë e kohës së tij. Pra, edhe kjo vepër e Kadaresë është një metaforë, një aluzion për kohën që po e jetonte autori, totalitarizmin enverhoxhian.

“*Kamarja e Turpit*”¹¹ (1978)

Ky roman i Kadaresë flet për periudhën e sundimit osman në trojet shqiptare. “*Kamarja e Turpit*” flet për fatin e njëres prej figurave ndër më qendroret të pashallëqeve shqiptare, Ali Pashë Tepelenës.

Tragjikja si kategori estetike në këtë vepër është mbisunduese, ndërsa kur plotësohet me përshkrimin e terrorit shtetëror të bërë ndaj qytetarit, fryma tragjike del edhe më në shesh.

Si shumë prej veprave të Kadaresë, veçmas këto të ciklit osman, edhe kjo vepër e Kadaresë në qendër mban fatin e individit dhe shoqërisë kundrejt sunduesve. Këtu gjithashtu e gjejmë edhe guximin e individit për

¹⁰ Ismail Kadare “*Vepra 3*”, Onufri, Tiranë, 2008, f. 16.

¹¹ Edhe kjo vepër nuk ka mbetur me një titull, por është afishuar dhe ka ndërruar titullin. Në fillim vepra u botua me titullin “*Pashallëqet e mëdha*”, si pjesë përbërëse e librit “*Ura me tri harqe*”. Në botimin e kompletit të veprave, vëllimi numër 8 (“*Vepra 8*”), si titull përfundimtar i këtij romani vendoset “*Kamarja e Turpit*”.

të menduar ndryshe nga sovrani, njësoj si edhe protestën e vazhdueshme tij, qoftë edhe deri në një fund tragjik.

Me krijimin e një cikli të tërë veprash që flasin për një periudhë historike me karakteristika të veçanta, Kadare ka arritur të krijojë një kryetëmë të veprës së tij letrare. Edhe “*Kamarja e Turpit*” është vepër që me temën nga periudha e perandorisë osmane bën pjesë në këtë kryetëmë, duke ndaluar sidomos në pikën më interesante, respektivisht kohën e fundit të kryengritësit shqiptar, Ali Pashë Tepelena. Pra, ky roman i Kadaresë na flet për rënien e Ali Pashë Tepelenës: vrasjen e tij dhe prerjen e kokës, për ta dërguar pastaj në kryeqytetin e perandorisë, me qëllimin që të ekspozohet atje ku sipas osmanëve ishte vendi meritë për rebelët kryengritës, pra te vendi i quajtur Kamarja e Turpit.

Ali Pashë Tepelena është jo vetëm emri që në këtë vepër na dërgon në kohën e sundimit osman në Shqipëri, mirëpo edhe vetë karakteri dhe figura e tij. Kjo figurë shënon qytetarin kundër pushtetit, Shqipërinë kryengritëse kundër Perandorisë Osmane, tragjiken për shkak të guximit, si dhe fundin për shkak të mosrespektimit të urdhrit të sistemit.

Jo vetëm “*Pallati i Ëndrrave*”, por edhe “*Kamarja e Turpit*” është roman që përdor aluzione ndaj sistemit totalitar komunist në Shqipëri. Duke i përshkruar ngjarjet e dhimbshme deri në detaje, me këtë roman Kadare sikur na e paraqet në hollësi mendësinë totalitare të sundimit osman në Shqipëri. Sipas kritikut Ahmet Selmani, qoftë edhe vetëm *struktura metaforike e romanit* mjafton të na japë aluzione e asociacione me *ngjashmëritë e shumta që vijnë nga e kaluara drejt të sotmes, nga periudha totalitare e sundimit osman në periudhën e sundimit komunist, si ideologji e vjetër dhe si ideologji e re, si përsëritje e historisë dhe si goditje e aktualitetit*.¹²

¹² Ismail Kadare, “*Vepra 8*”, Onufri, Tiranë, 2008, f. 208-209.

“Komisioni i festës”¹³ (1978)

Ismail Kadare është shkrimtari që më së shumti ka shkruar letërsi me temë nga periudha e Perandorisë Osmane. Madje, periudhën e Perandorisë Osmane ai ka cilësuar si minierë floriri për letërsinë. Po për këtë qasje historike, studiues të shumtë ciklin osman të romaneve të Kadaresë e quajnë edhe si “hapësirë perandorake” në veprën e tij.

Edhe novela plot tragjedi “*Komisioni i festës*” temën e ka nga “hapësira perandorake” e letërsisë kadareane.

Në këtë vepër të Kadaresë trajtohet një tradhti që Mehmet Rashid Pashai ia bën rreth 500 kryengritësve shqiptarë. Me arsyetimin se kishte ardhur të shuante kryengritjet shqiptare, dhe me këtë rast të shpallte amnisti, Mehmet Rashid Pashai arrin t’i tubojë në një vend të gjithë kryengritësit shqiptarë, dhe më pas t’i vrasë të gjithë në pabesi. Pra, pasi kishte ftuar 500 kryengritës, kinse për ta festuar amnistinë, që të gjithë i vritet pabesisht. Perspektiva që zgjedh Kadare të rrëfejë këtë ngjarje është postaksion, pra pas ngjarjes, dhe me këtë rast kemi një paraqitje më përshkuese, respektivisht tregim më në detaje të ngjarjes dhe pasojave që kanë mbetur nga ana e pjesëmarrësve të krimit. Me këtë rast, kur lexuesi i paraqitet pamja e ngjarjes tragjike, ai e kupton se fati i një populli të tërë ka ndryshuar një herë e përgjithmonë për shkak të kësaj ngjarje tragjike. Dhe, pasojat e ngjarjes ende vërehen.

Edhe me këtë vepër të Kadaresë mund të bëjmë një lidhje tematike me veprat e tjera të ciklit osman.

Në përgjithësi, Perandoria Osmane në veprat e Kadaresë gjithherë na vjen me konotacione negative. Ajo na paraqitet si pushtuese, sunduese dhe masakruese, e kjo mund të vërehet sidomos në ciklin osman të veprave të tij, veçanërisht në veprën “*Komisioni i festës*”.

Nga aspekti i mundësisë së interpretimit, gati secila vepër e ciklit osman të Kadaresë ofron mundësinë e leximit/interpretimit në dy kohë: si

¹³ Edhe novela “*Komisioni i festës*” në fillim u botua si pjesë (interlud) mes tre romaneve në librin “*Ura me tri harqe*”. Vepra u shkrua në vitin 1977, ndërsa u botua një vit më vonë, më 1978. Në botimin e kompletit të veprave, kjo novelë është vendosur në vëllimin numër 8 (“*Vepra 8*”), po me titullin “*Komisioni i festës*”.

vepër kundër perandorisë osmane, dhe kjo duket në vijë horizontale; dhe si vepër kundër totalitarizmit komunist, dhe kjo duket në vijë vertikale, figurative. Ja pse vepra e Kadaresë tingëllon edhe universale, megjithëse duket se është shkruar vetëm për një kohë të caktuar.

“Qorrfermani”¹⁴ (1991)

Edhe në romanin “*Qorrfermani*” ngjarjet ndodhin në kohën e Perandorisë Osmane, mirëpo prapë duke aluduar për kohën e komunizmit në Shqipëri. Pavarësisht që nuk specifikohet vendi i Perandorisë Osmane, pra se ku ndodh ngjarja, kjo nënkuptohet nga termat specifike që përdor autori, e që e karakterizojnë kohën e Perandorisë Osmane, si: saraj, qypri-llinj, vezir (Veziri i madh), sulltan etj. Ndërsa, si terma që aludojnë kohën aktuale, pra të komunizmit, autori përdor fjalët: nëpunës, sovran, protokoll, Komisioni Qendror, zyrë (Zyrë verbimi), dekret, marrje e masave etj.

Nëse kemi një seri romanësh të Kadaresë që lidhen me romanin “*Pallati i Ëndrrave*”, “*Qorrfermani*” është romani që i rri më pranë se secili. Derisa tek i pari ndiqen ëndrrat, tek i dyti janë sytë; derisa tek i pari si dëshmi kemi dokumentin për ëndrrën e parë, tek i dyti kemi dekretin, derisa tek i pari kemi komisione qendrore të Pallatit të Ëndrrave, tek i dyti kemi Komisionin Qendror të Qorrfermanit, e kështu me radhë.

Për lidhjen e “*Qorrfermanit*” me “*Pallatin e Ëndrrave*”, dëshmon edhe përmendja e objektit të Pallatit të Ëndrrave në këtë vepër. Mirëpo, më shumë sesa vetë përmendja e objektit, dëshmon sistemi i krijuar dhe vetë elementi i distopisë që ka edhe ky roman i Kadaresë:

“Aha, ja përse kemi menduar, madje kemi guxuar të themi disa herë se ca gjëra duken të çuditshme, thoshin njerëzit. Pa dyshim, pa dyshim, veçse sovran i është i drejtë. Ke shërbyer me besnikëri, merre

¹⁴ Romani “*Qorrfermani*” për herë të parë u botua në revistën “Zëri i rinisë” në vitin 1990, ndërsa në vitin 1991 u botua brenda përmbledhjes me tregime e novela “*Ëndërr mashtruese*”. Edhe pse ky roman u shkrua në vitin 1984, si botim i veçantë nuk doli deri në vitin 1999, deri pas lejimit të pluralizmit në Shqipëri. Në botimin e kompletit të veprave, ky roman është vendosur në vëllimin numër 12 (“*Vepra 12*”), po me titullin “*Qorrfermani*”.a

shpërblimin që meriton, por ama, gabove, bëre faj, pavarësisht nga shërbimet, do të ndëshkohesh edhe ti.

Mirë thua. Shyqyr që e kemi, Allahu ia shtoftë ditët, pa të rrëmujë do të bëhej bota. Dëgjove ç'ndodhi dje përpara "Tabir Sarajit"?..."¹⁵

Sipas studiuesit Tefik Çausi, në romanin "*Qorrfermani*" ndihet dihatja e realitetit shqiptar gjatë viteve të diktaturës komuniste. Fletët e tij janë një tyl i hollë, pas të cilit duket në pëllëmbë të dorës arbitrariteti i mekanizmave të shtetit...¹⁶, e që edhe në këtë pikë afrohet me romanin "Pallati i Endrrave".

Prandaj, duke e parë këtë shtrirje nga një plan më i gjerë, vijmë në përfundim se distopia e Kadaresë nuk është vetëm romani "Pallati i Endrrave". Ajo është edhe komplet cikli osman i romaneve të tij, e të cilët kanë një lidhje intertekstuale shumë të fortë.

¹⁵ Ismail Kadare "*Vepra 12*", Onufri, Tiranë, 2009, f. 343.

¹⁶ Ismail Kadare "*Vepra 12*", Onufri, Tiranë, 2009, f. 295.

Besnik JAHA

THE TWO SYSTEMS OF NARRATION IN KADARE'S PROSE

The Ottoman series of Kadare's novels

(Summary)

This study paper deals with the intertextual relation in the fictitious works of Ismail Kadare, especially in his prose (in the Ottoman series of his works).

In this paper, we will present the systems analyzing textual reminiscence, influence and congruence.

Keywords: *Narration, structure, intertextuality, dystopia, totalitarianism*

Ramadan SHKODRA

“ZANI I NALTË” PARAPRIJËS – THEMELTAR I PERIODIKU ISLAM NË GJUHËN SHQIPE*

*Të nderuar të pranishëm,
Zonja dhe zotërinj,*

Jam së tepërmi i nderuar që kam mundësinë t’i them disa fjalë në këtë konferencë shkencore për revistën e parë islame në gjuhën shqipe, për revistën “Zani i Naltë”, për këtë tribunë të fjalës së shkruar islame në gjuhën shqipe, të cilën një shekull më parë e themeloi dhe e botoi Komuniteti Mysliman Shqiptar, që domethënë institucioni kryesor dhe më i larti fetar islam i pavarur, në kuadër të të cilit ndërvepronin elitat e ulemasë shqiptare në vend, elitë kjo që në shpalljen e pavarësisë së Shqipërisë, më 1912, u gjet në krye të momenteve historike të vendit, dhe e cila i unifikoi institucionet islame nëpërmjet zhvillimit të disa kongreseve kombëtare, siç ishte Kongresi i Parë, i mbajtur më 24 shkurt deri më 12 mars 1923, i cili shënoi edhe pikënisjen drejt institucionalizimit të Bashkësisë Islame, dhe i cili hodhi edhe themelet për formimin e Komunitetit Mysliman të Shqipërisë, i cili institucion sot po hyn në shekullin e ri, - të dytin, - të tij.

Vitet njëzet të shekullit XX për Shqipërinë në kufijtë e sotshëm administrativë shënojnë përpjekjet serioze për konsolidimin shtetëror dhe për ngritjen e përparimin intelektual, social e shoqëror të vendit. Në këto vite që krijuar një klimë me ndjesi e vetëdije të theksuar kombëtare, e cila

* Kumtesë e mbajtur në Konferencën “100 – vjet Komuniteti Mysliman i Shqipërisë, Tiranë, 16 dhjetor 2023.

ishte pasqyruar në shumë drejtime. Prijësit fetarë-teologët e shquar, në gjirin e komuniteteve fetare, të cilët kishin marrë pjesë aktive në çështjet kombëtare, iu vunë punës që kjo frymë kombëtare të pasqyrohej edhe në veprimtarinë e vetë komuniteteve fetare. Në këtë rrafsh, përpara tyre shtrohej detyra e organizimit të komuniteteve dhe e pavarësisë së tyre. Prijësit myslimanë, me forma dhe veprimtari të ndryshme, e sensibilizuan opinionin shqiptar dhe autoritetet shtetërore për mbështetje në punën e nisur në rrugën e pavarësisë. Kështu, vitet 1922-1923 ishin relativisht të suksesshëm në procesin e konsolidimit të shtetit dhe në themelimin, forcimin dhe zhvillimin e institucioneve kombëtare, dhe në këtë mënyrë janë vlerësuar edhe prej historianëve e studiuesve të ndryshëm.

Në këtë kohë u themelua edhe Komuniteti Mysliman Shqiptar (KMSH), si vazhdimësi e vendimeve të mëdha që kishte marrë para shqiptare, vendime të cilat qenë përcaktues për fatin dhe të ardhmen e shqiptarëve, si në aspektin kombëtar, ashtu edhe në atë shtetëror.

Në këtë kontekst, vlen të theksohet se në këto ngjarje të rëndësishme për popullin shqiptar, si te Kongresi i Manastirit, te Shpallja e Pavarësisë së vendit, si dhe te pavarësimi i Komunitetit Mysliman Shqiptar, ndër bartësit kryesorë i gjejmë hoxhallarët, sikurse ishin: Haxhi Vehbi Dibra, Hfz. Ali Korça, Hfz. Abdullah Semblaku, Hfz. Ibrahim Dalliu, Shefqet Muka, Sali Vuçitërna, Ferit Vokopola etj. Së këndejmi, vendimi për themelimin e KMSH-së ishte kërkesë e besimtarëve dhe e shtetësisë së tyre, prandaj marrja e këtij vendimi prej atyre hoxhallarëve të urtë, të ditur e të mençur, të prirë prej Haxhi Vehbi Dibrës me shokë, ishte përmbushje e një kërkesë të tillë dhe një element shtesë i shtetësisë së shqiptarëve. Themelimi i Komunitetit Mysliman të Shqipërisë më 1923 paraqet një ndër ndërmarrjet më të rëndësishme për shqiptarët e besimit islam, me në krye udhëheqësit e tyre fetarë, të cilët në një kohë kthesash të mëdha historike për vendin tonë, gjetën kurajë dhe i udhëhoqën e i organizuan besimtarët islamë, si dhe i pavarësuan edhe në aspektin shpirtëror. Themelimi i KMSH-së përveçqë nisi me organizimin e jetës fetare islame, ai themeloi dhe ngriti edhe institucionet bazë për nevojat e myslimanëve shqiptarë, sikurse ishin Këshilli i Naltë i Sheriatit, Medreseja e Tiranës, revista “Zani i Naltë”, si dhe u mor me botimin e literaturës së nevojshme, e që i dha

formë, trajtë e kuptim jetës fetare të besimtarëve shqiptarë, sepse aty praktikohet, mësohet, kultivohet e shpjegohet për fenë e Zotit, për historinë e ndritshme të kombit në gjuhën e besimtarëve, në gjuhën shqipe.

Vetë nisma për botimin e një reviste të formatit të "Zanit të Naltë", përveçse kishte një rëndësi të veçantë historike, s'ka dyshim se ishte edhe një hap i guximshëm që tregonte qartë pjekurinë, vizionin, përgatitjen profesionale, e mbi të gjitha përgjegjësinë e elitës fetare islame të kohës, për të krijuar institucione që e kryejnë misionin e tyre para Zotit, vendit e popullit.

Misioni, filozofia dhe vizioni i revistës "Zani i Naltë" bëhen të qarta dhe kuptohen që në editorialin e numrit të parë të revistës, në të cilin nis-mëtarët dhe botuesi i shprehin objektivat madhore të revistës, ku thuhet se "Zani i Naltë" ka për qëllim: *"...M'ia zbulue popullit mysliman shqiptar të vërtetën e besimit në një mënyrë të thjeshtë e të pandërlikume..., si dhe me plotësue vllazninë ndërmjet të gjithë elementeve në Shqipni"*. Kjo me qëllim që, sikurse thuhet aty, *"Me forcue themelet e një politikes së shëndoshtë e të thjeshte kombëtare në Shtetin tonë"*.

Shih për këtë, "Zani i Nalt" për një dekadë e gjysmë që bërë tribunë e mendimit të elitës islame e shqiptare, e cila me kompetencë trajtonte e kultivonte tema profesionale nga disiplina kombëtare, fetare, sociale e kulturore. Këtu gjejmë urtësinë dhe begatitë e disiplinave kuranore nga penat e shquara e mendje të ndritura, siç ishte Haxhi Vehbi Dibra me bashkëkohësit e tij. Gjejmë po ashtu edhe trajtesa historike e kulturore të shkoqitura me shumë elokuencë nga e kaluara e populli tonë. Pa lënë anash edhe trajtesa që kanë të bëjnë me humanen, kultivimin e tolerancës dhe mirëkuptimin, vlera sublimë të popullit tonë.

E konceptuar si revistë fetare islame, ajo këtë mision madhor e kreu me sukses, mirëpo nuk ngeli në kuadër të një reviste thjesht fetare, por shumë shpejt u shndërrua në një tribunë të mendimit fetar, filozofik, kulturor e atdhetar, dhe kështu rreth vetes mblodhi penat më të njohura të kohës.

Prijësit tanë të shquar, këtu e një shekull më parë, "Zanin e Naltë" e kishin nisur si një projekt gjithëkombëtarë, mirëpo për shakat të rretha-

nave me të cilat u përball populli ynë dhe trojet tona, “Zani i Naltë” misionin e tij e shtroi kryekëput në Shqipërinë administrative.

Ndonëse “Zani i Naltë” është botuar dekada më parë, përmbajtja e shkrimeve të tij e ka vlerën e vet të njëlojtë edhe në kohën e sotme; janë shumë aktuale, të rëndësishme dhe të nevojshme, sikurse të jenë thënë sot, dhe sikur të jenë shkruar për ditët e sotme, sepse janë shkruar prej dijetarëve vizionarë e largpamës. Duke i vështuar faqet e “Zanit të Naltë”, do të njihemi edhe me rolin e ulemasë sonë në rrafshin kombëtar, si dhe me kontributin e tyre domethënëse dhënë çështjes së kombformimit dhe shtetformimit.

Ky kontribut ka vazhduar gjatë gjithë periudhës së daljes së revistës “Zani i Naltë”, me shkrime të ndryshme, duke ngulitur te lexuesit e saj ndjesinë kombëtare dhe respektin për institucionet e shtetit.

Duke lexuar “Zanin e Naltë” do të shohim se ai ka ndihmuar që në mes të shqiptarëve të kultivohej ndjenja e dashurisë, harmonisë, tolerancës dhe e mirëkuptimit me anëtarët e besimeve të ndryshme, vlerë për të cilën krenohemi të gjithë. Pa mëdyshje se një kontribut të madh në ngulitjen dhe kultivimin e kësaj vlere kombëtare e patën autorët që shkruan në faqet e “Zanit të Naltë”.

Revista “Zani i Naltë” është një thesar i çmueshëm, ku në mënyrën më të mirë është kultivuar binomi fe-atdhe, apo, thënë ndryshe, revista ishte një tribunë që kultivoi me përkushtim e devocion fetaren dhe atdhetaren.

Kurse, vjershat dhe poezitë e botuara në faqet e “Zanit të Naltë” duhet të jenë patjetër pjesë e repertorit të korit të nxënësve të medreseve tona, sepse vështirë të thuhet se mund t’i këndohet më me shpirt dhe më mirë Kuranit, Pejgamberit, a.s., atdheut, flamurit etj., se ç’u është kënduar në këtë revistë.

Përtej gjithë këtyre, “Zani i Naltë” është i rëndësishëm edhe për një fakt tjetër, sepse me “Zanin e Naltë” filloi periodiku islam në gjuhën shqipe, dhe ai u bë edhe pararendës i revistave islame në gjuhën shqipe që do të dilnin pas tij, jo vetëm në Shqipëri, siç ishte “Kultura Islame”, por edhe në trojet jashtë Shqipërisë, e madje edhe në Diasporë, siç ishin revistat “Jeta Myslimane” që botohej në Shtetet e Bashkuara të Amerikës,

"Takvimi/Kalendari" dhe "Edukata Islame" në Prishtinë etj. Për më tepër, revista "Zani i Naltë" shërbeu edhe si paraprijëse e fillimit të veprimtarisë së gjithëmbarshme botuese islame në gjuhën shqipe.

Se sa i rëndësishëm dhe çfarë vlerash përmban dhe paraqet "Zani i Naltë", për këtë më së miri dëshmon realizimi i projektit të tri komuniteteve tona islame (Komuniteti Mysliman Shqiptar, Bashkësisë Islame të Kosovës dhe Rijasetit të Maqedonisë së Veriut) për botimin e kompletit në dhjetë vëllime të Zanit të Naltë, me rastin e 90 vjetorit të daljes së tij. Me këtë hap kaq të rëndësishëm, kultura dhe trashëgimia jonë e shkruar fitoi një thesar të çmuar, kurse "Zani i Naltë" iu ofrua masës së gjerë të lexuesve dhe u bë pronë e bibliotekave tona në të gjitha trojet shqiptare. Me ribotimin e kompletit të "Zanit të Naltë", si të thuash, u realizua ëndrra e mbetur në gjysmë e prijësve tanë të shquar, të cilët këtu e një shekull më parë këtë revistë e kishin konceptuar si një projekt gjithëkombëtarë, mirëpo që për arsyt të njohura nuk qe e mundur të bëhej.

Në anën tjetër, puna e eruditëve që e themeluan, e nisën dhe e botuan revistën "Zani i Naltë" u bë model edhe për gjeneratat e teologëve islamp të Komunitetit Mysliman Shqiptar të viteve të pas '90-tave, të cilët, si shprehje e admirimit, vlerësimit dhe mirënjohjes për këta dijetarë vepërmirë, vendosën që ta ripërtërinin revistën "Zani i Naltë", jo vetëm duke ia ruajtur emrin, por edhe duke e trasuar fuqishëm, qëndrueshëm, drejt dhe saktë edhe rrugën që e kishin nisur pararendësit, rrugë kjo që po vazhdon t'i japë frytet e saj edhe sot e kësaj dite.

Zotin Fuqiptotë e lusim që revista "Zani i Naltë" ta vazhdojë rrugëtimin e saj dhe përmbushjen e misionit hyjnor të nisur një shekull më parë, kurse emri dhe nami i "Zanit të Naltë" të jehojë përgjithmonë!

Ju faleminderit!

Dr. Krenar DOLI

KUSH ËSHTË AUTOR I KËNGËS SË NJOHUR “SARAJEVA SHEHËR I BUKUR” DHE SI LINDI AJO

Abstrakt

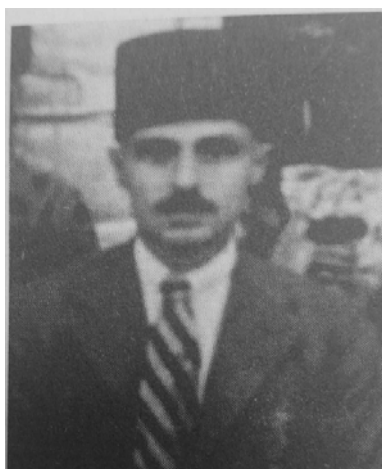
Një ndër këngët më të bukura dhe më të veçanta, e kënduar prej shumë këngëtarëve tanë të shquar, është kënga “Sarajeva shehër i bukur”. Edhe pse kjo këngë vazhdimisht këndohet e dëgjohej prej të gjithë dashamirëve të këngës së bukur gjakovare, megjithatë, një pjesë e mirë e tyre nuk e dinë se kush është autor i saj, dhe as e dinë se si ka lindur ajo. Pikërisht këtë mëton ta shpjegojë punimi në vazhdim.

Fjalët kyçe: *Gjakova, Beqir ef. Baraku, kënga, Sarajeva, xhamia*

Në lagjen e Haxhi Ymerit, ashtu sikurse në lagjet e tjera të qytetit të Gjakovës, me shumë respekt e kulturë u ruajt dhe u interpretua kënga qytetare gjakovare. Në mesin e shumë familjeve që e ruajtën dhe e kultivuan traditën muzikore, vend me rëndësi zë familja Baraku, familje kjo me traditë të vjetër qytetare. Nga gjiri i kësaj familjeje dolën krijues dhe muziktarë të vyeshëm, të cilët kontribuan në kultivimin, ruajtjen dhe interpretimin me shije të këngës tradicionale shqiptare. Beqir efendi Baraku shquhej për zërin e bukur që kishte.

Pa dyshim se Beqir efendi Baraku paraqet një nga figurat më emblematike gjatë kohës kur ka jetuar. Beqir efendi Baraku u lind në qytetin e Gjakovës, në vitin 1896. Pasi si ri tregoi sukses në mësim, m; pas u pu-

nësua në Vakëfin e qytetit, përkatësisht në institucionin e Bashkësisë Islame të qytetit të Gjakovës. Më vonë u emërua si mësimdhënës i klasës së vajzave në Medresenë e Gjakovës, ku ligjëroi lëndën e Matematikës.



Beqir efendi Baraku (1896-1936)

Pasi kishte ndjekur shkollën fetare, Beqir efendi Baraku shkonte në xhaminë e lagjes, ku e kishte shtëpinë, po edhe në xhaminë e lagjes Hankë¹. Deri vonë në tavanin e xhamisë së Haxhi Ymerit në Gjakovë ka pasur dekorime artistike të punuara nga duart e Beqir Barakut, të cilat lufta e fundit, e vitit 1999, me shumë “leva” i fshu. Megjithatë, e njëjta xhami edhe sot i ruan disa punime në dru, të gdhendura prej Beqir efendi Barakut (Arllati, 2014:215), e që tregon për prirjet artistike të këtij personaliteti dhe për larushinë e profesioneve që ka ushtruar, pra, si hoxhë, profesor, artist, kaligrafist, artist i drugdhendjes etj. Beqir efendi Baraku, krahas këtyre, kishte edhe një prirje dhe pasion tjetër, atë të shikimit të teksteve, e të cilat u bënë pjesë e muzikës gjakovare dhe jo vetëm, duke u shquar ndër të tjerët si me stilin e tij të veçantë të shkrimit, ashtu edhe me paraqitjen gjatë këndimit të atyre teksteve.

Meqë për jetën dhe veprën e Beqir efendiut, sikundër edhe për tekstet e tij, për stilin e tij dhe këngët meriton dhe duhet të bëhen studime të ve-

¹ Lagja Hankë është lagje rrezë kodrës së Çabratit në qytetin e Gjakovës.

çanta, kësaj radhe do ta trajtojmë vetëm një nga këto perla të këtij autori, këngën “Sarajeva shehër i bukur”, autorësia e së cilës, me ose pa qëllim, është megjulluar dhe tjetërsuar, dhe kështu Beqir efendiu, autori i vërtetë, është mënjeluar aq sa për të mos u ditur se ishte pikërisht Beqir efendiu autori i vërtetë i kësaj kënge.

Beqir efendi Baraku tekstshkrues dhe artist

Prirja e Beqir efendi Barakut në krijimin e këngëve shfaqet shumë herët. Rreth viteve 1916-1917 ai i krijon dy këngët e tij të para: “*Kush më rrin’ karshi-karshi*” dhe “*Kur më del në derë*”, këngë këto që do të bëhen shumë të njohura dhe do të interpretohen gjithandej. Një këngë tjetër e krijuar prej Beqir efendi Barakut është edhe kënga e mirënjohur “*Si dukat i vogël je*”, e krijuar në vitin 1924, në qytetin e Shkupit, që njëherazi është edhe njëra nga këngët më të popullarizuara të të gjitha kohëve. Po ashtu, një material tjetër muzikor i krijuar prej këtij personaliteti është edhe kënga “*Ka një vjet e disa muej*”, një tjetër këngë tradicionale e qytetit të Gjakovës, e cila, për hir të së vërtetës, vjen më ndryshme nga këngët e tjera, ngase ajo në vetvete përmban tone të veçanta dhe njëfarë revolte mjaft të theksuar. Në qoftë se merremi me analizën e tekstin, mund të theksojmë se ky material muzikor i takon tipit të këngëve të mërgimit, dhe si e tillë, fare qartë dhe mjaft natyrshëm, vë në pah ngarkesa emocionale. Gjithashtu duhet të theksohet se kënga, si e tillë, mbetet si një nga këngët më të preferuara të traditës muzikore të qytetit të Gjakovës.

Një material tjetër i po këtij autori është edhe kënga “*Zambaku i bardhë*”, që i është kushtuar Gjejlane Barakut, bashkëshortes së tij, e cila vetë e kishte pohuar një gjë të tillë. “Këtë këngë, Beqiri ma ka kushtuar mua”, - thoshte ajo. Në një nga intervistat me të birin e Beqir Barakun, Enverin, ai na tregonte edhe për vizitat që ua bënin dajallarëve në qytetin e Prizrenit. “Zakonisht, para se të nisemi, një apo dy ditë më përpara, së pari babai e pastaj edhe nëna, fillonin, si ndër dhëmbë, të këndonin “*Vi shu mirë e ban dyzen, hajde t’shkojmë në Perzeren!*”. Pra, Beqir efendi Baraku është autor i këngës “*Zambaku i bardhë*”, një këngë kjo që me kohë i ka tejkaluar kufijtë e qytetit të Gjakovës, po edhe të Shqipërisë, së bashku me këngën “*Kur më del në derë*”.

Beqir efendi Baraku vdiq në një moshë shumë të re, më 1936, në qytetin e Gjakovës. Tradita e këtij krijuesi u përcoll edhe te nipërit e tij, Sherif Baraku (1916-1965), Avni Baraku (1929-1994) dhe Kenan Baraku (1931-1981). Këta, që të tre, njiheshin si instrumentistë të dalluar të Shoqërisë Kulturore Artistike “*Bajram Curri*”.

Rreth këngës “Sarajeva shehër i bukur”

Në përmbledhjen “Ahengu gjakovar në shekuj”, të Esat Bicurrit, faqe 121, ndër të tjerash thuhet: “Me rastin e kremtimit të 400-vjetorit të ndërtimit të xhamisë së Gazi Hysref Beut, në qytetin e Sarajevës, ndër të ftuarit e shumtë ishte edhe Beqir efendi Baraku, i cili mbetet i mahnitur nga madhështia arkitektonike e kësaj xhamie, mahnitet aq shumë sa në atë mbrëmje Beqir efendi u merr lapsin dhe fillon ta shkruajë këtë këngë.”. Nga inspirimi që kishte, ai shumë shpejt arriti ta shkruajë tekstin e këngës, e të cilën e filloi edhe ta këndonte² (Bicurri, 2007:121).

Këngën, të melografuar, po e japim më poshtë:

Sarajeva shehër i bukur

(Mesatarisht) Teksti dhe muzika: Beqir efendi Baraku

Interpretoi: Ismet Peja



Sipas dokumentit personal, teksti në dorëshkrim është si më poshtë:

² Dorëshkrimi original i kësaj këngë gjendet në shtëpinë e djalit të Beqir efendi Barakut, Prof. Dr. Enver Barakut.

Sarajeva shehër i bukur*I*

*Sarajeva, shehër i bukur,
Rreth e rreth me teferixhe.
Ki Milasken³, ki Podrastën⁴,
Poligojin me Ilixhe.*

II

*Moj Xhamia e Begovës,
N'tyj metën syt e 'Gjakovës.
Tridhjetë mijë mysafir' t'kan ardhë,
Gjashtëmbëdhjetë mijë drita t'kan' kallë.*

III

*Te shadravani Hysrev begut,
bishin muzikat e gajretit.
Sa mirë bijshin e qalldisëshin,
E rrokshin marshin e turqenisë.*

IV

*Prej Tasjanit⁵ deri n'Vratnik⁶
Ishin mushë bajraqet jeshil
Gjithë rrugët dhe ulicat⁷.*

Kënga “*Sarajeva shehër i bukur*”, është kompozuar në vitin 1936, me rastin e kremtimit të 400-vjetorit të xhamisë së Gazi Hysrev Begut në qytetin e Sarajevës, ku autori (Beqir Baraku) e këndoi këtë këngë para 16.000 pjesëmarrëseve. Kjo e dhënë i është dokumentuar djalit të Beqirit,

³ Lumë në qytetin e Sarajevës.

⁴ Podrasta- Kodër malore në Sarajevë.

⁵ Qytezë në veri të Bosnjës e Hercegovinës.

⁶ Pjesë shkëmbore me tunel.

⁷ Rugicat.

Prof. Dr. Enver Barakut, në vitin 1978, prej udhëheqësit të Vakëfit të Pejës, i cili kishte qenë pjesëmarrës në atë manifestim, së bashku me autorin e kësaj kënge.

Kënga e krijuar prej Beqir efendiut shumë shpejt bëri famë, dhe u interpretua prej shumë interpretuesve të shquar të muzikës tradicionale shqiptare. Mirëpo, në mënyrë brilante u interpretua edhe prej këngëtarit të mirënjohur, Ismet Peja. Repertori i tij interpretues, në kuadër të muzikës tradicionale shqiptare, është i larmishëm, me theks në këngët qytetare shqiptare. Të shumta ishin këngët e qytetit të Gjakovës që Ismet Peja i interpretoi gjatë gjithë karrierës së tij të bujshme, e ne në këtë punim studimor kemi përzgjedhur këngën “*Sarajeva shehër i bukur*”, me tekst dhe me kompozim të Beqir efendi Barakut.



Pjesëmarrësit në manifestimin e 400-vjetorit të Xhamisë së Gazi Husrev Begut në Sarajevë. Në mesin e tyre edhe shumë hoxhallarë nga Kosova, disa prej tyre edhe nga Gjakova, si Hfz., Bajram ef. Agani, Hasan ef. Nahi, hfz. Fahri ef. Iljazi, Beqir ef. Baraku etj., edhe pse kjo foto ka vlera dokumentare, deri më sot nuk ka një përpjekje për identifikimin e hoxhallarëve pjesëmarrës nga Kosova.

Gjithashtu vlen të theksohet se Ismet Peja ka pasur vazhdimësi tradite të të kënduarit, sidomos në pjesët me muzikë sofistë, e cila ishte një bazë e vyeshme për kultivimin e këngës tradicionale shqiptare në përgjithësi,

dhe të trashëgimisë së muzikës në qytetin e Gjakovës në veçanti (Doli, 2015:113).

Teksti i kësaj kënge gjatë viteve është ndryshuar edhe nga mosdija, po edhe nga mosnjohja, për vetë faktin se ajo mendohej se ishte këngë boshnjake. Ndër të tjerash, duhet theksuar fakti se këtë këngë, në mënyrë brilante, e ka interpretuar edhe Haxhi Gani Hoshi, nga qyteti i Gjakovës, i cili jetonte dhe vepronte në Sarajeve, e që ishte myezin dhe që kishte një zë tenori të mahnitshëm⁸.

Si përfundim, mund të pohojmë se personaliteti i Beqir efendi Barakut si një atdhetar, fetar, intelektual dhe krijues i denjë, do të duhej të kishte një vëmendje më meritorë rreth gjurmimit, analizimit dhe caktimit të këngëve të krijuara dhe të përkthyer prej tij. Pa dyshim se këto materiale muzikore të krijuara prej tij, edhe pse kanë kaluar shumë vite nga krijimi, edhe sot interpretohen me endje e me një dashamirësi, qoftë në ambientet tona të gëzimit, qoftë dhe në organizime të ndryshme. Prandaj, i shprehim respekt e mirënjohje të thellë personalitetit të një gjakovari të denjë, siç ishte Beqir efendi Baraku, i cili traditës muzikore të qytetit nga vinte ia dhuroi këto perla muzikore!

Referencat:

1. Arllati, Behar (2014), "*Tradita muzikore në Gjakovë*", Ura, Prishtinë, 2014.
2. Bicurri, Esat (2007), "*Ahengu gjakovar në shekuj*", Litografia, Gjakovë, 2006.
3. Doli, Krenar (2010), "*Gjakova brenda muzikës*", Erpoprint, Gjakovë, 2010.
4. Doli, Krenar (2015), "*Dasma në qytetin e Gjakovës*", Instituti Albano-logjik, Prishtinë, 2015.

⁸ Regjistrimin e kësaj kënge të interpretuar prej Haxhi Gani Hoshit e kemi të incizuar në vitin 1995, në qytetin e Gjakovës, prej babait tim të ndjerë, Tefik Hamdi Dolit (1945-2021).

Dr. Krenar DOLI

WHO IS THE AUTHOR OF THE “SARAJEVA SHEHËR I BUKUR” SONG AND HOW WAS IT BORN?

(Summary)

One of the most beautiful and special songs, which has been performed by many distinguished singers is “Sarajeva shehër i bukur”. Despite the fact that this song is constantly sung by the admirers of Gjakovar music many of them do not know who its author is, or how it came into being. This paper will try to answer these questions.

Keywords: *Gjakova, Beqir ef. Baraku, song, Sarajevo, mosque*

V. HORIZONTE

Mimoza SINANI

ESENCA E ARTIT ISLAM

Abstrakt

Arti islam synon pasqyrimin e Unitetit hyjnor. Ai e përfaqëson mesazhin që ndodhet në zemër të shpalljes islame, dhe e pasqyron drejtpërsëdrejti prejardhjen qiellore të Islamit.

Tevhidi është emëruesi i përbashkët për të gjithë artistët e botë-kuptimit islam, pa marrë parasysh sa të ndarë mund të jenë ata gjeografikisht dhe etnikisht.

Lidhja midis qytetërimit islam dhe artit islam është një shprehje shembullore e shpirtit të vetëm që i gjallëron ata të dy. Ky “shpirt” mund të përshkruhet si sistem epistemologjik, ligj ose dialektikë që shërben si bazë për sistemin e përgjithshëm kulturor të arteve islame.

Arti islam e ka një synim të ngjashëm me atë të Kuranit: t’ia mësojë dhe t’ia përforcojë njerëzimit perceptimin e transcendencës hyjnore. Kurani i shenjtë ecsiguron një burim të gatshëm dhe logjik të inspirimit për krijim estetik. Aftësia për të kuptuar se Zoti transcendent është vizualisht i pashprehshëm është objektivi estetik më i lartë i mundshëm për njeriun.

Fjalët çelës: *Tevhid, transcendencë hyjnore, sistem epistemologjik, imazh antropomorf, arkitekturë religjioze, stilizim, arabeskë, kaligrafi, arkitekturë, ornamentim*

HYRJE

Teoria e artit islam

Të pyesësh “Çfarë është arti?” sipas mënyrës me të cilën Sokrati pyeste Hippias-in: “Çfarë është e bukura?”, do të thotë të hulumtosh mbi thelbin e artit.

Arti funksion si një lloj “gjuhe” me një drejtim që nuk kërkon në të vërtetë një përgjigje, ndonëse ai kërkon që të interpretohet dhe të kup-tohet.¹

Eksperienca estetike nënkupton eksperiencën përmes shqisave të një esence *a priori* metanatyrore. Arti është procesi i zbulimit brenda natyrës të kësaj esence metanatyrore dhe paraqitja e kësaj esence në trajta të dukshme.²

Një numër historianësh janë përpjekur të nxjerrin teori novatore të rëndësishme për fushën e gjerë të artit islam. Ata adoptuan metoda tradicionale historike dhe përshkruese, si edhe qasje moderne filozofike (estetike, ezoterike, ekspresioniste, simbolike) për të shpjeguar lidhjen organike midis artit islam dhe origjinës së tij. Në rajonet e ndryshme që erdhën nën flamurin e Islamit, format indigjene të artit u shkrinë dhe u integruan në një kulturë më të gjerë islame e cila, megjithëse mbante një vulë të qëndrueshme në mbarë botën, lejonte dallime në detaje dhe elemente individuale. Kështu, uniteti material i qytetërimit islam shërbeu si mjet për një unitet shpirtëror dhe psikik që pasqyronte kredon islame të Njeshmërisë hyjnore.³

Parimi i unitetit dhe i diversitetit mund të thuhet se është fokusi semantik dhe nervi epistemologjik i teorisë së artit islam.

¹ Jean-Pierre Cometti, Jacques Morizot, Roger Pouivet, *Çështje të estetikës*, (Shkup: Logos-A, 2020), f. 22, 83.

² Ismail Raxhi El Faruki, *Tehvidi – Implikimet e tij për mendimin dhe jetën*, (Shkup: Logos-A, 2006), 340. Shih edhe: Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Idea*, vëll. 1, libri III, (Londër, Routledge and Kegan Paul Limited, 1995), 219.

³ Mohammed Hanash, *The Theory of Islamic Art, Aesthetic Concept and Epistemic Structure*, (London - Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2017), 28.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) ishte filozofi i parë që diskutoi unitetin hyjnor si temë të artit islam. Punimi i paraqitur nga Richard Ettinghausen (vdiq më 1979) mbi ndërveprimin dhe kohezionin në artin islam në konventën e orientalistëve të mbajtur në vitin 1955, mbi unitetin dhe diversitetin në qytetërimin islam, mund të ketë shënuar fillimin e studimit serioz të kësaj teme. Historiani Ahmad Fikri ishte studiuesi i parë bashkëkohor arab që u përpoq të bazonte një teori të artit islam në elementet e unitetit midis arabizmit dhe Islamit. Ndërsa mendimtari mysliman Ismail El Faruki e diskutoi teorinë e artit islam në dritën e marrëdhënies ndërmjet artit dhe Njeshmërisë hyjnore (*tevhid*), të cilën ai e shihte si burimin dhe themelin e konceptimit të së bukurës dhe të shprehjes artistike të saj.⁴

Nëpërmjet studimeve historike të stileve të ndryshme arkitekturore, dekorative dhe të aplikuara, Ernst Kuhnel (1882-1964) arriti në përfundimin se arti islam nuk bën dallim midis stilit “fetar” dhe “laik”, por i kombinon ato në një vepër të vetme.

Sipas Georges Marcais (1876-1962), arti islam ka një karakter dallues që e veçon atë nga të gjitha format e tjera të artit të botës antike. Feja islame dhe gjuha arabe lidhën stilet dhe shkollat e ndryshme të artit në një unitet që u shfaq më së shumti në arkitekturën religjioze.

Sipas E. J. Grube (1932-2011), uniteti strukturor i botës islame manifestohet në unitetin etnik dhe gjeografik të elementeve kulturore arabe, persiane dhe turke.⁵

Me përjashtim të Titus Burchardit dhe Louis Massignonit ... historia-nët perëndimorë të artit islam unanimisht e kanë vlerësuar këtë art sipas standardeve të estetikës perëndimore.⁶

⁴ Po aty, f. 25

⁵ Po aty, f. 29.

⁶ Ismail Raxhi El Faruki, *Tehvidi – Implikimet e tij për mendimin dhe jetën*, (Shkup: Logos-A, 2006), 336. Shih edhe: Ismail Raxhi El Faruki, *On the Nature of the Work of Art in Islam, Islam and the Modern Age*, vëll. 1, nr. 2, gusht, 1970, (Studia Islamica, Published: By Brill), f. 68-81.

Kështu nuk është e habitshme që shkenca moderne, në studimin e artit islam, shpesh mban një gjykim negativ. Ne gjejmë gjykime të tilla negative në shumicën e veprave shkencore mbi artin islam; ato janë pak a shumë të njëjta, edhe pse në shkallë të ndryshme. Lexojmë shpesh se arti islam ishte krijuar vetëm në fazën e tij të parë, ndërsa integrimi dhe transformimi i trashëgimisë së mëhershme dhe asaj të mëvonshme në të e ngurtësoi gjithmonë e më shumë në formula sterile. Këto formula, mësojmë më tej, nuk i kanë shuar aspak dallimet etnike të popujve të Islamit, por për fat të keq ato e kanë mbytur iniciativën individuale të artistit. Kjo ka ndodhur edhe më lehtë pasi arti islam privohet nga dimensionin më vital dhe i thellë për shkak të ndalimit fetar të imazheve.⁷

Një numër studiuesish jomyslimanë e kanë shikuar Islamin si një religjion ikonoklastik dhe konservator, që i mohon apo i ndalon artet. Kjo pikëpamje negative ilustron me anën e deklaratave të tilla si vijon: “Në sferën e adhurimit, Islami dikton me një rreptësi puritane një veto totale mbi kënaqësinë artistike në formë dhe imazh, muzikë dhe ikonografi.”⁸

Në përgjigje të qëndrimeve denigruese orientaliste ndaj traditës islame që lidhet me estetikën, një numër studiuesish bashkëkohorë myslimanë u përpoqën të demonstironin ekzistencën e një estetike autentike islame që mund të siguronte themelin e nevojshëm për një teori të artit islam. Studiues të tillë filluan të gjurmojnë veçoritë e kësaj etike bazuar në materialin e nxjerrë nga tradita intelektuale dhe filozofike arabo-islame, duke përfshirë tekste përkatëse nga Kurani dhe Hadithi pejgamberik, dhe nga fushat e gjuhësisë, të letërsisë dhe të historisë. Duke shqyrtuar elementet estetike dhe artistike të traditës islame nga një këndvështrim jo-orientalist, këta mendimtarë myslimanë u përpoqën ta rrënjosnin teorinë e artit islam në një estetikë islame me bazë të gjerë.

Historia moderne e artit e ka nxjerrë shumicën e kriterëve të saj estetikë nga arti klasik grek apo nga arti postmesjetar. Ajo e ka konsideruar

⁷ Titus Burckhardt, *Perennial Values in Islamic Art*, (Studies in Comparative Religion, Vol. 1, No.3. © World Wisdom, Inc. 2007), f. 137.

⁸ Kenneth Cragg, *The House of Islam* (Belmont, Kaliforni: Wadsworth Publishing Co., 1975), f. 15.

gjithmonë individin si krijues të vërtetë të artit. Nga kjo pikëpamje, një punë është “artistike” për aq sa ajo tregon vulën e një individualiteti. Nga këndvështrimi islamik, bukuria është në thelb shprehje e së Vërtetës universale.⁹

Pjesa më e madhe e pikturave në botën islame përbëhet nga ilustrimi i dorëshkrimeve të historive, të tregimeve popullore, të romancave, të poemave epike, të poezive dhe të fabulave dhe nga krijimi i pikturave një-faqëshe që janë koleksionuar dhe mbledhur në albume nga mirëdashës të veçantë. Tradicionalisht, piktura është bërë në format miniature mbi letër dhe përgjithësisht është prodhuar në atelietë mbretërore apo për klientët e elitës.¹⁰

Miniaturat e gjetura në disa vepra islame janë shprehje e punës artistike islame. Ato nuk i ngjajnë në asnjë mënyrë ndonjë personi të veçantë. Ato nuk përmbajnë asnjë hije dhe asnjë dimension të tretë. Tablotë e vizatuara janë paraqitje simbolike të ideve të lidhura me rrugën shpirtërore. Në pajtim me traditën pejgamberike se “Zoti është i bukur dhe e do të bukurën”, arti i miniaturës u zhvillua në shumë vende të botës islame.¹¹

Ndalimi fetar i imazheve antropomorfe

Esenca e artit grek ka qenë natyraliazmi. Njeriu ishte “masa e çdo gjëje”; ai ishte kurora e krijimit, bartësi dhe realizuesi i të gjitha vlerave, më të lartave e më të ulëtave. Për këtë arsye vetë hyjnia konceptohej sipas imazhit të tij. Prometeu është një kronikë mitopoike e luftës për epërsinë e njeriut me Zotin.¹²

⁹ Mohammed Hanash, *The Theory of Islamic Art, Aesthetic Concept and Epistemic Structure*, (London – Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2017), f. 78.

¹⁰ John L. Esposito, *Fjalori i Oksfordit për Islamin*, përktheu: Mimoza Sinani (Shkup: Logos-A, 2017), f. 263.

¹¹ Ruqaiyyah Waris Maqsood, *A Basic Dictionary of Islam*, (New Delhi: Goodword Books, 1988), f. 32.

¹² Ismail Raxhi El Faruki, *Tehvidi – Implikimet e tij për mendimin dhe jetën*, (Shkup: Logos-A, 2006), f. 337. Shih edhe: Ismail Raxhi El Faruki, *On the Nature of the Work of Art in Islam, Islam and the Modern Age*, vëll. 1, nr. 2, gusht, 1970, (Studia Islamica, Published: By Brill). f. 68-81.

Arti evropian në të gjitha etapat e tij historike ka qenë i preokupuar me të adhruarin. Kur i adhuruari në Greqinë e lashtë ishin një grup zotash të ndryshëm, arti grek u orientua tek ato zota në legjenda, drama apo statuja. Kur Evropa kaloi në Krishterim, arti i dha rëndësi Zotit ashtu siç e përshkroi Kisha, dhe kur Evropa e mohoi Zotin e Kishës dhe mori si Zot natyrën, arti u orientua nga i adhuruari i ri, veçanërisht në periudhën e romantizmit. Kur i adhuruari ishte “njeriu” arti u orientua i gjithi në studimin e njeriut. Sot të adhruarit janë të ndryshëm... Dhe ky konfuzion u pasqyrua në artin modern evropian.¹³

Është një nocion i pranuar përgjithësisht se shprehja “art i krishterë” lidhet vetëm me ato objekte arti dhe godina që krijohen për një përdorim veçanërisht religjioz në kulturën e krishterë.¹⁴ Kjo është posaçërisht e vërtetë pas Rilindjes, kur uniteti i jetës në krishterim u thye nga ndarja gjithnjë e më shumë e theksuar e religjiozes nga shekullarja.

Orientalisti von Grunebaum ka thënë se Islami nuk ka arte figurative (skulpturë, pikturë, art dramatik) për arsye se ai është i lirë nga çfarëdo zotash të trupëzuar apo imanent në natyrë. Von Grunebaumi e ka marrë këtë si një qortim ndaj Islamit, ndërsa në të vërtetë ky është tipari parësor i Islamit.¹⁵ Është nderi unik i Islamit që ai është plotësisht i lirë nga idhujtaria, nga ngatërrimi i krijesës me Krijuesin.

Çifutët kishin pohuar më parë se transcendenca e Zotit nuk e pranon aspak bërjen e “statujave të gdhendura” dhe ata, në përputhje me këtë urdhëresë hyjnore, ishin larguar plotësisht nga çdo art vizual.

Në dallim nga judaizmi dhe islamizmi, krishterimi e pranon paraqitjen e figurshme të njeriut dhe të Zotit në një trajtë antropomorfe. Ky qëndrim do ta bëjë artin një prej përbërësve thelbësorë të humanizmit të krishterë.¹⁶

¹³ Muhamed Kutub, *Bota në fokusin islam*, (Tiranë: albPaper, 2006), f. 365.

¹⁴ Shih: Titus Burckhardt, *Sacred Art in East and West: Its Principles and Methods*, (Londër: Perennial Books, 1967), Hyrja; Ananada K. Coomaraswamy, *Christian and Oriental Philosophy of Art* (Nju-Jork: Dover Publications, 1956), Kap. 2.

¹⁵ Ismail Raxhi El Faruki, *Tehvidi – Implikimet e tij për mendimin dhe jetën*, (Shkup: Logos-A, 2006), 342.

¹⁶ Jacques Le Goff, *Mesjeta në zanafillat e identitetit evropian*, (Tiranë: Shtëpia e Librit & Komunikimit, 2002), 95.

Ndërsa kulturat dhe popujt e tjerë mund ta kenë vlerësuar njeriun si “masë të të gjitha gjërave”, apo natyrën si përcaktuesen themelore, përqendrimi i myslimanit tek Zoti ka qenë në transcendencën e Tij të pakompromis.¹⁷

Njeriu perëndimor modern ka pak tolerancë ndaj ndonjë hyjnie kur është në pyetje metafizika. Mirëpo kur është fjala për etikën dhe sjelljen, “zotat” që i ka krijuar ai nga idealizimi i pasioneve dhe i prirjeve njerëzore përbëjnë determinuesit realë të veprimit të tij.¹⁸

Duke i përjashtuar të gjitha imazhet antropomorfe, të paktën brenda caqeve fetare, arti islam e ndihmon njeriun që të jetë plotësisht vetvetja. Në vend se ta projektojë shpirtin e tij jashtë vetvetes, ai do të qëndrojë në qendrën e tij ontologjike, ku ai është njëkohësisht mëkëmbës (*halife*) dhe rob (*abd*) i Zotit. Arti islam, në përgjithësi, synon krijimin e një ambienti i cili e ndihmon njeriun që të kuptojë dinjitetin e tij primordial, prandaj ai shmang gjithçka që mund të jetë “idhull”, madje edhe në një shkallë mjaft relative dhe të përkohshme. Asgjë nuk duhet të qëndrojë mes njeriut dhe Prezencës së padukshme të Zotit.¹⁹

Filozofia ateiste dhe materialiste e zhvesh artin nga vrulli dhe liria. Ateizmi e ngulfat artin edhe kur është liberal; religjioni e inspiron dhe liron edhe kur është autoritar.²⁰

Një pjesë e madhe e artit modern mbështetet në individualizëm, subjektivizëm dhe impulset psikologjike të piktorit individual dhe jo të

¹⁷ Për një diskutim më të hollësishëm shih, Lois Ibsen el Faruki, “*An Islamic Perspective on Symbolism in the Arts: New Thoughts on Figural Representation*,” Art, Creativity, and Religion, ed. Diane Apostolos Cappadona (New York: Crossroad Pub. Co., 1983), f. 164-178.

¹⁸ Ismail Raxhi El Faruki, *Tehvidi – Implikimet e tij për mendimin dhe jetën*, (Shkup: Logos-A, 2006), 341. Shih edhe: Walter Kaufmann, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, (Princeton: Princeton Press, Meridian Books, 1956), 102.

¹⁹ Titus Burckhardt, *Perennial Values in Islamic Art*, (Studies in Comparative Religion, Vol. 1, No.3. © World Wisdom, Inc. 2007), f. 141.

²⁰ Alija Izetbegović, *Islami ndërmjet Lindjes dhe Perëndimit*, (Shkup: Logos-A, 2000), f. 117.

Normës Hyjnore, që do ta tejkalonte artistin individual, ndërkohë që arti islam e ka shikuar burimin e vet të jetë përmbi dhe përtej individit.²¹

Arti, përkundër synimeve dhe bindjeve të artistit mbetet ai që është: një porosi sakrale, një dëshmi kundër fundit dhe relativitetit të njeriut, një perspektivë kozmike, e cila në tërësi dhe në secilën pikë të vet e kundërshton vizionin e një kozmosi materialist pa Zot.²²

“Natyra simbolike” e artit islam

Një numër studiuesish kanë shkruar vitet e fundit rreth natyrës simbolike të artit islam.²³ Cilësimi i tyre “simbolik” për artin islam nuk nënkupton thjesht nocionin e pranuar universalisht se artet janë një mënyrë për të shprehur një ide abstrakte në poezi, ngjyra, vija, trajta, tinguj, lëvizje dhe me radhë. Në këtë sens, natyrisht, i gjithë arti është simbolik. Këta shkrimtarë pretendojnë shumë më tepër për ato që ata i shohin si implikime simbolike të artit islam. Për ta, format, trajtat, objektet, skenat dhe madje shkronjat dhe numrat e përdorur në artin islam, kanë një kuptim të fshehtë. Sikurse paraqitjet antropomorlike të perëndive dhe të perëndeshave kanë kuptim të veçantë religjioz për hindunë; apo kryqi, skena e kryqëzimit dhe statuja e Krishtit janë simbole të fuqishme për të krish-

²¹ Sejjid Husein Nasr, *A Young Muslim's Guide to the Modern World*, (Cambridge: IslamicTexts Society, 1993), f. 280.

²² Alija Izetbegović, *Islami ndërmjet Lindjes dhe Perëndimit*, (Shkup: Logos-A, 2000), f. 118.

²³ Për shembull: Martin Lings, *The Quranic Art of Calligraphy and Illumination* (Londër: World of Islam Festival Trust, 1976); Titus Burckhardt, *The Art of Islam* (Londër: World of Islam Festival Trust, 1976); Nader Ardalan dhe L. Bakhtiar, *The Sense of Unity* (Çikago: University of Chicago Press, 1973), Anthony Welch, *Calligraphy in the Arts of Muslim World* (Austin: University of Texas Press, 1979); Erica Cruikshank Dodd, “The Image of the Word,” *Berytus* 18 (1969), f. 35-58; Sejjed Hossein Nasr, “The Significance of the Void in the Art and Architecture of Islam,” *The Islamic Quarterly*, 16 (1972), f. 115-120; Schuyler van R. Cammann, “Symbolic Meanings in Oriental Rug Patterns,” *The Textile Museum Journal*, 3 (1972), f. 5-54, po ai, “Cosmic Symbolism on Carpets from the Sanguszko Group,” *Studies in Art and Literature of the Near East in Honor of Richard Ettinghausen*, ed. Peter J. Chelkovski (Salt Lake City dhe New York, 1975), f. 181-208.

terin; po ashtu, vazhdon argumenti i tyre, ekzistojnë “simbole islame” të veçanta të cilat paraqesin vizualisht një numër të madh domethëniesh që kapen dhe kuptohen nga shikuesi.²⁴ Pretendohet se kubeja duhet të konsiderohet si kupë e qiellit²⁵; medaljoni në qendër të një qilimi është një paraqitje e vendkalimit në qiell²⁶; dekorimi epigrafik që përfshin emrin e sundimtarit është përkrahje për shtetin politik²⁷. Deri edhe zbrazëtia apo “boshllëku” konsiderohet si “një simbol i transcendencës së Zotit dhe i prezencës së Tij në të gjitha gjërat.”²⁸

Të gjitha këto atribuime të përmbajtjes literale simbolike janë antagonistë me esencën e artit islam dhe me cilësinë e tij abstrakte. Arti islam lindi dhe u zhvillua në një ambient semit, i cili i mohoi dhe i dënoi të gjitha paraqitjet e mbretërisë transcendente. Ai është një art i bazuar mbi një ideologji – *tevhidin* – që nuk mund të shprehet estetikisht me anën e lidhjes reale apo të imagjinuar midis natyrës dhe Zotit. Lidhja e tillë është një lloj shirku apo “asociacionizmi” i qenieve dhe i objekteve të tjera me Allahun dhe kjo është e ndaluar në Islam.²⁹

Të kuptosh se Zoti është i pashprehshëm vizualisht, është qëllim më i lartë estetik i mundshëm i njeriut. I pafundmi, në çfarëdo kuptimi qoftë është i pashprehshëm.³⁰

²⁴ Ismail R. al Faruki, Lois Lamy’a al Faruki, *Atlas kulturor i Islamit*, përktheu: Mimoza Sinani, (Shkup: Logos-A, 2018), 207.

²⁵ Titus Burckhardt, *Art of Islam: Language and Meaning* (Londër: World of Islam Festival Publishing CO., 1976), 125.

²⁶ Schuyler van R. Cammann, “Symbolic Meanings in Oriental Rug Patterns,” *The Textile Museum Journal*, 3 (1972), f. 54.

²⁷ Anthony Welch, *Calligraphy in the Arts of Muslim World* (Austin: University of Texas Press, 1979), f. 23.

²⁸ Sejjed Hossein Nasr, “The Significance of the Void in the Art and Architecture of Islam,” *The Islamic Quarterly*, 16 (1972), f. 115.

²⁹ Ismail R. al Faruki, Lois Lamy’a al Faruki, *Atlas kulturor i Islamit*, (Shkup: Logos-A, 2018), 207.

³⁰ Ismail Raxhi El Faruki, *Divine Transcendence and Its Expression*, World Faiths, nr. 107, 1979. Shih edhe: Ismail Raxhi El Faruki, *Tehvidi – Implikimet e tij për mendimin dhe jetën*, (Shkup: Logos-A, 2006), 343.

Stilizimi - instrumenti mohues i natyralizmit

Modelet e pafundme të artit islam janë, para së gjithash, abstrakte.

Madje edhe kur përdoren figura nga natyra, ato i nënshtrohen çnatyralizmit dhe teknikave të stilizimit, që i bën ato më të përshtatshme për rolin e tyre si mohuese të natyralizmit, sesa si pasqyrime besnike të fenomeneve natyrore.³¹

Nëpërmjet stilizimit, artisti mysliman e largoi çdo objekt aq shumë nga natyra sa që ai u bë pothuaj i panjohshëm. Në dorën e artistit, stilizimi ishte një instrument mohues, me anën e të cilit ai i tha: Jo! çdo gjëje natyrore.

Artisti mysliman nuk u ndal aty. Shpërthimi i tij kreativ erdhi kur atij iu bë e qartë se të shprehësh Zotin në një figurë të natyrës është një gjë, dhe të shprehësh pashprehshmërinë e Tij në një figurë të tillë është gjë tjetër.

Kjo shpjegon arsyen se përse pjesa më e madhe e veprave të artit të krijuara nga myslimanët ishin abstrakte. Madje edhe atje ku përdoreshin figurat e bimëve, të kafshëve dhe të njerëzve, artisti i stilizonte ato në një mënyrë si për të mohuar krijueshmërinë e tyre, si për të mohuar se ndonjë esencë mbinatyrore është rezidente brenda tyre.

Arabeska – një dritare drejt së pafundmes

Arti i myslimanëve shpesh është përcaktuar si art i modelit të pafundmë apo si “art i pafundësisë.”³² Kjo shprehje estetike, gjithashtu, është quajtur “arabeskë”, një dizajn jozhvillimor që shtrihet në të gjitha drejtimet *ad infinitum*.

Ajo është estetikisht më dinamika dhe më aktivja nga të gjitha format e artit.

³¹ Ismail R. al Faruki, Lois Lamy' al Faruki, *Atlas kulturor i Islamit*, (Shkup: Logos-A, 2018), 199.

³² Ismail R. el Faruki, *Islam and Culture* (Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia, 1980), f. 44.

Arabeska e transfiguron objektin e natyrës që ajo dekoron – qoftë tekstil, metal, vazo, mur, tavan, shtyllë, dritare apo faqe e një libri – në një formë të papeshë, transparente, pluskuese që shtrihet pambarimisht në të gjitha drejtimet. Nga ana estetike, objekti i natyrës bëhet nën përpunimin e arabeskës një dritare drejt së pafundmes.³³

Arabeskat abstrakte janë dizajne të formuara prej kërcejve, gjetheve dhe luleve të stilizuara të çnatyruara me kujdes dhe të përsëritura në mënyrë simetrike. Arabeskat mund të përbëhen edhe prej figurash gjeometrike të cilat përmes vetë natyrës së tyre gjeometrike paralajmërojnë mohimin e natyrës si shprehëse të Hyjnore.³⁴

Arabeska nuk është kompensim për imazhet. Ajo, më saktë, është e kundërta e tyre dhe mohim i vërtetë i artit figurativ. Nëpërmjet transformimit të një sipërfaqeje në një endje ngjyrash ose në një vibracion dritash dhe hijesh, ornamentin e pengon mendjen nga fiksimi i vetes mbi ndonjë formë të veçantë duke thënë “unë”, ashtu si një imazh thotë “unë”. Qendra e një arabeske është gjithkund dhe askund, çdo “pohim” ndiqet nga “mohimi” i tij dhe anasjelltas.

Ajo është një grafik i vërtetë ritmesh, çdo vijë valëzohet në fazat plotësuese dhe çdo sipërfaqe ka ekuivalenten e saj të anasjelltë. Arabeska është në të njëjtën kohë logjike dhe ritmike, matematikore dhe melodioze.³⁵

Arabeska krijon te shikuesi intuitën e cilësisë së pafundësisë, të asaj që është përtej kohë-hapësirës. Nëpërmjet soditjes së këtyre modeleve të pafundme, mendja e marrësit kthehet drejt Hyjnore dhe arti bëhet një përforsim dhe një rikujtim i besimit fetar.

Një prej llojeve të ornamentimit islam, emërohet si arabeskë “e zgjeruar” mbasi ajo jep përshtypjen e dizajni shpërthyes. Bërthama e saj

³³ Ismail Raxhi El Faruki, *Tehvidi – Implikimet e tij për mendimin dhe jetën*, (Shkup: Logos-A, 2006), f. 343. Shih edhe: Ismail Raxhi El Faruki, *On the Nature of the Work of Art in Islam, Islam and the Modern Age*, vëll. 1, nr. 2, gusht, 1970, (Studia Islamica, Published: By Brill), f. 78.

³⁴ Po aty, f. 63.

³⁵ Titus Burckhardt, *Perennial Values in Islamic Art*, (Studies in Comparative Religion, Vol. 1, No.3. © World Wisdom, Inc. 2007), f. 138.

qendrore modulare siguron një “pamje” brenda modelimit të pafundmë, por në asnjë mënyrë vetëm një. Bordurë pas bordure dhe figurë pas figure i shtohen në mënyrë të njëpasnjëshme kësaj bërthame qendrore, qoftë nga artisti gjatë krijimit, qoftë nga shikuesi gjatë perceptimit. Çdo shtim furnizon një përbërje të re dhe një vizion të ri të arabeskës. Së fundi, bordura e faqes, skajet e pjatancës, ekstremitetet e panelit të murit, fasada e ndërtesës mbërrihen, dhe modeli duhet të ndërpritet, pa kompletim apo finalizim. Kjo papërfundueshmëri nuk është për t’u fshehur apo shmangur; në fakt, është prej esencës së modelit islam që, nëpërmjet kësaj papërfundueshmërie, dizajni të kërkojë vazhdim përtej kufijve të tij empirikë me anën e imagjinatës së shikuesit. Mendja, më së fundi, është e paafte për ta vazhduar këtë proces dhe perceptuesi arrin të kuptojë se ekziston një Realitet i pashpjegueshëm, i cili është përtej kohë-hapësirës.³⁶

Kaligrafia – arti i të shkruarit bukur

Kaligrafia nuk është vetëm dega më e shquar e artit islam por është një pikë kulmore në historinë e artit bashkëkohor. Nderimi i myslimanëve për tekstin e Kuranit thërret për kujdes dhe zbukurim shumë të madh në të shkruarit e tij.³⁷

Synimi i artit për myslimanin është që t’i drejtojë qeniet njerëzore, si zëvendës të një Zoti transcendent, drejt përsiatjes dhe kujtimit të Tij. Në drejtim të këtij synimi nuk mund të gjendet asnjë element më i përshtatshëm sesa fragmentet poetikisht frymëzuese të Kuranit Fisnik.

Shkruarimi i Kuranit, d.m.th. kaligrafia dhe lexim-këndimi melodik i Kuranit paraqet apogjenë e hierarkisë së artit islam.³⁸

Përfshirja e fragmenteve kuranore nuk kryhej kurrë pa kujdes, pa ndërim dhe pa perfeksionim. Si pasojë, arti i të shkruarit bukur, apo kaligra-

³⁶ Ismail R. al Faruki, Lois Lamya’ al Faruki, *Atlas kulturor i Islamit*, (Shkup: Logos-A, 2018), f. 454.

³⁷ Murad Hofmann, *Kurani*, (Tiranë: Future’s Youth – Rinia e së ardhmes, 2007), f. 109.

³⁸ Nexhat Ibrahim, *Etika dhe filozofia islame*, *Vepra 5*, (Shkup: Logos-A, 2009), f. 342.

fia, u zhvillua ndërmjet myslimanëve të hershëm me imagjinatë dhe shpejtësi të mahnitshme.

Fragmentet kuranore janë përdorur si motive dekorative jo vetëm në elemente të rëndësishme nga pikëpamja fetare, por gjithashtu në pëlhura, veshje, enë dhe tabaka, kuti dhe orendi, mure dhe ndërtesa, madje poçe gatimi, në çdo shekull të historisë islame dhe në çdo skaj të botës myslimane.³⁹

Eleganca në të shkruar dhe zbukurimi që gjendet në kopjet e Kuranit, që u shkruan në shekujt në vijim, është i pakapërcyeshëm. Çdo sundimtar, çdo dinasti, çdo patron i pasur konkurronte për autorizimin apo shkrimin e Kuranit më të bukur të kohës. Kaligrafistët ishin një shtresë e çmuar për çdo oborr mbretëror dhe çdo person i ditur përpiqej të arrinte mjeshtërinë më të madhe të mundshme të artit.

Secili prej shkrimeve të ndryshme këndore dhe shkrimeve të rrumbullakuara dëshmoi një stil të veçantë dhe një emër të dalluar (*Thuluth, Neskhi, Muhakkek, Rika'i, Rejhani, Tevki* etj.).⁴⁰

Interesimi për kaligrafinë u përhap nga zbatimi i saj te Kurani në përdorimin për zbukurimin e objekteve të bëra prej metali, xhami, fildişi, tekstili, druri, guri, stukoje dhe qeramike.

Çdo material dhe objekt i mundshëm u zbukurua me shirita, medaljone, motive, apo dizajno të bazuara në përgjithësi në artin e të shkruarit.

Arkitektura – arti *par excellence* i Islamit

Artet e shenjta *par excellence* të Islamit janë kaligrafia dhe arkitektura. Njëra lidhet me shkrimin e Fjalës së Allahut, kurse tjetra me krijimin e hapësirave të xhamive në të cilat kumbon fjala e Allahut.

Artet binjake të kaligrafisë dhe të arkitekturës kanë rëndësi qendrore në jetën fetare dhe pasqyrojnë Fjalën e Allahut në bashkësinë islame.⁴¹

³⁹ Ismail R. al Faruki, Lois Lamya' al Faruki, *Atlas kulturor i Islamit*, (Shkup: Logos-A, 2018), 205

⁴⁰ Po aty, f. 414.

⁴¹ Sejjid Husein Nasr, *A Young Muslim's Guide to the Modern World*, (Cambridge: IslamicTexts Society, 1993), f. 151.

Kurani i shpallur si një zbulesë e re hyjnore dhe tradita e profetit si zbatim i saj përbëjnë themelet jo vetëm të bashkësisë së parë të myslimanëve, por edhe të qytetërimit klasik islamik. Arkitektura islame është ushyer nga këto dy burime themeluese.⁴²

Në gjirin e kulturës islame artet nuk lindin e as nuk lëvrohen si qëllim në vetvete, përkundrazi lindin dhe lëvrohen brenda topologjisë së besimit islam të vështruar qoftë si mesazh i zbuluar, qoftë si realitet shpirtëror dhe formë jetese.

Në Islam nuk bëhet dallim ndërmjet arteve të bukura dhe zanateve ose arteve industriale. Në botën islame tradicionale, hierarkia e arteve nuk mbështetet mbi atë nëse ishin të “bukura” apo “industriale”. Ajo bazohet mbi ndikimin e artit në shpirtin e qenies njerëzore.⁴³

Arkitektura e lëvruar në gjirin e kulturës islame nuk është një qëllim në vetvete, as një art i pavarur, dhe aq më pak individualist; përkundrazi është një art i drejtuar, i qëllimshëm sa nga njerëzorja, po aq edhe nga hyjnorja, duke u shpalosur si pjesë e arkitekturës “komunikative”.⁴⁴

Monoteizmi rigoroz (*tehvīdi*) vërehet edhe në arkitekturë. Për shembull, Katedralja Notre Dame në Paris është ndërtuar me bllok njëri pranë tjetrit, si manifestim i trinisë kristiane, ndërsa Xhamia Sulejmanie në Stamboll është e ndërtuar me bllok njëri mbi tjetrin... Të gjitha ndërtimet islame ngrihen nga themeli në kulm dhe atje lart takohen në kubënë kryesore. Ky ndërtim është manifestim i besimit monoteist.⁴⁵

Në një xhami, besimtari nuk është asnjëherë një vizitor i thjeshtë, ai është si të thuash në shtëpi, ndonëse jo në kuptimin e zakonshëm të fjalës: kur pastrohet nëpërmjet abdesit ritual dhe më pas lexon fjalët e shpallura të Kuranit, ai simbolikisht kthehet në “stacionin” e Ademit, që është në qendër të botës. Sipas kësaj, të gjithë arkitektët myslimanë janë për-

⁴² Ibrahim Kallën, *Islami dhe perëndimi*, (Shkup: Logos-A, 2011), f. 35.

⁴³ Sejjid Husein Nasr, *A Young Muslim's Guide to the Modern World*, (Cambridge: IslamicTexts Society, 1993), f. 153.

⁴⁴ Arben Haxhiymeri, (Pamje të estetikës në artin islam të ndërtimtarisë), *Metafizika dhe morali*, Revistë filozofiko-shkencore, vol. 2, nr. 1, Fondacioni Rumi, 2012, f. 76.

⁴⁵ Nexhat Ibrahim, *Alkimia e shpirtit në epokën e tejmodernizmit*, (Tiranë: Alsar, 2021), f. 269.

pjekur që të krijojnë një hapësirë tërësisht pushimi në vetvete dhe të tregojnë kudo, në secilin prej “stacioneve” të saj, mbushullinë e cilësive hapësinore. Ata ia arritën këtij qëllimi me anë të hollëve horizontale me shtylla, si xhamia e lashtë e Medinës, ose kupolat koncentrike të Turqisë. Në asnjë prej këtyre interierëve ne nuk ndiejmë të tërhiqemi në ndonjë drejtim të caktuar, qoftë përpara qoftë lart, as nuk ndihemi të ndrydhur nga kufizimet e tyre hapësinore. Është vënë në dukje me të drejtë se arkitektura e një xhamie i përjashton të gjitha tensionet ndërmjet Qiellit dhe Tokës.⁴⁶

Arkitektura u nënshtrohet ligjësisë dhe nevojave të shpirtit, alfabetit, simboleve dhe gjuhës, përmes të cilave shpirti flet dhe shpalos praninë e tij të padukshme përmes formave të dukshme të lëndës. Lartësia e minareve të xhamive anembanë botës është një prej shprehjeve të shpirtit, është një kumt i shkruar përmes alfabetit të nevojave të tij. Ndryshe nga kulla e Babelit, lartësia e minares nuk mishëron përpjekjen iluministe të njeriut për të arritur Qiellin “pa ndihmën dhe mbështetjen e një force më të epërme”; përkundrazi lartësia e minares kërkon të krijojë mundësinë e shtrirjes maksimale, por jo për të sunduar, as për të vendosur pushtet, por për të bërë me dije mesazhin e një Zbulese. Ndryshe nga arkitektura post-moderniste, arkitektura islame është holistike, ku çdo pjesë shfaqet si element përbërës i së tërës, dhe zhvillohet nën dritën e të tëra pjesëve të tjera. Shndërrimin e hapësirës në një topologji, në një vendësi ekzistenciale, arkitektura islame e shpreh në një mënyrë mjaft të qartë: Ndërtimi i një xhamie dhe parimet arkitekturore të ndjekura nuk mëtojnë të krijojnë vetëm se një “banesë”, madje, për të qenë më të saktë, një “shtëpi”. Një parim i tillë arkitekturor buron drejtpërsëdrejti nga teksti i shenjtë: “...Shtëpinë (Qabenë) e bëmë vendkthimi dhe vendsigurie për njerëzit...”⁴⁷ Nga pikëpamja arkitekturore, pavarësisht larmisë së stileve, të tëra xhamitë ndërtohen mbi bazë të këtij parimi, i cili është kryesisht, një parim ekzistencial. Xhamia është jo një hapësirë objektsh, por një vendësi

⁴⁶ Titus Burckhardt, *Perennial Values in Islamic Art*, (Studies in Comparative Religion, Vol. 1, No.3. © World Wisdom, Inc. 2007), f. 139.

⁴⁷ Kuran 2: 125

e banuar nga marrëdhëniet që njerëzit kanë horizontalisht - me njëri-tjetrin, dhe vertikalisht - me vetë Allahun, i cili në vargjet e sipërpërmendura shfaqet vetë “ndërtuesi” apo “arkitekti”. Vështruar nga ky drejtim, xhamia shfaqet një vendësi e banuar nga një yjësi pranish ekzistenciale: Nga prania e ekzistencës së Allahut dhe nga ajo e ekzistencës së njerëzve. Xhamia është jo një vendtakim, por një vendbanim, duke paraqitur simbolikisht banesën eskatologjike të besimtarëve. Allahu nuk komunikon me lëndën e njerëzve, por me shpirtin dhe me vetë ekzistencën e tyre; ekzistenca hyjnore i lëshon zë ekzistencës njerëzore dhe anasjelltas. Në këtë drejtim, arti arkitektural shfaqet në formën e një injeksioni; ajo injekton në ekzistencën e njerëzve ekzistencën e së padukshmes dhe të hyjnore, duke synuar jo një bashkëshkrim, as një kalim atributësh të hyjnore tek njerëzorja, por duke synuar një bashkëbanim, në të njëjtën “banesë”.⁴⁸

Kryeveprat e mëdha të artit islam, si xhamitë e mëdha të Kordovës në Spanjë, Kajravanit në Tunizi dhe Ibën Tulunit në Kajro ose më në lindje ato të Stambollit, të Isfahanit e të Samarkandit përfaqësojnë jo vetëm shpirtin e shpalljes islame, por vetë thelbin e atij shpirti. Në harmoninë, qartësinë, kthjelltësinë dhe paqen e tyre ato kristalizojnë disa prej aspekteve më të rëndësishme të mesazhit islam.⁴⁹

Ndikimi i artit islam

Aspektet e ndryshme të artit islam, nga poezia e muzika deri tek arkitektura lanë gjurmë të thella në shumë tipare të artit mesjetar evropian. Harqet dhe zbukurimet e brendshme të sinagogës së Toledos pasqyrojnë edhe sot e kësaj dite marrëdhënien e ngushtë ndërmjet artit dekorativ dhe ornamental të sinagogës dhe atij të xhamisë.⁵⁰

Duke shikuar godinat e vjetra islame mund të të shohim tërë fuqinë e kreativitetit dhe krijimtarisë myslimane. Shembulli më i mirë për këtë

⁴⁸ Arben Haxhiymeri, (Pamje të estetikës në artin islam të ndërtimtarisë), Metafizika dhe morali, Revistë filozofiko-shkencore, vol. 2, nr. 1, Fondacioni Rumi, 2012, f. 77-78.

⁴⁹ Sejjid Husein Nasr, *A Young Muslim's Guide to the Modern World*, (Cambridge: IslamicTexts Society, 1993), 144.

⁵⁰ Po aty, f. 156.

është xhamia e Kordovës, e ndërtuar në stilin karakteristik andaluzian, me shumë elemente moderne arkitektonike: dyer madhështore, minbere dhe tavane të stolisura, si në shumë xhami anë e kënd botës islame, me mozaik të disajnuar me mjeshtëri, fildish të skalitur, dru dhe zbukurime gipsi, si dhe me pjesë të gdhendura druri të cilat kombinohen mes tyre me shkathtësi të përsosur.⁵¹

Arti islam ka huazuar elemente teknike dhe formative nga mjediset me të cilat ka kontaktuar apo bashkëjetuar, po fryma e Islamit ka qenë postulat i pacenueshëm frymëzimi dhe krijimi i artistëve myslimanë.⁵²

Çdonjëri prej grupeve të mëdha etnike të botës islame ka krijuar një art që është dallueshmërisht i tij, si ai persian, turk, egjiptian, afrikanove-rrior dhe andaluzian, indomysliman, indonezian, malezian, por uniteti i Islamit pasqyrohet përgjatë gjithë këtyre traditave të larmishme e të pasura artistike.⁵³

Edhe pse historianët vërejnë një larmi të madhe të motive, të materialeve, të stileve që dallojnë nga aspekti gjeografik apo kronologjik, tipari kryesor i artit islam është uniteti i qëllimit. E tillë është fuqia e vlerave artistike të Islamit dhe i tillë ishte uniteti artistik saqë udhëtari që kalonte nga brigjet lindore të Atlantikut e deri te brigjet perëndimore të Paqësorit ndihej si në një territor të familjarizuar me arkitekturën islame, të dekoruar me arabeska dhe kaligrafi arabe.⁵⁴

⁵¹ Sejjid Muxhteba Musavillari, *Islami dhe civilizimi perëndimor*, (Gjilan: Drita e jetës, 2008), 198.

⁵² Nexhat Ibrahim, *Etika dhe filozofia islame, Vepra 5*, (Shkup: Logos-A, 2009), 339.

⁵³ Sejjid Husein Nasr, *A Young Muslim's Guide to the Modern World*, (Cambridge: IslamicTexts Society, 1993), f. 145.

⁵⁴ Ismail Raxhi El Faruki, (Misconception of the Nature of the Work of Art in Islam), *Islam and the Modern Age*, vëll. 1, nr. 1, maj, 1970, f. 29-49 Shih edhe: Ismail Raxhi El Faruki, *Tehvidi – Implikimet e tij për mendimin dhe jetën*, (Shkup: Logos-A, 2006), 334.

Funksioni i ornamentimit në krijimin estetik islam

Faqet ornamentale janë thuajse modelet më të pasura dhe më të ndërlikuara të zbukurimit abstrakt të krijuara ndonjëherë, më të sofistikuarat dhe më elegantet se çdo gjë tjetër në artin islamik.⁵⁵

Fatkeqësisht, shumë studiues perëndimorë i kanë keqkuptuar disa prej premisave më thelbësore të ornamentimit në krijimin estetik islamik. Meqë ornamentimi është për ta vetëm një shtesë sipërfaqësore në një entitet estetik, shumëfishimin e ornamentit në artin islam ata e kanë gjykuar të jetë ose tregues i hedonizmit të popujve myslimanë, ose një *horror vacui* kulturor (një urrejtje për hapësirën e zbrazët).⁵⁶ Duke mos kuptuar funksionin unik dhe rëndësinë e ornamentimit në krijimin estetik islamik, ata nuk i kanë vlerësuar kontributet pozitive të këtij aspekti të veprave të artit të myslimanëve dhe i kanë ngarkuar atij vetëm një rol negativ dhe denigrues.

Në artin islam, ornamentimi nuk është vetëm diçka që i shtohet sipërfaqësisht veprës së përfunduar të artit me qëllim që ta zbukurojë atë në një mënyrë joesenciale. Ai nuk është, gjithashtu, një mjet për kënaqjen e oreksit të një populli që kërkon kënaqësi. Ai nuk duhet të vlerësohet si një mbushje e thjeshtë e hapësirës për të shmangur zbrazëtinë. Në vend të kësaj, dizajnët e bukur dhe të ndërlikuar që njeriu gjen në objektet e artit në çdo rajon dhe në çdo shekull të historisë islame, përmbushin disa funksione të rëndësishme. Modelet e bukurosisë, të gjetura në artet islame, janë konkretizime të përpjekjes estetike të kudogjendshme të popujve myslimanë, për të krijuar prodhime artistike që e çojnë shikuesin drejt intuitës së transcendencës hyjnore. Ornamentimi i veprave të artit është rezultati dhe vetë substanca e kësaj përpjekjeje.⁵⁷

⁵⁵ Kenneth Clark, *Qytetërimi*, (Tiranë: Shtëpia e librit, Shtëpia botuese: IDK, 2005), 33.

⁵⁶ Në lidhje me këtë shih veprat e autorëve: M. S. Dimand, *A Handbook of Mohammedan Decorative Arts* (Nju-Jork: Metropolitan Museum of Art, 1930), f. 12; Anthony Hutt, *Islamic Architecture, North Africa* (Londër: Scorpion Publications, 1977), f. 21; Derek Hill and Lucien Golvin, *Islamic Architecture in North Africa* (Hamden, Conn.: Archon Books, 1976), f. 64.

⁵⁷ Ismail R. al Faruki, Lois Lamya' al Faruki, *Atlas kulturor i Islamit*, (Shkup: Logos-A, 2018), 431.

Ornamentimi është një mbrojtje nga bigëzimi i jetës në një sferë religjioze, në të cilën tevhidi ka fuqi dhe influencë, dhe në një sferë shekullare, në të cilën ideologjia ka pak apo aspak relevancë. Pra, ornamentimi nuk është një komponent joesencial që i shtohet sipërfaqësisht një veprë arti pas përfundimit të saj, por është thelbi i ngritjes spiritualizuese të krijimit artistik islam.⁵⁸

Artet islame janë “arte kuranore”

Kurani synoi të rimësojë doktrinën e monoteizmit, një mesazh që iu ishte transmetuar peygamberëve të shumtë semitë të kohëve të mëhershme - Abrahamit, Noes, Musës, dhe Jezusit. Allahu përshkruhet në Kuran si një Qenie transcendent, për të Cilin nuk është i mundshëm përjetimi vizual apo sensorial. “Atë nuk mund ta arrijnë shikimet, ... Ai është shumë i kujdesshëm, hollësisht i njohur.”⁵⁹ ... “Askush nuk është si Ai.”⁶⁰

Ai është përtej përshkrimit ezaurues dhe është e pamundshme që të paraqitet me anën e çfarëdo imazhi antropomorfik apo zoomorfik. Në fakt, Allahu është Ai i Cili i sfidon përgjigjet e pyetjeve: kush, si, ku dhe kur? Është kjo ide e Njeshmërisë dhe transcendencës absolute të Allahut që njihet si *tevhid*.⁶¹

Kurani i shenjtë siguron një burim të gatshëm dhe logjik të inspirimit për krijim estetik. Artet islame, si rrjedhim, mund të emërohen me plot të drejtë “arte kuranore”.

Shpalljet kuranore në lidhje me natyrën e Zotit e përjashtojnë paraqitjen e Zotit nëpërmjet mënyrave ndijimore, qoftë në formë njerëzore apo shtazore, qoftë në simbole figurale nga natyra. E tërë ikonografia e artit islam është e influencuar nga doktrina kuranore e tevhidit, apo monoteizmi islam.⁶²

⁵⁸ Po aty, f. 432.

⁵⁹ Kuran 6:103.

⁶⁰ Kuran 42:11.

⁶¹ Ismail R. al Faruki, Lois Lamya' al Faruki, *Atlas kulturor i Islamit*, (Shkup: Logos-A, 2018), 197.

⁶² Po aty, f. 197.

Modeli, i cili nuk ka fillim dhe nuk ka fund, i cili jep përshtypjen e pafundësisë, është si rrjedhim mënyra më e mirë për ta shprehur në art doktrinën e *tevhidit*.

Tevhidi nuk është kundër kreativitetit artistik dhe as kundër kënaqësisë së bukurisë. Përkundrazi, *tevhidi* e bekon bukurinë dhe e nxit atë. Ai e sheh bukurinë absolute vetëm te Zoti dhe te vullneti apo fjalët e Tij të reveluara.

Tevhidi pohon se asgjë në krijim nuk mund të jetë një përngjasim apo simbol për Zotin. Asgjë nuk mund të përfaqësojë Atë.

Përfundim

Islami solli kërkesën për një mënyrë të re të shprehjes estetike. Kjo thirrje për kreativitet estetik bëri që myslimanët e hershëm të punonin jo vetëm me motive dhe teknika të njohura nga paraardhësit e tyre semitë, bizantinë dhe sasanidë, por të zhvillonin dhe motive, materiale dhe teknika të reja. Këto forma të reja siguruan një unitet themelor estetik brenda botës myslimane, pa suprimuar apo ndaluar varietetet rajonale.

Myslimanëve të rinj u nevojitej një metodë estetike që do të mund t'i përmbushte synimet e mendimit estetik dhe do të përforconte tek njerëzit perceptimin e transcendencës hyjnore.

Ky orientim dhe synim i estetikës islame nuk do të mund të arrihej nëpërmjet pikturimit të njeriut apo të natyrës. Ai do të mund të realizohej vetëm nëpërmjet soditjes të krijimeve artistike që do ta drejtonin perceptuesin drejt së vërtetës se Allahu është atë ndryshe nga krijimi i Tij, saqë është i papërfytyrueshëm dhe i pashprehshëm.

Arti islam duhej të përmbushte implikimet mohuese përtej deklaratës *La ilahe il-la Allah* – se nuk ekziston Zot përveç Zotit dhe se Ai është plotësisht i ndryshëm nga njeriu dhe nga natyra. Por, ai gjithashtu duhej të shprehte dimensionin pozitiv të *tevhidit* – të theksonte jo atë që Zoti *nuk është*, por atë që Zoti *është*. Aspekti më i spikatur i Transcendencës, të cilën mësoi doktrina islame, ishte se Zoti është i pafund në çdo aspekt – në drejtësi, në mëshirë, në njohje, në dashuri. Cilësitë e Tij janë gjithmonë përtej të kuptuarit dhe të përshkruarit njerëzor. Modeli i cili nuk ka fillim dhe nuk ka fund, i cili jep përshtypjen e pafundësisë, është si rje-

dhim mënyra më e mirë për ta shprehur në art doktrinën e tevhidit. Nëpërmjet këtyre modeleve të pafundme mund të përjetohet përmbajtja e pakapshme e mesazhit islam.

Arti islam ka një dimension subjektiv-estetik dhe një dimension objektiv-qtytetërues. Dimensioni subjektiv-estetik mund të shihet në faktin se arti islam përbëhet nga pjesë ose njësi të shumta që bashkohen për të formuar një dizajn më të gjerë. Çdo njësi përfaqëson një entitet shprehës të pavarur, dhe nga ana tjetër, shërben si pjesë e një strukture më të gjerë përmes së cilës bëhet e dukshme vlera estetike e artit islam. Dimensioni objektiv-civilizues vërehet në faktin se singulariteti i doktrinës dhe i kulturës islame e udhëheq zgjedhjen e formave dhe të simbolikës në mënyrë të tillë që të përcjellë një shprehje të unifikuar artistike të thelbit të qytetërimit islam dhe mesazhit të tij të unitetit hyjnor.

Arti i myslimanëve shpesh është përcaktuar si art i modelit të pafundmë apo si “art i pafundësisë.” Nëpërmjet soditjes së këtyre modeleve të pafundme, mendja e marrësit kthehet drejt Hyjnores dhe arti bëhet një përforsim dhe një rikujtim i besimit fetar.

Literatura:

1. Ismail R. al Faruki, Lois Lamya' al Faruki, *Atlas kulturor i Islamit*, përktheu: Mimoza Sinani (Shkup: Logos-A, 2018).
2. Titus Burckhardt, *Perennial Values in Islamic Art*, (Studies in Comparative Religion, Vol. 1, No.3. © World Wisdom, Inc. 2007).
3. Mohammed Hanash, *The Theory of Islamic Art, Aesthetic Concept and Epistemic Structure*, (London – Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2017).
4. Ismail Raxhi El Faruki, *Tehvidi – Implikimet e tij për mendimin dhe jetën*, (Shkup: Logos-A, 2006).
5. Ismail Raxhi El Faruki, *Divine Transcendence and Its Expression*, World Faiths, nr. 107, 1979.
6. Ismail Raxhi El Faruki, *Islam and Art*, *Studia Islamica*, fash. xxxvii, 81-109.
7. Ismail Raxhi El Faruki, (On the Nature of the Work of Art in Islam), *Islam and the Modern Age*, vëll. 1, nr. 2, gusht, 1970, (Studia Islamica, Published: By Brill).
8. Ismail Raxhi el Faruki, *Islam and Culture* (Kuala Lumpur: Angkatan Belia

- Islam Malaysia, 1980).
9. Kenneth Cragg, *The House of Islam* (Belmont, Kaliforni: Wadsworth Publishing Co., 1975).
 10. Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Idea*, vëll. 1, libri III, (Londër, Routledge and Kegan Paul Limited, 1995).
 11. John L. Esposito, *Fjalori i Oksfordit për Islamin*, përktheu: Mimoza Sinani (Shkup: Logos-A, 2017).
 12. Sejjid Husein Nasr, *A Young Muslim's Guide to the Modern World*, (Cambridge: IslamicTexts Society, 1993).
 13. Jean-Pierre Cometti, Jacques Morizot, Roger Pouivet, *Çështje të estetikës*, (Shkup: Logos-A, 2020).
 14. Ruqaiyyah Waris Maqsood, *A Basic Dictionary of Islam*, (New Delhi: Goodword Books, 1988).
 15. Nexhat Ibrahim, *Etika dhe filozofia islame, Vepra 5*, (Shkup: Logos-A, 2009).
 16. Nexhat Ibrahim, *Alkimia e shpirtit në epokën e tejmodernizmit*, (Tiranë: Alsar, 2021).
 17. Muhamed Kutub, *Bota në fokusin islam*, (Tiranë: albPaper, 2006).
 18. Jacques Le Goff, *Mesjeta në zanafillat e identitetit europian*, (Tiranë: Shtëpia e Librit & Komunikimit, 2002).
 19. Alija Izetbegović, *Islami ndërmjet Lindjes dhe Perëndimit*, (Shkup: Logos-A, 2000).
 20. Murad Hofmann, *Kurani*, (Tiranë: Future's Youth – Rinia e së ardhmes, 2007).
 21. Ibrahim Kallën, *Islami dhe perëndimi*, (Shkup: Logos-A, 2011).
 22. Arben Haxhiymeri, (Pamje të estetikës në artin islam të ndërtimtarisë), *Metafizika dhe morali*, Revistë filozofiko-shkencore, vol. 2, nr. 1, Fondacioni Rumi, 2012.
 23. Kenneth Clark, *Qytetërimi*, (Tiranë: Shtëpia e librit, Shtëpia botuese: IDK, 2005).
 24. Titus Burckhardt, *Art of Islam: Language and Meaning* (Londër: World of Islam Festival Publishing CO., 1976).
 25. Sejjed Hossein Nasr, "The Significance of the Void in the Art and Architecture of Islam," *The Islamic Quarterly*, 16 (1972).
 26. Anthony Welch, *Calligraphy in the Arts of Muslim World* (Austin: University of Texas Press, 1979).

Mimoza SINANI

THE ESSENCE OF ISLAMIC ART

(Summary)

Islamic art stresses the concept of Divine Unity. It embodies the message that lies in the heart of the Islamic proclamation and reflects the divine origin of Islam.

Tawhid is the common denominator for all the artists, who have an Islamic perspective on art, despite geographic and ethnic divisions.

The connection between Islamic civilization and Islamic art is an exemplary expression of the unique spirit that energizes the two. This “spirit” can be described as an epistemological system, law or dialectics that serves as a basis for the general cultural system of Islamic arts.

Islamic art has a similar objective to that of the Qur'an: to instil in mankind the perception of divine transcendence. The Holy Qur'an provides a readily available and logical source of inspiration for aesthetic creativity. The ability to understand that a transcendent god cannot be depicted visually is the highest aesthetic objective possible for man.

Keywords: *Tahwid, divine transcendence, epistemological system, anthropomorphic image, religious architecture, stylization, arabesque, calligraphy, architecture, ornamentation*

Ifet MUSTAFIÇ

PËRKTHIMET E KURANIT NË GJUHËN ANGLEZE (2)

Përkthyesit jomyslimanë dhe përkthimet e tyre

Përkthyesit e parë të Kuranit në gjuhën angleze ishin jomyslimanët, në gjysmën e parë të shek. XVII. Nga ajo kohë e deri te paraqitja e përkthimit të parë të Kuranit në gjuhën angleze prej mysli-manëve kanë kaluar më shumë se dy shekuj e gjysmë. Ndër përkthyesit e parë jomyslimanë ishin: *A. Ross, G. Sale, J. M. Rodwel, E. H. Palmer* dhe të tjerë. Karakteristikë themelore e këtyre përkthimeve, - si e atyre të mëhershmeve dhe atyre të mëvonshmeve, - është intenca misionare-orientalistike. Këto përkthime përpiqen në të gjitha mënyrat ta sakralizojnë Kuranin dhe ta diskreditojnë Islamin, duke e quajtur Islamin “fe të rrejshme” (G. Sale), kurse Kuranin si vepër të Muhamedit (Rodwell, Bell), kurse radhitjen tradicionale të sureve e paraqesin me radhitje kronologjike (Rodwell, Bell). Të ngjyrosur me qëndrime antiislame dhe me paragjykimet e tyre orientale-misionare, ata Kuranit dhe Islamit i qasën në tërësi. Përkthimet e tyre janë përplot më përkthime ekstreme të shtrembëruara, interpretime tendencioze. Sipas qëllimeve jo të mira dhe tendenciozitetit, në përkthimet jomyslimane të Kuranit në gjuhën angleze më të njohur janë përkthimi i Rosovit dhe i Salesë, nga më të hershmit, si dhe ai i Rodwellit dhe Bellit nga më të vonshmit. Në përkthime objektive mund të llogaritën përkthimi i Kuranit në gjuhën angleze nga Arrberi¹, i cili, sipas mendimeve të shu-

¹ Shih: A. J. Arberry, *The Koran Interpreted* (1955) London (Ky përkthim është bërë sipas porosisë së Universitetit të Oksfordit).

më njohësve, është punim mjaft serioz dhe profesional me mjaft respekt ndaj Kuranit dhe Islamit në përgjithësi.

Alexander Ross: “*The Alcoran of Mahomet*”²

Alexander Rossi është i pari përkthyes i Kuranit në gjuhën angleze, në përgjithësi. Përkthimi i tij, siç shihet nga vetë titulli, nuk është përkthyer nga origjinali arabisht, por nga përkthimi francez. Ky përkthim ka përjetuar botimin e parë qysh në vitin 1649, në Londër, kurse deri në vitin 1856, - kur për herë të fundit është botuar, - ka pasur edhe gjashtë botime. Ky është shembull karakteristik i qasjes orientale-misionare të Kuranit. Vetë titulli implikon disa teza të qarta orientale-misionare, si p.sh. Kurani është vepër e Muhamedit, dhe se Islami është kotësi turke. Në vërejtjen hyrëse për lexuesin e krishterë, Rossi zbulon qëllimin e vet, duke deklaruar se dëshiron t’i mësojë lexuesit e krishterë “kështu që ata të mund t’i shohin armiqtë e vet në formën e plotë, që të mund të përgatitën sa më mirë për ballafaqim me Kuranin e tyre”³. Duke potencuar se e njëjta vijë antiislame kalon edhe përmes Appendixit të tyre (shtesë), Kidwai i bashkohet Zwemerit⁴ në qëndrimin se për shkak të faktit që Rossi nuk e ka njohur gjuhën arabe, kurse edhe në gjuhën franceze nuk ka qenë profesionist, ky përkthim është përplot gabime.

Alexander Rossi (1590-1654) është lindur në Aberdin, në Skotlandë. Nga viti 1634 e deri në vdekje ka qenë bashkëpunëtor i biskupit të likuiduar Lauda. Përkthimi i Kuranit i është arritja më e madhe në karrierë.

² Titulli i plotë përkthimit të Rosit është: *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.*

³ A. R. Kidwai, po aty.

⁴ Për vështrimin e Zwemerit bërë përkthimit të Kuranit nga Rossi, më gjerësisht shih: S. M. Zwemer, *Muslim World*, V, (1915), str. 250.

George Sale: “*The Koran: Commonly Called the Alkoran of Mohammed*”

Ky është përkthim anglez i Kuranit, i cili që nga viti 1734, kur për herë të parë u botua, deri te botimi i tij i fundit në vitin 1975, ka përjetuar mbi njëqind e njëzetë e tri botime, që e bëjnë më të botueshmin përkthim të Kuranit në përgjithësi në gjuhën angleze. Edhe pse konsiderohet se e ka njohur gjuhën arabe, G. Sale për përkthimin e vet më shumë e ka shfrytëzuar përkthimin latin të Maracievit se sa origjinalin arabisht. Krahas përkthimit të tekstit kuranor, në të cilën qartë shihen qëllimet e tija misionare, Sale shkruan edhe hyrjen (Preliminary Discourse), në të cilën, në mënyrë të shkurt dhe drejtpërdrejt fletë për Pejgamberin, Kuranin dhe Islamin. Në vërejtjen për lexuesit, madje ai i propozon rregullat se si duhet të kthehen myslimanët në të krishterë. Ai, nga njëra anë, Pejgamberin e quan “kriminel”⁵ kurse Islamin “fe të rrejshme”⁶, kurse në anën tjetër Pejgamberit ia njeh shkathtësitë, por vetëm si njeri dhe jo edhe si pejgamber i Zotit. Ai, po ashtu, fletë gjoja për mospajtimin e përmbajtjeve të botimeve të ndryshme të Kuranit në gjuhën arabe. Ky përkthim përmban edhe sqarime ose komentare në vërejtjet fundore. Edhe pse interpretimin e tij të Kuranit Sale e bazon në komentet dhe tefsiret myslimane të Kuranit, para së gjithash në tefsirin e Bejdaviut, përkthimi i tij është përplot lëshime, përkthime të gabuara, madje edhe mënjanim të tërë ajetit⁷. “*Preliminary Discourse*” i tij është përkthyer në shumë gjuhë, në mesin e të cilave edhe në gjuhën arabe, të cilin, besohet se e kanë bërë misionarët protestantë në Egjipt⁸. Sipas Pirsonit, krahas përkthimeve të reja, që kanë pasuar pas tij, përkthimi i Salesë ka qenë në “modë” në arealet folëse angleze gati dy shekuj⁹.

George Sale (1697-1736) ka qenë orientalist dhe avokat. Përveç përkthimit të Kuranit ka marrë pjesë në punimet *Universal History*, histori

⁵ A. R. Kidwai, po aty.

⁶ Po aty.

⁷ Po aty.

⁸ J. D. Pearson, po aty, f. 432.

⁹ Po aty.

universale e botës në gjashtëdhjetë e pesë vëllime, botuar në Londër nga viti 1747 deri me 1768, dhe ka qenë njëri nga korrektorët e përkthimit të Dhiatës së re në gjuhën arabe, Arabic New Testament, të cilën e kishte botuar Shoqata për promovim të diturisë Krishtere (Society for Promoting Knowledge).

John Medows Rodwell: “The Koran”

Përkthimi i Rodwellit, i cili për herë të parë ishte botuar në vitin 1861 në Londër, dhe nga ajo kohë kishte përjetuar më se tridhjetë e një botime, sipas Irvingut, ishte tejkaluar që nga paraqitja e përkthimit të Picthallit “*The Meaning of the Glorious Qur’an*”, në vitin 1930. Përveç përkthimit të tekstit kuranor, që është përplot me gabime në të përkthyer dhe në të komentuar, përkthimi i Rodwellit përmban edhe hyrjen, në të cilën ai Pejgamberin e Zotit e quan “autor dinak të Kuranit”¹⁰, i cili kinse për shkrimin e Kuranit ka shfrytëzuar burimet e krishtera, çifute, zoroastre etj. Pejgamberin e akuzon se ka qenë viktimë vetëmashtuese, i cili ka vuajtur që nga fëmijëria, dhe se si i tillë, ka qenë i përfshirë nga halucinacionet. Aktivistët misionarë i këshillon se si të kryejnë misionin e tyre në mesin e myslimanëve¹¹. Rodwelli në përkthimin e vet, e çrregullon radhitjen tradicionale të sureve, duke futur si të re radhitjen kronologjike¹², në të cilën gjë do ta pasojnë edhe disa përkthyes të tjerë të krishterë, në mesin e të cilëve edhe Richard Belli.

J. M. Rodwell (1808-1900) ka qenë anglez “dijetarë islam jomusliman” (Non Muslim Islamic Scholar), që do të thotë dijetar nga lëmi islam, e që nuk është mysliman¹³.

¹⁰ T. B. Irving, po aty.

¹¹ T. B. Irving, po aty. J. M. Rodwell, *The Koran*, Hyrja, www.truthnet.org/islam/Quran/Rodwell.

¹² Po aty.

¹³ Ky është një term i cili gjithnjë e më shumë paraqet termin orientalist.

Richard Bell: “*The Qur’an Translated With The Crucial Rearrangements of Surahs*”

Ky përkthim u botua në vitin 1937 në Londër, siç tregon edhe vetë titulli se në fokus vendos ndërrimin e radhitjes së sureve dhe ajeteve të Kuranit. Kidwaiu thekson se qëllimi i Bellit, sipas fjalëve të tij, ishte “që të kuptojë Shpalljen e përsëritur Muhamedit”¹⁴. Pejgamberin jo vetëm se e konsideron autor të Kuranit, por pohon se vetë ai e ka shkruar, e këtë mundohet ta tregojë me radhitjen e ajeteve kuranore¹⁵. Vërejtjet e gjata që kanë të bëjnë me tekstin e Kuranit nuk janë botuar si pjesë të botimit të Londrës të përkthimit për shkak të gjatësisë së tyre, por ato janë botuar më vonë në punimet e tij për Islamin, si dhe në hyrjen e botimit të Edinburgut të këtij përkthimi në vitin 1953. Përkthimi i Bellit, siç thekson Kidwaiu, ka përjetuar katër botime.

Richard Bell (1876-1952) është i lindur në Skotlandë, kurse arsimimin e kishte arritur në Edinburg, duke diplomua në studimet semite dhe në teologji. Për të, në lëmin e Kuranit dhe Islamit të hershëm, u dëgjua pas botimit të ligjëratave të tij, të cilat i kishte mbajtur në Universitetin e Edinburgut në vitin 1952, me titull “*Prejardhja e Islamit në rrethimin e krishterë*” (*The Origin of Islam in its Christian Environment*). Dhjetë vjet më vonë, Belli u bë i njohur më botimin e përkthimit të Kuranit. Ka botuar pesëmbëdhjetë artikuj për Muhamedin, a.s. dhe Kurandin.

Arthur John Arberry: “*The Koran Inerpreted*”

Ky përkthim i Kuranit në gjuhën angleze, në rrethet shkencore, madje edhe në ato myslimane, është shumë i vlerësuar, është projekt i Universitetit të Oksfordit që i ishte besuar A. J. Arberrit. Arberry, së pari si version eksperimental, në vitin 1953 botoi përkthimin e pasuseve të selektuar të Kuranit me titullin “*The Holy Koran, an Introduction with Selections*”, që dy vite më vonë (1955), në Londër botoi kompletin e përkthimit dyvë-

¹⁴ A. R. Kidwai, po aty.

¹⁵ Po aty.

llimësh të Kuranit¹⁶, i cili përjetoi edhe dymbëdhjetë botime, nga të cilat njëri në Nju Jork (1996) dhe një në Oksford (1998). Arberri përkthimin e vet e quan “*interpretim*” duke u pajtuar, siç thotë vetë, me “qëndrimin ortodoks se Kurani është (si të gjitha veprat e tjera me renome) i papërkthyeshëm”¹⁷. Përkthimin e tij e konsideron “jehonë të mjerë të origjinalit madhështor”¹⁸. Gjuha e tij është e qartë, e zhveshur nga stili biblik, që nuk ndodhë më shumicën e përkthyesve të tjerë të krishterë. Edhe pse jo pa gabime dhe lëshime, A. Rippin¹⁹ këtë përkthim e konsideron jashtëzakonisht të mirë, kurse Abdel Haleem, edhe vetë përkthyes i Kuranit²⁰, thotë se Arberri ka treguar respekt të madh ndaj gjuhës së Kuranit, për çfarë arsyesh edhe më tutje mbetet me autoritet, sidomos në rrethet akademike.

A. J. Arberri (1905-1969) është lindur në Buckland, Portsmouth, dhe u shkollua në Colegjin Pembroke në Cambridge. Një kohë ishte shef i Sektorit për Studime klasike në Universitetin e Kajros në Egjipt. Në vitin 1944 u emëruar shef i Katedrës për gjuhën perse në Universitetin e Londrës, kurse në vitin 1946 u bë profesor i gjuhës arabe dhe shef i Sektorit për Studime të Lindjes së Afërme dhe të Mesme. Vitin tjetër u kthye në Pembrok, dhe deri në fund të jetës ligjëroi në Shkollën e Lartë të gjuhës arabe Sir Tomas Adams, në Universitetin e Kembrixhit. Po ashtu ka qenë profesor inspirues dhe shkrimtar i gjithanshëm, si dhe ka shkruar më se gjashtëdhjetë punime nga lëmi i studimeve arabe dhe persiane.

¹⁶ A. J. Arberry, *The Koran Interpreted* (1955) Allen & Unwin, London.

¹⁷ Po aty, *Hyrja*, f. XII (1998) Oxford University Press, Oxford.

¹⁸ Po aty, f. XIII.

¹⁹ Andrew Rippin, “Two New Translations of the Qur’an”, www.h-net.org/reviews/showrev.cgi?path=231841109092997.

²⁰ M. A. S. Abdel Haleem, *The Qur’an: A New Translation*, (2004) Oxford World’s Classics Hardcovers Series, Oxford University Press, Oxford.

Veçoritë më qenësore të përkthimit të Kuranit në gjuhën angleze

Tani kur e kemi pasqyrën për faktin se çka nënkuptohet më përkthimin e Kuranit dhe se si disa nga ato duken formalisht dhe përmbajtësisht, mund të merremi edhe me disa veçori të përgjithshme të këtyre përkthimeve. Analiza ka treguar se kur është fjala për përkthimet e Kuranit në gjuhën angleze, në fokus të hulumtimeve nuk është vetëm përkthimi i thjesht i arketipit kuranor, por edhe gjithçka që gjendet brenda koreve të përkthimit, e këto, kryesisht janë qëndrimet, mendimet dhe shqyrtimet e përkthyesit të përfshira në hyrje, parathënie dhe fusnota, si dhe marrëdhëniet e tyre ndaj formës tradicionale të arketipit kuranor. Në veçori të përkthimeve të Kuranit në gjuhën angleze po ashtu llogarisim edhe intencat, motivet dhe qëllimet e përkthyesit, si dhe terminologjinë dhe stilin e gjuhës me të cilin shërbehet, madje edhe me përmbajtjen në përgjithësi, strukturën dhe formën e përkthimit. Një pjesë e rëndësishme e kujdesit hulumtues, veçanërisht te autorët mysliman i jepet gabimeve në përkthim dhe zgjidhjeve joadekuatë të përkthimit.

Qëllimi i këtij kapitulli, pra, është tentimi për të bërë një ndarje të përgjithshme të përkthimit të Kuranit në gjuhën angleze, duke marrë parasysh dallimet më të rëndësishme, qofshin të përgjithshme, qofshin të veçanta..

Status i përkthimit të arketipit kuranor (A është përkthimi i Kuranit njëjtë si edhe vetë Kurani?!)

Shqyrtimi se a është përkthimi i Kuranit njëjtë si vetë Kurani nuk ka filluar me paraqitjen e përkthimeve të Kuranit në gjuhën angleze, qoftë të përkthyesve myslimanë apo jomyslimanë, dhe as që është i lidhur ekskluzivisht për këtë lloj të përkthimeve të Kuranit. Arsyet për këtë qëndrim janë të qarta. Përkthyesit e parë të Kuranit në gjuhën angleze kanë qenë jomyslimanë, andaj si të tillë nuk kanë pasur kurrfarë interesi, por as kualifikim për shqyrtime të temave me rëndësi teologjike. E dyta, përkthimet e para të Kuranit në gjuhën angleze nga myslimanët, që u paraqiten gati dy shekuj e gjysmë më vonë, i kanë shkruar njerëzit me autoritet të vogël

fetar dhe profesional, më pak shkencor e më shumë të angazhuar me motive praktike. Kjo çështje, së pari ka të bëjë me paraqitjen e parë të përkthimeve të Kuranit në përgjithësi²¹.

Në aspektin e shfrytëzimit të përkthimeve të Kuranit në ritet e obligueshme (namazi dhe të ngjashme), kjo çështje sot nuk është aq aktuale. Mirëpo, ajo që e bën relative për këtë punim është çështja tjetër që del nga ajo, - ose së paku i është sinonim, - e cila shpesh është edhe temë e dashur gati për të gjithë përkthyesit e Kuranit në gjuhën angleze. Fjala është për dilemën se, a është përkthimi i Kuranit Fjalë e Zotit, si vetë Kurani, apo jo?!

Asnjë përkthyes i Kuranit në gjuhën angleze, qoftë ai mysliman ose jo mysliman, nuk pohon se përkthimi është Fjalë e Zotit. Përkundrazi, shumica e përkthyesve, sidomos ata myslimanë, që në fillim, ose, së paku, në hyrje të përkthimit të tyre, - potencojnë distinkcionin në mes tekstit origjinal të Kuranit dhe përkthimit të tij në gjuhën angleze, kështu duke potencuar se përkthimi i tyre, në të vërtetë, është përkthim i *“kuptimeve të Kuranit”*²², *“përshtatje në gjuhën angleze”*²³, *“porosi”*²⁴, *“përkthimi*

²¹ Me paraqitjen e përkthimeve të para të Kuranit u paraqiten edhe dilema, për faktin se a është përkthimi i Kuranit njëjtë sikurse origjinali arab, përkatësisht se a mund të shfrytëzohet përkthimi në ritet fetare, në vend të tekstit arab? Edhe pse sot kjo çështje në kuptimin praktik konsiderohet e tejkaluar, ose rrallëherë shtrohet, në kohën e paraqitjes së përkthimeve të para të Kuranit, ajo ka qenë shumë aktuale, kurse mendimet kanë qenë të ndara. Derisa tri autoritete të mëdha juridike (Imam Maliku, Imam Ahmedi bin Hambeli dhe Imam Shafiu) kanë pasur qëndrim negativ ndaj kësaj çështjeje, hanefinj-të kanë qenë pak më fleksibilë, prandaj ua kanë lejuar persianëve përkthimin e Kuranit në ritet fetare, mirëpo vetëm atyre që nuk e kanë ditur gjuhën arabe. Pasi turqit, në pjesën e parë të shek. XX sërish e kishin shtruar këtë çështje, dijetari i Kajros, Muhamed Mustafâ El Meragiu, duke iu përmbajtur qëndrimit të Ebu Hanifes, përdorimin e përkthimit të Kuranit në namaz e ka shpallur vaxhib vetëm për ata që nuk e dinë gjuhën arabe. Më gjerësisht shih: A. R. Kidwai, po aty; A. T. Welch, po aty, f. 429; dhe E. Karić, *Semantika Kurana*, Sarajevo, 1998!

²² Shih: M. M. W. Pickthall, *The Meaning of the Glorious Qur'an* (1930) London.

²³ Shih: Abdur Rahman Tarik i Ziauddin Gilani, *The Holy Qur'an: Rendering into English* (1966) Lahore.

²⁴ Shih: M. Asad, *Poruka Kurana* (2004) Sarajevo.

anglisht i kuptimeve”²⁵ “*tefsir*”²⁶, “*koment*”²⁷, “*interpretim i Kuranit*”²⁸ dhe të njëjta. Konstatimi i Irvingut se Kurani është “*tekstualisht i papërkthyeshëm*”, sepse, “sa herë njeriu t’i kthehet Kuranit gjen kuptime të reja dhe rrugë të freskëta të interpretimit të tij (...) sepse Kurani është Libër i gjallë”²⁹, pasqyron qëndrimin, kryesisht, të të gjithë përkthyesve myslimanë. Prandaj, secili përkthim i Kuranit nuk është më Fjalë e Zotit dhe nuk mund të barazohet me Kuranin në gjuhën arabe. Për qëndrim të plotë identik të përkthyesve jomyslimanë kanë edhe “argument” krejtësisht tjetër. Për ta, në të vërtetë, as arketipi kuranor nuk është fjalë e Zotit, kështu edhe përkthimi i tij në gjuhën angleze nuk është fjalë e Zotit.

Qëllimet dhe motivet e përkthimit të Kuranit në gjuhën angleze

Përkthimet myslimane, jomyslimane dhe të kadijanive të Kuranit në gjuhën angleze i kanë inspiruar qëllime dhe motive të ndryshme. Më kryesorët, mund të përfshihen në gjashtë grupe: kolonialiste-politike, misionare, antimisionare, orientaliste, sektare dhe arsimore-edukative.

Motivet kolonialiste-politike

Motivet kolonialiste të përkthimit të Kuranit në gjuhën angleze janë përkthime qëllimi i të cilave ka qenë forcimi i pushtetit kolonial të Britanisë së Madhe në Indi dhe në vendet e tjera myslimane, në mënyrë që t’i ndihmojnë pushtetit kolonial për t’u njohur me fenë dhe kulturën vendore, si dhe të përfitohet besimi i popullit edhe i ulemave të tyre. Tek shumë grupe, në mesin e të cilave më të njohurit kadijanitë dhe ahmeditë,

²⁵ Shih: Mahmud Y. Zayid, *Qur'an: English Translation of the Meaning of the Qur'an* (1980) Bejrut.

²⁶ Shih: Muhammad Mofassir Ahmad, *Qur'an: First Tefsir in English* (1979) London.

²⁷ Shih: Khadim Rahman Nuri, *Living Comentary of the Holy Qur'an* (1964) Shillong.

²⁸ Shih: A. J. Arberry, *The Koran Interpreted* (1955) London.

²⁹ T. B. Irving, “*Introduction to the Noble Reading*”, [www. The american muslim.org/tam. php/tam/categories/C53](http://www.the-american-muslim.org/tam.php/tam/categories/C53).

kjo qasje dha fryte. Kadjanitë, nën maskën e Islamit, haptazi u vunë në shërbim të kolonialistëve, dhe duke interpretuar gabimisht Kuranin dhe Hadithin, topitën teshun e kundërvënies myslimane ndaj kolonializmit. Përkthimet e kësilla mund të quhen, për shkak të qëllimeve të tyre politike, përkthime politike.

Motivet misionare

Kurani është përkthyer në gjuhën angleze edhe me qëllim të qartë që misionarët e krishterë të përgatitën për fushatat e tyre në vendet myslimane të cilat ishin ose duhej të futeshin nën pushtetin kolonial të Britanisë së Madhe. Ata i shkruan përkthimet e tyre të Kuranit, të cilët, sipas A. R. Kidwaiut, konsideroheshin “version evropian i Librit të shenjtë të myslimanëve”³⁰. Përkthimet e tilla (si p.sh. ai i Bellovit) rëndom kishin hyrje të gjata për Islamin, Pejgamberin e Zotit dhe Kuranin si dhe vërejtjet për lexuesit, me synime të qarta se si të lexohet “krishtërisht” Kurani. Misionarët e krishterë, përveç kadjanive, ishin përkthyesit më aktiv të Kuranit. Shkakun për këtë, sipas Kidwaiut, duhet kërkuar në motivet dhe qëllimet e tyre antiislame. Për këtë shkak, konsideron Kidwaiu, ato përkthime janë jo të sakta, përplot me gabime, çrregullime, lëshime, liri tejet të madhe në përkthim etj.. Përkthimi i G. Salesë është shembull tipik me motive misionare të Kuranit. Këta dhe përkthimet e ngjashme të motivuara, në thellim, janë antiislam.

Motivet antimisionare

Numri më i madh i përkthimeve të Kuranit në gjuhën angleze, veçanërisht atyre të mëhershmeve dhe atyre myslimane, janë motivuar nga nevoja, si ajo reale, po ashtu edhe nga ajo emocionale, që të përgjigjen në përkthimet misionare dhe antiislame që në këtë mënyrë të korrigjohen gabimet e mëdha në to dhe në interpretimet tendencioze të paraqitjes së Islamit, Pejgamberit të Zotit dhe Kuranit. Për shkak të lirisë së tepruar të tyre dhe inspirimeve emocionale në përkthimet e kësilla të Kuranit, sipas

³⁰ A. R. Kidwai, po aty.

Kidwaiut, shikohej më një dozë të mosbesimit, për dallim nga komentimet që përcilleshin në ato përkthime dhe të cilët nuk ishin edhe aq kontroverse. Raportet e këtilla ndaj përkthimeve të hershme u bënë edhe më të dukshme me paraqitjen e një numri më të madhe të myslimanëve që nuk flisnin gjuhën arabe³¹.

Motivet orientalistike

Në fillim, sipas M. Asadit, edhe orientalistët perëndimorë, në mesin e të cilëve u dallua Richard Bell, me siguri nën ndikimin e filozofive dhe propagandave të kryqtarëve dhe misionarëve, në përkthimet e tyre të Kuranit në gjuhën angleze me vetëdije i kishin shtrembëruar kuptimet e ajeteve kuranore. Kjo edhe nuk është befasi nëse kihet parasysh fakti se, - sipas njërit prej përkufizimeve e tyre, - orientalizmi është “institucion korporativ që merret me Orientin, respektivisht, është “mënyra perëndimore e dominimit, ristrukturimit dhe zotërimit të pushtetit në Orient”³². Mirëpo, në kohët e mëvonshme, u paraqiten shkencëtarë serioz të diskutit akademikë-orientistikë, në mesin e të cilëve është A. J. Arberry, të cilët seriozisht dhe me nderë, pa paragjykime, janë përpjekur të transmetojnë kuptimin autentik të origjinalit arab³³.

Motivet sektare

Me zgjerimin e disa lëvizjeve sektare, brenda Islamit, si të atyre, të cilët në mësimet e tyre dhe praktikën fetare nuk kishin dalë nga kornizat e Islamit, po ashtu edhe të atyre të cilët me mësimet dhe praktikën e vet fetare ishin larguar ose u ishin kundërvu themeleve të Islamit, erdhi deri te paraqitja e përkthimeve të Kuranit edhe të tyre, së pari si mjet zgjerimi dhe promovimi të mësimave dhe besimeve të tyre.

Përkthimi më i rëndësishëm i motivuar dhe orientuar sektar i Kuranit në gjuhën angleze, është përkthimi i autorëve kadijani. Njëherësh kadija-

³¹ Po aty.

³² Edward W. Said, *Orijentalizam* (1999) Svjetlost, Sarajevo, f. 17.

³³ M. Asad, po aty, f. XXIV.

nitë janë më aktivët në mesin e jomyslimanëve në përkthimin e Kuranit, jo vetëm në gjuhën angleze, por edhe në gjuhë të tjera botërore. Edhe pse disa prej përkthimeve të tyre, si p.sh. në përkthimin e Ghulam-Sarwarit “*Translations of the Holy Qur’an*”, sikur edhe në pjesën më të madhe të përkthimeve myslimane, ashpër kritikohen përkthimet misionare dhe orientalistike. Qëllimi kryesor i përkthimeve të kadijanive, sipas Kidwaiut, megjithatë është promovimi i qëndrimeve të tyre fetare dhe zgjerimi i mësimave të tyre fetare.³⁴

I njëjti autor edhe përkthimet shiite të Kuranit i konsideron si përkthime sektare të llojit të vet, duke theksuar se doktrinat shiite mund të gjenden në interpretimet e ajetve kuranore në ato përkthime, ndonëse Kidwaiu ata përkthyes, edhe më tutje, i konsideron, myslimanë, kurse përkthimet e tyre përkthime myslimane. Si shembull i përkthimeve të tilla të Kuranit Kidwaiu thekson përkthimin e S. V. Mira Ahmed Ali The “*Holy Qur’an with English Translation and Commentary*”³⁵, përkthimin e M. H. Shakirit “*Holy Qur’an*”³⁶, dhe të S. M. H. et-Tabatabai “*Al-Mizan: An Exegesis of the Qur’an*”³⁷.

Motivet edukativo-arsimore dhe shkencore

Gjatë kohës së pushtetit kolonial dhe menjëherë pas tij në vendet myslimane, në Britani të Madhe dhe në vendet e tjera evropiane arritën një numër i madh myslimanësh. Aq sa shtohet ai numër, po aq rritej edhe nevoja për arsimim fetar në gjuhën angleze. Që të shkruhej një ilmi i rëndomtë në gjuhën angleze, siç pohon Irvingu, nevojitej përkthimi i Kuranit. Me ndihmën e tij, myslimanët dhe të tjerët në Perëndim mund ta

³⁴ A. R. Kidwai, po aty.

³⁵ S. V. Mir Ahmad Ali, *The Holy Qur’an with English Translation and Commentary according to the version of the Holy Ahlul Bait*. With special notes from Ayatullah Agha Haji Mirza Mahdi Pooya Yazdi (1964) Karachi.

³⁶ M. H. Shakir, *Holy Qur’an* (1982) New York.

³⁷ S. M. H. et-Tabatabai, *Al-Mizan: An Exegesis of the Qur’ana*, e përkthet nga persishtja Sayyid Saeed Akhtar Rizvi (198-), Teheran (janë botuar vetëm pesë vëllime të këtij përkthimi).

kuptonin më mirë edhe sistemin etik që mbisundon në Botën Islame. Kështu Kurani filloi të përkthehej edhe nga nevojat e pastra edukativo-arsimore dhe shkencore. Përkthime të motivuar në këtë mënyrë shkruanin, kryesisht, myslimanët, por edhe të tjerët. Njëri nga përkthimet e Kuranit me theksim të kujdesit për arsimim, sidomos të popullatës së re, është përkthimi i Irvingut³⁸, për të cilin vetë Irvingu thotë se u është “dedikuar në veçanti të rinjve amerikan dhe kanadez në gjuhën e qartë të thjeshtë dhe të bukur angleze, që - derisa janë të rinj - ta kuptojnë se çka i ka thënë Allahu Muhamedit para katërmëdhjetë shekujve në Arabi”³⁹. Për sa u përket rrethëve akademike, sidomos të atyre jomyslimane, sipas mendimit të shumicës, përkthimi i Ajberrit⁴⁰ është, krahas të tjerëve, shumë më i popullarizuar.

Struktura e përkthimit të Kuranit në gjuhën angleze

Përkthimi i Kuranit në gjuhën angleze, padyshim sikur edhe shumë përkthime në gjuhët tjera, përveç përkthimit të vetë arketitipit të Kuranit, përmbajnë edhe disa shtesa të caktuara. Në ato shtesa, para së gjithash është interpretimi i tekstit kuranor, më së shpeshti në formën e fusnotave, e më rrallë në pikëpamje të interpolacionit, pastaj hyrja të cilën përkthyesit jomyslimanë kryesisht e kanë shfrytëzuar që t’i shprehin, jo rrallë, pikëpamjet e mbrapshta ndaj Islamit, Pejgamberit të Zotit dhe Kuranit, kurse përkthimet myslimane ta pasqyrojnë Islamin nga këndi i pasuesve të tyre dhe kështu t’i thejnë amputimet joislame dhe antiislame dhe të kadijanive për Islamin, për myslimanët dhe për Kuranin. Këto përkthime rëndom përmbajnë edhe indeksin e temave, listën e sureve, nganjëherë edhe përmbajtjen e sureve, si dhe sqarime të disa fjalëve në Kuran, si dhe listën e shkurtesave të shfrytëzuara. Shumë përkthime, sidomos ato jomyslimane, përmbajnë edhe udhëzime të veçanta për mënyrën se si duhet

³⁸ T. B. Irving, *The Qur'an: the First American Version* (1985) Vermont.

³⁹ Po aty: “Introduction to the Noble Reading”.

⁴⁰ A. J. Arberry, *The Koran Interpreted* (1955) London.

lexuar Kuranin. Hyrja shumë e gjatë e përkthimit të Kuranit nga Belli⁴¹ është shembulli më i mirë i vërejtjeve hyrëse dhe ilustrimit të qëllimeve përfundimtare të përkthyesit⁴².

Me rëndësi është të shikosh, gati si në kor, që të gjithë përkthimet jo-myslimane dhe kadijanite të Kuranit në gjuhën angleze, edhe pse me motive të ndryshme, përpiqen të jenë sa është e mundur informativ dhe mësimor për lexuesit e vet.

Përkthimet e Kuranit në gjuhën angleze që janë bërë nga origjinali arabisht gati rregullisht përmbajnë edhe tekstin arabisht të Kuranit.

Terminologjia dhe stili i përkthimeve të Kuranit në gjuhën angleze

Stili është anë e rëndësishme e shprehjes kuranore. Pasi përkthimi i Kuranit nuk është i njëjtë siç është vetë Kurani origjinal, shtrohet pyetja e stilit në përkthimet e Kuranit. Në qoftë se, kryesisht, të gjithë pajtohen se Kurani nuk mund të përkthehet, a do të thotë kjo se edhe stili i Kuranit arketip nuk mund të përkthehet, respektivisht nuk përcillet në gjuhë tjetër?

Kur flitet për stilistikën në përkthimet e Kuranit në gjuhën angleze, atëherë më se shpeshti fjala është për disa veçori: terminologjinë fetare, stilin e gjuhës që e shfrytëzon përkthyesi dhe radhitjen e sureve dhe ajeteve kuranore.

Terminologjia e përkthimeve të Kuranit kryesisht varet nga gjuha në të cilën përkthehet, d.m.th. nga begatia dhe llojllojshmëria e leksikonit të saj, por jo më pak edhe nga përkatësia fetare e përkthyesit dhe popullit në gjuhën e të cilit përkthehet Kurani, si dhe nga arsimimi fetar dhe i për-

⁴¹ R. Bell, *The Qur'an Translated with a Crucial Rearrangement of Surahs* (1937) London.

⁴² Hyrja e Bellit në përkthimin e Kuranit përmban këta njëmbëdhjetë kapituj: 1. konteksti historik, 2. përvoja pejgamberianë e Muhamedit. 3. historia e tekstit. 4. forma e jashtme e Kuranit. 5. karakteristikat e stilit të Kuranit. 6. formësimi i Kuranit. 7. kronologjia e Kuranit. 8. emrat e porosisë së shpallur. 9. doktrina e Kuranit 10. dijetarët myslimanë dhe Kurani 11. Kurani dhe dijetarët perëndimor.

gjithshëm, dhe nga orientimi i përkthyesit, nga fjalorët dhe përkthimet e tjera të Kuranit që përkthyesi i shfrytëzon. Në shumicën e përkthimeve jomyslimane të Kuranit në gjuhën angleze mbizotërojnë termat e krishterë dhe i ashtuquajturi “stili biblik” i shprehjeve⁴³. Sipas Irvingut, shembull është termi *infidel* për jobesimtarin, që është termin tipik kryqtar, për dallim nga termet e rëndomta angleze *nonbeliever* ose *misbeliever*, të cilët kanë të njëjtin kuptim⁴⁴. Nga ana tjetër, kemi orientalistët të cilët disa terme fetare (kuranore), në vend që t’i përkthejnë në gjuhën e gjallë angleze, përpiqen të gjejnë emra krejtësisht të rinj, të pa njohur, madje edhe për ata gjuhës së cilës i përshkruhen. Kështu, thekson Irvingu, orientalistët, në vend të leximit të Kuranit (*qiraet*) “*reciting the Qur’an for public worship*”, thonë “*chantillation*”, për “*rrotullimin rreth Qabesë (tawaf)*” do të thonë “*circumambulation*”, për *sexhdenë* “*genuflection*”, për *abdestin* - “*ablution*” etj. Në shumë të ashtuquajturat “fjalë dinake” orientalistët kanë plasuar shumë paragjykime për Islamin. Drejtshkrimi, sipas të cilit janë shkruar disa terme tërësisht të deformatuara, si “*Kaaba*”, “*moslem*” dhe “*Koran*”, janë rezultat i injorancës dhe ignorimit. Ekzistojnë dallime të mëdha, tërheq vërejtjen Irvingu, edhe në transliterimin e emrave dhe toponimeve arabe. Transliterimi i tyre kryesisht ka qenë i varur nga fakti se kush ka qenë kolonizues në ndonjë vend mysliman. Në terminologjinë e përkthimeve në gjuhën angleze më së shumti ndikojnë edhe fjalorët arabisht-anglisht. Ajo që i dallon këta fjalorë, janë paragjykimet, mungesa e termeve adekuate fetare, prania e terminologjisë misionare nga shek. XIX, që, të gjitha së bashku, tregojnë faktin se nuk i kanë shkruar besimtarët. Në këtë grup, nga aspekti i shfrytëzimit të tyre për përkthimin e Kuranit, të fjalorëve problematik, Irvingu fut edhe fjalorin arabisht-anglisht “*Havas*”, në të cilin mbisundon terminologjia katolike dhe misionare, kurse për vendet vërehet mosnjohja e Islamit.

Si dhe në shumë gjuhë të tjera, sipas modelit të gjuhës së Shpalljeve (*lingua sacra*), po ashtu edhe në gjuhën angleze ekziston stili i të shpre-

⁴³ A. J. Arberry, *The Koran Interpreted* (1998) Oxford University Press, Oxford, Uvod, str. XII.

⁴⁴ T. B. Irving, po aty.

hurit, i cili bazohet në terminologjinë dhe stilin e njohur në përkthimet e Biblës në gjuhën angleze - me stilin biblik ose jakobin. Në shumë përkthime të Kuranit në gjuhën angleze, veçanërisht tek ato që i kanë shkruar autorët e krishterë, lehtë hetohen stili dhe shprehjet biblike, përplot me arkaizma dhe terme biblike, sidomos kur kemi të bëjmë me emra dhe toponime⁴⁵.

Veçoria e arketipit të stilit kuranor është edhe renditja e ajeteve dhe sureve kuranore si dhe informatat e paraqitura jashtë historike për ngjarjet historike. Përkthimet e Kuranit në gjuhën angleze kanë qëndrim të ndryshëm ndaj këtyre çështjeve. Përkthyesit myslimanë kryesisht janë përmbajtur radhitjes tradicionale të ajeteve dhe sureve, e cila daton nga redaktimi i parë i arketipit të Kuranit, gjatë kohës së halifit të tretë, hazreti Osman bin Afanit, dhe e cila radhitje, në origjinalin arab ka qëndruar deri me sot.

Përkthyesit jomyslimanë kanë qasje më liberale, dhe duke mos e ndier veten të obligueshëm me traditën e Pejgamberit, e ndryshojnë radhitjen e sureve, i lenë manash ose ua ndërrojnë vendet ajeteve, madje në përkthimet e tyre fusin përmbajtje joekzistuese në tekstin e përkthimeve të tyre të Kuranit⁴⁶. J. M. Rodwell konsiderohet përkthyesi i parë i Kuranit në gjuhën angleze, i cili ka tentuar ta rregullojë radhitjen e sureve mbi bazë kronologjike të shpalljes së tyre dhe kështu të fus të ashtuquajturën “radhitje kronologjike e sureve kuranore”⁴⁷. Richard Bell ka qenë edhe më radikal. Ai, gjashtëdhjetegjashtë vjet më vonë, kishte shkuar aq larg sa që kishte ndërruar edhe radhitjen e ajeteve brenda sureve të Kuranit⁴⁸.

⁴⁵ Po aty.

⁴⁶ A. R. Kidwai, po aty.

⁴⁷ Po aty.

⁴⁸ Po aty.

Vështirësitë dhe gabimet në përkthimin e Kuranit në gjuhën angleze

Përkthimi i Kuranit në gjuhën angleze është punë shumë e kërkuar dhe riskante. Rreziku për gabime është i madh. Këtë edhe më shumë e shton qëllimi i keq, injorimi dhe paragjykimet të cilat mund të vërehen tek disa përkthyes të Kuranit. Që rreziku nga gabimet të zvogëlohet, përgjithësisht përkthyesi, përveç qëllimit të mirë dhe informimit adekuat për Islamin, duhet të këtë dituri për gjuhën në të cilën e përkthen, si dhe për gjuhën nga e cila e përkthen. Në rastin më të mirë, qëllimi i përkthyesit, sipas shumë autorëve dhe vetë përkthyesve të Kuranit, duhet të jetë arritja sa më e madhe e saktësive të gjuhës, njëkohësisht edhe leximi dhe rrjedhshmëria e përkthimit.

Pasi Kurani nuk mund të përkthehet në mënyrë identike në gjuhë tjetër, për shkak të dallimeve gjuhësore që janë evidente në krahasim me gjuhën arabe, përkthyesi është i detyruar së pari të komentojë kuptimet e Kuranit, e pastaj atë koment ta përkthejë në gjuhën e vet, në rastin tonë në gjuhën angleze, që gjithësesi bart rrezik për largim nga mesazhet e thjeshta kuranore. Në qoftë se këtyre vështirësive objektive ua shtojmë edhe paragjykimet eventuale dhe injorimin e përkthyesit, atëherë gabimet në përkthim janë të pa shmangshme. Gabimet që mund të gjenden në përkthimet e Kuranit në gjuhën angleze janë me peshë të ndryshme dhe të dëmshme për vetë Porosinë. Dallimi në mes këtyre gabimeve lëviz nga ato që mund t'i quajmë gabime linguistike dhe gramatike, deri tek ato që hyjnë në esencë dhe kuptimin e porosive kuranore.

Në të parën kategori, thënë ndryshe, mund të hyjnë gabimet e tipit *Gabriel* në vend të *Xhibril*, për melaqen *Xhibril* (te Pickhtalli), *adoration* në vend të *prostration* për *sexhdenë*, *Apostle* në vend të *Messinger* për Pejgamberin e Zotit (te Jussuf Aliu, Pickhtalli dhe Shakiri), *the nature of all things* në vend të *the names of all things* për shprehjen kuranore “*emrat e të gjitha gjërave*”, etj.

Në kategorinë e dytë me siguri bëjnë pjesë gabimet me të cilat në tërësi ose pjesërisht ndryshohet kuptimi dhe koncepti i arketipit kuranor.

Shembuj reprezentativ të këtyre gabimeve të përkthyesve, në mes tjerash, mund të gjenden edhe te Nesim Joseph Dawoodi, i cili në botimin

e parë të përkthimit të tij në gjuhën angleze të Kuranit “*The Koran*”, sintagmën *beni Adem* e përkthen si *children of Allah* (fëmijët e Zotit) në vend të *children of Adem* (fëmijët e Ademit)⁴⁹, ose pohimin kuranor *el-fitnetu esheddu mine l-katl* (shpifja është më e rëndë se vrasja) si *idolatry is worse than carnage* (idhujtaria është më e keqe se therja)⁵⁰, pastaj në përkthimin e Salesë, i cili atributet e Zotit *Er-Rrahman* dhe *Er-Rrahim* (i Gjithmëshirmshmi dhe Mëshirëploti) i përkthen vetëm si *Most Merciful* (Mëshirëploti), kurse shprehjen kuranore *ja ejjuhen-nas* (o njerëz) e përkthen si *O people of Mekka* (o mekkas)⁵¹ etj.

Sistemimi i bibliografisë i gjithë përkthimeve të Kuranit në gjuhën angleze

Në vazhdim të hulumtimit dhe studimit të mëtutjeshëm të kësaj teme dhe popullarizimit të saj, në këtë kapitull ofrojmë sistemimin e bibliografisë për gjithë⁵² përkthimet e Kuranit në gjuhën angleze për të cilin publikim ekziston një gjurmë e shkruar.

Detyra e kësaj bibliografie është t’i numërojë përkthimet e botuara të Kuranit në gjuhën angleze dhe të ofrojë të dhënat më elementare bibliografike për ato përkthime. Përkthimet janë në harmoni me aplikimin e metodave të më hershme të klasifikimit, të ndara në tri kategori, në pajtim me atë se përkthyesi a është mysliman, pasues i ndonjë sekte/kadijani ose jomysliman. Përveç përkthimeve për të cilat me siguri janë vërtetuar, është theksuar edhe numri i botimeve. Kriter për radhitje të përkthimit në secilën kategori të kësaj bibliografie ka qenë kronologjia e paraqitjes së përkthimit, respektivisht botimi i parë i tyre.

⁴⁹ Ky gabim përmirësohet në botimet e më vonshme.

⁵⁰ A. R. Kidwai, “English Translations of the Holy Qur’an – An Annotated Bibliography”, <http://members.home.net/arshad/islam.html>.

⁵¹ Po aty.

⁵² Duke pasur parasysh se lëndë e këtij punimi nuk janë përkthimet e pjesshme dhe jo të plota të Kuranit në gjuhën angleze, as kjo Bibliografi nuk do të përmbajë informatat për përkthimet e tilla.

Përkthimet myslimane

- Khan Mohammad Abdul Hakim, *The Holy Qur'an* (1905) Patiala; nëntitulli: "With short notes based on the Holy Qur'an or the authentic tradition of the Prophet (pbuh), or/and New Testaments or scientific truth", dy botime.
- Dehlawi, Mirza Hairat (redaktues), *The Koran: Prepared by Various Oriental Learned Schokals and Edited by Mirza Hairat* (1912) Delhi; dy botime.
- Abu'l Fadl, Mirza, *The Qor'an Translated into English from the Original Arabic* (1912) Allahabad, Indi; tre botime.
- Pickthall, Muhammad Marmaduke William, *The Meaning of the Glorious Qur'an* (1930) Londër; njëzetë e shtatë botime.
- Ali, Abdullah Yusuf, *The Holy Qur'an: Translation and Commentary* (1934-37) Lahore; tridhjetë e pesë botime.
- Daryabadi, Abdul Majid, *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary* (1941-57) Lahore, së paku katër botime.
- Jullundri, Ali Ahmad Khan, *Translation of the Glorious Holy Qur'an with Commentary* (1962) Lahore, tri botime.
- Ali S. V. Ahmad, *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary according to the version of the Holy Ahul Bait*, With special notes from Ayatullah Agha Haji Mahdi Pooya Yazdi (1964) Karachi, katër botime.
- Tariq, Abdur Rahman dhe Gilani, Ziauddin, *The Holy Qur'an: rendered into English* (1966) Lahore, një botim.
- Maaddudi, Sayyid Abu ala, *The Meaning of the Qur'an*, Vol. I-VI, në gjuhën angleze e ka përkthyer Muhammad akbar, (1967 vëllimi i parë, me 1993 të gjithë të gjashtit) Islamic Publication, Lahore, Pakistan; përkthimin tjetër në gjuhën angleze e ka bërë dhe redaktuar Zafar Ansari me titull tjetër, "Towards Understanding the Qur'an", Vëll. I-VII, Publisher: Islamic Foundation, UK.
- Latif, Syed Abdul, *"Al-Qur'an: rendered into English"* (1969) Hyderabad, një botim.
- Ali, Hashim Amir, *"The Message of the Qur'an Presented in Perspective"* (1974) Tokyo, një botim.

- Al-Hilali, Taquiuddin dhe Khan, Muhammad Muhsin, *"Explanatory English Translation of the Menaning of the Holy Qur'an"* (1977) Chicago, dy botime.
- Ahmad, Muhammad Mofassir, *"The Koran: The First Tafsir in English"* (1979) Londër, një botim.
- Asad, Muhammad, *"The Message of the Qur'an"* (1980) Dar al-Andulus, Gibraltat, së paku një botim.
- Zayid, Mahmud Y. (checked and revised) in collaboration with a committee of Muslim scholars (i kontrolluar dhe i reviduar në bashkëpunim më Këshillin e Shkencëtarëve Mysliman) *"The Qur'an: An English Translation of the Meaning of the Qur'an"* (1980) Bejrut.
- Sarwar, Sheikh Muhammad, *"The holy Qur'an: Arabic Text and Englis Translation"* (1981) Elmburst.
- Shakir, Mohammed Habib, *"Holy Qur'an"* (1982) New York.
- Ali, Ahmad, *"Al-Qur'an: A Contemporary Translation"* (1984) Karachi, dy botime.
- Irving, Thomas Ballantine (Al-Haji Ta'lim Ali), *The Qur'an: the First American Version* (1985) Vermont, një botim.
- General Presidnecy of the Departments of Islamic researches, Ifta Call and Guidance, *"The Holy Qur'an, English translation of the Meanings and Commentary"* (1985) King Fahd Holy Qur'an Printing Complex, Medine, S. Arabia.
- Khatib, M. M. *"The bounteous Koran: A Transaltion of Meaning and Commentary"* (1986) Londër, një botim.
- Hoque, Zohurul, *"Translation and Commentary on the Holy Quran"* (2000) Holy Quran Publishing Project, USA.
- Qaribullah, Hassan dhe Dervish, Ahmad, *"The Meaning of The Glorious Koran"* (2001) Umm Durman university, Cairo.
- Fakhry, Mejdi, *"An Interpretation og the Qur'an: English Translation of the Meanings"* (2002) Bilingual Edition, New York: New York University Press.
- Abdel Haleem, Muhammad A. S. *"The Qur'an: A New Translation"* (2004) Oxford World's Classics Hardcovers Series, Oxford, Oxford University Press.

Përkthimet sektare kadijanite

- Ali, Muhammad, *"The Holy Qur'an: English Translation"* (12917) Lahore, dhjetë botime.
- Sarwar, Ghulam, *"Translation of the Holy Qur'an"* (1920) Singapor, teteë botime.
- Ali, Sher, *"The Holy Qur'an"* (1955) Lahore, trembëdhjetë botime.
- Peer, Salahuddin, *"The Wonderful Koran"* (1960) Aminabad, dy botime.
- Nuri, Khadim Rahman, *"The Running Commentary of the Holy Qur'an with underbracket comments"* (1964) Shjillong, një botim.
- Farid, Malik Gulam (redactor), *"The Holy Qur'an: English Translation and Commentary"* (1969) Rabwah, dy botime.
- Khan, Zafrullah, *"The Qur'an: Arabic Text and English Translation"* (1970) Londër, katër botime.
- Khalifa, Rashad, *"The Qur'an: The Final Scripture"* (Authorized English Version) (1978) Tuscon USA.

Përkthimet prej jomyslimanëve

- Ross, Alexander, *"The Alcoran of Mahomet, Translated out of Arabic 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 wick is prefixed, the Life of Mahomed, the prophet of the Turks, and Author of the Alkoran. With a NEEDED Caveat, or Admonition, for them who desire to know what Use may be made of, or if there be danger in Reading the Alkoran"* (1949) Londër, tetë botime.
- Sale, George, *"The Koran: Commonly Called Alkoran of Mohammed"* (1734) Londër, njëqindnjëzetetë botime.
- Rodwell, John Medows, *"The Koran"* (1861) Londër, tridhjetëdy botime.
- Palmer, Edward Henry, *"The Koran"* (1880) Londër, pesëmbëdhjetë botime.

- Bell, Richard, *"The Qur'an translated with a crucial rearrangement of Surahs"* (1937) Londër, katër botime.
- Arberry, Arthur John, *"The Koran Interpreted"* (1955) Allen dhe Unwin, Londër (1966) Oxford University Press, Oxford, (1998) Touchstone, New York, dymbëdhjetë botime.
- Dawood, Nessim Joseph, *"The Koran"* (1956) Londër, njëmbëdhjetë botime.
- Cleary, Thomas, *"The Qur'an: A New Translation"* (ISBN 192969444x).

Përfundim

Përkthimet e Kuranit në gjuhën angleze, - që janë vetëm një pjesë në historinë e përkthimeve dhe komentimeve të Kuranit, - sipas disa studiuesve për disa çështje janë specifike, ndërsa sipas të tjerëve, ndajnë fatin e të gjitha përkthimeve të tjera të Kuranit. Ky punim, është marrë kryesisht me specifikat e përkthimeve angleze, që nuk do të thotë se edhe përkthimet në gjuhë të tjera nuk kanë karakteristika të njëjta ose të ngjashme.

Ky hulumtim ka treguar se Kurani përkthehet në gjuhët Euro-Perëndimore gati që një mijë vjet, kurse në gjuhën angleze që katërqind vjet. Në këtë periudhë jo të vogël, Kuranin në gjuhën angleze e kanë përkthyer shumë përkthyes, si myslimanë ashtu edhe jomyslimanë, si ekspertë linguistë e fetarë, ashtu edhe të profesioneve të tjera dhe diletantë gjuhësor, si përkthyes qëllimmirë, ashtu edhe me qëllime jo të mira, si fetarë ashtu edhe të tillë që fenë nuk e kanë pasur në zemër dhe nuk e kanë pasur si inspirim për këtë veprimtari. Ky punim, duke pasur parasysh përkatësinë fetare-kombëtare, motivet dhe intencat e përkthyesve si dhe saktësinë teologjike të përkthimit, ka identifikuar tri grupe themelore të përkthimeve të Kuranit në gjuhën angleze: myslimane, sektare dhe jomyslimane.

Edhe pse përkthyesit myslimanë, në një periudhë prej një shekulli kanë bërë më shumë se njëzetegjashtë përkthime të Kuranit në gjuhën angleze, - e kjo është gati dy herë më shumë se sa përkthimet e jomyslimanëve dhe kadijanitëve së bashku, - për më shumë se tre shekuj e gjysmë, përkthimet e jomyslimanëve kanë përjetuar dyfishin e botimeve, kurse

katër herë ato kadijanite, gati gjysmën e numrit të botimeve të përkthimeve myslimane. Ndërsa përkthimet e myslimanëve njëzetegjashtë përkthime janë botuar gjithsej njëqind e katër herë, përkthimet e jo myslimanëve tetë përkthime janë botuar gjithsej dyqindegjashtë herë, kurse ato kadijanite po ashtu tetë përkthime janë botuar dyzetënjë herë. Këto të dhëna padyshim flasin se myslimanët përgjithësisht e kanë përkthyer Kuranin në gjuhën angleze më shumë se të tjerët, por jomyslimanët dhe kadijanitë kanë botuar dhe distribuuar përkthimet e veta shumë më shumë se sa myslimanët.

Në bazë të rezultatit të këtij hulumtimi, padyshim mund të përfundohet se shumë përkthime të Kuranit në gjuhën angleze, sidomos ato myslimane dhe disa sektare, në vend që të kontribuojnë në të kuptuarit më të mirë të Islamit si sistem shpirtëror, social, ekonomik dhe juridik i jetës, në të vërtetë kanë quar në krijimin e paragjykimeve të shtrembëruara për myslimanët, për Kuranin dhe Pejgamberin, Muhamedin, a.s. Në disa raste, kjo ka qenë rezultat i joprofesionalitetit dhe përkthimeve jo të drejta, kurse të shumtën e rasteve kemi të bëjmë me tentim të qëllimshëm dhe tendencioz që Islami të pasqyrohet si joautentik, retrograd dhe fe e rrejshme, në mënyrë që të arsyetohen pretekstet e qendrave perëndimore ekonomiko-politike për pushtim të territoreve në të cilat dominojnë myslimanët dhe kështu ta fshehin përpjekjen e kishës katolike që t'i kryqëzojë popujt “barbar”, popujt e Lindjes Myslimane.

Nga ana tjetër, shumica e përkthimeve myslimane të Kuranit në gjuhën angleze, jo rrallë të intonuar apologjikisht, janë angazhuar – qoftë me vetëdije ose pavetëdije – pikërisht në *damage control*, respektivisht në përmirësimin e dëmit të shkaktuar më përkthimet e gabuara dhe tendencioze të Kuranit, që kuptohet është shprehur në cilësinë e tyre.

Duke marrë parasysh se Kuranin në gjuhën angleze e kanë përkthyer ose jomyslimanët ose megjithatë, myslimanët modern dhe postmodern, është e dukshme se qasja e tyre dhe të kuptuarit e Kuranit kryesisht është modernist, kurse vetë përkthimet kryesisht janë të ngjyrosur me angazhime racionale-reformatore dhe shoqërore-politike.

Përveç përkthimeve të më hershme të Kuranit në gjuhën angleze dhe përkthimet e Kuranit në gjuhë të tjera, përkthyesit e Kuranit në gjuhën

angleze kanë shfrytëzuar edhe shumë tefsire të Kuranit, si ato tradicionale, po ashtu edhe ato moderniste, në mesin e të cilëve janë Tefsiri i Taberit, Bejdaviut, Ibën Kethirit, Rraziut Abduhusë-Ridasë, Tantaviut dhe të tjerë. Burimet shtesë për punën e tyre kanë qenë hadithet, Bibla, fjalorët e gjuhës arabe si dhe disa të arritura dhe teori shkencore.

Këtë lloj të përkthimit të Kuranit në masën më të madhe e karakterizojnë llojllojshmëria e motiveve dhe qëllimeve, pastaj terminologjia specifike dhe stili i gjuhës me të cilat janë shkruar. Karakteristikë e tyre po ashtu është se janë përplot pyetje, madje edhe me përkthime të papranueshme dhe të shtrembëruara, që padyshim e venë në pikëpyetje kredibilitetin e tyre. Duke venë në pikëpyetje numrin tradicional dhe radhitjen e sureve dhe ajeteve të Kuranit, me vetëdije apo pa të, disa përkthime të Kuranit në gjuhën angleze venë në pikëpyetje edhe autenticitetin dhe burimin Hyjnor. Cilësia e përkthimeve të Kuranit në gjuhën angleze ndryshon varësisht nga periudha kohore në të cilën janë shkruar si dhe nga qëllimet që kanë pasur përkthyesit ose porositësit për t'i arritur. Kështu që përkthimet e hershme janë të një cilësie mjaft të dobët në krahasim me ato më të vonshmet; përkthimet e jomyslimanëve dhe sektarëve, për shkak të gabimeve të pafalshme, tendenciozitetit dhe paragjykitimeve të përkthyesve, janë më pak të përshtatshëm se sa përkthimet e myslimanëve. Për këtë arsye, nuk habit qëndrimi i M. Asadit, i cili konstaton se "asnjë nga këto përkthime – qoftë që i kanë bërë myslimanët, qoftë jomyslimanët – deri me tash Kuranin nuk ia kanë afuar zemrës dhe shpirtit të njerëzve të edukuar në një klimë tjetër religjioze dhe psikologjike dhe të ketë zbuluar diçka, sa do që të jetë e vogël, nga thellësia dhe urtia e vërtetë e tij."⁵³

Krahas të gjitha mangësive të tyre, përkthimet e Kuranit në gjuhën angleze megjithatë kanë dhënë kontribut të rëndësishëm për të kuptuar Porosinë e Kuranit në Perëndim, si në masën e gjerë popullore, po ashtu edhe në rrethet akademike dhe intelektuale të Oksidentit, duke rrënuar

⁵³ M. Asad, po aty, f. 24.

kështu barrierat gjuhësore, kulturore dhe qytetëruese midis Lindjes dhe Perëndimit.

Marrë nga:

Ifet Mustafić, Prijevodi Kurana na engleski jezik, rev. "Novi Muallim", br. 29, mart 2007 Sarajevo, f. 40-44; br. 31 septembar 2007, f. 29-39; br. 32, decembar 2007, f. 33-43.

Përktheu nga boshnjakishtja:

Ismail Rexhepi

Literatura dhe burimet:

1. Ali, Abdullah Yusuf, *The Holy Qur'an: Translation and Commentary* (1983) Amana Corp., Brentwood, Merylc land, USA.
2. 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.
3. Arberry, A. J., *The Koran Interpreted* (1998) Oxford World's Classics, Oxford University Pres, Oxford.
4. Asad, Muhammed, *Poruka Kurana*, sa engleskog preveo Hilmo Ćerimović (2004) El-Kalem, Sarajevo.
5. Ayoub, Mahmud, "Translating the Meanings of the Qur'an an: Traditional Opinions and Modern Debates", *Inquiry*, 1986, pp. 34-39.
6. Dobrača, Kasim, *Kadijanizam i ahmedizam* (1994) Islamska fondacija, Leicester, Velika Britanija.
7. General Presidency of the Departments of Islamic Researches, Ifta, Call and Guidance, Revised and Edited by, *The Holy Qur'an, English Translation of the Meanings and Commentary* (1985) King Fahd Holy Qur'an Printing Complex, Medina, SA.
8. Irving, T. B.: "Introduction to the Noble Reading", www.theamericanmuslim.org/tam.php/tam/categories/C53.

9. Irving, T. B., *The Qur'an: the First American Version* (1985) Vermont.
10. Karić, Enes, „Muhammed Asad najljepši dar Zapada islamskom Istoku“, u: M. Asad, *Poruka Kurana*.(2004) El-Kalem, Sarajevo.
11. Karić, Enes, *Semantika Kurana*, Bemust, Sarajevo, 1998.
12. Kidwai, Abdur Rahim, „English Translations of the Holy Qur'an – An Annotated Bibliography“, <http://members.home.net/arshad/islam.html>.
13. Kidwai, A. R., “Translating the Untranslatable: A Survey of English Translations of the Qur'an”, *Muslim World Book Review*, Summer 1987, str. 66-71.
14. Maududi, Sayyid Abul Ala, *The Meaning of the Qur'at an*, VI tomova, na engleski preveo Muhammad Akbar, 1967. (prvi tom), 1993. (svih šest), Islamic Publication, Lahore, Pakistan.
15. Nadwi, Abul Hasan Ali, “Daryabadi Cogently Demó monstrates How the Qur'an Stands out Above Other Scriptures“, www.kitabun.com/shopping3/product_info.php?products_id=1073.
16. Pearson, J. D., „Translations into specific languages“, u: *Encyclopedia of Islam V*, str. 430-432.
17. Rippin, Andrew, “Two New Translations of the Qur'an”, www.h-net.org/reviews/showrev.cgi?pc_path=231841109092997.
18. Rodwell, J. M., *The Koran*, Predgovor, www.truthnet.org/islam/Quran/Rodwell.
19. Said, Edward W., *Orijentalizam* (1999) Svjetlost, Sarajevo.
20. Sale, George, *The Koran: Commonly Called Alkoran of Mohammed*, (1734) London.
21. Watt, Montgomery, „Bell's Introduction to the Qur'an“, www.trutnet.org/Islam/Watt.
22. Welch, A. T., „Al-Kuran“, u: *Encyclopedia of Islam V*, str. 400-432.
23. *World Bibliography of The Translations of The Meant nings of The Holy Qur'an* (1986) OIC Research Center, Istanbul.
24. Zwemer, Samuel Marinus, *Muslim World*; a quarterly review of history, culture, religions & the Christian mission in Islamdom, V, (1915).

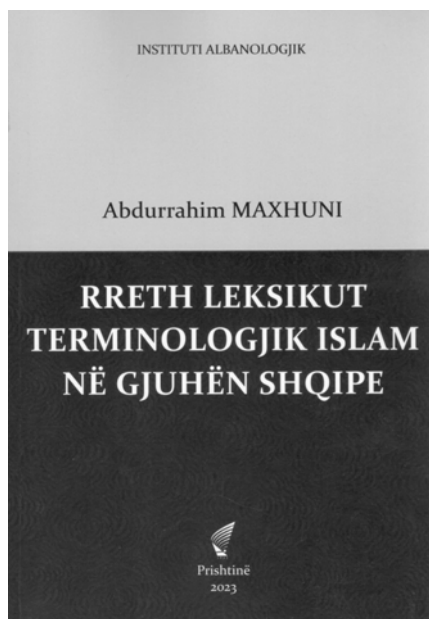
VI. RECENSIONE

VEPËR ME VLERA TË VEÇANTA NË FUSHËN E TERMINOLOGJISË

Abdurrahim Maxhuni, *Rreth leksikut terminologjik islam në gjuhën shqipe*, Instituti Albanologjik, Prishtinë, 2023, f.355.

Libri monografik *Rreth leksikut terminologjik islam në gjuhën shqipe*, i hartuar nga Prof. asoc. dr. Abdurrahim Maxhuni, është një kontribut me rëndësi në fushën e terminologjisë. Ndonëse nuk ka shumë kohë që u është rrekur studimeve nga kjo fushë, autori ia ka dalë suksesshëm t'i pasurojë bibliotekat tona me një botim serioz dhe me vlera të veçanta gjuhësore e terminologjike. Rezultatet e paraqitura në këtë botim na dëshmojnë se në fushën e terminologjisë shqipe janë përforcuar radhët edhe më një kuadër serioz dhe të përgatitur, Degës së Gjuhësisë të Institutit Albanologjik i është shtuar një terminolog i mirëfilltë që në të ardhmen të mendohet edhe për formimin e sektorit të terminologjisë në këtë degë.

Në studimet gjuhësore të viteve të fundit, gjithnjë e më tepërt, terminologjia është bërë njëra ndër fushat e studimit të gjuhës e cila po tërheq vëmendjen e studiuesve. Problemet e terminologjisë në gjuhën shqipe si leksik i specializuar në kuadër të leksikut të përgjithshëm, janë ndër çështjet aktuale që presin



të zgjerohen e thellohen më tej. Nga kjo pikëpamje, botimi monografik *Rreth leksikut terminologjik islam në gjuhën shqipe*, është i shtruar dhe i arsyetuar mirë, sepse sjell korpus të pasur me fjalë-terma nga kjo fushë, me shpjegime dhe interpretime të qëndrueshme shkencore, të cilat mund të shërbejnë si bazë e mirë për standardizimin e përgjithshëm të kësaj terminologjie. Autori i këtij libri, përmes literaturës së paraqitur na ka dëshmuar se i

njej dhe i ka shfrytëzuar kontributet e studiuesve të rëndësishëm të shqipes dhe më gjerë rreth terminologjisë. Studimet për terminologjinë islame në gjuhën shqipe janë të pakta, me këtë kontribut prof. asoc. dr. Abdurrahim Maxhuni ka trajtuar çështje shumë të rëndësishme dhe ka hapur shtigje të reja, për t'i çuar më përpara studimet rreth kësaj fushe që ka përdorim të gjatë e të gjerë në gjuhën shqipe.

Libri është i pajisur me gjithë aparaturën shkencore që kërkohet dhe shtrihet në tetë krerë. Paraprihet nga një *Parathënie*, në të cilën trajtohen çështjet kryesore që autori i ka shtruar në libër, një *Hyrje* dhe pasohet nga disa krerë si: Kreu I - *Leksiku terminologjik islam dhe konceptet kryesore të tij*; Kreu II - *Përfaqësimi dhe zhvillimi i leksikut terminologjik islam*; Kreu III - *Mevludi, formë e përfaqësimit të leksikut terminologjik islam*; Kreu IV - *Pasqyrimi i leksikut terminologjik islam ndër fjalorë dygjuhësh e terminologjikë*; Kreu V - *Pasqyrimi i leksikut terminologjik islam në fjalorët shpjegues të shqipes*; Kreu VI - *Terminologjia islame dhe publicistika*; Kreu VII - *Dukuria semantike e sinonimisë*; Kreu VIII - *Shfrytëzimi i leksikut të përgjithshëm për nevoja e terminologjisë islame*. Në fund të librit janë renditur *Fjalori i*

termave islamë, Përfundimet, Rezymetja në anglisht dhe Literatura.

Në Hyrje ka folur për aspekte të përgjithshme të shtrirjes dhe ndikimit të kulturave të huaja në trojet shqiptare, duke u përmendur në fillim kontaktet dhe ndikimi romak e bizantin, rrethana që ndikuan në ndryshime e shtresime gjuhësore. Pastaj, kronologjikisht dhe kujdesshëm ka përmendur aspekte të përgjithshme historike e kulturore të shtrirjes dhe ndikimit që kultura orientale, e ardhur përmes Perandorisë Osmane, bëri mbi kulturën tonë materiale e shpirtërore, në këtë rast në gjuhë.

Në kreun e parë, sistematikisht dhe hollësisht, duke i përmbledhur e krahasuar, janë dhënë shpjegime për leksikun terminologjik islam dhe konceptet kryesore të tij. Në këtë pjesë është bërë një përmbledhje e pasqyrimit të terminologjisë kryesore (emërtuese) islame në disa fjalorë e vepra që trajtojnë probleme të kësaj natyre. Bie në sy shfrytëzimi i bollshëm i literaturës adekuate dhe eleganca me të cilën autori i ka bërë këto përshkrime e krahasime.

Në kreun e dytë, ashtu siç duhet të veprohet në botime të kësaj natyre, në të cilat shtjellimi i materies dhe përpunimi i materialeve e kërkon një përshkrim të përgjithshëm, deri në njëfarë mase historik, është

vazhduar me gjashtë ndarje të veçanta: *Përfaqësimi dhe zhvillimi i leksikut terminologjik islam; Alamiadistët dhe terminologjia islame; Muçe/Mustafa/Libohova (gjysma e dytë e shek. XVI -gjysma e parë e shek. XVII); Hysejn Shkodra (rreth vitit 1660-1737); Ibrahim "Nezim" bej Frakulla - Berati (vd.1759); Mulla Beqiri (ka krijuar në vitin 1727). Në to janë prezantuar fakte e rrethana historike të depërtimit, përdorimit dhe pranisë së terminologjisë islame në domene të caktuara të shoqërisë shqiptare, me theks të veçantë në letërsinë e bejtexhinje.*

Kreu i tretë i është kushtuar *Mevludit si formë e përfaqësimit të leksikut terminologjik islam*. Në këtë ndarje, në mënyrë sistematike, duke e respektuar kronologjinë kohore dhe njëfarë gjeografie të përfaqësimit territorial, autori Maxhuni i trajton disa mevludë, si: *Mevludi i Ismail Floqit, Mevludi i Hafiz Ali Ulqinakut, Mevludi i Tahir Gjakovës – Boshnjakut, Periudha e Rilindjes Kombëtare, Mevludi i Hafiz Ali Korçës, Mevludi i Hafiz Abdullah Sëmbllakut*. Përmes këtij kreu, duke i trajtuar e analizuar mevludët e përmendur, autori ka provuar ta pasqyrojë një formë të depërtimit dhe pranisë së terminologjisë islame në gjuhën shqipe. Kjo trajtesë nis me mevludin e parë në gjuhën

shqipe, atë të Hasan Zyko Kamberit. Autori e analizon që nga hyrja, duke i identifikuar e prezantuar termat fetarë islamë që janë përdorur, me shembuj e numra. Kjo qasje është ndjekur edhe në trajtimin e mevludeve të tjerë. Kjo mënyrë trajtime, duke i analizuar, por edhe duke i listuar fjalët (termat fetarë islamë), ia kanë mundësuar autorit që në pjesën e fundit të këtij kreu, të titulluar *Krahasimi i leksikut terminologjik islamë në mevludët e trajtuar*, të prezantohen në formë tabelare të gjithë termat fetarë islamë të identifikuar në këta mevludë.

Pasqyrim i leksikut terminologjik islam ndër fjalorë dygjuhësh e terminologjikë është bërë kreu i katërt, trajtesë të cilën autori e nis që nga fillesat e para të depërtimit të huazimeve fetare në gjuhën shqipe. Duke e ndjekur një parimësi radhitëse, përmbledhtas është trajtuar historia fillestare e dokumentimit të leksikut terminologjik fetar në gjuhën shqipe, që nga formula e pagëzimit e këtej. Natyrisht, leksiku terminologjik fetar i asaj kohe në dokumentet dhe librat e parë në gjuhën shqipe i përket fesë së krishterë, katolike e ortodokse, raport i cili do të ndryshojë me fillimin e një epoke përafrimi me botën orientale, sidomos me ardhjen e osmanëve. Në vazhdim të kësaj pjese është përshkruar fillimi i epokës

osmane ndër shqiptarë, rrethana të cilat ndikuan edhe për ndryshime të shumta, sidomos në gjuhë. Depërtimi i leksikut fetar islam në gjuhën shqipe është bërë gradualisht dhe bashkë me orientalizmat e fushave tjera të ndikimit, por edhe me përqaftimin gradual të fesë islame nga shqiptarët.

Në vazhdim të këtij kreu janë ndarjet: Leksiku terminologjik islam ndër fjalorët dygjuhësh, Fjalori i Kristoforidhit (1904), Fjalori i "Bashkimit" (1908), Fjalor fjalësh e shprehjesh të huaja (2000), Fjalor i teologjisë (2006), Fjalor i terminologjisë fetare (2007), Fjalor i orientalizmeve në gjuhën shqipe (2005), Grafika e shënimit e pasqyrimin të termave në fjalorin e Dizdarit, Fjalori Orientalizmat - shtrirja leksikosemantike në gjuhën shqipe (2009), Fjalor fjalësh e shprehjesh turke (2015), Glosar i nocioneve fetare (islame, ortodokse, katolike dhe çifute), Rreth shpjegimit të termave në Glosar i nocioneve fetare. Në ndarjen Leksiku terminologjik islam ndër fjalorët dygjuhësh përmenden rrethanat e përgjithshme që ndikuan në shtrirjen e përdorimit të leksikut terminologjik islam dhe pasqyrimin e kësaj terminologjie në fjalorë dygjuhësh të ndryshëm, në kohë të ndryshme. Në ndarjen pasuese është vlerësuar prania e termave islamë në Fjalorin e Kristofo-

ridhit (1904), që sipas autorit është një vepër e rëndësishme, e vlerësuar si e para e kohës e hartuar me kritere shkencore. Ndonëse rrethanat kohore tregojnë se përdorimi i terminologjisë islame ishte shtrirë konsiderueshëm dhe gjente përdorim në të gjitha sferat e jetës, në fjalorin e Kristoforidhit janë identifikuar vetëm termat amëshim, engjëll-i, falem, fe-ja, kishë-a, kremte-ja, (i,e) krështenë-i, (i,e) krështerë, krështenim-i, krështërim-i, kryq, kryqëza-të, mëkat-i, Perëndi-a. Sipas autorit Maxhuni, edhe pse rëndësia e këtij fjalori në aspektin gjuhësor është e madhe, këtu nuk mund të flasim për terminologji islame. Kjo trajtesë vazhdon me Fjalorin e "Bashkimit" (1908). Ndonëse në këtë fjalor janë përfshirë rreth 14.000 fjalë, numri i termave islamë është i kufizuar në një shifër dyshifrore, që sipas studiuesit Maxhuni është në shpërputhje me shtrirjen që kishte asokohe. Vepra e radhës e vlerësuar në këtë krye është Fjalor fjalësh e shprehjesh të huaja (2000), i autorit Mikel Ndreca. Duke e sqaruar lëndën bazë që autori i kësaj vepre e ka përdorur gjatë hartimit, konstatohet se në këtë fjalor janë të përfshirë rreth 90 terma islamë. Siç vërehet, përzgjedhja e fjalorëve që janë vlerësuar në këtë krye nuk është e njëjtë. Me radhë është vlerësuar prania e ter-

minologjisë islame në Fjalor i teologjisë (2006), i autorit Halit Muharremi. Në këtë fjalor janë përfshirë një numër i konsiderueshëm i termave islamë, së bashku me terma fetarë që u përkasin konfesioneve tjera. Ndonëse për nga numri i termave të përfshirë në të nuk është i madh (1366 terma të të gjitha feve, në mënyrë të përgjithshme nocionet kryesore fetare të feve të ndryshme), Fjalor i terminologjisë fetare (2007) i autorit Ekrem Murtezai, studiuesi Maxhuni e vlerëson lart këtë botim duke e cilësuar si botim me shpjegime profesionale, por që nuk është shterues. Në vazhdim të këtij kreu e kemi një trajtesë interesante dhe të rëndësishme që studiuesi Maxhuni ia bën veprës Fjalor i orientalizmeve në gjuhën shqipe (2005), të autorit Tahir Dizdari, të cilën e vlerëson se është vepra më e plotë në fushën e huazimeve orientale në gjuhën shqipe. Sipas tij, në këtë fjalor janë përfshirë 247 terma, ndërsa në përmbajtje përmenden 166 të tillë. Në këtë pjesë e kemi një analizë të hollësishme për lëndën e përfshirë në këtë fjalor, duke i konstatuar disa të meta e lëshime që gjenden në të. Një tjetër botim i kësaj fushe që autori i këtij libri e ka trajtuar është fjalori Orientalizmat – shtrirja leksiko-semantike në gjuhën shqipe (2009), i autorit Ilaz Metaj. Për këtë fjalor

studiuesi Maxhuni ka një vlerësim pozitiv, sipas të cilit, Fjalori është hartuar me parametra shkencorë. Në të janë pasqyruar rreth 3.600 fjalë të burimit oriental, prej të cilave rreth 2.400 janë të pasqyruar edhe në Fjalorin shpjegues të gjuhës shqipe (1981). Krahës një vlerësimi të shkurtër janë renditur edhe termat islamë që ky studiues i ka identifikuar në fjalorin e Metajt. Ky krye vazhdon me një vështrim të shkurtër për botimin Fjalor fjalësh e shprehjesh turke (2015), të autores Shpresa Hoxha. Për këtë botim autori konstaton disa mangësi që lidhen me aparaturën shkencore, mënyrën e hartimit dhe gabimet gjuhësore. Edhe në këtë fjalor janë pasqyruar rreth 100 terma islamë. Pjesa e fundit e këtij kreu i kushtohet një botimi të rëndësishëm sipas autorit Maxhuni, Glosar i nocioneve fetare (islame, ortodokse, katolike dhe çifute) i autorit Mr. Qemajl Morina. Glosari përmban 1475 fjalë dhe nocione të ndryshme të këtyre feve. Terminologjia islame përbën një kategori të veçantë të leksikut special dhe si fushë është me interes. Në këtë botim janë përfshirë 460 njësi-terma islamë, që sipas autorit përbën numrin apo përfshirjen më të madhe të kësaj terminologjie në fjalorët dhe botimet e kësaj natyre. Me gjithë vlerësimin që studiuesi Maxhuni ia bën këtij *Glosari*, i rëndit edhe disa mangësi të cilat argu-

mentohen përmes shembujve konkretë dhe duke i krahasuar me fjalorët tjerë.

Në kreun e pestë, brenda tetë ndarjeve të ndryshme, është trajtuar *Pasqyrimi i leksikut terminologjik islam në fjalorët shpjegues të shqipes*. Tri ndarjet e para janë: *Fjalor i gjuhës shqipe (1954)*, *Fjalor i gjuhës së sotme shqipe (1980)*, *Fjalor i gjuhës shqipe (2006)*. Në secilën pjesë bëhet nga një përshkrim i shkurtër për historikun e fjalorit, njësitë leksikore që janë përfshirë në të, strukturën, por edhe përfshirjen e terminologjisë islame. Ndarja e katërt *Termtat islamë të pasqyruar në tre fjalorët shpjegues të shqipes (1954, 1980, 2006)* është një sintezë e tre fjalorëve të përshkruar më sipër, më saktësisht vlerësohen termtat islamë të përfshirë në këta fjalorë. Pas dhënies së numrit të termave islamë për secilin fjalor, autori i rendit termtat e pasqyruar në këta fjalorë sipas emërimit të nocioneve, sendeve, dukurive e shërbesave fetare që kryhen etj. Pasqyrimin e kësaj terminologjie në këta fjalorë shpjegues të shqipes autori e analizon edhe përmes një krahasimi me tabelë, duke na mundësuar t'i shohim edhe ndryshimet që kanë pësuar nga njëri botim te tjetri. Në ndarjen *Terminologjia islame dhe ideologjia në fjalorët shpjegues* trajtohen çështje që lidhen me parimet ideologjike që hartuesit e fjalorëve

kanë zbatuar. Kjo natyrisht lidhet me rrethanat e kohës, kur dihet se periudha e komunizmit në Shqipëri e kishte ndaluar përdorimin dhe zbatimin e fesë, masa të cilat do të aplikoheshin edhe në fusha tjera të jetës e dijes. Një ndarje interesante është pjesa ku trajtohen *Termtat me burim kuranorë dhe jo kuranorë në fjalorët shpjegues*. Aty autori sqaron se në leksikun terminologjik islam janë shtresuar elemente arabe, perse e turke, por gjuha turke luan rolin e gjuhës bartëse, e cila edhe vetë ka lënë gjurmë të mëdha. Si rrjedhojë e kësaj termtat islamë ndahen në terma kuranorë, të cilët kanë ardhur nga gjuha e Kuranit dhe terma jo kuranorë, të cilët kanë ardhur nga gjuhët orientale, por nuk janë pjesë e terminologjisë kuranore, por që përdoren dhe njihen si pjesë e saj. Në vazhdim të këtij kreu janë trajtuar çështjet që lidhen *Rreth shpjegimit të termave islamë në fjalorët shpjegues e dygjuhësh*. Autori kryesisht është fokusuar në pasaktësitë që i kanë shoqëruar termtat islamë në këta fjalorë dhe ngarkesat ideologjike. Ndarja e fundit e këtij kreu u është kushtuar disa propozimeve të autorit për *Termtat që duhet të përfshihen në Fjalorin shpjegues të shqipes*. Konstatime e qëndrime të tilla janë të nevojshme dhe aktuale, sidomos kur e kemi parasysh që është duke vazhduar puna për

hartimin e Fjalorit të Madh të Gjuhës Shqipe dhe studiuesi Maxhuni është njëri nga hartuesit në këtë vepër.

Kreu i gjashtë përbëhet nga katër ndarje, ku përfshihen: *Terminologjia islame dhe publicistika, Revista "Zani i Naltë" (1923-1939), Terminologjia islame dhe përkthimi i pjesëve të Kuranit në revistën "Zani i Naltë" dhe në Revistën "Kultura Islame" (1939-1946)*. Në këtë ndarje janë trajtuar shumë aspekte të botimit e të përfaqësimit të terminologjisë islame në organet e shtypit të kohës, më saktësisht në revistën "Zani i Naltë". Kjo revistë e cila botohej një herë në muaj, sipas autorit, ndonëse njihej si revistë fetare, merrej edhe me filozofi, moral, literaturë kombëtare, sociologji. Në faqet e këtij organi kanë zënë vend shkrime të shumta me përmbajtje fetare, në të cilat terminologjia islame është pasqyruar në masë të konsiderueshme, sidomos në publikimet me përmbajtje fetare, si përkthimi e botimi i pjesëve të përzgjedhura nga Kurani etj. Aty, sipas një rrjedhe kohore të botimit, janë sqaruar e përshkruar edhe përkthimet e Kuranit që janë botuar në revistën "Zani i Naltë", duke filluar nga Ilo Mitkë Qafëzezi që ishte i pari që e përktheu Kuranin. Për të vazhduar me përkthimet tjera nga Hafiz Ali Kor-

ça, Feti Mediu, Hasan Nahi, Sherif Ahmeti etj. Në vazhdim të këtij kreu është ndarja që i kushtohet revistës "Kultura Islame". Kjo revistë në njëfarë forme është konsideruar edhe pasardhëse ose vazhdimësi e revistës "Zani i Naltë", sepse ishte pikërisht Komuniteti Mysliman i Shqipërisë që një vit pas ndërprerjes së revistës "Zani i Naltë" filloi ta botonte. Sipas autorit Maxhuni, shkrimet që botoheshin në këtë organ të kohës karakterizoheshin me një shqipe të pastër, sidomos nga huazimet, por edhe kujdesi ndaj formave të ngushta dialektore, gjë që e bën një revistë me mjaft interes për ta studiuar edhe në aspektin gjuhësor.

Në kreun e shtatë është trajtuar një dukuri e rëndësishme dhe interesante që shfaqet në terminologjinë fetare, sinonimia. Autori e sqaron se është e njohur se terminologjia kërkon që termi të jetë sa më specifik, të mos ketë dykuptimësi dhe të mos ketë sinonimi, sepse këto janë dukuri që e dëmtojnë funksionimin normal të saj. Sipas të gjeturave që na prezantohen në këtë botim, terminologjia islame në gjuhën shqipe del të jetë e ngarkuar me dysorë e tresorë, të cilët kanë hyrë në përdorim gjatë zhvillimit historik të shqipes. Këtë çështje autori e trajton duke zbatuar kriteret përjasëse me të termave që janë përdorur në boti-

me të shumta, sidomos në fjalorë të ndryshëm. Me shembuj konkretë e me krahasime janë pasqyruar një numër i konsiderueshëm i termave fetarë islamë që i janë nënshtruar sinonimisë përmes dysorëve e tresorëve.

Shfrytëzimi i leksikut të përgjithshëm për nevoja e terminologjisë islame është trajtuar në kreun e tetë. Në këtë pjesë sqarohet se leksiku terminologjik islam për nevoja të veta shfrytëzon fjalë të leksikut të përgjithshëm si dhe terma të fushave të tjera, që hyjnë në marrëdhënie terminologjike. Fjalët e ardhura nga leksiku i përgjithshëm marrin veçori terminologjike duke modifikuar përmbajtjen dhe duke e ngushtuar konceptin, janë bërë pjesë e terminologjisë islame. Në këtë ndarje është pasqyruar edhe një tabelë me fjalë që i përkasin leksikut të përgjithshëm e që kanë hyrë në marrëdhënie terminologjike. Në fund, pas pjesës studimore, është renditur fjalori i termave islamë.

Ndonëse në Degën e Gjuhësisë të Institutit Albanologjik nuk kemi sektor të terminologjisë, angazhimet e studiuesve të kësaj Dege nuk kanë munguar. Njëri nga më të përkushtuarit në këtë drejtim është kolegu Abdurrahim Maxhuni. Ai njihet si studiues i terminologjisë dhe deri më tani ka botuar një numër punimesh studimore nga kjo fushë.

Gjithashtu, në vitin 2019 e ka përfunduar me sukses projektin “Terminologjia e kompjuteristikës në gjuhën shqipe”. Ky projekt u botua si një studim monografik në vitin 2020 dhe u prit mjaft mirë nga kritika shkencore.

Studiuesi Abdurrahim Maxhuni ka treguar këmbëngulësi në veprimtarinë e tij të shumanshme gjuhësore, në mënyrë të veçantë në fushën e terminologjisë. Në këtë botim ai ka mbledhur, sistemuar, analizuar dhe interpretuar shkencërisht materiale gjuhësore të rëndësishme nga kjo fushë. Terminologjia islame është vjelë, interpretuar, krahasuar e vlerësuar nga shumë aspekte. Tematika që shtrohet në këta të këtij botimi, na bind se autori e ka arsyetuar dhe ia ka qëlluar me përzgjedhjen e kësaj çështje për studim. Qasja studimore dhe mënyra e trajtimit janë dëshmi se ai e njeh dhe e zotëron lëndën, si në aspektin teorik, ashtu edhe në atë praktik. Botimi i kësaj monografie nga prof. asoc. dr. Abdurrahim Maxhuni, e trajton mjeshtërisht dhe me kompetencë tematikën e përzgjedhur, dhe si e tillë do t’i plotësojë zbrazëtitë në këtë fushë dhe do të jetë model i mirë për standardizimin e kësaj terminologjie.

Si përfundim, e ritheksojmë, libri monografik i prof. asoc. dr. Abdurrahim Maxhunit me titullin

Rreth leksiku terminologjik islam në gjuhën shqipe, i përmbush mirë kriteret e një studimi gjuhësor në fushën e terminologjisë. Në këtë botim monografik autori ia ka dalë me sukses që t'i për zgjedh e t'i klasifikojë, t'i argumentojë e t'i sistemojë një numër të konsiderueshëm

termash e çështjesh që shtrohen. Për të gjitha sa u thanë më lart, me kënaqësi konstatojmë se ky libër paraqet botim me interes shkencor me vlera të larta, prandaj meriton të botohet.

Dr. Naim Berisha

Dr. Sadik Mehmeti

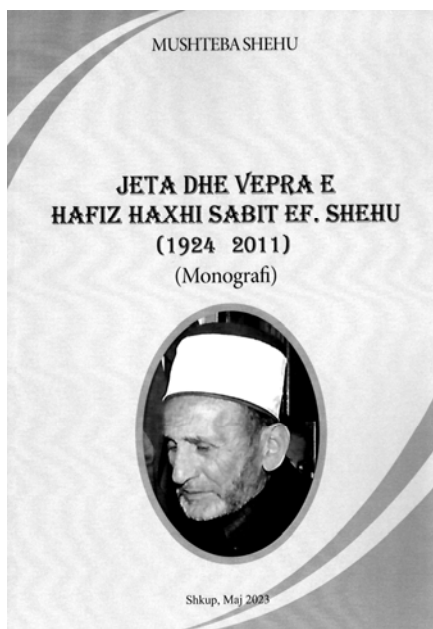
Instituti Albanologjik,
Prishtinë

VEPËR QË SHLYEN NJË BORXH NDAJ NJË ALIMI TË SHQUAR VELESHTAR

**(Mushteba Shehu, Jeta dhe vepra e Hafëz Haxhi Sabit ef. Shehut
(1924 – 2011), Monografi, botoi: Rijaseti i Bashkësisë Fetare
Islame në RMV, Shkup, Maj 2023, f. 152)**

Muaj më parë, në kuadër të edicionit të botimeve të Rijasetit të Bashkësisë Fetare Islame në RMV, Shkup, pa dritën monografia kush-tuar jetës dhe veprës së hoxhës, hafëzit, alimit, imamit, nëpunësit shumëvjeçar të Myftinisë së Strugës dhe atdhetarit të shquar veleshtar, Hafëz Sabit ef. Shehut (1924-2011). Kurse, ditë më parë, saktësisht më 21 nëntor të këtij viti, para një auditori të nderuar, në ambientet e respektuar të vatrës së dijes islame e kombëtare, në “Medresenë e Gazi Isa Begut” në Shkup, po në organizim të Rijasetit të Bashkësisë Fetare Islame në RMV, u bë edhe promovimi i kësaj monografie. Krahas referuesve të tjerë, një fjalë vlerësuese për këtë vepër të autorit Mushteba Shehu, e paraqitem edhe ne.

Mirëpo, para se të japim vlerësimet tona për monografinë në fjalë, theksojmë faktin se tashmë është dëshmuar se populli ynë ka nxjerrë figura të cilët u shquan në shumë fusha të dijes dhe të cilët ditën se si t'u përgjigjeshin nevojave dhe sfidave të kohës në të cilën jetuan e



vepruan. Këtu, nuk e kemi fjalën vetëm për atë pjesë të dijetarëve të cilët me gjithë kapacitetet e tyre intelektuale dhe me tërë përkushtimin e tyre dhanë kontribut të jashtëzakonshëm në emancipimin dhe ngritjen e popullit tonë, por e kemi fjalën edhe për atë pjesë të dijetarëve fetarë islam, për ulematë tanë, të cilët duke u vënë në ballë të xhematëve të tyre kontribuan në ruajtjen, kultivimin dhe ngritjen e vetëdijes fe-

tare e kombëtare. Kjo është e lehtë për t'u dëshmuar e për t'u argumentuar në historinë tonë që nga Lidhja Shqiptare e Prizrenit, Lidhja e Pejës, Kongresi i Manastirit, Kongresi i Dibrës, në kryengritjet dhe lëvizjet e ndryshme kulturore e arsimore, ku ulemanë tonë e gjejmë ose në ballë të këtyre lëvizjeve, ose pranë prijësve të tyre. Dhe për këto qëndrime, angazhime e aktivitete për kauzën kombëtare, ulemaja jonë jo se nuk pagoi çmimin, sidomos pas vitit 1912, kur trojet shqiptare që mbetën jashtë atdheut amë dhe ranë nën sundimin serb e më pastaj edhe nën sistemin komunist, kur ata u persekutuan, u burgosën, u torturuan, u dëbuan nga atdheu i tyre, e shumë sosh edhe u vranë, e disa prej tyre as nuk iu gjet një varr për t'i përkujtuar.

Pikërisht për shkak të këtyre rrethanave politike nëpër të cilat kaloi populli ynë, këta dijetarë edhe mbetën të marginalizuar, të harruar dhe, për më keq, edhe të anatemuar, të anashkaluar e të ekskomunikuar me popullin. Mirëpo, "Dielli nuk mund të mbulohet me shoshë", thotë populli ynë, ndërsa të vërtetën, sado që përpiqemi ta harrojmë, ajo kurrë nuk mund të mohohet, sikundër që diamantit, sado t'i hedhesh baltë, ai prapë diamant ka për të mbetur, dhe ai prore ka për të shkëlqyer.

Kështu, me krijimin e rrethanave të reja gjithnjë e më shumë po

bëhen përpjekje e po krijohen kushte për të bërë hulumtime dhe për të ndriçuar kontributin e ulemasë tonë përgjatë kohëve, punë këto që duhet vlerësuar.

Pikërisht këtë e ka arritur edhe monografia "*Jeta dhe vepra e Hafëz Haxhi Sabit ef. Shehut (1924-2011)*", e cila, ndonëse për subjekt ka jetën dhe veprën e Hafëz Haxhi Sabit efendi Shehut dhe hedh dritë mbi jetën dhe veprën e këtij alimi e atdhetari të shquar, ajo i ofron lexuesit të dhëna me shumë rëndësi edhe për një numër të madh të imamëve, myderrizëve, mualimëve dhe personaliteteve me ndikim të kohës, e të cilët lidhen drejtpërdrejt ose tërthorazi me Sabit efendin, dhe të cilët personalitete kanë lënë gjurmët e tyre në jetën fetare, arsimore e kulturore kudo që vepruan e punuan.

Në këtë Monografi trajtohen, në mënyrë të rrjedhshme e kronologjike, një shumësi ngjarjesh me karakter shoqëror e politik të rrethinës së Strugës dhe atyre përreth, në periudha të ndryshme kohore. Prandaj, pavarësisht se jetëshkrimi i hafëz Sabit ef. Shehut, përbën temën bosht të këtij libri monografik, aty flitet edhe për ngjarje dhe personalitete që dalin edhe përtej qarkut kohor dhe hapësinor kur dhe ku jetoi Hafëz Sabit efendiu, dhe pavarësisht se kjo monografi është, si të thuash, një letërnjoftim i Hafëz Sabit efendi-

ut, ajo është edhe një dëshmitare e së kaluarës së Veleshtës me rrethinë.

Autori, Mushteba Shehu, e ka konceptuar monografinë në atë mënyrë që ta përfshijë jetën dhe veprën e Sabit efendiut, madje që nga paraardhësit, fëmijëria, shkollimi i tij, shërbimi i tij nëpër xhami të ndryshme, pastaj burgosja nga sistemi komunist etj., gjë që lexuesit ia mundëson që të gjejë të dhëna edhe për myderriz Idriz efendiun, njëherësh mësues dhe muhafëz i hafëz Sabit efendiut, e i cili ka ndërëruar jetë këtu e fiks para 80 vjetësh (ka vdekur më 1943). Mirëpo jo vetëm kaq, aty ka të dhëna edhe për mësuesin e mësuesit të Sabit efendiut, për mulla Abdullahun, që, siç thotë autori, është i pari hoxhallarëve të fisit Shehu, puna e të cilit ka qenë fort e bereqetshme, dhe nga ky fis kanë dalë një numër i hoxhallarëve të shquar, përfshirë edhe autorin e monografisë për të cilën po bëjmë fjalë këtu, Mushteba ef. Shehun.

Në anën tjetër, një lexuesi që vjen nga një pjesë më e largët e gjeografisë shqiptare, si puna jona, ose një lexuesi me interesime përtej fushave islame, leximi i monografisë për Sabit efendiun, i ndihmon jo vetëm për të njohur këto personalitete që përmenden aty, por edhe të njihet me të dhëna me interes, si për shembull me toponiminë, mikrotoponiminë, me emrat e kabileve-fiseve të ndryshme, me emrat e ins-

titucioneve islame dhe të tjera të cilat janë me rëndësi për studime të mëtejme. Me një fjalë, kjo monografi është më shumë se vetëm një jetëshkrim për Hafëz Sabit ef. Kështu themi edhe për një arsye tjetër, e ajo është se, pavarësisht se autori ka bërë një monografi që për subjekt të saj ka një hoxhe të shquar, e i cili ka qëlluar të jetë edhe i ati i tij njëkohësisht, ai me shumë kujdes dhe sukses ka arritur që kujtimet familjare dhe të miqve t'i paraqesë si të ndara nga ato dokumentare dhe, edhe nëse i ka gërshtuar ndërmjet vete, i ka paraqitur mjeshtërisht dhe pa i hyrë në hak asnjërës, si dhe pa e tepruar me asnjërën, gjë që lexuesit ia jep një kënaqësi të veçantë. Autori ngjashëm dhe me shumë kujdes ka vepruar edhe me digresionet që i bënë, sidomos ato që kanë të bëjnë me vetë autorin dhe pasardhësit e tjerë të subjektit të monografisë, po edhe për ngjarje të ndryshme.

Natyrisht, në këtë monografi përmenden edhe disa ngjarje jo të këndshme, për të cilat kanë kontribuar disa individë të caktuar, shërbëtor të ish-sistemit, e të cilët autori nuk ua ka përmendur emrat, dhe ka bërë shumë mirë që emrat e tyre nuk i ka bërë pjesë të jetëshkrimit për Hafëz Sabit efendiun.

Në anën tjetër, ndërsa lexojmë monografinë për Sabit efendiun, lexuesi kalon nëpër ndjenja të përzierë dhe po thujse gjatë tërë leximit

atë e ndjekë një dualizëm i paparë dhe sikur i dalin dy lutje që vazhdimisht e përcjellin atë.

E para, duke i lexuar dhe duke i parë vuajtjet aq të madha të popullit shqiptar, për skamjen, vështirësitë, peripecitë, ndjekjen e Sabit efendiut dhe të popullatës myslimane nga pushtetet e sistemet e kohës nëpër ato periudha, lexuesi lutet me zemër e me shpirt që ato kohë kurrë mos të kthehen, sepse vërtet ishin kohë të këqija, kohë kur të dashurit tonë i errte akshami, po nuk i gdhinte sabahu, kur i përcillnin nga shtëpia, po që më pastaj dera mbe-tej e hapur përgjithmonë, me shpresën se një ditë do të na ktheheshin ata, e një numër i tyre kurrë nuk u kthyen. Këto vështirësi, trysni e kohë të këqija i përjetoi edhe Hafëz Sabit efendi, përse edhe u dënua dhe u burgos për punën dhe aktivitetin e tij.

Dhe, *e dyta*, derisa lexojmë për elanin, vullnetin e imamëve, hoxhallarëve, pra, edhe të Sabit efendiut dhe të shokëve të tij që përmenden në monografi, e më pastaj edhe për jetën fetare islame nëpër xhamitë ku kanë shërbyer këta hoxhallarë, për xhematin aq fisnik dhe besnik ndaj fesë, për manifestimet fetare, për mukabelet e hoxhallarëve dhe hafëzëve nëpër xhami, për respektin e xhematit për hoxhën dhe imamin e tyre, për sakrificat e mësuesit të shkollës fillore shqipe në Koro-

shishtë, korçarin Pandeli Treska, për respektin e ndërsjellë e miqësor mes tij dhe hoxhës, aq sa edhe bukën do ta ndanin së bashku, më pastaj për respektin mes hoxhallarëve, për shoqërinë vëllazërore mes tyre vetëm në emër të Zotit, dhe për një sërë virtytesh e cilësish të tjera që na dalin duke e lexuar këtë monografi, s'ka se si mos të lutemi që vlerat e tilla të mund t'i kultivojmë edhe sot e kësaj dite, sepse kemi shumë nevojë për to. Një pjesë të këtyre vlerave tashmë vërtet se janë harruar dhe janë lënë pas dore, fatkeqësisht.

Në përmbyllje të këtij recensio-ni, nuk mundem mos ta theksoj edhe një fakt, e i cili s'do mend se ia shton vlerën kësaj vepre. Autori Mushetba Shehu, në hartimin e kësaj monografie, krahas kujtimeve personale, atyre familjare, pastaj të kolegëve e bashkëkohësve të Hafëz Sabit efendiut, ka shfrytëzuar me kujdes edhe dokumentacionin arkivor që ka të bëjë me Hafëz Sabit efendiun, e të cilat së bashku me fotografitë e ndryshme e të bollshme, në të cilat paraqiten edhe shumë hoxhallarë dhe personalitete të tjera të kohës, i japin vlerë dokumentare dhe e bëjnë edhe më të kompletuar këtë monografi.

Resul ef. REXHEPI

Shkup, 21 nëntor 2023

ATY KU ZEMRA USHQEHET ME BESIM, SIKURSE BLETA ME NEKTAR LULESH

(Recension për librin: Elez Osmani, “Udhëpërshkrime nga vendet e bekuara”, botoi: “Dituria Islame”, Prishtinë, 2023, 225 faqe)

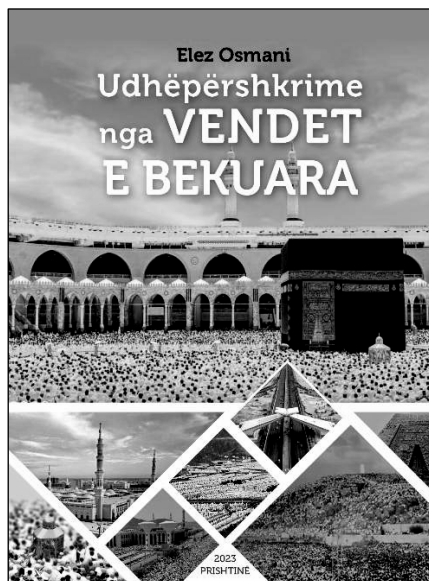
Këtë vit gazetari the kulturologu Elez Osmani e botoi librin e titulluar “Udhëpërshkrime nga vendet e bekuara”. Kjo vepër, si të thuash, vjen si vazhdimësi e botimeve të autorit përkitazi me udhëpërshkrimet e tij bërë vendeve të ndryshme. Sepse një vit më parë autori Elez Osmani ka botuar veprën “Egjipti flet me gjuhën e shekujve”, po ashtu botim i Kryesisë së Bashkësisë Islame të Kosovës, Prishtinë 2022, f. 320.

Libri “Udhëpërshkrime nga vendet e bekuara” ndërkaq përfshin përshtypjet dhe udhëpërshkrimet e autorit gjatë vizitës që ky ua ka bërë vendeve të shenjta të myslimanëve dhe gjatë kryerjes nga autori të njërit nga pesë kushtet kryesore të fesë islame – haxhit. Autori, përveçse e ka kryer këtë obligim sublim fetar dhe jetësor, si një haxhi dhe intelektual i vëmendshëm, ka mbajtur edhe shënime në ditarin e tij, po sikurse një etnolog në punën e tij në terren.

Gjerë më tani, nga përvoja jonë, mund të themi se ka pak udhëpërshkrues shqiptarë që do të kenë bo-

tuar ditarët ose shënimet që do të kenë mbajtur gjatë udhëtimeve të tyre. Deri vonë kësso lloj botimesh jemi mësuar t’i lexojmë vetëm prej autorëve të huaj, mirëpo tani një gjë e tillë ka filluar të bëhet edhe prej autorëve tanë.

Në kapitullin e parë të këtij libri ofrohen të dhëna të bollshme për shqiptarët në haxh dhe për kontributin e tyre në vendet e shenjta përgjatë shekujve. Lidhur me këtë, me të drejtë studiuesi Qemajl Morina shprehet se: “Me përqaftimin e fesë



islame, shqiptarët gradualisht u integruan në rrjedhat e përgjithshme të jetës shoqërore, politike dhe kulturore islame. Ata morën nga popujt e ndryshëm myslimanë, por edhe u dhanë atyre”.

Nga “*Udhëpërshkrime...*”, të autorit E. Osmani kuptojmë se qysh në shekujt XV-XVI, shqiptarët kanë filluar të shkojnë në haxh, përmes rrugës Stamboll - Damask - Mekë, e cila ka zgjatur me muaj të tërë dhe kushte jo fort të favorshme, deri kur u ndërtua hekurudha e parë Damask - Medinë, në vitin 1908. Me këtë rast ia vlen ta themi se për njëfarë kohe, në deceniet e fundit të shekullit XVI, ishte ushtaraku shqiptar Hysen Arnauti ai që kishte përcjellë dhe ishte kujdesur për rrugën e haxhinjve nga Damasku deri në Mekë. Kurse, një tjetër shqiptar, Ahmet Arnauti, me detyrë vali në Perandorinë Osmane, në vitin 1634, në qytetin e Damaskut kishte ndërtuar një kompleks urban, që kishte shërbyer si vendpushim për haxhilerët që bënë rrugën për në Mekë. Autori E. Osmani përmend edhe arkitektin e njohur me prejardhje shqiptare, Mimar Sinanin, i cili kishte qëndruar në Mekë e Medinë për të ndërtuar një serë objektesh shoqërore, arsimore e fetare. Pastaj shqiptari tjetër nga Topojani i Lumë, Koxha Sinan Pasha, i cili njihet si “Fatihi Jemen” (Çliruesi i

Jemenit) dhe pesë herë sadriazem i Perandorisë Osmane, themelues i qytetit të Kaçanikut, i cili kishte ndërtuar disa objekte, hajrate e vakëfe në Mekë dhe në Medinë. Mirëpo, këta nuk janë personalitetet shqiptare të vetmet të njohura përgjatë historisë që do të kenë shkuar në haxhillëk dhe që do t'i kenë vizituar vendet e shenjta, por ka edhe shumë të tjerë të mëvonshëm, e që janë vizitues edhe nga grupi i personaliteteve të tjera të mëvonshme, siç janë: Mustafë Pasha Bushatliu, Haxhi Ymer Prizreni, Haxhi Zeka, Vehbi Dibra, si dhe shumë e shumë të tjerë.

Pjesë e punës së autorit për këtë botim kanë qenë edhe hulumtimi në arkiva dhe biblioteka të ndryshme. Studiuesi Elez Osmani tregon për dokumentet e kohës dhe itineraret e haxhilerëve shqiptarë, të cilët i kanë vizituar vendet e shenjta. Në Arkivin e Kosovës ruhet një dorëshkrim unik i veprës, në gjuhën arabe, “*Sherh Rahati al Kulub*”, i shkruar në vitin 1559, prej një autori prishtinas, Pir Mehmeti, i biri i haxhi Aliut, që dëshmon se gjyshi i tij, haxhi Aliu, kishte qenë në haxh qysh para vitit 1559. Në dorëshkrimin tjetër të veprës “*Menasiku 'l-Haxh*”, të vitit 1816, përveç itinerarit të haxhilerëve, gjejmë edhe emrat e tyre dhe koston e udhëtimit të tyre. Në vazhdim është kronika e

haxhi Hasan Koplikut nga Shkodra, kronikë kjo me shumë interes për nxjerrjen në pah të të dhënave për haxhilerët, haxhin dhe transportin e asaj kohe, po edhe të të dhënave të tjera me rëndësi.

Në kapitullin e dytë bëhet fjalë për haxhilerët nga Shqipëria, të cilët ishin organizuar për të bërë vizitë në vendet e shenjta, në vitin 1991. Në të vërtetë, kjo ishte vizita e para për në haxh, në kohën e demokracisë, përkatësisht pas rënies së komunizmit. Për lexuesit e rinj autori rithekson faktin e rëndësishëm se regjimi komunist në Shqipëri, që nga viti 1967, i kishte ndaluar të gjitha aktivitetet fetare, deri në rënien e sistemit, me ardhjen e demokracisë, në vitin 1990.

Elez Osmani në këtë kapitull vazhdon ta shpalosë përvojën e tij dhe atë të kolegëve të tij me organizatorët e tjerë të Bashkësisë Islame nga Prishtina, duke i treguar të gjitha hollësitë e rrugëtimit të 180 haxhilerëve nga Shqipëria për në qytetin e Mekës - Qabenë e bekuar, e cila për çdo vit pranon me miliona vizitorë.

Në kapitullin e tretë kemi nënshkrimin e marrëveshjes për organizimin e haxhit për Kosovën, në vitin 1994, prej kryetarit të Bashkësisë Islame të Kosovës, Dr. Rexhep Bojës dhe përfaqësuesve nga Ministria e Haxhit nga Arabia Saudite.

Më tutje, në këtë kapitull, autori e përshkruan qytetin e Medinesë, si vend i mbushur me plot haxhilerë, nga e mbarë bota, njerëz me ngjyra të llojllojshme, pamje që dallon nga fiziku i tyre dhe veshja tradicionale. Siç shkruan autori për veshjen e banorëve në këtë qytet, shumica e tyre mbanin fustanella të bardha dhe shamia me ngjyrë të larme, të zeza, të punuara prej artizanëve me traditë nga ky vend. Në qytetin e Medinesë, vizita është e veçantë, sepse besimtarët myslimanë e vizitojnë xhaminë dhe varrin ku pushon Pejgamberi, a.s., duke bërë lutje dhe dua për të.

Për Xhaminë e Pejgamberit, a.s., në Medine, autori thekson se ajo ka pamje magjepsë, me bukuri në e saj qoftë nga pamja e jashtme, apo edhe nga ajo e brendshme. Një arkitekturë e bukur e funksionale dhe joshëse për syrin e njeriut, e stolisur me disa minare. Autori për këtë xhami na flet edhe për historikun e saj dhe zhvillimet arkitekturore në periudha të ndryshme kohore.

Vizitë tjetër në qytetin e bukur të Medinesë ishte edhe Kampusi i Universitetit. Këtu ka studentë nga vende të ndryshme të botës, gjithsej 110 nacionalitete. Pas Mekës dhe Medinesë, autori na e përshkruan edhe qytetin e tretë - Xhiden. Për këtë vend të bukur autori bën

krahasime me qytetet e bukura të Evropës.

Në këtë kapitull autori përsëri ndalet në përshkrimin e qytetit të Qabesë në Mekën e shenjtë. Qytet që asnjëherë nuk pushon nga numri i haxhilerëve, që e vizitojnë vendin për haxh dhe umre. Ky është qytet që ka gjallëri 24 orë, është qytet i bashkimit shpirtëror, është vendlindja e Muhamedit, a.s. Nuk ka asnjë vend në botë që është më i respektuar apo më i shenjtë për një numër të madh njerëzish, sikurse është Meka.

Zemra e qytetit të Mekës është Qabeja e Shenjtë, e cila qëndron në mes të sipërfaqes së rrethuar me mure, që kanë një stil të veçantë dhe xhaminë e njohur “El Harem”. Qabeja është epiqendra e Mekës. Godina më e famshme në historinë e njerëzimit, e ndërtuar me gur graniti të thjeshtë dhe e “veshur” me mbuloj të zezë. Për autorin, në të gjitha vizitat e tij është gjithmonë një përvojë e re dhe e mrekullueshme, sepse shumë praktika islame të dëgjua apo të lexuara tani autori i sheh dhe i përjeton vetë, sikurse, për shembull: vizita në Arafat, kuptimi i hedhjes së guralecëve, Dita e Bajramit, prerja e kurbanit, prerja e flokëve, rëndësia e ritualit të haxhit etj.

Në kapitullin e katërt kemi rrëfimin e studiuesit Elez Osmani për

vizitën e tretë në haxh. Kësaj here autori kishte shkuar si bedel për kushëririn e tij Fatosin, i cili kishte ndërruar jetë në moshë të re, në Amerikë. Autori flet për ceremonialin e varrimit dhe të pamet e organizuara sipas traditës, mirëpo të realizuara në qytetin e Nju York-ut (New York), dhe në këtë ceremonial varrimi, në atë kohë, kishin marrë pjesë edhe ish-presidenti i Amerikës z. Bill Clinton dhe ish-sekretarja e parë e Amerikës znj. Hillary Clinton.

Në kapitullin e pestë, autori flet për umren - “haxhin e vogël”. Kjo, sipas fesë islame, nuk është e detyrueshme për një besimtar mysliman, sikurse vizita e haxhit, por është e rekomanduar në Kuran. Sipas rregullave islame, besimtarët mund ta realizojnë vizitën e tyre për umre në çdo kohë të vitit. Gjatë vizitës për umre kërkohet që myslimanët t’i kryejnë dy vepra kryesore, *tavafin* (sjellje rreth e rreth Qabesë për shtatë herë) dhe *sajin* (të vraposh, të përpiqesh për adhurimin e Allahut...).

Çdokush që e viziton Qabenë, për umre apo për haxh, fillimisht duhet ta bëjë nijetin, t’i falë dy rekate namaz, e pastaj duhet të vishet ihrami. Kjo është një veshje specifike e haxhit dhe e umres. Kjo veshje përbëhet nga dy pjesë. Me njërën pjesë mbulohet pjesa e posh-

tme e trupit, nga kërthiza e deri te këmbët, kurse me pjesën tjetër mbulohet pjesa e epërme e trupit. Sipas rregullave, ihrami duhet të jetë i bardhë dhe jo i qepur. Kur vishet ihrami, zhvishen të gjitha rrobat e tjera të trupit. Ihrami është shenjë që e dallon atë që do të hyjë në tokën e shenjtë. Kapitulli vazhdon me qëndrimin në Arafat, që është nga themelet e haxhit. Kjo është dita kur lutjet e haxhinjve në sheshin e Arafatit plotësohen tek Allahu i Madhëruar, sepse kjo është ditë e përsosjes së fesë, e festës dhe e faljes së mëkateve.

Krahas përshkrimit për Qabenë dhe xhamitë, kemi edhe të dhëna të tjera për muzeun në Mekë. Ky muze ishte krijuar prej zyrtarëve sauditë, për ta rikujtuar të kaluarën e Mekës, sepse ndërtimet e mëdha dhe planet urbane të zhvilluara sistematikisht kishin rezultuar në humbjen e gjurmëve të së kaluarës. Muzeu përmban disa relikte dhe makete të ndryshme. Njëra nga ato paraqet plan për vendosjen e Mekës në vitin 610, ku në mes shihet Qabeja, ndërsa afër saj burimi i ujit Zemzem, shtëpia ku ka lindur Pejgamberi, a.s., si dhe shtëpitë e kalifëve, Ebu Bekrit dhe Omerit, r.a. Krahas këtyre maketeve, muzeu ka edhe shtatë salla, dhe posedon njëqind mijë eksponate, ndër të cilët shumë edhe janë qindrvjeçare.

Në kapitullin e gjashtë, “Udhëpërshkrues të ndryshëm për haxhin ndër shekuj”, autori i përmend disa personalitete, e të cilët kanë lënë gjurmë në udhëtimet e tyre, sikurse, për shembull: Naser Hosrau (1003-1077), Ibën Xhubejr (1145-1217), Ibën Betuta (1303-1368), John Lewis Burckhardt dhe Rozhe Garodi.

Në përfundim të këtij librit, nuk gjej përmbyllje më të mirë sesa paragrafin e parë të autorit Elezi Osman, të vënë në librin e tij, e i cili thotë: “Një njeri, gazetar, që të shkruajë mirë, duhet ta krijojë bagazhin e tij, pikërisht si ato gjyshet që mbledhin gjëra të vjetra. Ai duhet të grumbullojë ngjyra, aroma, tinguj, lëvizje; duhet ta kultivojë një perceptim të mprehtë të zakonshëm...”. Duke u nisur nga kjo thënie, mendoj se autori Osmani ka arritur ta krijojë bagazhin e tij me materiale të dorës së parë, nga humltime, përvoja dhe nga udhëtimet e tij. Kontributi i këtij libri pa dyshim se është edhe një ndihmesë më shumë për t’i njohur vendet e shenjta të botës islame nga një udhëpërshkrues shqiptar, e që deri më tani ka pasur shumë pak botime të kësaj natyre.

Valon Shkodra
Instituti Albanologjik,
Prishtinë

PËRMBAJTJA

I. EDITORIAL	5
PËR NJË RIAKTUALIZIM DHE RIVLERËSIM TË VAKËFIT	7
II. ISLAMISTIKË	11
Prof. Dr. Qazim QAZIMI RËNDËSIA E NJOHJES SË SHKAQEVE TË THËNIES SË HADITHIT	13
Dr. Bahri HOXHA EHLI SUNETI SIPAS IMAM ABDUL KAHIR BAGDADIUT – PËRSHKRIMI DHE ATRIBUTET (2)	29
Asim EJUB QËNDRIMET E AUTORITETEVE TË HERSHME HANEFITE PËR IMAMATIN.....	49
III. TEMA E NUMRIT: VAKËFI	69
Mr. Driton ARIFI PASURITË VAKËFNORE DHE FORMAT E MUNDSHME TË INVESTIMIT PËR TO	71
Dr. Muhamed STUBLLA VAKËFI PËRMES HADITHEVE	91
Ali PAJAZITI Musa MUSAI NDIKIMET SOCIO-KULTURORE TË VAKËFEVE TË PERIU DHËS OSMANE NË BALLKANIN BASHKËKOHOR: RASTI I MAQEDONISË SË VERIUT	107
ULLISHTA E VAKËFIT NË GJIRIN E VALDANOSIT – ULQIN Maratonë e gjatë e ulqinakëve për kthimin e ullishtave pronarëve të vërtetë	123

IV. KULTURË / TRASHËGIMI / ART..... 137

Prof. Dr. Abdulla HAMITI

DISA VLERËSIME MBI ELEGJINË E JAHJA BEJ

DUKAGJINIT KUSHTUAR PRINC MUSTAFASË 139

Besnik JAHA

DY RRJETET E RRËFIMIT NË PROZËN

E KADARESË - Cikli osman i romaneve të Kadaresë 171

Ramadan SHKODRA

“ZANI I NALTË” PARAPRIJËS – THEMELTAR

I PERIODIKU ISLAM NË GJUHËN SHQIPE 183

Dr. Krenar DOLI

KUSH ËSHTË AUTOR I KËNGËS SË NJOHUR

“SARAJEVA SHEHËR I BUKUR” DHE SI LINDI AJO 189

V. HORIZONTE 197

Mimoza SINANI

ESENCA E ARTIT ISLAM..... 199

Ifet MUSTAFIÇ

PËRKTHIMET E KURANIT NË GJUHËN ANGLEZE (2) .. 223

VI. RECENSIONE 249

VEPËR ME VLERA TË VEÇANTA NË FUSHËN

E TERMINOLOGJISË 251

VEPËR QË SHLYEN NJË BORXH NDAJ

NJË ALIM TË SHQUAR VELESHTAR 261

ATY KU ZEMRA USHQEHET ME BESIM,

SIKURSE BLETA ME NEKTAR LULESH 265

PËRMBAJTJA 271