

134

EDUKATA ISLAME

viti
LIV

EDUKATA ISLAME

REVISTË TREMUJORE
ISLAME - SHKENCORE - KULTURORE

134

çmimi: 5€

Prishtinë
2024

EDUKATA ISLAME

REVISTË TREMUJORE
ISLAME - SHKENCORE - KULTURORE

Viti LIV nr. 134 / 2024

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 LIV nr. 134 / 2024

Prishtinë
2024

I. EDITORIAL

TË PËRÇASH DHE TË HASMËROSH POPULLIN TËND - MALLKIM QË PRORE KA PËR TË TË PËRCJELLË

Opinionimi publik në Kosovë, tashmë prej një kohe, po përballet me një fushatë të paarsyeshme dhe refuzuese kundër fesë, kulturës, traditës dhe trashëgimisë islame në vendin tonë. Këtë fushatë, bartësit e saj e kanë nisur gjoja në emër të ruajtjes së vlerave kombëtare, të kthimit në fenë e të parëve dhe të ruajtjes dhe identifikimit me vlerat qytetëruese evropiane-oksidentale! Ky projekt para popullit shqiptar, i cili tashmë për gjashtë shekuj ka bashkëjetuar dhe bashkëvepruar me besimin, kulturën dhe qytetërimin islam, po mundohet të përvijohet nga një grup qytetarësh që e kanë quajtur veten "Lëvizja e Deçanit".

Që një grup individësh të marrin përsipër që haptazi ta sfidojnë shumicën e popullatës së Kosovës, pra, t'i sfidojnë dhe t'ua mohojnë besimin e tyre islam shqiptarëve të Kosovës, të cilët përbejnë hiq më pak se mbi 90% të popullatës së përgjithshme të Kosovës, kjo përveçse nuk është dëgjuar dhe as parë gjëkund, tingëllon shumë absurde, e perealizueshme, mirëpo edhe me pasojë dhe dëme afatgjate për vendin dhe popullin tonë.

Kjo farë e ashtuquajtura "Lëvizja e Deçanit" trumbeton deislamizimin e popullatës së Kosovës për gjoja, gjithnjë sipas tyre, tri arsye madhore: 1. Ruajtjen e kombit shqiptar nga feja islame; 2. Kthimin i shqiptarëve kolektivisht në fenë e të parëve; 3. Ruajtjen e vlerave oksidentale përballë atyre orientale!

Këto pretendime, mbi të cilat edhe përpiqet të veprojë kjo farë lëvizjeje, përveçse janë të paqëndrueshme, antihistorike e antishkencore, gjithsesi edhe antishqiptare, mbi të gjitha janë edhe antinjerëzore, të tejkaluara dhe të cilat nuk kanë asgjë të përbashkët as me të kaluarën, as me të tashmen dhe as me përcaktimet e popullatës sonë për të ardhmen.

Pretendimi i tyre për braktisjen e fesë islame më shumë se antikombëtar, antihuman e antiqytetëruar, është edhe antihistorik, sepse, siç na mëson historia, bartës të rendeve shoqërore, të feve, qytetërimeve dhe kulturave që kanë lënë gjurmë, emër e vulë të tyre përgjatë historisë kanë

qenë perandoritë e mëdha dhe të fuqishme, të cilat aty ku kanë depërtuar, gjithmonë edhe kanë sjellë në kohë e rrethana të caktuar tipare e aspekte të reja te popujt dhe shoqëritë e kohës, e që do të thotë se, përveç shtrirjes së pushtetit dhe administrimit, ato me vete kanë sjellë edhe një rregullim të ri shoqëror, një kulturë të re, një qytetërim të ri dhe, mbi të gjitha, kanë sjellë edhe fenë zyrtare të cilës edhe do t'i kenë takuar ato.

Kështu dhe në këso rrethanash janë krijuar kushtet për pranimin e një kulturë tjetër, për ndërtimin e një qytetërimi të ri dhe përqaftimi apo kalimi nga një besim në tjetrin. Kështu ka qenë përgjatë historisë, por se sot në kohën në të cilën po jetojmë kalimi masiv nga një besim në tjetrin dhe me metoda të mesjetës nuk është i mundshëm, aq më pakë kur shqiptarët dhe as popujt tjerë përreth nuk i kanë kapacitet e perandorive të diskutshme, e lërë më ca individ të papërfillshëm që jetojnë në të kaluarën.

Kur kësaj i shtojmë faktin se populli shqiptar e ka tejkaluar fazën e mendësisë kolektive dhe, në rrugëtimin e tij për krijimin e identitetit kombëtar dhe themelimin e shtetësisë, ka kultivuar dhe përqaftuar vlerat pozitive dhe humane me elemente dalluese që e bëjnë të veçantë: një popull i vogël me një histori të lashtë, me një qytetërim të shtresuar që nga antikiteti deri në ditët e sotme, me tri besime që bashkëjetojnë në harmoni dhe me një ndjesi të përbashkët për etninë, gjuhën, territorin (atdheun) dhe flamurin.

Kthimi në fenë e të parëve, si një nga pretendimet pohuese të kësaj lëvizjeje, që gjoja na qenkësh shpëtim për shqiptarët, është një nga manipulimet dhe spekulimet e dëgjuara herë pas here edhe më parë. Dihet se bartëse e fesë, kulturës dhe qytetërimit islam te ne është Perandoria Osmane, ashtu siç dihet se më parë bartëse të fesë së krishterë me dy ritet e saj kanë qenë perandoritë pararendëse, ajo bizantine dhe, para saj, ajo romake.

Për dallim nga dy perandoritë e para që në vendosjen e rendit shoqëror dhe përhapjen e fesë kanë qenë shumë më të ashpra dhe shumë më imponuese, zgjatimi i perandorisë bizantine përmes asaj që njihet si mini-perandoria e Dushanit, me kodin famëkeq “Kodi i Car Dushanit”, për trojet tona ka qenë veçanërisht i tmerrshëm.

Krahasuar me këto, për shkak të zhvillimeve, rrethanave po edhe parimeve mbi të cilat është ngritur e zhvilluar Perandoria Osmane, ajo ka qenë shumë më e hapur, shumë më tolerante, ka njohur diversitetin kulturor, religjioz e etnik (ky i fundit, aq sa ishte i kultivuar). Natyrisht, sikurse edhe perandoritë dhe fuqitë e tjera, edhe kjo ka mbështetur, ka përkrahur e zhvilluar qytetërimin dhe besimin zyrtar të saj. Që nga koha kur shqiptarët nisën kontaktin e drejtpërdrejtë me Perandorinë Osmane, ajo ishte shumë më gjeneroze dhe më e avancuar se rendet shoqërore të perëndimit të asaj kohe, të cilat vuanin pasojat e inkuizicionit dhe mendësisë mesjetare.

Prandaj, të kërkosh konvertim kolektiv në emër të rigjetjes së vlerave të të parëve të hershëm, duke mohuar kulturën, qytetërimin dhe trashëgiminë e gjashtë shekujve të fundit, është mendësi e inkuizicionit në shekullin XXI. Kjo është hipokrizi e shoqëruar me injorancë, është shkurtpamësi dhe agjendë antikombëtare e antifetare, është nxitje e urrejtjes dhe mosdurimit, një përpjekje për të krijuar një rend dhe një njeri të ri, një shoqëri të re dhe një komb të ri. Kur këto ideohen nga qarqe ideologjike, antifetare dhe antihumane, dhe bëhen në emër të gjoja pararojës dhe mbrojtjes së kombit dhe shqiptarësisë nga shqiptarët myslimanë, të cilët përbëjnë shumicën absolute të popullatës, atëherë kjo nuk mund të quhet ndryshe përveçse një mendësi djallëzore dhe dashakeqe për popullin dhe vendin tonë.

Kur jemi këtu, duhet theksuar edhe faktin se te ne, deri vonë, pushtimi osman dhe prania e ndikimit të tij jo vetëm në mënyrën e jetesës, por edhe në kulturën materiale e shpirtërore të shqiptarëve, është shpjeguar, fatkeqësisht, sipas narratives serbosllave dhe asaj komuniste (gjithnjë për interesa të tyre), duke përjashtuar kështu praninë, interesin dhe faktorin shqiptar në kuadër të këtyre rrjedhave, ngjarjeve e proceseve. Në këtë drejtim, një pjesë e katolikëve ekstremistë, përkrahës të Propagandës Fide dhe të mbështetur në dogma fetare kishtarë dhe jo në fakte historike dhe argumente shkencore, kanë kontribuar në përforcimin e kësaj narrative.

Megjithatë, sot, për procesin e islamizimit dhe praninë e tij ndër shqiptarët, me akribi shkencore, me fakte dhe argumente, paanshmëri dhe larg ndikimeve ideologjike, dogmatike dhe interesave të ndryshme, janë

botuar një sërë veprash dhe studime serioze nga autorë perëndimorë, pa përmendur edhe ata vendorë.

Dhe, pikërisht duke iu referuar rezultateve të këtyre autorëve, mësojmë se paraardhësit tanë, të cilët të parët e kanë pranuar fenë islame, kanë qenë pikërisht ata që e kanë përbërë elitën dhe fisnikërinë e kohës. Pranimi i fesë islame prej shqiptarëve nuk ishte një akt i përnjëhershëm, por një proces shekullor, përgjatë të cilit kontributin dhe mundin e tyre e dhënë vetë shqiptarët, dhe më veçantë elita dhe prijësit e kohës, të cilët edhe sot e kësaj dite identifkohen dhe personifikohen me themelimin, ngritjen dhe financimin e një sërë objektesh me karakter fetar dhe profan.

Pikërisht nga kjo elitë islame e krijuar ndër shekuj dolën personalitete të shquara që qenë në ballë të platformave e aktiviteteve kombëtare, po edhe u prinë atyre edhe përgjatë shekujve osmanë, e sidomos në Rilindjen Kombëtare dhe më pas; kontributi i tyre në ngjizjen, bartjen dhe kultivimin e nacionalizmit shqiptar dhe në ngritjen e vetëdijes kombëtare e atdhetare ka qenë i jashtëzakonshëm, dhe përmendja e tyre, po që se do t'ia fillonim, do të shkonte shumë gjatë. Për këtë arsye, klithjet propaganduese për kthim në fenë e të parëve janë fare të paarsyeshme, të paqëndrueshme, po edhe të porealizueshme, për të mos e thënë (vetëm nga mirësjellja) se një thirrje e tillë është ahmakllëk i llojit të vet. E vërteta historike, edhe sikur të duam ne, nuk abortohet. Gjashtë shekuj të pranisë dhe të shtresimit të kulturës dhe të trashëgimisë islame ndër shqiptarë, sado që të përpiqemi, nuk mund të mohohen dhe as të tjetërsohen. Para se të vihemi në shërbim të së keqes, duhet ditur e kuptuar drejt se shqiptarët myslimanë, së bashku me vëllezërit e tyre të krishterë, janë themelues të vetëdijes kombëtare, janë bartës e projektues të lirisë dhe të pavarësisë së shqiptarëve dhe të trojeve të tyre. Prandaj, kërkesat, argumentet dhe pretendimet e kësaj lëvizjeje, për ta braktisur kolektivisht fenë islame, janë një ndërmarrje shumë e dëmshme për popullin tonë. Kur kësaj t'ia shtojmë edhe faktin se iniciatorët e kësaj lëvizjeje, edhe pse vetë nuk kanë bindje e as kulturë të asnjë feje, pra nuk janë praktikues e as njohës të asnjë feje dhe as nuk janë prijës fetarë, por që ftojnë që të braktiset një fe e të pranohet një tjetër, atëherë s'kemi se si mos të vijmë në përfundim se

këta paraqesin një lëvizje me qëllime djallëzore, të atillë që synon ta dëmtojë thellë në palcë kombin shqiptar.

kanë institucionet e tyre kompetente, kuadër të përgatitur dhe objekte të kultit për secilin besim. Te ne, bashkësitë fetare janë të konsoliduara dhe kanë krijuar një traditë të shkëlqyer të bashkëjetesës dhe harmonisë ndërjetare, si një vlerë e popullit shqiptar. Të ngrihesh kundër një besimi, cilido qoftë ai, dhe të fyen atë, është veprim krejtësisht i papranueshëm dhe i dëmshëm, i cili politizon dhe polarizon shoqërinë, nxit urrejtje ndër vëllazërore, fut huti dhe hap debate të kota, që vetëm shqiptarët i pësojnë.

Të propagandosh sot një lloj rreziku për Evropën prej shqiptarëve të besimit islam është e paqëndrueshme, është idiotësi dhe përpjekje për t'i manipuluar ata që në kohën në të cilën po jetojmë nuk mund të manipulohen dot, sepse sot nuk ka kush që nuk e di se një popull i vogël me një mirëkuptim e harmoni të kultivuar ndërjetare, siç jemi ne, po rrezikuaka popujt dhe shoqëritë e konsoliduara evropiane! Këta manipulues sikur nuk e shohin se Islami si fe, si kulturë, po edhe si trashëgimi, tashmë është pjesë e Evropës. Dhe, për ta parë këtë, mjafton që të qëndrosh në Londër, Paris, Berlin, Bruksel e Oslo, apo edhe në qendra të tjera, për të parë myslimanë të etnive të ndryshme që jetojnë, punojnë e manifestojnë besimin, kulturën e traditën e tyre bashkë me popujt vendës, në paqe e harmoni, si dhe të integruar në shoqërinë evropiane.

Koha ka për ta dëshmuar se kjo e ashtuquajtura “Lëvizja e Deçanit” është një nismë e dëmshme, me apo pa vetëdije, plotësisht antikombëtare, një orvatje për t'ia ngulitur kazmën në themel identitetit, vlerave dhe traditës pozitive të shqiptarëve të këtij nënqielli, sikundër që është edhe një përpjekje e dështuar, e që shumë shpejt do të shkojë në pakthim, po edhe një njollë e rëndë për bartësit e saj, të cilët s'kanë për t'u harruar për shumë kohë; kjo njollë do t'u varet në qafë të gjithë atyre, kushdo qofshin ata, dhe kujtdo që i përkasin ata që synojnë ta dëmtojnë, ta përçajnë dhe ta hasmërojnë popullin shqiptar.

Prishtinë, shtator 2024

Ramadan Shkodra

II. ISLAMISTIKË

Myftiu Naim ef. TËRNAVA

QËLLIMI I KRIJIMIT TË NJERIUT

Abstrakt

Rezoni logjik që e posedon mendja e njeriut nuk ka dyshim se është i kufizuar, si në aspektin e të arriturave, ashtu edhe në aspektin e mbajtjes në mend, harresës-kujtesës, po edhe në shumë gjëra që kanë mbetur dhe mbesin jashtë domenit të mundësisë reale të të arriturave që synon njeriu, siç është edhe vetë njohja e Qenies pa fillim të Zotit, xh.sh., e cila është jashtë mundësive reale që i posedon njeriu, pra për të qenë në gjendje ta njohë Atë dhe ta komentojë Qenien e Tij. Për Zotin, xh.sh., njeriu nuk mund të dijë asnjëherë më shumë sesa ajo për çka është njoftuar përmes shpalljes dhe thënieve të Muhamedit, a.s., të dërguarit të fundit. Zoti, xh.sh., ka kërkuar nga popuj të ndryshëm, në vazhdimësi, që të besohet e adhurohet vetëm Ai si Zot i Vetëm dhe të Cilit nuk mund t'i shoqërohet asgjë, ngase asgjë nuk është sikur Ai, asgjë nuk mund të ngjajë me Zotin, xh.sh.

Zoti, xh.sh., përmes Kuranit na mësoi se Ai, xh.sh., posedon cilësi e veçori të cilat janë të përqendruara në Vetë Qenien e Tij, siç janë: dija, vullneti, fuqia, dëgjimi, shikimi, krijimi etj.

Zoti i Plotfuqishëm, me përsosmërinë e Tij absolute dhe fuqinë e pakufizuar, nuk krijoi asgjë kot e pa qëllim të caktuar në këtë gjithësi, Tokë e qiej, po edhe çfarë ka mes tyre dhe përtej tyre. Çdo gjë Zoti, xh.sh., e krijoi me urtësi të thellë dhe të dobishme për njeriun, dhe për të gjitha gjallesat e tjera, me qëllim të caktuar, duke ia bërë me dije njeriut se çdo gjë varet prej Krijuesit-Zotit, xh.sh., dhe se çdo gjë është nën përkujdesjen e vazhdueshme të

Tij, dhe çdo gjë në univers funksionon dhe ecën sipas rregullit absolut të vendosur vetëm prej Zotit, xh.sh.

Fjalët çelës: Allahu xh.sh, Kurani fisnik, Muhamedi a.s., njeriu, krijimi

Krijimi - cilësi vetëm e Allahut, xh.sh.

Duhet ditur se kësaj ekzistence apo këtij universi i ka paraprirë mosekzistenca; derisa Zoti është pa fillim, çdo gjë tjetër është e krijuar, e ka Krijuesin, e Ai është Zoti, xh.sh., i Cili e krijoi këtë univers nga asgjëja, atëherë kur erdhi në shprehje dëshira apo vullneti i Tij. Zoti, xh.sh., thotë:

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

“Urdhri i Tij, kur Ai dëshiron diçka, vërtet është që t’i thotë “Bëhu!”, - dhe ajo bëhet.” (Jasin: 82).

Nuk ka rëndësi se me këtë urdhër Zoti i drejtohet krijimit të diçkaje përnjëherë, apo procesit të krijimit në zgjatje-etapa, varësisht nga dëshira dhe urdhri i Tij, xh.sh. Varësisht nga vullneti i Tij, xh.sh., rezulton edhe qëllimi i dëshiruar prej Tij, xh.sh.

Zoti, xh.sh., nuk na e mësoi mënyrën dhe procesin e krijimit të universit në detaje, por Ai na e bëri me dije se Ai është Krijuesi, se nuk ka Krijues tjetër, dhe se Ai e mban dhe e udhëheqë këtë Univers, këtë rregull e rend që e shohim apo nuk e shohim ne. Ne nuk ishim atëherë kur Zoti, xh.sh., i krijoi qiejt dhe Tokën dhe çfarë ka në mes tyre dhe përtej tyre. Njeriu nuk ishte i pranishëm as gjatë procesit të krijimit të Ademit, a.s., pra nuk kishte Adem para Ademit, a.s., që ta shohë dhe të jetë dëshmitar i procesit dhe i etapave gjatë krijimit të njeriut të parë, Ademit, a.s. Zoti, xh.sh., thotë:

مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُمْ مُتَّخَذِينَ
الْمُضِلِّينَ عَصُدًا

“Unë nuk i bëra ata dëshmitarë të krijimit të qiejve dhe të Tokës, e as të krijimit të vetë atyre, dhe sigurisht se Unë nuk mund t’i marr si ndihmës ata që i çojnë të tjerët në humbje.” (El Kehf: 51).

Dëshira dhe vullneti i Zotit ishte që pas krijimit të këtij universi, krijimit edhe të engjëjve dhe xhindeve, krijimit të kushteve paraprake që e mundësojnë jetesën dhe zhvillimin e bimëve, shtazëve e shpezëve, të beqeteve e të gjallesave të shumta, me dëshirën dhe vullnetin e Tij e krijoj edhe njeriun e parë mbi sipërfaqen e tokës, Ademin, a.s., nga bashkimi i shtresave të tokës.

Zoti i Madhëruar e krijoj njeriun në formën më të mirë, dhe e nderoi me nderin më të madh, duke krijuar kushte paraprake për jetë solide në këtë botë. Zoti, xh.sh., e respektoi njeriun kur e bëri mëkëmbës në tokë, për të udhëhequr, për ta ndërtuar dhe për ta zbukuruar tokën. Zoti, xh.sh., kërkoi prej besimtarëve që të besojnë në tërë atë që ka shpallur përmes pejgamberëve, të besojnë në të gjitha çështjet e dukshme dhe të padukshme, pa pyetur për shkakun e krijimit dhe dobinë e krijimit, duke përfshirë edhe temën e krijimit të njeriut.

Zoti, xh.sh., për ta ngritur edhe më nderin dhe respektin për njeriun, si krijesë e cila do të jetë mëkëmbës mbi sipërfaqen e tokës, duke ndërtuar dhe duke e zbukuruar në vazhdimësi tokë, i urdhëroi engjëjt, krijesa që nga natyra e krijimit nuk gabojnë, por çdo urdhër të Zotit e kryejnë me maturi e respekt, pra, i urdhëroi që t’i përulen, t’i bëjnë sexhde Ademit, a.s. Të gjithë engjëjt iu përulen, i ranë në sexhde Ademit, a.s., jo në përulje adhurimi, por falënderimi, me përjashtim të Iblisit, i cili ishte prej xhindeve. Iblisi nuk respektoi dhe nuk iu bind urdhrat të Zotit, xh.sh., dhe Zoti, xh.sh., e largoi nga mëshira e Tij. Zoti, xh.sh., thotë:

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ
أَمْرِ رَبِّهِ

“Kur u thamë engjëjve: “Përruluni në sexhde para Ademit!”, - e ata u përrulën, përveç Iblisit. Ai ishte njëri prej xhindeve, dhe nuk iu bind urdhrit të Zotit të vet.” (El Kehf: 50).

Atëherë, shtrohet kjo pyetje para nesh: Pse Zoti e krijoi njeriun?!

Zoti e krijoi njeriun për të besuar, për ta njohur dhe për ta adhuruar Zotin, xh.sh., për të vendosur rregull në tokë, përmes urdhrit të Tij dhe për ta zbatuar ligjin e Tij, xh.sh., dhe kushdo që devijon nga kjo rrugë, e ka merituar dënimin e Zotit, xh.sh., dhe kushdo që e zbaton, e ka merituar lumturinë e përjetshme, të cilën Zoti, xh.sh., ua ka premtuar robërve të tij në botën tjetër.

Sa i përket besimtarit, ai e kupton dhe e di se urtësia e krijimit të tij është sprovë dhe ekzaminimi, dhe se mjetet e ekzaminimit janë gjithçka në këtë botë, si dhe kohëzgjatja e ekzaminimit është jeta e tij në tokë, ndërsa vendi i ekzaminimit është Toka. Kështu që, kur të mbarojë koha e ekzaminimit, atij i hiqen mjetet e ekzaminimit, dhe ai nxirret jashtë sallës së madhe të provimit. Zoti, xh.sh., është Ai që e krijoi vdekjen dhe jetën, për ta sprovuar njeriun në besim, adhurim dhe kryerje të veprave gjatë jetës në këtë botë.

Zoti i Plotfuqishëm, me përsosmërinë e Tij absolute dhe fuqinë e pakufizuar, nuk krijoi asgjë kot e pa qëllim të caktuar në këtë gjithësi, Tokë e qiej, po edhe çfarë ka mes tyre dhe përtej tyre. Çdo gjë Zoti, xh.sh., e krijoi me urtësi të thellë dhe të dobishme për njeriun, dhe për të gjitha gjallesat e tjera, me qëllim të caktuar, duke ia bërë me dije njeriut se çdo gjë varet prej Krijuesit-Zotit, xh.sh., dhe se çdo gjë është nën përkujdesjen e vazhdueshme të Tij, dhe çdo gjë në univers funksionon dhe ecën sipas rregullit absolut të vendosur vetëm prej Zotit, xh.sh. Zoti, xh.sh., thotë:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ (۳۸) مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ
وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (۳۹)

“Ne nuk i krijuam qiejt e Tokën, dhe ç’ka ndërmjet tyre, pa një qëllim, mirëpo Ne i krijuam të dyja me qëllim të caktuar, edhe pse shumica e tyre nuk dinë.” (Ed Duhan: 38-39).

Zoti, xh.sh., nuk i krijoi qiejt edhe Tokën dhe atë që ka ndërmjet tyre në lojë apo pa qëllim, kot e shkel e shko. Përkundrazi, është për të vënë në dukje se universi ka një Krijues të Gjithëfuqishëm, urdhri i të Cilit është gjithherë i zbatuar, dhe se Ai e shpërblen bamirësin dhe e ndëshkon keqbërësin. Zoti, xh.sh., e ka krijuar njeriun si krijesën më të ngritur dhe më të ditur mbi sipërfaqen e tokës, duke ia dhuruar mundësin[e besimit dhe të refuzimit të fjalës së Tij, xh.sh., prandaj edhe ka shumë njerëz që nuk besojnë/e refuzojnë atë që urdhëron Zoti, nuk mendojnë drejt, nuk e kthejnë shikimin në atë që ka krijuar Zoti, xh.sh., e t’u binden urdhrave të Tij.

Ai e krijoi këtë univers me gjithë çfarë ka, me një precizitet të përsosur e gjithherë funksional, po edhe argument për njeriun që, kur ta shikojë, edhe të bindet në Madhërinë e Zotit, xh.sh., që robërit e Tij të vërtetojnë edhe përmes argumenteve shqisore se: Ai është Krijuesi, i Vetmi, i Gjithëmëshirshmi, Mëshirëploti, dhe se vetëm Atij i takon çdo përsosmëri, çdo lavdërim, çdo përulje dhe i gjithë sundimi. Allahu, xh.sh., është Ai që i dërgoi të dërguarit e Tij për t’ua mësuar popujve të ndryshëm busullën orientuese të drejtimit kah urdhrat e Tij, xh.sh., bindjen se ekziston vetëm një Zot Krijues i çdo gjëje, dhe se vetëm Ai meriton të adhurohet; të dërguarit ua mësuan njerëzve edhe mënyrën e besimit dhe të adhurimit, duke i thirrur në vazhdimësi popujt që të largohen nga idhujadhurimet dhe ta besojnë një Zot të vetëm.

Njeriu – krijesa më e përsosur e Allahut x.sh.

Adhurimi është bindje ndaj Zotit të Plotfuqishëm, është ushqimi i shpirtit që e lidh njeriun me Zotin e vet, sepse Zoti, xh.sh., e krijoi njeriun në këtë Tokë dhe e bëri atë məkëmbës të Vetin, si dhe e urdhëroi që ta besonte dhe ta adhuronte vetëm Zotin Krijues të çdo gjëje.

Njeriu është pjesëtar i këtij universi, është krijesa më komplete dhe më komplekse e krijuar mbi sipërfaqen e tokës, e pajisur me cilësi e veçori që nuk i gjejmë te gjallesat e tjera. Pra, edhe njeriu u krijua me një qëllim të caktuar, e sikur mos ta kishte krijuar Zoti njeriun me dhe për atë qëllim madhështor, që është adhurimi, krijimi i tij do të ishte i kotë dhe i pavlerë. Zoti, xh.sh., thotë:

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ (١١٥) فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ
الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ (١١٦)

“Mos vallë, keni menduar që Ne ju kemi krijuar kot dhe që nuk do të ktheheshit te Ne (për t’ju gjykuar)?! I Lartë është Allahu, Sundimtari i Vërtetë! S’ka zot tjetër të vërtetë, përveç Atij, Zotit të Fronit Madhështor!” (El Muminunë: 115-16).

Zoti, xh.sh., na e bën me dije në shumë ajete në Kuranin e madhëruar se njeriu nuk e ka krijuar kot, pa urdhër e pa kujdes, pa shpërblim e pa ndëshkim. Mos vallë njeriu nuk do të kthehet te Zoti Krijues për të dhënë llogarinë përfundimtare për angazhimin e tij në këtë botë?! A mendon njeriu se do ta jetojë jetën, do të ushqehet, do të kënaqet dhe do të gëzohet me të mirat e kësaj bote, dhe se nuk do të ndalet në stacionet e caktuara prej Zotit, xh.sh., në botën tjetër, për të dhënë llogari dhe për të marrë shpërblim apo ndëshkim?! Si nuk i shkon në mendje se nuk ka kah t’ia mbajë, dashtë e pa dashtë, dhe do të dalë para Zotit, xh.sh., se do të vijë dita kur të gjitha krijesat do të kthehen tek Ai, për t’u shfaqur para Zotit, të dërguarve dhe besimtarëve, për ta dëshmuar të vërtetën e jetës në këtë botë, si dhe për të dalë në shesh e vërteta absolute, ngase Zoti është i Mëshirshmi, i Urti, i Drejti dhe Gjykatësi Suprem?!

Gjithashtu, nëse njeriu do të ishte krijuar për diçka tjetër përveç adhurimit, ai do të ishte sikur gjallesat e tjera, duke ngrënë e pirë dhe duke u shumuar. Dhe, sigurisht se po të ishte kështu, ai do të ishte një fyerje për vetë njeriun, inteligjencën e dhuruar prej Zotit, xh.sh., dhe do të binte ndesh me urtësinë e Tij, xh.sh. Mirëpo, i Madhi Zot nuk e krijoi njeriun kot e pa qëllim. Ai e krijoi njeriun për ta adhuruar Zotin, xh.sh., dhe për t’u nënshtruar ndaj urdhrave të Tij, xh.sh., po edhe me një mundësi refuzimi të urdhrave të Tij apo shpalljes së zbritur te të dërguarit e Tij.

Kushdo prej njerëzve, pa dallim ngjyre, race apo gjuhe, që e vepron atë për të cilën është krijuar, Zoti, xh.sh., do ta shpërblejë me mirësi e begati të shumta, do ta mëshirojë, do t'ia falë gabimet dhe do ta vendosë në pozitë të lartë në Parajsë pas vdekjes e ringjalljes. Në këtë mënyrë do ta kuptojmë bujarinë, mëshirën dhe shpërblimet e pakufishme të Zotit për njeriun që i qëndron besnik besimit të dhënë prej Zotit, xh.sh., dhe jetoi e veproi sipas porosive hyjnore.

Kushdo që largohet nga ajo për të cilën është krijuar, besimi dhe adhurimi i Zotit Një, të Vetëm e Krijues të çdo gjëje, ai e meriton dënimin e Zotit të Madhëruar, ngase e mohoi Krijuesin e vet, Furnizuesin e vet dhe Atë që i jep mirësi e shpërblime. Derisa, nga ana tjetër, ai që ka demonstruar gjatë jetës nënshtrim e përlujë ndaj Zotit të Plotfuqishëm, dhe duke e ditur se asgjë nuk është më e nderuar për një person sesa të jetë një rob i pastër vetëm i Zotit të Plotfuqishëm, dhe duke iu bindur urdhrave të Tij, duke i përmbushur ndalesat e Tij, duke i ndjekur udhëzimet e Tij dhe duke ecur në rrugën e Tij të drejtë, i tilli meriton shpërblimin e Zotit, xh.sh., në Ditën e Gjykimit.

Fuqia hyjnore tregon për argumente të shumta të krijuara prej Zotit, xh.sh., në këtë univers të gjerë, ku ka krijuar argumente të shumta e të ndryshme, të cilat flasin dhe argumentojnë për fuqinë dhe dijen absolute të Zotit, dhe të cilat e shtyjnë njeriun për t'u bindur dhe për të besuar në Zotin Një. Ai, xh.sh., nuk i krijoi krijesat së koti dhe as për lojë, dhe vullneti i Zotit të Madhërishtëm deshi që ta zgjedhë njeriun nga të gjitha krijesat e Tij në Tokë, për ta besuar dhe për ta adhuruar Zotin Një e të Vetëm. Njohuria e njeriut për universin në të cilin jeton dhe depërtimi në disa nga sekretet e tij të krijimit është e kufizuar. Duhet pasur parasysh se ky univers ka me miliona galaktika dhe miliona yje, dhe se Ai, xh.sh., ka depozituar në secilën galaktikë sekrete e mrekulli. Vetëm Zoti, xh.sh., e di se çfarë ka nga mrekullitë e krijuara në to dhe midis tyre. Pra, të gjitha mund ta tejkalojnë aftësinë e njeriut qoftë edhe vetëm për t'i zbuluar ato edhe fizikisht. Mirëpo, të gjitha këto që i përmendëm janë dëshmi që vërtetojnë për Zotin, xh.sh., dhe se krijimi i njeriut ka një qëllim të madh dhe një synim sublim, i cili përmbledhet në adhurim nëpërmjet njohjes së

Zotit, dhe se lumturia njerëzore është një efekt i pashmangshëm i njohjes së Zotit dhe adhurimit të Tij.

Sa më shumë që njeriu e njeh Zotin e vet, aq më shumë ngushëllohet zemra e tij, aq më shumë do të qetësohet dhe aq më shumë do t'i qaset jetës me një frymë optimizmi dhe ndjenjash pozitive. Zoti i Plotfuqishëm e ngriti statusin e robërve të Tij në nivele të larta bazuar në qëllimin dhe aftësinë e dhuruar prej Tij, xh.sh. Ai është Krijuesi i qenieve njerëzore, dhe Ai është më i Dijshmi dhe më i Urti. Qëllimet më të rëndësishme për të cilat Zoti e krijoi jetën janë ta bëjë jetën një vend për sprovë edhe një fushë pune që do të sjellë llogari në Ditën e Gjykimit. Zoti i Madhëruar tha:

الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ

“Ai është që e krijoi vdekjen dhe jetën, për t’ju sprovuar se cili prej jush është më vepërmirë. Ai është Ngadhënjyesi, Mëkatfalësi!” (El Mulk: 2).

Adhurimi ndaj Allahut të Plotfuqishëm - bindje dhe besim

Nëpërmjet përvojës së kësaj bote shfaqen efektet e njohjes së Zotit, xh.sh., dhe shkalla e lartë e besimit të njeriut në Njëshmërinë dhe cilësitë e Zotit, xh.sh. Allahu, xh.sh., është i Plotfuqishmi, dhe Ai, xh.sh., është i pavarur nga robërit e Tij, pra, nuk ka nevojë për ta. Me urtësinë e Vet, Ai, xh.sh., pas krijimit i bëri të gjitha qeniet njerëzore të lidhura me këtë botë dhe jetën e përtejme. Zoti, xh.sh., e bëri njeriun me pasardhës, dhe e bëri që qëllimi i pasardhësve të jetë sprovë dhe subjekt i trashëgimisë: njohjes së Zotit dhe adhurimit të Tij. Adhurimi dhe përulja ndaj Zotit, xh.sh., ka për qëllim që njeriu ta dijë se është në pronësi të Zotit, xh.sh., dhe se në vazhdimësi shkon drejt takimit me Të, me bindjen se Ai është Zoti i botëve, dhe se tek Ai është kthimi dhe përgjegjësia për atë që ishte i urdhëruar ta bëjë dhe për atë nga e cila ishte ndaluar. Vetëm Zoti, xh.sh., është pronar i Ditës së Gjykimit, dhe adhurimi në kuptimin e tij të përgjithshëm është emërtimi gjithëpërfshirës për çdo gjë që e kënaq Zotin e Madhëruar. Prandaj, edhe misioni i njeriut në Tokë përfshihet në kuptimin e adhurimit, që është qëllimi i ekzistencës njerëzore.

Zoti i Madhëruar e krijoi universin dhe gjithë çfarë ka brenda tij, po edhe njeriun, vetëm për ta adhuruar Atë. Siç tha Zoti i Madhëruar:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

“Dhe Unë nuk i krijova Xhindet dhe njerëzit përveçse të Më adhurojnë Mua.” (Edh Dharijat: 56).

Adhurimi është nevoja e robërve dhe arsyeja e shpërblimit të tyre në të dy botët prej Krijuesit të tyre, e kjo do të thotë se Zoti, xh.sh., i krijoi edhe njerëzit dhe xhindet vetëm që ta adhurojnë Zotin, dhe assesi nga aspekti se Ai kishte-ka nevojë për ta. Detyra dhe qëllimi final i njeriut në këtë jetë është ta shfaqë plotësisht cilësinë e nënshtrimit, përljes ndaj urdhrave të Zotit, xh.sh., që është një nder për njeriun dhe një kurorë me të cilën ai mund të krenohet para njerëzve në këtë dhe botën tjetër.

Një nga pyetjet e zakonshme është edhe ajo që përsëritet shpesh në mesin e të gjitha shoqërive njerëzore, se Zoti, xh.sh., me dijen dhe fuqinë e Tij është i pavarur nga çdo gjë e krijuar, dhe është i pavarur edhe prej robërve të Vet, i pavarur nga adhurimi dhe veprat tona, prandaj pse e adhurojmë Atë?!

Kjo pyetje nuk është një pyetje vetëm e kohës sonë, si dhe as produkt i epokës së re. Kjo është një pyetje e hershme, të cilën shumë teologë dhe filozofë janë thelluar për përgjigjen e saj. Megjithatë, një nga arsyet më të rëndësishme të përhapjes së saj në këtë epokë është tendenca materialiste dhe këndvështrimi utilitar i fesë. Duhet ditur se Zoti, xh.sh., nuk ka pasur dhe nuk ka nevojë asnjëherë për asgjë, sepse Ai, xh.sh., me përsosmërinë që e posedon, nuk ka nevojë për diçka të krijuar. Qenia e Tij është pa fillim dhe pa mbarim, dhe Ai, xh.sh., nuk u nënshtrohet nevojave dhe ligjeve të asnjë bote. Në pafillimësinë e Tij Ai, xh.sh., ishte, dhe do të jetë edhe kur nuk do të ketë botë të krijuar. Adhurimi është për të mirën e krijesës-njeriut, interesin dhe dobinë e tij, në këtë dhe botën tjetër, në mënyrë që qëllimi dhe vullneti i adhuruesit të jetë i drejtuar vetëm në adhurimin e Zotit, xh.sh., dhe veprat e mira. Zoti, xh.sh., e bëri njeriun të përgatitur për bindje ndaj Tij, xh.sh., në mënyrë që njerëzit të jenë të lumtur me jetën e mirë në këtë botë dhe shpërblimin e madh në botën tjetër po prej Zotit të Plotfuqishëm. Interpretimi utilitar i fesë është egoi-

zëm pragmatik që shikon vetëm veten, shikon vetëm përfitimin individual e në vetvete.

Zoti, xh.sh., ia ka nënshtruar njeriut gjithçka që është në Tokë, ia ka vënë në dispozicion shumë të mira të kësaj bote, si në ushqim dhe pije të llojllojshme, po edhe të gjitha të mirat dhe kënaqësitë e tjera, dhe në lidhje me këtë ka thënë:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ
عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْصِيلًا

“Në të vërtetë Ne i kemi nderuar bijtë e Ademit; Ua kemi bërë të mundur që të udhëtojnë në tokë dhe në det, u kemi dhënë ushqime të mira dhe të lejuara, si dhe i kemi ngritur-lartësuar ata ndaj shumicës së krijesave që Ne i krijuam.” (El Isra: 70).

S’ka dyshim se, për dallim nga krijesat e tjera, Zoti, xh.sh., e ka nderuar dhe fisnikëruar Ademin, a.s., dhe pasardhësit e Tij, dhe kjo vërehet duke u nisur nga bujaria e pakufishme e Zotit, xh.sh. Ai e nderoi njeriun duke e krijuar në formën më të mirë dhe më të përsosur, pastaj e nderoi me aspektin e nderit, diturisë, mendjes, arsyes, ngritjen e njeriut në shkallën e të dërguarit të Zotit, xh.sh., duke i dhuruar pejgamberi e mrekulli të ndryshme e të shumta, qofshin ato kuptimore apo shqisore, apo me ngritjen në qiej të Muhamedit, a.s., etj. Ai e krijoi njeriun me natyrën e shëndoshë, e cila është ndjenja shpirtërore që është ndërtuar në përbërjen e tij, në vetë natyrshmërinë e tij, e cila do ta çojë në monoteizëm dhe adhurim ndaj Zotit, xh.sh. Pra, për ta siguruar qëndrueshmërinë e kësaj natyre nga rrëshqitja apo devijimi, Zoti e mbështeti njerëzimin me dërgim të pejgamberëve, a.s., me të dërguarit dhe me librat hyjnorë, vetëm e vetëm për t’ua treguar njerëzve mënyrën e adhurimit. Zoti, xh.sh., e ka nderuar njeriun edhe me arsye, logjikë, gjykim, si dhe me shumë veçori të tjera edhe të kësaj natyre, dhe ia ka bërë bazë të obligimit, kështu që nuk ka asnjë detyrim apo llogari për dikë që e ka humbur mendjen.

Njeriu ka moral dhe ka identitet që është i ngarkuar me shpirtin dhe ndjenjën njerëzore, si dhe është i pajisur me arsye dhe ndërgjegje. Kjo është një nga vlerat mbi të cilat bazohet edukimi njerëzor në marrëdhëniet e tij me veten, me Zotin, familjen dhe të gjithë njerëzit. Morali është

një identitet njerëzor që e shtyn njeriun të jetë njeri i mirë me veten dhe me të tjerët, ngase ky është themeli i ekzistencës njerëzore, është themel i vetes së tij-shpirtit, pra, cilësi që njeriu i fiton nga edukimi, dhe që edhe e forcojnë përgatitjet e tij shpirtërore të qenësishme në ekzistencën e tij. Zoti, xh.sh., thotë:

وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ

“Ti vërtet je në një shkallë të lartë morali!” (El Kalem: 4)

Zoti, xh.sh., e krijoi njeriun dhe e dalloi atë nga të gjitha krijesat e tjera, me një mendje që e dallon të mirën nga e keqja dhe të drejtën nga e shtrembra, e pastaj i dërgoi atij të dërguar, në kuptimin e asaj që robërit e Tij ta dinë rrugën për ta ndjekur Zotin, xh.sh., dhe të shmangen nga ajo që Ai, xh.sh., ndaloi. Zoti, xh.sh., e zbukuroi Tokën me mirësi, për t’ia mundësuar njeriut të marrë shpërblim pas vdekjes, nëse ai ishte vepër-mirë gjatë kësaj jete.

Zoti, xh.sh., krijoi te njeriu veçori e karakteristika që e dallojnë racën njerëzore nga llojet e tjera të krijesave, sikurse janë karakteristikat e sjelljes, duke përfshirë: dashamirësinë, altruizmin, ndjeshmërinë, pranimin e të tjerëve, mirëkuptimin dhe të tjerët. Këto janë, në vetvete, detyrime morale që i drejtojnë njerëzit të ndërveprojnë mirë me qeniet e tjera njerëzore.

Gjëja më e rëndësishme që e dallon një qenie njerëzore nga krijesat e tjera është mendja e njeriut dhe aftësitë e tij për të menduar, për të analizuar dhe për të prodhuar njohuri të përditshme në shumë fusha studimore, për hir të zhvillimit dhe të përparimit të njerëzimit, duhet aktivizuar mendjen si pjesë e qenies njerëzore. Me angazhimin dhe qasjen në hulumtime e studime të përditshme njeriu arrin edhe rezultate në shumë segmente, dhe kështu ia lehtëson jetën vetes.

Njeriu konsiderohet krijesa më e mirë, më fisnike dhe më e nderuar në këtë ekzistencë. Kjo duket thjesht duke parë përparësitë dhe nderimet që Zoti i Madhëruar ia ka dhuruar njeriut, në krahasim me të gjitha krijesat e tjera. Zoti, xh.sh., e nderoi njeriun për ta përgatitur kryerjen e misionit të madh të peygamberisë, si dhe për të mbajtur përgjegjësi e rend mbi supet e veta, përgjegjësi që malet e braktisën. Kurani famëlartë ka hedhur dritë mbi shumë aspekte të nderit me të cilat Zoti i Madhëruar i ka nde-

ruar pasardhësit e Ademit. Prandaj, Kurani fisnik e ka veçuar njeriun, për t'i dhënë atij vetëbesim të lartë, në mënyrë që ai mos të jetë i papërfillshëm dhe mos t'i mungojnë rezultatet.

Manifestimet e nderit të njeriut janë të shumta dhe të ndryshme, duke filluar nga vetë krijimi i tij në formën më të mirë dhe në formën më të bukur në mesin e të gjitha krijesave. I Madhërishmi ia ka falur njeriut çdo gjë që e bën atë një qenie të rafinuar: i ka falur veçori si mendja, shpirti, talenti dhe llojet e ndryshme të aftësive dhe të potencialeve njerëzore. Zoti i Plotfuqishëm i dha njeriut vullnet të lirë dhe shpirt të dashur, dhe për këtë arsye njeriu nuk mund të jetë një kukull në duart e të tjerëve, për ta ngacmuar, kontrolluar dhe udhëhequr vullnetin e tij si të duan dhe kur të duan të tjerët.

Zoti i Madhëruar i bëri thirrje njeriut që t'i përmbahet moralit të lartë. Moralit që e çon përpara atë dhe shoqëritë njerëzore. Zoti i Madhëruar i ka dhënë njeriut të drejta të plota dhe, më e rëndësishmja nga këto të drejta, me siguri se është e drejta e tij për jetë dhe për ta siguruar një jetesë të denjë në përpjesëtim me vlerën dhe fatin e vet real në këtë univers, ashtu siç Zoti i Madhëruar e ndaloi që ta dëmtojë apo ta shkatërrojë veten edhe në momentet më të vështira dhe më të dhimbshme.

Zoti i Plotfuqishëm ia besoi njeriut bartjen e mesazheve qiellore, veprimin sipas mësimëve të tyre dhe përcjelljen e tyre te të tjerët. Me këtë sikur ia bëri me dije se vetëm kjo është rruga drejt lumturisë dhe suksesit njerëzor në këtë botë dhe në ahiret-botën tjetër, botën e amshueshme. Zoti i Plotfuqishëm e urdhëroi njeriun që ta popullojë Tokën, dhe e bëri atë məkëmbës të Tij në Tokë, si dhe përgjegjës për krijesat e tjera. Zoti i Madhëruar, përmes lirisë në vepra, e bëri njeriun përgjegjës për të gjitha veprimet që bën njeriu, dhe kjo është dëshmi e qartë se njeriu nuk është krijuar kot, po edhe se ai është një qenie e nderuar dhe e krijuar prej Zotit të Madhëruar. Dashuria e Zotit të Plotfuqishëm për njeriun është nder i mjaftueshëm që njeriu të jetë i dashur prej Zotit të Plotfuqishëm.

Zoti është i vetëm në krijim të çdo gjëje, siç përmendëm edhe më herët. Ai, xh.sh., e krijoi edhe qenien njerëzore. Këtij Krijuesi i përulen, dashtë e pa dashtë, kush është në qiej dhe kush është në Tokë, po edhe çfarë ka mes tyre, madje edhe Dielli, Hëna, yjet, apo malet, pemët, kaf-

shët, njerëzit etj. Ai e mësoi njeriun si të përulet, Ai, xh.sh., e mësoi edhe të shkruajë me laps, ia mësoi atë që ai nuk dinte dhe e transferoi atë nga errësirat e injorancës në dritën e dijes. Zoti, xh.sh., thotë:

لَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ

“...Atij i përulen gjithë ata që gjenden në qiej dhe në Tokë, me hir a me pahir, dhe tek Ai do të kthehen të gjithë?!” (Ali Imran: 83).

Pastaj ajeti:

عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمَ

“Ja mësoi njeriut ato që nuk i dinte.” (Al Alak: 5)

Besimtari që beson në Zotin dhe në Ditën e Fundit, gjithsesi se beson edhe se jeta e kësaj bote ka një qëllim të madh dhe urtësi madhështore. E, jobesimtari beson se jeta e kësaj bote është absurde, pa kuptim, dhe se nuk ka urtësi apo qëllim prapa saj. Prandaj, ky jobesimtar udhëhiqet në mënyrë të pakontrolluar nga dëshirat dhe epshi, nga vetëkontrolli, dhe se çfarëdo që të bëjë në këtë botë, ai e ka bindjen se nuk do të mbajë përgjegjësi për të. Ai e sheh vdekjen si fundin e çdo gjëje, përtej të cilës nuk ka asgjë tjetër përveç asgjësë.

Nëse i tilli preket nga varfëria, sëmundja, ose humbja e ndonjë anëtari të familjes, humbja e shokut, atëherë ai do të preket nga sëmundje neurologjike dhe psikologjike, depresioni dhe ankthi, të cilat edhe e shtyjnë në vepra të liga e të dhimbshme. E gjithë kjo ngase i tilli nuk beson në atë që është Krijues i kësaj bote, nuk shpreson në shpërblimet e pakufishme të Tij, xh.sh., në jetën e amshueshme, dhe se nuk beson as në Ditën e Gjykimit.

Sa i përket besimtarit, besimi i tij në Zotin Një Krijues e të Vetëm, dhe në fenë islame, e udhëzon atë për t’u përgjigjur edhe në pyetjet më të rëndësishme në jetën e tij, nga të cilat varet e gjithë jeta e tij-fundi i saj, siç janë: Nga ku?; Deri ku?; Pse?; Si?... Vetëm Islami u jep përgjigje të saktë këtyre pyetjeve.

Ne jemi të krijuar prej Zotit, xh.sh., dhe vetëm Ai na krijoi me fuqinë dhe vullnetin e Vet. Te Zoti, xh.sh., patjetër se do të kthehemi, që të na kërkojë llogari për atë që kemi bërë në këtë botë; atëherë njerëzit do të ndahen në dy grupe: një grup për në Xhenet-Parajsë, dhe tjetri për në

Xhehenem-Ferr. Tragjedia e njerëzimit sot është se shumica e njerëzve nuk besojnë në Zotin Një, të Vetëm, Krijues dhe Mbikëqyrës të çdo gjëje, prandaj edhe besojnë në absurditetin e jetës.

Duhet ditur se jeta në esencë nuk ndryshon fare, dhe se të gjitha llojet e jetës, në çdo rast, janë të barabarta; njeriu në vazhdimësi bën çdo përpjekje për një jetë më të mirë, dhe mund të arrijë vetëm ta lehtësojë mjerrimin nëpër botë, dhe atë në aspektin më tepër psikologjik, derisa padrejtësia, mjerrimi e mundimi do të mbeten, sado të kufizuara që të jenë ato.

Në po përpiqemi ta dimë rolin dhe qëllimin e një myslimani në këtë kohë bashkëkohore, në mënyrë që besimtari të mundet ta ndërtojë jetën e tij të qetë në këtë botë dhe në jetën e përtejme, me besim, integritet, udhëzim dhe mprehtësi. Duhet ditur se çështja më e rëndësishme me të cilën ballafaqohet një mysliman në botën e sotme është çështja e jetës së tij ndërmjet kotësisë dhe qëllimit.

Kjo në mendjen e jobesimtarit edhe ka sjellë probleme, dyshime dhe iluzione që e kanë bërë atë të jetojë në një gjendje absurditeti në jetën e tij. Ndërsa, besimtari i devotshëm është ai që e di dhe e kupton rolin dhe qëllimin e tij në këtë ekzistencë, dhe ndërvepron me funksionin e tij, nga fillimi deri në fund, pa devijuar drejt tekeve, interesave dhe tundimeve. Ai investon në këtë botë për ta fituar jetën e përtejme dhe për t'u larguar nga mendjelehtësia, dëfrimi e kotësia.

Besimtari arrin qëllimin kur përmendja e Zotit, xh.sh., e qetëson zemrën dhe shpirtin e tij, e pastron dhe e fisnikëron të menduarit dhe të lojgjuarit e tij, pra, mësimet e fesë sonë e bëjnë besimtarin që ai të jetojë i qetë. Zoti i Madhëruar në lidhje me këtë ka thënë:

الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ

“Ata që besojnë dhe zemrat e të cilëve, kur përmendet Allahu, qetësohen. Zemrat vërtet se qetësohen me përmendjen e Allahut!” (Err Rrad: 28).

Pra, madhështia përmbajtësore që sjell Kurani fisnik nuk kufizohet vetëm me besimin e drejtë në Krijuesin, por madhështia e tij i kapërcen horizontet e pakufishme të jetës, duke përfshirë qëllimin në formësimin e personalitetit njerëzor, përmes sjelljeve dhe veprave të tij. Kurani famëla-

rtë është një kushtetutë e jetës që e kontrollon dhe e udhëzon njeriun, duke iu afruar atij në vazhdimësi, me dashuri, respekt, vëllazëri, moral, ndershmëri dhe bukuri, përmes rregullave hyjnore që janë gjithëpërfshirëse dhe të përshtatshme për çdo kohë dhe për çdo vend.

Kushdo që i frikësohet dhe i mbështetet Zotit, xh.sh., Ai do të gjejë rrugëdalje me çfarëdo sfide që ballafaqohet gjatë kësaj jete, si dhe do të sigurojë hapësirë shpirtërore të suksesit, që krijohet dalëngadalë nga përvojat e jetës. Njeriu shpeshherë bëhet edhe i pafuqishëm përballë sfidave dhe asaj që dëshiron apo asaj që do të ndodhë, prandaj edhe është e natyrshme që ai të kërkojë dalje e shpëtim, duke hulumtuar edhe vrimat më të imëta të kësaj jete, për t'u larguar nga amullia e krijuar në vetë personalitetin e tij; kjo amulli shpeshherë e mbyll rrugën, i zbeh shpresat, dhe drita e shpresës zvogëlohet, ashtu që e keqja merr hov dhe bukuria e humb shkëlqimin. Kështu që, shpeshherë ndodh që një buzëqeshje të kthehet në lot, dhe lumturia në dhimbje. E këtu vjen në shprehje thënia e Zotit, xh.sh.:

وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا

"... Ai që i frikësohet Allahut, (Ai që u përmbahet dispozitave të Tij) Ai do t'i gjejë rrugëdalje (nga çdo vështirësi)." (Et Talak: 2).

Kjo është jeta, e shtigje e saj për njeriun shumë herë do të mbyllën në mënyrë të pashmangshme, dhe para njeriut sikur krijohet një bindje se nuk ka rrugëdalje nga ajo situatë, dhe se të gjitha dyert janë të mbyllura. Ne mund të mos e shohim se një derë në horizont diku, Zoti, xh.sh., e ka lënë të hapur, dhe se mbështetja te Zoti, xh.sh., frika prej Tij, bindja në fuqinë e Tij absolute, me siguri se e hap atë derë, dhe shtigjet e mbyllura që fare nuk i shpresonim se mund të hapeshin, hëpërhë hapen. Nëse Zoti, xh.sh., dëshiron diçka për besimtarin, Ai i hap dyert e shpëtimit për të. Pra, qëllimi i kësaj jete është që të mbështetemi në vazhdimësi në atë që urdhëron Zoti, xh.sh., si dhe në vazhdimësi të kemi frikë nga dënimi i Tij, xh.sh., në këtë dhe botën tjetër, nëse dëshirojmë të shkojmë drejt qëllimit të krijimit tonë, si dhe që ta gjejmë rrugëdaljen e sigurt.

Literatura:

- Bejheki, Ahmed bin Husejn, *Delail en-nubuvveh*, (Bejrut: Dar el-kutub el-ilmijje: 1405 h.).
- Ebu Hanife, Nu'man bin Thabit, *El-fikhu el-ekber*, (Liban: 1979).
- El-Mejdani, Abdurrahman Xhentik, *El-akidetu el-islamijje ve ususuha*, (Damask: 1994).
- El-Xhezairi, Ebu Bekr Xhabir, *Akidetu el-mu'min*, (Kajro: 1977).
- Gavoçi, Vehbi Sulejman, *Ebu Hanife en-Nu'man*, (Damask: 1993).
- Gazali, Muhammed, *Besimi i myslimanit*, (Shkup: 2001).
- Grup autorësh, *Bazat e Imanit në dritën e Kuranit dhe Syneetit*, (Shkup: 2011).
- Grup dijetarësh, *Bazat e Imanit*, (Shkup: 2011).
- Isa, Muhamed Enver Hamid, *Nedharat Fi el-akideti el-islamije*, (Kajro: 2000).
- Misri, Mahmud, *Rihletun ila dari el-ahireh*, (Kajro: 2005).
- Savi, Salah, Akideja e *Tahaviut - Parimet e besimit islam*, (Shkup:)
- Xhevheri, Muhammed Rebi Muhammed, *Akidetuna*, (Kajro: 2000).

Mufti Naim ef. Tërnavë

PURPOSE OF MAN'S CREATION

Abstract

The capacity of the human mind to reason is undoubtedly limited, both in terms of what it can achieve and in terms of memorizing things. Its capacity is also limited concerning many things that remain outside the domain of what can be achieved by man, such as the very knowledge of God's Being without a beginning or end, which is beyond man's capability to understand, that is, to be able to know Him and comment on his Being.

Man can never know more about God, the Almighty, than has been announced through the revelation and sayings of Muhammad, the last messenger. God, the Almighty, has asked different peoples, continuously, to believe and worship only Him as the Only God and Whom nothing can be associated with, because nothing is like Him, nothing can resemble God.

God, the Almighty, taught us through the Qur'an that He, the Almighty, possesses qualities and characteristics that are concentrated in His Own Being, such as: knowledge, will, power, the ability to hear, see, create, etc.

God, the Almighty, with His absolute perfection and unlimited power, created nothing in vain and without a definite purpose in this universe, the Earth and the heavens, and what is between them and beyond them. Everything God created was created with deep wisdom and to be useful to man, and all other living things, with a specific purpose, letting man know that everything depends on God, the creator, and that everything is under His constant care, and everything in the universe functions and moves according to the absolute order established only by God.

Keywords: *Allah, the Almighty, the Noble Qur'an, Muhammad, man, creation*

Dr. Bahri HOXHA

ARGUMENTIMI LOGJIK I BESIMIT

Abstrakt

Islami është fe e argumentuar, besim i qartë. Qartësia e tij shfaqet në çdo parim. I qartë është në besim, i mbështetur në argumentim, i pasur në etikë. Islami është besim në kuptimin e posedimit të argumenteve të mjaftueshme për ta pasuar si rrugë adhurimi dhe si sistem jete. Islami është besim për shkak se njeriut i ofron shpjegim të argumentuar të realiteteve nga kjo botë dhe bota tjetër. Argumentet që i ofron janë ato tekste nga Kurani famëmadh dhe fjalët e urta të Muhamedit, a.s. Përveç kësaj ia ofron njeriut metodën e vërtetimit të këtyre realiteteve në aspektin logjik. Argumentet logjike i ofron si përputhje në mes tyre dhe citateve kuranore dhe pejgamberike. Ato e ndihmojnë njeriun të arrijë deri te besimi, sa herë që ndërtohen në mënyrë të saktë. Logjika nuk është armik i tekstit, dhe as anasjelltas, por të dyja qëndrojnë në të njëjtën vijë, si dhe konkludojnë të njëjtin rezultat.

***Fjalët kyçe:** Besim, argument tekstual, logjikë, shpjegim fetar.*

Ç'është argumentimi logjik?

Për të diskutuar rreth argumentimit logjik në perspektivën islame, fillimisht duhet ta bëjmë shpjegimin e këtij togfjalëshi në disa detaje, në mënyrë që pastaj të arrijmë deri te një shpjegim më real dhe më të argumentuar. Më se e vërtetë është se përkufizimi i vështirë, e gati i pamundur i racios, në raport me pozitën në shkencat islame, apo edhe në raport

me parimet islame, qofshin ato të besimit apo të praktikës islame, ka bërë që të zhvillohet shumë debat rreth pozicionit të logjikës në raport me fenë. Përfshirja e shumë aspekteve të ndryshme në vetë definicionin dhe kuptimet e shprehjes “mendje” i arsyeton këto debate që historikisht janë dhënë në raport me vendimin shariatik të përdorimit të mendjes në fe. Nën termin “mendje” apo “logjikë” (ar. “akl”), në zhargonin e literaturës fetare (sidomos të asaj në gjuhën arabe), përfshihen disa kuptime¹:

- Mendje quhet kapaciteti intelektual i një individi, përmes të cilit dallohet e mira nga e keqja, siç e shpreh thënia: “Dikush ka mendje të kthjellët”.
- Mendje quhet edhe gjendja normale logjike e një individi, e cila sa herë që gjendet tek individi, vlen ngarkesa me rregulla dhe obligime fetare.
- Mendje po ashtu quhet edhe grumbulli i parimeve logjike, rreth të cilave ka unifikim të njerëzve të shëndoshë mendërisht apo të dije-tarëve etj. Për shembull: “Mendja nuk e pranon këtë gjë!”.
- Mendje në disa raste i thuhet edhe hamendësimeve individuale që bien në kundërshtim me tesktin fetar. Për shembull: “Mutezilinjtë akuzohen se i japin përparësi mendjes ndaj tekstit”.
- Me mendje shprehet edhe kategoria e diapazonit logjik që bën përpunimin e informacioneve nga shqisat, i cili përpunim paraqet një-rën nga rrugët e përfitimit të njohurive në teorinë e njohjes. Për shembull: “Maturidiu thotë se rrugët e përfitimit të njohurive janë tri: shqisat, mendja dhe teksti (lajmi i besueshëm).”.

Kur nuk dallohen këto kuptime që mund të fshihen në nocionin logjikë-mendje, është e pamundur të gjendet ose të jepet vendimi i drejtë rreth pozicionit të mendjes në perspektivën islame. Kështu që, asnjë përgjigje nuk mund të vlejë si e saktë, pa e pasur të bashkëngjitur edhe indikacio-

¹ Këto kuptime janë nxjerrë nga zhargoni i përdorimit të shprehjes "mendje" në gjuhën arabe, kështu që lexuesi disa prej tyre mundet që mos t'i ketë mjaftueshëm të qarta, për shkakun se në gjuhën shqipe nuk e kanë të njëjtin përdorim. Mirëpo, duke qenë të vetëdijshëm për ndikimin e literaturës arabe edhe tek autorët shqiptarë, në importimin e kuptimeve bukfale, e kemi parë të arsyeshme që ta bëjmë këtë shpjegim.

nin që jep shenjë se për cilin lloj të kuptimeve të shprehjes “mendje” është fjala. Këtu qëndron problematika e dallueshmërisë së shumë autorëve islamë rreth shprehjes së vendimeve në emër të fesë, herë në favor të mendjes, e herë-herë në disfavor të saj. Për shembull, nuk mund të jetë gjykimi i njëjtë për personin që e pushtojnë hamendësimet apo teket e tij në konkludimet apo mendimet e tij për aspekte të ndryshme në fe, me atë person që, kur thirret në mendje apo logjikë, i ka për qëllim parimet rreth të cilave të mençurit i kuptojnë në një formë të njëjtë, uniforme dhe me qëndrim të unifikuar. I pari është i refuzuar, përderisa i dyti është fetarisht i lavdëruar.

Logjika, dhunti me gjenezë hyjnore

Logjika si nocion i parimeve të gjithëmbarshme, përmes të cilave edhe pa tekst fetar, në shumë çështje bën dallimin e të mirës nga e keqja, siç dihet mirëfilli, përfshin kapacitetin individual të të logjikuarit, me të cilin Zoti i Madhërishëm e dalloi krijesën njeri nga krijesat e tjera në Tokë. Përderisa në sajë të kësaj veçorie njeriu e udhëheq jetën në tokë, nuk do mend se vërtet mendja është njëra nga dhuntitë kryesore që njeriut iu dha në posedim.

Shikuar në gjenezë, sidomos në pikëpamjen islame, mendja nuk është rezultat i angazhimit vetanak të njeriut, qoftë si embrion, fëmijë apo i rritur. Përkundrazi, ky kapacitet është kryekëput dhuratë nga Zoti i botëve, apo dhurata më e çmueshme për njeriun.

Siç dihet, po ashtu mendjet kanë formën e ndërveprimit të secili individ, në pavarësi ndaj mendjeve të tjera. Mirëpo mendjet, sidomos me kalimin e kohës, kanë arritur të formojnë apo të konceptojnë parime dhe rregulla, ndaj të të cilave në formë të unifikuar ndajnë të njëjtin qëndrim. Nëse mendja si kapacitet individual na qenkësh dhunti e veçantë përmes së cilës arrihet deri te menaxhimi i gjithë jetës në Tokë, atëherë si është puna që me parimet e përbashkëta mendjet kanë gjetur unifikim në mes vete nëpër kohë?! Pa dyshim se mendjet, kur e arrijnë unifikimin rreth parimeve të caktuara në jetë, ato parime duhet të kenë trajtim të veçantë dhe konsideratë më vete, qoftë edhe vetëm si burim njohurish.

Nga këtu mendja del si kategori e unifikuar, pra, në teorinë e njohjes në Islam, rreth së cilës assesi nuk duhet të dyshohet. Dijetarët e pranuan mendjen si kategori njohjeje, me këto kushte dhe me këtë përshkrim, mirëpo jo edhe mendjen si kapacitet individual. Në këtë kuadër vjen fjala e Ibën Mesudit, r.a.:

ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن

*“Ajo që te besimtarët konsiderohet e mirë, edhe tek Allahu është e mirë”.*²

Muhamedi, a.s., thotë:

لا تجتمع أمتي على ضلالة

*“Umeti im nuk pajtohet (të pasojë) ndonjë devijim. Kurdo që shihni mospajtim në umet, atëherë pasojeni shumicën!”*³

Kërkesa kuranore dhe pejgamberike për argumentim logjik

Kurani famëlartë në shumë ajete kërkon që logjika të vihet në përdorim për të arritur deri te konkluzione të rëndësishme logjike, e të cilat natyrshëm do t’i shërbenin besimit të drejtë. Ajetet e tjera shprehin mohimin ose çudinë kur nuk logjikohet drejt. Disa të tjera qortojnë ashpër konkluzat e besimit të palogjikshëm.

Këtë e dëshmojnë shumë ajete në Kuranin famëlartë, siç është ajeti në suren Nisa, në të cilin Allahu i Madhëruar thotë:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا

“Si nuk meditojnë ata thellë rreth Kuranit?! Sikur të ishte prej dikujt tjetër, përveç Allahut, në të do të gjenin shumë kundërthënie”. (En Nisa: 82)

Imam Kurtubiu përmend se dijetarët nga këto fjalë nxorën argument rreth urdhrit fetar për argumentim dhe përdorimin e Kijasit (analogjisë)⁴,

² Transmeton Imam Ahmedi (3600), Taberaniu (8582).

³ Transmeton Imam Tirmidhiu (2167), El Hakim (397), Ibën Maxheh (3950) dhe Ebu Nuajmi në Hilje (3/37).

e që parashih aktivitetin logjik në krahasim të vendimeve shariatike me vendime të tjera, të cilat pas definimit të ngjashmërive (ilel) marrin të njëjtin hukm – vendim. Kur zbriten ajetet:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَبْصَارِ

“Në krijimin e qiejve dh të Tokës, në ndërrimin e natës dhe ditës, vërtet ka argumente për ata që logjikojnë.” (Ali Imran: 190)

Pejgamberi i Zotit, xh.sh., i tha Aishes, r.a.: *“Mbrëmë më kanë zbritur këto ajete, mjerë për atë që i lexon e nuk mediton (logjikon) rreth tyre!”*, - dhe e përmendi ajetin: *“Në krijimin e qiejve dhe të Tokës...”*⁵

Atyre që në kohën e Muhamedit, a.s., mbanin qëndrim se edhe Isai, a.s., bashkë me nënën e tij të ndershme Merjemen, janë zota, përveç Zotit Fuqplotë. Kurani u drejtohet përmes një fjalie të shkurtër, e që lë shumë vend për meditimin. Zoti, xh.sh., thotë:

﴿ مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ ۗ كَانَا

يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ ۗ انظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انظُرْ أَيُّ يُوْفَّكُونَ ۗ

“Mesihu, bir i Merjemes, nuk është tjetër vetëm se i dërguar; para tij pati shumë të dërguar. Nëna e tij ishte e drejtë. Që të dy ata ishin që ushqeheshin (si njerëzit e tjerë). Ja si u sqarohen atyre argumentet, dhe shih pastaj se si ia kthejnë shpinën të vërtetës!” (El Maide: 75)

Për shprehjen “ata ishin që hanin ushqim”, Imam Taberiu, në tefsirin e tij, thotë kështu: *“Këto fjalë shërbejnë si informim që Mesihu dhe nëna e tij ishin sikur njerëzit e tjerë në nevoja, e kush ia ka nevojën diçkasë, nuk mundet të jetë Zot, sepse nevoja e tyre për ushqim do të thotë se ekzistenca dhe qëndrimi i tyre është i varur nga diçka tjetër. Nevoja nga di-*

⁴ Shih: Kurtubi, Muhamed bin Ahmed El Ensarij, El Xhami' li ahkamil Kuran, Darul Hadith, bot. 2, Kajro 1996, pj. 5, f. 290.

⁵ Transmetues: Ibën Hiban (620).

*kush tjetër për ekzistencë dhe qëndrim, aludon në dobësi, kështu që ai që ka dobësi nuk është zot, por i zotëruar”.*⁶

Pastaj ajeti:

﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ ۗ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ﴾

“Dhe a nuk menduan ata (logjikuan) me vetën e tyre, se Allahu nuk i krijoi qiejt e tokën dhe çdo gjë që ndodhet ndërmjet tyre pa ndonjë qëllim të caktuar dhe për një kohë të kufizuar?! Mirëpo një pjesë e njerëzve janë mohues të takimit me Zotin e tyre”. (Er Rrum: 8)

Ajetet e tilla janë të shumta në Librin e Zotit. Ato fuqishëm kërkojnë që njeriu të meditojë rreth fakteve apo shenjave që Zoti, xh.sh., i la në hapësirë, si në krijimi e qiejve dhe të Tokës, e po ashtu edhe në krijimin e vetë njeriut.

Shembuj argumentimesh logjike prej pejgamberëve të Zotit, xh.sh.

Ibrahimi, a.s., kur i fliste popullit të tij rreth besimit në Zotin Një, u shpjegonte argumente logjike, që i përfitonte nga krahasimi i gjërave apo fenomeneve të caktuara. Këto argumentime logjike të Ibrahimit, a.s., Kurani i përshkruan kështu:

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ (٧٦)
فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لئن لم يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (٧٧)

“Kur nata u errësua, ai (Ibrahimi) pa një yll e tha: “Ky është Zoti im!”. E kur u zhduk ai (perëndoi) tha: “Unë nuk i dua ata që hu-

⁶ Et-Taberij, Muhamed bin Xherir, Xhamiul bejan an te'vil aj el Kuran, bot. 1, Hexhr, Kajro, 2001, pj. 8, f. 582.

mbën.” Kur e pa Hënën të plotëlindur tha: “Ky është Zoti im!”. E kur perëndoi ajo, tha: “Nëse Zoti im nuk më udhëzon, unë do të jem prej njerëzve të humbur!”. (El Enam: 76-77)

Në ftesën e Ibrahimit, a.s., ndaj Nemrudit natyrshëm fillon nga argumentimi empirik dhe logjik, duke filluar t’i adëshmojë Nemrudit pamundësinë njerëzore për të dhënë dhe marrë jetë, duke rezultuar se ai që jep dhe merr jetë, pikërisht Ai është Allahu, Zoti i botëve. Edhe përpjekjet e Nemrudit për t’i keqkuptuar qëllimshëm argumentet e pejgamberit Ibrahim, se ai kinse paska kompetenca sikur ato që i takojnë Zotit, Ibrahimit, a.s., i demanton me kërkesën që Nemrudi ta sjellë diellin nga perëndimi, ashtu sikurse Zoti e kishte sjellë nga lindja. Këto ngjarje i sjell ajeti i sures El Bekare:

أَمْ تَرَى إِلَىٰ الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّي
الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ
الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

“A nuk ke arritur të dish për atë që përse Allahu i kishte dhënë pushtet, ai (Nemrudi) polemizoi me Ibrahimin rreth Zotit të tij. Kur Ibrahimit tha: “Zoti im është Ai që jep jetë dhe vdekje!” Ai tha: “Edhe unë jap jetë dhe vdekje!” Ibrahimit tha: “Zoti im e sjell diellin nga lindja, sille pra ti atë nga perëndimi!” “Atëherë ai që nuk besoi mbeti i hutuar. Allahu nuk e shpie në rrugë të drejtë popullin mizor.” (El Bekareh: 258)

Në komentimin e këtij ajeti në shprehjen kuranore: “Ibrahimit tha: “Zoti im e sjell diellin nga lindja, sille, pra, ti atë nga perëndimi!””, Imam Er Rrazi thotë: “Dijetarët në komentimin e kësaj përgjigjeje kanë dy shpjegime: i pari, që përfaqësohet nga shumica e dijetarëve të tefsirit, thotë se kur Ibrahimit, a.s., e pa se Nemrudi përpiquej që t’ia paraqiste një pengesë shpjegimit të Ibrahimit, a.s., Ibrahimit, a.s., kalonte në një argument tjetër më i qartë sesa i pari, duke i thënë: “Zoti im e sjell diellin nga lindja, sille, pra, ti atë nga perëndimi!, me çka dëshmohet lejimi që duhet të posedojë argumentuesi në transferimin nga një argument në një tjetër, dhe; shpjegimi i dytë, të cilin e mbajnë dijetarët e mëdhenj, të cilët thonë se, në fakt, argumenti është i njëjtë, dhe fjala e Ibrahimit a.s.: “Zoti im e

sjell diellin nga lindja, sille, pra, ti atë nga perëndimi!’’, është vazhdim i të njëjtit argument.’’⁷

Argumentet logjike në lëmin e besimit

Dijetarët islamë sektorin e argumentimit arsyeshëm e përfshijnë në shkencat islame. Në mesin e shkencave që më së shumti ka nevojë për argumentim, pa dyshim, qëndron shkenca që parashton dhe arsyeton besimin. Kjo shkencë quhet shkenca e Akaidit, apo Ilmul Kelami. Gati të gjitha përkufizimet e kësaj shkence, që u dhanë prej dijetarëve myslimanë, përmendin argumentimin si pikë reference në këtë përkufizim. Përkufizimi që u njoh bukur shumë në mesin e dijetarëve është ai i dijetarit Adududin El Ixhit, sipas të cilit shkenca e Kelamit është: *“Shkenca që vërteton besimin e drejtë dhe demanton mëdyshjet (keqkuptimet), përmes argumenteve sheriatike dhe logjike”*.⁸

Argumentet shkencore në këtë stad, sipas definicionit të mësipërm, kryesisht janë dy llojesh:

- Argumentet fetare – tekstuale, dhe;
- Argumentet logjike – racionale.

Argumenteve tekstuale në Islam konsiderohen ajetet nga Kurani dhe hadithet e Muhamedit, a.s. Më se e natyrshme është që mos të ketë parim fetar apo edhe shkencë islame që nuk ka domosdoshmërisht nevojë për t’u mbështetur në argumente nga Kurani apo hadithe pejgamberike, sepse e tërë feja bazohet në këto dy burime esenciale. Mirëpo, ku qëndron pozicioni i argumentimit logjik në tërë këtë strukturë?! Besimi, po që se nuk arsyetohet përmes argumenteve të qarta dhe fakteve të pamohueshme, mbetet lidhje e zemrës për diçka apo dikë në formë animi dhe pa shpjegim. Këso lloj besimesh në botë sot ka shumë. Mirëpo, besimi i drejtë duhet edhe të argumentohet përmes argumenteve fetare dhe logjike. Në fakt, ajo që bën dallimin në mes të besimit të drejtë dhe atyre besëtytnive,

⁷ Er Rrazi, Fahrudin, Mefatihul gajb, Darul Fikr, bot. 1, (Damask, 2001), pj. 7, f. 27.

⁸ El Ixhij, Adududin, Sherhul mevakif, f. 7.

apo besimeve të kota që përhapen aty-këtu nëpër shoqëri të botës, qëndron pikërisht te forma e argumentimit të asaj që besohet. Kur besimi është i mirë, argumentuar, atëherë kemi të bëjmë me formën më të prerë të vërtetueshmërisë së diçkaje. Sidomos kur ky besim nuk lejon asnjë dyshim rreth atyre parimeve, për shkak të animimit të shumicës së njerëzve të shëndoshë mendërisht, pra, se një besim i tillë është i saktë dhe i mbështetur në fakte të pamohueshme.

Në Islam argumentet fetare paraprijnë në vendosjen dhe shpjegimin rreth asaj që duhet të besohet. Ndërlidhja në mes argumenteve fetare dhe atyre logjike qëndron në faktin se, i tërë bagazhi i teksteve fetare merr kuptimin e vetë të plotë vetëm atëherë kur këto tekste i drejtohen mendjes së shëndoshë. Përndryshe, edhe argumenti fetar, pa pasë ekzistuar, siç e përshkruan Imam Gazali, drita që e mundëson aplikimin e teksteve fetare, me të cilën dritë aludon në mendjen, atëherë edhe teksti fetar në një gjendje të tillë do të ngectë së kuptuari dhe, natyrisht se edhe së aplikuari, për shkak të mosabsorbimit të nevojshëm nga “mjeti” i veçantë dhe i posaçëm për atë gjë – mendja.

Pastaj ka edhe aspekte të rëndësishme në fenë islame, aso që njeriu arrin deri te vërtetimi i tyre vetëm përmes argumentimit logjik. Ndër këto pika është edhe besimi në Zot. Argumentet fetare nga tekstet e Kuranit dhe hadithet pejgamberike, për ata që nuk besojnë në Zot, nuk vlejnë si argument, duke pasur parasysh se besimi në tekstet fetare islame nga Kurani apo Suneti është derivat i besimit në Zotin dhe Pejgamberin e Tij. Në këso situatash nuk bën punë argumentimi tekstual, pra, përderisa njeriu nuk e beson as Zotin.

Meqë situata qëndron kështu, kurse në anën tjetër besimtarët janë të obliguar t’i shpjegojnë mësimet që u zbriten rreth Zotit dhe realiteteve të ahiretit, atëherë rruga për të arritur këtë qëllim është përmes asaj që mendjet konsistojnë në mënyrë të përbashkët, gjegjësisht përmes parimeve unike logjike.

Ajo që mendjet, së bashku, mund ta përdorin si pistë udhëtimi, me siguri se është realitetet ekzistues në këtë bote. Nga ajo që shihet dhe perceptohet, nisen në drejtim të gjetjes dhe vërtetimit të Autorit të gjithë kësaj krijimtarie. Të gjithë filozofët besimtarë që njeh historia sot, si rrugë

të besimit e patën vëzhgimin në krijesat dhe fenomenet që zhvillohen përreth njeriut. Konstatimet e tyre ishin të njëjlojta rreth përfundimit të logjikshëm, pra, se e gjithë kjo ekzistencë, domosdoshmërisht, duhet ta ketë një Krijues, Shpikës.

Edhe ajetet nga Kurani, siç pamë edhe më sipër, e shtynjë njeriun për meditim rreth fakteve që i sheh njeriu përreth vetes së tij. Në Kuran gjejmë zotimin se Allahu, xh.sh., do t'ua mundësojë njerëzve t'i shohin argumentet dhe faktet që tregojnë për vërtetësinë e Islamit, kudo qofshin ato argumente, në hapësirë apo edhe në vetë trupin dhe shpirtin njerëzor. Zoti, xh.sh., thotë:

“Ne do t’ua bëjmë të mundur t’i shohin argumentet (faktet) tona në hapësirë, po edhe në veten e tyre, derisa t’u bëhet e qartë se ky Kuran është i vërtetë.” (Fussilet: 53)

Dijetarët e Kelamit, hartuan argumente logjike që i nxorën nga Kurani famëlartë, e të cilat argumente shërbejnë bukur në argumentimin dhe arsyetimin e besimit të drejtë. Rregull është që argumentet të mbështetën në premisa të sigurta dhe logjikisht të pamohueshme. Sa herë që argumentet logjike ndërtohen mbi premisa të sakta, ato po ashtu tregojnë saktësi. Përveç mbështetjes së argumenteve logjike mbi premisa të vërteta, edhe një gjë është shumë me rëndësi, kur bëhet fjalë për ndërtimin dhe përdorimin e argumenteve logjike në përgjithësi. Dhe, është pikërisht fakti i ndërlidhjes së sigurt në mes të premisave në të cilat mbështetet argumenti dhe në mes të rezultatit që del nga ato premisa. Sado të jenë premisat e vërteta, nëse nuk bëhet lidhja direkte dhe e natyrshme në mes tyre dhe rezultatit, argumenti nuk konsiderohet i vlefshëm dhe me forcë argumentuese. Argumente të tilla janë shumë, e ne këtu po i shkëpusim vetëm disa, sa për ilustrim.

Argumenti i shkakësisë (Delilul huduth)

Dijetarët islamë, për ta argumentuar besimin në Zot, përdorën argumentin e shkakësisë, i cili argument bazohet në premisa të sigurta dhe logjikisht të pranuar. Argumentin e shkakësisë dijetarët islamë e ndërtuan kështu:

Premisa e parë: Ekzistenca (kozmosi) është i shpikur (i krijuar);

Premisa e dytë: Çdo gjë që është e krijuar, domosdoshmërisht duhet ta ketë edhe krijuesin e vet, dhe;

Rezultati: Kozmosi e ka Krijuesin e vet.

Siç shihet qartë, të dy kushtet e përmendura sipër janë të realizuara në këtë argument. Edhe premisat janë të sakta, po edhe ndërlidhja e këtyre premisave është po ashtu e qartë në këtë argumentim. Sa i përket të parës, fetarisht, po edhe shkencërisht, mbizotëron ideja se kozmosi nuk ishte, por pastaj u bë, jeta nuk ishte, por pastaj erdhi, me çfarë edhe dëshmohet saktësia e kësaj premise. Kurse, sa i përket të dytës, po ashtu logjikisht, nuk mund të ekzistojë pasoja pa shkakun, krijesa pa krijuesin, libri pa autorin, prodhimi pa prodhuesin, rezultati pa shkaktarin etj.

Argumenti i pajtimit dhe mospajtimit (Delilu temanu'I ve tevarud)

Esencën e këtij argumenti dijetarët islamë e përfitojnë po ashtu nga ajeti kuranor në të cilin thuhet:

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ

“Sikur të kishte në to (qiej dhe në Tokë) zota të tjerë përveç Allahut, ato të dyja do të shkatërroheshin. Larg asaj që i përshkruajnë është Allahu, Zot i Arshit.” (El Enbija: 22)

Argumentin e bashkëpunimit (kompaktësisë), dijetarët e përdorën në rastin e mohimit të shirkut dhe vërtetimit të monoteizmit si besim valid dhe i saktë. Formulimi i këtij argumenti në një nga format e tij bëhet kështu:

Premisa e parë: Nëse ekziston më shumë se një Zot, ata ose do të pajtoheshin dhe do të bashkëpunonin, ose nuk do të bashkëpunonin;

Premisa e dytë: Si bashkëpunimi, po ashtu edhe mosbashkëpunimi, janë të pamundur logjikisht në mënyrë të domosdoshme, dhe;

Rezultati: Përderisa të dy mundësitë bien poshtë, atëherë ekziston vetëm një Zot.

Pajtimi dhe mospajtimi në mes zotave hipotetike është mundësia e vetme që mendjet e ofrojnë, dhe nuk ekziston mundësi tjetër. Dhe, si e

tillë premisa, konkludojmë, është e saktë. Kurse, në premisën e dytë mohohet logjikisht edhe pajtimi, e edhe mospajtimi në mes tyre, sepse Zoti nuk ka nevojë për asgjë dhe nuk e obligon askush në asgjë. Vetëm kështu është Zot. Përndryshe, kushdo që ka nevojë për kompromise, të cilat rrjedhin si rezultat i kufizimeve, nuk mund të quhet me të drejtë Zot. Zoti është ai që vepron çfarë të dojë në krijesat e Tij subhanehu ve teala. Prandaj, me të drejtë mohohet çështja e pajtueshmërisë dhe e kompromisit kur është fjala për Allahun, xh.sh.

Po ashtu, edhe moskompromisi nuk është si mundësi, për vetë shkakun se ne e shohim se kozmosi ekziston. Në rast se do të kishte zota të tjerë, siç e parashtron edhe Kurani (në ajetin e mësipërm), përveç Allahut, s.v.t., kozmosi nuk do të ishte (do të shkatërrohej). Shpjegimi i kësaj qëndron në atë se, kur bëhet fjalë për mospajtimin hipotetik në mes të zotave, siç e përmendën dijetarët se dikush vendos për dikë të jetojë e dikush nuk pajtohet me këtë gjë, atëherë kjo do t'i kthehej bumerang në rend të parë vetë krijesave. Kështu që, ato nuk do të ekzistonin fare. Përderisa shohim se kozmosi ekziston, dhe madje funksionon në bazë të një rregulli të posaçëm, vetvetiu bëhet e qartë se shirku nuk është opsion. Përkundrazi, Zoti është një dhe i pashoq, i lavdëruar dhe i madhëruar qoftë!

Keqkuptimi dhe keqinterpretimi i argumentimit logjik

Me këtë nëntitull dëshirojmë që të heqim nga mendja e besimtarit qëndrimin e mundshëm në një pozicion që i kundërvihet mendjes apo argumentimit logjik në përgjithësi. Kjo ndodh edhe për shkakun e disa deformimeve në vetë të kuptuarit të drejtë të logjikës apo argumentimit racional. Ky keqkuptim në disa mese besimtarësh arrin edhe deri aty sa lavdërohen fjalët dhe qëndrimet kundër mendjes. Madje, devijimi arrin deri aty sa, përqeshja e mendjes-e logjikës, si mjet i të kuptuarit të fesë, apo si parime gjenerale në mesin e njerëzve të shëndoshë mentalisht, konsiderohet kapje për besimi, apo kapje pas Sunetit të Muhamedit, a.s., gjë që nuk ka atë bëjë assesi me kuptim të drejtë të vetë Islamit. Ajo që duhet të mohohet është qëndrimi individual apo grupor kundër asaj që tekstet fetare e thonë qartazi. Po ashtu duhet të demantohen keqkuptimet e shprehura pa asnjë bazë në atë që tri gjeneratat e para e konkluduan. Duhet të

refuzohen edhe mendimet që u dalin përballë shpjegimeve me të cilat shumica islame e përhap besimin nëpër gjenerata, përderisa ato paraqiten të devijuara nga ajo që të katër medhhebet në fikh dhe tri medhhebet e Ehli Sunetit në akide i transmetuan deri në ditët e sotme, në mënyrë origjinale. Dhe, kjo jo për shkak të ndonjë animi individual apo grupor, por pikërisht për faktin se edhe tekstet fetare thërrasin në pasim të xhematit – shumicës, po edhe mendja e mbron të njëjtin konkluzion.

Dr. Bahri HOXHA

LOGICAL ARGUMENTATION OF FAITH

Abstract

Islam is a proven religion, a clear faith. Its clarity appears in every principle. It is clear in faith, grounded in argument, rich in ethics. Islam is a faith in the sense of having sufficient arguments for people to follow it, as a way of worship and as a system of life. Islam is a faith because it offers people a reasoned explanation of the realities of this world and the next. The arguments it offers are texts from the noble Qur'an and the sayings of prophet Muhammad. In addition to this, it offers people a method to prove these realities in the logical aspect. It offers logical arguments as a match between them and Qur'anic and prophetic sayings. They help one to come to faith whenever they are constructed correctly. Logic is not an enemy of the text, nor vice versa, but both stand on the same line and conclude the same result.

Keywords: *faith, textual argument, logic, religious explanation.*

Dr. Muhamed STUBLLA

KRITERET E PËRZGJEDHJES SË HADITHEVE

Abstrakt

Studimet në librat e autorëve të shekujve të parë janë shumë të nevojshme. Ata ishin dhe mbeten yjet e ndriçimit shkencor dhe shpirtëror. Sa më shumë që largohemi nga koha e burimeve hyjnore, po aq shfaqet nevoja e referimit të interpretimeve të tyre, punën dhe sinqeritetin e të cilëve e bekoi i Madhi Zot, dëshmi e së cilës pranueshmëri është jetëgjatësia e veprave të tyre, e cila gjendet në literaturën islame dhe historike. E veçanta e këtyre studimeve është se punimet janë të çiltra, origjinale dhe jotendecioze. Problemet shkencore zvogëlohen sapo t’i referohemi literaturës së tyre.

Në këtë studim paraqesim rregullat apo kriteret e përzgjedhjes së haditheve që sipërfaqësisht duken kontradiktore, e që i kemi nxjerrë nga fjalitë dhe shembujt në librat: El Huxheh Ala Ehl El Medineh dhe “El Athar”, të Imam Muhamed bin El Hasan Esh Shejbanit. Kronologjia e shkrimeve të këtij lloji e kërkon paraqitjen e një rezymeje apo biografie të autorit, njohuri për librat që janë objekt studimi, për t’i kuptuar kriteret e përzgjedhjes së haditheve me të cilat punohet. Ideja e këtij punimi vjen nga punimi im i më hershëm, me titull “Kushtet e përzgjedhjes së haditheve të Imam Muhamed bin El Hasan Esh Shejbanit, përmes librit të tij El Huxheh Ala Ehl El Medineh”, botuar nga revista shkencore pranë Universitetit të Shkencave Islame në Gaza (Akide - Tefsir – Hadith). Mirëpo, ky punim që e keni pranë konsiderohet i plotë, sepse përfshin edhe dy librat e Imam Muhamed bin El Hasanit, r.a.,

të cilat, objekt studimi kanë transmetimet pa dallim. Përmes këtij punimi arrijmë në njohjen e kritereve të përzgjedhjes së haditheve prej dijetarit të mirënjohur, Muhamed bin El Hasani, r.a. Përderisa i njohim këto kritere, apo metodologjinë e përzgjedhjes së haditheve prej njërit nga tri figurat qendrore të medhhebit hanefi, kjo do të konsiderohet një orientim apo kuptim preliminar i kritereve për përzgjedhjen e haditheve sipas shkollës juridike hanefite. Përmes dallimeve të kritereve të përzgjedhjes së haditheve shfaqen edhe arsyet e dallimeve të mendimeve ndërmjet juristëve. Ndryshimi i metodologjisë së studimit të teksteve hyjnore detyrimisht se shkaton edhe dallim në rezultate dhe qëndrime të mendimeve.

Fjalët kyçe: *Muhamedi, r.a., kritere, përzgjedhje, hadith, transmetime.*

Allahu, xh.sh., mesazhin hyjnor e përcolli te njerëzimi përmes Kuranit dhe haditheve. Këto burime janë të pazëvendësueshme. Trajtuesit apo interpretuesit e këtyre burimeve duhet të jenë të përgatitur. Meritorë apo kompetentë për vërtetimin kuptimin dhe shpjegimin e atyre teksteve hyjnore, fillimisht janë sahabët apo nxënësit e Muhamedit, a.s., e pastaj tabiinjtë, shokët e shokëve të Muhamedit, a.s., duke u pasur prej tabi tabiinjve, nxënësit e shokëve të Muhamed Mustafasë, a.s. Të tri këto gjenerata konsiderohen gjeneratat e arta, për mirësitë apo vlerën e së cilave ka dëshmuar edhe Muhamedi, a.s., kur ka thënë: *“Njerëzit më të mirë janë të shekullit në të cilin jetoj unë, pastaj ata që e pasojnë atë, pastaj ata që e pasojnë shekullin e dytë-shekulli i parë, i dytë dhe i tretë...”*¹

Ndërsa, ata që e bartin misionin e Pejgamberit, a.s., janë dijetarët, në nivelin më të lartë të tyre. Pa dyshim se janë: *المجتهدين المطلق* Dijetaret gjeneralë apo përgjithshëm dhe të pavarur, të cilët i njohin të gjitha shke-

¹ El Buhari, Muhamed Ibën Ismail, *El Xhamië El Musned Es Sahih El Muhtesar Min Umur Rasulilahi, s.a.v.s., ve Sunenihi ve Ejamihi*, recensoi: Mustafa El Buga, (Damasq, Dar Ibën Kethir dhe Dar El Jemameh, 1993), nr. 2509, 2/938. Dhe, Muslimi, Ibën Hxhah Ibën Muslim El Kushejrij, *El Xhemië Es Sahih*, recensoi: Muhamed Fuad Abdul Baki, (Bejrut, Dar Ihjae Et Turath El Arabij, 1955), nr.2533, 4/1963.

ncat islame në atë nivel sa kanë kompetencë personale dhe intelektuale për përcaktimin e të gjitha normave islame, pa dallim. Ky nivel i dijetarëve e njohin jashtëzakonisht mirë Kuranin, shkaqet e zbritjes, format e leximit të tij, kiraetet, hadithet, specifikat e tyre, transmetuesit dhe transmetimet e haditheve, i njohin mirë mendimet e dijetarëve të kohës së tyre dhe të atyre paraprak, gjuhën arabe, dhe për secilën shkronjë dhe fjalë kanë qëndrim personal për kuptimin dhe argumentet gjuhësore dhe fetare të saj. Thënë ndryshe, për ta konsideruar dikë prej المجتهدين المطلق juristëve gjeneralë apo përgjithshëm dhe të pavarur, është kusht të jetë dijetar në Kuran dhe Hadith. Dijetarët e tillë në tre shekujt e parë kanë qenë të shumtë. Prej juristëve gjeneralë apo të përgjithshëm dhe të pavarur, që ishte edhe prej më të dalluarve nga mesi i tyre ishte edhe kryetari i Gjykatës në Shtetin Islam, muxhtehidi prej themeluesve gjeneralë të përgjithshëm dhe të pavarur të rregullave të fesë, mësuesi i këtyre themeluesve muxhtehidëve, asketi dhe imam i mirënjohur, Muhamed bin El Hasan Esh Shejbani,² Allahu e pastë mëshiruar.

Përmes njohjes së kriterëve apo kushteve të përdorura prej dijetarit të shquar Muhamed bin El Hasani për përzgjedhjen e haditheve që në kuptimin sipërfaqësor duken se janë në kundërshtim me njëri-tjetrin, njëkohësisht njohim edhe kriteret e përzgjedhjes së haditheve në medhhebin hanefi, pasi Imam Muhamedi është njëri prej tre juristëve më të dalluar në shkollën juridike hanefite.

Rezyme për figurën e dijetarit të botës islame, Muhamed bin El Hasan Esh Shejbani

Muhamed bin El Hasani ka lindur në shekullin e dytë, 132 h., në qytetin Vasi, dhe ka vdekur në po të njëjtin shekull, në vitin 189 h., në qytetin Err Rrajit. Koha në të cilën jetoi ky dijetar i shquar nuk ishte shumë larg pas vdekjes së Pejgamberit, a.s., respektivisht shokëve të tij. Prandaj,

² Bujnukalani, Dr. Muhamed, në librin: El Asal të Imam Esh Shejbanit, Muhamed bin El Hasan, (Liban, Bejrut, Dar Ibën El Hazëm, 2012), në hyrje f. 299.

vargu i transmetimit të haditheve prej dijetarit të dijetarëve, Muhamed bin El Hasani është e shkurtër, pasi është afër me sahabët; sahabiu i fundit ka vdekur njëzet e dy (22) vjet para lindjes së tij. Mësuesit më të dalluar të Muhamed bin El Hasanit ishin: Imam El Eadhami, Ebu Hanife En Nuëmani, kryegjykatësi Ebu Jusufi-Jakup Ibën Ibrahim-Imami i qytetit të hixhretit-Malik bin Enesi, etj., ndërsa nxënësi më i dalluar i tij ishte Imam Shafiu-Muhamed bin Idris-Dijetari. Muhamed bin El Hasani ishte autor dhe përshkrues i shumë librave, veçanërisht të medhhebit hanefi. Ai ishte gjykatës dhe kryetar i Gjykatës Islame në kohën e lulëzimit të shkencave islame dhe shkencëtarëve islamë.³

Kriteret e përzgjedhjes së hadithit prej dijetarit të shquar, Muhamed bin El Hasan do t'i kuptojmë përmes dy librave të tij të Hadithit: El Huxheh Ala Ehl El Medineh dhe El Athar. Për këtë, do të bëjmë një paraqitje të shkurtër të këtyre librave.

1. El Huxheh Ala Ehl El Medineh, dijetarët e kanë quajtur edhe me emrat: Er Red Ala Ehl El Medineh⁴ dhe El Huxhexh Ala Ehl El Medineh⁵. Të tri emërtimet kanë kuptim të ngjashëm dhe objektiv të njëjtë, e që do të thotë: *Argumentet që dëshmojnë të kundërtën e qëndrimeve të dijetarëve të Medinës*.

Emërtimi Er Red Ala Ehl El Medineh është përdorur bukur shumë në literaturën e trashëgimisë islame. Autorë të ndryshëm të literaturës islame, kur i referoheshin këtij libri, i referoheshin me emrin Er Red Ala Ehl El Medineh. Ndërsa emërtimin me El Huxhexh Ala Ehl El Medineh, nëse e krahasojmë me emërtimin paraprak, është përdorur shumë më pak. Në studimin tonë rezulton se ky emërtim gabimisht i është atribuar këtij

³ Shih: Edukatea Islame nr. 130, f. 73!

⁴ El Kuduri, Ahmed bin Muhamed, *Et Texhrid Lil Kuduri*, recensoi: Dr. Muhamed Ahmed Seraxh, dhe Dr. Alij Xhumah (Kajro, Dar Es Selam, 2006) 11/5780. El Kesani, Alauddin, *Bidaiaë ve Es Sanaiaë fi Tertib Esh Sheraiaë*, (Bejrut, Dar El Kutub El Ilmijeh, 1968) 2/174.

⁵ Ibën Mazah, Burhandudin Mahmud, *El Muhit El Burhani Fi El Fikh En Nuëmani Fikh El Imam Ebu Hanifeh r.a.*, recensoi; Abdulkërim Samii El Xhundij, (Bejrut, Dar El Kutub El Ilmijeh, 1414) 1/356.

libri. Nxënësi i Muhamed bin El Hasanit, dijetari, Isë bin Ebani është transmetues i librit El Huxheh Ala Ehl El Medineh. Njëkohësisht, dijetari Isë bin Ebani është autor i librit “El Huxhexh Es Sagir dhe El Kebir”⁶, Prandaj është ngatërruar libri, autor i të cilit është Isë bin Ebanit, me librin që e transmeton prej hoxhës së vet, Muhamed bin El Hasani, r.a., e që e kanë quajtur El Huxheh. Ky diskutim i emërimit të librit buron nga literatura islame, e cila i referohet këtij libri përmes këtyre emërtimeve. Mirëpo, në shekullin e fundit gjejmë një dakordim në mesin e studiuesve që i referohen këtij libri, pra, me emrin: El Huxheh Ala Ehl El Medineh. Debatin për emërtimin e librit e përmyll vetë Imam Muhamedi, i cili në brendësin e librit thotë: “Me ndihmën dhe fuqinë e Allahut përfundoi kapitulli i Kodit Civil nga libri El Huxheh”⁷. Prandaj, përfundimisht libri duhet të emërohet “El Huxheh Ala Ehl El Medine”, dhe jo me emërtime kuptimore të tij.

Ky libër është recensuar dhe komentuar prej dijetarit të njohur, myftiut, hoxhës Imam Mehdij Hasan El Kejlani El Kadiri. Vëllimi i parë i librit është botuar në vitin 1965, i dyti në 1968, i treti në 1969 dhe i fundit në vitin 1971. Duke mos e pasur të qartë se botimi i librit është realizuar sipas trendit të recensimit dhe komentit, disa studiues kanë menduar se libri është botuar disa herë. Libri është botuar nga shtypshkronja “El Merarif Esh Sherkijeh” në mbështetje të Ministrisë së Arsimit për Hulumtime Shkencore dhe Çështje Kulturore të Qeverisë Indiane, në Indi. Ndërsa, libri është fotokopjuar nga shtëpia botuese “Alem El Kutub” në Bejrut, në vitin 1403 h.

Libri, El Huxheh Ala Ehl El Medineh, është shkruar me një renditje të shkëlqyeshme, veçanërisht nëse e krahason me kohën e shkrimit të tij. Libri është i ndarë në trembëdhjetë (13) kapituj, El Kutub, pastaj në tema, El Ebvab, konkretisht në treqind e tridhjetë e katër (334) tema apo kryete-

⁶ El Kevtherij, Bulug El Emani fi Sirah El Imam Muhamed bin El Hasan Esh Shejbani, (Kajro, El Mektebetu El Ez’herije li Et Turath, 1998) f. 68.

⁷ Esh Shejbani, Muhamed El Hasan Esh Shejbani, El Huxheh Ala Ehl El Medineh, recensoi, Myftiu Mehdij Hasan El Kejlani El Kadiri, (Dar Alim El Kutub, Bejrut, Liban) 4/137.

ma. Renditja e këtyre temave është konform përshtatshmërisë me kapitujt dhe përmbajtjen e tyre.

Në preambulën e çdo teme gjejmë mendimin e dijetarëve të Kufes, të cilët zakonisht i përfaqësohen dijetari më i madh, Imam El Eadhmi, Ebu Hanife En Nuëmani, pastaj vijon mendimi i dijetarëve të Medinës, që shumë herë i përfaqëson dijetari i dijetarëve të Medinës dhe jo vetëm, Malik bin Enesi. Dijetari i shquar, Muhamed bin El Hasani, mendimet për temën përkatëse në këtë libër i përmyll duke treguar mendimin dhe analizën personale rreth atyre mendimeve, dhe në fund deklaron mendimin që e përzgjedh, e të cilin e argumenton me transmetime prej Pejgamberit, a.s., sahabët dhe nxënësit e tyre, tabiinjtë.

Material i librit konkretizohet përmes këtyre kriterëve:

- Mjaftohej me transmetimin e haditheve me të cilët plotësohej argumentimi. Qëllim i librit nuk ishte përmbledhja e të gjitha haditheve që mund të jenë argument për temën përkatëse, pasi kjo do të ndikonte në tirazhin e librit. Imam Muhamedi në vëllimin e parë thotë: “Do të ishte e lehtë që të argumentohemi me argumente të shumta, mirëpo jemi argumentuar vetëm me hadithet që do të jenë të mjaftueshme, dhe që do të mjaftonin që ta detyrojmë palën tjetër që ta pranojnë apo respektojë qëndrimin tonë.”⁸ Kjo deklaratë e Imam Muhamedit, r.a., është argument se mosnjohja e argumenteve të dijetarëve të hershëm nuk është argument për mosekzistimin e tyre. Argumentet e shkruara nuk përbëjnë tërësinë e argumenteve ekzistuese për meseletë përkatëse.
- Në çdo mesele apo çështje potenconte mendimet pro dhe kundër të dijetarëve islamë. Kjo tregon transparencën e tij, fuqinë e njohjes së argumenteve dhe gatishmërinë e pranimit apo të refuzimit të pretendimeve nga pala tjetër.
- Për çdo çështje argumentohej me mendimet e atyre që ishin para tij, me hadithe, transmetime prej sahabëve, tabiinjtë etj. Kjo metodologji është e kërkuar edhe prej të gjithë neve, pra, t’u referohemi

⁸ Esh Shejbani, El Huxheh Ala Ehl El Medinah, 1/222.

selefëve të tre shekujve të parë, veçanërisht atyre që janë përfaqësues apo pjesëtarë të medhhebeve ekzistuese, dhe pastaj prej atyre që i pasojnë ata. Numri i transmetimeve në librin *El Huxheh Ala Ehl El Medine* është si vijon:

- Numri i haditheve që i atribuohen Pejgamberit, a.s. është treqind e njëzet e pesë (325).
- Numri i transmetimeve prej sahanëve-shokëve të Pejgamberit, a.s., është pesëqindë e nëntëdhjetë e tetë (598).
- Ndërsa, numri i transmetimeve prej tabiinëve, gjeneratës pas sahabëve, është: treqind e dyzetë e një (341), duke përjashtuar qëndrimet e Imam El Eadhamit, Ebu Hanifes dhe Imam Malikut, pasi ndërrimet e tyre janë thujse në çdo temë, apo në shumicën e tyre.

Numri i përgjithshëm arrin në: njëmijë e dyqind e gjashtëdhjetë e katër (1264) transmetime.

- Ky libër, *El Huxheh Ala Ehl El Medineh*, është libri më i vjetër, apo i pari në shkencën e divergjencave juridike⁹, gjë që e bën të veçantë dhe të pazëvendësueshëm.
- Referimi i këtij libri prej dijetarëve me renome shumëshekullore ndërkombëtare, siç është: El Imam El Kuduri, Imam Ez Zejlaiu etj., tregon për peshën e librit në fushat islame.

2. *El Athar*, është libri tjetër i dijetarit të mirënjohur, Muhamed bin El Hasanit, i cili transmeton shumë transmetime prej Pejgamberit, a.s., sahabëve dhe nxënësit e tyre, tabiinëve. Emërtimi i librit është “*El Athar*”, dhe nuk kam hasur në emërtime të tjera për këtë libër.

Ky libër është botuar disa herë, e recensimet më të njohura janë prej: Halid El Avad, botuar nga “*Vakfijetu El Muzejnij...*”, Kuvajt, 2011, dhe Prof. Dr. Ahmed Isë El Misravijut, botuar nga “*Dar Es Selam...*”, Egjipt, 2012. Libri “*El Athar*” është i ndarë në njëzet e gjashtë (26) kapituj, të cilët përmbajnë rreth treqind e gjashtë (306) tema, El Ebvab.

⁹ Shih: Në hyrje të librit: *El Asal të Imam Esh Shejbanit*, Muhamed Ibën El Hasan, recenzi: Dr. Muhamed Buvejnkalin (Bejrut, Dar Ibën Hazem, 2012), f. 36!

- Në këtë libër janë njëqind e dyzet e gjashtë (146) hadithe që i atribuohen Muhamedit, a.s.
- Treqindë e katër (304) transmetime që u atribuohen shokëve të Pejgamberit, a.s.
- Pesëqindë e tridhjetë e gjashtë (536) transmetime prej tabiinjeve, nxënësve të shokëve të Muhamedit, a.s.; gjithsej janë: nëntëqind e tetëdhjetë e dy (982) transmetime.

Autori, Imam Muhamed bin El Hasani, në librin e tij “El Athar”, materien e librit e trajton si vijon: fillimisht e emëron temën, sikurse, për shembull: “Mevakit Es Salah”¹⁰ Kohët e namazit. Pas përshkrimit të temës i sjell transmetimet nga hadithet që i atribuohen Pejgamberit, a.s., sahabëve apo edhe tabiinjeve. Mirëpo, kjo nuk është ndonjë renditje e sistemuar; mund që të vijnë vetëm transmetime prej sahabëve, apo vetëm prej tabiinjeve, nxënësve të tyre, e jo rrallë herë në një temë gjejmë vetëm transmetime prej sahabëve dhe tabiinjeve.

Muhamed bin El Hasani, pas transmetimeve tregon mendimin e Imam El Eadhamit, Ebu Hanife En Nuëmanit, e ndonjëherë edhe të dijetarëve të tjerë. Dijetari Muhamed bin El Hasani përgjithësisht pason mendimin e dijetarëve të lartcekur. Mirëpo, Muhamed bin El Hasani, duke qenë dijetar i kalibrit të ngjashëm me ata që i përmend, jo rrallë herë shfaq edhe qëndrimin e vet, i cili nuk dakordohet me qëndrimet e tyre. Ndonjëherë pajtimi apo kundërshtimi i qëndrimeve mes tyre është i pjesëshëm. Dijetari i shquar, Muhamed bin El Hasani, r.a., shpjegon kuptimin e fjalëve, shprehjeve po edhe të transmetimeve. Përmes komenteve paraqet normat juridike të përfituara nga transmetimet. Ndër kushtet e përgjithshme në këtë libër mund të përmbliidhen:

- Transmetimi sipas metodologjisë transmetuese të kohës së tij. Duke e atribuar secilin hadith te transmetuesit apo autorët e mendimeve, pavarësisht se kjo a është me varg të pandërprerë apo vetëm duke i atribuar ato te autorët e tyre.

¹⁰ Esh Shejbani, Muhamed ibën El Hasen, *El Athar*, 1/136.

- Për çdo temë argumentohet me transmetime të nevojshme, duke mos u zgjatur shumë.
- Në të gjitha temat ia obligon vetes që mendimin e vet ta mbështetë te dijetarët që ishin para tij, pasi shkencat ndërtohen dhe zhvillohen mbi kontributin e paraardhësve. Nga kjo kuptohet që libri përmban materiale të shumë dijetarëve paraprakë.

Fuqia e librave në fjalë shfaqet përmes:

- a) Fuqisë së autorit, i cili është prej dijetarëve më eminentë ndërkom-bëtarë në shkencat islame, veçanërisht që nga shek. i dytë;
- b) Afërsia e librave me kohën e shpalljes, jetës së Muhamedit, a.s., sahabëve dhe tabiinëve, dhe;
- c) Materialit shkencor, i cili është shumë i pasur dhe i rëndësishëm.

Çka synojmë me “Kriteret e përzgjedhjes së haditheve”?!

Me kriteret e përzgjedhjes së haditheve kemi për qëllim parimet apo premisat e përdorura prej dijetarëve për përzgjedhjen e haditheve që vijnë në kundërshtim me njëri-tjetrin. Nga kjo kuptojmë se çdo argument që përforcon njërin hadith përballë tjetrit, e fuqizon hadithin e përzgjedhur që të punohet me të, ndërsa hadithet e tjera, që kanë kuptim të kundërt nga ai që përzgjedhjet, konsiderohen të pasaktë, dhe nuk lejohet të punohet me to.

Me përzgjedhje të haditheve kemi për qëllim hadithet që flasin për të njëjtën temë, po me kuptime të kundërta, e që kundërthëniet detyrojnë përzgjedhjen e versionit apo hadithit më të saktë, dhe natyrshëm kuptohet se hadithi tjetër mbetet i pasaktë. Kjo është kështu pasi shpallja nuk mund të vijë në kundërshtim me vetveten. Kur themi hadith i pasaktë apo i dobët, kemi për qëllim mosaktësinë e rrugës transmetuese të hadithit, për shkak të mosplotësimit të kriterëve të vargut apo transmetuesve të tij, ose për shkak të ndonjë gabimi në tekstin e hadithit.

Vëmendje: Para se të flasim për kriteret e përzgjedhjes së haditheve, duhet të dimë që para se të kalohet te përzgjedhja e haditheve, duhet të bëjmë përpjekje për bashkimin e kuptimit të haditheve. Ky ishte prioriteti i dijetarit, Muhamed bin El Hasani, r.a. Shih elaborimin në vijim!

- Dijetari, Muhamed bin El Hasani, r.a., thotë se dijetarët e Medinës kanë thënë se e ndalojmë ngrënien e gjahut të gjuajtur prej atyre që janë në ihram, sepse Othmani, r.a., nuk e ka ngrënë mishin e gjahut që e kanë nxënë apo që e kanë përgatitur ata që nuk janë në ihram. Ndërsa, Imam Ebu Hanifja dhe Muhamedi, r.a., kanë thënë se atij që është në ihram i lejohet ngrënia e gjahut, sepse këtë e ka lejuar dhe ngrënë edhe Aliu, r.a.

Akimi, Muhamed bin El Hasani thotë se nuk ka kundërthënie mes ndalesës së Othmanit, r.a., dhe lejujeses së Aliut, r.a., për ngrënien e gjahut. Kjo sepse Othmani, r.a., nuk e ka ngrënë për shkak se ka menduar që është më e shëndoshë apo më e preferuar, por jo se është e ndaluar, sepse vetë Othmani, r.a., shokëve të tij u ka thënë të ushqehen me mishin e gjahut. Prandaj, nuk ka mundësi të jetë haram mosngrënia vetë, ndërsa të tjerëve t'u lejohet ngrënia e gjahut. Këtë nuk e bën një njeri i thjeshtë. E, si ta bëjë një alim e dijetar, udhëheqës i besimtarëve, dhëndri i Pejgamberit, a.s.?! Krahas këtij sqarimi gjejmë se Aliu, r.a., ka qenë i informuar me qëndrimin e Othmanit, r.a., dhe ua ka lejuar edhe atyre që janë në ihram ngrënien e mishit të gjahut. Mirëpo, nga kjo nuk duhet të kuptohet se i lejohet atij që është në ihram të participojë në ndonjë formë për gjuajtjen e gjahut.

Këto dy mendime të juristëve, të cilat mbështeten në këto dy transmetime, veprojnë në mes preferencës dhe mospreferencës së ngrënies së atij gjahu, mirëpo jo të kundërshtimeve mes hallallit dhe haramit. Ky dallim është formal, dhe nuk është atakim i transmetimeve.

- Bashkimi i transmetimeve duke njohur shkakun e transmetimit të haditheve. Dijetarët e Medinës e lejojnë thirrjen e ezanit të sabahut para hyrjes së kohës së sabahut, duke u mbështetur në hadithin e Bilalit, r.a., se e ka thirrur ezanin natën - para hyrjes së kohës së sabahut¹¹... Mirëpo, ezani i Bilalit, r.a., para kohës së sabahut ishte në Ramazan, për t'i informuar njerëzit që të përgatiten për fillimin e agjërimin, para fillimit të agjërimin, imsakut. Thirrja e ezanit para

¹¹ Sahih El Buhari, nr. 606, 1\227.

kohës së sabahut ishte vetëm në Ramazan. Ndërsa, ndalueshmëria e Pejgamberit, a.s., për thirrjen e ezanit para kohëve¹² të namazit ishte për muajt e tjerë, kur nuk është obligim agjërimi¹³.

Kështu që, nuk kemi kundërthënie reale mes haditheve. Lejueshmëria e ezanit para sabahut është specifike vetëm për Ramazan, ishte një alarm shumë i qëlluar, i cili ishte në dispozicion të kohës. Mirëpo, ezani i natës para syfyri nuk ishte për namaz, pasi thirrej edhe një ezan tjetër për namaz. Prandaj, ezani i parë, natën, para imsakut, nuk ishte i nevojshëm për muajt e tjerë jashtë Ramazanit. Këtu veprojmë me dy hadithet; njëri është i përgjithshëm, e tjetri për një kohë të caktuar, për Ramazan.

Ne duhet të tentojmë t'i bashkojmë transmetimet, qoftë përmes shpjegimit se këto norma nuk janë në kundërthënie por në preferencë të njëjës apo tjetrës, duke qenë të dyja janë në orbitën e të lejuarës apo të ndaluarës, apo duke treguar se realisht hadithet nuk janë në kundërshtim me njëri-tjetrin, sepse flasin për kohë apo gjendje të ndryshme etj...

Në rast të pamundësisë së bashkimit të transmetimeve kalojmë te përzgjedhja e njërit dhe anashkalimi i tjetrit transmetim. Është e pamundur të punohet njëkohësisht me të gjitha transmetimet që janë në kundërshtim mes vete. Pra, përzgjedhja e tyre bëhet në rast të pamundësisë së unifikimit të haditheve. Këtë përzgjedhjen do ta ndajmë në dy rrafshë:

Përzgjedhja e haditheve përmes kriterëve që ndërlidhen me vargun e transmetimit

Çdo element përforcues i hadithit, i cili ka ndërlidhje me transmetuesit, apo vargun e transmetimit, e quajmë kriter i përzgjedhjes së hadithit nga vargu transmetues.

1. Përzgjedhja e transmetuesit më të avancuar krahas të pranuarit.

Nga kriteret e përzgjedhjes së haditheve prej dijetarit të mirënjohur Muhamed bin El Hasani është meritokracia, duke i dhënë prioritet

¹² Ibën Hambel, Ahmed Ibën Hanbel, Musned, recensoi: Hoxhë Shuajb Arrnauti, (Bejrut, Muesesetu Err Risale, 1999) nr. 26430, 44/30.

¹³ Esh Shejbani, *El Huxheh Ala Ehl El Medinah*, 1/73.

transmetuesit më të fuqishëm, më të avancuar, përball të fuqishmit apo të pranuarit.

Për shembull: Nëse njeriu kalon distancë aq të largët, saqë quhet udhëtar, sa ditë trajtohet udhëtar?! Dijetarët e Medinës thonë se për këtë çështje veprohet sipas transmetimit të Imam Malikut, i cili transmeton prej Atae El Hurasanit, prej Sajid bin El Musejibit, se, nëse njeriu qëndron në një vend më shumë se katër ditë, nuk e shkurton namazin¹⁴. Vendosja e udhëtarit që të qëndrojë në një vend më shumë se katër ditë nuk trajtohet si udhëtar. Ndërsa, dijetari i mirënjohur Muhamed bin El Hasani ka thënë se Atae El Hurasanit është transmetues i saktë dhe i pranuar. Mirëpo, këtë hadith e kemi transmetuar edhe prej Davud bin Ebu Hindit, prej Sejid bin El Musejibit, se ka thënë se, nëse njeriu qëndron në një vend më shumë se pesëmbëdhjetë (15) ditë, nuk e shkurton namazin. Nëse personi vendos që të qëndrojë në një vend më shumë se pesëmbëdhjetë ditë, e humb trajtimin e udhëtarit. Imam Muhamedi thotë se transmetimi i Davud bin Ebu Hind prej Sejid bin El Musejibi është më i saktë sesa transmetimi i Atae El Hurasanit. Prandaj, transmetimi që njeriu konsiderohet udhëtar pesëmbëdhjetë (15) ditë është më i dëshiruar dhe më i pranuar, për shkak se transmetuesi i këtij versioni është më i saktë dhe më i pranuar sesa versioni i katër (4) ditëve, edhe pse edhe ai është i pranuar, mirëpo jo më i fuqishëm.

- 2. Prioritet kanë transmetimet e bashkëvendësve.** Bashkëvendësit i njohin më mirë transmetuesit vendas apo autorin e mendimeve të vendit të tyre. Prandaj, në rast të kundërthënive të transmetimeve, vetë fakti që transmetuesit vijnë nga i njëjti vend është dëshmi shtesë që versioni i tyre është më i saktë sesa i atyre që nuk janë bashkëvendës. Një transmetues nga Egjipti transmeton prej Omerit, r.a., një transmetim që askush prej bashkëvendësve të Omerit, r.a., në Medine nuk e transmeton?! Imam Muhamedi thotë se, nëse kjo vepër do të ishte e njohur prej Omerit, r.a., do të ishte transmetuar prej transmetuesve të Medinës, që ishin bashkëvendës të Omerit, r.a. Transmetimi i Omerit

¹⁴ Imam Malik, Ibën Enes bin Malik, *El Muvata -Birivajetu, Muhamed Ibën El Hasen Esh Shejbani-*, recensoi: (Damask, Dar El Kalem, 1991) 1/89.

prej jovendasve të tij, e i cili transmetim nuk është i njohur apo edhe i kundërshtuar prej transmetuesve vendës, është argument i fuqishëm që dëshmon për dobësinë e atij transmetimi¹⁵.

3. Hadithi me saktësi më të lartë përzgjidhet para atij që nuk e arrin atë saktësi. Dijetari i mirënjohur, Muhamed bin El Hasani, transmeton prej Omerit, r.a., se ka harruar leximin e Kuranit në namaz dhe, përderisa është plotësuar rukuja dhe sexhdeja, nuk e ka përsëritur namazin. Pas këtij transmetimi e transmeton hadithin tjetër prej Omerit, r.a., ku tregon se angazhimet e shumta të tij kanë ndikuar që ta harrojë leximin e Kuranit në namaz. Prandaj edhe e ka përsëritur namazin bashkë me xhematin. Në fund të këtij transmetimi dijetari i mirënjohur, Muhamed bin El Hasani, thotë se ky hadithi është më i saktë.¹⁶

4. Përzgjidhen transmetimet e shoqëruesve të pandashëm të transmetuesve. Për shembull: Prej Omerit, r.a., është transmetuar se ka bërë kunut në namazin e sabahut, -sikurse në namazin e vitrit¹⁷. Këtë transmetim e refuzon apo e konsideron si të pasaktë hoxha i dijetarëve, Muhamed bin El Hasani, pasi një transmetues tjetër, i cili për dy vjet rresht, natë dhe ditë, ishte i pandashëm me Omerin, r.a., pra, ai kishte transmetuar se Omeri, r.a., nuk ka bërë kunut asnjëherë në namazin e sabahut; ky transmetues ishte El Esved bin Jezid. Dijetari i tabiinëve, El Esvedi e kishte falur sabahun dy vjet¹⁸, rreth shtatëqind (700) herë pas Omerit, r.a., prandaj transmetimi i tij është më i sigurt sesa i atij apo edhe i atyre që janë falë ndonjëherë pas Omerit, r.a. Dijetari i mirënjohur El Esvedi, ishte shoqërues i pandashëm i Omerit, r.a..¹⁹ dhe

¹⁵ Esh Shejbani, *El Huxheh Ala Ehl El Medinah*, 1/108.

¹⁶ Esh Shejbani, *El Huxheh Ala Ehl El Medinah*, 1/238.

¹⁷ Burimi paraprak, 1/103.

¹⁸ Esh Shejbani, *El Athar*, nr. 217, 1/156-157. *El Huxheh Ala Ehl El Medinah*, 1/98.

¹⁹ El Esved bin Jezid bin Kajs, tabiij, vdiq në vitin 75 h. Agjëronte dhe falte namaz shumë, asket i jashtëzakonshëm, jurist i dalluar. Kishte mësuar e dëgjuar nga shumë sahabë. Shih: Ibën Menxhuvijeh, Ahmed bin Alij bin Muhamed, Rixhal Sahih Muslim, recensoi: Abullah El Lejhij, (Bejrut, Dar El Marifeh, 1407 h) 1/80! Ashtu siç përmendet këtu edhe prej Prijësit të Besimtarëve, Omer bin El Hatabit, r.a.

për këtë arsye transmetimet e tij prej Omerit, r.a., janë më të përzgjedhura, më të sakta sesa i atij apo i atyre që nuk kanë qenë shoqërues të Omerit, r.a., sikurse ai.

5. Prioritet në përzgjedhjen e haditheve gëzojnë transmetimet e juristëve. Nëse hadithet kundërthënëse vijnë prej juristëve, atëherë transmetimet e juristëve që janë më të avancuar kanë përparësi. Dijetari i mirënjohur, Muhamed bin El Hasani thotë se dijetarët e Medinës në meselenë apo çështjen e formës së mesëhit mbi meste veprojnë sipas mendimit të Ibën Shihabiut, dhe e anashkalojnë mendimin e Urveh bin Ez Zubejrit. Imam Muhamedi thotë se Urveh bin Ez Zubejri është më i ditur në juridiksionin islam, transmetime dhe Sunet të Pejgamberit, a.s. Ai është para Ibën Shihabiut, ndërsa ka vdekur në vitin 94 h.²⁰, ndërsa qaq Ibën Shihabiu ka vdekur në vitin 124 h.²¹ Imam Muhamedi thotë se, si ka mundësi që dijetarët e Medinës dhe Imam Maliku e lënë transmetimin e atij që është më i ditur²²?!

Ndërsa, për një çështje tjetër, për shpagimin e gjakut të jomyslimanëve, Muhamed bin El Hasani, r.a., argumentohet me mendimin e Ibën Shihabiut, pasi në këtë çështje atë nuk e kundërshton askush, dhe shpreh konsideratë për diturinë e tij, duke thënë se këtë e transmeton juristi më i dituri dhe njohësi më i mirë i Hadithit për kohën e vet, Ibën Shihab Ez Zuhriju²³. Pra, transmetimi i Ibën Shihabiut parimisht është i pranuar, mirëpo kur e kundërshton transmetimin e Urves, transmetimi i Ibën Shihabiut vjen pas atij të Urveh bin Ez Zubejrit.

Përparësia e juristëve apo prioriteti i juristëve më të ditur për përzgjedhjen e haditheve është një kriter shumë i fuqishëm dhe me përmasa të gjëra te dijetari i mirënjohur Muhamed bin El Hasani, dhe juristët, veçanërisht të medhhebit hanefi.

²⁰ Ibën Sead, Muhamed bin Sead, *Et Tabakat El Kubra*, recenoi: Muhamed Abdulkadir Ataa, (Bejrut, Dar El Kutub El Ilmijeh, 1990) 5/139.

²¹ Ibën Sead, *Et Tabakat El Kubra*, 5/402..

²² Esh Shejbani, *El Huxheh Ala Ehl El Medinah*, 1/39.

²³ Esh Shejbani, *El Huxheh Ala Ehl El Medinah*, 4/351.

6. Përzgjidhen transmetimet e atyre që janë akterë të ngjarjeve. Nga llojet apo kriteret e përzgjedhjes së haditheve që kanë kuptim kundërt-thënës janë transmetimet e transmetuesve që ishin të pranishëm apo pjesëmarrës në ngjarjen e transmetuar. Imam Muhamedi e përzgjedh transmetimin e Abdullah bin Mesudit, r.a., në mësimin e “tehijatit dhe shahadetit”, kjo pasi vetë Muhamedi, a.s, ia kishte mësuar Ibën Mesudit këto lutje e dëshmi. Përderisa ai është akter apo pjesëmarrës i ngjarjes, kjo është arsye shtesë, e cila e shton dozën e sigurisë se transmetimi i tij është më i saktë. Dijetari i mirënjohur, Muhamedi, r.a., thotë: Nuk ka transmetim më të saktë për “tehijatin” sesa ai i Ibën Mesudit²⁴. Kush mund ta dijë formën apo tekstin e “tehijatit” më mirë se ai që thotë se e ka marrë për dore Resulullahu, a.s., dhe i ka thënë që, kur të ulet në namaz, të thotë: “Et Tehijati lilahi...”²⁵?! Përderisa Pejgamberi, a.s., ia ka mësuar Ibën Mesudit “tehijatin” drejtpërsëdrejti, kjo është dëshmi se versioni i tij është përzgjedhur krahas atyre që e atakojnë atë. Në një rast tjetër, që ndërlidhet me çështjen e martesës dhe të shkurorëzimit, në të cilin proces pjesëmarrëse dhe kontribuuese në ngjarje ishte edhe Aisheja, r.a., Imam Muhamedi, transmetimin e saj e konsideron më të saktë, respektivisht më të pranueshëm²⁶.

7. Përzgjedhja e haditheve me numër më të shumtë të transmetuesve. Dijetari i mirënjohur, Muhamed bin El Hasani thotë se hadithin e Busrah bint Safvani, se prekja e organit gjenital e prish abdesin, e pason me transmetimin vijues që thotë se ai është pjesë e trupit tuaj, kështu që prekja e tij nuk e prish abdesin, dhe kjo është e padiskutuar në mesin e dijetarëve tanë, pra, për mosprishjen e abdesit prej kësaj vepre. Për këtë transmetohet prej Ali bin Ebu Talibit, Abdullah bin Mesudit, Ammar bin Jasirit, Hudhejfeh bin El Jemanit, Imran bin Husajnit, r.a.;

²⁴ Esh Shejbani, *El Huxheh Ala Ehl El Medinah*, 1/130.

²⁵ Esh Shejbani, *El Huxheh Ala Ehl El Medinah*, 1/134-135.

²⁶ Shih: Esh Shejbani, *El Athar*, 1/470.

mendimi këtij numri të sahabëve, është në kundërshtim me transmetimin e Busra bint Safvanit²⁷. Prandaj, versioni i tyre është i pranuar.

Ndërsa, në librin “El Athar”, dijetari i hoxhallarëve Muhamed bin El Hasani, mjaftohet me transmetimet prej Abdullah bin Mesudit, i cili ka thënë: “Nëse është i ndytë, këpute!”. Ndërsa Aliu, r.a., thotë: “Nuk më bën përshtypje a e prek organin gjenital apo hundën.”²⁸. Pra, sikurse që nuk e prish abdesin prekja e hundës, nuk e prish as prekja e organit gjenital. Të dy organet janë gjymtyrë të pastra të trupit.

Në një çështje tjetër, kur e përzgjedh apo e pranon një mendim si të mirëqenë, i referohet transmetimeve të shumta, sikurse, për shembull, prej Ali bin Ebu Talibit, Omer bin El Hatabit, Abdurrahman bin Avfit, dhe Hudhejfeh bin El Jemanit.²⁹

Nëse njëri hadith e gëzon mbështetjen e haditheve të tjera, ai përzgjidhet krahas hadithit që nuk e gëzon atë mbështetje nga transmetimet e tjera. Elaborim i mirë është rasti kur xhemati e arrijnë namazin e xhumasë kur imami është në rekatin e fundit apo në tehijat, duke e falur xhemati me imamin më shumë se gjysmën e namazit, respektivisht njërin rekat. Dijetari i mirënjohur, Imam Muhamedi, e përzgjedh mendimin se pas selamit përfundimit të namazit prej imamit duhet t’i plotësojë katër rekate, sepse e konsideron që, përderisa gjysmën apo më shumë se gjysmën e namazit të xhumasë nuk e ka falur, në vend të xhumasë duhet ta kompensojë drekën. Këtë mendim e mbështet në transmetimet që i përmend prej: Enes bin Malikut, r.a., El Hasani El Basriut, Said bin El Musejibit, Hilas bin Amrit, Alkames, El Esvedit, Sufjan Eth Thevriut dhe Zuferiut³⁰. Si shkak i numrit dhe i pozitës së këtyre dijetarëve e përzgjedh këtë mendim.

Vëmendje: Ky është qëndrim personal i Imam Muhamedit. Qëndrimi i medhhebit tonë hanefi është se, nëse personi e arrin namazin para se-

²⁷ Esh Shejbani, *El Huxheh Ala Ehl El Medinah*, 1/60.

²⁸ Esh Shejbani, *El Athar*, 1/98-99.

²⁹ Shejbani, *El Athar*, 2/716.

³⁰ Esh Shejbani, *El Athar*, 1/189-191.

lamit, kompensohen rekatet e namazit për të cilin është bërë nijeti dhe është shprehur tekberi në fillim të namazit. Nuk mund të hysh në një namaz dhe të kompensosh rekate të namazit tjetër. Transmetimet dhe argumentet për këtë i sjell vetë Imam Muhamedi, në të njëjtin kapitull dhe temë³¹. Krahas profesionalizmit të tij, kjo tregon edhe transparencën e tij.

8. Përzgjedhja e haditheve të transmetuesve të njohur. Nëse transmetuesi është i panjohur apo shumë rrallë transmeton hadithe, kjo është shenjë e dobësisë së tij, respektivisht të rrugës së vërtetimit të hadithit. Imam Muhamedi thotë se nuk e njohim dikë prej sahabëve që nuk e ka bërë kunutin, me përjashtim të Ibën Omerit, r.a., edhe pse edhe ai bente kunut nga gjysma e Ramazanit³². Pastaj, gjithashtu i përmend edhe disa transmetime, sikurse prej Omerit, Ibën Mesudit dhe Ibën Abasit, i cili ia atribuon këtë hadith Pejgamberit, a.s., se kunuti është në namazin e salati vitrit, para rukusë.

Nga shprehja “përveç Ibën Omerit, r.a.”, kuptojmë se ky hadith është refuzuar, pasi është i vetëm dhe i pambështetur me hadithe apo versione të tjera të haditheve, madje edhe prej vetë Ibën Omerit, r.a., në gjysmën e Ramazani, kur ka bërë kunut, e që do të thotë se kunuti është valid, veçse diskutimi është se në cilin namaz është i kërkuar. Sikur të ishte pranuar transmetimi i Ibën Omerit, r.a., do të ishte e mundur që të ndikonte në normën juridike. Mirëpo, përderisa transmetimi i tij ishte i refuzuar, i papranuar, ishte e pamundur ndikimi i këtij transmetimi për ndryshimin e normës juridike nga e kërkuar në të preferuar. Gjithashtu, në një pozicion tjetër thotë se, a ta pranojmë këtë dhe ta lëmë Sunetin dhe transmetimet e njohura, duke u mbështetur në fjalën e një burri, i cili është transmetues i vetëm një hadithi?!³³

Për hadithin e Vail El Hadramijut, të cilin ai ia atribuon Pejgamberit, a.s., për ngritjen e duarve gjatë namazit, kur shkon dhe ngrihet nga ru-

³¹ Esh Shejbani, *El Athar*, 1/188.

³² Esh Shejbani, *El Huxheh Ala Ehl El Medinah*, 1/199-200.

³³ Esh Shejbani, *El Huxheh Ala Ehl El Medinah*, 1/251.

kuja, hoxha i dijetarëve, Muhamed bin El Hasani, nuk flet për figurat transmetuese të hadithit, por e interpreton atë në konotacion tjetër, sipas shpjegimit të zotërisë së tabiinëve, dijetarit Ibrahim En Nahiut, i cili për hadithin e Vailit, r.a., thotë se nuk e kupton transmetimin e Vailit, r.a., përveçse mund të thotë se, ndoshta e ka parë Pejgamberin, a.s., duke i ngritur duart një herë, dhe e ka mbajtur në mend atë veprim. Ndërsa, Ibën Mesudi dhe shokët e tij nuk e kanë mbajtur në mend ose e kanë anashkaluar këtë transmetim të izoluar për ngritjen e duarve në namaz, pasi Muhamedi, a.s., gjatë gjithë atyre viteve që kishte falur namazin në prezencën e gjithë namazlive, myslimanëve të kohës së tij, i ngrinte duart vetëm njëherë, kur hynte në namaz, respektivisht me thënien e tekbitit fillestar, shprehjes “Allahu Ekber”³⁴. Dijetari i shquar, Imam Muhamedi, r.a., duke shprehur çudi nga transmetimi i Vailit, r.a., se Pejgamberi, a.s., i kishte ngritur duart para dhe pas rukus, pas fjalës së zotërisë së tabiinëve, dijetarit, Imam Ibrahimit, thotë se, si nuk e ka ditur Ibën Mesudi dhe sahabët e tjerë që ishin të afërm dhe shoqërues të pandashëm me Pejgamberin, a.s., një hadith apo vepër të Pejgamberit, a.s., e cila përsëritej pesë herë në ditë, dhe të njëjtin e transmeton ai që është i panjohur, - nëse krahasohet me Ibën Mesudin dhe shokët e tij, r.a.?! Veçimi i këtij transmetuesi, duke transmetuar vetëm një transmetim për një vepër publike, pesë herë në ditë, për rreth dhjetë vjet, konsiderohet shkak i dobësisë së tij, si dhe njëkohësisht kriter për përzgjedhjen e transmetimit të Abdullah bin Mesudit dhe të shokëve të tij, se Pejgamberi, a.s., i ka ngritur duart vetëm kur ka filluar namazin, në tekbitin fillestar³⁵. Transmetimet që deklarohen për ngritjen e duarve vetëm në fillim të namazit ishin publike, pesë he-

³⁴ Esh Shejbani, *El Huxheh Ala Ehl El Medinah*, 1/255

³⁵ Esh Shejbani, *El Huxheh Ala Ehl El Medinah*, 1/255. Shih: Imam Et Tirmidhij, Ebu Isa, Muhamed bin Isa, *Sunen/El Xhamië El Kebir*, recensoi: Dr. Beshar Avad, (Bejrut, Dar El Garb El Islami, 1996), nr. 256, 1/197! Hadithi është i pranuar me varg të transmetimit të pandarë, mirëpo është transmetuar edhe Mursel, i cili është i pranuar dhe argument te të gjitha medhhebet. Shafiinjët kërkojnë disa kushte të veçanta për praimin e tij, e të cilat nuk mungojnë; të gjitha janë të pranishme në këtë hadith.

rë në ditë, për një dekada të plota. Përgjatë kësaj kohe sahabët që ishin duke jetuar në Medine, shoqërues të pandashëm me Muhamedin, a.s., i kishin falur pas Muhamed Mustafasë, a.s., rreth tremijë e pesëqind e pesëdhjetë e pesë (3550) namaze farz, respektivisht rreth (63.900) rekate farz. Prandaj, ky version është i përzgjedhur, sunet i kërkuar në namaz. Parimisht, një vepër që përsëritej shpesh, në baza ditore, duhet ta dinin dhe ta transmetonin shumica apo një numër shumë i madh i sahabëve dhe i atyre që shkonin pas tyre. Prandaj, ngritja e duarve para dhe pas rukuje nuk është e argumentuar siç duhet, kështu që rezultoi si e papreferuar. Ndërsa, refuzimi apo sjellja e një forme tjetër të namazit, me dëshminë e një apo disa transmetuesve, nuk mund të krijojë rregull, duke e quajtur atë sunet dhe duke e refuzuar atë që realisht është sunet, e zakonshme, publike, dominuese dhe e padiskutueshme. Pra, transmetimi i ngritjes së duarve para dhe pas rukuje kundërshton transmetime të shumta dhe më unike. Prandaj nuk veprohet me të. Ky transmetim, në rastin më të mirë, mund ta lejojë ngritjen e duarve, pra, nuk e konsideron haram. Mirëpo, ky hadith nuk mjafton që kjo vepër të bëhet synet, pasi i kundërshton shumë hadithe. Në rast se, versionin e mosngritjes së duarve e zgjedh institucioni kompetent, mbështetur në fuqinë argumentuese të haditheve dhe mendimet e juristëve, ky mendim fuqizohet edhe më, se veprimi me mendimin tjetër bëhet edhe më i papreferuar, mekruh, sepse kjo shfaq edhe mosrespekt të autoritetit përgjegjës, si dhe njëkohësisht mund të kontribuojë në fitne apo përçarje, doza e së cilës ngrihet apo zbritet varësisht se sa është e ndërlidhur me influencën e mendimeve dominuese në terren.

9. Përzgjedhja si shkak i arsyes së thënies apo veprimit të hadithit.

Dijetari i mirënjohur, Muhamed bin El Hasani thotë se të bërit kunut në sabah nuk është sunet. Pejgamberi, a.s., ka bërë kunut në namaze, sigurisht, edhe në namazin e sabahut, mirëpo kur kishte ndonjë fatkeqësi apo emergjencë. Kjo ishte lutje shtesë për një gjendje të jashtëzakonshme. Këtë e argumenton me transmetimin prej Alkames dhe El Esvedit, - të dy prej tabiinëve më të ditur dhe ndër më të njohurit-, të cilët kanë thënë se Pejgamberi, a.s., nuk ka bërë kunut përderisa ka kaluar në botën tjetër, me përjashtim kur i ka luftuar jobesimtarët. Kunu-

tin e ka bërë Aliu, r.a., dhe Muaviu, r.a., në konfliktin mes tyre.³⁶ Nga kjo kuptojmë se kunuti, përveç në namazin e salati vitrit, vjen si shkak i ndonjë emergjence apo gjendjeje të jashtëzakonshme, e cila kërkon lutje të veçantë për të kaluar sa më lehtë nga ajo situatë. Kunuti në namazin e sabahut nuk bëhet vetëm për faktin e ekzistimit të një transmetimi që aludon në të, veçanërisht nëse atë transmetim e kundërshtojnë transmetime të tjera. Njohja e shkakut të kunutit që e ka bërë Pejgamberi, a.s., si pasojë e një nevoje të jashtëzakonshme e determinon apo e fuqizon përzgjedhjen e hadithit që Pejgamberi, a.s., në kushte normale asnjëherë, as në namazin e sabahut, nuk ka bërë kunut.

10. Përzgjedhja e transmetimeve të sahabëve më të ditur. Për hadithin që “Blerësi dhe shitësi e gëzojnë të drejtën e blerjes apo të tërheqjes nga blerja”, Omeri, r.a., ka thënë se kjo vlen përderisa shitësi dhe blerësi janë ende bashkë, apo deri nuk ka përfunduar tema e shitë-blejjes së tyre³⁷. Dijetari i shquar, Muhamed bin El Hasani thotë se transmetimi i Omerit, r.a., është i njohur, me përmasa gjithëpërfshirëse, dhe se shpjegimi i tij është i pranuar, sepse ka qenë më i dituri i sahabëve në hadithet e Resulullahut, a.s.

Në një rast tjetër, Imam Muhamedi thotë se Aliu, r.a., është më i saktë apo më i konsoliduar dhe më i ditur në hadithet e Pejgamberit, a.s., sesa Ebu Hurejrah³⁸. Transmetimi i Ebu Hurejres nuk krahasohet me atë që e thotë Aliu, r.a., sepse fjala e tij është më e verifikuar apo më e garantuar krahas transmetimit të Ebu Hurjeres, r.a.³⁹.

Dijetari i mirënjohur, Muhamed bin El Hasani, nuk thotë e transmetimi i Ebu Hurejres nuk pranohet, por kur ai vjen në kundërshtim me atë të Aliut, r.a., për faktin se Aliu, r.a., është më i ditur se Ebu Hurejra, transmetimi i tij pranohet, ka prioritet, kurse versioni i Ebu Hurejres, pushon së vepruari. Përndryshe, Imam Muhamed bin El Hasani

³⁶ Esh Shejbani, *El Huxheh Ala Ehl El Medinah*, 1/104.

³⁷ Esh Shejbani, *El Huxheh Ala Ehl El Medinah*, 2/691.

³⁸ Esh Shejbani, *El Huxheh Ala Ehl El Medinah*, 2/717.

³⁹ Esh Shejbani, *El Huxheh Ala Ehl El Medinah*, 2/720.

transmeton hadithe prej Ebu Hurejres, si dhe argumentohet me transmetimet e tij.

11. Përzgjedhja e transmetimeve të sahabëve. Në rast të kundërshtimit të transmetimeve, prioritet në përzgjedhje të tyre kanë transmetimet që vijnë prej sahabëve. Dijetari i shquar, Muhamed bin El Hasani transmeton prej Seid bin Musejibit, se njeriu konsiderohet udhëtar nëse vendos të qëndrojë në një vend katër ditë, përndryshe, nuk konsiderohet udhëtar. Vazhdon Imam Muhamedi dhe thotë: na është transmetuar nga Ibën Omeri, r.a., dhe të tjerë, se koha më e gjatë që njeriu konsiderohet udhëtar është pesëmbëdhjetë (15) ditë. Imam Muhamedi, pas shpjegimit të çështjes deklaroi se me mendimin e Ibën Omerit, r.a., është edhe Aliu, r.a., dhe Said bin Xhubejri. Ai thotë: “Mendimi i këtyre është më meritor sesa i Ibën El Musejibit.”⁴⁰. Këtu vjen në konsideratë edhe kriteri i vlerës së sahabëve.

Në rastin kur mendimi i dijetarit të njohur prej tabiinjeve, El Esvedit, vjen në kundërshtim me transmetimin e Ibën Mesudit, e që rrallë ndodh kjo, kriteri i hoxhës së dijetarëve Muhamed bin El Hasani thotë se merret mendimi i Ibën Mesudit, r.a.⁴¹ Gjithashtu, kur mendimi i zotërisë të tabiinjeve, Imam Ibrahim En Nahijut ishte në kundërshtim me atë të Aliut, r.a., hoxha i dijetarëve, Muhamed bin El Hasani kishte thënë se nuk e pranojmë qëndrimin e Imam Ibrahimit, por atë të Aliut, r.a.⁴². Këto raste dëshmojnë se mendimet e sahabëve janë më të pranuar krahas atyre të tabiinjeve.

12. Qëndrimi i atij që e transmeton hadithin që e ka dëgjuar apo veprës që e ka parë, përzgjidhet. Nëse kemi dy transmetime prej dy transmetuesve që janë të ngjashëm në besueshmëri dhe në përpikëri, në rast se transmetimet e tyre e kundërshtojnë njëri-tjetrin, ai që deklaroi se “e kam dëgjuar filanin” përzgjidhet krahas transmetimit që thotë: “prej filanit”. Ai që thotë se nuk e ka dëgjuar, nuk i pranohet

⁴⁰ Esh Shejbani, *El Huxheh Ala Ehl El Medinah*, 1/173.

⁴¹ Esh Shejbani, *El Athar*, 2/522.

⁴² Esh Shejbani, *El Athar*, 2/704.

dëshmia, pasi po mohon që e ka dëgjuar hadithin, ndërsa ai që thotë se e ka dëgjuar, i pranohet dëshmia⁴³. Dëshmia e tij shfaq një informacion që mund ta dijë vetëm dëshmitari okular, ndërsa mohimi është i mundshëm prej çdokujt. Prandaj, pranohet vërtetuesi i informacionit, dhe assesi mohuesi.

13. Përzgjedhja e transmetimeve me varg transmetimi të pandërprerë. Dijetari i mirënjohur, Muhamed bin El Hasani për hadithin që e transmeton Imam Maliku, prej Sead bin Ebu Vekasit, se ka ecur para safit të namazit të Pejgamberit, a.s., ka thënë se këtë hadith e transmeton Imam Maliku, dhe është mursel, si dhe nuk e ka transmetuar nga askush me varg transmetues të pandërprerë⁴⁴. Hadithi me varg të transmetimit të pandërprerë ka përparësi krahas atij që është i ndërprerë. Hoxha i dijetarëve, Muhamed bin El Hasani, transmeton prej zotërisë së i tabiinjeve, Imam Ibrahim En Nahiju, se ka thënë se, mustehada, ai që nuk mund ta kontrollojë urinën, gjakderdhjen etj., apo femra kur është në përfundim të kohës së ciklit mujor, pastrohet në fund të kohës së namazit të drekës, dhe pastaj e fal drekën, dhe më pas pret deri kah fundi i kohës së ikindisë, merr abdes dhe falet. Mirëpo, kur vjen koha e namazit të akshamit, pret deri kah fundi i kohës së akshamit, dhe pastrohet prapë, e pastaj falet, dhe kur hyn koha e jacisë merr abdes dhe falet. Dijetari i shquar, Muhamed bin El Hasani thotë se nuk e pranon këtë transmetim, po vepron me hadithin tjetër të Pejgamberit, a.s., e i cili urdhëron që të pastrohet vetëm një herë, pas përfundimit të kohës së zakonshme të ciklit mujor, dhe merret abdes për çdo kohë të namazit, si shkak i istihadas “sahib el udhër”; gjatë kësaj kohe, falet, lexon Kuran etj. Ky hadith është më i pranuar, dhe me këtë punojmë⁴⁵.

14. Përputhshmëria e veprës së transmetuesit me hadithin e transmetuar. Ky kriter e fuqizon përzgjedhjen e hadithit. Kur transmetuesi e

⁴³ Esh Shejbani, *El Huxheh Ala Ehl El Medinah*, 1/227.

⁴⁴ Esh Shejbani, *El Huxheh Ala Ehl El Medinah*, 1/220.

⁴⁵ Esh Shejbani, *El Athar*, 1/ 120-122.

transmeton hadithin dhe me të njëjtin punon, tregon se ai e saktëson atë. Ndërsa, nëse transmetuesi e transmeton hadithin dhe nuk punon me të, kjo tregon që ai transmetim është i pa qëndrueshëm, pasi vetë transmetuesi nuk e pranon, sepse nuk paramendohet prej një fetari të përkushtuar, qëllimisht, pa ndonjë arsye, të e anashkalojë hadithin e Pejgamberit, a.s. Hadithi i refuzuar vjen si pasojë e arsye që tregon dobësinë e tij. Dijetari i mirënjohur, Muhamed bin El Hasani, tregon që dijetarët e Medinës e transmetojnë hadithin, mirëpo nuk punojnë me të, e për këtë ai thotë se, si ka mundësi ta transmetoni hadithin e Pejgamberit, a.s., dhe mos të punoni me të, edhe pse ju është e ditur që nuk keni hadith tjetër të ngjashëm, dhe assesi më të saktë⁴⁶?! Në një rast tjetër, dijetari i shquar, Imam Muhamedi thotë se, si ka mundësi që dijetarët e Medinës nuk punojnë me transmetimin që vetë e transmetojnë?! Ai për këtë thotë se është pyetur Abdurrahman bin Ebu Ez Zinad, i cili ishte më i dituri i Medinës në çështjen përkatëse, dhe ai ka thënë sekëtë hadith e dimë dhe e kemi transmetuar, mirëpo nuk punojmë me të. Hoxha i dijetarëve, Muhamed bin El Hasani, thotë se ky është argument kundër teje, dhe do të japësh llogari për lënien e hadithit të Rasulallahut, a.s.⁴⁷

Ky kriter i përzgjedhjes së hadithit është me ndikim të madh dhe shumë i përhapur te shkolla juridike hanefite. Praktikimi i transmetimit prej transmetuesit të njëjtë konsiderohet dëshmi e dyfishtë se transmetuesi është i vëmendshëm dhe i saktë në transmetimin e tij. Ndërsa, nëse vetë nuk punon me transmetimin që e transmeton, kjo është she-një dobësie, pasigurie dhe ndoshta dëshmi që transmetimi ekziston, por nuk është i vlefshëm për argumentim. Sigurisht se kështu veprohet për ndonjë X arsye.

⁴⁶ Esh Shejbani, *El Huxheh Ala Ehl El Medinah*, 2/56.

⁴⁷ Esh Shejbani, *El Huxheh Ala Ehl El Medinah*, 4/232-233.

Kriteret e përzgjedhjes së hadithit që ndërlidhen me tekstin e tij

Fillimisht, duhet të rikujtojmë se nëse ka mundësi që teksti i hadithit të interpretohet duke i përshtatur mes vete apo punuar me dy versionet, obligohemi të veprojmë ashtu. Ndërsa, nëse nuk mund t'i harmonizojmë kuptimet e tyre, kalojmë në përzgjedhje. Kriteret e përzgjedhjes së haditheve që ndërlidhen me tekstin e hadithit, të përdorura prej dijetarit të shquar dhe të dalluar, Imam Muhamed bin El Hasan Esh Shejbani, në librat e lartcekura janë:

1. Përzgjedhja apo veprimi me hadithin e mëvonshëm. Hadithi i fundit i transmetuar, i cili kundërshton kuptimin e hadithit paraprak, e anulon ligjshmërinë e veprimit me atë hadith. Dijetari i shquar, Imam Muhamed bin El Hasani transmeton prej Omerit, r.a., se e ka falur namazin e drekës apo të ikindisë dy rekate, pas namazit, dhe xhemati e ka informuar se i ka falur vetëm dy rekate nga katër sa ishin, prandaj edhe e ka përsëritur atë namaz. Imam Muhamedi thotë se ky hadith është argument se hadithi i “Dhul Jedejnit” është i anuluar, - në të cilin tregohet se Muhamedit, a.s., i ka ndodhur sikurse Omerit, r.a., dhe i ka plotësuar edhe dy rekate. Ngjarja e “Dhul Jedejnit” është e saktë, mirëpo ka ndodhur para se të ndalohej të folurit në namaz⁴⁸. Hadithi mensuh, anulues, veprimi ka anuluar me hadithin paraprak. Të folurit e prish namazin, dhe obligohet përsëritja e atij namazi. Ky dijetar i shquar, Muhamed bin El Hasani, në një rast tjetër thotë se ndalesa për shitblerjen e qenëve është anuluar⁴⁹.

Dhe, përzgjidhet transmetimi i fundit sepse versioni i fundit paraqet qëndrimin final të çështjes. Imam Muhamedi, pas lejueshmërisë së kryerjes së haxhit për dikë tjetër, thotë se lejueshmëria e haxhit për tjetrin ishte në haxhin lamtumirës, në fund të jetës së Resulullahut, a.s.⁵⁰ Me vdekjen e Muhamedit, a.s., është vulosur përfundimi i shpall-

⁴⁸ Esh Shejbani, *El Huxheh Ala Ehl El Medinah*, 1/257.

⁴⁹ Esh Shejbani, *El Huxheh Ala Ehl El Medinah*, 2/757.

⁵⁰ Esh Shejbani, *El Huxheh Ala Ehl El Medinah*, 2/228

jes. Prandaj, nuk ka mundësi të vijë tekst tjetër që ta anulojë atë. Kështu që, lejueshmëria e haxhit për dikë tjetër mbetet në fuqi.

- 2. Përzgjedhja e hadithit që është me më shumë shprehje apo kuptim.** Teksti më i mirë i tekbirove të Bajramit të Kurbanit është ai që transmetohet prej Aliut dhe Ibën Mesudit, r.a.⁵¹, të cilët i ka përzgjedhur Imam El Eadhami, Ebu Hanife En Nuëmani, pasi ky tekst shfaq njëshmërinë dhe falënderimin ndaj Allahut, xh.sh., dhe i cili version përfshin edhe atë të dijetarëve të Medinës, si dhe e plotëson madhërimin ndaj Allahut në formën më të mirë⁵². Pra, versioni i hanefive është më i kompletuar krahas atij të dijetarëve të tjerë
- 3. Përputhshmëria e njërës nga tekstet me kuptimin e transmetimeve të tjera.** Hadithi, kuptimi i të cilit përputhet me tekstet e tjera të temës përkatëse, përzgjidhet. Përputhshmëria e kuptimit të transmetimit me tekstet me kuptim apo qëllim të përbashkët minimizon mundësin e gabimit të hadithit. Imam Muhamedi transmeton hadithin e Abdullah bin Abasit, kuptimi i të cilit thotë se nuk priset abdesi si pasojë e ushqimeve dhe pijeve të nxehta. Dijetari i mirënjohur, Muhamed bin El Hasani në mënyrë refuzuese u kundërvihet atyre që thonë se ushqimet dhe pijet e nxehta e prishin abdesin, duke u thënë se, a të merret abdes nga gjërat e pastra e të lejuara?! Në fund të transmetimit Imam Muhamedi thotë se këtë qëndrim, se ngrënia apo pija e ushqimit të nxehtë nuk e prishin abdesin, e ka edhe dijetari i dynjasë, Imam El Eadhami, Ebu Hanife En Numani. Pra, obligohemi të marrim abdes nëse diçka del nga trupi, jo nëse hyn⁵³. Rregulli i prishjes së abdesit kur diçka del nga trupi, dhe jo nëse hyn në të, ishte një ndër argumentet e përzgjedhjes së këtij transmetimi, dhe kjo pasi hadithet e mosprishjes së abdesit nga ushqimet dhe pijet e nxehta përputhen me bazën apo kuptimin që buron nga shumë transmetime, dhe se kjo përputhshmëri e fuqizon

⁵¹ الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله، والله أكبر الله أكبر والله الحمد Allahu Ekber Allahu Ekber, La Ilaha Il' Allahu Vallahu Ekber Allahu Ekber VelilahilHamd.

⁵² Esh Shejbani, *El Huxheh Ala Ehl El Medinah*, 1/308.

⁵³ Esh Shejbani, *El Athar*, 1/92.

transmetimin e Ibën Abasit, r.a., apo, thënë ndryshe, e minimizon gabueshmërinë e tij.

Transmetimi i posedimit të kompetencës së shkurorëzimit, jo të ndarjes së bashkëshortëve. Ndarja dhe shkurorëzimi dallojnë. Nëse njëri bashkëshort gjen ndonjë problem shëndetësor te pala tjetër, ata nuk duhet të ndahen. Megjithatë, burri e posedon të drejtën e shkurorëzimit, nëse këtë problem e gjen burri te gruaja. Ndërsa, nëse gruaja gjen problem te burri, ajo posedon të drejtën e kërkimit të ndarjes, qoftë kjo edhe të ngritjes së kësaj në gjykatë. Imam Muhamedi për këtë thotë se me këtë transmetim punojmë, sepse shkurorëzimi është vetëm kompetencë e burrit⁵⁴. Gruaja e posedon të drejtën të kërkojë shkurorëzim apo të ngre kërkesë për ndarje në gjykatë, mirëpo nuk e posedon kompetencën e shkurorëzimit. Përputhja e transmetimit me parimin se burrit i takon e drejta e vendimit për shkurorëzim ishte ndër arsytet e përzgjedhjes së këtij hadithi.

- 4. Përzgjedhja e haditheve me kuptim më të përafërt me frymën hyjnore.** Dijetari i mirënjohur, Muhamed bin El Hasani thotë se, nëse vijmë dy hadithe që e kundërshtojnë njëri-tjetrin, shikohet se cili prej tyre i ngjan apo është më afër të vërtetës, dhe vepohet me të, si dhe lihet hadithi tjetër⁵⁵. Në një rast tjetër thotë se, nëse transmetuesit e kundërshtojnë njëri-tjetrin, përshtypja apo bindja jonë është sipas transmetimit më udhëzues dhe më të këndshëm për personalitetin e Muhamedit, a.s.⁵⁶ Imam Muhamedi transmeton raste kur është pranuar dëshmia e atyre që janë penduar nga mëkatet e mëdha, me përjashtim të atij që ka shpifur për besimtarët/et për moral. Ai thotë se pranohet dëshmia e atij që është penduar nga hajnia, amoraliteti dhe mëkatet e tjera. Mirëpo, nuk pranohet dëshmia e atij që ka shpifur për moralin e besimtarëve apo besimtareve të pastra, sepse Allahu, xh.sh., ka thënë: *“Edhe ata që bëjnë shpifje për gratë e ndershme dhe nuk sjellin katër dëshmitarë...*

⁵⁴ Esh Shejbani, *El Athar*, 1/423.

⁵⁵ Esh Shejbani, *El Huxheh Ala Ehl El Medinah*, 2/332.

⁵⁶ Esh Shejbani, *El Huxheh Ala Ehl El Medinah*, 3/252.

atyre mos ua pranoni dëshminë më kurrë! Të tillët janë të pabesueshëm.” (En Nur: 4)⁵⁷. Duke u bazuar në këtë ajet kuranor, hoxha i dijetarëve, Muhamed bin El Hasani ka pranuar ose refuzuar transmetimet e atyre që pendohen nga mëkatet e mëdha, varësisht nga lloji i mëkatit. Edhe ata që kanë shpifur për moral duhet të pendohen, dhe dashtë Allahu të ua falë mëkatet, megjithëse në rrafshin njerëzor gjithherë mbeten të dyshuar, respektivisht dëshmia e tyre mbetet e papranuar.

5. Dakordimi i sahabëve apo i shumicës së tyre me kuptimin e hadithit. Në përzgjedhjen e njërit nga hadithet, dijetari i shquar Muhamed bin El Hasani thotë se mendimi ynë për këtë është sikurse mendimi i Omeri bin El Hatabit, i Ali bin Ebu Talibit, i Muadh bin Xhebelit, i Ebu bin Kabit, i Imran bin Husajnit dhe i Ebu Hurejres r.a.⁵⁸ Dhe, e argumenton saktësinë e përzgjedhjes së tij, duke iu referuar një numri të konsideruar të sahabëve. Të njëjtën metodë për përzgjedhjen së haditheve e përdor edhe përmes referimit të dijetarëve të shquar nga radhët e tabiinëve dhe pasuesve të tyre⁵⁹.

6. Përzgjedhja sipas fuqisë së hadithit. Hadithi nuk mund të konsiderohet i saktë apo i gatshëm që të punohet me të përderisa nuk është i shëndoshë nga çdo shkak i dobësisë, qofshin këto shkaqe në varg të transmetuesve apo në tekst të hadithit. Vendimi për të punuar me një transmetim konkretizohet pas kalimit të filtrave të saktësisë dhe të tekstit të transmetimit. Fuqia e hadithit ndikon në përzgjedhjen e haditheve, e që nganjëherë duket se kanë kuptim të kundërt. Prej shprehjeve më të fuqishme të deklarimit të saktësisë dhe përzgjedhjeve të hadithit të dijetari i mirënjohur, Imam Muhamedi veçojmë:

a) Ky hadith është me nam, reputacion të madh - mesh’hur-, i njohur prej Pejgamberit, a.s.⁶⁰

⁵⁷ Esh Shejbani, *El Athar*, 2/640.

⁵⁸ Esh Shejbani, *El Athar*, 2/489.

⁵⁹ Esh Shejbani, *El Athar*, 1/434.

⁶⁰ Esh Shejbani, *El Huxheh Ala Ehl El Medinah*, 4/367.

b) A nuk është ky hadith me nam, e të cilin nuk ka mundësi ta refuzojë askush, se haxhi është Arafat⁶¹?!

c) Ky hadith nuk refuzohet, sepse e dinë të gjithë këtë, dhe nuk ka dyshim në të, pra, është i mirënjohur⁶²...

Këto shprehje të fuqishme të saktësisë së haditheve janë dëshmi se, nëse arrihet bindja se një tekst ka ardhur prej Muhamedit, a.s., ai tekst pranohet. Pa dyshim dhe refuzohen të gjitha hadithet që nuk e arrijnë këtë saktësi.

7. Përzgjedhja e hadithit për saktësinë e kuptimit të të cilit janë dakorduar dijetarët. Hadithi i Pejgamberit, a.s., se nëse gruaja shkurorëzohet tri herë, atyre bashkëshortëve u ndalohet të bashkohen përgjithmonë. Po nëse ajo grua martohet me një burrë tjetër dhe realizojnë intimitet bashkëshortor, pastaj shkurorëzohet prej tij, pra, ajo mund të martohet prapë me burrin e parë. Dijetari i shquar, Muhamed bin El Hasani thotë se ky është mendimi i tërësisë së dijetarëve, dhe nuk ka mendim tjetër për këtë⁶³. Kjo shumicë e pakontestuar është ndër shkaqet që detyrojnë pranueshmërinë dhe përzgjedhjen e këtij hadithi, saqë nuk pranohet kompromis për këtë.

Në rastin e pamundësisë së kryerjes së haxhit, forma se si të lirohemi nga ihrami transmetohet prej Omerit, r.a., i cili thotë se lirimi nga ihrami realizohet përmes umres, ndërsa haxhin e kryen në vitin vijues. Imam Muhamedi thotë se qëndrimin tonë e kanë të gjithë juristët⁶⁴. Pas potencimit të disa transmetimeve që e dëshmojnë atë qëndrim, deklaracion se për këtë janë dakorduar edhe juristët islamë⁶⁵. Pranimi i një hadithi në kuptimin e të cilit është arritur konsensusi apo janë dakorduar dijetarët është argument i pakontestuar për saktësinë e atij hadithi,

⁶¹ Esh Shejbani, *El Huxheh Ala Ehl El Medinah*, 2/309.

⁶² Esh Shejbani, *El Huxheh Ala Ehl El Medinah*, 3/449.

⁶³ Esh Shejbani, *El Athar*, 2/504.

⁶⁴ Esh Shejbani, *El Huxheh Ala Ehl El Medinah*, 2/334.

⁶⁵ Esh Shejbani, *El Huxheh Ala Ehl El Medinah*, 2/443.

8. Përzgjedhja e haditheve me kuptim më të shëndoshë apo të dëshiruar. Pavarësisht se kuptimi aludon në veprimin apo lënien e një vepre, përzgjidhet kuptimi i hadithit që është më afër të sigurtës. Nëse transmetimet kundërshtohen mes vete, vepro me atë që është më e saktë, dhe këtë elaburoje me përzgjedhjen e hadithit se, për shembull, salati vitri mos të falet në kafshë, por në tokë; kjo buron nga insistimi i juristëve që kanë qenë më të prerë në kërkesën e faljes së salati vitri, pasi salati vitri i ngjan apo është më afër farzeve në normat juridike, kjo pasi për të kushtëzohet bërja sexhde në tokë. Prandaj, më i sigurt ishte transmetimi se sexhdja e salati vitrit të bëhet në tokë⁶⁶. Mundësia e faljes gjatë udhëtimit, në kafshë apo veturë, duke mos e vërë ballin në sexhde, është e vlefshme për namazet nafile. Hadithin që tregon për mënyrat se si të pastrohemi pas kryerjes së nevojës fiziologjike, Imam Muhamedi e pranon si të mirëqenë, mirëpo thotë se për ne pastrimi me ujë është më i pëlqyer⁶⁷. Prandaj edhe e përzgjedh formën që është më e përsosur.

9. Përzgjedhja e haditheve duke e respektuar metodologjinë transmetuese.

Dijetaret e Medinës nuk e pranojnë transmetimin e Ibën Omerit, r.a., i cili gjatë pastrimit nga papastërtia e madhe, xhunubllëku, e pastronte edhe brendësin e syve. Ata thoshin se Ibën Omeri, r.a., njihet se e ngarkonte veten me norma juridike që nuk janë obligim. Këtë vepër e bënte nga dëshira për t'u siguruar, jo pse ishte obligim. Me veprën e tij nuk mund t'ua vështirësojmë adhurimet besimtarëve. Dijetari i mirënjohur, Muhamed bin El Hasani, u drejtohet dijetarëve të Medinës, duke u thënë se, atëherë pse veproni me hadithin e Busrah bint Safvanit, ku pretendohet që prekja e organit gjenital e prish abdesin, edhe pse atë transmetim e refuzojnë shumë transmetime⁶⁸?! Hadithi i Ibën Omerit dhe i Busrasë janë për abdesin, e metodologjia trajtuese e tyre

⁶⁶ Esh Shejbani, *El Huxheh Ala Ehl El Medinah*, 1/182

⁶⁷ Esh Shejbani, *El Athar*, 1/110.

⁶⁸ Esh Shejbani, *El Huxheh Ala Ehl El Medinah*, 1/60.

duhet të jetë e të njëjtës logjikë, pavarësisht se a kemi të bëjmë me veprimin, apo me lënien e një vepre.

10. Përzgjedhja e haditheve si rezultat i indikacioneve të parimeve argumentuese nga burimet. Ndarjen e trashëgimisë së bashkëshortëve, të cilët paraprakisht e kishin akuzuar njëri-tjetrin për moral, mirëpo para se të ndodhte ndarja juridike njëri kishte vdekur; për këtë situatë Imam Muhamedi sjell transmetim se ajo që tepron pas ndarjes së përqindjeve të trashëgimisë nuk u kthehet trashëgimtarëve. Dijetari i mirënjohur, Muhamed bin El Hasani, thotë se kjo ndarje është sipas “analogjisë”, “kijasin” të Ibën Mesudit, r.a., mirëpo ne veprojmë sipas mendimit të Ali bin Ebu Talibit, r.a., dhe shtesën e kthejmë sipas hises së tyre në trashëgimi⁶⁹. Indikacionet e argumentimit nga burime të tjera të fesë ishin element ndikues në përzgjedhjen e haditheve, edhe pse këtu Imam Muhamedi nuk e kishte shfrytëzuar këtë element për përzgjedhjen e hadithit, për një arsye tjetër, por me shprehjen se “kjo ndarje është sipas “analogjisë”, “kijasin” të Ibën Mesudit, r.a.”. E, Imam Muhamedi e shfaq metodologjinë e tij për përzgjedhjen e haditheve.

Pas transmetimit se dëshmia e femrave bashkë me dëshminë e burave është e pranuar në të gjitha sferat, përveç në çështjet penale, Imam Muhamedi thotë se, përveç në çështjet penale dhe ndëshkuese, dëshmia e femrës në lindje është e pranuar, nëse është myslimane e përkushtuar dhe e përpiktë⁷⁰. Po ashtu përcaktimi në çështjet penale dhe pranim të dëshmisë së saj në lindje, me disa kushte, është kriter i parimeve të rregullave të tjera argumentuese të mbështetura ne tekste hyjnore.

⁶⁹ Esh Shejbani, *El Athar*, 2/684.

⁷⁰ Esh Shejbani, *El Athar*, 2/242.

Dr. Muhamed STUBLLA

SELECTION CRITERIA OF HADITHS

Abstract

Studies in the books of the authors of the first centuries are essential. They were and remain the stars of scientific and spiritual enlightenment. The more we move away from the time of the divine sources, the more the need to refer to their interpretations appears, whose work was blessed by God, the proof of whose acceptability is the longevity of their works, which are found in Islamic and historical literature. A special feature of these studies is that they are original and unbiased. Scientific problems are reduced as soon as we refer to their literature.

In this study, we present the rules or criteria for the selection of hadiths that seem contradictory on the surface, which have been extracted from sentences and examples in the books: Kitab al-Hujjah Ala Ahl al Madinah and "Al Athar", by Imam Muhammad bin al-Hasan al-Shaybani. The chronology of writings of this type requires the presentation of a resume or biography of the author, knowledge of the books that are the object of study, to understand the criteria for the selection of hadiths with which one works. The idea for this paper comes from a previous one entitled "Conditions for the selection of the hadiths of Imam Muhammad bin al-Hasan al-Shaybani, through his book al Hujjah Ala Ahl al Madinah", published by the scientific journal at the University of Islamic Sciences in Gaza (Aqeedah - Tafsir - Hadith). However, this work, which is available to you, is considered complete, because it also includes the two books of Imam Muhammad bin al-Hasan, RA, whose object of study is the accurate transmission of the hadith. Through this paper, we come to know the criteria for the selection of

hadiths by the well-known scholar, Muhammad bin al-Hasani, RA. As long as we know these criteria or the methodology for the selection of hadiths from one of the three central figures of the Hanafi madhhab this will be considered a preliminary understanding of the criteria for the selection of hadiths according to the Hanafi legal school. The differences in the criteria for the selection of hadiths result in differences of opinion between jurists. The differences in the methodology of the study of the divine texts inevitably cause differences in results and opinions.

Keywords: *Muhammad, RA, criteria, selection, hadith, narration.*

Dr. Sedat ISLAMI

BASHKËPUNIMI KOMUNITAR: NDËRMJETËSIMI SI SHEMBULL STUDIMI

Abstrakt

Raporteve shoqërore nga perspektiva fetare islame i kushtohet rëndësi e veçantë. Një porosi kuranore është që të bashkëpunohet në të mira dhe të mbara, dhe t'i iket nga çfarëdo bashkëpunimi tjetër. Një nga format e bashkëpunimit të mirë është edhe ndërmjetësimi për përmbushjen e halleve dhe nevojave të qytetarëve. Ky punim mëton t'i ndriçojë kuptimet dhe domethëniet e vërteta të ndërmjetësimit, të cilat e shndërrojnë atë në një mënyrë dhe mundësi të dobishme për ta ndihmuar drejt dhe dobishëm njëri-tjetrin. Rëndësia e punimit qëndron në flakjen e kuptimeve të gabuara të ndërmjetësimit, në njëerën anë, dhe ofrimin e tij si një mënyrë e mirë e bashkëpunimit komunitar, në anën tjetër. Punimi ndjek metodologjinë përshkuese, duke iu referuar teksteve kuranore dhe pejgamberike, si dhe shpjegimeve të shkollarëve të njohur myslimanë. Të gjeturat e tij konfirmojnë ndërmjetësimin si mënyrë të duhur të bashkëpunimit komunitar, ndërsa rekomandimi kryesor i tij është që të vazhdohet me studime për forma dhe mënyra legjitime dhe të dobishme, se si pjesëtarët e shoqërisë apo të komunitetit mund ta ndihmojnë njëri-tjetrin.

***Fjalët kyçe:** bashkëpunim, komunitet, ndërmjetësim, Islam, botëkuptime fetare.*

Hyrje

Nga perspektiva e mësimave islame, raportet ndërmjet komunitetit përcaktohen nga kredoja prandaj janë të veçanta, të atilla që, siç qëndron tekstualisht në Kuran, edhe po të shpenzohej pasuria e tërë botës, nuk do të mund të arriheshin. Allahu i Madhëruar thotë:

وَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ۚ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلْفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ ۚ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Dhe Ai është që bashkoi zemrat e tyre. Edhe sikur ta shpenzoje gjithë ata që është në tokë, nuk do të mund t’i bashkojë zemrat e tyre, por Allahu e bëri bashkimin e tyre, pse Ai është i gjithëfuqishëm, i urtë.” (Enfalë: 63)

Kjo nënkupton se këto raporte i tejkalojnë formalitetet. Ato reflektojnë fuqishëm në sjelljet dhe raportet e besimtarëve. Kjo edhe për faktin se ato edhe e kushtëzojnë plotësimin e besimit. Pejgamberi Muhamed, a.s., na ka mësuar se një besimtar nuk do të mund të besojë plotësisht nëse në raport me pjesëtarin tjetër të komunitetit nuk ndan edhe gjërat shpirtërore, respektivisht nëse nuk ia do tjetrit të mirën që e do për veten, si dhe nuk urren për të atë që e urren për veten dhe familjen e vet.

لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ

“Askush prej jush nuk ka besuar përderisa vëllait mos t’ia dojë atë që e do për veten.”¹

Pikërisht ky element përbën dallim në raportin komunitar në Islam. Pjesëtarët e komunitetit shndërrohen në një trup të vetëm që e ndajnë bashkë të mirën dhe të keqen. Pejgamberi Muhamed, a.s., ka thënë:

مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ، وَتَرَاحُمِهِمْ، وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَىٰ لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى

“Shembulli i besimtarëve në dashurinë ndërmjet vete, mëshirën dhe ndjeshmërinë e ndërsjellë është sikur shembulli i një trupi i

¹ Buhariu, nr. 13; Muslimi, nr. 45.

cili, në rast se një gjymtyrë e tij ankon, do të vuajë nga ethet dhe pagjumësia.”²

Dhe jo vetëm kaq. Pozita e pjesëtarit të shoqërisë përcaktohet nga roli që ka në komunitet. Me fjalë të tjera, pjesëtari më i mirë i komunitetit është ai me shërbimin më të madhe për të, ose shprehur me fjalët e pejgamberit Muhamed, a.s.: “...më i miri është më i dobishmi për të tjerët!”³

Kështu, të jesh pjesë e komunitetit nënkupton të kesh detyra⁴, dhe për më tepër, të angazhohesh, jo duke marrë për shkas kompensimin për të një të mirë që të është bërë paraprakisht, por përgjegjësinë që parimisht ke për të qenë pozitiv e i dobishëm për shoqërinë. Nuk përkon me karakterin e një besimtari që të kërkojë kompensim për të mirën⁵, respektivisht të bëjë mirë vetëm kur t’i bëhet mirë. Përkundrazi. Refuzojnë të kërkojnë falënderimin për faktin se, përderisa janë duke bërë mirë, atëherë ndiejnë se janë të bekuar nga Zoti sepse shenjë e dashurisë së Zotit ndaj robit ose jo është lloji i veprës me të cilën angazhohet.⁶

Ky raport, që siç thamë përcaktohet nga kredoja dhe mbikëqyret prej saj, manifestohet shpirtërisht e moralisht: shpirtërisht, duke ndarë gëzimin e hidhërimit bashkë, duke ia dashur njëri-tjetrit të mirën, dhe shumë e shumë forma tjera, dhe, materialisht, (vetëm sa për ilustrim) duke u angazhuar për sigurimin e mirëqenies dhe përmbushjen e nevojave të tjetrit. Një nga format se si pjesëtarët e komunitetit ndihmojnë njëri-tjetrin është edhe *ndërmjetësimi*.

² Buhariu, nr. 6011; Muslimi, nr. 2586.

³ Hadith hasen. Shih: *Sahih El Xhami*, nr. 3289!

⁴ Pejgamberi Muhamed s.a.v.s. ka thënë: “Detyrat e myslimanit karshi myslimanit janë pesë: t’ia kthejë selamin, ta vizitojë të sëmurin, t’i përcjellë xhenazet (të merr pjesë në funeralet e tyre), t’i përgjigjet ftesës dhe t’i dëshirojë mëshirë atij që teshtin.” Buhariu, nr. 1240.

⁵ Pejgamberi Muhamed s.a.v.s. ka thënë: “Nuk konsiderohet mbajtës i lidhjeve farefisnore ai që kërkon kompensim; mbajtës është ai që, kur të afërmit ta lëçitin, ai i mban lidhjet me ta.” Buhariu, nr. 5991.

⁶ Pejgamberi Muhamed s.a.v.s. ka thënë: “Kur Allahu t’ia dojë një rob të mirën, e përdorë atë. E si e përdorë atë?- e pyetën. Tha: E udhëzon për ndonjë veprë të mirë para vdekjes.” Hadith i saktë. Shih: *Sahih Et Tirmidhi*, nr. 2142.

Koncepti i ndërmjetësimit

Ndërmjetësimi është përmendur në tekstet fetare në Kuran dhe Sunet. Në të dy këto burime kryesore të Islamit, ndërmjetësimi përmendet në kontekst pozitiv dhe negativ. Në Kuran qëndron:

مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِّنْهَا ۖ وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِّنْهَا ۖ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا

“Kush ndërmjetëson për një çështje të mirë, do të ketë pjesë në shpërblimin e saj, kurse kush ndërmjetëson për një çështje të keqe, do të ketë pjesë në ndëshkimin e saj. Allahu është i Gjithëpushtetshëm.” (Nisa: 85)

Nga ky citat kuranor, kuptojmë se ndërmjetësimi, i cili teknikisht nënkupton *angazhimin për një çështje të caktuar*⁷, ose *bashkëpunimin për një punë të caktuar*,⁸ mund të jetë i mirë dhe i keq.

Figurativisht, ndërmjetësimi nënkupton, gjithnjë sipas gjuhës kurano-re, (ar.) *shef'in* ose numrin çift⁹, sikur ndërmjetësuesi bëhet çift me atë për të cilin ndërmjetëson, pra bëhen dy shokë a partnerë. Ky *angazhim*, *bashkëpunim*, *përafrim*, mund të jetë për të mirë ose për të keq, mu ashtu siç bashkëpunimi është përshkruar edhe në citate tjera kuranore. Allahu i Madhëruar thotë:

وَتَعَاوَنُوا عَلَىٰ الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَىٰ الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ

“...Ndihmojeni njëri-tjetrin në punë të mira dhe në të ruajturit nga të këqijat dhe jo në gjynahe dhe armiqësi!...” (Maide: 2)

⁷ Shih shpjegimin që Ibën Kethiri i ka bërë ajetit në fjalë. Ismail bin Omer bin Kethir, *Tefsiru El Kur'ani El adhim*, (Rijad: Dar Tajjibe, ed. 2, 1999), 2/368.

⁸ Abdurrahman bin Nasir Es Sadi, *Tejsiru El Kerimi Err Rrahman fi tefsiri Kelami El Mennan*, red. shkenc. Abdurrahman bin Mualla Luvejhak, (Bejrut: Muessesetu Err risale, 2000), f. 190.

⁹ Shih: Muhamed bin Ahmed El Ensari El Kurtubi, *El Xhamiu El ahkami El Kur'an*, red. shkenc. Ahmed Berduni dhe Ibrhaim Atfish, (Kajro: Dar El kutub El misrije, ed. 2, 1964), 5/295!; Muhamed bin Salih El Uthejmini, *El Kaulu El Mufid ala Kitabi Et Teuhid*, (Demmam – Arabi Saudite: Dar Ibën El Xheuzi, ed. 2, 1424 f.), 2/506.

Nga këtu, është vepra për të cilën bashkëpunohet ajo që i jep kuptim pozitiv ose negativ ndërmjetësimit.

Ndërmjetësimi është përmendur edhe në hadithe pejgamberike. Janë përmendur të dy format e saja, ndërmjetësimi për të mirë dhe ndërmjetësimi për të keq. Sa i përket llojit të parë, Pejgamberi, a.s., nxiste shokët që të ndërmjetësonin për nevojat e hallexhinjve duke iu thënë:

اشْفَعُوا تُؤَجَّرُوا

“Ndërmjetësoni, shpërbleheni!...”¹⁰

Po kështu ka porositur:

مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يَنْفَعَ أَحَاهُ فَلْيُفْعَلْ

“Kush ka mundësi t’i bëjë mirë vëllait, le t’i bëjë!”¹¹

Ndërmjetësimi nuk është konfirmuar vetëm teorikisht nga Pejgamberi Muhamed, a.s., por edhe nga praktika e tij. Abdullah bin Abbasi r.a., transmeton se bashkëshorti i Berires ishte skllav dhe quhej Mugith. Më duket sikur po e shoh sot tek bënte tavafin pas saj, ndërsa lotët i rridhnin në mjekër. Pejgamberi, a.s., i tha Abbasit: Abbas, a nuk çuditesh nga dashuria e Mugithit për Beriren dhe nga urrejtja e saj për të? Pejgamberi, a.s., i tha Berires: Sikur të ktheheshe prapë tek ai! Berireja i tha: O i Dërguari i Allahut, a nënkupton kjo një urdhër për mua? Pejgamberi, a.s., i tha:

إنما أنا أشفع

“Jo, unë thjesht po ndërmjetësoj!”

Atëherë Berireja tha se nuk ka nevojë për të.¹²

Ndërsa i përket llojit tjetër, atij të ndaluarit, Usame bin Zejdit, r.a., që kishte ndërmjetësuar për ta falur një grua që kishte bërë një krim, gjë që

¹⁰ Buhariu, nr. 1432; Muslimi, nr. 2627.

¹¹ Muslimi, nr. 2199.

¹² Hadithin e shënon Buhariu në Sahih, nr. 5283. Berireja ishte më parë skllave. Atë e kishte blerë zonja Ajshe, gruaja e Pejgamberit s.a.v.s. dhe nëna e besimtarëve, dhe më pas e kishte liruar. Pas lirimimit i ishte dhënë mundësia të zgjidhte ndërmjet vazhdimit të martesës me Mugithin apo ndarjen. E kishte zgjedhur këtë të fundit.

ai nuk do të duhej ta bënte, i kishte thënë në shenjë mospajtimi e refuzimi:

أَتَشْفَعُ فِي حَدِّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ

“Po ndërmjetëson për të mos e lejuar ekzekutimin e një norme të Zotit?!” për të vazhduar më pas me shpjegimin se, kur ndërmjetësimi kishte ndodhur në të kaluarën për gjëra të këtilla, atëherë ato shoqëri ishin rrënuar e shkatërruar.¹³

Siç mund të shohim, ndërmjetësimi duhet të jetë vetëm për gjëra të mira dhe të dobishme, ndryshe ndalohet sepse konsiderohet bashkëpunim për gjëra që ndalohen apriori. Bazuar në këtë, dijetarët myslimanët ndërmjetësimin e kanë përkufizuar si *intervenim për tjetrin me qëllim të sigurimit të një interesi ose largimit të një dëmi*.¹⁴

Ndërsa flasim për konceptin për ndërmjetësimin, duhet ta vëmë pikën edhe mbi një çështje tjetër me rëndësi. Ndërmjetësimi ka të bëjë me vlerat dhe virtytet, prandaj konsiderohet një lloj detyrimi fetar për famën dhe autoritetin. Muhamed bin Idrisi, respektivisht Imam Shafiu, ndërmjetësimin e shihte si zekat (detyrim) të njerëzisë e fisnikërisë.¹⁵ Nga këtu, ndalohet të merret diç në emër të ndërmjetësimin, qoftë edhe si dhuratë. Pejgamberi Muhamed, a.s., ka thënë:

من شفع شفاعَةً لأحدٍ فأهدى له هديَّةً عليها فقبلها ؛ فقد أتى بابًا عظيمًا من

أبوابِ الرِّبَا

“Kush ndërmjetëson për vëllanë e pastaj i jepet dhuratë për ndërmjetësimin dhe e pranon, ai ka marrë një kamatë të madhe.”¹⁶

El Adhim El Abadi duke interpretuar këtë hadith thotë: “Për shkak se ndërmjetësimi është vepër e preferuar e mund të jetë edhe e obliguar atë-

¹³ Buhariu, nr. 4304; Muslimi, nr. 1688.

¹⁴ Muhamed bin Salih El Uthejmini, *El kaulu el mufid ala Kitabi Et Teuhid*, vep. cit., 2/506.

¹⁵ Ismail bin Muhammed El Axhluni, *Keshfu El hafa ve muzilu El ilbas*, red. shkenc. Abdulhamid bin Ahmed bin Jusuf Hindavi, (Kajro: El mektebetu El asrije, 2000), 1/146.

¹⁶ Ebu Davudi, nr. 3541

herë nuk lejohet të merret kompensim për të. Pranimi i ndonjë dhuratë për të e humb shpërblimin e saj siç *ribaja* (kamata) e humb hallallin.”¹⁷ San’ani dhe Mulla Ali El Karij kanë përmendur dhe një aspekt tjetër të ndalimit. Kanë thënë se dhurata i ngjan kamatës nga aspekti se merren para falas, pa dhënë asgjë.¹⁸

Për hir të së vërtetës, dijetarët ose thënë më mirë disa dijetarë këtë ndalesë e kanë interpretuar vetëm në rastet kur bëhet fjalë për ndërmjetësimin e obliguar ndërsa në rastet tjera kanë thënë se lejohet të pranohet dhuratë për të.¹⁹

Nxitja për ndërmjetësimin

Ndërmjetësimi, siç pamë edhe më lart ka të bëjë me virtytet e larta, prandaj konsiderohet si një lloj tregues i vlerave dhe i fisnikërisë së besimtarit. Konceptualisht është edhe formë se si shprehen vëllazëria dhe raportet²⁰. Është detyrim moral karshi tjetrit ose në gjuhën fetare është *zekat i fisnikërisë*, siç ka thënë Shafiu. Prandaj, jo që nuk pranohet dhuratë, por as falënderim. Hasan bin Sehlit dikush i kishte kërkuar një shërbim, ndërmjetësimin për çështje të caktuar, gjë për të cilën ai i ishte përgjigjur pozitivisht. Pasi çështja ishte realizuar, njeriu e kishte falënderuar atë. Hasani, i habitur, e kishte pyetur: “*Si më falënderon kur ne mendojmë se, sikur që për pasurinë ka zekat, po kështu zekat ka edhe për autoritetin.*”²¹

¹⁷ Muhamed Eshref bin Emir bin Ali bin Hajdar El Adhim El Abadi, Avn El ma’bud sherhu Suneni Ebi Davud, (Bejrut: Dar El kutub El ilmije, ed. 2, 1415 h.), 9/331.

¹⁸ Shih: Muhamed bin Ismail El Emir Es San’ani, Subul Es selam sherhu Bulugi El meram, red. shkenc. Isam Dababti dhe Imad Sejjid, (Kajro: Dar El hadith, ed. 5, 1997), 3/58; Ali bin Muhamed El Mulla El Herevi El Karij, Mirkatu El mefatih sherhu Mishkati El mesabih, (Berjut: Dar El fikr, 2002), 6/438.

¹⁹ Shih: Muhamed bin Ismail El Emir Es San’ani, Subul Es selam sherhu Bulugi El meram, vep. cit., 3/58.

²⁰ Vëllazëria ka kushte, siç do t’i përmendim më vonë, ndërsa raportet, siç edhe aludua më lartë, duhet të jenë mbi bazën e bashkëpunimit në të mbara, jo ndryshe.

²¹ Muhamed bin Ebi Ja’la, Tabekat El hanabile, red. shkenc. Muhamed Hamid Elfekij, (Kajro: Matbaatu Es sunneti El muhammedijeh, 1956), 1/204.

Për ndërmjetësimin nuk pranohet shpërblim nga njerëzit sepse për të shpërblen Allahu i Madhëruar:

مَنْ يَشْفَعُ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِّنْهَا ۗ

“Kush ndërmjetëson për një çështje të mirë, do të ketë pjesë në shpërblimin e saj...” (Nisa: 85)

Shpërblimin e konfirmon edhe Pejgamberi Muhamed, a.s., kur thotë:

اشْفَعُوا فَلْتُوَجَّرُوا

“Ndërmjetësoni që të shpërbleheni!...”²²

E veçanta e këtij shpërblimi është se ai, siç kanë përmendur dijetarët, nuk kushtëzohet me realizim të kërkesës patjetër. Pra, edhe nëse nuk përmbushet nevoja, mjafton që ke ndërmjetësuar dhe për këtë shpërblehesh. Pejgamberi Muhamed, a.s., ka thënë:

اشْفَعُوا فَلْتُوَجَّرُوا، وَلِيُقْضَىٰ اللَّهُ عَلَىٰ لِسَانِ رَسُولِهِ مَا شَاءَ

“Ndërmjetësoni që të shpërbleheni, e Allahu do të vendosë në gjuhën e pejgamberit të Vet atë që do!...”²³

Kuptimi i hadithet është ky: Ndërmjetësoni ju që ta fitoni shpërblimin sepse Allahu, atë që e ka caktuar paraprakisht për këtë njeri, do ta shpallosë në gjuhën e Pejgamberit Muhamed, a.s., nëpërmjet vahjit (shpalljes) ose frymëzimit (ar. *ilham*).²⁴ Siç ka shpjeguar dijetari i mirënjohur, Ibën Haxher El Askalani, në këtë hadith besimtarët nxiten të ndërmjetësojnë e Allahu i Madhëruar vendosë atë që Ai dëshiron. Shprehjen *ve-l-jakdi* (وَلِيُقْضَىٰ), që gjuhësisht dhe formalisht është në formën urdhërore, e ka interpretuar në njëërën prej dy mënyrave: informim, që i bie se ju bëjeni punën tuaj e Allahu e vepron sipas asaj që ka caktuar, ose dua ose formë dëshirore, që i bie: Allahu im, jepja këtij njeriu atë që e ke caktuar!²⁵

²² Buhariu, nr. 1432; Muslimi, nr. 2627.

²³ Buhariu, nr. 1432; Muslimi, nr. 2627.

²⁴ Shih shënimet që i ka bërë Sahihut të Buhariut Ahmed Ali Seharenfuri, botim i Merkez Esh Shejh Ebi El Hasen En Nedvi në Indi, 2011, 14/577.

²⁵ Ahmed bin Haxher El Askalani, *Fet'h El Bari bi sherhi Sahihi l-Buhari*, red. shkenc. Muhibudin Hatib, (Egjypt: El mektebetu Es selefije, 1390 h.), 10/451.

Ibën Bettali dhe Bedruddin Ajni duke interpretuar këtë hadith kanë përfutuar një mësim me rëndësi, kanë thënë: “Kjo tregon se ai që angazhohet për të ndërmjetësuar e fiton shpërblimin edhe nëse nevoja nuk përmbushet.”²⁶

Ndërmjetësimi nuk ka çfarëdo shpërblimi. Në tekstet fetare bëhet një krahasim interesant vetëm sa për ta përafuar madhësinë shpërblimit. Pejgamberi, a.s., ka thënë:

و لأنَّ أُمَّسِيَّ مَعَ أَخِي لِي فِي حَاجَةٍ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَعْتَكِفَ فِي هَذَا الْمَسْجِدِ

“...që t’ia përmbush vëllait një nevojë për mua është më e dashur se të qëndroj (në itikaf) në këtë xhami (në Medinë) një muaj duke bërë adhurim...”²⁷

Adhurimi në xhaminë e Pejgamberit a.s., shpërblehet një mijë fish më shumë se në xhamitë tjera.²⁸ Qëndrimi në itikaf nënkupton që i tërë qëndrimi, edhe atëherë kur nuk falesh, të të llogaritet adhurim. Tërë këtë e tejkalon në shpërblim përmbushja e një nevoje të një pjesëtari të komunitetit.

Nxitja për ndërmjetësimin është bërë edhe duke ruajtur veten nga tiparet e urryera ndër të cilat edhe koprracia, jo me paratë, por me autoritetin dhe ndikimin për t’ia bërë dikujt një të mirë. Në Enciklopedinë e moralit dhe sjelljes, në kapitullin ku flitet për tiparet e urryera, e më saktë për koprracinë, qëndron: “Do ta vësh re atë që ka autoritet e pozitë të lartë se si tregohet koprrac me dobinë që mund t’ia ofrojë dikujt që ka nevojë. Ai nuk ndërmjetëson kur i kërkohet ta bëjë, nuk pajton ndërmjet njerëzve kur i kërkohet pajtimi dhe as që çan kokën për t’ia plotësuar një nevojë të dobëtit, meskinit dhe nevojtarit.”²⁹

²⁶ Ali bin Halef bin Abdul Melik bin Bettal, *Sherhu Sahihi El Buhari*, red. shkenc. Ebu Temim Jasir bin Ibrahim, (Rijad: Mektebetu Err rrushd, ed. 2, 2003), 7/431; Mahmud bin Ahmed Bedruddin El Ajni, *Umdetu El karij sherhu Sahihi El Buhari*, (Bejrut: Dar ihjai Et turath El arabij, p.v.b.), 20/269.

²⁷ Shih: *Sahihu Et Tergib*, nr. 2623.

²⁸ Shih: Buhariu, nr. 1190; Muslimi, nr. 1394.

²⁹ Shih versionin elektronik: <https://dorar.net/alakhlaq/3320/>, shfletuar më 02.05.2024.

Forma dhe shembuj të manifestimit të ndërmjetësimit

Ndërmjetësimi³⁰, parimisht, nënkupton sjelljen e një të mire/interesi ose largimin e një dëmi/të keqeje.³¹ Sipas Begaviut, ndërmjetësimi manifestohet *verbalisht*, pra përmbledhet në fjalët e mira që thuhën për dikë. E kundërta e ndërmjetësimit të mirë është ndërmjetësimi i keq, respektivisht fjalët e këqija që thuhën për dikë, e ku përfshihet *nemimeja* ose bartja e fjalëve. Por jo vetëm. Manifestohet dhe me vepra. Ibën Kajimi ka thënë: “Çdokush që e ndihmon tjetrin për një çështje të caktuar, me fjalë apo vepra, konsiderohet ndërmjetës për të...”³²

Ndërmjetësimi (i mirë) mund të përfshijë mënyra të shumta të manifestimit. Begaviu përmend *pajtimin ndërmjet njerëzve*,³³ si formë konkrete të ndërmjetësimit. Në fakt ky është mendim të cilin Begaviu ia atribuon sahabiut të nderuar, Abdullah bin Abbasit, r.a. Të tjerë aludojnë, krahas kësaj, edhe në detyrimet që rrjedhin nga vëllazëria fetare, si largimi i ndonjë brengje, halli, problemi me të cilin ballafaqohet, etj.³⁴

Hasan Basriu konsideron se *ndërmjetësimi i mirë* përfshin *çdo gjë që feja e sheh të mirë dhe e lejon*³⁵, prandaj nga ky aspekt mund të thuhet se ai nuk kufizohet në një ose disa forma. Abdurrahman bin Nasir Es Sadi ndërmjetësimin e sheh si *bashkëpunim* për një çështje të caktuar e me të

³⁰ Dhe në këtu synojmë vetëm ndërmjetësimin e mirë.

³¹ Muhamed bin Salih El Uthejmini, *El kaulu el mufid ala Kitabi Et Teuhid*, vep. cit., 2/506.

³² Muhamed bin Ebi Bekir bin Kajjim El Xheuzije, *Reudatu El muhibbine ve nuz'hetu El mushtakine*, red. shkenc. Muhammed Aziz Shems, (Rijad: Dar Ataât El ilm, ed. 4, 2019), f. 514.

³³ El Husejn bin Mes'ud El Begavij, *Mealim Et tenzil fi tefsiri El Kur'an*, red. shkenc. Muhamed Abdullah Nemer, Uthman Xhumuah Dumejrije, Sulejman Muslim El Harash, (Rijad: Dar Tajjibe, ed. 4, 1997), 2/256.

³⁴ Shih: Muhamed bin Ahmed El Ensari El Kurtubi, *El Xhamiu El ahkami El Kur'an*, vep. cit., 5/295.; Muhamed bin Salih El Uthejmini, *El kaulu el mufid ala Kitabi Et Teuhid*, vep. cit., 2/506.

³⁵ Shih: Muhamed bin Ahmed El Ensari El Kurtubi, *El Xhamiu El ahkami El Kur'an*, vep. cit., 5/295. ; Muhamed bin Salih El Uthejmini, *El kaulu el mufid ala Kitabi Et Teuhid*, vep. cit., 2/506.

cilin synon bashkëpunimin për punë të mira. Një prej formave të këtij bashkëpunimi ai e sheh edhe largimin e padrejtësisë që mund t'i bëhet dikujt.³⁶ Imam Neveviu, në kuadër të kësaj, e sheh edhe “ndërmjetësimin që bëhet për dikë tek pushtetari që t'i largohet kjo padrejtësi”, pra është ndërmjetësim tek autoritetet për ta larguar padrejtësinë, veçmas në rastet kur zullumqari mund të mos ndalet nga zullumi pavarësisht këshillave e fjalëve që ia themi. Në fakt, Imam Neveviu, konsideron se ka dhe një formë tjetër tek pushtetari për t'ia larguar ndonjë masë ndëshkuese që rëndom bëhet për edukim (ar. taëzir).³⁷

Si formë, mbase edhe e fundit, është përmendur edhe lutja për pjesëtarin e komunitetit³⁸ nëse nuk ke mundësi tjetër ta ndihmosh.

Nëse do të bënim një analizë të këtyre domethënieve dhe reflektimeve të ndërmjetësimit do të gjenim se ato janë të marra nga mësimet që Kurani dhe Suneti na i kanë dhënë për raportet me njëri-tjetrin.³⁹ Pra, si të

³⁶ Abdurrahman bin Nasir Es **Sadi**, *Tejsiru El Kerimi Err Rrahman fi tefsiri Kelami El Mennan*, vep. cit., f. 190.

³⁷ Shih: Jahja bin Sheref En Nevevi, *El minhaxh sherhu Sahihi Muslim bin El Haxhaxh*, (Bejrut: Daru ihjai Et turath El arabij, ed. 2, 1396 h.), 16/177; Jahja bin Sheref En Nevevi, *El edhkar*, red. shkenc. Abdulkadir El Arnaut, (Bejrut: Dar El fikr, 1999), f. 327.

³⁸ Shih: Muhamed bin Ahmed El Ensari El Kurtubi, *El Xhamiu El ahkami El Kur'an*, vep. cit., 5/295. ; Muhamed bin Salih El Uthejmini, *El kaulu el mufid ala Kitabi Et Teuhid*, vep. cit., 2/506.

³⁹ Sa për dëshmi, në vazhdim po e përmendim nga një tekst. Për shembull, për *bashkëpunimin në të mbara*, Allahu i Madhëruar thotë: “...Ndihmoheni njëri-tjetrin në punë të mira dhe në të ruajturit nga të këqijat dhe jo në gjynahe dhe armiqësi!...” [Maide: 2] Për *pajtimin ndërmjet njerëzve* si formë e ndërmjetësimit, Allahu i Madhëruar thotë: “Në të vërtetë, besimtarët janë vëllezër, andaj pajtojini vëllezërit tuaj midis tyre dhe kijen frikë Allahun, në mënyrë që ju të mëshiroheni.” [Huxhurat: 10]. Përkitazi me këtë çështje, Pejgamberi Muhamed s.a.v.s. ka thënë: “Lëmosha më e mirë është t'i pajtosh njerëzit.” Hadith sahih li-gajrihi. Shih: Sahihu Et Tergib, nr. 2817. Për *përmbushjen e nevojave dhe largimin e brengave*, Pejgamberi Muhamed s.a.v.s. ka thënë: “...dhe ndër veprat që Allahu i Madhëruar i do më së shumti janë gëzimi që fut në zemrën e myslimanit, brengën që ia largon, borxhin që ia paguan, urinë që ia largon...” Hadith i saktë. Shih: Essilsiletu essahihah, nr. 906. Për *lutjen për vëllanë në mungesë*, Pejgamberi Muhamed s.a.v.s. ka thënë: “Kush lutet për vëllain në mungesë, meleku i ngarkuar për

thuash, është një lloj kryefjale e raporteve të mira që duhet të kemi me njëri-tjetrin.

PËRFUNDIM

Ndërmjetësimi është një formë bashkëpunimi e veçantë, e cila nënkupton sjelljen e një të mire për tjetrin apo largimin e një të keqeje pa kërkuar apo pranuar kompensim. Është detyrim që rrjedh nga vlerat dhe virtytet. Manifestohet në forma të ndryshme, verbale dhe fizike, dhe është në funksion të përmbushjes së detyrimeve që rrjedhin nga vëllazëria fetare. Ndërmjetësimi ngel i këtyllë përderisa nuk cenon të drejtat ose interesat legjitime të të tjerëve. Kjo do të nënkuptonte bashkëpunim për mëkatë gjë që ndërmjetësimin e shndërron me automatizëm në mëkat.

Përkushtimi ynë shoqëror për këtë vlerë dhe vlera tjera që feja i nxit dhe kultivon në mesin e besimtarëve do të nënkuptonte një shoqëri më të mirë, më stabile, më bashkëpunuese, veçmas në kohën tonë kur vlerat fetare dhe humane janë duke përjetuar një epokën të errët.

të do t'i thotë (lutet për të): Amin, edhe për ty gjithashtu!" Sahihu Muslim, nr. 2732. Për *fjalën e mirë* në përgjithësi, e cila gjithsesi se përfshinë dhe ndërmjetësimin, Pejgamberi Muhamed s.a.v.s. ka thënë: "...fjala e mirë është lëmoshë..." Sahihu i Buhariut, nr. 2989; Sahihu i Muslimit, nr. 1009.

Literatura:

- Adhim Abadi, Muhamed Eshref bin Emir bin Ali bin Hajdar, Avn El ma'bud sherhu Suneni Ebi Davud, (Bejrut: Dar El kutub El ilmije, ed. 2, 1415 h.).
- Ahmed bin Haxher El Askalani, Fet'h El Bari bi sherhi Sahihi l-Buhari, red. shkenc. Muhibudin Hatib, (Egjipt: El mektebetu Es selefije, 1390 h.).
- Axhluni, Ismail bin Muhammed, Keshfu El hafa ve muzilu El ilbas, red. shkenc. Abdulhamid bin Ahmed bin Jusuf Hindavi, (Kajro: El mektebetu El asrije, 2000).
- Bedruddin El Ajni Mahmud bin Ahmed, Umdetu El karij sherhu Sahihi El Buhari, (Bejrut: Dar ihjai et-turath El arabij, p.v.b.).
- Begaviu El Husejn bin Mes'ud, Mealim et-tenzil fi tefsiri El Kur'an, red. shkenc. Muhamed Abdullah Nemer, Uthman Xhumuah Dumejrije, Sulejman Muslim El Harash, (Rijad: Dar Tadjibe, ed. 4, 1997).
- Ibën Bettal Ali bin Halef bin Abdul Melik, Sherhu Sahihi El Buhari, red. shkenc. Ebu Temim Jasir bin Ibrahim, (Rijad: Mektebetu err-rushd, ed. 2, 2003).
- Ibën Kajim El Xheuzije Muhamed bin Ebi Bekir, Reudatu El muhibbine ve nuz'hetu El mushtakine, red. shkenc. Muhammed Aziz Shems, (Rijad: Dar Ataât El ilm, ed. 4, 2019).
- Ibën Kethir, Ismail bin Omer, Tefsiru El Kur'ani El adhim, (Rijad: Dar Tadjibe, ed. 2, 1999).
- Kurtubi, Muhamed bin Ahmed El Ensari, El xhamiu El ahkami El Kur'an, red. shkenc. Ahmed Berduni dhe Ibrhaim Atfish, (Kajro: Dar El kutub El misrije, ed. 2, 1964).
- Muhamed bin Ebi Ja'la, Tabekat El hanabile, (Kajro: Matbaatu Es Suneti El muhammedijeh, 1956).
- Mulla El Herevi El Karij, Mirkatu El mefatih sherhu Mishkati El mesabih, (Berjut: Dar El fikr, 2002).
- Neveviu, Jahja bin Sheref, El edhkar, red. shkenc. Abdulkadir El Arnaut, (Bejrut: Dar El fikr, 1999).
- Neveviu, Jahja bin Sheref, El minhaxh sherhu Sahihi Muslim bin El Haxhaxh, (Bejrut: Daru ihjai et-turath El arabij, ed. 2, 1396 h.).
- Sadi, Abdurrahman bin Nasir, Tejsiru El Kerimi err-Rrahman fi tefsiri Kelami El Mennan, red. shkenc. Abdurrahman bin Muala Luvejhak, (Bejrut: Muessesetu err-rrisale, 2000).
- San'ani, Muhamed bin Ismail El Emir, Subul Es selam sherhu Bulugi El meram, red. shkenc. Isam Dababti dhe Imad Sejjid, (Kajro: Dar El hadith, ed. 5, 1997).
- Uthejmin, Muhamed bin Salih, El kaulu el mufid ala Kitabi et-Teuhid, (Demmam –Arabi Saudite: Dar Ibën El Xheuzi, ed. 2, 1424 f.), 2/506.

Dr. Sedat ISLAMI

COMMUNITARIAN COLLABORATION: MEDIATION AS A CASE STUDY

Abstract

Assessing social interactions through the perspective of religion is a matter of a great importance. It is in fact, a Quranic message to collaborate in good deeds and to abandon any other form of malicious collaboration. One of these forms is also the mediation for the fulfilling of the needs and the removal of the worries among the citizens.

This research aims to shed light on the true meanings and the significance of mediation, which transform it into a way and a useful opportunity to cast away the wrong meanings of the mediation, on one hand, and the offering of it as a good way of communitarian collaboration, on the other.

The research employs the descriptive methodology, by referring to the Quranic and Prophetic texts, as well as in the explanations of the well-known Muslim scholars. The findings confirm the mediation to be the adequate way of the communitarian collaboration, while its central recommendation is a call for the continuation of the research for legitimate and useful forms and ways on how the members of the society or the community can help each other with in this regard.

Key words: *collaboration, community, mediation, islam, religious views.*

III. KULTURË / TRASHËGIMI / ART

Dr. Abdulla HAMITI

TRADITA E HERSHME LETRARE MISTIKE NË KOSOVË: SUZI DHE SHEM'I NGA PRIZRENI

Abstrakti:

Suzi Prizrenasi dhe Shem'i Prizreni janë dy poetët e parë nga Prizreni të cilët në vendlindjen e tyre në Prizren i kanë vënë themelet e rritjes dhe të zhvillimit të fuqishëm nën ndikimin e kulturës e civilizimit islam. Këta mbase janë personalitete të mëdha dhe të rëndësishëm për historinë e jetës kulturore dhe arsimore të Prizrenit dhe të regjionit. Në këtë punim do të përpiqemi që duke prezantuar elementet mistike në poezinë e dy poetëve të shek. XVI, Suzi dhe Shem'i nga Prizreni, të tregojmë për traditën e hershme mistike letrare në Kosovë.

Fjalët çelës: Letërsia, mistike, tesavufi, Suzi, Shem'i, Prizreni, Kosova.

Hyrje

Letërsia e mirëfilltë pas islamizimit të turqve shfaqet me veprat e para, diku nga shekulli XI, në periudhën e Karahanëve dhe të Selxhukëve, për të vazhduar pastaj edhe në periudhën Osmane, e që zakonisht njihet si Letërsia e Divanit. Letërsia turke e kultivuar në kuadër të civilizimit islam shënon periudhën shumë të pasur dhe me vepra të shumta. Turqit, duke filluar nga kjo periudhë, jetën e tyre e formojnë sipas Islamit. Islamizimi i fiseve turke solli, në të njëjtën kohë, edhe rrymën e tesavufit. Hoxha Ahmed Jeseviu nga Turkistani është prej themeluesve të tesavufit turk, dhe tesavufi në Anadoll është përhapur nga ana e nxënësve të tij.

Sufijtë letërsinë, posaçërisht poezinë, e pranojnë si mjet për t'i përhapur në popull mendimet e tyre. Dhe, si rezultat i kësaj, në Anadoll, që nga shekulli i 13-të është krijuar një letërsi e fortë e tesavufit (e teqeve) e kënduar në frymën e poezisë popullore turke, me në krye Junus Emren.

Ndërsa në anën tjetër, në kuadër të tesavufit ka lindur edhe poezia artistike e poetëve të arsimuar, e kënduar sipas poetikës së letërsisë klasike arabe-perse, me një gjuhë shumë figurative e të përdorur vetëm në kuadër të poezisë së divanit. Dhe, prania konstante e tesavufit në të kuptuarit e fesë, e nëpërmjet fesë edhe në të kuptuarit e jetës, është karakteristikë edhe e poezisë së divanit edhe e poezisë së tesavufit, si dhe e asaj popullore në gjuhën turke, e të cilat, edhe pse ekzistonin si të veçanta, asesi nuk kanë mundur që mos të ndikojnë në njëra-tjetrën. Po ashtu mund të thuhet se për aq sa terminologjia e letërsisë tesavufe është e inkorporuar në vjershat e poetëve të divanit, po ashtu e ndeshim terminologjinë tipike të poezisë së divanit te poetët e tesavufit. Krahas njohjes së themeleve fetare, secili poet i divanit ka pasur njohuri të shkëlqyeshme të tesavufit. Pothuajse e tërë poezia e divanit ka qenë e përshkuar me idetë e tesavufit. Prandaj “ka pak vargje të poezisë së divanit të cilat nuk do të mund të kuptoheshin e të interpretoheshin edhe në aspektin profan, dhe në këtë edhe qëndron vlera artistike e poezisë së divanit, e cila jep mundësi që, krahas interpretimit mistik, të ketë edhe interpretim hedonistik të vargjeve”. (Nametak, 2007:8)

Poezia e divanit, si rrjedhë në jetën letrare të shqiptarëve, e krijuar në gjuhën turke, zgjati mbi katër shekuj. Ajo e arriti kulmin në shekullin e shtatëmbëdhjetë, dhe u zhduk në fund të shekullit të nëntëmbëdhjetë. Poezia e divanit, e krijuar me poetikën e përbashkët orientaleslame, është universale. Prandaj edhe letërsia e kultivuar në Stamboll, Bagdad, Kairo, Shkup, Prishtinë, Sarajevë ka shfaqur karakter universal të mishëruar në temat, format dhe poetikat e njëjta, krahas erërave të rralla të dallimeve individuale e gjeografike. Nga shekulli XVI poezia e divanit kultivohet edhe te shqiptarët, në trojet shqiptare dhe gjetiu. Poetët shqiptarë adoptojnë forma tashmë të stabilizuara dhe të formuara në të cilat ata fusin specifikat e shpirtit dhe të tokës së tyre. Kjo poezi njihet

nga ideja e sufizmit, e cila është vazhdimisht e pranishme. Të rralla janë llojet në të cilat motivi është i zakonshëm/tokësor.

Prizreni si qendër e dijes në periudhën osmane

Menjëherë pas futjes së tokave shqiptare nën pushtetin osman, gjatë shek. XV e XVI ndodhin ndryshime të mëdha në jetën e tyre ekonomike, shoqërore, fetare dhe kulturore. Zhvillohet arsimi, shkenca dhe kultura, mbijnë me qindra shkolla të rangut të ndryshëm, nga ato fillore-mejtepe e deri te shkollat e larta-medresetë. Në kushtet e tilla, popullatës vendore, veçmas asaj që e kishte pranuar Islamin, i jepet rasti i shkollimit, si në shkollat lokale ashtu edhe në qendrat e mëdha arsimore jashtë trojeve shqiptare. Ata shumë shpejt i përvetësojnë frytet e kulturës islame, dhe në mënyrë aktive inkuadrohen në jetën e përgjithshme shoqërore, politike dhe kulturore. Shumë shqiptarë, të cilët u dalluan si drejtues politikë e ushtarakë të shtetit osman, kanë vepruar e krijuar jashtë vendlindjes së tyre, e më vonë edhe u kthyen në vendlindjet e tyre për t'i kontribuar zhvillimit të kulturës, shkencës, arsimimit, letërsisë dhe artit. Dhe kështu krijohen disa qendra, sikurse Shkupi, Prizreni, Prishtina etj., që kontribuuan shumë për zhvillimin e jetës fetare-arsimore, shpirtërore e kulturore në trojet tona.

Një nga ato qendra ekonomike, fetare-arsimore, shpirtërore e kulturore në trojet tona pa dyshim se ishte edhe Prizreni. Gjatë periudhës osmane nga ky qytet dolën shumë poetë, dijetarë, historianë e trima të dalluar. Veçmas shquhet periudha e hershme e sundimit osman shekujt XVI XVII, pasi në këtë periudhë kohore në Prizren u formuan shumë poetë dhe shkrimtarë që shkruanin turqisht, po edhe arabisht e persisht, e të cilët bënë emër në historinë e letërsisë orientale-islame. “Madje, vetëm poetët si: Âşik Çelebi (vd. 1572), Bahârî (vd. 1551), Sûzî (vd. 1524), Nehârî (vd. 1540?), Sücûdî (vd. ?), Sa’yî (vd. 1520), Şem’î (vd. 1529), Mü’min (vd. 1566) të cilët kanë hyrë në tezkiret e shek. XVI, mjaftojnë për ta përcaktuar vendin e këtij qyteti në gjeografinë e kulturës osmane (Isen 1997: 150-151). Që Prizreni përbën një rreth kulturor në këtë pjesë të Ballkanit na e dëshmon edhe Ashik Çelebiu, i lindur në Prizren dhe

vdekur në Shkup, i cili në tezkiren e tij “Meşâirü’ş-Şuârâ” shprehet se “Prizreni është vatrë e poetëve”.(Çelebi 2010: 904)

Nga shekulli XVI poezia e divanit kultivohet edhe prej shqiptarëve në trojet shqiptare e gjetiu. Kjo poezi njihet nga ideja e sufizmit, e cila është vazhdimisht e pranishme. Të rralla janë llojet në të cilat motivi është i zakonshëm\tokësor. Poetët shqiptarë adoptojnë forma tashmë të stabilizuara dhe të formuara në të cilat ata i futin specifikat e shpirtit dhe të tokës së tyre. Autorët duhej t’i njihnin jo vetëm gjuhët, por edhe traditën islame, ligjshmëritë e metrikës arabe dhe gjuhën që ishte plot me simbole tipike të sufizmit, metafora dhe alegori, dhe për këtë arsye duhet lexuar në disa shtresa, pasi ndodh shpesh që përshtypja e parë të jetë një mashtrim. Sepse jo rrallë një këngë tejet sufiste duket si një këngë dashurie, me kuptim tokësor. Nëse lexohet siç duhet, në të nuk do të gjendet asgjë me përmbajtje profane. Prandaj nënkupton njohjen e traditës islame dhe njohjen e përgjithshme të trashëgimisë shpirtërore islame arabe e perse. Kjo poezi është shkruar kryesisht në gjuhën turke, e cila ishte e stërngarkuar me arabizma e persizma, por edhe në gjuhën perse e arabe.

Në këtë punim, duke prezantuar elementet mistike në poezinë e dy poetëve prizrenas të shek. XVI, Suziun dhe Shem’iun, jemi përpjekur të tregojmë për traditën e hershme mistike letrare në Kosovë.

Kush ishte Suzi Prirensi?

Siç dihet, **Suziu** është poeti i parë dhe ndër më të njohurit ndër shumë poetë të lindur e të formuar në Prizren. Sikundër dihet, për fëmijërinë e Suzit, veprat turke historiko-letrare nuk japin kurrfarë shënimesh. Të gjitha përmendin se ishte nga Prizreni, mirëpo nuk përmendet viti i lindjes dhe shkollimi. Kurse, Olesnicki konstaton se Suziu është mahlas i tij (emër poetik-me kuptimin: ai që digjet nga zjarri i ashkut), ndërsa emri i tij i vërtetë është Muhamed, emri i babait Mahmud, ndërsa i gjyshit Abdullah (Olesnicki 1934: 70). Kurse, sa i përket arsimimit të Suzit, nuk ka të dhëna se ku dhe kur është shkolluar. Olesnicki shprehet se Suziu në atë periudhë ka marrë një arsimim të suksesshëm. Përveç gjuhës turke dhe arabe, e dinte shumë mirë edhe persishten. Për sa i përket shkollimit,

shprehet se: "...ka mundësi që si devshirme të jetë dërguar në Adrianopol (Edirne) apo në Stamboll, dhe atje të jetë shquar me aftësitë e tij. Suziu shumë herë thirret në veprat e korifejve të letërsisë mistike islame, të cilat mbase i njihte nga origjinali. Suziu nuk ka mundur të shpëtonte nga të qenët nën ndikim të mistikëve persianë." (Olesnicki 1934:72). Ndërsa, Kaleshi shprehet se Suziu, pas shkollimit, për një kohë të caktuar ka shërbyer si kadi (Kaleshi 2015:21).

Dhe, sipas mbishkrimit të gurit të varrit, që gjendet në varrezat prapa oborrit të xhamisë Suzi, "...ka vdekur midis vitit 29.X.1524-17.X.1525, sipas erës së re" (Mujezinovic 1965: 267-268).

Si rregull, autorët e poezive lirike tesavvufe i përkisnin njërës prej rrethave të dervishëve, dhe shpeshherë e shkruanin poezinë e tyre në vetminë e tyre në teqe. Sa i përket Suziut, Olesnicki shkruan se në Prizren kishte shumë muridë (nxënës) që ishin pjesëtarë të tarikatisë së njëjtë me të, dhe e thërrisnin "Mevlana Suzi" (Olesnicki 1934:76). Bashkëkohësi i tij, Latifi, thekson se i ka takuar tarikatisë nakshibendi, dhe se është i përmendur edhe si Suzi Nakshibendi (Kaleshi 2015:23).

Ky poet, i cili ishte një funksionar, luftëtar osman, një poet, hoxhë e myderriz i shquar, i cili në fillim të shekullit XVI, buzë lumit Bistrica, në mëhallën Iljas Hoxha, kishte ndërtuar xhaminë, tyrben, mejtepin, bibliotekën, si dhe ngriti një çezmë e një urë, dhe këto objekte sigurisht se i kishte ndërtuar para vitit 1513, kur daton e legalizuar vakëfnameja e tij, që do të thotë se në Prizren ishte kthyer më herët. Në këto objekte të ngritura prej tij, ku e ka ushtruar detyrën e imamatit, vaizit, mualimit (mësuesit) dhe myezinit, funksionimin do ta siguronin nga të ardhurat nga pronat e tij të vakufuara. Kaleshi (Kaleshi 2015:21), duke u thirrur në vakëfnamenë e Suziut, konkludon se veprat që i ka vakufuar Suziu në bibliotekën e tij janë vepra të shquara të autorëve më të njohur të botës myslimane, si arabë, persianë, gjë që flet jo vetëm për shijen e Suziut, por edhe për faktin se në Prizren, në atë periudhë, kishte njerëz që kanë ditur të lexojnë në gjuhë të ndryshme. Përveç veprave nga tradita islame dhe të drejtës së sheriatit, aty janë edhe disa vepra të njohura të poetëve të mëdhenj mistikë, sikurse Atari dhe Rumi, si dhe të filozofit të madh arab, Gazaliut

(Kaleshi 2015: 10). Pra, Prizreni ishte një qytet yni që për historinë dhe kulturën tonë, po edhe për atë osmane, ishte shumë i rëndësishëm.

Vepra letrare me të cilën Suziu krijoi emër të pashlyeshëm në historinë e letërsisë turke është, pra, Gazavatname-i Mihaloglu Ali Bey (Libri i pushtimeve të Ali Bej Mihalogllus), e cila është botuar në vitin 1956. (Levend 1956:392) Në pjesën e parë të këtij libri Suziu i përshkruan luftërat e akinxhinjve (luftëtarët kufitarë), të udhëhequra prej Mihaloglu Ali Bej, udhëheqës i akinxhinjve, që kanë vepruar kryesisht në viset e Serbisë, Hungarisë e Bosnjës, ku bënte pjesë edhe Suziu, pasi ka shërbyer si sekretar personal i tij.

Pjesa e dytë e këtij libri është shkruar në formën e një tregimi të dashurisë. Në këtë tregim ngjarja e dashurisë midis Ali Beut dhe Mejremes, vajzës së banit vllah, përshkruhet në mënyrë shumë tërheqëse, me metafora e mjete të shumta letrare, të cilat janë të përshkuara nga karakteri mistik.

Poeti, duke folur për luftën e shenjtë apo për shehidllëkun, është në “ekstazë” fetare dhe kalon nga vetja. Poeti mistik njëkohësisht është një predikues i entuziazmuar:

*U drejtua për Zotin në luftë
Me shpirt iu mbështet Zotit*

*As shqetësim për jetën e as shpresë për bukën
Shpresë për një të dashur në të dy botët.*

*Ky është ashik, ky është gazi i vërtetë
Ky është gazi që është i denjë për Zotin*

*Eja ej gazi kalo nga kjo botë kalimtare
Menjëherë me hapin e parë braktise. (Bejtet: 694-697)*

Motivi fetar/mistik i kësaj vepre vazhdon edhe kur poeti, duke krijuar atmosferë motivuese për inspirimin e ushtarëve, me gojën e Ali Bejit i nxit ushtarët për luftë të shenjtë, duke i thirrur për betejën që veçse po fi-

llonte, ku edhe i fton të flijohen për Zotin dhe se kishte ardhur çasti për të rënë shëhid: *Şehid olmak bugün demdür kademdür (805)* dhe vazhdon t'u thotë: *Për shehidin është zbukuruar xheneti/ për shehidin janë stolitur huri e gilman* (bukuroshet e bukuroshët e xhenetit): *Şehîd için bezendi bâg-ı Rizvân / Şehîd için tonandı hûr u gilmân* (Bejti: 806). Dhe, sigurisht që gazitë (luftëtarët e fesë) të emocionuar i përgjigjen si vijon:

Dhe kjo është lutja jonë ndaj Hakut

Ti bon amin që të pranohet lutja jonë.

Në këtë rrugë askush nuk e kursen jetën

Nëse Xhanani e ban kabull ja kurbani. (Bejtet: 817-818)

Ajo çka e relakson këtë epikë është tregimi i dashurisë dhe funksioni i tij brenda tregimit, dedikuar krejtësisht lavdërimit të njërit prej luftëtarëve më të hershëm të kufijve osmanë, Ali Beut. Më shumë imagjinare sesa historike, pjesa e tregimit të dashurisë, që futet në mes të epikës, sipas studiueses Dikici, bart një karakter të veçantë, e që e dallon atë nga Gazavatname e duhur, ku shumë qartë vërehet përpjekja e poetit për ta komunikuar një përmbajtje historike dhe të idealizuar. Këtu Suziu ia shton portretizimit të tij të gazi-së dy dimensione ideale të rëndësishme dhe të ndërlidhura, domethënë përpjekja e heroit të tij ndaj të krishterëve për t'i konvertuar, dhe tregimi i dashurisë që e ktheu atë në një sufi shumë të fortë, i cili i jep rrëfimit të tij karakter të veçantë. Në konceptimin e Suziut ideali i gaziut duket të jetë hedhur pothuajse në imazhin e një shejhu, i cili është i aftë t'i plotësojë me dashuri edhe zemrat e të krishterëve, e që do t'i shtijë ata drejt shpëtimit (Dikici :2007: 1-2).

Në këtë histori të dashurisë, që e përbën pjesën e dytë të poemës, vërejmë qasjen ku flitet për vendin dhe funksionin e dy llojeve të dashurisë: dashurisë tokësore reale, dhe dashurisë mistike në imazhin e gaziut ideal.

Përshkrimi fillon me motivin e pranverës, që është shumë i pranishëm në letërsinë e divanit, dhe që jep gjallëri me shprehjen: Pranvera ka ardhur, është koha për të pirë (Bahar eyyamdür işret demidür). Shikuar nga këndvështrimi mistik, këtu nuk kemi të bëjmë me pirjen e alkoolit, por pirjen mistike, pra, dashurinë ndaj Zotit.

Mejremja, e inspiruar nga qëndrimi i saj njëditor në kopsht të pallatit, bashkë me shoqen e saj, Banu, atë natë ëndërroi një trëndafil të jashtëzakonshëm me aromë dehëse. Trëndafili, i cili e simbolizoi Ali Beun, në fakt është një simbol shumë i zakonshëm në traditën letrare orientale-is-lame, e që shpesh përfaqëson të dashuruarit. Trëndafili bart motiv të një atmosfere fetare, përveç asaj erotike. Suziu në tregimin e dashurisë Ali Beut ia përshkruan rolin e personit që i udhëheq njerëzit drejt besimit. Kështu Suziu e ndërtoi një tregim dashurie me ngjyime të thella sufiste, ku historia e dashurisë mes një heroi mysliman dhe një gruaje të krishtere është shoqëruar me një histori paralele të dy murgjve që vijnë për të pranuar Ali Beun si udhërrëfyes shpirtëror të tyre. Dhe, për këtë arsye poeti e kishte emëruar këtë tregim dashurie si: *Shevk-name* (“Historia apo libri i mallit të pasionuar”), përfshirë këtu edhe termin sufi *shevk*, që do të thotë “dëshirë e flaktë (për më të Dashurin-Zotin)”, e që në këtë kontekst aludon edhe për mallin e protagonistes për të dashurin e saj (Ali Beun) si dhe për dëshirën e madhe të të dy murgjve për ta takuar Ali Beun.

Ali Beu shpesh përshkruhet si një person në rolin e shehut (ndonëse nuk përshkruhet rruga e ngritjes së tij shpirtërore), e i cili ka një rol dukshëm pasiv në zhvillimin shpirtëror të personazheve të krishterë. Në këtë histori dashurie gjithashtu bëhet përshkrimi i Mejremes, me cilësi të përsosura të moralit dhe të dëlirësisë së saj. Ali Bej, megjithatë, bie në dashuri me Mejremen e bukur. Heroi fitimtar shpërtheu në lot kur e dëgjoi përshkrimin shumë preciz të murgut për Mejremen, sidomos pasi dëgjoi se Mejremja lutej që ai të vinte për ta pushtuar vendin e saj:

*Pasi Ali Bej e dëgjoi përshkrimin e Mejremes
Ali Beut i derdheshin lotët si shi.*

*Vallë kush është ky, s’është sulltan, s’është dervish
Te kush kthen e bënë zemërplagosur me dashuri.*

*Si bën komplimente as kurorës as fronit
As fronit prej ari, as një pjese të fronit*

*Është përmalluar shumë për takim ajo hënë
Klithma e Ali Beut arriti në qiell.* (Bejtet, nr.: 1661-1664)

Kur Mejremja e dëgjoi historinë, erdhi në përfundim se trëndafili në ëndrrën e saj paraqet Ali Beun. Ajo u dashurua në të, dhe menjëherë filloi të lutej për ta gjetur atë. Pastaj Ali Beu, i dashuruar në Mejremen pasi e shikoi portretin e saj, vendosi të shkonte në manastir, duke marrë çdo gjë nën kontroll, me të gjithë pasuesit e tij; ata u konvertuan secili në fenë islame. Merjemja u bë gruaja e Ali Beut, “...ndërsa duket se shoqërueset e saj u bënë çifte me ushtarët e tjerë” (Dikici 2007:18-19).

Shem’iu

Njëri prej poetëve të famshëm të Prizrenit është edhe **Shem’iu**. Ky është lindur në qytetin e Prizrenit, dhe për këtë arsye në burimet turke njihet si Prizrenli Shem’i. Shem’i është ofiq i tij që domethënë qiri, që simbolizon ndriçimin, ashikun që shndrit. Emri i vërtetë nuk dihet. Edhe njohuritë për familjen e tij dhe për shkollimin janë shumë të kufizuara. Pasi fëmijërinë dhe rininë e tij i kaloi në Prizren, erdhi në Stamboll dhe i është bashkangjitur mevlevizmit. Gjithashtu, dihet se si dervish i është bashkangjitur Ali Dedesë (vd. 917/1511-12) në Şeyh Vefâ Hankahı në Stamboll dhe nga ai ka marrë edukimin e tesavufit dhe për një kohë të gjatë këtu ka jetuar një jetë i tërhequr në vetmi. Një periudhë bëhet shejh në Dergahin Shejh Muslihuddin që gjendej brenda çarshisë së përpunuesve të lëkurës në Edrene. Përsëri kthehet në Stamboll ku edhe më 1529 vdes dhe është varrosur në varrezat e xhamisë Şeyh Vefâ.

Shem’iu ka lënë vetëm një vepër me poezi, të titulluar “Divan”, të cilën Karavelioglu e ka botuar në vitin 2014. (Karavelioglu 2014: 362) Me këtë punim të Karavelioglu në historinë e letërsisë së divanit e zuri vendin e merituar edhe një poet shqiptar, shumë i fuqishëm dhe i rëndësishëm.

Shem’iu, në shumë burime është krahasuar me qiriun, prandaj edhe poezitë e tij djegin shpirtin si qiri. Studiuesit shkruajnë se Shem’iu, për nga pamja fizike, ishte një person i dobët si qiri, një person që qan e klith si qiri, që digjet e përvëlohet me zjarrin e ashkut. Ndonëse nga pamja du-

kej i buzëqeshur, në të vërtetë ishte njeri që qan dhe veten e kishte krahasua me qiriun (Çelebi 1989:525)

Shem'i ishte një poet jashtëzakonisht i përzemërt dhe lirik. Pavarësisht se ai ishte një dervish që pjesën më të madhe të jetës së tij e kaloi në Vefa Hanikah, sufizmi në poezitë e tij nuk shihet si qëllim, por si mjet. Ai përdori konceptet e sufizmit si simbole me të cilat u përpoq të krijonte thellësitë e kuptimit. Dhe simbolika mjaft komplekse e cila me sukses është ngërthyer në gazelet e tij tregon se Shem'i ka qenë njohës i shkëlqyer i poezisë mistike dhe tesavufit në përgjithësi. Karakteri bohemik i poetit përshkruhet në shumë poezi të Divanit të tij ku mund të shohim se ishte një bohem i magjepsur e i humbur nga ashku, e që në poezinë e tij përshkruhet nga vetë ai si:

*Qiriun e qetësisë që ka mbetur në këmbë, tashmë duhet ndezur
Këtë qiri të dashurisë, nga koka duhet zgjuar
Bota e pijes është e etur, me dashuri duhet shuar
Na sill verë o Saki, se është epoka e Sulejmanit të madhërishëm
Një sykaltëroshë është qëllimi i vetëm i të dy botëve
Sepse në këtë botë askush nuk e mori atë që e meritoi
E ku është Kejhusevi, ku është Cezari e ku është Kejkubadi
Na sill verë o Saki, se është epoka e Sulejmanit të madhërishëm.*

(Divani, fq. 127-128)

Poezia sufi e divanit karakterizohet nga simbole që janë tipike dhe statike. Simbolet bazë janë **dashuria, vera dhe bukuria**. Për sa i përket dashurisë në këtë poezi subjekti fshihet pas termave profane. Prandaj tash kur poeti klith: **Na sill verë o Saki**, nuk kemi të bëjmë me pijen alkoolike. **Vera** do të thotë dehje, pra, vera simbolizon dashurinë hyjnore me të cilën dehet poeti i dashuruar në Zotin. Verën e shërben **sakiu**, një hanxhi që simbolizon kreun e teqesë (shehun), e i cili ofron pije, në fakt jep njohuri dhe udhëzime për në udhëtimin shpirtëror. Bukuria ka disa sinonime dhe të gjitha shërbejnë për të përfaqësuar **Bukurinë e Përsosur**. Një simbol i zakonshëm është **harabat**, fjalë

për fjalë do të thotë rrënoja, në këtë poezi është një **mejhane**, një vend ku takohen të eturit për të pirë verën e Dashurisë.

Të gjitha format e dashurisë tregohen në poezinë e Shem'i Prizrenit. Poeti veten e paraqet si prijës të ehli harabatit. Ai thekson se ai është udhë-tari i dashurisë ndaj dashurisë dhe çfarë do të thotë ai është dashuria hyjnore e cila të shkakton mundime e vuajtje por e cila është edhe shërim:

*Unë jam udhëtar i dashurisë prijës i ehli harabatit
Këndi i mejhanes, për mua është këndi i hanikahit.*

(Divani, G.118/5)

*Dilber është ai që është i dhanun pas pasionit të tij
Ashik është ai që i bënë sabër mundimeve të ashkut.*

(Divani, G. 144/1)

*Sytë të sëmurin, buzët të dhurojnë shëndet
Për të sëmurin nga dashuria janë edhe derti edhe dermani.*

(Divani, G. 43/5)

Poeti, si mistik, gjithnjë këndon rreth dashurisë metafizike, dashurisë së simbolizuar me venën, e cila deh për dashuri. Prandaj Shem'iu, i cili nuk e lëshon nga dora pijen e dashurisë, pyet edhe sa kohë do të vazhdojnë këto ibadete të thata, asketizmi dhe dyfytyrësia, dhe nuk ngurren të thotë se në vend se të tërhiqet në këndin e vuajtjes e të zverdhet nga frika, ai dëshiron t'i çelë sytë e të pijë venë sikur trëndafila.

*Si ashtu në një qeder të vogël, Shem'i i molisur je bërë
Hapi sytë e pi verë si trëndafili, se bota si kopsht qenka bërë*

(Divani, G. 83/7)

Shem'i, gjithashtu kërkon nga sufiu të mos flas për asketizëm e devotshmëri, sepse këto ditë pranvere zemra do të pijë venë (sharap), ndërsa me venë ka për qëllim buzët e kuqe të cilat ka dëshirë të madhe për t'i arritur, sado që të jetë punë e vështirë, dhe shprehet:

*Nga ezeli jam Shem'i, jam bërë mik me sakiun, venën e qiriun
Në botë kam ardh me dashuri, nuk kam punë me asketizëm.*

(Divani, G. 98/7)

*Sa e sa asketizëm e devotshmëri ç 'thua nuk e dij sufij
Koha e pranverës, koha e trëndafilut zemra ime do venë.*

(Divani, G. 42/6)

*Dëshiron me pi venën nga buzët e të dashurës e të kënaqet çdo çast
Sa i marrë nga dashuria është Shem'i, shihni nga zjarri do ujë.*

(Divani, G. 42/7)

*Dhe Shem'i ankohet me fatin e tij dhe shprehet se derisa gjithkush
natë e ditë me të dashurin pinë e argëtohet, ai gjithnjë digjet e
shkrihet si qiri:*

*Derisa gjithsecili me të dashurin pinë ditë e natë
Shem'i i dashuruar marrëzisht digjet natë e ditë.*

(Divani, K. 7/46)

Rreth gjendjes shpirtërore të trazuar shprehet se trëndafilishta e botës dikujt i bëhet trëndafil, e dikujt therë, e në disa vargje edhe dorëzohet para kësaj gjendjeje shpirtërore Ai nuk kërkon gjë tjetër pos pijen e dashurisë:

*Sikur gonxhja gjoksin ma ka përgjakur trëndafilishta e botës
Çfarë çudie trëndafilishta dikujt i bëhet trëndafil dikujt therë.*

(Divani, K. 7/51)

*Dikujt i mjafton mesxhidi dikujt Qabeja, dikujt asketizmi dikujt
devotshmëria*

Ty Shem'i në botë të mjafton vena/pija e dashurisë pa dyfytyrësi.

(Divani, G. 60/7)

Sikur është përmendur deri tash këta dy poetë nga Prizreni ishin të njohur si poet me natyrë të mistikut. Suzi ishte i njohur me epin liriko-romantik të cilin e përfundoi me një tregim të dashurisë që përshkruhet me përdorimin e shumë të metaforave, klisheve, motiveve e temave që vijnë nga tradita poetike islame. Ndërsa Shem'i ishte një dervish i cili madje në këtë rrugëtim kishte arritur deri te posti i shehut prandaj edhe është e natyrshme që poezitë e tij të reflektojnë jetën dervishë-mistike. Është mjeshtër për të krijuar poezi të zjarrta lirike, poezi dehëse dhe aso që djegin zemrat. Ishte poet që me fjalët e tij shpërndante zjarr nga i cili digjen zemrat e të gjithë njerëzve; por zjarri i fjalëve të tij i jep kënaqësi dhe entuziazëm lexuesit. Shem'i ishte shquar me talentin e tij poetik, e që nga poezitë e tij kuptohet se poeti kishte njohuri të thella për artin poetik, i cili kishte bindje dhe njohuri të shëndosha fetare, veçmas njohës i mirë i mistikës islame dhe, referencat fetare të përdorura në poezitë e tij janë shumë mirë të goditura. Sikurse Suziu, ashtu edhe Shem'i, janë shembulli i mirë për dëshminë e traditës së hershme mistike letrare në Kosovë dhe reflektojnë profilin e një intelektualit të kohës i cili kishte shkruar poezi që janë të mbushura me zjarrin e ashkut që të djegin shpirtin.

Literatura:

- Levend, Agah Sirri; *Gazvât-nâmeler ve Mihaloglu Ali Bey'in Gazavât-nâmesi*, Tür Tarih Kurumu Basimevi, Ankara 1956, s. 392. Kjo vepër si shtesë e ka të përfshirë edhe faksimilin fotokopje të dorëshkrimit origjinal.
- Çelebi, Aşık; *Meşâ'irü'ş-şuarâ* (haz. Filiz Kılıç), C. II -III, İstanbul Enstitüsü Yayınları, İstanbul 2010.
- Çelebi, Hasan; *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, (Haz. İbrahim Kutluk), TTK. Yayınları, c. I, Ankara 1989.
- Dikici, Ayşe Ezgi; PAINTING AN ICON OF THE IDEAL GÂZI: AN EXPLORATION OF THE CULTURAL MEANINGS OF THE LOVE AFFAIR EPISODE IN SÛZÎ CHELEBI'S *GAZAVATNAME* OF MIHAILOGLU ALI BEY, Ma Thesis in Medieval Studies, Central European University, Budapest, May 2007. Fq. 7.
- www.etd.ceu.hu/2007/dikici_ayse.pdf

- Develiođlu, Ferit; *Osmanlıca – Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Ankara, 1978.
- İsen, Mustafa; “Çağdaş Prizren Şairlei”, *Ötelerden Bir Ses – Divan Edebiyatı ve Balkanlarda Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler*, Akçağ Yayınları, Ankara 1997.
- Kaleshi, Hasan; *Prizreni qendër kulturore gjatë periudhës turke*, në HIKMET, Revistë shkencore Nr. 10, Instituti për Shkencat Humane “İbën Sina”, Prishtinë, 2015, fq. 9 -37.
- Karaveliođlu, Murat Ali; “Şem’i, Prizrenli”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt 38, 2010, s. 505-506.
- Karaveliođlu, Murat Ali; *Türk edebiyatında Aynı Mahlası Kullanmış Olan Şairlerinin Karıştırılması Meselesi*, *Journal of Turkish Studies/(Türklük Bilgi Araştırmaları)*, cilt 34/II Harvard Aralık 2010, 183-195.
- Latıfı, *Tezkiretü’ş-Şuarâ ve Tabsıratü’n-Nuzamâ (İnceleme Metin)*, (haz. Rıdvan Canım), Atatürk Kültür Merkezi Yayınları Yayınları, Ankara 2000.
- Mujezinović, Mehmed; *Natpisi na nadgrobnim spomenicima Suzi-Çelebija i Neharija u Prizrenu*, në: POF, XII – XIII/ 1962-63, Sarajevo, 1965, str. 267-268.
- Nametak, Fehim, *Pojmovnik divanske i tesavvuvske knjizevnosti*, Sarajevo, 2007.
- Olesnicki, Aleksej; *Suzi Çelebi iz Prizrena, turskipesnik-historik XV – XVI veka*, GSND, knj. XI, Skopje 1934, 69-82.
- Pala, İskender; *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 14. Basım, Ekim 2005, Yapı Yayınları, s. 220-221.
- Şemsettin Sami, *Kâmûs-i Turkî*, Der Seadet/Stamboll, 1317.
- Uludağ, Süleyman; *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Market Yayınları, İstanbul 1995.

Dr. Abdulla HAMITI

THE EARLY MYSTICAL LITERARY TRADITION IN KOSOVA: SUZI AND SHEM FROM PRIZREN

Abstract:

Suzi and Shem are the first two poets from Prizren who laid the foundations for a strong growth and development under the influence of Islamic culture and civilization in their hometown of Prizren. They are distinguished personalities in the history of the cultural and educational life of Prizren and the region. In this paper we will try to find mystical elements in the poems of these two poets of the XVI century, Suzi and Shem from Prizren, to illustrate the early mystical literary tradition in Kosova.

Keywords: *Literature, mystical, Tasawwuf, Sufi, Suzi, Shem, Prizren, Kosova.*

Dr. Parim KOSOVA

XHAMITË E PRIZRENIT GJATË SHEKUJVE (II)

2.1. Xhamia “Suzi Prizrenasi”

Suzi Çelebiu u lind në Prizren, rreth vitit 1465. Ai ishte myderriz, sheh i tarikatis nakshibendi, poet, historian, udhëpërshkrues dhe legator. Në mëhallën e Iljaz Kukës në Prizren ka ndërtuar një mesxhid me mualimhanen (shkollën) me bibliotekë, së cilës i ka dhuruar edhe libra, një urë, një krua publik, etj. Suzi Çelebiu ka qenë mualim, imam, dhe myezin deri në fund të jetës së tij (viti 931 sipas kalendarit hënor, apo 29.10.1524-17.10.1525, sipas kalendarit gregorian). Ai personalisht nuk ka jetuar larg xhamisë.¹ Kurse, sipas një tjetër burimi, Mesxhidi i Suziut është ndërtuar në fillim të shekullit XV, rrjedhimisht është ndërtuar më vonë se Mesxhidi i Jakup Beut, Mesxhidi i Ajas Beut dhe Mesxhidi i Katip Sinanit.²

¹ Skender Rizaj, Gjurmime Albanologjike seria e shkencave historike, nr. XIII-1983, f. 62; O. Olesnicki, Glasnik Skopskog Naučnog Društva XIII, Skoplje 1934, f. 69, 70, 75, 77; Đurdica Petrovič, Narodni mit o Suziju, Zbornik za narodni život i običaje, knj. 40, JAZU, Zagreb, 1962, f. 402-408; Hasan Kaleši, Prizren kao kulturni centar za vreme turskog perioda, Gjurmime Albanologjike, I/1, 1962, Prishtinë, f. 92, 103-105; Prof. Dr. Esat Haskuka, Analizat e funksioneve të Prizrenit gjatë shekujve, Prizren 2003, f. 196; Nexhat Ibrahim, Suzi Prizrenasi, Prizren, 1410/1990, e shtypur në Grafo-art d.o.o Sarajevo, 1990, f. 14, 20-21.

² Тајјана Катич, Османизованје средњовековног града: Урбани и демографски развој Призрена од половине 15 до краја 16 бека, Историјски Часопис, књига LXVII (2018): историјски Институт САНУ септембар 2019, f. 113, 121.

Në vitin 1513 (muaji Rebiul Ahir, të vitit 919 hixhrij), pronën e tij në fshatin Grazhdanik e la vakëf për mirëmbajtjen e Mesxhidit dhe shkollës së Mesxhidit.³

Në Regjistrin e Vakëfeve (*Tapia 368, f. 464*) të vitit 926 (1519-1520), vitit 974 (1566-1567) dhe të vitit 978 (1570-1571) figuron vakëfizimi i Mesxhidit të tij.⁴ Sipas një dokumenti të Arkivit Osman, të datës 6 maj 1861, del që xhamia e Mulla Suziut ishte ende mesxhid, dhe vakëfi i saj do të duhej të administrohej nga pasardhësit e tij: Hafiz Sylejmani dhe Asllan Ahmeti.⁵ Xhamisë së Suziut, në vitin 1277 (1861), Ymer Beu ia ka bashkëngjitur minaren 12 këndore dhe kështu mesxhidi është shndërruar në xhami.⁶ Në vitin 1930 imami i xhamisë, Hafëz Kemali, studiuesit O. Olesnicki, i cili kishte për qëllim hulumtimin e veprave të Suzi Prizrenasit, ia prezantoi Vakëfnamenë e Suziut dhe disa dokumente zyrtare nga shekulli XVII dhe XVIII, të lëshuara në Stamboll, përmes së cilës vërtetohet e drejta për prona të Xhamisë së Suziut.⁷ Në regjistrin e vitit 1571 figuron vakëfnameja e tij: çifligu në Grazhdanik, një mulli, një valavicë dhe një arë.⁸

Xhamia ka planimetri drejtkëndëshe, kulmi ka konstruksion druri me katër faqe (ujorë) të cilat fillimisht ishin të mbuluara me rrasa guri, ndërsa më vonë u mbulua me qeramidhe (tjegulla) të luguara tradicionale, e

³ Nexhat Ibrahim, Suzi Prizrenasi, Prizren, 1410/1990, e shtypur në Grafo-art d.o.o Sarajevo, 1990, f. 20; Prof. Dr. Esat Haskuka, Analizat e funksioneve të Prizrenit gjatë shekujve, Prizren 2003, f. 196;

⁴ Osmanli Arşiv Belgelerinde Kosova Vilayeti - Vilajeti i Kosovës në dokumentet arkivore osmane, Istanbul 2007, f. 413.

⁵ Prizreni në dokumente osmane, përgatitën Ayten Ardel & Edib Agagjyshi, Alsar, Tiranë, 2021, 80.

⁶ Raif Virmiça, Kosova'da Osmanli Mimari Eserleri I, Ankara, 1999, f. 35-36. E shqipëroi për nevoja të mia, Fejzullah Shatri, profesor i orientalistikës, Prizren, më 21.10.2003.

⁷ O. Olesnicki, Сузи Челеби из Призрена Турски песник Историк XV-XVI Века, Гласник Скопског Наућног друштва, XIII, Скопље, 1934, f. 70.

⁸ Тајјана Катич, Опширни попис Призренског санцака из 1571. године, Историјски Институт, посебна издања књига 58, Београд, 2010, f. 556.

në vitin 1977-1978 janë vendosura tjegulla gjysmë mediterane. Pjesa e brendshme e kubesë së xhamisë është tetëkëndore, e punuar me dërrasa të kapura mes vete, në mes e ka të vendosur një gjyl (trëndafil) të punuar me dru. Në brendësi ka minberin, mahfilin dhe mihrabin.⁹ Në fund të viteve të tetëdhjeta të shekullit XX, në Xhaminë e Suziut nuk janë hasur dekorime të tjera përveç dekorimit horizontal me ngjyra të stalaktiteve të minberit dhe të dërrasave të shishe-tavanit, të ngjyrosura me rozetën tetëkëndëshe në mes.¹⁰

Çardaku ka konstruksionin e drurit, ka kulm me tri faqe (ujorë) të mbështetura në shtylla druri vertikale me tavanin me dërrasa të punuara shishe-tavan, çardaku në murin ballor në anën e djathë ka një minber. Në vitin 1994-95 u bënë meremetime në brendësi të objektit, mahfili dhe kupola u veshën me llamperi dhe gjyli i njëjtë u vendos sërish.¹¹

Sa i përket veprës së Suziut, “*Gazavatname Ali Bey Mihaloglu*” (Libri i pushtimeve të Ali Bej Mihaloglut), e cila ishte konsideruar e zhdukur, ajo u gjet në vitin 1929 në koleksionet e Akademisë Jugosllave të shkencave në Zagreb dhe *Preussische Statsbibliothek* në Berlin.¹²

Suziu ka vdekur në vitin 931 hixhrij (1524-1525), dhe është varrosur në oborrin jugor të xhamisë në tyrbe pranë vëllait të tij, Nehariut. Tyrbja është nën mbrojtje të shtetit me aktvendimin nr. 632/1955 të Entit Krahi-nor për Mbrojtjen e Përmendoreve Kulturore.¹³

Në Listën e trashëgimisë Kulturore për Mbrojtje të Përkohshme të MKRS të Kosovës (06.10.2023-06.10.2024) Nr. 5123,2023-02, data 06.10.2023, xhamia në fjalë hyn në kategorinë arkitekturore e nënkategorinë Monument/Ansambël me Nr. të Vendimit 1442/57 dhe Nr. Unik në

⁹ Parim Kosova, rezultatet nga hulumtimet në terren 2002, 2003 dhe 14 janar 2024.

¹⁰ Роксандра Тимотијевић, Призренске Џамије и њихова декорација, Старине Косова-Антикитете të Kosovës IX, Приштина – Prishtinë, 1989-1990, f. 35 - 36.

¹¹ Parim Kosova, rezultatet nga hulumtimet në terren 2002, 2003 dhe 14 janar 2024.

¹² Nexhat Ibrahim, Suzi Prizrenasi, Prizren, 1410/1990 e shtypur në Grafo-art d.o.o Sarajevo, 1990, f. 4.

¹³ Databaza e MKRS të Republikës së Kosovës.

Databazë 000349. Xhamia dhe tyrbja gjinden në ngastrën kadastrale 2874 KK Prizren.¹⁴

2.2. Xhamia “Mehmet Kukli Beu”

Ndryshe njihet edhe si xhamia e Saraçhanes. Kjo xhami është ndërtuar në bërthamën e qytetit të Prizrenit nga ana e vakëflënësit, Mehmet Kukli Beu, në vitin 941/1534.¹⁵ Në Kompleksin e tij, Mehmet Kukli Beu, përveç kësaj xhamie ndërtoi edhe shtëpi banimi, mejtepin, teqenë e cila i ka takuar fillimisht një tarikati tjetër, ndërsa tani është Asitane e Tarikatit Halveti për ish territorin e Vilajetit të Kosovës.¹⁶ Vakëfi i lënë është i regjistruar në Regjistrin e Vakëfeve më 10 sheval 944 h., me titullin *Vakëf Mehmet Bey bin Hayreddin Bey-Kukli*.¹⁷ Përveç këtyre ai ka vakëfuar në Prizren: një xhami, një mesxhid, 167 dyqane, etj.¹⁸

H. Kaleshi, kur citon “Kronikën” e Tahir Efendiut, thekson se xhamia e Kukli Beut u ndërtua në vitin 941 (1534) dhe Kukliu ka vdekur në vitin 963 (1555).¹⁹ Ndërsa në shkrimin e varrit të tij figuronte viti 993 (1585).²⁰ Në Defterin e Sanxhakut të Prizrenit, të vitit 1571, figuron vakëfimi i Xhamisë së Mehmet Kukli Beut me 113 dyqane, 5 mullinj dhe 2 bahçe.²¹

¹⁴ Disponojmë një fotokopje të këtij dokumentit.

¹⁵ Hasan Kaleši i Ismail Redžep, Prizrenac Kukli beg i njegove zadužbine, Prilozi za Orijentalnu filologiju, VIII-IX, 1958-9, Sarajevo, 1960, f. 145

¹⁶ Dr. Parim Kosova, kumtesë: “Tarikatet dhe teqetë e qytetit të Prizrenit”, e lexuar në konferencën shkencore: “Trashëgimia Mistike në Kosovë”, e organizuar nga Fakulteti Filologjik i Universitetit të Prishtinës, Prishtinë, 9 nëntor 2023, f. 2.

¹⁷ T.C. Başbakanlık, Vakıflar Genel Müdürlüğü, Vakıf Listesi, 10/10/0944-Hicri Prizren Defter No-590/0 Sayfa No-0198 Sıra No-0179.

¹⁸ Hasan Kaleši i Ismail Redžep, Prizrenac Kukli beg i njegove zadužbine, Prilozi za Orijentalnu filologiju, VIII-IX, 1958-9, Sarajevo, 1960, f. 143-146.

¹⁹ Hasan Kaleshi, Prizren kao kulturni centar za vreme turskog perioda, Gjurmime Albanologjike, I/1, 1962, Prishtinë, f. 113.

²⁰ Kemal Özergin, Dr. Hasan Kaleši, Ismail Eren, Prizren Kitabeleri, Vakıflar dergisi, sayı VII, Istanbul, 1968, f. 81.

²¹ Татјана Катич, Опширни попис Призренског санџака из 1571. године, Историјски Институт, посебна издања књига 58, Београд, 2010, f. 551.

Planimetria e xhamisë së Kukli Beut është me bazë katrore me themele të murosura me gur dhe të lidhura me llaç gëlqereje. Muret i ka të ndërtuara me gurë lumor të lidhur me llaçi gëlqereje me dritare pa harqe. Hapësira e pjesës së faljes është e punuar me kube prej guri, e mbuluar me rasa, është gjashtë ujorë dhe në majë ka një guri të gdhendur që shërben si alem.

H. Kaleshi kishte vërejtur që nga ana e jashtme është hapësira ku më parë ka qenë mbishkrimi i gdhendur në mermer. Gjithashtu, ai kishte vërejtur edhe që pjesa e përparme e xhamisë është e rindërtuar.²² Mendojmë se ky dëmtim është shkaktuar gjatë luftës osmano-habsburgase të vitit 1689, kur ushtarët austriakë e kishin dëmtuar edhe varrin e tij.

Pasi xhamia ishte në një gjendje jo të mirë, më 7 dhjetor 1899, me urdhër të Padishahut (Sulltan Abdylhamidit të II P. K.) Ministria e Vakëfeve do të jepte njëzetë e një mijë e një qind e dyzet e tre grosh për meremetimin e saj.²³

Sipas një fotografie, hajati i xhamisë e ka pasur kulmin me konstrukcion druri dhe të mbuluar me qeramidhe tradicionale. E cila sipas M. Shukriut, ai u largua nga pjesa e jashtme e derës së hyrjes me rastin e rregullimit të rrugës së asfaltuar në vitin 1964.²⁴

Te Xhamia e Kukli Beut, gjatë vitit 1989 janë vërejtur disa dekorime përreth mihrrabit, kurse ato pak dekorime murale që ka pasur nuk janë ruajtur dhe me kalimin e kohës janë zbehur. Gjatë ngjyrosjes, në vitin 1977, janë mbuluar dhe tanimë vërehen pak.²⁵

Në vitin 1972 Enti i MPK-së në Prizren i konservoi eksteriorët. Ndërsa në vitin 1994 Bashkësia Islame e Prizrenit kreu restaurimin dhe kon-

²² Hasan Kaleši i Ismail Redžep, Prizrenac Kukli beg i njegove zadužbine, Prilozi za Orijentalnu filologiju, VIII-IX, 1958-9, Sarajevo, 1960, f. 145.

²³ Prizreni në dokumente osmane, përgatitën Ayten Ardel & Edib Agagjyshi, Alsar, Tiranë, 2021, 106.

²⁴ Muhamed Shukriu, Prizreni i Lashtë-Morfologjia e ecurive për ruajtjen e kulturës materiale, Prizren 2001, f. 328.

²⁵ Роксандра Тимотијевић, Призренске Џамије и њихова декорација, Старине Косова-Antikitete të Kosovës IX, Приштина – Prishtinë, 1989-1990, f. 36.

servimin e minares. Kështu kjo xhami mori për afërsisht trajtën e kohës së ndërtimit.²⁶ Më pas është bërë edhe suvatimi i mureve të brendshme si dhe fugimi i mureve të jashtme të objektit. Para hyrjes në xhami u ngrit një hajat i vogël me konstruksion druri, i mbuluar me tjegulla fabrikale.

Xhamia gjendet në ngastrën kadastrale 2006/1. Ajo, për shkak të vlerave të saja, sot është nën mbrojtjen e shtetit me aktvendimin nr. 1299/1970 të Entit të MPK-së në Prizren.²⁷

Në Listën e trashëgimisë Kulturore për mbrojtje të Përkohshme të MKRS të Kosovës (06.10.2023-06.10.2024) Nr. 5123,2023-02, data 06.10.2023, xhamia në fjalë hyn në nënkategorinë Monument/Ansambël me Nr. të Vendimit 1442/57 dhe Nr. Unik në Databazë 000356.²⁸

2.3. Xhamia “Haxhi Kasëm”

Objekti mendohet se është ndërtuar para vitit 1538 si mesxhid, prej Haxhi Kasëmit, i cili kishte shërbyer si veteriner i bagëtive të Mehmet Kukli Beut. Mirëpo nuk dihet viti se kur iu është ngritur minarja. Në popull njihet edhe si “Toska Xhami”.²⁹

Kukli Beu në Vakëfnamën e tij 944 (1537-1538), lejon që imamit të mesxhidit të jepen 2.5 akçe në ditë, ndërsa myezinit të këtij mesxhidi 1.5 akçe në ditë.³⁰ Në Regjistrimin e Defterit të Sanxhakut të Prizrenit, të vitit 1571, shihet që për këtë mesxhid edhe Ajas Begu, përveç të tjerash, kish-

²⁶ Muhamed Shukriu, Prizreni i Lashtë-Morfologjia e ecurive për ruajtjen e kulturës materiale, Prizren 2001, f. 328.

²⁷ Një fotokopje të këtij dokumenti e kemi në bibliotekën tonë personale.

²⁸ Databaza e MKRS të Republikës së Kosovës.

²⁹ Mr. Sc. Parim Kosova, Historiku i 14 monumenteve, gjendet në Institutit për Mbrojtjen e Monumenteve Kulturore në Prizren, 10.04.2013, f. 2; Hasan Kaleši i Ismail Redžep, Prizrenac Kukli beg i njegove zadužbine, Prilozi za Orijentalnu filologiju, VIII-IX, 1958-9, Sarajevo, 1960, f. 164.

³⁰ Hasan Kaleši i Ismail Redžep, Prizrenac Kukli beg i njegove zadužbine, Prilozi za Orijentalnu filologiju, VIII-IX, 1958-9, Sarajevo, 1960, f. 164.

te vakëfuar katër mullinj, pesë dyqane, një vresht dhe një mulli të braktisur.³¹

Në Defterin e Hollësishtëm të Sanxhakut të Prizrenit, të vitit 1590-1591, përmendet Mëhalla e Haxhi Kasëmit.³² Nga kjo kuptojmë që mëhalla kishte marrë emrin e financuesit të xhamisë.

Mesxhidi-Xhamia e Haxhi Kasëmit ka planimetri katrore. Themelet e saj janë nga guri, të lidhura me llaç-baltë. Ndërsa muret i ka të ndërtuara prej qerpiçi, të lidhur me llaç balte me hatulla horizontale me dritare. Kulmi kishte qenë me majë dhe kishte pasur konstruksionin e drurit, ndërsa sot është me tri faqe (ujor), të cilat faqe fillimisht kanë qenë të mbuluara me rrasa guri, e më vonë me qeramidhe (tjegulla) tradicionale. Edhe hajati ka pasur kulm me konstruksion druri. Xhamia ka mihrab, minber dhe mahfil. Hajati ka dhe një mihrab, i cili gjatë meremetimeve është murosur. Ai është nën një kulm me xhaminë.

Për shkak të materialit jo të fortë të përdorur në ngritjen e mureve të saj, objekti shpesh herë është restauruar. Me sa dihet meremetimi i parë është kryer me financim nga ana e Maksut pashës në shekullin e XVII.³³ Mirëpo, edhe kjo xhami ka pësuar gjatë luftës së vitit 1689, ndërsa kur është rindërtuar, nuk kemi arritur të sigurojmë të dhëna. Në mbishkrimin e mermertë që gjendet në murin e xhamisë dëshmohet se gjatë viteve 1247/1831-1832 në këtë xhami u bënë investime nga ana e vëllezërve Mahmut e Emin Pashë Rrotlla, për shpirt të nënës së tyre, Hatmane hanëmit.³⁴ Sipas mbishkrimit të vendosur në vitin 2023 mbi derën hyrëse në

³¹ Татјана Катич, Опширни попис Призренског санџака из 1571. године, Историјски Институт, посебна издања књига 58, Београд, 2010, ф. 552.

³² Skender Rizaj, Prizreni deri te Tanzimati (1839), Gjurmime albanologjike, Seria e shkencave historike XIII-1983, Prishtinë, 1984, f. 62, 64; Skender Rizaj, Kosova gjatë shekujve XV, XVI dhe XVII, Prishtinë, 1982, f. 286.

³³ Kemal Özergin, Dr. Hasan Kaleşi, Ismai Eren, Prizren Kitabeleri, Vakiflar dergisi, sayı VII, İstanbul, 1968, f. 88.

³⁴ Хасан Калеш и Исмаил Ерен, Призренац Махмуд-Паша Ротул, његове задужбине и Вакуфнама, Старине Косова VI-VII Antikitete të Kosovës, Приштина-Prishtinë, 1972-1973, f. 43-44; Kemal Özergin, Dr. Hasan Kaleşi, Ismai Eren, Prizren Kitabeleri, Vakiflar dergisi, sayı VII, İstanbul, 1968, f. 88.

oborrit e xhamisë figuron viti i meremetimit 1247-1831 e jo viti i ngritjes së xhamisë në gjysmën e parë të shekullit XVI.

Për shkak të materialit jo të fortë të përdorur në ngritjen e mureve të Xhamisë së Haxhi Kasëmit, është dashur edhe disa herë të ndërhyhet vlen të cekën investimet e bëra në vitin 1977, 1985 dhe 2003,³⁵ herën e fundit gjatë vitit 2018 një pjesë e murit për shkak të lagështisë u rrënuar dhe u bënë investime të shumta kështu sot asaj po thuhet vetëm minarja i ka mbetur e pa rrënuar.

Në Listën e trashëgimisë Kulturore për mbrojtje të Përkohshme të MKRS të Kosovës (06.10.2023-06.10.20240 Nr. 5123,2023-02, data 06.10.2023, xhamia në fjalë hyn në nënkategorinë Monument/Ansambël Nr. të Vendimit 1442/57 dhe Nr. Unik në Databazë 395.³⁶

2.4. Xhamia “Mehmet Terziu” (Terzi Mëhallë)

Terzi Mehmeti, kishte qenë rrobaqepësi i Kukli Beut. Ai në mëhallën e Hasan Çelebiut ka ngritur një mesxhid. Duke u bazuar në faktin se Kukli Beu ka ndërtuar xhaminë e tij në vitin 941 (1534) dhe ka vdekur në vitin 963 (1555).³⁷ Mendohet se edhe kjo xhami është ndërtuar përafërsisht në këtë kohë, apo edhe pak vite më vonë. Në Defterin e Sanxhakut të Prizrenit, të vitit 1571, shkruhet se Ahmedi ishte myezini i Mesxhidit të Mehmet Terziut.³⁸

³⁵ Mr. Sc. Parim Kosova, Historiku i 14 monumenteve, dorëzuar për nevoja të Institutit për Mbrojtjen e Monumenteve Kulturore në Prizren më 10.04.2013, f. 2.

³⁶ Databaza e MKRS të Republikës së Kosovës.

³⁷ Hasan Kaleši, Prizren kao kulturni centar za vreme turskog perioda, Gjurmime Albanologjike, I/1, 1962, Prishtinë, f. 113; Dr. Sc. Nehat Krasniqi, Kontribute Albanologjike, Studime dhe dokumente historike e letrare të periudhës osmane, Prishtinë, 2011, f. 141.

³⁸ Татјана Катич, Опширни попис Призренског санџака из 1571. године, Историјски Институт, посебна издања књига 58, Београд, 2010, f. 54, 57.

Dihet që edhe kjo xhami është dëmtuar nga ushtria habsburgase në vitin 1689, prandaj nuk është e vërtetë se xhamia është ndërtuar në vitin 1132 (1721).³⁹ Ne besojmë se ajo është rindërtuar në këtë vit.

Në regjistrin e vakëfeve figuron vakëfimi i xhamisë së Terzi Mehmet Efendiut, i vitit 1248 (1832-1833), dhe me këtë vërtetohet se faltorja kishte minare.⁴⁰

Xhamia e Mehmet Terziut, ngjason deri diku me xhaminë e Kukli Beut. Ka bazë katrore, me themele të murosur me gurë të lidhura me llaç gëlqereje. Muret i ka të ndërtuara me gurë lumor, të lidhur me llaçi gëlqereje po ashtu. Hapësira e pjesës së faljes është me kube me tetë faqe (ujor), fillimisht e mbuluar me rrasa, pastaj i janë vendosur tjegulla. Në majë ka alemin e punuar nga një guri i gdhendur. Ndërsa për gjendjen e parë të hajatit nuk gjenden të dhëna.

Muret e brendshme të xhamisë, brendësia e kubesë dhe e objektit të hajateve ka qenë me dekorime arabeske dhe barok, ku ka dominuar ngjyra e kaltër. Një meremetim i xhamisë ishte kryer edhe në vitin 1226 (1811) nga Osman Aga.⁴¹ Para vitit 1908, te vendi i hajatit, xhamisë i bashkëngjitet një objekt dy katesh, përmes të cilit rritet hapësira për falje.⁴² Në vitin 1927 Musa Efendi Hadriu kishte financuar meremetimin e xhamisë, kishte vendosur dritare të reja dhe kishte suvatuar me fasadë neoklasike eksteriorin e jashtëm të hajateve. Në pjesën e jashtme të murit të xhamisë ka qenë një mbishkrim interesant, në të cilin thuhet se në Prizren

³⁹ Kemal Özergin, Dr. Hasan Kaleşi, Ismail Eren, Prizren Kitabeleri, Vakıflar dergisi, sayı VII, İstanbul, 1968, f. 85; Deklaratë e dhënë më 7 shkurt 2024 nga ana e haxhi Xhemal (Isa) Hereni, i lindur në Prizren më 2.09.1930, paraardhësit e tij me shekuj kishin shërbyer si Imam në këtë xhami dhe një stërgjysh i tij paska rindërtuar xhaminë.

⁴⁰ T.C. Başbakanlık, Vakıflar Genel Müdürlüğü, Vakıf Listesi, 19/08/1248 – Hiçri, Prizren Defter No-171/0 Sayfa No-004 Sıra No-0004.

⁴¹ Kemal Özergin, Dr. Hasan Kaleşi, Ismail Eren, Prizren Kitabeleri, Vakıflar dergisi, sayı VII, İstanbul, 1968, f. 85; Mr. Hamit Altıparmak'in tüm bilimsel çalışmaları, Kosova-Prizren'de osmanlı eserleri, hazırlayan: Osman Baymak, Prizren, 2001, f. 294-295.

⁴² Kemal Özergin, Dr. Hasan Kaleşi, Ismail Eren, Prizren Kitabeleri, Vakıflar dergisi, sayı VII, İstanbul, 1968, f. 85, 96.

në muajin korrik janë parë fjollat e borës. Në oborrin e përparshëm të xhamisë ka pasur një shatërvan, mirëpo ai është hequr në vitin 1989. Më pas është ndërtuar përsëri një i tillë, mirëpo më vonë edhe ky është hequr.⁴³

Në vitin 1982 janë bërë ndërhyrje në xhami. Në vitin 1995 në oborrin prapa xhamisë. Në vitin 2001 janë eliminuar varrezat bashkë me nishane, dhe është ndërtuar një medrese për vajza.⁴⁴

Në vitin 2006 është bërë largimi i pikturave murale nga xhamia e Terzi Mehmetit. Ndërsa gjatë viteve 2010-2011 është bërë renovimi i objektit dy katesh të hajatit të xhamisë.⁴⁵

Në Listën e trashëgimisë Kulturore për mbrojtje të Përkohshme të MKRS të Kosovës (06.10.2023-06.10.2024) me nr. 5123,2023-02, data 06.10.2023, objekti është i kategorisë “Arkitekturore” hyn në nënkategorinë Monument/Ansambël me Nr. të Vendimit: 1442/57 dhe Nr. Unik në Databazë 000402.⁴⁶

2.5. Xhamia “Terxhyman Iskender” (Dragoman)

Në vitet e pesëdhjeta ose të gjashtëdhjeta të shekullit XVI u ndërtua mesxhidi i Skenderit,⁴⁷ subashit, i cili kishte qenë edhe përkthyes. Për këtë arsye me kalimin e kohës xhamia e mori edhe emërtimin e profesionit të tij “Terxhuman” dhe “Dragoman” edhe sot e kësaj dite kjo mëhallë quhet nga populli me këta dy emra.

⁴³ Xhemal (Isa) Hereni, i lindur në Prizren më 2.09.1930, paraardhësit e tij për shumë gjenerata kishin shërbyer si Imam në këtë xhami dhe një stërgjysh i tij paska rindërtuar; Deklaratë e prof. Xhemali (Tahir) Koro, i lindur në Prizren në vitin 1947 e dhënë më 28.01.2024.

⁴⁴ Parim Kosova, shënim nga Ditari i punëve në terren datë 11 shkurt 2001.

⁴⁵ Deklaratë e IDA (inxh. dipl. Ark) Jusuf Xhibo, punonjës në QRTK Prizren, dhënë më 27.01.2024.

⁴⁶ Databaza e MKRS të Republikës së Kosovës.

⁴⁷ Татьяна Катич, Османализованје средњовековног града: Урбани и демографски развој Призрена од половине 15 до краја 16 бека, Историјски Часопис, књига LXVII (2018): историјски Институт САНУ септембар 2019, f. 124.

Skender Terxhumani-subashi pos mesxhidit, kishte ngritur dhe një urë, dhe për mirëmbajtjen-meremetimin e saj kishte vakëfuar 6000 akçe, katër mulli.⁴⁸ Në vitin 1571 shtëpia e jeniçerit haxhi Sylejmanit, ishte vakëfuar për banim të imamit të Mesxhidit të Iskenderit. Në Regjistrin e Defterit të Sanxhakut të Prizrenit, të vitit 1571, figuron Ahmedi si myezin i Mesxhidit të Terxhyman Skenderit.⁴⁹ Tahir Efendiu shkruan: “...*disa banorë... i kanë ngritur minaren që bënë të dëgjohet zëri i thirrësit*”.⁵⁰

Në Regjistrin e Vakëfimit, të vitit 978 (1570-1571) dhe të vitit 1274 (1857-1858) figuron edhe vakëfimi i Mesxhidit të Terxhuman Skenderit.⁵¹ Vakëfimi i vitit 1571 i Mesxhidit të Terxhyman Iskenderit përfshinte një vakëfim prej 40.000 akçeve, pesë dyqaneve, dy vreshtave si dhe shtëpia e sipërpërmendur e haxhi Sulejmanit.⁵² Jemishqi Hasan Pasha (i ekzekutuar në vitin 1603) në lagjen e Terxhuman Skenderit, kishte ndërtuar një çezmë.*

Në bazë të këtyre dëshmimeve nuk qëndron teza se kjo faltore është ndërtuar në shekullin e XVIII. Ajo mund të jetë rindërtuar ose meremetuar në atë shekull, për shkak të dëmtimeve që kishte marrë gjatë luftës

⁴⁸ Tatjana Катич, Опширни попис Призренског санцака из 1571. године, Историјски Институт, посебна издања књига 58, Београд, 2010, f. 553.

⁴⁹ Tatjana Катич, Опширни попис Призренског санцака из 1571. године, Историјски Институт, посебна издања књига 58, Београд, 2010, f. 555, 52.

⁵⁰ Dr. Sc. Nehat Krasniqi, Kontribute Albanologjike, Studime dhe dokumente historike e letrare të periudhës osmane, Prishtinë, 2011, f. 95.

⁵¹ Osmanli Arşiv Belgelerinde Kosova Vilayeti-Vilajeti i Kosovës në dokumentet arkivore osmane, Istanbul 2007, f. 413; T.C. Başbakanlık, Vakıflar Genel Müdürlüğü, Vakıf Listesi, 22/03/1274-Hicri Prizren Defter No-171/0 Sayfa No-0204 Sıra No-1601.

⁵² Tatjana Катич, Опширни попис Призренског санцака из 1571. године, Историјски Институт, посебна издања књига 58, Београд, 2010, f. 552; Tatjana Катич, Османизовање средњовековног града: Урбани и демографски развој Призрена од половине 15 до краја 16 бека, Историјски Часопис, књига LXVII (2018): историјски Институт САНУ септембар 2019, f. 124.

* Jemishqi Hasan pasha, ka lindur në fshatin Rogovë të Hasit, gjatë viteve 1601-1603 ka qenë Vezir i Madh i Perandorisë Osmane, është ekzekutuar nga ana e sulltan Mehmedit III, në vitin 1603.

osmano-habsburgase. Për shkak të ndërtimit me material jo të fortë, objekti ka pasur meremetime edhe gjatë shekujve në vazhdim.

Xhamia e Terxhyman Skenderit figuron edhe në Vakëfimin e Mehmet Tahir Pashës, në vitin 1795.⁵³

Konstruksioni i objektit të xhamisë ka planimetri katrore, mirëpo me murimin e hajateve fitoi planimetri drejtkëndëshe. Themelet e objektit janë të murosura me gurë dhe të lidhura me llaç-baltë. Muret kanë qenë dhe janë të ndërtuara prej qerpiçi, po ashtu me llaç-baltë janë të lidhura me hatulla horizontale. Muret janë të suvatuara. Muret e brendshme të objektit nuk kanë pasur dekorime me pikturë murale, mirëpo mihrabi, minberi dhe mahfili kanë qenë të tilla. Objekti në brendi ka kubënë, kurse kulmi i xhamisë ka konstruksion druri me katër faqe (ujor). Kulmi ka qenë i mbuluar me qeramidhe të luguara tradicionale. Muri i portës së oborrit është mur qerpiçi, derisa skajoret e tij janë të punuara me gurë të latuar, në pjesën e sipërme është harkor.

Në vitin 1967 në xhami ishte shkaktuar një zjarr dhe si rrjedhojë xhamia pësoi disa dëmtime, të cilat asokohe u sanuan, e pastaj iu vendosën tjegulla. Gjatë vitit 1997 është kryer meremetimi në disa pjesë të objektit, është rinovuar kulmi dhe është mbuluar me tjegulla.

Pas zjarrit të vitit 1967 minares së xhamisë në pjesën konike iu është vendosur llamarinë teneqeje. Minarja është ndërtuar nga gurë të gdhendur dhe është e rumbullakët. Pjesa e shrefit nga ana e poshtme ka dekorime dhëmbëzore me dy rende, e nën të ka një kurorë të fryrë. E tërë minarja është me suva, si dhe është e lyer me ngjyrë të bardhë.⁵⁴

Në pjesën lindore të xhamisë ka qenë objekti përdhësë i mejtepit të xhamisë. Në vitet e tridhjeta të shekullit të njëzetë, pushteti jugosllavë në hapësirën ndërmjet xhamisë dhe mejtepit hapi rrugë komunikacioni mbi varreza. Objektin e ish mejtepit e kishin shndërruar për zyrë të pushtetit madje edhe për zyrë të xhandarmerisë. Pas Luftës së Dytë Botërore atë e shndërrojnë në zyrë për nevoja të Këshillit Popullorë të Rrethit. Në atë

⁵³ Altay Suroy Recepoğlu, Prizren'de Türk Dönemi Kültür Mirası, Prizren, 2009, f. 88-89.

⁵⁴ Hulumtimet tona gjatë viteve 1991-2024.

zyrë është ushtruar presion ndaj popullatës qoftë në takime masive, qoftë individuale. Kjo për arsye të dhënies “teprica” dhe imponim për t’u regjistruar kinse i përkasin nacionalitetit turk, me qëllim të dërgimit të tyre në Republikën e Turqisë. Funkcion të ngjashëm ka kryer edhe gjatë zhvillimit të aksionit të çarmatosjes gjatë viteve 1955-1956 të popullatës jo sllave.⁵⁵

Në oborrin e mbetur të xhamisë, në vitin 1994, me material bashkëkohor është ndërtuar një objekt dy katesh përdhësja e të cilit shërben për gusullhane, ndërsa kati shërben si mejtep. Gjatë viteve 1991-1999 studentët e SHLP-së në Prizren kanë shfrytëzuar pjesën e mejtepit për ligjërata. Gjatë viteve 1995-1998 nxënëset e medresesë “Alauddin”, të paraleles në Prizren kanë vijuar mësimin po aty.⁵⁶

Në Listën e trashëgimisë Kulturore për mbrojtje të Përkohshme të MKRS të Kosovës (06.10.2023-06.10.2024) Nr. 5123, 2023-02, data 06.10.2023, monumenti është i kategorisë “Arkitekturor”, dhe hyn në nënkategorinë Monument/Ansambël nr. Vendimit 1442/57, nr. Unik në Databazë 000371.⁵⁷

2.6. Xhamia “Haxhi Ramadan” (Qorragë)

Në afërsi të Xhuma xhamisë në anën juglindore të saj ndodhet xhamia e Haxhi Ramadan, autorët që janë marrë edhe me historikun e kësaj faltoreje si kohë të ndërtimit e marrin shekullin XIX. Mirëpo kjo nuk qëndron, në bazë të burimeve të kohës në regjistrimin e vakëfnimeve të vitit 978-1570/71 figuron edhe Vakëfnimi i Mesxhidit të Haxhi Ramadanit në

⁵⁵ Deklaratë e Refki (Ismail) Kosova, i lindur në vitin 1922 në Prizren e dhënë më 15 mars 2002; Abdyl (Selim) Hashani, i lindur në vitin 1934, në Prizren, e dhënë më 15 mars 2002.

⁵⁶ Deklaratë e Imamit të xhamisë Gazi Mehmet pasha, Reshad H. Mexhiti, dhënë më 11.02.2024 në Prizren; Deklaratë e Myezinit të xhamisë Dragoman Ferit ef. Keqeli, i lindur më 1959 në Prizren, e dhënë më 11 shkurt 2024.

⁵⁷ Databaza e MKRS të Republikës së Kosovës.

Prizren.⁵⁸ Në Defterin e vitit 1571 të Sanxhakut të Prizrenit, përmendet Mullaibati, imami i mesxhidit Haxhi Ramazan. Vakëfnimin i mesxhidit në fjalë në vitin 1571, përbëhej prej dy vreshtave dhe 90.000 akçeve.⁵⁹

Duke u bazuar se gjatë nëntorit të vitit 1689, përveç të tjerash, edhe të gjitha faltoret islame në Prizren u dëmtuan ose u dogjën, atëherë edhe kjo faltore ka pësuar. Pas një kohe është rindërtuar ose po në atë vend është ndërtuar faltore e re.

Nuk kemi të dhëna për vitin e ndërtimit të minares. Gjatë restaurimit të vitit 1995 te pjesa e derës në një dërrasë ishte gjetur një mbishkrim ku shënon viti 1272-1885.⁶⁰ Ndoshta është viti i restaurimit, apo edhe viti i ndërtimit të minares.

Objekti i xhamisë ka bazë katrore dhe hajatin, e themelet i ka të murosuar me gur e të lidhur me llaç-baltë. Muret janë nga qerpiçi, dhe kanë hatulla horizontale. Kulmi i xhamisë ishte me majë, i cili e kishte konstruksionin e drurit dhe ishte me katër pjesë (ujor), të cilat ishin të mbuluar me qeramidhe (tjegulla) të luguar tradicional. Hajati po ashtu ka qenë i ndërtuar dhe i mbuluar me material të njëjtë.

Por me meremetimet që janë kryer në vitin 1995 në objekt si suvatimi i mureve të brendshme, të jashtme të minares, ndërrimi i dritareve etj., është ndërtuar kulmi i përbashkët i xhamisë me hajatin kështu kulmi nga gjendja me maje u shndërrua në atë me samarë dhe objekti ka tani planimetri drejtkëndëshe. Më vonë janë bërë dhe disa ndërhyrje të tjera.

Para murit rrethues të xhamisë i mbështetur në të në anën e majtë të derës është dhe kroi që në popull njihet si Kroi i Qorr Agës. Në oborr të

⁵⁸ Osmanli Arşiv Belgelerinde Kosova Vilayeti-Vilajeti i Kosovës në dokumentet arkivore osmane, Istanbul, 2007, f. 413.

⁵⁹ Татјана Катич, Опширни попис Призренског санџака из 1571. године, Историјски Институт, посебна издања књига 58, Београд, 2010, f. 54, 552; Татјана Катич, Османлизованање средњовековног града: Урбани и демографски развој Призрена од половине 15 до краја 16 бека, Историјски Часопис, књига LXVII (2018): историјски Институт САНУ септембар 2019, f. 124.

⁶⁰ Altay Suroy Recepoğlu, Prizren'de Türk Dönemi Kültür Mirası, Prizren, 2009, f. 108.

xhamisë ka qenë edhe një bli shumëshekullor.⁶¹ Xhamia gjendet në ngas-trën kadastrale K. K. Prizren nr. 2287.

Në Listën e trashëgimisë Kulturore për mbrojtje të Përkohshme të MKRS të Kosovës (06.10.2023-06.10.2024) Nr. 5123, 2023-02, data 06.10.2023, objekti është i kategorisë Arkitekturor hyn në nënkategorinë Monument/Ansambël nr. Vendimit 1442/57, nr. Unik në Databazë 000372.⁶²

2.7. Xhamia “Bajraklia” (Gazi Mehmet Pasha)

Legatori i madh, Gazi Mehmed Pasha, në Prizren kishte ndërtuar Hamamin në Qendër të qytetit (1563-1564) si dhe kompleksin e tij monumental (1573-1574), i cili përbëhet nga xhamia, biblioteka, medreseja, jetimorja, karvan saraji, tyrbja, ders-haneja dhe 34 dyqane. Ky kompleks është një prej monumenteve më me vlerë në gjininë e vet në hapësirën shqiptare.⁶³

Ata që janë marrë në forma të ndryshme me xhaminë dhe kompleksin pajtohen që financues është Gazi Mehmet Pasha, e njëherësh edhe janë të mendimit të njëjtë lidhur me biografinë e tij. Mirëpo ka dilema sa i përket përkatësisë së tij familjare. Këtë çështje e kemi trajtuar në një punim tjetër.

Në popull njihet edhe si xhamia e Bajraklisë, për shkak të çikrikut që ka në pjesën e fundit konike të minares ku për festa vendosej flamuri, pastaj gjatë ezanit të akshamit, ezanit të jacisë dhe të iftarit, ngitej kandili që sinjalizonte edhe popullin, e edhe xhamitë e tjera, se është koha e faljes së namazit, apo se është koha e iftarit.⁶⁴

Xhamia ka bazë katrore. Ajo është e ndërtuar prej gurit të lumit, në të cilën është përdorur edhe sivë. Si material lidhës ndërmjet gurëve është

⁶¹ Hulumtimet tona gjatë viteve 2001-2024.

⁶² Databaza e MKRS të Republikës së Kosovës.

⁶³ Parim Kosova, Kompleksi Monumental i Lidhjes Shqiptare të Prizrenit, Prishtinë, 2012, f. 17, 36.

⁶⁴ Parim Kosova, Kompleksi Monumental i Lidhjes Shqiptare të Prizrenit, Prishtinë, 2012, f. 23-24.

përdorur llaçi gëlqeror. Skajoret e objektit e të dritareve janë me gurë të latuar. E gjithë pjesa e mureve të jashtme dhe ato të brendshme janë të suvatuara me llaç gëlqereje. Xhamia ka një kupolë e cila është ndërtuar me material të fortë dhe është mbuluar me llamarinë plumbi, ku në majë e ka alemin. Brendia e xhamisë ka mihrab të murosur dhe të dekoruar; në anën e saj të majtë është një qyrsi druri; minberi është i murosur, e pjesën e jashtme e ka të punuar me mermer të gdhendur dhe të dekoruar; mahfili është vetëm në anën e djathtë të xhamisë: kurse tre safat e para dyshteme e ka pak të ngritur.⁶⁵

Dekorimet murale të pjesës së brendshme dhe të kubesë janë të punuara me shije, me ornamente të ndryshme dhe me rozeta. Dekorimi i mureve nuk është punuar në tërë hapësirat e saj. Sipas imamit të xhamisë R. Mexhiti, dekorimet murale i ka realizuar në shekullin e nëntëmbëdhjetë piktori Pollogu.⁶⁶ Dihet se kjo xhami në luftën osmano-habsburgase është djegur dhe është dëmtuar shumë, së bashku me objektet e tjera të këtij Kompleksi. Sa u përket dekorimeve murale, nuk ekzistojnë informacione nëse xhamia ka pasur të tilla, apo jo.

Minarja e xhamisë është 14 këndore, e ndërtuar me gurë të latuar dhe e suvatur. Pjesën e minares, nga alemi deri te shrefeja, e kishin rrëzuar erërat e forta, në gjysmën e dytë të shekullit XIX, pastaj ishte bërë rindërtimi i saj, e njëri prej donatorëve të këtij rindërtimi kishte qenë dhe Ymer Prizreni.⁶⁷

Në të tri anët ngjitur me xhaminë gjenden hajatet: ato që janë anash kanë nga një mihrab, ndërsa në pjesën e parme janë dy mihrabë. Besohet se kjo është e vetmja xhami në Ballkan që i ka pesë mihrabë. Kulmi i hajateve ka konstrukcion druri; fillimisht ka qenë i mbuluar me llamarinë plumbi, ndërsa në vitet e gjashtëdhjeta i është vendosur llamarinë teneqe-

⁶⁵ Parim Kosova, Kompleksi Monumental i Lidhjes Shqiptare të Prizrenit, Prishtinë, 2012, f. 20-21.

⁶⁶ Deklaratë e Imamit të xhamisë Gazi Mehmet pasha, Reshat H. Mexhiti, dhënë më 11.02.2024, në Prizren.

⁶⁷ Parim Kosova, Kompleksi Monumental i Lidhjes Shqiptare të Prizrenit, Prishtinë, 2012, f. 22, 24.

je. Kulmi është i mbështetur në hashabe vertikale të drurit. Hajati ballor është i hapur, kurse hajatet anash, lindori dhe perëndimori, pjesën e poshtme e kishin të murosur me jallëmkat, me qerpiçë, ndërsa pjesët e sipërme e kanë të hapur. Gjatë restaurimit, në vitin 1993, këto dy hajate u mbyllën, dhe aty u vendosën dritare me musharabe.⁶⁸

Oborri i xhamisë para disa dekadave ka pasur me shumë varre, mirëpo tani kanë mbetur vetëm disa. Të gjitha varret janë të punuar me mermer të ardhur nga Shkupi, si dhe kanë mbishkrime.

Tyrben që e ngriti Gazi Mehmet Pasha për vete nuk e pati fatin të varrosej aty, ngase vdiq në Hungari. Objekti i tyrbes kenotaf është më i bukur në Prizren. Ajo u restaurua nga një donacion i Ambasadës së ShBA-ve në Kosovë, në vitin 2007, dhe u shndërrua në bibliotekë të veprave orientale.

Kjo xhami kishte dhe Vakëfname. Një Vakëfname e Gazi Mehmed Pashës është legalizuar në muajin Muharem (janar) të vitit 988 hixhrij, gjegjësisht në shkurt të vitit 1580 miladi.⁶⁹ Në një Vakëfzim figuron se është Mehmet pasha Xhami, e Sherif vakëfit, e datës 29.12.1118-1706/07.⁷⁰ Në regjistrin e vitit 1571 figuron se është Vakëfi i Mehmet Pashës. Sanxhakbeu i Shkodrës, përveç 40 mijë (nuk shënon se çfarë monedha) që dha për ndërtimin e mesxhidit dhe të medresesë, i kishte dorëzuar edhe 300.000 monedha të tjera.⁷¹

Autoriteti dhe pozita e Ymer Efendi Prizrenit, myderrizit të Medresesë së Gazi Mehmet Pashës, mundësoi që të gjitha objektet në këtë kompleks të lihen në dispozicion për veprimtarinë e Lidhjes Shqiptare të

⁶⁸ Parim Kosova, Kompleksi Monumental i Lidhjes Shqiptare të Prizrenit, Prishtinë, 2012, f. 20-21; Deklaratë e Imamit të xhamisë Gazi Mehmet pasha, Reshad H. Mexhiti, dhënë më 11.02.2024 në Prizren.

⁶⁹ T.C. Başbakanlık, Vakıflar Genel Müdürlüğü, 7893/1, Vakıf Listesi, 10/01/988 – Hicri Prizren Defter No-989/0 Sayfa No-0073 Sıra No-0056.

⁷⁰ T.C. Başbakanlık, Vakıflar Genel Müdürlüğü, Vakıf Listesi, 29/12/1118 – Hicri Prizren Defter No-622/2 Sayfa No-0110 Sıra No-0192.

⁷¹ Татьяна Катич, Опширни попис Призренског санџака из 1571. године, Историјски Институт, посебна издања књига 58, Београд, 2010, f. 553.

Prizrenit. Në Xhami ishte mbajtur edhe Kuvendi Themelues i Lidhjes Shqiptare të Prizrenit. Ky organizim në Medrese do ta zhvillonte veprimtarinë e saj disavjeçare. Në kthinat e saj ishin vendosur selitë e dikastereve. Lidhja e Prizrenit, në fillim të vitit 1881, arriti ta formojë edhe Qeverinë e Parë të Përkohshme Shqiptare, e cila Qeveri Rezidencën e kishte në ndërtesën e Dershanes, sot simbol i Lidhjes Shqiptare të Prizrenit.⁷² Medreseja u mbyll nga ana e regjimit pushtues jugosllav-komunist, në muajin mars të vitit 1947.

Në vitin 1993 u bënë intervenimet e mëdha, u suvatua i tërë eksteriori dhe minarja e xhamisë, e në disa pjesë u shtuan edhe piktura murale. Ndërsa, në pjesën e mahfilut u rregullua edhe dekorimi. Tavaneve të hajatëve u janë vendosur shishe tavani, e pastaj u rregullua edhe rrjeti i ujësjellësit të krojeve për abdes. Në vitin 1995, në dysHEME të objektit u vendos edhe nxehja qendrore.

Enti Krahinor për Mbrojtjen dhe Hulumtimin e Përmendoreve Kulturore, me vendimin nr. 1442, të datës 31 dhjetor 1957, Xhaminë e Gazi Mehmed Pashës e ka vlerësuar për objektin më monumental të kompleksit në fjalë. Ndërkaq, Enti për Urbanizëm dhe Mbrojtjen e Përmendoreve Kulturore dhe të Rariteteve Natyrore të Komunës së Prizrenit, me vendimin nr. 260/68, data, 05.04.1968, Dershanen – rezidencën qeveritare të Lidhjes Shqiptare të Prizrenit, e vuri nën mbrojtjen e shtetit.⁷³

Me rastin e shënimit të 90 vjetorit të Lidhjes Shqiptare të Prizrenit, më 10 qershor 1968, Dershania - Rezidenca Qeveritare e LSHP-së, u shndërrua në Muze të LSHP-së. Me rastin e shënimit të 100-vjetorit të Lidhjes Shqiptare të Prizrenit, në vitin 1978, në ndërtesën e medresesë, në katin përdhësë është vendosur sektori etnologjik, ndërkaq në kthinat e

⁷² Parim Kosova, Monumentet dhe Eksponentët Muzealë në kujtesën për Ymer Prizrenin, Dritë e re për kryetarin e parë të Shqipërisë Etnike, Prishtinë, 2002, f. 182-183.

⁷³ Enti Krahinor për Mbrojtjen dhe Hulumtimin e Përmendoreve kulturore, me Vendim nr. 1442, të datës 31 dhjetor 1957; Завод за Урбанизам и Заштиту споменика културе и природе у Призрену- Enti për Urbanizëm dhe Mbrojtjen e përmendoreve kulturore dhe bukurinave natyrore në Prizren Vendimi Br. Nr. 260, data 05.06. 1968, Призрен-Prizren.

katit u hap galeria e arteve figurative me punime tematike të Lidhjes Shqiptare të Prizrenit.⁷⁴

Enti për Urbanizëm dhe mbrojtje të përmendoreve Kulturore dhe të Rariteteve Natyrore të Komunës së Prizrenit, me vendimin nr. 414/77, data 20.06.1977, Medresenë, bibliotekën dhe 18 ngastrat e hapësirës së sheshit të Lidhjes Shqiptare të Prizrenit, me një sipërfaqe 7720 m², i ka vlerësuar monumente kulturore me interes të posaçëm shoqëror, dhe janë futur në mbrojtjen ligjore që aplikohen ndaj vlerave kulturore.⁷⁵

Në Listën e trashëgimisë Kulturore për mbrojtje të Përkohshme të MKRS të Kosovës (06.10.2023-06.10.20240) Nr. 5123,2023-02, data 06.10.2023) xhamia në fjalë hyn në nënkategorinë Monument/Ansambël nr. Vendimit 1442/57, nr. Unik në Databazë 000351.⁷⁶

2.8. Xhamia “Myderriz Ali Efendi”

Në bërthamën urbane të Prizrenit të sotëm, dijetari i madh i kohës, Mevlana Myderriz Ali Efendiu, i cili e ka komentuar edhe tefsirin e Kur'anit të Bejdeviut, para vitit 989/1581 e ndërtoi mesxhidin, i cili më vonë u shndërrua në xhami, dhe njëherësh e ndërtoi dhe medresenë. Dihet se kjo medrese ka funksionuar pranë kësaj xhamie.⁷⁷ Fillimisht ka qenë mesxhid, dhe ka shërbyer si mekteb, ndërsa para vitit 1581 është shndërruar në xhami. Prej vetë myderrizit është ndërtuar edhe tyrbja. Në veprën

⁷⁴ Parim Kosova, Kompleksi Monumental i Lidhjes Shqiptare të Prizrenit, Prishtinë 2012, f. 99, 108-110; Parim Kosova, Monumentet dhe Ekspozitat Muzeale në kujtesën për Ymer Prizrenin, Dritë e re për Kryetarin e parë të Shqipërisë Etnike, Prishtinë, 2002, f. 183-184.

⁷⁵ Parim Kosova, Kompleksi Monumental i Lidhjes Shqiptare të Prizrenit, Prishtinë 2012, f. 99, 114-119.

⁷⁶ Lista e Trashëgimisë Kulturore për mbrojtjen e përkohshme të Ministrisë Kulturës Rinisë dhe Sportit të Kosovës (01.10.2014-10.10.2015) f. 2.

⁷⁷ Hasan Kaleši, Prizren kao kulturni centar za vreme turskog perioda, Gjurmime Albanologjike, I/1, 1962, Prishtinë, f. 96; Parim Kosova, Ndërtimet e arkitekturës Islame dhe medresetë e Prizrenit, në Simpoziumin e Dytë ndërkombëtar: “Qytetërimi Islam në Ballkan”, Tiranë, Shqipëri 4-7 dhjetor 2003, Stamboll, 2007, f. 247.

Mersidije, të poetit Imam-Zade Kemal, shënon se myderrizi ka ndërruar jetë në vitin 931-1524. Ndërsa, në veprën e Haxhi Ymer Lutfi Paqarizit thuhet se Myderrizi kishte ndërruar jetë në vitin 1031-1621.⁷⁸

Xhamia ka planimetri katrore, me themele të murosura me gurë dhe të lidhura me llaç-baltë. Muret janë të ndërtuar nga qerpiçi, ndërsa janë të lidhur me llaç-baltë, me hatulla horizontale. Xhamia ka hajatet në të dy anët (jug dhe perëndim) pjesa e poshtme e hajateve ishte e murosur me jallëmkat me qerpiçë kurse pjesët e sipërme kanë qenë të hapura.

Xhamia e ka kulmin me majë, me konstruksion druri katër faqesh (ujor), të mbuluar me tjegulla. Edhe kulmet e hajateve janë me konstruksion druri, ndërsa janë të mbështetura në hashab të drurit. Minarja është e rrumbullakët dhe e murosur me gur të latuar. Muret e jashtme, të brendshme dhe minarja e xhamisë kanë qenë me suva. Brendia e xhamisë kishte mihrabin, mafilin, minberin dhe kubënë, dhe në hajat edhe një mihrab. Në muret e brendshme nuk janë hasur gjurmë të pikturës murale.

Xhamia është dëmtuar në luftën osmano-habsburge të vitit 1689. Gjatë kohës së komunizmit, për shumë vite xhamia ka shërbyer si depo e artikujve të ndryshëm, dhe në vitin 1979 është djegur, me ç'rast pjesa e brendshme e xhamisë, së bashku me dhomën në hajat, po edhe pjesa e epërme-konike e minares, që e ka sipër alemin, është dëmtuar, mirëpo pasi zjarri ka përfshirë edhe pjesën konike të minares, asokohe ka lindur dyshimi që zjarrvënja ka qenë e qëllimshme. Fatmirësisht konstrukti i jashtëm dhe i brendshëm i mureve, kulmi i jashtëm, si dhe muret e suvatuara me llaç gëlqereje, nuk kishin pësuar shumë plasaritje, me përjashitim të blözës së tymit që ishte ngjitur nëpër mure. Tavani i xhamisë dhe i hajateve ishin dëmtuar, mirëpo nuk ishin rrënuar.

Në qershor të vitit 1981, disa të rinj entuziastë myslimanë prizrenas, me aprovim verbal edhe të zyrtarëve të Bashkësisë Islame të Prizrenit, me punë vullnetare dhe me ndihma të qytetarëve myslimanë, e filluan sajimin e dëmeve të xhamisë, duke i lyer muret e brendshme me gletë

⁷⁸ Mr. Hamit Altiparmak'in tüm bilimsel çalışmaları, Kosova – Prizren'de osmanli eserleri, hazirlayan: Osman Baymak, Prizren, 2001, f. 262.

maskë, si dhe duke i vendosur dritare të reja, duke i sajuar dërrasat e dëmtuara të tavanit, si dhe duke e ndërtuar një minber të ri me material dru-ri e dërrase. Hajati mbyllet me dërrasa, ku vendosen disa dritare të cilave nga ana e jashtme u vihen parmakllëqe, si dhe adaptohet një klasë dhe një zyrë për personelin, ndërsa tavanit i vendosen dërrasa llamperie. Pjesës së epërme të minares së djegur i vendoset kulmi konik me alem të ri.⁷⁹ Në vitin 1994 është suvatuar edhe eksterieri i minares.

Nga ana e vetë myderriz Ali Efendiut është ndërtuar tyrbja,⁸⁰ e cila është sajuar ngjitur me pjesën perëndimore të xhamisë. Tyrbja është dëmtuar në vitin 1689, madje është vandalizuar edhe varri i myderriz Ali Efendiut, trupi i të cilit ndodhej aty. Kulmi i tyrbes u rrënuar në vitin 1976, dhe ajo u la gërmadhë edhe gjatë investimeve të vitit 1981 në xhami. Në vitin 1996 varri i Ali Efendiut është rregulluar, dhe u vendos edhe nishani në të, i cili ishte me këtë përmbajtje: *Myderriz Ali Efendiu*. Mirëpo, në gusht të vitit 2003 disa të pandërgjegjshëm e thyen nishanin.⁸¹

Sot në hyrje të xhamisë, nga ana e djathë, janë dy dhoma që shërbejnë për faljen e namazit të xhumasë, sepse ka më shumë xhemat. Ndërsa, në anën e majtë është një dhomë për personelin e xhamisë. Në vitin 2013 është kryer rindërtimi i kulmit të xhamisë, si dhe është suvatuar objekti nga ana e jashtme. Këtë herë mund të themi se xhamia nuk ka pësuar ndryshime edhe nga ana e jashtme.⁸²

⁷⁹ Njëri prej iniciatorëve ishte z. Salih (Xhelal) Hoxha, i lindur më 12 gusht 1961, në Prizren. Deklarata është dhënë më 2 shkurt 2024, e së bashku me z. Eroll Vetimin, e më vonë edhe me disa të tjerë, u vazhdua procesi deri në rifunksionalizimin e xhamisë.

⁸⁰ Mr. Hamit Altiparmak'in tûm bilimsel çalişmalari, Kosova-Prizren'de osmanli eserleri, hazirlayan: Osman Baymak, Prizren, 2001, f. 262.

⁸¹ Parim Kosova, Ndërtimet e arkitekturës Islame dhe medresetë e Prizrenit, në Simpoziumin e Dytë ndërkombëtar: "Qytetërimi Islam në Ballkan", Tiranë, Shqipëri 4-7 dhjetor 2003, Stamboll, 2007, f. 247.

⁸² Deklaratë e Imamit të Xhamisë "Myderriz Ali Efendiu" z. Bashkim (Xhevat) Spahiu i lindur më 05.04.1976, në fshatin Kosavë-Opojë, këtë detyrë e ushtron që nga viti 1997, e dhënë më 20.02.2024.

Xhamia është shpallur përmendore kulturore me aktvendimin nr. 411/1989 të Entit për Mbrojtjen e Përmendoreve Kulturore Prizren.⁸³

Në Listën e trashëgimisë Kulturore për mbrojtje të Përkohshme të MKRS-së të Kosovës xhamia është e kategorisë “Arkitekturore”, pra, hyn në nënkategorinë Monument/Ansambël nr. Vendimit 411/89, nr. Unik në Databazë 000342.⁸⁴

2.9. Xhamia “Maksut Pasha”

Në vendin më atraktiv të Prizrenit, aty ku lumi Lumëbardh del nga gryka e Sharrit, në anën e majtë të rrjedhës, Maksut Pasha e ndërtoi xhaminë, e që në bazë të tabelës që është vendosur aty, në pjesën mbi portën hyrëse, në oborrin e xhamisë, ngjet të jetë e viteve të fundit, ku shënon si vit i ndërtimit viti 1641; mbi derën e hyrjes në xhami është edhe hapësira e kitabesë, ndërsa i mungon mbishkrimi, i cili në popull njihet edhe si xhamia e Marashit, për shkak të lagjes ku gjendet.

Studiuesi H. Alltiparmak është i mendimit se Maksut Pashai e ndërtoi xhaminë para viteve 1642-1644. Ai kishte qenë vali i Karsit dhe i Misirit, ku edhe është vrarë.⁸⁵ Tahir Efendiu shkruan se Maksut Pashai kishte qenë edhe dijetar pranë xhamisë së tij, ku kishte ndërtuar dhe objektin për mekteb, dhe vërteton që minberin e xhamisë e ka ndërtuar Hasan Çelebiu.⁸⁶ Maksut Pashai, xhaminë e Haxhi Kasemit, e kishte restauruar në mesin e shekullit XVI.⁸⁷

⁸³ Dokumenti gjindet në Arkivin e Qendrës Rajonale për Trashëgimi Kulturore Prizren.

⁸⁴ Databaza e MKRS të Republikës së Kosovës.

⁸⁵ Mr. Hamit Altiparmak’in tüm bilimsel çalışmaları, Kosova – Prizren’de osmanli eserleri, hazırlayan: Osman Baymak, Prizren, 2001, f. 248.

⁸⁶ Dr. Sc. Nehat Krasniqi, Kontribute Albanologjike, Studime dhe dokumente historike e letrare të periudhës osmane, Prishtinë, 2011, f. 97; Mr. Hamit Altiparmak’in tüm bilimsel çalışmaları, Kosova-Prizren’de osmanli eserleri, hazırlayan: Osman Baymak, Prizren, 2001, f. 248.

⁸⁷ Хасан Калеси и Исмаил Ерен, Призренац Махмуд-Паша Ротул, његове задужбине и Вакуфнама, Старине Косова VI-VII Antikitete të Kosovës, Приштина-Prishtinë, 1972-1973, f. 43.

Xhamia ka bazë katrore. E tërë xhamia është e ndërtuar nga gurët e lumit, ndërsa materiali lidhës ndërmjet gurëve është llaçi gëlqeror, ndërkaq skajoret janë me gurë të latuar e dritaret kanë qenë pa harqe; e gjithë pjesa e mureve të jashtme dhe ato të brendshme ka qenë e suvatuara me llaç gëlqereje.

Xhamia është me kupolë, e ndërtuar me material të fortë, ndërsa është e mbuluar me llamarinë plumbi. Në hajatin e xhamisë, në pjesën e majtë, është edhe një mihrab. Oborri i anës lindore-perëndimore, si edhe ai i anës jugore që lidhej me hapësirën e Teqesë së Axhize Babës, ka qenë me varre, ndërsa me kalimin e kohës janë rrafshuar ato varre. Sot nuk kemi gjurmë as nga mejtepi i Maksut Pashës, megjithëse vendi dihet.⁸⁸

Minarja e xhamisë është 14 këndore, e ndërtuar me gurë të latuar dhe e suvatuara. Pjesa e minares, nga alemi deri te sherifja, është rrëzuar nga era në fund të viteve pesëdhjetë të shekullit të kaluar, mirëpo është rregulluar. Pjesa e përmendur, sërish në fillim të viteve të gjashtëdhjeta, qëllohet nga rrëfeja, dhe në vitin 1968, me donacion të xhelatit, është rindërtuar nga ana e usta Shefik Pallës.⁸⁹ Pjesën konike të minares, që është me material druri, e mbështjellë me llamarinë plumbi, në vitin 2020 era e rrezoi, mirëpo pas një kohe është rregulluar nga ana e xhematit.⁹⁰

Deri në dekadat e para të shekullit të njëzetë lagjja Ralin ka qenë e lidhur me një urë të ngushtë me bregun tjetër të lumit Lumëbardh, pranë xhamisë, ndërsa urën e kishin ndërtuar me material druri, me qëllim të ardhjes së xhematlive në xhami.⁹¹

Hajati i xhamisë ka qenë me konstruksion druri dhe dërrasa, i mbuluar me tjegulla, dhe është rrënuar qëllimisht. Në vitin 1991 hajati u rindë-

⁸⁸ Hulumtimet tona në vazhdimësi, gjatë viteve 1991 e këtej, dëshmuar edhe në bazë të fotografive.

⁸⁹ Deklaratë e djalit të ish myezinit të xhamisë “Maksut Pasha”, Aqif Efendiut, z. Abidin (Aqif) Skenderi, i lindur në vitin 1953, dhënë më 27.01.2024 në Prizren (Fotografitë që i disponojmë).

⁹⁰ Parim Kosova, për këtë proces disponojmë dhe fotografi të shumta.

⁹¹ Deklaratë e znj. Zehra (Halil) Saiti-Pirana e lindur në vitin 1929 deklaruar e dhënë më 9 janar 2024; dhe në bazë të fotografive.

rtua, kurse në vitin 2006 është mbyllur edhe me dritare të mëdha. Gjatë vitit 1990 dhe muajit janarit të vitit 1991, me mjetet që i tuboi xhamati, u krye edhe një ndërhyrje e madhe në xhami: suvatimi i enterierit dhe i eksteriorit, dhe po ashtu i minares, duke u ndërtuar minberi dhe mafili i ri, bashkë edhe me mihrabin që u restaurua.⁹²

Gjatë këtij viti në oborre në pjesën perëndimore është ndërtuar me përmasa të mëdha edhe shatërvani me kube për avdes. Vlen të përmendet si dritaret e xhamisë kanë qenë me kënde të drejta, por gjatë këtij restaurimi u bënë pjesët e sipërme me harqe, si të formës orientale, si dhe në pjesën horizontale, në të dy anët e traut të sipërm të derës hyrëse në xhami, u vendosën hëna me yllin pesëcepësh.

Vlen për të përmendur rasti i myezinit Haxhi Aqif (Abidin) Skenderi (1898-1986), i cili për gjashtëdhjetë vjet ka shërbyer si myezin i xhamisë. Për shërbimin që ka bërë ai asnjëherë nuk ka pranuar të merrte rrogë.⁹³

2.10. Xhamia “Sejdi Beu” (Xhamia e vjetër e Kurillës)

Në Defterin e Prizrenit të vitit 1571 figuron mëhalla Kurilla, me 56 shtëpi.⁹⁴ Lidhur me vitin e ndërtimit dhe financuesin ka ngatërresa të shumta tek autorët që janë marrë me këtë histori, me historikun e kësaj faltoreje islame në Kurillë mëhallë.

Sejdi Beu, përveç mesxhidit që filloi ta ndërtojë në çarshinë Shatërvan, në vitin 1650,⁹⁵ mendojmë që edhe mesxhitin në Kurrillë Mëhallë

⁹² Deklarim nga Hoxha Muharrem Haxhi, i lindur më 1952 në Prizren, deklaroi më 24.01.2024, ai së bashku me familjen janë kujdesur edhe për hafëzin.

⁹³ Deklaratë e z. Abidin (Aqif) Skenderi, i lindur në vitin 1953, dhënë më 27.01.2024 në Prizren.

⁹⁴ Татјана Катич, Опширни попис Призренског санцака из 1571. године, Историјски Институт, посебна издања књига 58, Београд, 2010, f. 55.

⁹⁵ Kemal Özergin, Dr. Hasan Kaleşi, Ismai Eren, Prizren Kitabeleri, Vakıflar dergisi, sayı VII, İstanbul, 1968, f. 85; Dr. Sc. Nehat Krasniqi, Kontribute Albanologjike, Studime dhe dokumente historike e letrare të periudhës osmane, Prishtinë, 2011, f. 97; Mr. Hamit Altıparmak'in tüm bilimsel çalışmaları, Kosova – Prizren'de osmanlı eserleri,

mund ta ketë filluar së ndërtuari po në atë vit, ose disa vite më vonë. Pas ndërtimit të mesxhitit (Sejdi Beut) dhe vijës së ujit nga ana e vëllait të tij, Kasim Beut, filloi edhe popullzimi intensiv i kësaj hapësire bregore të Prizrenit.⁹⁶

Edhe kjo faktore gjatë luftës osmano-habsburgase, në nëntor të vitit 1689, ka pësuar. Sipas Tahir Efendiut, mesxhidin e Sejdi Beut në Kurrillë Mëhallë e ka rinovuar Dervish Beu, dhe e ka vendosur hatibin.⁹⁷ Në një studim tjetër shkruan se Dervish Pashai, në vitin 1750, e emëron hatibin për leximin e hytbeve, si dhe e ndërton minaren, dhe kështu mesxhidi shndërrohet në xhami⁹⁸. Në këtë rast mendojmë se mund të jetë fjala për personin e njëjtë.

Kurse, në regjistrin e vakëfnimeve të vitit 1290-1873/74 figuron vakëfnimi i Sejdi Beut.⁹⁹ Këtë vakëf nuk arritëm ta sigurojmë dhe të vërtetojmë se a figurojnë të dy faktoret e ngritura nga ana e Sejdi Beut, pra, ajo në shatërvan, si dhe kjo në Kurrillë Mëhallë.

Xhamia ka planimetri katrore. Themelet i ka nga guri, të lidhura me llaç-baltë, kurse muret i ka të ndërtuara me qerpiç e të lidhur me llaç-baltë, me hatulla horizontale dhe me dritare pa harqe. Kulmi ishte me majë, i cili e kishte konstruksionin e drurit dhe ishte me katër faqe (ujor), të cilat faqe fillimisht ishin të mbuluara me rasa guri, e më vonë me qeramidhe (tjegulla) tradicionale, ndërsa hajati ka qenë me kulm të punuar me konstruksion druri. Me ndërhyrjen në objektin e xhamisë dhe murimin e hajatit dhe të shtimit edhe të një pjese para hajatit, në vitin 1977, xhamia

hazirlayan: Osman Baymak, Prizren, 2001, f. 267; Prof. Dr. Esat Haskuka, Analizat e funksioneve të Prizrenit gjatë shekujve, Prizren 2003, f. 220.

⁹⁶ Prof. Dr. Esat Haskuka, Analizat e funksioneve të Prizrenit gjatë shekujve, Prizren 2003, f. 221.

⁹⁷ Kemal Özergin, Dr. Hasan Kaleşi, Ismai Eren, Prizren Kitabeleri, Vakiflar dergisi, sayı VII, İstanbul, 1968, f. 85; Nehat Krasniqi, Kontribute Albanologjike, Studime dhe dokumente historike e letrare të periudhës osmane, Prishtinë, 2011, f. 97.

⁹⁸ Altay Suroy Recepoglu, Prizren'de Türk Dönemi Kültür Mirası, Prizren, 2009, f. 93.

⁹⁹ T.C. Başbakanlık, Vakıflar Genel Müdürlüğü, Vakıf Listesi, 08/09/1253-Hicri Prizren Defter No-171/0 Sayfa No-0016 Sıra No-0101.

ka marrë planimetri drejtkëndëshe; vetëm muret dhe minarja ka mbetur nga e vjetra.

Xhamia e ka mihrabin, minberin dhe mafilin, ndërtuar në tërë gjerësinë e hapësirës së objektit.¹⁰⁰

Në vitin 1996, në pjesën perëndimore, shumë afër të xhamisë së vjetër, në oborr filloi ndërtimi edhe i një xhamie të re me material bashkëkohor, me kube qendrore dhe me dy kube të vogla në hajat. Xhamia u përrua në vitin 2000.

Në pjesën jugperëndimore të xhamisë ishte objekti i mejtepit, i ndërtuar në periudhën osmane, me dy dhoma mësimi.¹⁰¹ Në vitin 1945 pushtetarët komunistë mejtepin e shndërruan në zyra të Këshillit Popullor, dhe këta qëllimisht në pjesën e hapësirës ndërmjet objektit të xhamisë dhe Mejtepit hapën rrugën për qarkullim të automjeteve, dhe kështu këto dy monumente i ndanë në dy pjesë. Këtë objekt në vitin 1957 pushtetarët e rrënuan, dhe aty e ndërtuan një objekt më të madh për Këshillin Popullor, e më vonë shërbeu si objekt i Bashkësisë lokale.¹⁰² Një kthinë e mejtepit gjatë viteve 1987-2016 punoi si dyqan ushqimor. Në vitin 2018 objektin e mejtepit e rrënoi K. K. i Prizrenit, dhe aty e ngriti Ambulancën.

Në Listën e trashëgimisë Kulturore për mbrojtje të Përkohshme të MKRS të Kosovës (06.10.2023-06.10.2024) Nr. 5123, 2023-02, data 06.10.2023, xhamia në fjalë hyn në kategorinë arkitekturore dhe në nënkategorinë Monument/Ansambël nr. Vendimit 1442/57, nr. Unik në Databazë 38398.¹⁰³

¹⁰⁰ Si anëtar i ekipit të IMM Prizren, kemi zhvilluar inventarizimin e objektit në vitin 2002.

¹⁰¹ Z. Kurtish (Ahmet) Latifi, i lindur në vitin 1930, dhe z. Ali (Liman) Biba, deklaruan më 21.07.1994.

¹⁰² Deklaratë e Avokat Zinel (Fadil) Kodra i lindur në vitin 1950 në Prizren, dhënë më 03.02.2024, paraardhësit e tij për disa gjenerata kanë shërbyer imam në këtë xhami.

¹⁰³ Databaza e MKRS të Republikës së Kosovës.

2.11. Xhamia “Sofi Sinan Pasha”

Sofi Sinan Pasha, kishte arritur edhe gradën e vezirit në perandorinë osmane, ndërsa në Prizren e ndërtoi një xhami të madhe dhe një medrese. Xhamia është një nga xhamitë më monumentale në Ballkan,¹⁰⁴ dhe një nga më të bukurat në eksterior dhe enterier. Mbi mihrab, në një mbishkrimin, shkruan dhe viti i ndërtimit 1024/1615.¹⁰⁵ Në regjistrin e vakëfnimeve të shtetit osman, të vitit 1296-1878/79, figuron edhe vakëfnimi i xhamisë së Sofi Sinan Pashës.¹⁰⁶

Xhamia ndodhet në bërthamën urbane të Prizrenit, në një bazament të ngritur. I tërë objekti është i ndërtuar me material të fortë guri, lidhura me llaç gëlqereje (horasan). Pjesa e jashtme e mureve është ndërtuar me gurë të gdhendur, me një mjeshtëri të rrallë, dhe janë të pasuatuara, kurse muret e brendshme janë me suva gëlqereje.

Pjesa e mihrabit të xhamisë nga ana e jashtme e objektit është i murosur me absidë kënddrejtë, kurse nga brenda është nishë. Minarja është shumëkëndore, e punuar me gurë shtufe të gdhendur, ndërsa është një sherifesh dhe ka qenë me suva. Dritaret e rendit të poshtëm janë pa majë, kurse ato të sipërmet janë harkore me majë, të gjitha me gurë të gdhendur.

Xhamia e ka kupolën qendrore të punuar me tulla të pjekura dhe të mbuluar me llamarinë plumbi, ndërsa në majë e ka të vendosur alemin, e çardaku fillimisht ka qenë i hapur, me tri kube të mbështetura në shtylla vertikale nga guri e të latuara. Në bazë të krahasimit të fotografive të kohës, në fillim të shekullit të njëzetë çardakët u mbyllën me mure dhe u krijuan ambientet për mësim në përdhësë, si dhe në kate, dhe procesi mësimor aty është zhvilluar deri në vitin 1912.

¹⁰⁴ Prizreni në dokumente osmane, përgatitën Ayten Ardel & Edib Agagjyshi, Alsar, Tiranë, 2021, 29.

¹⁰⁵ Dr. Nimetullah Hafiz, tri nova datuma o ornamentici u Sinan Pašinoj Džamiji u Prizrenu, Vjetar - godišnjak X - XI, Prishtinë - Priština, 1979, f. 272.

¹⁰⁶ T.C. Başbakanlık, Vakıflar Genel Müdürlüğü, Vakıf Listesi, 06/01/1296-Hicri Prizren Defter No-171/0 Sayfa No-0036 Sira No-0257.

Gjatë vitit 1689 dihet që objekti i xhamisë ka pësuar disa dëmtime nga ana e ushtrisë habsburgase, ndërsa se kur janë evituar këto dëme nuk kemi dëshmi. Sipas një dokumenti nga Arkivi Osman, i datës 24 gusht 1860, kuptojmë se xhamia e Sinan Pashës gjendej në një gjendje të mjerueshme, dhe Porta e Lartë kishte lejuar shumë tridhjetë mijë groshë për restaurimin e saj.¹⁰⁷

Prizreni në fillim të nëntorit 1912 është okupuar nga ana e ushtrisë serbe, dhe kjo ushtri xhaminë e kishte shndërruar në depo të municionit, dhe do të shkaktohej (do ta shkaktonin P. K.) një shpërthim, me ç'rast çardakët e xhamisë do të pësonin dëmtime.¹⁰⁸ Njësoj edhe ushtria okupatore bullgare do ta shfrytëzonte për të njëjtin qëllim këtë faltore, gjatë viteve 1915-1918; edhe këta qëllimisht, më 29 nëntor 1915, ditë e hënë, e aktivizuan eksplozivin dhe u dëmtuan shumë pjesë të brendshme të xhamisë.¹⁰⁹ Për depo të municionit do të shfrytëzoheshin edhe nga ushtria e mbretërisë SKS (1918-1929 P. K.), e më vonë edhe nga forcat jugosllave (1929-1941).

Pushteti i mbretërisë serbe-kroato-slllovene, me motivacionin kinse gurët e xhamisë janë marrë nga kisha e Shën Arhangjelit, më 18 maj 1919 (është një dëshmi që rrënimi është kryer në vitin 1921 P. K.), e filloi rrënimin e xhamisë; arritën t'i rrënojnë hajatet, mirëpo demonstrimi i qytetarëve dhe vrasja e arkitektëve rusë e ndalën rrënimin e mëtejshëm të xhamisë.¹¹⁰

Në vitin 1941 qeveria shqiptare e Tiranës i dërgoi ekspertët italianë për ta bërë studimin dhe projektin për investime në xhaminë e Sofi Sinan Pashës; këta kishin konstatuar që materiali ndërtimor i përdorur në

¹⁰⁷ Prizreni në dokumente osmane, përgatitën Ayten Ardel & Edib Agagjyshi, Alsar, Tiranë, 2021, 79.

¹⁰⁸ Др. Серафим С. Николић, Призрен од средњег века до савременог доба урбанистичко-архитектонски развој, Призрен, 1998, f. 340.

¹⁰⁹ Dr. Sc. Nehat Krasniqi, Kontribute Albanologjike, Studime dhe dokumente historike e letrare të periudhës osmane, Prishtinë, 2011, f. 85.

¹¹⁰ Muhamed Shukriu, Prizreni i Lashtë-Morfologjia e ecurive për ruajtjen e kulturës materiale, Prizren 2001, f. 297, 299.

ngritjen e xhamisë së Sinan Pashës nuk ishte i objekteve të kompleksit të Shën Arhangjelit afër Prizrenit, madje as kapitelet në shtyllat e mafilit nuk ishin marrë nga ai objekt. Në fund të vitit 1944 përsëri xhamia u mbyll¹¹¹ nga ana e pushtetit komunist jugosllav. Gjatë viteve 1968-1969 u krye restaurimi i disa pjesëve të brendshme të xhamisë, dhe për disa vite shërbeu si muze i dorëshkrimeve orientale.¹¹² Mbas investimeve dhe punës vullnetare nga ana e disa të rinjve myslimanë entuziastë prizrenas, xhamia u rihap, e cila vazhdon t'u shërbejë besimtarëve edhe sot.

Xhamia e Sinan Pashës, për dallim nga të tjerat në Prizren, e ka dekorimin më të bukur dhe më të begatë në gjitha muret e brendshme dhe në kupolën e saj. Dekorimi i parë i pikturës murale është kryer pas ndërtimit të xhamisë, në vitin 1038/1628, dhe atë në stilin e bukur të pikturës arabeska, kurse meremetimi i dekoracionit të pikturës murale është kryer në vitin 1096/1684. Ornamentika e stilit barok është krijuar në vitin 1281/1864.¹¹³

Konservimi i parë është kryer pjesërisht në vitin 1952,¹¹⁴ për të vazhduar me ndërprerje në rikonstruimin dhe konservimin e një pjese të madhe të pikturave gjatë viteve 1968/69 dhe 1973/8, e deri në vitin 1988.¹¹⁵

Fillimisht kompetentët e shtetit shqiptar, në korrik të vitit 1941, kishin menduar që xhamia e Sofi Sinan Pashës: “...*të deklarohet monument kombëtar... me kujdesi të Qeverisë Shqiptare...*”.¹¹⁶ Me aktvendimin nr. 1599, të vitit 1948, xhamia është vënë nën mbrojtje të shtetit. Xhamia

¹¹¹ Muhamed Shukriu, punim i pabotuar, Xhamia e Sofi Sinan Pashës - Labirint i aktivitetit dhe kërcënimet permanente për asgjësim, Prizren, data 24.08.1992, f. 1 - 3.

¹¹² Katalogu, Prizren Sinan Paşa Camii, 31 Temmuz 2011.

¹¹³ Dr. Nimetullah Hafiz, tri nova datuma o ornamentici u SinanPašinoj Džamiji u Prizrenu, Vjetar - godišnjak X - XI, Prishtinë - Pristina, 1979, f. 272 - 275.

¹¹⁴ С. Ненадовић - Д. Павловић, Преглед рада Завода за заштиту споменика културе НР Србије, Зборник заштите споменика културе Београд 1955, 368-8.

¹¹⁵ Muhamed Shukriu, Prizreni i Lashtë - Morfologjia e ecurive për ruajtjen e kulturës materiale, Prizren 2001, f. 297, 299.

¹¹⁶ Kosova shqiptare e Çliruar, në Kultura Islame, nr. 23-24 korrik-gusht 1941 (1360), Tiranë, 1941, 247.

është regjistruar në raportin teknik të UNESCO-së, të vitit 1975-76/3. 411.6 f. 13.¹¹⁷

Nga ana e Institutit për Mbrojtjen e Monumenteve Kulturo-Historike në Prizren janë paraqitur projektet ideore për rivitalizimin e xhamisë së Sinan Pashës, nëpërmjet donacionit nga ana e Ministrisë për Kulturë të Republikës së Turqisë, e cila përmes organizatës qeveritare “Tika”, nëpërmjet kompanisë restauruese “Akçiler restoracion”, do të fillojë gjurmimet arkeologjike, dhe nga ana e K. K. Prizren do të rrenohen edhe disa dyqane përreth xhamisë.¹¹⁸ Restaurimi ka filluar në vitin 2007, me ç’rast u ndërtuan çardakët e rrënuar nga pushteti i mbretërisë SKS, të tri kupolat e saj, u mbuluan me llamarinë plumbi, kurse në tavanet e kupolave u krye dekorimi me pikturë murale. Gjithashtu u vendosën dritare të reja në xhami, e pastaj u bë përforcimi i themeleve të objektit etj. Xhamia u rihap në vitin 2011. Rregullimi i oborrit dhe ndërtimi i një shatërvani dhe i disa lokaleve u zhvilluan gjatë viteve 2011-2013.

Xhamia e Sinan Pashës gjendet në ngastrën kadastrale 3449/1 K. K. Prizren. Më 26.06.2023, nr. 3290/2023, xhamia e Sinan Pashës hyn në Listën e trashëgimisë kulturore për mbrojtje të përhershme, kategoria Trashëgimia Arkitekturore Mesjetë, statusi 69/2016, nr. Unik në Databazë 337.¹¹⁹

2.12. Xhamia “Çohaxhi Mahmut Aga” (Margëlliqi)

Ndërmjet hapësirës së Xhuma xhamisë dhe të asaj të Ahmet Beut, nga ana e Çohaxhi Mahmut Agës, është ndërtuar xhamia diku rreth mesit të shekullit XVIII.¹²⁰ Mahmut Aga, pasi i muron themelet, shkon në luftë,

¹¹⁷ MM. V. Planque et J. Sonnier, preservation et mise en valeur du patrimoine monumental de Prizren, province de Kosovo, Document a diffusion restreinte Rapport Technique PP/1975-76/3.411.6, n. De serie FMR?CC/CH?76?162, UNESCO, Paris, 1976, A3. f. 13

¹¹⁸ Refki Reshitaj, Xhamisë së Sinan Pashës i rikthehet origjinaliteti i dikurshëm, Zëri, Javore për Kulturë, mediale argëtuese, e shtunë, 11 korrik 2009, Nr. 297. Viti VII.

¹¹⁹ Databaza e MKRS të Republikës së Kosovës.

¹²⁰ Prof. Dr. Esat Haskuka, Analizat e funksioneve të Prizrenit gjatë shekujve, Prizren 2003, f. 222.

dhe atje bie dëshmor. Tek pas katërdhjetë vjetësh ka filluar ndërtimi i xhamisë.¹²¹ Në oborre gjendet edhe varri i imamit dhe myderrizit të kësaj xhamie, Sylejman Efendiut nga Margëllëqi i Çamërisë, i cili ka ndërruar jetë në vitin 1210/1795. Sipas këtij myderrizi e imami, e tërë mëhalla quhet “Mahalla e Margëlliqit”,¹²² madje edhe xhamia quhet “Xhamia e Margëlliqit”.

Tahir Efendiu, në “Kronikën” e tij shkruan: “Mahmud Çohaxhiu ka ndërtuar një xhami në pjesën kryesore të qytetit. Xhamia është shkatërruar më se një herë... edhe kjo është rinovuar nga bujaria e qytetarëve tanë”.¹²³ Në mbishkrimin mbi derën e hyrjes në xhami shkruan se renovimi i xhamisë ishte bërë në vitin 1223/1808, nga ana e Abdullah Agës; mbishkrimin e ka kryer “Ragipi” nga Prizreni.¹²⁴ Sipas një mbishkrimi që gjendej i gdhendur në alemin e gurtë të kulmit të xhamisë, aty shënonte se viti 1323-1905 mendohet që është viti kur është kryer edhe një renovim në xhami¹²⁵. Pasi ky mbishkrim gjendej në alemin e përmendur, mendojmë që në këtë vit është krye edhe meremetimi i kulmit të faltores.

Në regjistrin e Vakëfeve, në Başbakanlik Arşiv të Turqisë, figuron edhe Vakëfnimi i Çohaxhi Mahmud Xhamisë, i datës 26.08.1278-1861/62.¹²⁶

Muret e xhamisë së parë ishin të ndërtuara nga qerpiçi, të lidhura me llaç-baltë, me hatulla horizontale, themele të murosura me gur dhe po ashtu të lidhura me llaç-baltë. Xhamia, nga mbamendja, intervistimi i ple-

¹²¹ Mr. Hamit Altıparmak’ın tüm bilimsel çalışmaları, Kosova – Prizren’de osmanlı eserleri, hazırlayan: Osman Baymak, Prizren, 2001, f. 313-314.

¹²² Hasan Kaleşi, Prizren kao kulturni centar za vreme turskog perioda, Gjurmime Albanologjike, I/1, 1962, Prishtinë, f. 101;

¹²³ Nehat Krasniqi, Kontribute Albanologjike, Studime dhe dokumente historike e letrare të periudhës osmane, Prishtinë, 2011, f. 95.

¹²⁴ Hasan Kaleşi, Prizren kao kulturni centar za vreme turskog perioda, Gjurmime Albanologjike, I/1, 1962, Prishtinë, f. 101; Kemal Özergin, Dr. Hasan Kaleşi, Ismail Eren, Prizren Kitabeleri, Vakıflar dergisi, sayı VII, İstanbul, 1968, f. 84.

¹²⁵ Altay Suroy Recepoglu, Prizren’de Türk Dönemi Kültür Mirası, Prizren, 2009, f. 93.

¹²⁶ T.C. Başbakanlık, Vakıflar Genel Mudurluğu, Vakıf Listesi, 26/08/1278 – Hicri Prizren Defter No-171/0 Sayfa No-0054 Sıra No-0401.

qve dhe fotografitë, kishte planimetri katrore, me hajatin e vogël para saj. Kulmi i xhamisë ishte me majë, i cili e kishte konstruksionin e drurit, dhe ishte me katër faqe (ujor), të cilat ishin të mbuluara me qeramidhe të luguar tradicionale. Kulmi i hajatit ishte i veçantë nga kulmi i xhamisë, me konstruksion druri dhe po ashtu mbuluar me qeramidhe të luguar tradicionale. Brendia e xhamisë ka pasur mihrabin, mafilein, minberin dritaret e rendit të sipërm, të cilat ishin si të lakuara e me majë. Muret e jashtme dhe të brendshme të xhamisë kanë qenë me suva, ndërsa në muret e brendshme nuk ka pasur dekorime të pikturës murale. Minarja është e shkurtër dhe ka formë cilindrike, me pjesën e poshtme të sherifes, të dekoruar e me dhëmbëzore; përfundi saj kishte një rreth të theksuar nga llaçi, lyer me gëlqere. Minarja kishte edhe alemin tradicional.¹²⁷

Në vitin 1995 xhemati, me leje të Bashkësisë Islame të Prizrenit, e rrënoi xhaminë e vjetër, dhe po aty e filloi ndërtimin e xhamisë së re, me material bashkëkohor, me kubënë qendrore dhe dy kube të vogla në hajatet e saj, kurse minarja e vjetër vetëm është meremetuar.

Në Listën e trashëgimisë Kulturore për mbrojtje të Përkohshme të MKRS të Kosovës (06.10.2023-06.10.2024) Nr. 5123,2023-02, data 06.10.2023, xhamia është e kategorisë arkitekturore në nënkategorinë Monument/Ansambël, nr. Vendimit 1442/57, nr. Unik në Databazë 000387.¹²⁸

¹²⁷ Vahit (Destan) Kabashi, i lindur më 1926 në Prizren, deklaratë e dhënë më 18 maj 2007 në Prizren; Sedat (Asim) Luma, i lindur në vitin 1935 në Prizren, deklaratë e dhënë më 18 maj 2007 në Prizren; Jashar (Bahtijar) Pula, i lindur në Prizren në vitin 1929 në Prizren, deklaratë e dhënë më 18 maj 2007 në Prizren.

¹²⁸ Databaza e MKRS të Republikës së Kosovës.

Asem ZEAR*

HAMAMET ME AVULL GJATË PERIUdhËS OSMANE NË HUNGARI - Hamami i Memi Pashë Shqiptarit në qytetin e Pécsit në Hungari

Abstrakt

Hamami i Memi Pashës në Pécs qëndron si një relik i rëndësishëm i periudhës osmane, që daton nga shekulli XVI. I ndërtuar nën sundimin e Memi Pashës, një guvernatori të shquar me prejardhje shqiptare, ky hamam është një shembull i shkëlqyeshëm i ndikimit arkitektonik dhe kulturor gjatë periudhës osmane në Hungari.

Hamami është i ndërtuar me përpikëri dhe në përputhje me parimet tradicionale arkitekturore islame, duke përfshirë veçori dalluese si: ambientin qendror me kube, kupola të vogla me punime të përpunuara me pllaka, duke nxitur një mjedis të qetë për angazhim shoqëror dhe relaksim.

Ndërtimi i hamamit së Memi Pashës i kishte rrënjët në shfrytëzimin e burimeve të bollshme termale të rajonit, të njohura për vetitë e tij terapeutike. Kështu, duke shërbyer si një hapësirë komuniteti, ai e lehtësoi praktikën e larjes, ritualeve shëndetësore

* Universiteti Katolik Pázmány Péter. Ky shkrim i autorit A. Zear është shkruar në gjuhën angleze ekskluzivisht për revistën “Edukata Islame”, të cilin e ka përkthyer studiuësja nga Instituti Albanologjik, Elza Shipoli.

dhe ndërveprimet shoqëror, duke pasqyruar angazhimin osman për higjienën dhe mirëqenien e komunitetit.

Pavarësisht se ka përjetuar periudha të neglizhencës, hamami iu nënshtrua restaurimit të mëvonshëm, për ta ruajtur rëndësinë e vet historike gjer më sot. Sot hamami i Memi Pashës qëndron si një testament i trashëgimisë së pasur kulturore dhe arkitektonike të periudhës osmane në Hungari, me funksionin e vet si një monument historik, duke ofruar njohuri të vlefshme për jetën e përditshme dhe zakonet e asaj periudhe. Rrjedhimisht, edhe sot vazhdon t'i mahnitë studiuesit, turistët dhe të gjithë të interesuarit për artin e asaj periudhe.

Fjalët çelës: hamam, Memi Pasha, Pécs, Hungari, periudha osmane.

Prejardhja e memi pashë shqiptarit

Qyteti i Pécs-it gjatë periudhës osmane pati shumë ndryshime sa i përket objekteve fetare dhe strukturës së organizimit të qytetit, pasi aty u ndërtuan xhami, medrese dhe hamame. Si ndër qytetet më të influencuara gjatë kësaj periudhe, ky qytet edhe në ditët e sotme i ka ende të pranishme objektet e asaj periudhe, dhe ato objekte janë të mbrojtura si pjesë e trashëgimisë kulturore në Hungari. Shumë guvernatorë qëndruan në Pécs dhe urdhëruan ndërtime në tërë qytetin, e ndër ta ishin edhe dy prej tyre që kishin prejardhje shqiptare: njëri i ashtuquajtur Memi Pasha, si dhe nipi i tij, Jakovali Hasan Pasha.

Memi Pasha brenda mureve të qytetit e ndërtoi xhaminë, që sot rrënojat e saj janë nën kishën Françeskane të qytetit. Sipas disa burimeve, xhamia u shkatërrua në vitin 1732 (çatia e saj tashmë ishte hequr dhe shitur në vitin 1701)¹. Sipas mendimit të Ottos, kjo ishte vetëm një prishje dhe jo një shkatërrim total i xhamisë, ndërsa gurët e xhamisë u përdorën gjith-

¹ Szónyi (1925: 82).

ashtu gjatë ndërtimit të kishës, në vitin 1718². Afër xhamisë Memi Pasha e ndërtoi edhe hamamin, i cili edhe në ditët e sotme i ka mbijetuar kohës.

Ndërsa, Gjakovali Hasan Pasha pothuajse pas 100 vjetësh e ndërtoi një kompleks të tërë në qytetin e Pécs-it, jashtë mureve rrethuese të saj. Gjithashtu ajo se çfarë dihet është se Gjakovali Hasan Pasha është nipi i Memi Pashës³.

Sa i përket prejardhjes së Memi Pashës, ka shumë hipoteza dhe diskutime, njëjtë sikurse edhe për Gjakovali Hasan Pashën. Mirëpo, ajo që vlen të theksohet është se Memi Pasha përmendet edhe në dy burime të sigurta mbi prejardhjen e tij.

Sipas Ibrahim Peçeviut, një historian-kronist mjaft i shquar, i cili ka jetuar gjatë periudhës osmane, në shekujt XVI-XVII, e përmend Memi Beun si Arnaut (shqiptar)⁴. Babai i Hasan Sokoloviç quhet Ibrahim Pasha, dhe, sipas Peçeviut, babai i tij ishte Arnavut (“shqiptar”); Memi Beu, në një raport për situatën në Bosnje, të krijuar rreth vitit 1626, e quan pashain Ibrahim bin Meninbeg⁵.

Ky është një ndër burimet më të hershme mbi prejardhjen e Memi Pashës, si dhe, duke pasur parasysh faktin që pikërisht edhe hamami i tij i takon shekullit XVI, e kuptojmë se këtu kemi të bëjmë me faktin që kjo e dhënë nga Peçeviu është korrekte dhe nuk kemi të bëjmë me ndonjë person tjetër, sikurse disa autorë të huaj nxjerrin hipoteza mbi mosprejardhjen shqiptare të Memi Pashës.

Burimi tjetër që na jep detaje të tjera sa i përket prejardhjes së Memi Pashës është prej Evlia Çelebiut, udhëtarit të shekullit XVII, i cili vetë e kishte vizituar qytetin e Pécsit dhe, në të njëjtën kohë e kishte përshkruar në detaje të tërë qytetin gjatë periudhës osmane, ku përveç të tjerave e përshkruan edhe hamamin e Memi Pashës, madje mjaft në detaje.

² Szónyi (1925: 82).

³ Guida e Muzeut të Pécs, Jakovali Haszan Pasha Mosque And Museum, 1-2.

⁴ Peçevi (1866: 194).

⁵ Hancz – Varga (2013: 44).

Evlia Çelebiu e thekson përsëri Memi Pashën si Arnaut (shqiptar), duke e pohuar një ngjarje historike të qytetit të Pécsit, të ndodhur gjatë viteve 1538-1539⁶.

Këto dy burime deri në ditët e sotme janë ndër dy burimet më të sigurta, e të cilat mund t'i marrim parasysh sa i përket prejardhjes së Memi Pashës, i cili kishte mjaft pushtet në periudhën osmane dhe la prapa vetes rrënojat e disa prej ndërtimeve që edhe sot janë të dukshme, madje janë të mbrojtura nga shteti.

Elementet arkitektonike të Hamamit të Memi Pashës (Vështrim i përgjithshëm i hamamit turk)

Banja turke përfshin disa komponentë të veçantë arkitektonikë të përshtatur për akomodimin e ritualeve unike të larjes, të cilat tradita lidhen me kulturën osmane. Pjesët kryesore që ndahen në shumicën e banjave turke janë: pjesa qendrore e banjës, e cila karakterizohet nga një kube e madhe me dritare ose hapje të vogla nga xhami, duke mundësuar që drita natyrale të krijojë një ambient të qetë⁷. Brenda zonës kryesore të larjes është një platformë qendrore nga mermeri, e njohur si *Göbektaşu* (guri i kërthizës), që ofron një hapësirë për ata që të shtrihen dhe të bëjnë masazh.

Rreth sallës qendrore ka legënë të shumtë, të pajisur me çezma që shpërndajnë ujë të nxehtë dhe të ftohtë, i cili ujë shfrytëzohet për qëllime të larjes. Për më tepër, një dhomë e ftohtë është caktuar për zhveshje dhe relaksim përpara hyrjes në seksionet e ngrohta të hamamit, ku edhe ndodhet platforma qendrore nga mermeri.

Temperatura e ngritur brenda këtyre zonave ndihmon në largimin e toksinave dhe relaksim të muskujve. Për më tepër, dhoma private janë në dispozicion për t'i lehtësuar përvojat e individuale ose të grupeve të vogla në hamam. Këta elementë arkitektonikë janë krijuar me përpikëri për të siguruar një eksperiencë të qetë terapeutike të hamamit⁸. Harmoni-

⁶ Sudár (2006: 33).

⁷ Sibley – Jackson (2012: 158).

⁸ Papp (2018: 34).

zimi i dritës natyrore, inkorporimi i kupolave dhe theksi në komoditetin termik kontribuojnë kolektivisht në ambientin dhe funksionalitetin e veçantë të banjës turke.

Në fund të shekullit XV qyteti i Pécsit kishte vetëm një hamam. Megjithatë, ky numër u rrit me hapa të mëdhenj gjatë shekullit XVI; hamamet me avull të listuara prej udhëpërshkruesit Evlia Çelebiu, qysh në shekullin XVII, ishin: Hamami i Gazi Kasim Pashës, Hamami i Memi Pashës dhe ai i Ferhad Pashës⁹.

Hamami i Memi Pashës qëndron si një ilustrim i mrekullueshëm i banjës turke, e vendosur në zemër të qytetit modern, në anën lindore të kishës Shën Françeskane, afër portës *Sziget*, në muret perëndimore të qytetit mesjetar të Pécsit. Në qytet u ndërtuan tri banja, të gjitha të tipit me avull, dy nga të cilat prej Memi Pashës dhe Fehrad Pashës, të cilat edhe ishin të përdorshme për të dy gjinitë¹⁰.

Hamami i Memi Pashës u ndërtua fillimisht për komunitetin turk, pas pushtimit të qytetit, në gjysmën e dytë të shekullit XVI, kur me kalimin e kohës, gradualisht edhe fitoi popullaritet në mesin e popullsisë lokale hungareze. Në vitin 1977, gjatë gërmimeve, muret u ekspozuan në një gjendje rrënuese, dhe për t'i ruajtur sa më mirë, ato u rindërtuan. Në dekadat që kanë kaluar që atëherë ka pësuar vetëm një pjesë e pusit dikur, e rindërtuar plotësisht sot, e që qëndron ende¹¹.

Megjithatë, madhësia e ndërtimit dhe karakteri i dhomave mund të vërehen qartë. Forma e tij dalluese drejtkëndore shtrihet 31 metra nga lindja në perëndim, dhe 9.5 deri 11 metra nga jugu në veri. Hamami është i ndarë në tri seksione kryesore, dhe secili prej tyre në vijim do të përshkruhet më në detaje.

Ambienti i hyrjes, apo ndryshe, siç njihet edhe si dhoma e ftohtë, ndodhet në pjesën lindore të hamamit me hyrje nga veriu, ka formë katrore me gjerësi rreth 7 metra. Themeli i dhomës u ndërtua duke përdorur gurë

⁹ Hancz – Varga (2013: 59).

¹⁰ Papp (2018: 44).

¹¹ Papp (2018: 108).

të parregullt, me tulla që përdoren gjatë rinovimit të mesit shekullit XX. Për më tepër, dyshemeja është jo e barabartë dhe e mbuluar me gurë të vrazhdë. Në tarracën lindore mund të vërehen qemerë të vegjël të ndërtuar me tulla, të cilat historikisht kanë shërbyer si depo për këpucët dhe sendet personale, përpara se të kalohet në seksionin tjetër.



Fig. 1: Hamam i pikturuar prej Kamal Al Din Behzad, 1495

Karakteristika arkitektonike e hamameve turke të këtij lloji zakonisht përfshin përdorimin e një kupole ose të një çatie të lidhur nga druri për mbulim. Në kontekstin hungarez, këto hamame janë zhdukur në masë të

madhe, duke lënë pas vetëm mbetjet e mureve të tyre ose ilustrimet e tyre. Një analizë e këtyre mbetjeve sugjeron se një çati me trakë druri do të kishte qenë zgjidhja mbizotëruese, pasi muret, duke gjykuar trashësinë e tyre, ka të ngjarë që mos të ishin në gjendje ta mbanin peshën e një kupole¹².

Dhoma më e madhe në hamamin e Memi Pashës shpesh kalon pa u vënë re, ose kombinohet me dhomën e zhveshjes. Në qendrën e tij shtrihet një shatërvan tetëkëndor, i rindërtuar nga Győző Gerő¹³, bazuar nga disa fragmente të gjetura në Pécs. Ai është i mbyllur me një stol të mbuluar me pllaka të mëdha guri, gjerësia e të cilit stol ndryshonte dhe shtrihej në tre metra, vende-vende. Kjo hapësirë zakonisht përdorej për relaksim, shijim të pijeve dhe shoqërim para dhe pas larjes¹⁴.

Evlia Çelebiu, në përshkrimin e tij thekson se: *brenda portës Szigeti, ngjitur me xhamin e Memi Shahut, është hamami me avull i ndërtuar prej tij, një hamam i hareshëm, i ndërtuar bukur, e ajrosur mirë, e nxehtë, e bukur dhe e këndshme, ku të gjithë shoqëruesit e tij janë me fytyrë nga dielli, dhe hëna e re e ndritur*¹⁵.



Fig. 2: Pjesa e hyrjes së hamamit të Memi Pashës.

Fig. 3: Shatërvani tetëkëndor i rindërtuar.

¹² Papp (2018: 54).

¹³ Győző Gerő (1924-2011): Arkeolog Hungarez, Historian i Artit, Ishte Udhëheqës i Gërmimeve Të Hamamit Të Memi Pashës 1977.

¹⁴ Papp (2018: 54).

¹⁵ Hancz – Varga (2013: 61).

Dhoma e ftohjes: ndodhet në perëndim të dhomës së ftohtë, dhe mund të arrihet përmes një dere të vogël. Në hamamet hungareze të shekullit XVI këto hapësira të ngrohta zënë zonën midis hyrjes dhe dhomës së nxehtë.

Në hamamet më të vogla sesa ai i Memi Pashës, kjo zonë formon hapësirë të vetme, këto hapësira zakonisht mbulohen me tavane të harkuara me tulla e me çati, për të lejuar që avulli të largohet sa më mirë. Dhoma e ftohjes përmban një zonë të ndejës në anën jugore, si dhe një stol me një shatërvan dekorativ muri në anën veriore¹⁶.

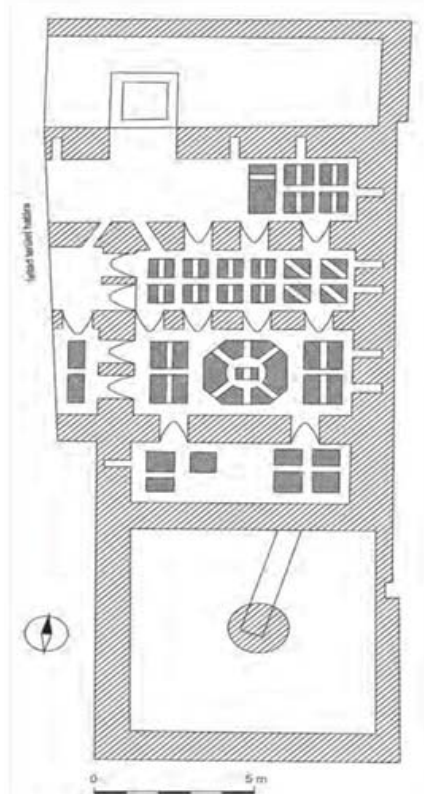


Fig. 4: Planimetria e hamamit të Memi Pashës.

¹⁶ PAPP (2018: 56).

Shatërvani i murit ka dy dalje, njëra për ujë të ftohtë, dhe tjetra për ujë të ngrohtë, dhe është zbukuruar me një gur të bardhë katror, të dizajnuar në stilin e një dritareje të vjetër islame të tipit osman. Poshtë shatërvanit të murit ndodhet një lavaman i vjetër osman, i cili është i zbukuruar nga i njëjti gur, dhe është i dizajnuar me një model lulësh.

Themeli i mureve të dhomës është i ndërtuar me gurë, ndërsa qoshet e sipërme me tulla. Për shkak se pjesa e sipërfaqes së tokës nuk është e rrafshët, ajo është me gurë të vrazhdë e të mbuluar me një shtresë betoni në mes¹⁷.

Dhoma e nxehtë: është dhoma më e brendshme dhe më e nxehtë e hamamit, e cila është e vendosur në perëndim të dhomës së ftohjes, dhe është e domosdoshme të pranohet se dhoma e nxehtë është përcaktuar ekskluzivisht si zona e hamamit, dhe duhet të mirëmbahet në përputhje me rrethanat. Kjo kërkon që të gjitha elementët, duke përfshirë dyshemetë, muret, tavanet, ndarjet dhe pajisjet, të kenë atributet e të qenit të larë dhe të aftë për ta duruar pastrimin e shpeshtë me ujë. Përzgjedhja e materialeve për veshjen e mureve kufizohet nga kërkesa për aftësinë e larjes dhe rezistencën ndaj nxehtësisë. Në rastet që e kanë prioritet efikasitetin e kostos, suvatimi mund të administrohet nëse muret e dhomave janë të nxehta. Suvatimi shërben si një opsion praktik për shkak të natyrës së tij të larë dhe aftësisë së tij për ta shmangur përcjelljen e tepërt të nxehtësisë, duke dalluar atë nga sipërfaqet me shumë xham¹⁸. Veçanërisht në hamamin e Memi Pashës, muret e suvatuara, së bashku me dyshemetë dhe stolat e mbuluar me gurë, u shfaqën ashtu që aplikimi i suvasë me gëlqere rozë ose të kuqe të lyer me pluhur tullash dhe suva të bardhë gëlqereje të ishte si material i preferuar¹⁹.

¹⁷ Papp (2018: 56).

¹⁸ Allsop (1890: 33-34).

¹⁹ Papp (2018: 58).



Fig. 5: Ana veriore e dhomës së ftohjes me shatërvanin.



Fig. 6: Ana jugore e dhomës së ftohjes me stol dhe çezmën në mur

Lavamanët e tre shatërvanëve të murit janë ndërtuar për afërsisht në formë kube, me gur rreth 40 cm, ndërsa pjesa e brendshme e tyre ishte e gdhendur në një legen, skajet e të cilit shpesh zbukuroheshin. Këta lloj legenësh të gurtë nuk kishin kulluese, dhe si rrjedhojë uji rridhte në dysheme. Në pllakën e vogël nga guri mbi legenët, nga ku mund të kullohej uji, vendoseshin çezma²⁰.



Fig. 7: Shtresat e themelit të murit verior të dhomës së nxehtë.



Fig. 8: Pamje e përgjithshme e dhomës së nxehtë nga ana e perëndimit.

Dyshemeja e hamamit është e ndërtuar me një trotuar të thjeshtë, me pllaka pa xham, mbi beton, duke siguruar një sipërfaqe me teksturë të këndshme për këmbët. Nuk këshillohet përdorimi i pllakave nga material tjetër, pasi mund të bëhen shumë të nxehta dhe të rrëshqitshme. Një mjedis më luksoz janë mozaikët e mermerit, të cilët mund të merren si

²⁰ Papp (2018: 56).

shembull, me kujdesin që sipërfaqja mos të jetë tepër e lëmuar. Duhet t'i kushtohet vëmendje edhe zgjedhjes së dyshemesë, për ta siguruar parandalimin e kushteve të rrëshqitjes²¹.

Në zemër të hamamit me avull, do të jetë “*guri i kërthizës*”, një platformë mermeri e ngritur në formë tetëkëndëshe, mbi të cilin masazhoeshin mysafirët e hamamit²², dhe ka gjithmonë kolona poshtë gurit detar që përvijojnë formën e tij, të vendosura afër njëra-tjetrës, në mënyrë që ato të kenë mundësi ta mbështesin peshën e strukturës së platformës. Në planimetrinë e dhomës së nxehtë të hamamit ajo shpesh shfaqet si një kryq grek, duke ofruar zona të zhytura, e të quajtura *Ivans*, në të katër anët²³. Përveç kësaj, mund të shihet se kolonat që tregojnë vendin e *gurit të kërthizës* nuk janë të vendosura në mes, por më afër dhomës së ngrohtë, dhe sheshi i dhomës së nxehtë ndahet me një mur. Rrjedhimisht, një planimetri e tipit kupole qendrore mund të supozohet në kontrast me rindërtimin aktual të këtij objekti historik²⁴.



Fig. 9: Shatërvanët e murit me çezmat në dhomën e nxehtë

Fig. 10: Guri i kërthizës në mes të dhomës së nxehtë

Dhoma e nxehtë, si pjesa më e madhe e hamamit osman në Hungari, mbulohej nga një kupolë e shtruar me tulla, ku u përdorën dy metoda për ta shfryrë avullin e akumuluar dhe për ta lejuar dritën. Apo, kupola ishte

²¹ Allsop (1890: 34).

²² Hancz – Varga (2013: 6).

²³ Ergin (2011: 279).

²⁴ Papp (2018: 68).

thyer dhe çatitë e vogla, të vendosura kryesisht në rrrathë koncentrikë, kishin një hapje të vetme, të madhe rrethore (opeion), e cila ishte vendosur në qendër të kupolës, dhe e cila kishte një strukturë të vogël si kullë jashtë²⁵. Cisterna dhe dhoma e kaldajës u zbuluan në perëndim të dhomës së nxehtë dhe nga trungjet e murit që vazhdonin në pjesën jugore të hamamit²⁶.

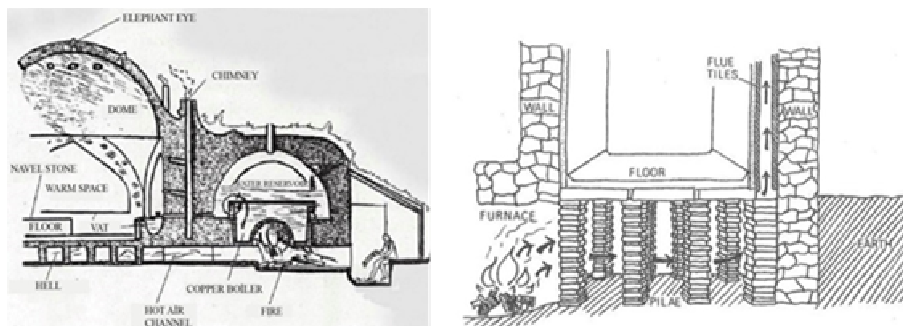


Fig. 11: Sistemi i ngrohjes së hamamit.

Fig. 12: Kolonat e tullave nën dyshemenë e dhomës së nxehtë të hamamit.

Sistemi i furnizimit me ujë në hamamin e Memi Pashës është i ngjashëm me sistemet e furnizimit me ujë në hamamet e tjera osmane me avull në Hungari; zakonisht e merrte ujin nga lumenjtë, përrrenjtë ose puset. Ky ujë mbledhej në një sternë të gjerë e të ndërtuar ngjitur me hamamin, dhe më pas ngrohej duke përdorur një furrë në katin e poshtëm. Ajri i ngrohtë që rezultonte dërgohej pjesërisht në rezervuarë, dhe pjesërisht në ndërtesë, po edhe te dhomat e nxehta dhe të ngrohta. Dyshemeja e dhomave të nxehta dhe të ngrohta mbështetej nga kolona të shkurtra tullash, rreth të cilave rridhte ajri i nxehtë përpara se të dilte nga ndërtesa, përmes tubave vertikalë që ishin vendosur në mure. Po ashtu u përdorën edhe rezervuarë të veçantë për ta ruajtur ujin e nxehtë dhe të ftohtë, të cilët më pas u shpërndanë në shatërvanët e murit, përmes kanaleve të ujit, që ishin nga

²⁵ Papp (2018: 57).

²⁶ Papp (2018: 110).

materiale argjile e të integruara në mure. Tubat qeramike të ujit, të ngulitura brenda mureve, e përcillnin ujin nga cisterna në shatërvanët e murit. Për shkak të nevojave të shpeshta të zëvendësimit, tubat me xham të bardhë, të kuq dhe nganjëherë pa xham, u gërmuan pranë njëri-tjetrit. Për ta lehtësuar pjerrësinë e kërkuar, u nda një hapësirë më e madhe brenda mureve, e për tubacionet dhe seksionet të tubave u ndërtua me tulla. Në fund të fundit, uji rridhte nga graviteti i rezervuarëve të vendosur në një lartësi më të lartë se burimet²⁷.

Përfundim

Hamamet me avull të periudhës osmane në Hungari, duke përfshirë atë të Memi Pashës, shfaqin një përzierje të jashtëzakonshme të ndikimeve kulturore, arkitektonike dhe historike nga prania e Perandorisë Osmane në këtë rajon dhe më gjerë, gjatë shekujve XVI dhe XVII. Këto hamame kanë një rëndësi të madhe jo vetëm si shembuj të arkitekturës dhe të inxhinierisë osmane, por edhe si simbole të qëndrueshme të integritit kulturor, i cili ndodhi gjatë një periudhe pushtimi dhe vendbanimi. Ruajtja dhe përdorimi i vazhdueshëm i disa prej këtyre hamameve, veçanërisht në qytetin e Pécsit, ilustron gjallërisht ndikimin afatgjatë të kulturës osmane në shoqërinë hungareze. Gjatë shekujve këto hamame janë përshtatur për të pasqyruar preferencat dhe nevojat në ndryshim të popullsisë vendase, duke ruajtur ende hijeshinë dhe qëllimin e tyre origjinal. Për më tepër, hamamet shërbejnë si një kujtesë e një periudhe historike unike, ku kulturat lindore dhe perëndimore u bashkuan shumë mirë, duke bërë një shkëmbim të pasur traditash, praktikash dhe risish. Kjo periudhë la një trashëgimi të qëndrueshme në arkitekturën hungareze, planifikimin urban dhe zakonet shoqërore, të cilat vlerësohen dhe vizitohen edhe sot e kësaj dite.

Si përfundim, hamamet me avull në Hungari janë më shumë se thjesht monumente historike. Ato janë objekte të gjalla kulturore që vazh-

²⁷ Papp (2018: 60-61).

dojnë të ndikojnë edhe sot në jetën moderne hungareze. Ato qëndrojnë si një testament i një epoke komplekse historike të okupimit dhe bashkëjetesës, duke theksuar fuqinë e qëndrueshme të shkëmbimit kulturor dhe qëndrueshmërinë e përvojave të përbashkëta njerëzore përgjatë kohës.

Bibliografia

- Allsop 1890 R. Allsop: *The Turkish bath: its design and construction*. E&F.N. SPON, 125, strand, London 1890.
- Ergin 2011 N.Ergin: *Bathing culture of Anatolian civilizations: architecture, history, and imagination*. Peeters Leuven, Paris 2011.
- Hancz – Varga 2013 E. Hancz – S.Varga: *Pécs mindennapjai a török félhold alatt*. Pannon Kultúra Alapítvány – Janus Pannonius Múzeum, Pécs 2013.
- Gmp Guida E Muzeut Të Pécs-It. *Jakovali Haszan Pasha Mosque and Museum, n.d.*
- Papp 2018 A.Papp: *The Turkish bath of Hungary: archeological remains of the ottoman era*. The Hungarian Academy of Sciences, Budapest 2018.
- Peçevi 1866 I.Peçevi: *Tarih i Pecevi*, Vol. 2. Robarts- University of Toronto 1866.
- Sibley – Jackson 2012 M.Sibley – L.Jackson: *the architecture of Islamic public baths of North Africa and the Middle East: an analysis of their internal spatial configurations*. Architecture Research Quarterly. Vol.12, no.2, 2012.
- Sudár 2006 B.Sudar: *Ki volt Jakováli Haszan Pasa?* Terebess.hu, 2006.
- Szőnyi 1925 O. Szőnyi: *Utmutató a városban és a környéken*. Danubia, Pécs, 1925.

Asem ZEAR

**STEAM BATHS DURING THE OTTOMAN PERIOD IN
HUNGARY - THE HAMMAM OF MEMI PASHA
"THE ALBANIAN" IN THE CITY OF PÉCS IN HUNGARY**

Abstract

Memi Pasha's Hamman in the city of Pécs stands as an important relic of the Ottoman period, dating back to the 16th century. Built under the rule of Memi Pasha, a prominent governor of Albanian descent, this hammam is an excellent example of the architectural and cultural influence during the Ottoman period in Hungary.

The hammam was meticulously constructed in accordance with traditional Islamic architectural principles, including distinctive features such as a central domed enclosure, and small domes with elaborate tile work, fostering a tranquil environment for social engagement and relaxation.

The hammam was built to exploit the region's abundant thermal springs, known for their therapeutic properties. Thus, serving as a community space, it facilitated the practice of bathing, health rituals and social interaction, reflecting the Ottoman commitment to hygiene and community well-being.

Despite experiencing periods of neglect, the hammam underwent subsequent restoration to preserve its historical significance to this day. Today, Memi Pasha's Hammam stands as a testament to the rich cultural and architectural heritage of the Ottoman period in Hungary, with its function as a historical monument, offering valuable insights into the daily life and customs of that period. Consequently, even today it continues to amaze researchers, tourists and all those interested in the art of that period.

Keywords: *hamam, Memi Pasha, Pécs, Hungary, Ottoman period .*

Dr. Mensur ZUKORLIQ

SANXHAKU DHE KULTURA ISLAME ORIENTALE

Abstrakt:

Tema e këtij punimi është analiza tematike e burimeve historike të disponueshme, fondit leksikor dhe gjurmëve autentike materiale e shpirtërore të kulturës së Orientit në zonën e Sanxhakut, ekzistenca e të cilave vërtetohet nga kërkimet tona empirike në teren. Shtylla e temës është kultura orientale, e cila tradicionalisht u zhvillua në hapësirat tona dhe elementët dhe sistemet gjuhësore të së cilës ndikuan në të folurin sanxhak, me theks të veçantë në mjedisin mysliman ku këto ndikime manifestohen më gjerësisht dhe më fort. Artefaktet autentike të kulturës së përmendur orientale-islame janë të njohura në trashëgiminë materiale dhe jomateriale, në forma të ndryshme të traditës kulturore myslimane-boshnjake dhe në rrjedhat e pashtershme të krijimtarisë epike myslimane.

Burimet e përdorura në këtë material gjuhësor përfshijnë një shumëllojshmëri të literaturës gojore dhe të shkruar, si një konfirmim i ekzistencës së një identiteti autentik kulturor të krijuar në krijimtarinë në gjuhën alhamiade: turke, arabe dhe persiane. Krahas pasurisë gjuhësore që përmban komponenti letrar i shkruar, dhe specifikave të të folurit të gjuhës popullore dhe të eposit, ky diskurs përbëhet nga trashëgimia e paluajtshme dhe specifikat e të folurit të traditës dhe kulturës gjuhësore myslimane. Orientalizmat kanë përfaqësuar prej kohësh një shtresë koherente linguistike të kulturës gojore dhe të shkruar të popullsisë myslimane-boshnjake, ve-

çanërisht në izoglosat dialektore të pjesëve të caktuara të Sanxhakut.

Fjalë kyçe: *kultura orientale, periudha osmane, emra me origjinë orientale, turqizma, baza dhe formantet toponimike, arkitekturë*

Vulën më të thellë të kulturës orientale në Ballkan e lanë Osmanët. Mbetjet ose artefakte ende të gjalla të kësaj kulture njihen lehtësisht edhe sot përmes llojeve të ndryshme të jetës kulturore, siç janë traditat, mënyra e jetës dhe sjellja në përgjithësi, arkitektura. Ndër popullatës myslimane në hapësirën e Sanxhakut mund të thuhet se nuk ka asnjë segment të jetës në të cilin nuk mund të njihen elementet e të ashtuquajturës kulturës orientale. Termi “kulturë orientale” ose, në një kuptim më të gjerë, “qytetërim oriental” daton nga kohët e lashta ndër popujt ballkanikë. Bartësit e kësaj kulture janë Osmanët, të cilët më parë miratuan ose pranuan disa elementet kulturore nga Arabët dhe Persianët, popujt qytetërimisht më të vjetrit. Këto kultura dhe qytetërimet sollën një standard të ri jetësor dhe kulturor në këto hapësira. Individëve u pëlqen të përdorin atributin “islame”, dhe thonë se është fjala për kulturën islame ose një lloji kulture islame. Megjithatë, ne do të përdorim termin “kulturë orientale” në këtë punim. Të njëjtin term e përkufizon Marija Kociq si “kulturën që buron nga tradita islame dhe është imponuar si përcaktues kryesor i saj, përkatësisht një zonë me një kulturë të veçantë të ushqimit, veshjes, banimit, d.m.th. kulturë materiale e krijuar në kuadrin e një kolektivi të madh që përfaqëson hapësirën e një qytetërimi”.¹

Materialet historike të shkruara në gjuhët orientale (arabe, turke dhe perse) kanë evidentuar objekte të ndryshme me karakter etnografik dhe origjinë orientale-islame, thesare të rëndësishme monumentale, mbi bazën e të cilave është rindërtuar mjedisi kulturor dhe arsimor që lindi një kulturë specifike e fjalës së shkruar, standardet estetike dhe artistike në

¹ M. Kocić, *Orijentalizacija materijalne kulture na Balkanu (osmanlijski period od XV do XIX veka)*, Hesperiaedu, Beograd, 2010, f. 12.

përgjithësi. I gjithë ky material bëri të mundur marrjen e ideve bazë për “aspektin kulturor” të trashëgimisë që zgjati me shekuj si një sistem vlerash “ndryshe” dhe një pamje tjetër e botës, e gërshetuar me elementet tradicionale të gjetur. Universalizmi i Islamit, i cili është i pranishëm në tërë jetën e njeriut, publike dhe private, d.m.th. si lidhja më e drejtpërdrejtë mes religjionit dhe jetës së kësaj bote, mund të shihet si pikënisja e një depërtimi të thellë dhe një tipar i përhershëm i rajoneve, popullsia e të cilave i përkiste trupit të besimtarëve islamë. Në këtë kuptim, depërtimi që arriti qytetërimi islam në tokën tonë nuk kufizohet aspak në dimensionin konfesional dhe shtresohet në kulturën e komunitetit më të gjerë si lidhje e fortë dhe e pandashme e tij me burimet orientale.

Duke pasur parasysh faktin historik se Orienti lindi nga qytetërimi islam, i cili është disa shekuj më i ri se ai i krishterë, dhe i cili më pas u shndërrua në një floskulë politike, është e nevojshme të ndriçohet nga disa anë dhe t'i jepet një përkufizim të saktë sociologjik dhe kulturor. Prandaj, duhet nisur nga fakti se Orienti ishte për shumë vite nën sundimin kolonial të vendeve më të pasura dhe më të vjetra evropiane, frymëzimi i kulturës dhe qytetërimeve të reja evropiane. Për deluzione të disave nga i ashtuquajtimi rrethi evropian i mendimit u diskutua më me autoritet prej E. Saidit, duke shembur bindshëm tezat për Orientin dhe orientalen.²

Pra, shkurtimisht, kultura orientale është pjesë përbërëse e qytetërimit dhe kulturës më të gjerë materiale dhe shpirtërore, kultura orientale erdhi atje pas pushtimit të Kostandinopojës nga Osmanët, me zgjerimin e perandorisë së tyre u përhap ajo kulturë si dhe qytetërimi islam. Por pothuajse në të gjitha shtetet kjo mbetet e huaj dhe pushtuese e popullsisë vendase edhe pas largimit të turqve dhe zhdukjet (shembet). Mbetet vetëm në katër vende. Përkatësisht në Bosnje, Sanxhak, Kosovë dhe Shqipëri. Në Sanxhak popullata e pranon masivisht islamin dhe bashkë me të traditën dhe kulturën orientale që hyn thellë në të gjitha traditat boshnjake, mund të thuhet se kjo kulturë dhe zakone pranohen edhe nga besimtarët ortodoks.

² M. Kocić, *op. cit.*, f. 16.

Kultura orientale jeton edhe sot në shumë rajone të Ballkanit, përfshirë edhe Serbinë, dhe reflektohet pothuajse në të gjitha manifestimet e jetës publike dhe familjare, në adresimin e banesave, kostumeve, ushqimit³, madje edhe në bujqësi. Thjesht, ai qytetërim iu përshtat nevojave të njeriut dhe ishte dhe mbetet i lidhur fort me fenë. Megjithatë, ajo nuk ka injoruar as nevojat personale të konsumatorit (të shijuarit e kafesë, duhanit, përdorimit të kozmetikës dhe aromave), një rehati të qartë, duke zhvilluar krahas tyre ndjenjat dhe standardet estetike, veçanërisht duke theksuar një qëndrim pozitiv ndaj natyrës (kultivimi i luleve, gjelbërimi, kulti i ujit, krojet, shatërvanët, hamamet për abdes dhe gusul - larje). Prandaj, ky qytetërim mban mbi supë detyrën e shenjtë të ndërtimit të së ardhmes mbi themelet e së shkuarës.

Duke qenë se termi “Orient” ka një kuptim më të gjerë se sa nënkuptohet në këtë punim, ne do të përdorim edhe termin kulturë, trashëgimi apo qytetërim islam-oriental, për arsye që mund të kishit marrë me mend deri më tani. Trashëgimia e përgjithshme kulturore islame-orientale, e cila është nën ndikimin e drejtpërdrejtë dhe të menjëhershëm të bartësve të kulturës së Orientit (arabët, turqit dhe persët), do të lërë gjurmë të qëndrueshme në praninë e saj dhe themelet e thella në zhvillimin e saj deri më sot, duke krijuar në të njëjtën kohë një lidhje me traditë dhe trashëgimi të pasur që është gjetur. Me një fjalë, një zonë me një kulturë të veçantë të ushqimit, veshjeve apo kulturës materiale e krijuar në përpjekjet krijuese të një kolektivi të madh, përfaqëson zonën e një qytetërimi.⁴ Në këtë kuptim, Esad Durakoviqi bën krahasimin e mëposhtëm: “Kurani gjeti te arabët një traditë të pasur letrare, e cila veç kishte arritur nivelin e perfeksionit teknik. Korpusi i *Shtatë Odave të Arta* përfaqëson prarimin e asaj tradite në momentin historik kur Kurani ballafaqohet me të dhe kur poezia heq dorë nga funksioni i saj priftëror, por ruan statusin e artit të kultit. Në atë kohë, tradita gjeti rrugën e saj në atë agim të Islamit duke iu

³ Shumë emra ushqimesh dhe sendesh shtëpiake janë huazuar nga njëra prej gjuhëve orientale (p.sh. jastëk, jorgan, çarçaf, dyshek, lugë, gjyveç, turshi dhe të tjera).

⁴ M. Kocić, *op. cit.*, f. 12-13.

përshtatur situatës së re të krijuar nga Kurani, dhe për këtë arsye mund të flitet për riformësimin e kulturës dhe riorganizimin e pozicioneve, dhe kursesi për zhdukjen e traditës si e tillë”.⁵

Lloji i tillë i kulturës është një manifestim i prezencës shekullore të Osmanëve në këto treva dhe si e tillë kuptohet që ngjall interes dhe kuriozitet për t'u hulumtuar dhe studiuar siç duhet. Për këtë arsye, ky punim kërkimor duhet t'i përmbahet horizontit të temës në mënyrë që të zbulojë Orientin në kuptimin e tij të vërtetë dhe produktiv, dhe të fokusohet në rezultatet e fituara.

Kultura orientale, që me kalimin e kohës ka pësuar ndryshime të caktuara, në shumicën e segmenteve të saj ka arritur të mbijetojë shumë breza dhe të durojë shumë prova.

Kërkimin tonë e kufizuar në territorin e Sanxhakat si një fener që bashkon, dhe për shkak se në përbërjen kombëtare është një mjedis i përzier i banuar nga boshnjakë, serbë, shqiptarë etj., dhe ai karakter i veçantë i popullsisë është ruajtur deri më sot, që e bën këtë rajon të pasur kulturallisht, duke krijuar në të një mozaik multietniciteti, multikonfesionalizmi dhe multikulturalizmi.

Një temë e këtillë kërkon përdorimin e një sërë shkencash të ndryshme që nënkuptojnë njohjen e Lindjes dhe të popujve lindorë, gjuhët e tyre, historinë, gjeografinë, kulturën, shkencën, artin dhe të gjitha arritjet e tjera qytetëruese.⁶ Kulturologu i shquar Hajrudin Quriq e shpjegon me fjalët e mëposhtme: “Pra, për t'i shqyrtuar, qoftë edhe rastësisht, ato kultura që patën meritë dhe ndikim të rëndësishëm në kulturën tonë vendase, përfshirë shkencën, dhe ajo që është veçanërisht e rëndësishme, pra, është se këto kultura sollën në këto treva, te popullata e islamizuar, shkrim-le-

⁵ E. Duraković, *Orijentologija univerzum sakralnog teksta*, Arhipelag, Sarajevë, 2007, f. 49.

⁶ E. Bulbulović, *Orijentalizam i islamska enciklopedija*, Glasnik vrhovnog starješinstva Islamske zajednice u RFPJ, 1953, f. 125-133.

ximin e parë të organizuar; e vërteta, në gjuhë të huaja: arabisht, turqisht dhe persisht.”⁷

Ngjarjet në kulturën dhe gjuhësinë tonë, veçanërisht në dekadat e fundit, kanë rritur dëshirën dhe interesin e publikut shkencor dhe kulturor për të krijuar lidhje tradicionale kulturore-historike të rëndësishme për të kuptuar pasqyrën multikulturore dhe multikonfesionale në Serbi.⁸ Vëmendje e konsiderueshme i kushtohet ruajtjes dhe ndikimit të formave të gjetura të identitetit osmane-turk dhe depozitimeve të tij në trevën tonë, e cila me ndihmën e institucioneve përkatëse turke bëhet përmes formave të ndryshme të ndihmës (largimi i një numri të madh nxënësish e studentësh për shkollim, kontaktet me emigrantët dhe rritjen e bashkëpunimit ekonomik me Republikën e Turqisë). Këto janë, në fund të fundit, arsytet e vërteta që ndikuan në zbutjen apo ringjalljen e disa orientizmave, disa prej të cilëve kishin humbur shumë kohë më parë.

Dihet mirë se territori në të cilin u themelua kultura orientale kishte një të kaluar historike të trazuar që kushtëzohej nga gjurmët kulturore që nga ilirët, përmes sllavëve (rasanë të vjetër apo serb), deri te osmanët dhe banorët që pranuan islamin. Në këtë aludojnë shumë emërtime gjeografike, pra struktura toponimike, si emrat e lumenjve dhe maleve që na kujtojnë ndikimet paraosmane të prejardhjes ilire (Tara dhe Lugina e Limit) apo edhe të prejardhjes kelte.

Territori i Sanxhakut ra nën administratën osmane në shekullin XV (më saktësisht në vitin 1463) dhe mbeti nën sundimin e Osmanëve afër pesë shekuj. Në atë periudhë u bënë ndryshime të mëdha në të gjitha fushat: ekonomike, jetës sociale e kulturore. Osmanët sollën një organizim të ri shtetëror e shoqëror, si dhe elemente të reja, kulturën e qytetërim oriental. E gjithë kjo padyshim i parapriu islamizimit më të thellë të popullsisë vendase. Pranimi i fesë islame u shtoi motive dhe stimuj të rinj

⁷ H. Ćuric, *Muslimansko školstvo u BiH do 1918. godine*, Veselin Masleša, 1983, f. 140.

⁸ Më shumë në: Dragan Novaković, *Školstvo islamske zajednice na jugoslavenskim prostorima od 1878. do 1991. godine*, JUNIR, Sven, Nish, 2004.

këtyre rrethanave të reja dhe shtoi nevojat dhe interesin, duke i motivuar ata për një spiritualitet të ri dhe forma më të larta të kulturës.

Një pjesë e popullsisë filloi, për arsye praktike dhe kulturore, të lexonte e të shkruante në gjuhët orientale, duke iu bashkuar gradualisht sistemit arsimor në të gjitha nivelet e sjellë nga osmanët dhe duke pranuar e më pas veprimtari shkencore, kulturore e letrare. Njohja e atyre gjuhëve dhe pranimi i kulturës së importuar mundësoi avancimin në shërbimin shtetëror dhe ushtarak. Ishte krejt e natyrshme që, para së gjithash, ata donin të dinin se arabishtja është gjuha e Kuranit, islamit dhe gjuha kryesore e qytetërimit dhe kulturës islame, dhe se pas studimit të gjuhës i u drejtuan gjuhës orientale, kulturës dhe letërsisë arabe turke, e më vonë edhe perse. Kjo konfirmohet me një numër të madh të dokumenteve – dorëshkrimeve, dokumenteve dhe aktgjykimeve gjyqësore të shkruara në gjuhën arabe nga periudha e Osmanëve dhe sundimit të tyre në Serbi.⁹

Mësimi dhe përmirësimi i gjuhës arabe u zgjerua falë krijimit të shpejtë të një serie të tërë institucionesh arsimore islame, të cilat në thelb mbështeteshin në bamirësi dhe vakëf, si mektebet dhe shkollat islame me nivele të ndryshme arsimore, xhamitë dhe teqetë që ishin të pasura me biblioteka në atë kohë.¹⁰

Ky rrjet institucionesh u zgjerua derisa u bë burim kulture dhe fener i vërtetë i shkencës, duke marrë parasysh format ekzistuese të jetës shkencore dhe zhvillimin e dijes, në radhë të parë të asaj fetare. Ekzistojnë dëshmi që aludojnë në atë se boshnjakët shumë shpejt i përvetësuan shumë disiplina themelore shkencore, duke u bërë në Ballkan nga bartësit kryesorë shkencës dhe dashamirë të arsimit.

Për këtë arsye ata arritën të zënë postet më të larta aq shpejt, gjë që u mundësoi të avancojnë në pozitat më të larta në fushën e arsimit, e që vërtetohet nga udhëtimet për të shërbyer në Sarajevë, Shkup, Prizren dhe Kostandinopojë. Megjithatë, ndikimi më i fortë i traditës dhe kulturës

⁹ *Sidžili kadije kaze Novi Pazar (1766–1768)*. Përktheu dhe redaktoi nga osmanishtja-turqishtja: Ahmed S. Aličić, Novi Pazar, Sarajevë, 2012, f. 8–10.

¹⁰ H. Suljkić, *Islam u bošnjačkoj narodnoj poeziji*, Bemust, Zenicë, 1998, f. 41.

orientale-islame, përveç zakoneve që dalin nga manifestimet dhe modelet fetare, dallohet në arkitekturën e qyteteve, karvansarajeve, urave, shtëpive, ornamenteve, druvarëve prej guri (mureve), oborreve dhe mbetjeve ndërtimore të atyre kohërave (kullat e sahatit, sebile, krojet, shatërvanët, hamamet, etj.).

Rëndësisë së studimit dhe sistemimit të kësaj pjese të kulturës së Sanxhakut i jep vlerë shtesë edhe fakti se brenda Perandorisë Osmane ajo u bë urë lidhëse midis kulturave të Lindjes dhe Perëndimit.

Zgjerimi i kulturës dhe arsimit të lartpërmendur nuk ka të njëjtin efekt në të gjitha zonat urbane. Këtu do të përmendim se që nga themelimi i tij, Novi Pazari, si qendër e sotme e Sanxhakut, ishte vendi dhe qendra ku filloi zhvillimi i kulturës orientale në shek. XV. Që nga viti 1461, ky qytet është kthyer në një qendër ekonomike, me një rol shumë të rëndësishëm në ekonominë e Perandorisë Osmane. M. Memiq shkruan: “Që nga fillimi, qyteti ka pasur fizionominë e vendbanimit oriental dhe për nga madhësia dhe rëndësia e tij, në vitin 1468/1469 ka marrë statusin e shehrit, nga ku del se qyteti u bë selia e nahisë.”¹¹

Duke zgjeruar shtrirjen, pushtetin dhe fuqinë e saj territoriale, administrata perandorake osmane emëron Isa-beun si sanxhak-beun boshnjak, i cili e mori këtë post në korrik të vitit 1465, duke vazhduar fushatën ushtarake duke pushtuar zonën e sotshme të Pribojit, Prijepoles dhe Nova Varoshit.¹² Këto qytete më vonë do të bëhen pjesë e sanxhakut të Novopazarit.¹³

¹¹ M. Memić, *Bošnjaci/Muslimani Sandžaka i Crne Gore*, CBS, Sarajevë, 1996, f. 77.

¹² Isa-beu, djali i Is'hak-beut dhe nipi i Pashë Jigit-beut, është Krajishnik i fundit i Krajishtës së Bosnjës dhe Sanxhakbeu i dytë i Sanxhakut të Bosnjës dhe themeluesi kryesor i Sarajevës, Novi Pazarit dhe Shabacit (turqisht: Böğürdelen) (Sipas: R. Škriyel, *Osmanlı Dünyasında Yeni Pazar (XV–XVIII y.y.)*, në: Hikmet, Yayın yılı: XII, Sayı/No: 23, ADEKSAM, Gostivar 2014/1, f. 98-101).

¹³ Fjala *sanxhak* ishte në përdorim gjatë kohës së turqve selxhukë, dhe tregonte sovranitet, pavarësi dhe përfaqësim. Për turqit osmanë është një njësi e rëndësishme administrative, siç dëshmojnë *tahrir-defteret* dhe *kanunnamet*. Prandaj, sanxhaku është njësi më e madhe administrative në ejalet, d.m.th. vilajet (nga vitet 1865/1866). Në vend të termit *sanxhak* është përdorur edhe termi *liva*. Historiani dhe turkologu i shquar Hazim

Si përfundim

Ky punim bazohet në mbështetjen në literaturën ekzistuese shkencore dhe në rezultatet e përcaktuara në bazë të hulumtimeve në terren, si dhe në njohuritë më të thella të autorit për qytetërimin islam. Mbështetet në fakte historike, antropologjike, krahasuese dhe tipologjike.

Nga boshnjakishta përktheu e përshtati:

Dr. Azmir Jusufi

Shabanoviqi thekson se Sanxhaku i Novopazarit është themeluar në vitin 1790. Po ashtu ka edhe mendime të tjera, si Hamdija Kreshevljakoviç, Hamdija Kapixhiq dhe Galib Shljiva, të cilët e lidhin themelimin e Sanxhakut të Novopazarit me vitin 1815, kur ishte një nga pesë sanxhakët e Ejaletit boshnjak. Nëpërmjet reformave administrative, në vitin 1877, autoritetet osmane e përfshinë Sanxhakun e Novopazarit në sistemin administrativ të Vilajetit të sapoformuar të Kosovës me seli të rastësishme në Shkup ose Prishtinë (Sipas: A. Aličić, *Uređenje Bosanskog ejaleta od 1789. do 1878*, Sarajevë, 1983, f. 45).

Dr. Mensur ZUKORLIC

SANDZAK AND ORIENTAL ISLAMIC CULTURE

Abstract

The subject of this paper is the thematic analysis of available historical sources, the lexical fund and authentic material and spiritual traces of oriental culture in the Sandzak region, the existence of which is proven by our empirical research in the field. Its focus is on oriental culture, which traditionally developed in the Sandzak region and whose linguistic elements and systems influenced the vernacular speech in this area, with special emphasis on the Muslim areas where these influences are more widely and strongly manifested. Authentic artefacts of the afore-mentioned Oriental-Islamic culture are present in the material and non-material heritage, in various forms of Muslim-Bosnian cultural tradition and in the inexhaustible streams of Muslim epic creativity. The sources used in this linguistic material include a variety of examples of oral and written literature, as a confirmation of the existence of an authentic cultural identity created in the Aljamiado language: Turkish, Arabic and Persian. In addition to the linguistic richness contained in the written literary component, and the specifics of the vernacular speech and the epic poems, this discourse consists of the heritage and speech specifics of the Muslim linguistic tradition and culture. Orientalisms have long represented a coherent linguistic layer of the oral and written culture of the Muslim-Bosnian population, especially with regard to the dialect isoglosses in certain parts of Sandzak.

Keywords: *oriental culture, Ottoman period, names of oriental origin, Turkishisms, toponymic bases and formants, architecture*

IV. REFLEKSIONE

Prof. Dr. Selim SYLEJMANI

KRONOLOGJIA E PËRKTHIMEVE TË KURANIT NË GJUHËN RUSE

*Me emrin e Allahut Mëshiruesit Mëshirëbërësit!
Paqja dhe bekimi qoftë mbi pejgamberin e Tij!*

Abstrakt

Kurani është libri i vetëm që ka mbetur i pandryshueshëm për gati një mijë e pesëqind vjet. Në kohën tonë të internetit, Kurani po zgjon interes të posaçëm. Nga njëra anë ne shikojmë njerëz që kryejnë veprime të liga duke u bazuar në Shkrimin e Shenjtë, dhe nga ana tjetër shikojmë njerëz me moral të lartë, e të cilët gjithashtu u referohen Shkrimeve të Shenjta dhe, në të njëjtën kohë, e çojnë një mënyrë jetese të denjë myslimane. E gjithë kjo i huton njerëzit që janë larg Islamit, ndërsa shumë prej tyre edhe krijojnë një imazh negativ për Kuranin dhe myslimanët në përgjithësi. Çfarë duhet bërë?

“Së pari, vetë myslimanët duhet t’i informojnë më shumë të afërmit, fqinjët dhe miqtë e tyre me Kuranin dhe Islamin, në mënyrë që ata ta marrin informacionin e vërtetë nga dora e parë”, mendon E. Kuliev.

Në Rusi interesimi ndaj Kuranit filloi të shtohet që nga pjesa e parë e shekullit XVIII, të cilës i kontribuuan, nga njëra anë, përhapja në Evropën Perëndimore të ideve romantike për Lindjen myslimane, ndërsa nga ana tjetër – përpjekja e sovranëve rusë për të zgjerimin e kufijve jugorë të perandorisë.

Përkthimi i Kuranit në gjuhë të tjera është thuaja i pamundur. Përkthyesi, me të gjitha aftësitë e tij, detyrohet të sakrifikojë buku-

rinë, elokuencën, stilin, koncizitetin dhe një pjesë të kuptimit të Librit të Shenjtë. Por nevoja për ta kuptuar Kuranin nga njerëz që nuk flasin arabisht, ka ekzistuar dhe ekziston edhe sot, prandaj shfaqen përkthime të kuptimeve që, pa pretenduar se zbulojnë të gjithë bukurinë e Kuranit, ofrojnë një ide të caktuar për përmbajtjen e tij.

Ky punim ka për qëllim që për opinionin kosovar të ofrojë njohuri lidhur me përkthimin e Kuranit në gjuhën ruse që nga shekulli XVIII e këtej. Sot në rusisht ekzistojnë rreth njëzet përkthime të ndryshme të Librit të shenjtë mysliman të realizuar nga studiues të shquar dhe akademikë të shquar, por edhe nga dashamirës e dashakeqë të Islamit.

Fjalët çelës: Kurani, Muhamedi, a.s., përkthimi, gjuha ruse.

Përkthimet e para shekullit XVIII

Përkthimi i parë i Kuranit në gjuhën ruse, i titulluar *Alkorani për Muhamedin ose Ligji turk (Алкоран о Магомете, или Закон турецкий)*, ishte publikuar me iniciativën e car Petrit I në vitin 1716. Ai ishte realizuar nga përkthimi popullor në atë kohë në gjuhën frënge i André dy Rie, mirëpo i cili përmban shumë gabime, të shkaktuara nga mungesa e njohjes prej autorit të njohurive të nevojshme për Islamin dhe njohjen e dobët të gjuhës frënge, megjithatë interesimi i tij për Kuranin ia siguroi titullin e përkthyesit të parë të Kuranit në rusisht. Faqja ballore e këtij botimi nuk përmban emrin e përkthyesit.

Studiuesi rus V. Sopikov (v. 1818) autorësinë e tij gabimisht ia atribuoi këshilltarit të Pjetrit I, princit Dmitri Kantemir (v. 1723). Ky i fundit e kishte përkthyer nga latinishtja studimin kritik të sheriatit mysliman *Libri Sistima*, ose gjendja e fesë muhamedane (1722), por kurrë nuk i është qasur përkthimit të Librit të shenjtë të myslimanëve. Sipas një mendimi tjetër, po aq kontestues, përkthimin e lartpërmendur e ka realizuar mjeku P. Postnikov, i cili për një kohë të gjatë ka punuar si diplomat në Paris. Pendës së Postnikovit vërtet i përket një përkthim i Kuranit, i realizuar nga përkthimi francez i A. dy Rie. Megjithatë ai kurrë nuk është publiku-

ar, ndërsa dorëshkrimi i ruajtur i punës së tij “dallon dukshëm nga botimi i vitit 1716”¹.

Përkthimi i Verjovkinit

Në vitin 1787, gjatë kohës së Jekaterinës II, doli një përkthim i ri i Kuranit. Autor ishte Mihail Verjovkin (1732-1795), përkthyes profesional i shumë veprave franceze e gjermane për çështje detare, një punim krahasues i përkthimit rus dhe atij francez, gjerman e latin të Biblës, libra për bujqësi etj. Në mesin e punimeve të tij ka edhe aso për Islamin. Verjovkin e shikonte Islamin në mënyrë shumë më të favorshme se bashkëkohësit e tij. Ai kundërshtoi hapur paragjykimin e orientalistëve evropianë ndaj Islamit, duke deklaruar se ato “...nuk meritojnë vëmendje, sepse gjithçka që ata rrëfejnë është e përzier me fabula të vrazhda”. Megjithatë, si përkthyesit e mëparshëm, ai mori për bazë veprën franceze të Andre dy Rie. Njëri prej lexuesve të përkthimit të tij ishte A. Pushkini. Përkthimi i realizuar prej tij në gjuhën franceze i A. dy Rie konsiderohet “më poetiku nga gjithë përkthimet e kohës”². Pavarësisht nga prania e pasaktësive të shumta në vepër, të lidhura kryesisht me veçoritë e origjinalit francez, vepra e M. Verjovkinit (v. 1795) zgjoi një interes të madh për Kuranin në qarqet akademike dhe letrare ruse. I impresionuar nga gjuha e tij shprehëse, poeti i madh rus A. S. Pushkin krijoi të famshmet *Imitime të Kuranit* (1824)³.

¹ Sipas N. A. Krasnikovit, studiues orientalist.

² Sipas K. S. Kashtalovës.

³ A.S. Pushkin (1799-1838), poeti më i madh kombëtar rus. Krahas shumë krijimeve në poezi, prozë e dramë, Pushkini në vitin 1824, i impresionuar pikërisht nga ky përkthim, hartoi “Imitimet e Kuranit”. Janë nëntë poezi të inspiruara nga nëntë ajetet të Kuranit famëlartë. (Vite më parë, një studim për këtë poezi është publikuar edhe në revistën *Dituria Islame*).

Dy vëllime nga fundi i shekullit XVIII

Në vitin 1792 në Sankt Peterburg doli një përkthim më i realizuar deri atëherë me titull “*Alkorani i Muhamedit, i përkthyer nga gjuha arabe në atë angleze me vërejte sqaruese të vendeve të errëta në çdo kapitull, të përzgjedhura nga historianë kompetentë dhe komentimeve arabe të Al Koranit prej Xhorxh Sejl*”. Përkthimi anglez i Sejlit konsiderohej më i plotë për shkak të pranisë së shpjegimeve në tekst dhe i plotësuar me përkthimin e biografisë së pejgamberit Muhamed, s.a.v.s.

Për dallim nga përkthimet e para të Kuranit në gjuhën ruse, të botuara sipas dekretit dhe me mjete të sovranëve rusë, ky botim ishte realizuar “me ndërhyrjen” e bibliofilit dhe bibliografit Vasilij Sopikov. Autor i përkthimit rus ishte Aleksej Kolmakov (v. 1804) - përkthyes, i cili ishte specializuar me tekste të karakterit teknik dhe nuk kishte lidhje me orientalistikë. Ai ishte përkthyesi i parë, i cili tekstin rus e plotësoi me sqarime të hollësishme.

Shekulli XIX

Përkthimi i Nikollaevit

Në gjysmën e dytë të shekullit XIX në qarqet shkencore evropiane dhe ruse diskutohet në mënyrë aktive lidhur me përkthimin i ri frëngjisht të Kuranit të realizuar prej emigrantit polak A. Bibershtajn-Kazimirski. Ai u përfshi në koleksionin e librave të shenjtë të Lindjes, të botuara në tre vëllime dhe u lejoi evropianëve të shikonin Kuranin për herë të parë si një monument të pavarur që u paraqit në një mjedis të huaj dhe madje armiqësor, por që meritonte studim të paanshëm. Përkthimi i kësaj vepre në rusisht, i realizuar prej K. Nikolaev, u botua për herë të parë në vitin 1864 dhe më vonë u plotësua dhe u redaktua pak. Sipas I. J. Kraçkovskit, “për letërsinë ruse, përkthimi i Nikolaevit luajti pothuajse të njëjtin rol si origjinali i tij në Francë. Ai shpëtoi nga nevoja për t’iu referuar përkthimeve të vjetra të shekullit të 18-të”. Ky përkthim ishte botuar disa herë dhe kishte arritur shtrirje të gjerë në Rusi. Duhet të theksohet se praktiki-

sht asgjë nuk dihet për personalitetin e Nikolaevit. Në literaturën shkencore theksohet vetëm se ishte i lidhur me rrethin e sllavofilëve.⁴

Në vitin 1859 u publikua *“Përshtatje e plotë e Kuranit ose çelësi i të gjitha fjalëve dhe shprehjeve të teksteve të tij si udhërrëfyes për studimin e parimeve fetare, ligjore, historike dhe letrare të këtij libri”*, të hartuara prej dekanit të parë i Fakultetit të Gjuhëve të Lindjes në Univeristetin e Sankt Peterburgut Mirza Kazem-beu (v. 1870). Me prejardhje nga një familje azerbajxhanase, ai mori një arsimim tradicional mysliman, ndërsa më vonë u konvertua në krishterim dhe dha një kontribut të paçmuar në zhvillimin e studimeve orientale ruse. A. Kazem-beu në procesin e punës u mbështet në të ashtuquajturin Kuran i Flugelit, i cili ndryshon nga teksti i shenjtë, i pranuar nga tradita myslimane. Pikërisht ky edhe ishte disavantazhi kryesor i punës së shkencëtarit rus, sepse me paraqitjen e botimit të Kuranit në Kajro, teksti jotradicional i përgatitur PREJ G. Flügel në fakt humbi kuptimin e tij.

Megjithatë, publikimi i përshtatjes prej A. Kazem-beut paralajmëroi fillimin e një epoke të re në historinë e kuranologjisë ruse. Temë e studimit ishte teksti aktual i Kuranit në arabisht. Në vitin 1863, në Kazan u botua një fjalor i posaçëm për Kuranin dhe monumentet e poezisë arabe paraislame, i përpiluar prej I. Gotvald, ndërsa në vitin 1881 në Sankt Peterburg u botua Fjalori për tekste arabe dhe Kuran, përgatitur prej V. Girgas. Nuk është rastësi që pikërisht në këtë periudhë paraqiten edhe përkthimet e para të Kuranit të realizuara drejtpërdrejt nga origjinali arab.

⁴ *Sllavofilët* – kruzhuqi i sllavofilëve i bashkoi përfaqësuesit e komunitetit fisnik që kishin marrë një arsim dhe edukim të ngjashëm. Ai ekzistoi për gati një çerek shekulli, gjatë kohës së car Nikolait. Ata ishin ruajtës të traditës liberale, ata luanin rolin e opozitës publike ndaj qeverisë. Në mesin e sllavofilëve kishte poetë, historianë, ekonomistë, kritikë letrarë, pothuajse të gjithë ishin të lidhur me Moskën dhe Universitetin e Moskës. Përveç iniciatorëve të sllavofilizmit, A. Homjakovit dhe I. Kirejevskut, një rol të spikatur në rreth luajtën K. dhe I. Aksakov, P. Kireevski, A. Koshelev, D. Valuev, etj.

Përkthimi i parë nga gjuha arabe

Mjaft e papritur është që përkthyes i parë i Kuranit nga gjuha e origjinalit të dalë një ushtarak profesional, gjenerali Bogullavski (1826-1893), i cili pasi kishte krijuar një karrierë të suksesshme ushtarake, ishte regjistruar në fakultetin e gjuhëve të lindjes, të cilin e mbaroi pa shkëputje nga puna. Atë e konsideronin orientalist të denjë, madje një kohë të gjatë punoi si përkthyes në vendet e Lindjes. Në vitin 1871, gjatë punës në Stamboll, ai e përktheu Kuranin, duke e shoqëruar tekstin rus me sqarime të nevojshme. Ai ankohej për pasaktësitë e përkthimit rus të Nikallaevit dhe përkthimin e tij e realizoi duke u bazuar vetëm në burime myslimane. Kjo qasje bën që në sfondin e përkthimeve të deriatëhershme përkthimi i Bogusllavskit⁵ të ishte më i arrirë.⁶

Sipas fjalëve të I. Kraçkovskit, autori ka shfrytëzuar gjerësisht letërsinë religjioze turke dhe komentimet e Kuranit. Kjo vërtetohet nga fakti që përkthimi është plotësuar me komentime dhe vërejtje interesante, të huazuara nga një numër i madh i literaturës teologjike. Pavarësisht nga kjo rrethanë, përkthimi i D. Bogusllavskit nuk është pa pasaktësi, dhe madje edhe gabime të mëdha, e të cilat, megjithatë nuk e heqin rëndësinë dhe meritat e tij. Sipas fjalëve të vetë autorit, fillimisht ai nuk i vuri vetes synimin për ta përkthyer të gjithë Kuranin, mirëpo, duke shfrytëzuar veprat e ekzegetëve myslimanë, arriti të “ndriçojë vendet më të vështira dhe të errëta”. Pas kthimit në Rusi ai e kuptoi se një përkthim të Kuranit nga origjinali në gjuhën ruse në atë periudhë kohore ende nuk ekzistonte, andaj ai vendosi që ta çojë punën deri në fund, gjegjësisht ta përkthejë të gjithë Kuranin.

D. N. Bogusllavski nuk mori guximin ta botonte këtë vepër gjatë jetës së tij. Kjo punë mbase është penguar nga punët e tij në Ministrinë e luftës

⁵ Dimitri Bogusllavski përfundoi përkthimin e Kuranit, duke qenë përmbarues i Shamilit. Gjatë qëndrimit të tij në Kaluga, ai mori një trajnim të plotë në studimet orientale dhe kaloi shumë vite në shërbimin diplomatik rus në Stamboll.

⁶ Përkthimi i Bogusllavskit mbeti i pabotuar për një kohë të gjatë. Vetë gjenerali nuk e botoi atë, kurse Akademia e Shkencave e Peterburgut e refuzoi kërkesën e së vesë së tij për botim... Për herë të parë përkthimi është botuar vetëm në vitin 1995.

dhe puna diplomatike në Lindjen e Largët. Apo ndoshta refuzoi ta bontonte veprën e tij për shkak se në ndërkohë ishte shfaqur një përkthim i Gordi Sablukovi (1878). Sido që të jetë, pas vdekjes së autorit, e veja e tij i propozoi Akademisë së Shkencave që ta bontonte përkthimin e Kuranit, por kjo u refuzua. Për ca kohë, gjurmët e këtij dorëshkrimi u humbën, por në shkurt të vitit 1928 ai u zbulua rastësisht prej I. Kraçkovskit, ndërsa pas vdekjes së tij u depozitua në degën e Sankt-Peterburgut të arkivit të Akademisë Ruse të Shkencave. Përkthimi i D. N. Boguslavskit për herë të parë u publikua në vitin 1995 nga Qendra e “Studimeve Orientale të Peterburgut” në bashkëpunim me Shtëpinë Botuese “Letërsi e Lindjes”, ndërsa më vonë, në vitin 2000 dhe 2001, nga shtëpia botuese turke “Çağrı Yayınları”.

Përkthimi i ajetit të 28-të, të sures së 7-të:

“Duke kryer vepra të turpshme, ata deklarojnë: ne i kemi gjetur ballarët tanë të vepronin kështu, Zoti na urdhëron kështu. Thuaj: Zoti nuk ka urdhëruar të kryeni vepra të turpshme; si mund të deklaroni për Zotin diçka që nuk dini?”

Përkthimi më i përhapur i kohëve para revolucionit

Fati i përkthimit të dytë të Kuranit nga gjuha arabe doli të ishte më i qëlluar. I realizuar prej orientalistit dhe misionarit nga Kazani - Gordi Sablukov (1804-1880), profesor në seminarin teologjik të Kazanit, i cili njihnte shumë gjuhë të huaja, ndër të cilat ishte edhe arabishten. Përkthimi për herë të parë u botua në vitin 1878. Një vit më vonë, autori botoi një shtojcë plotësuese për përkthimin e tij, më saktësisht një tregues për disa emra dhe disa koncepte fetare të përmendura në Kuran. Më pas ky përkthim është ribotuar disa herë, ndërsa botimi i vitit 1907 ka qenë i plotësuar me tekstin arab. Pavarësisht kësaj, përkthimi i Sablukov shumë shpejt u shndërrua në raritet bibliografik.

Islamistët sovjetikë V. Belaev dhe P. Grazneviç e vlerësuan përkthimin e Sablukovit si më poshtë: “Ky përkthim, i cili meritoi vlerësime pozitive prej V. Rosen, ndërsa më vonë prej I. Kraçkovskit, për gati një shekull ishte i destinuar të plotësonte edhe kërkesat e shkencës, edhe kërkesat e ndryshme të shoqërisë ruse. Sidoqoftë, me kalimin e kohës, të me-

tat dhe aspektet negative të përkthimit të ndershëm të Sablukovit filluan të ndjehen gjithnjë e më fort prej gjithë atyre që iu qasën atij. Për arabistin, pasaktësitë e tij të shumta ishin të qarta. Për një jospecialist, vende-vende ishte e vështirë të lexohej për shkak të veçorive të gjuhës ruse të përkthimit, e cila ishte e ngarkuar me arkaizma, ndërsa shpesh për shkak të pakuptimësisë së shprehjeve, të cilat nuk e lejonin njeriun të arrinte në domethënieën e zakonshme; kjo e fundit madje bënte të nevojshme të ngrihej pyetja nëse vetë përkthyesi e ka pasur të qartë atë që ka dashur ta përcillte në përkthim. Për më tepër, përkthimi i tij përmbante shprehje specifike të natyrshme në letërsinë e krishterë dhe që u krijuan gjatë procesit të përkthimit të Biblës dhe Ungjillit në gjuhën ruse. Duke qenë prezentë në përkthimin e shtypur të Kuranit, ato të një lexuesi i papërgatitur mund të ngjallnin asociacione të largëta me ideologjinë e Islamit dhe të krijojnë një ide të shtrembëruar të përmbajtjes ideologjike të këtij monumenti”. Të theksojmë se ky përkthim është ribotuar disa herë: në Moskë dhe Shën Peterburg (1990, 1991), në Alma-Ata (1991), në Minsk (1991), në Kajro (1993) etj.

Përkthimi i kapitullit të parë:

Në emër të Zotit, Mëshiruesit, Mëshirëplotit. Lavdi Zotit të botëve, të mëshirshmit, mëshiruesit që ka në dispozicion ditën e gjykimit! Ty adhurojmë dhe nga Ti ndihmë kërkojmë: na udhëzo në rrugë të drejtë, në rrugën e atyre që Ti i ke favorizuar, jo të atyre që janë nën zemërimin Tënd e as atyre që kanë devijuar.

Përkthimet e shekullit XX

Përkthimi i Kraçkovskit

Në fillim të viteve 1900, puna për përkthimin e Kuranit vazhdoi me arabistin e shquar, akademikun Ignatij Kraçkovski (v. 1951). Deri vonë pikërisht përkthimi i Ignatij Kraçkovskit (1883-1951) ka qenë më i njohuri. Autori ka qenë arabist, ka ligjëruar për Kuran në Fakultetin e gjuhëve orientale në Sankt Peterburg. Puna e përkthimit të Kuranit prej Kraçkovskit ka zgjatur nga viti 1921 deri në vitin 1930. Me përpunimin e tekstit rus autori është marrë thuaja deri në fund të jetës. Megjithatë gjatë jetës nuk arriti ta shohë botimin e përkthimit të tij. Botimi i parë doli në dritë vetëm në vitin 1963.

Vepra e tij dallonte thelbësisht nga përkthimet e paraardhësve të tij. Dhe nëse në shekullin XIX përkthimet e kuptimeve të Kuranit në rusisht karakterizohet nga një ndikim i dukshëm teologjik, përkthimi i kuptimeve të I. Kraçkovskit u ndikua nga politika, ateizmi dhe materializmi. Pasi i vuri vetes qëllim që ajetet e Kuranit t'i përkthente fjalë për fjalë, studiuesi sovjetik praktikisht nuk u mbështet në tefsirët tradicionalë dhe mori parasysh vetëm interpretimet filologjike. Një qasje e tillë metodologjike ishte thelbësisht e ndryshme nga ato të përdorura prej autorëve të përkthimeve të mëparshme në rusisht të Kuranit, mirëpo kishte shumë të përbashkëta me qasjen literale të përkthyesve evropianë R. Bell, R. Blasher dhe R. Paret.

Në parathënie të këtij punimi V. I. Belajev dhe P. A. Grjazneviç theksojnë se karakteristikë e studimeve të I. Kraçkovskit të Kuranit ishte qasja e tij ndaj tij si ndaj një monumenti letrar, monumentit më të madh të letërsisë arabe, të shkruar në prozë. Në këtë aspekt studimi i tij shkon në një rrugë krejt tjetër, kur ai refuzon ta trajtojë Kuranin si monument kryesisht religjioz-filozofik dhe legjislativ; kjo shkaktoi një ndryshim thelbësor në metodën e përkthimit të tij. I. Kraçkovski i kishte vënë vetes për qëllim të realizonte një përkthim adekuat letrar të tekstit të Kuranit, duke e zhveshur atë nga interpretimet tradicionale dhe duke e trajtuar si monument të epokës dhe mjedisit të tij, duke shfrytëzuar të gjitha arritjet më të fundit të studimeve shkencore islame. Megjithatë një sërë konditash e pengoi Kraçkovskin që ta realizojë në tërësi punën e planifikuar. Redaksia përfundimtare e përkthimit nuk ishte përfunduar, ndërsa materiali i gjerë përgatitor nuk u realizua në tërësi.

Në fillim akademik I. Kraçkovski e përktheu Kuranin duke u bazuar në botimin e G. Flugelit, por më pas tekstin e përshtati me botimin e Kajros. Në vitin 1930 puna në variantin e përkthimit kishte përfunduar, por autori nuk nxitoi ta botonte. Ai vazhdoi të studionte trashëgiminë e ekzegetëve myslimanë dhe orientalistëve perëndimorë, duke e plotësuar punën e tij me komente të reja. Teodor Shumovsky në parathënien e përkthimit të tij të vargjeve të Kuranit (f. 18-19) shkruan: “Përkthimi më i fundit rus i Kuranit, i bërë prej akademikut I. Kraçkovsky, dhe i botuar tri herë (Moskë, 1963, 1986, 1990), lëngon nga gabime të shumta. Krahasimi i tekstit të Kraçkovskit me origjinalin arab kishte shfaqur 505 raste të për-

kthimit jo të saktë të vargjeve të caktuara, 184 raste të lëshimit të drejt-përdrejtë të kuptimit. Vërehen përdorime neologjizmesh (108 raste), të papranueshme në gjuhën e një monumenti mesjetar, provincializmesh (33 raste), në kundërshtim me një përkthim serioz. Bie në sy neglizhenca, e cila nganjëherë arrin deri në shkujdesje të plotë. Për shembull, “xhinn” arabisht përkthehet ose si “xhinde” (Sura 41, ajeti 29), ose si “gjeni” (Sura 41, ajeti 24). I gjithë përkthimi mban vulën e nxitimit, gjë që e pengoi akademikun të verifikonte njohuritë e tij me kujdes të veçantë kur përgatit një dorëshkrim kaq të përgjegjshëm. Kraçkovski e përktheu Kuranin fjalë për fjalë – duke mos marrë parasysh gramatikën, strukturën e gjuhës dhe frymën e monumentit, duke zëvendësuar mekanikisht secilën fjalë arabe me domethënie e saj ruse. Si rezultat u paraqitën faqe të vdekura që nuk japin një ide të vërtetë të një veprë historike mbarëbotërore, fjala e së cilës jeton që tani e katërbëdhjetë shekuj⁷.

Vdekja nuk e lejoi I. Kraçkovskin të përfundonte planet e tij dhe përkthimi i tij i Kuranit u botua vetëm pas vdekjes së tij. Ai i kishte dy botime akademike (1963, 1986), por në asnjë prej tyre teksti nuk iu nënshtrua një redaktimi të plotë studimor dhe letrar. Si rrjedhojë, në të u ruajtën edhe gabime të dukshme tipografike të autorit, të cilat shtrembërojnë shumë kuptimin origjinal të disa ajeteve. Me gjithë këto mangësi, përkthimi i I. Kraçkovskit pati një ndikim të madh në zhvillimin e studimeve kuranore në hapësirën post-sovjetike dhe ka lënë gjurmë të dukshme në jetën shkencore dhe kulturore të Rusisë. Kraçkovski ia doli të përcjellë me saktësi kuptimin e shumicës së ajeteve kuranore, gjë që ua lehtësoi punën ndjekësve të tij, madje mund të thuhet me bindje se të gjithë përkthyesit e mëvonshëm të Kuranit në rusisht rregullisht i janë referuar veprës së tij.

Përkthimi i kandinianitëve

Në vitin 1987 një përkthim i Kuranit në gjuhën ruse u botua në Londër. Botues ishte një sekt kadianit⁷. Një prej përkthyesve ishte Ravil Buharev (1951–2012).

⁷ *Kadianitët* – ithtarë të doktrinës sinkronike fetare, ku përfshiheshin dispozitat e Islamit, besimeve pagane të Indisë, misticizmit dhe agnosticizmit krishterë. I quajnë gjitha-

Përkthimi poetik i Prohorovës

Autor i përkthimit të ardhshëm të Kuranit në rusisht ishte Iman Prohorova (l. 1949). Punën e përkthimit poetik të Kuranit Prohorova e filloi në vitin 1985, ndërsa teksti u finalizua në vitin 1991. Për shumë rusofolës vepra ishte një zbulim: në sfondin e përkthimeve të mëhershme teksti dallonte për të mirë me lehtësinë e gjuhës. I karakterizuar nga një gjuhë e pasur poetike dhe i ofruar me komente interesante, ky përkthim fitoi zemrat e një auditori të gjerë lexuesish, të cilët ishin të gatshëm t'i falnin autorit devijimet nga teksti origjinal. Ndërkohë, reagimi i komunitetit shkencor e fetar ndaj përkthimit të Prohorovës ishte më se i përmbajtur. Ajo u qortua për mosnjohjen e saj të gjuhës arabe, mungesë të përgatitjes profesionale, si dhe për një numër të madh gabimesh të cilat e shtrembërojnë seriozisht përmbajtjen e tekstit të shenjtë. Për më tepër, disa komente të Prohorovas janë në kundërshtim me interpretimet autoritare të ulemave të hershëm.

Përkthimi i sures së parë (botimi II i vitit 2013):

Në emër të Allahut, të Gjithëmëshirshmit, Mëshiruesit! Falënderimi i takon Allahut, Zotit të botëve! I Gjithëmëshirshëm dhe mëshirues (Ai Një), i ditës së gjykimit zotërues. Ne të adhurojmë vetëm Ty dhe vetëm nga Ti ndihmë kërkojmë: “Na udhëzo në rrugë të drejtë, rrugën e atyre që e kanë mëshirën Tëndë, jo atyre që e meritojnë zemërimin Tënd, dhe as në rrugën e të humburve”.

Përkthimi poetik i Shumovskit

Në vitin 1995 u publikua përkthimi në vargje i Kuranit në gjuhën ruse prej doktorit të shkencave të Historisë, Teodor Shumovski (1913 - 2012). Në parathënien e përkthimit të tij ai shkruan: “Në këtë përkthim nuk duhet kërkuar rikrijimin e fjalëpërfjalshëm të këtij monumenti: në lidhje me

shtu edhe ahmeditë. P.sh. Kandianitët ia ndalojnë femrave të tyre të martohen me myslimanë, por e lejojnë meshkujt e tyre të martohen me myslimane, duke i konsideruar myslimanët “njerëz të librit” si të krishterët dhe çifutët; në vend të Mekkës, kandianitët tubohen në fshatin Kadian dhe këto grumbullime të tyre i quajnë haxhillëk.

një tekst në vargje, një veprim i tillë është i pamundur; njëri prej përkthyesve më të mëdhenj rus M. Lozinski një detyrë të tillë e ka krahasuar me “katrorin e rrethit”⁸. Por çdo mendim i Kuranit është i përçuar në mënyrë të detajuar, me kujdes dhe qartë në këtë libër me mjetet e pasura të gjuhës ruse.”⁹ (Parathwnie, f. 18)

Për fat të keq, autori nuk ia doli ta arrijë qëllimin e tij, pasi përkthimi i tij përmban shumë gabime të krijuara nga mosnjohja e pikëpamjeve themelore myslimane dhe dispozitave fetare. Të krijohet përshtypja se T. A. Shumovski nuk i ka kushtuar rëndësi faktit që Kurani nuk është thjesht një monument letrar, por bazë e doktrinës dhe legjislacionit mysliman. Në këtë vepër gjithashtu mungon edhe ndarja e sureve në ajete.

Përkthimi i sures I:

*Në emër të Zotit të Mëshirshëm, Mëshiruesit!
Në emër të Zotit, zemra e të cilit është plot mëshirë,
Mëshirën e cilit duam, duke e kërkuar me dëshirë!
Atij, Sunduesit të botëve falënderimi i takon,
Të gjitha qeniet Ai me mbulesë i mbulon,
Atij, zemra e të cilit për krijesat ka mëshirë,
Mëshirën e cilit duam, duke e kërkuar me dëshirë!*

Përkthimi i Betsi Shidfar

Interes të jashtëzakonshëm shkencor ka zgjuar përkthimi i arabistes së njohur Betsy Shidfar (1928-1993) nxënëse e I. Kraçkovskit. Autorja ka marrë në konsideratë shumë nga lëshimet e pararendësve të saj dhe ia doli të përcillte saktë kuptimin e shumë ajeteve, të cilët ishin një pengesë e pakapërcyeshme për përkthyesit e mëhershëm të Kuranit. Megjithatë edhe ajo bëri gabime në transmetimin e kuptimit të disa cilësive hyjnore

⁸ I. Llozanski *Drita e kuqërremtë* (Mjeshtirit e përkthimit poetik),

⁹ “Në moshën tetëdhjetë vjeçare befas më shkrepri një ide e çuditshme por e qartë: ‘Duhet ta përkthej Kurantin. Vetëm tani jam i gatshëm për këtë punë’. Për më shumë se një mijë vjet të historisë së Islamit askush nuk kishte marrë guximin ta përkthente Kurantin në gjuhën ruse në vargje, siç është shkruar në origjinalin arab”.

dhe gabime të tjera, pa të cilat, me siguri, nuk mund të kalojë asnjë vepër e vetme njerëzore. Në përgjithësi, përkthimi i B. J. Shidfar meriton të njëjtin vlerësim të lartë si përkthimi i bërë prej profesor M-N. O. Osmanov. Gjatë jetës ajo nuk kishte arritur ta finalizonte përfundimisht përkthimin e saj të Kuranit. Teksti është publikuar vetëm në vitin 2012.

Përkthimi i F. Karaogllu

Në vitin 1994 në Azerbejxhan doli përkthimi në rusisht i Fazil Karaogllë. Vepra e tij është publikuar disa herë në Turqi.

Përkthimi i Osmanovit

Në vitin 1995 doli një përkthim që pati një shtrirje mjaft të gjerë në Rusi. Autor i tij ishte Mohamed–Nuri Osmaniov (1924–2015), orientalist profesional nga Dagestani, specialist i gjuhës persiane. Puna për këtë ndërmarrje, e iniciuar prej Jevgeni Primakovit, drejtor i Institutit të Studimeve Orientale të Akademisë së Shkencave të BRSS, zgjati rreth dhjetë vjet. Këshilli redaktues, i kryesuar prej autorit, përfshinte njëmbëdhjetë islamistë të tjerë rusë. Sipas dëshmisë së vetë autorit, gjatë punës së tij ai iu referua interpretimeve të Et Taberit, El Bejdavit, El Kurtubit, Ibën Ke-thirit, Er Raziut dhe shumë teologëve të tjerë, si dhe më shumë se dhjetë përkthimeve të ndryshme të Kuranit në rusisht, anglisht, frëngjisht, gjermanisht dhe persisht.

Për herë të parë, përkthimi i orientalistit dagestanas u botua pjesë-pjesë në revistën Pamir për gati dy vjet. Botimi i parë i plotë i këtij përkthimi u botua në vitin 1995. Në vitet në vijim, autori përgatiti për botim edhe dy botime të tjera shkencore, të cilat fituan vlerësime të larta si prej orientalistëve, ashtu edhe prej figurave të shquara myslimane. Puna e profesor Osmanovit karakterizohet nga një gjuhë e thjeshtë dhe e kuptueshme, saktësi e lartë filologjike, komente të hollësishme dhe të besueshme të bazuara në një analizë të plotë të traditës myslimane dhe të arritjeve të orientalistikës perëndimore dhe ruse. Vepra e Osmanovit, besoj me plot të drejtë, mund të quhet përkthimi më i suksesshëm i Kuranit të fundit të shekullit të 20-të, i cili mund të citohet në përkthimin e lite-

raturës teologjike islame. Vlen të theksohet se nga viti 1994 deri më 20010 Kurani i Shumovskit i ka përjetuar pesë ribotime.

Në vitin 1999, u botua një përkthim tjetër i Kuranit në rusisht, autorë të të cilit ishin Profesor “Abd El Salam El Mansi dhe Dr. Sumaja Muhammed El Afifi”. Ky përkthim nuk ndryshon shumë nga përkthimi i akademikut I. Kraçkovski, por është plotësuar me komente të pasura dhe interesante. Mbase e meta më e dukshme e këtyre komenteve është se përpiluesit e tyre praktikisht i kanë injoruar tefsirët e teologëve të mëherëshëm dhe kanë përdorur kryesisht komentet e S. Kutbit, Ebu El A’la Madudit, Es Siddikut, Abdullah Jusuf Aliut, El Darjabadit dhe komentuesve të tjerë të mëvonshëm. Mangësitë e theksuara letrare të këtij përkthimi përcaktohen nga afërsia e tij me përkthimin e I. Kraçkovskit, i cili nuk mori formën përfundimtare shkencore e letrare. Megjithatë, këto mangësi shpesh kompensohen nga komentet të cilat e shoqërojnë tekstin e përkthyer.

Përkthimi i fillimit të sures së shtatë:

Elif, lam, mim, sad. (Ky) Shkrimi të është dërguar ty (Muhammed)
– por mos e shqetëso zemrën për të – që t’i këshillosh ata dhe që të jetë udhëzim për besimtarët.

Përkthimi i Sadeckit

Në vitin 1997 sekti kadianit në ShBA e publikoi një përkthim, të realizuar prej mësimdhënësit të gjuhës ruse, Aleksandër Radecki. Botimi përfshinte edhe komente për ajete të caktuar.

“El Muntahab”

“El Mntahab” është një interpretim i shkurtër i Kuranit në rusisht, i botuar në vitin 2000 nga universiteti i njohur egjiptian “El Az’har” bashkë me organet shtetërore fetare të Egjiptit. Nëse veprat e këtij lloji zakonisht përbëhen nga një përkthim i veçantë i kuptimeve i ajeteve dhe shpjegimeve të veçanta për to, “El Muntehab” është më tepër një gërshe-tim i të dyjave.

Tefsiri i fillimit të sures I:

Sureja fillon me emrin e Allahut Një, të Përkryer, Fuqiplote, të Paktëmetë. Ai është Mëshiruesi, Dhurues i të mirave (të mëdha e të vogla, të përgjithshme dhe individuale) dhe përjetësisht Mëshirues. Të gjitha llojet e lavdërimeve më të bukura janë për Allahun Një për gjithçka që Ai ka paracaktuar për robërit e Tij! Lavdia i takon Allahut - Krijuesit dhe Zotit të banuesve të botëve! Allahu është i Gjithëmëshirshëm. Vetëm Ai është Burimi i Mëshirës dhe Dhurues i çdo të mire (të madhe e të vogël).

Vlen të theksohet se Abdel Salam El Manisi dhe Mumeja Afifi – dy filologë egjiptas të gjuhës ruse, të cilët e realizuan përkthimin e librit “*El Muntehab*” nga arabishtja, - më herët kishin përkthyer pesë vëllimet e “Kuptimi dhe domethënia e Kuranit”. I botuar fillimisht në Gjermani (1999) pastaj në Rusi (2002), kjo vepër vëllimore përfshinte shpjegime për Kuranin në bazë të komenteve të Maududit, Seid Kutbit etj., por bazohej edhe në përkthimet e ajeteve prej Kraçkovski.

Përkthimi i Gafurovit

Në vitin 2000 u publikua edhe një përkthim tjetër i Kuranit në gjuhën ruse. Autori i tij ishte historiani dhe etnologu Alim Gafurov (l. 1929), i njohur me retorikën e tij kundër Islamit.

Shekulli XXI

Përkthimi i Elmir Kulievit

Përkthimi më popullor i dekadave të fundit është, pa dyshim, vepra e studiuesit azerbajxhanas Elmir Guliev (l. 1975) “*Përkthimi i kuptimeve të Kuranit*” (2002). Vepra karakterizohet me një gjuhë relativisht të thjeshtë dhe të kuptueshme. Vetë Elmir Kuliev ka përkthyer edhe tefsirin selefit të Abdurrahman Saadiut.

Ky përkthim u zuri fill gjatë procesit të përkthimit në rusisht të tefsirit shumëvëllimësh të dijetarit të famshëm arab ‘Abd er-Rahman El Sadiut. Kjo vepër fillimisht u bazua në përkthimin e profesor M-N. Osmanovit, megjithatë, veçoritë e tefsirit kërkonin futjen e ndryshimeve përkatëse

editoriale në të. Më pas, autori rishikoi draft-versionin e përkthimit, bazuar në komentet e ekzegetëve autoritarë myslimanë Et Taberi, El Begavi, El Zamahsheri, El Kurtubi, Ibën Kerthiri dhe të tjerë. Botimi u plotësua me komente të gjera, në të cilat vendi kryesor i është kushtuar haditheve për arsyet e zbritjes së ajeteve dhe haditheve të Pejgamberit, s.a.v.s. Një tipar dallues i kësaj vepre është prania e përkthimeve alternative, që pasqyrojnë kuptimet e shumta të leksikut arab dhe variantet e leximit të Kuranit. Tre vjet pas botimit të parë të këtij përkthimi, prej autorit të lartpërmendur, doli në dritë një përkthim i tefsirit të El Sadiut, i quajtur Lehtësim nga Mëshiruesi dhe Mëshirëploti.

Kjo vepër përdoret më shpesh prej përkthyesve të teksteve fetare: është përdorur, për shembull, në përkthimin e një versioni të shkurtuar të tefsirit të Ibën Kethirit dhe botimit të parë të tefsirit të Abdullah Jusuf Aliut.

Përkthimi i sures I:

Me emrin e Allahut, Mëshiruesit, Mëshirëbërësit!

Falënderimi i takon Allahut, Zotit të botëve, Mëshiruesit, Mëshirëbërësit, Zotit të Ditës së Gjykimit! Vetëm Ty të adhurojmë dhe vetëm Ty të lutemi për ndihmë. Na udhëzo në rrugë të drejtë, në rrugën e atyre që Ti i ke favorizuar, jo atyre mbi të cilët ka rënë zemërimi dhe jo atyre që kanë humbur rrugë.

Përkthimi i Guseionovit

Në vitin 2002 u botua një përkthim i Kuranit, i realizuar prej shkrimtarit, kritikut letrar dhe publicistit Çingiz Huseinov (l. 1029). Sipas deklaratimit të vetë autorit me titull “Suret e Kuranit, të renditura prej Ibën Gasanit, ashtu siç iu dërguan Pejgamberit”, përkthimi nuk ishte bërë nga gjuha arabe, por nga përkthimi oguz i njëfarë dijetari mesjetar Ibën Hasani, duke u bazuar në përkthimet ekzistuese ruse, turke dhe azerbajxhanase. Mungesa e njohurive elementare të gjuhës arabe dhe njohurive të thellë të autorit nga fusha e fesë është shprehur fuqishëm në këtë vepër.

Thënë më konkretisht, që në parathënie Ç. Gusejnov përsërit iluzionin e krishterë se njerëzit janë krijuar sipas shëmbëlltyrës së Zotit dhe ngjashmërisë me Të. Përveç kësaj, ai në mënyrë të padrejtë dhe të paarsyeshme

i kritikon sahabët se nuk i vendosin shpalljet kuranore në renditje kronologjike. Sipas mendimit të studiuesit, pikërisht kjo është ajo që e bën të vështirë perceptimin e Kuranit dhe shtrembëron kuptimin e fshehtë dhe përtej të kuptuarit tonë të krijimit.

Përkundër një akuze të tillë, vetë Ç. Husejnov në faqet e përkthimit të tij devijon vetë vazhdimisht nga kuptimi i qartë i ajeteve dhe shpreh gjykimet e gabuara të cilat janë qartë në kundërshtim me themelet e besimit mysliman. Shprehjet e përkthyer me sukses në veprën e tij alternohen me fragmente kuptimi i të cilave është shtrembëruar apo edhe humbur plotësisht. E gjithë vepra mban vulën e emocionalitetit të autorit, me ç' rast hetohet lehtësisht dëshira e tij për ta ruajtur lartësinë e stilit kuranor - dëshirë që shpesh e shtynte të sakrifikoje kuptimet e sakta të shpalljeve kuranore. Dhe megjithëse kjo vepër është e lehtë për t'u lexuar dhe e lehtë për t'u kuptuar, ajo nuk mund të vihet në një nivel me përkthimet e realizuara nga gjuha arabe.

Përkthimi i tretë i kadianitëve

Pavarësisht numrit të vogël të tyre, sekti kadianit u dallua me tre përkthime të Kuranit në rusisht. I treti u përfundua në vitin 2005 dhe u botua në atë 2006. Ashtu si herët e para, botimi u realizua në Britaninë e Madhe. Autorët e përkthimit ishin Halid Ahmad, Rustam Hamatvalejev dhe Ravil Buharaev. Botimi shoqërohej me shpjegime të bazuara në interpretimin kadianit të Kuranit.

Përkthimi i fillimit të sures së 16-të:

Me emrin e Allahut, të Gjithëmëshirshmit, Mëshirëbërësit. Urdhri i Allahut do të vijë, mos e ngutni. I Madhëruar është Ai dhe mbi atë është Ai që ia shoqërojnë si shok.

Përkthimi i Abu Adelit

Në vitin 2008, Abu Adel nga Naberezhnie Çolny e realizoi një përkthim që shpejt fitoi popullaritet në qarqet selefite, duke lënë ndonjëherë në hije edhe përkthimin e Kulievit. Baza e veprës ishte një tefsir i shkruar nën drejtimin e Ibën Abdul-Muhsinit nga Arabia Saudite.

Përkthimi i S. Mogamedovit

Në vitin 2008 nga Këshilli i Myftinjve të Rusisë për përkthimin e kuptimeve të Kuranit ishte shpërblyer Sulejman Mogamedovi (l. 1968), pastaj myfti i Administratës fetare të myslimanëve të pjesës aziatike të Rusisë.

Përkthimi i ajetit i 37-të të sures së dytë:

Dhe Zoti e frymëzoi Ademin me fjalët e pendimit dhe e fali atë, sepse Ai pranon pendimin dhe është Mëshirues.

Përkthimi i Sharipovëve

Në vitin 2009 u publikua një përkthim i ri i Kuranit nga orientalistët Ural Sharipov (l. 1937) dhe Raisa Sharipova (l. 1940).

Përkthimi i ajetit të 257-të të sures së dytë:

Allahu është Mbrojtësi i atyre që besuan. Ai i nxjerr ata nga errësira në dritë. Ata që nuk besuan, mbrojtësit e tyre janë tagutët, të cilët i largojnë nga drita në errësirë. Ata janë banorë të zjarrit, ku do të qëndrojnë përgjithmonë.

Përkthimi i Orjahilit dhe Shakifut

I botuar në Stamboll, ky përkthim ka mbetur praktikisht i panjohur për lexuesin e gjerë. Për autorët e tij thuaja nuk ka asnjë informacion.

Përkthimi i Alautdinovit

Përkthimi i Imamit të Moskës Shamil Alyautdinov (l. 1974), botuar në vitin 2012, u bë shumë i popullarizuar. Publikimi përfshin gjithashtu komentet e vetë Alautdinovit për Kuranin.

Përkthimi i sures së parë:

Në emër të Allahut (në emër të Zotit, Krijuesit të të gjitha gjërave, Një dhe të Vetëm për të gjithë dhe gjithçka), mëshira e Cilit është e përjetshme dhe e pakufishme. “Falënderimi i vërtetë i takon vetëm Allahut, Zotit të botëve, mëshira e Cilit është e përjetshme dhe e pakufishme, Zotit të Ditës së Gjykimit. Ty të adhurojmë dhe nga Ti

ndihmë kërkojmë (mbështetje, bekimin e Zotit në veprat tona). Na udhëzo në rrugë të drejtë. Rrugën e atyre të cilëve u është dhuruar (nga pejgamberët dhe të dërguarit, të drejtët dhe martirët, si dhe të gjithë ata që ishin kaq të nderuar). Jo atyre me të cilët Ti je zemëruar, edhe jo atyre që e braktisën atë.” Amin!.

Përkthimi i sektit të Reshad Halifit

Në vitin 2014 u publikua libri “*Kurani, Amaneti i fundit*” – përkthim i botimit anglisht të Rashid Halifit (1935-1990), i cili karakterizohej me atë që autori e quante veten i dërguar i Zotit dhe deklamonte hadithe. Përkthyes në gjuhën ruse ishte Madina Belsejzer. Në disa burime bashkautor i saj shënohet Mila Komarninski.

Përkthimi shiit

Me një përkthim të Kuranin dallohen edhe shiitët. Në vitin 2015 doli në dritë vepra e Nazim Zejnilovit (l. 1979), i cili më herët e kishte përkthyer tefsirin shumë-vëllimësh të Kuranit sipas interpretimit shiit.

Përkthimi me redaksi të Muhetdinovit

Në vitin 2015 SHB “Medina” publikoi një botim të ri të tefsirit të Abdulla Jusuf Aliut. Nëse në botimin e parë gjatë përkthimit të ajeteve ishte shfrytëzuar përkthimi i Kulievit, në botimin e ri, sipas të gjitha gjasave, është prezantuar një përkthim i ri, i kryer nga vetë autori.

Si përkthyes të tefsirit nga gjuha angleze janë shënuar disa persona: Mihail Jakuboviç, Viktor Rubcov, Hajla Husainova, Valerij Bikçentaev, kryeredaktor ishte Damir Muhetdinov (l. 1977).

Përkthimi i ri i Kuranit

Përkthimi i ri i Kuranit (2019) bazohet në një metodologji ku Kurani “shpjegon vetveten”, thotë autori i përkthimit, Serik Ryszhanov. “Kam studiuar rreth 15 përkthime të Kuranit në rusisht dhe kam arritur në përfundimin se ato janë bërë në bazë të botëkuptimit të ndonjë rryme në Islam. Kjo mua nuk më kënaq. Unë nuk i përkas asnjë rryme të tillë. Për-

kthimi im bazohet në një metodë ku jo njerëzit, por Kurani shpjegon vet-veten”, kishte sqaruar S. Ryzhanov gjatë prezantimit të përkthimit të Kuranit në rusisht, si dhe në parathënien e veprës së tij.

Puna e përkthimit të Kuranit, sipas fjalëve të autorit, kishte zgjatur rreth nëntë vjet. Dhe qëllimi i tij ishte që njerëzit të kenë alternativë për studimin e Kuranit. Gjuhën e Kuranit e kishte mësuar nga vepra në tre vëllime e profesorit të Univeristetit Shtetëror të Moskws (MGU) V Lebedev “Mëso leximin e Kuranit arabisht”.

Vlen të theksohet se Ryzhanovbi është kazaku i parë etnik i cili e ka përkthyer Kuranin në gjuhën ruse. Botimi i parë i përkthimit kishte dalë në një mijë ekzemplarë.

Përfundim

Tradita e përkthimit të Kuranit në gjuhën ruse është e lidhur ngushtë me zgjerimin e tezaurit ¹⁰ të gjuhës ruse në kurriz të termave të Sheriatit dhe me formimin e një stili të veçantë të predikimit islam. Kjo lehtësohet nga shfaqja në vitet e fundit e një numri monografish dhe përkthimesh mbi historinë, filozofinë dhe etikën e Islamit. Një ngjarje e rëndësishme ishte përkthimi dhe botimi i kapitujve individualë të veprës së El Itkan fi’ulum al-Kur’an (“Përsosmëria në shkencat kuranore”), shkruar nga Imam El Sujuti, me komente përcjellëse nga D. V. Frolova.

Pavarësisht pranisë së më shumë se njëzet përkthimeve ruse të Kuranit, ne me siguri presim edhe dhjetëra, nëse jo qindra vepra të reja. Kjo tregohet jo vetëm nga tendenca e përgjithshme e shtimit të numrit të tyre, por edhe nga përvoja e vendeve të tjera: për shembull, numri i përkthimeve në anglisht, me sa dimë, numërohet tashmë me tre shifra. Me interes, natyrisht, janë përkthimet e kuptimeve me shpjegime që vërtetohen nga ulema të besueshëm.

Interesi në rritje për Islamin është një pasojë e natyrshme e formimit në Rusi të një kulture fetare moderne të bazuar në tolerancën fetare, res-

¹⁰ Tezaurus (gr. *Θησαυρός* - “thesar”), në kuptim përgjithësues – terminologji speciale, fjalor special që provon të ofrojë përshkrimin e leksikut të një gjuhe në tërë volumin e saj.

pektin reciprok dhe njohjen e kontributit të të gjithë popujve të vendit në formimin e një identiteti global. Në këtë drejtim, studimi i Kuranit dhe mësimit të tij është një hap i rëndësishëm drejt forcimit dhe përmirësimit të besimit tradicional, tejkalimit të manifestimeve negative të “rilindjes fetare” të viteve 1990 dhe integritit të plotë të besimtarëve myslimanë në të gjitha sferat e jetës së shoqërisë.

Nevoja për t'i zgjidhur këto probleme sa më shpejt që të jetë e mundur bën gjithnjë më aktual krijimin e një përkthimi kolektiv shkencor të Kuranit në rusisht, bazuar në një analizë gjithëpërfshirëse filozofike të tekstit të shenjtë, në kuptimin e rolit të traditës myslimane në shpjegimin e kuptimeve të panjohura të shkrimit të shenjtë dhe në të kuptuarit e kufijve të zbatimit të normave etike dhe ligjore të Kuranit në kuadër të realitetit bashkëkohor.

Nr.	Përkthyesi	Viti	Vërejtje
1.	Postnikov	1716	Përkthim nga frëngjishtja
2.	Verjovkin	1787	Përkthim nga gjuha frëngjishtja
3.	Kolmakov	1792	Përkthim nga anglishtja
4.	Nikolaev	1864	Përkthim nga frëngjishtja
5.	Bogusllavski	1871	
6.	Sablukov	1878	
7.	Kraçkovski	pjesa I e sh. XX	
8.	Buharev e tj.	1987	Version kadianit
9.	Pohorova	1991	Përkthim poetik
10.	Shumovski	1992	Përkthim poetik
11.	Shifdar	1992	
12.	Karaogllë	para 1994	
13.	Osmanov	1995	
14.	Sadecki	1997	Version kadianit
15.	Gafurov	2000	Përkthim nga një armik i Islamit
16.	Afifi, Mansi	2000	Përkthim i tefsirit “El Muntahab”
17.	Kuliev	2002	
18.	Huseinov	2002	Jo i rregullt, i radhitur sipas sureve
19.	Halid Ahmed, Hamatva-	2005	Version kadianit

	leev, Buharev		
20.	Abu Adel	2008	Version selefit
21.	Mogamedov	2008	
22.	Sharipovët	2009	
23.	Orjahili, Shafik	2010	
24.	Alautdinov	2012	
25.	Belsejzer	2014	Verisoni i sektit të Rashad Halifit
26.	Zejonalov	2015	Version shiit
27.	Nën redkasinë e Mu- hetdinovit	2015	

Burimet e shfrytëzuara:

1. Jakuboviç M. Përkthimet ruse të kuptimeve të Kuranit në hapësirën gjuhësore të shteteve të Bashkimit të Shteteve të Pavarura. // islamsng.com;
2. Gavrilov J. A., Shevçenko A. G. Kurani në Rusi: përkthimet dhe përkthyesit // Buletini i Institutit të Sociologjisë. – Nr. 5, 2012 e tj.
3. E.R. Kulijev, Përkthimet e Kuranit në gjuhën ruse // Studime kuranore: doracak. — Moskë, 2010.
4. H. Bobzin, Translations of the Qur'ân//Encyclopaedia of the Qur'ân.— Leiden: E. J. Brill, 2006.
5. Përkthimet e Kuranit në gjuhën ruse [Burim elektornik] // QuranAcademy.org: Akademia e Kuranit. 2020.
6. URL:<http://ru.quranacademy.org/encyclopedia/article/tarjama-ru>

Prof. Dr. Selim SYLEJMANI

CHRONOLOGY OF QURAN TRANSLATIONS INTO RUSSIAN

Abstract

In the Name of Allah, the Most Compassionate, the Most Merciful!
Peace and blessings be upon His Prophet!

The Qur'an is the only book that has remained unchanged for almost fifteen hundred years. In the age of the internet, the Qur'an is attracting special interest. On the one hand, we see people committing acts of evil referring to the Holy Scripture, and on the other, we see people with high morals, who also refer to the Holy Scripture and lead a dignified Muslim lifestyle. All of this confuses people who are not acquainted with Islam, and many of them also create a negative image of the Qur'an and Muslims in general. What should be done?

According to E. Kuliev, "Muslims themselves should inform their relatives, neighbours, and friends about the Qur'an and Islam, so that they receive true information firsthand".

In Russia, interest in the Qur'an began to grow from the early 18th century, due to the spread in Western Europe of romantic ideas about the Muslim East, on the one hand, and the efforts of Russian sovereigns to expand the southern borders of the empire, on the other.

The translation of the Qur'an into other languages is almost impossible. The translator, despite all his mastery, is forced to sacrifice some of the beauty, eloquence, style, conciseness, and some of the meaning of the Holy Book. But the need to understand the Qur'an by people who do not speak Arabic has existed and still exists today, so translations of its meaning appear that, without claiming to reveal all the beauty of the Qur'an, offer a certain idea of its content.

This paper aims to provide information about the translation of the Qur'an into the Russian language since the 18th century and beyond. Today, there are around twenty different translations of the Muslim Holy Book in Russian, translated by distinguished scholars and academics, as well as by enthusiasts and critics of Islam.

Keywords: *Qur'an, Muhammad, translation, Russian language.*

Mimoza SINANI

NATYRA E SUBLIMITETIT LETRAR TË KURANIT

Abstrakt

Kurani është vepra më e bukur letrare e njohur kurdoherë në gjuhën arabe. Gjykimi estetik se Kurani është i bukur, madje sublim, është një gjykim kritik që arrihet nëpërmjet analizës letrare. Bukuria është shkaku dhe dëshmia për origjinën e tij hyjnore.

Kurani vlerësohet si një mrekulli e formës sublime që përshtatet me një përmbajtje sublime dhe që shkakton një efekt sublim. Sublimja nuk është kurrë sublime vetëm në formë, as vetëm në përmbajtje, as vetëm në efekt. Ajo është në të tria njëkohësisht.

Kurani e sfidoi krahasimin e ndonjë pjesë të tij për nga bukuria letrare.

Kjo mrekulli estetike apo letrare e Kuranit u pranua nga të gjithë myslimanët si dëshmi për autorësinë e tij hyjnore.

Me qëllim që të pranohej dhe të vlerësohej si një mesazh nga Qie-lli, njerëzit të cilëve iu adresohet Kurani duhej të ishin në një nivel të tillë të zhvillimit letrar saqë ta perceptonin se ai nuk ishte vepër njerëzore.

Pa këtë fuqi sfiduese s'ka dyshim se Kurani nuk do të mund të kishte ushtruar fuqinë e tij të jashtëzakonshme, të mrekullueshme, magjepsëse, prekëse dhe mallëngjyese. Dhe pa këtë fuqi, arabët nuk do ta kishin pranuar atë si hyjnor. Islami është unik ndërmjet religjioneve të njerëzimit në mbështetjen e vërtetësisë së shenjtërisë së tij në faktin e bukurisë sublime të Kuranit.

Fjalët çelës: *mrekulli letrare, retorikë, figurë letrare, elokuencë, simbolizëm, alegori, strukturë kuranore, prozë e rimuar, stil gjuhësor, paimitueshmëri*

MREKULLITË LETRARE TË KURANIT

Shumica prej nesh e vlerësojnë Kuranin për udhëzimin e tij ndriçues, mirëpo kjo nuk duhet ta zbehë faktin se ai është gjithashtu një gur i çmuar letrar. Një nga aspektet më magjepsëse të mrekullisë gjuhësore të Kuranit është përdorimi i gjuhës së fuqishme figurative për të ilustruar mësimet morale dhe shpirtërore. Këto mjete letrare magjepsin imagjinatën e lexuesit dhe i ndihmojnë ata të kuptojnë në mënyrë më efektive thelbin e mesazhit hyjnor.

Le të shqyrtojmë disa mrekulli letrare të Kuranit dhe të zbulojmë se çfarë e bën atë kaq unik dhe frymëzues.

Retorika (*El Balagha*)

El Balagha i referohet retorikës kuranore dhe është mënyra hyjnore e paraqitjes së ideve dhe të emocioneve në mënyrën më bindëse, më elokuente dhe më me ndikim. Brenda Kuranit, çdo fjalë, çdo frazë dhe çdo varg është zgjedhur dhe vendosur saktësisht me efektshmëri maksimale.

Kurani shfaq një frekuencë të pashembullt të veçorive retorike, duke tejkaluar çdo tekst tjetër arab, klasik apo modern. Përdorimi i retorikës në Kuran dallohet nga çdo lloj tjetër ligjërimi.¹

Elokuenca dhe fuqia e retorikës së Kuranit janë të pashembullta, me një aftësi të pakrahasueshme për të përcjellë kuptime të thella dhe urtësi hyjnore në një mënyrë të përmbledhur dhe të kuptueshme. Saktësia e mrekullueshme gjuhësore nuk është thjesht një lojë fjalësh, por një art i rafinuar që flet shumë.

Shkencat e gjuhës arabe, nga leksikografia deri të gramatika dhe retorika, u zhvilluan me qëllim që të fitohej një kuptim i përpiktë dhe i saktë i tekstit kuranor.²

¹ Hamid Mohammadi, *Analysis of Quran, Literary Analysis of selection of Quran*, (Darol zekr Publications, 1st ed. 1388), f. 289.

² John L. Esposito, *Fjalori i Oksfordit për Islamin*, përktheu: Mimoza Sinani (Shkup: Logos-A, 2017), f. 192.

Struktura artistike e figurave letrare

Paralelizmi, antiteza, metafora, krahasimi dhe alegoria janë vetëm disa prej shumë figurave letrare që sigurojnë pasurinë dhe përpunimin fjalësor në Kuran. Shumëfishimi i këtyre elementeve u shkakton atyre që i dëgjojnë, apo i lexojnë fragmentet e tij, mahnitje me bukurinë dhe elokuencën e tij.³

Poetët e periudhës paraislame përsërisnin shpesh të njëjtat figura letrare. Nëse një figurë letrare e një poeti pëlqehet nga një poet tjetër, ky e huazonte, e riformulonte dhe e përdorte në një formë të re poetike. Kurani solli një revolucion thelbësor në strukturën artistike të figurave letrare duke futur një botë të tërë figurash letrare që me pasurinë e përmasave të tyre të reja, me dinamikën e brendshme dhe ndërlidhjet mes tyre, kishin qenë tërësisht të panjohura, si për poezinë, ashtu edhe për prozën arabe.⁴

Me shfaqjen e Kuranit arabët e asaj periudhe u përballën për herë të parë me figurat letrare shumë-përmasore. Gjuha, eleganca, ritmi, rrjedhshmëria, struktura artistike e figurave letrare, ndërthurja e metaforave, stilet e tij të ndryshme e të shumta, të padëgjuaara më parë, teknikat e prozës, përdorimi i pasur i fjalorit, e bënë atë një vepër të përkryer përjetësisht.

Kurani është i veçantë si një monument letrar. Ai është një prodhim unik i letërsisë arabe dhe në shprehjen e tij idiomatike nuk ka as pararendës dhe as pasardhës.⁵

³ Ismail R. al Faruki, Lois Lamya' al Faruki, *Atlas kulturor i Islamit*, përktheu: Mimoza Sinani, (Shkup: Logos-A, 2018), f. 203.

⁴ Bassam Saeh, *The Miraculous Language of the Qur'an: Evidence of Divine Origin*, (The International Institute of Islamic Thought, 2015), f. 63-64.

⁵ H. A. R. Gibb, *Arabic Literature-An Introduction* (Oxford: Clarendon Press, 1963), 36.

Elipsa (*Takdir*)

Në Kuran përdoret edhe figura stilistike e “elipsës” ose “*takdir*”. Elipsa është një veçori unike ku disa komponentë lihen qëllimisht jashtë, për t'u konkluduar nga dëgjuesi ose lexuesi.

Ekzistojnë shembuj të shumtë ku një fjalë apo një frazë e tërë mungon, por domethënia është gjithmonë e qartë. Fjala apo fraza munguese është hequr në mënyrë të qëllimshme, me qëllim që ta bëjë atë që i paraqitet vetëdijes akoma më të tendosur.⁶ Bukuria këtu qëndron në angazhimin aktiv të lexuesit për të kuptuar mesazhin hyjnor të Kuranit.

Simbolizmi dhe alegoria

Kurani tregon qartë se shumë e pasazheve dhe e shprehjeve të tij duhet të kuptohen në sensin alegorik, për arsye të thjeshtë se, duke qenë të paracaktuara për të kuptuarit njerëzor, ato nuk mund të përçoheshin në çfarëdo mënyre tjetër.

Vetë Kurani⁷ na e jep çelësin për leximin e tij dhe parimet për interpretimin e tij që të mund ta zbulojmë domethënien e fjalës. Simbolizmi rrjedh nga transcendenca e Zotit.⁸

Në ajetin (3:7) thuhet se Kurani përmban mesazhe që janë të qarta (ajeti muhkemat) si edhe të tjera që janë alegorike (muteshabihat). Ky është ajeti i cili përfaqëson në një sens absolut, një çelës për të kuptuar mesazhin kuranor.

Të kuptuarit e mesazhit kuranor bëhet i arritshëm në tërësinë e tij “përmes një ilustrimi parabolik me anën e diçkaje të cilën ne e njohim prej eksperiencës sonë, të asaj diçkaje që është përtej arritjes së perceptimit tonë.”

⁶ Ismail R. al Faruki, Lois Lamya' al Faruki, *Atlas kulturor i Islamit*, (Shkup: Logos-A, 2018), f. 385.

⁷ ‘Allahu pra u parashtron njerëzve shembujt ashtu që ata të mendojnë.’ (14-25). Kjo përsëritet edhe në (2-266).

⁸ Rozhe Garodi, *Gjallërimi islamik*, (Gjakovë, 1991), f. 45.

Si rezultat, nëse marrim çdo pasazh kuranor, deklaratë apo shprehje, në sensin e sipërfaqshëm dhe literal (të fjalëpërfjalshëm) dhe nuk përfillojmë mundësinë e të qenit një alegori, metaforë apo parabolë, ne do të jemi duke cenuar vetë shpirtin e shkrimit hyjnor.⁹

Përdorimi i rimës

Kurani nuk është as *shi'r* (poezi), as *sexh'* (prozë e rimuar). E para përbëhet nga vargje identike në skemën e tyre metrike (numër, zgjatje, dhe pozicion të rrokjes) dhe rimë (bashkëtingëllore dhe vokalizim të rrokjes së fundit). E dyta është proza, fjalitë dhe frazat e së cilës theksohen prej një rime e cila mbahet gjatë gjithë veprës. Kurani nuk është asnjëra, ndonëse ai përmban diçka prej karakteristikave të të dyjave. Kurani bën përdorimin e lirë të tyre me qëllim që t'i nxjerrë në pah synimet e tij. Përdorimi nga ana e Kuranit i elementeve të shi'rit dhe sexhit është gjithmonë më i miri dhe më elokuenti, por ai nuk është kurrë i tillë sa për të bërë të mundshëm ngjashmërinë apo përshtjellimin me to. Kjo është arsyeja se përse duhej shpikur një kategori e re për ta klasifikuar Kurantin përtej poezisë dhe prozës, dhe pikërisht, en-nethr'ul-mutlak apo prozë absolutisht e lirë.¹⁰

Format dhe rimat e përdorura në Kuran janë të veçanta dhe unike dhe nuk gjenden në asnjë vepër të letërsisë arabe gjatë gjithë historisë. Sistemi i rimës të Kuranit tregon se 50.08% e Kuranit është rimuar me shkronjën “Nun” dhe se 80% e rimave përbëhen nga vetëm tre tinguj (n, m, a) që përbëhet nga shkronjat elif, mim dhe nun.¹¹

⁹ Muhamed Asad, *Simbolizimi dhe alegoria në Kuran*, Dituria Islame nr. 328, (titulli në original: *Symbolism and Allegory In The Qur'an*, përktheu: Mimoza Sinani).

¹⁰ Ismail R. al Faruki, Lois Lamy'a' al Faruki, *Atlas kulturor i Islamit*, (Shkup: Logos-A, 2018), f. 385.

¹¹ Dr. Meraj Ahmad Meraj, *Literary Miracle of the Quran*, (International Journal of Humanities & Social Science Studies (IJHSSS) Volume-III, Issue-III, November 2016), f. 323.

Kurani e arrin formën e tij unike letrare duke bashkuar të folurën metrike dhe jometrike. Ky bashkim i përbërjes metrike dhe jometrike është i pranishëm në të gjithë Kuranin dhe nuk mund të gjendet në asnjë tekst arab, në të kaluarën apo të tashmen.¹²

Mjetet poetike që rezultojnë me përsëritje tingulli, apo përsëritje metrike, janë me shumicë në prototipin kuranor. Përveç shembujve të shpejtë të rimave fundore një apo shumërokëshe, Kurani përmban shumë rima të brendshme në rreshta. Përsëritjet e njësive metrike të tingullit të zanores apo të bashkëtingëllores janë të shumta dhe e gjallërojnë poetikisht këtë vepër letrare. Frazat dhe rreshtat e refrenit rifillojnë vazhdimisht për të përforcuar edhe mesazhin didaktik, edhe mesazhin estetik.¹³

Karakterit unik i Kuranit

Që në fillim të procesit të shpalljes, arabët që dëgjonin Kuran, e kuptuan instinktivisht, se çdo gjë e lidhur me të përbënte risi dhe veçanti. Këto cilësi mund të kuptoheshin që nga emri i tij i veçantë, “*Kuran*”, që arabët paraislamë nuk e kishin përdorur kurrë dhe unikaliteti i titullit të librit ishte tregues i veçantisë së vetë përmbajtjes së tij. E njëjta risi dhe veçanti reflektohet në titullin e sures hapëse të Kuranit, *El Fatiha*, që ishte unik vetëm për Kuranin. Ndërsa emri sure, që u përdor për t’iu referuar kapitujve kuranorë, rridhte nga fjala *sur* që u referohej mureve të një qyteti apo kështjelle. Kuptimi i këtij termi pra, ishte si një shenjë qiellore, që shënjonte papërshkueshmërinë e “mureve” kuranore dhe pamundësinë e imitimit të kapitujve të tij. Kurse termin *ajet*, që do të thotë shenjë ose mrekulli, Zoti e përdori për t’iu referuar vargjeve të Kuranit.¹⁴

¹² Seyyed Ahmad Hashemi, *Pearls of Rhetoric*, (Meraj Publications 2nd ed.1380).

¹³ Ismail R. al Faruki, Lois Lamy’ al Faruki, *Atlas kulturor i Islamit*, (Shkup: Logos-A, 2018), f. 203.

¹⁴ Bassam Saeh, *The Miraculous Language of the Qur’an: Evidence of Divine Origin*, (The International Institute of Islamic Thought, 2015), f. 24.

Ndërtimi i strukturës kuranore

Kurani është unik në strukturën e tij, pasi nuk e ndjek stilin e rrëfimit linear që gjendet në shumicën e veprave letrare. Në vend të kësaj, ai paraqet një kuptim shumështrësor, të ndërlidhur dhe gjithëpërfshirës të ekzistencës, duke përfshirë aspekte të ndryshme të besimit, të moralit, të vlerave shoqërore dhe të sjelljes njerëzore. Pavarësisht se është shpallur gjatë më shumë se dy dekadave dhe mbulon një gamë të gjerë temash, Kurani ruan një qëndrueshmëri dhe koherencë të jashtëzakonshme në mesazhin e tij.

Kompozimi rrethor është një veçori strukturore ku një tekst fillon dhe përfundon në mënyrë të ngjashme, me temën qendrore të vendosur në mes. Një shembull i shkëlqyer i kësaj është sureja El Bekare, ku ajetet fillestare dhe të fundit diskutojnë jetën e përtejme, ndërsa pjesa qendrore flet për umetin mysliman.

Çdo sure ka temën e saj të veçantë, megjithatë ajo është endur në mënyrë të ndërlidhur në strukturën e përgjithshme të shkrimit të shenjtë. Ekziston një simetri dhe ekuilibër i pamohueshëm në renditjen e sureve, me një rrjedhë unike idesh, temash dhe tregimesh që japin urtësi dhe udhëzim hyjnor. Kompozimi rrethor krijon një rregullshmëri simetrike, duke forcuar temat dhe duke e bërë mesazhin edhe më të paharrueshëm.

Një veçori tjetër e Kuranit është se gjuha e tij është e rregulluar në modele të stilizuara. Përsosmëria letrare e Kuranit qëndron pikërisht në stilin e tij, i cili është aq i përsosur dhe i lartë, sa që nuk ka të krahasuar.¹⁵

Formulimi i ri gjuhësor

Kurani ka përdorime unike gjuhësore, të cilat ndryshojnë nga përdorimi ynë njerëzor i gjuhës, formale dhe joformale. Arabët e asaj kohe nuk i pranonin lehtë format e reja të të shprehurit, qofshin poezi apo prozë. Megjithatë, ata nuk përjetuan diçka të tillë, kur u përballën për herë të

¹⁵ Dr. Hassanuddin Ahmed, *A new Approach to the Study of the Quran*, (Good Word Books, New Delhi 2004)

parë me numrin e madh të risive verbale, gramatikore dhe shprehëse në Kuran. Ata e kuptuan tekstin e ri që në çastin e parë, pavarësisht faktit se u solli një gjuhë të re në gjithë format dhe përmasat themelore: fjalët, parafjalët, emrat, foljet, ndërtimet, shprehjet dhe modelet, marrëdhëniet mes fjalëve, format e reja gramatikore, konceptet e reja dhe gjykimet ligjore, rrëfimet historike dhe faktet shkencore.¹⁶ Modelet gjuhësore që një poet paraislam mund të kishte prezantuar për herë të parë, ishin të reja asokohe. Megjithatë, pas pak kohe, ato vjetroheshin, me përdorimin e herëpashershëm nga poetët e tjerë.

Kurani i braktisi të gjitha figurat letrare përshkruese të korpusit poetik para-islam. Stili gjuhësor kalonte përtej nivelit të fjalëve të veçanta dhe kishte të bënte me marrëdhënien mes fjalëve, vënien e tyre sipas konteksteve të ndryshme, me përdorimin e tyre dhe me elementet e reja gjuhësore, gramatikore dhe figurative, si dhe me konvencionet që e përshkonin gjuhën e tij. Le të marrim si shembull faqen e Kuranit ku përfshihen ajjetet 6-16 të sures El Bekare. Vetëm në këtë faqe gjejmë 23 ndërtime unike, secila me një strukturë të veçantë, që dallon dhe veçon, jo vetëm prej ndërtimit të poezisë e të prozës arabe, apo të të haditheve pejgamberike, por edhe nga ato që ndeshen në të njëjtën faqe të Kuranit.¹⁷

Kurani i konkretizoi të gjitha normat e gjuhës arabe. Rregullat e gramatikës dhe të sintaksës, të zgjedhimit të fjalëve, të ndërtimit dhe të bukurisë letrare, shkurt, gjithçka që është përbërëse e gjuhës, u konkretizua në Kuran. Nga Kurani studiuesi i arabishtes përfitoi gramatikën, linguisti morfologjinë, poeti figurat e të folurit. Një shkrimje e plotë kishte ndodhur midis Kuranit dhe gjuhës arabe. Kështu e bashkëngjitur me Kurantin si shembullin e saj sublim, gjuha arabe kaloi përtej rrjedhjes së kohës dhe u bë po aq e përjetshme dhe e pandryshueshme sa edhe vetë Kurani, demonstrimi i saj ideal. Arabishtja s'ishte gjë tjetër përveçse gjuha e Kuranit. Të dyja ishin ekuivalente dhe të konvertueshme meqë asnjëra nuk

¹⁶ Bassam Saeh, *The Miraculous Language of the Qur'an: Evidence of Divine Origin*, (The International Institute of Islamic Thought, 2015) f. 49.

¹⁷ Po aty, f. 31.

ishte e mundshme pa tjetrën. Ta zotëroje dhe ta kuptoje njëren duhej ta zotëroje dhe të kuptoje tjetrën. Të dyja mbetën gjallë dhe të ndërvarura. Arabishtja nuk mund të ndryshojë. Ajo qëndron përtej historisë, përtej ndryshimit. Fjalët dhe leksikografia e saj, struktura dhe rregulli i saj, format dhe normat e saj, të gjitha u ngurtësuan dhe u bënë të imunizuara nga ndryshimi. Katërmbëdhjetë shekuj pas revelimit të Kuranit, çdokush me një njohje mesatare të arabishtes mund ta kuptojë Kuranin në mënyrë po aq të qartë dhe të sigurt sa edhe audienca e tij, kur ai u shpall për herë të parë.¹⁸ Megjithatë, unikaliteti i Kuranit ka në thelb diçka që shkon përtej arabishtes, duke tejkaluar kufizimet e termave të saj, të strukturave, të idiomave, të formulimeve, të figurave dhe të marrëdhënieve të brendshme të saj. Mrekullia e Kuranit qëndron në mënyrën se si ai e zhvilloi gjuhën arabe, kushtet dhe rregullat e saj, pa i shpërbërë ato, duke hapur kështu rrugën për zhvillimin dhe pasurimin e saj, duke e pajisur me përmasa dhe horizonte për të cilat folësit e saj as që kishin ëndërruar ndonjëherë. Bollëku i fjalëve dhe shprehjeve në Kuran u ka dhënë arabëve mundësinë për të pasuruar letërsinë dhe poezinë e tyre, përtej të zakonshmes.

Aspekti i vërtetë i mrekullisë së gjuhës së Kuranit është risia e tij, që nuk kufizohet në një fjalë, ose në një shprehje, por përfshin gjuhën e krejt Kuranit, nga fillimi në fund: vertikalisht dhe horizontalisht, gjuhësisht dhe në retorikë, në nivelin e fjalëve, të pjesëzave, të strukturave dhe të shprehjeve: në termat e formulimit, të ritmit, të imazhit dhe të shpjegimeve, dhe me një intensitet të atillë, që asnjë qenie njerëzore nuk mund të ketë prodhuar, ose t'i jetë qasur diçkaje të ngjashme me të. Megjithatë, përkundër kësaj risie gjuhësore, Kurani ruajti themelet e gjuhës arabe dhe ishte qartësisht i kuptueshëm për njerëzit që e dëgjonin atë. Ata jo vetëm

¹⁸ Ismail R. al Faruki, Lois Lamy'a' al Faruki, *Atlas kulturor i Islamit*, (Shkup: Logos-A, 2018), f. 130-131.

që e kuptonin Kuranin, pavarësisht risisë së tij gjuhësore, por u befasuan në mënyrë të papërshkrueshme prej tij.¹⁹

Përdorimi i fjalëve të reja

Kurani është i mbushur me fjalë të reja²⁰, të cilat shfaqen në forma që përmbushin kriteret që përbëjnë thelbin e gjuhës arabe dhe të rregullave gjuhësore të saj. Për më tepër, fjalët e reja të prezantuara në Kuran shfaqen në kontekste gjuhësore unike, të cilat ia mundësojnë lexuesit kuptimin e tyre, pavarësisht se janë të reja. Kështu, kombinimi i risisë me qartësinë përbën edhe një tjetër aspekt të mrekullisë inovative të gjuhës kuranore.

Fjalët e reja kuranore mund të klasifikohen lehtësisht në pesë grupe:

1. Fjalë që arabët i njihnin, por të cilave Kurani u dha kuptime të reja, sipas kontekstit gjuhësor ose retorik ku shfaqeshin.
2. Fjalë të reja, sa i përket prejardhjes etimologjike, por me rrënjë gjuhësore të njohura për arabët e asaj kohe.
3. Fjalë që, pasi e kalojnë fazën e risisë, hyjnë në një fazë pasurie dhe ndërveprimi më të madh me jetën e përditshme.
4. Fjalë të panjohura ose që nuk kanë qenë në qarkullim më parë ndër arabët, rrënjët e të cilave, po ashtu, nuk njiheshin prej tyre, por që

¹⁹ Bassam Saeh, *The Miraculous Language of the Qur'an: Evidence of Divine Origin*, (The International Institute of Islamic Thought, 2015), f. 10.

²⁰ Ky fakt i ka nxitur disa autorë perëndimorë skeptikë të deklarojnë se gjuha e tij nuk është arabishte e vërtetë. Orientalisti gjerman Kristof Luksenberg, ithtar i një forme ekstreme të kësaj pikëpamjeje, në librin e tij “Një lexim sirio-aramaik i Kuranit”, të botuar në vitin 2000 në Gjermani, pretendon se Kurani është “farkëtuar” prej Muhamedit (a.s.) prej teksteve të krishtera. Kjo gjë përsëritet vazhdimisht nga orientalistët dhe nga evangjelistët e krishterë. Sipas tij, gjuha e Kuranit nuk është arabisht, por sirio-aramaike, pra gjuha e folur nga tregtarët që vizitonin Mekën dhe ndërvepronin me banorët e saj. Shih: Christof Luxenberg, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the decoding of the Language of the Koran* (Berlin: Verlag Hans Schiller, 2007). Teza e Luksenbergut mbi origjinën sirio-aramaike të Kuranit është diskutuar gjërësisht nga studiuesit myslimanë e jomyslimanë.

Kurani i përdori në një kontekst gjuhësor që u mundësoi dëgjuesve dhe lexuesve t'ua merrnin kuptimin përmes zbritjes. Pjesa më e madhe e fjalëve të kësaj kategorie janë fjalë të arabizuara, me prejardhje nga persishtja, greqishtja, abisinishtja, gjuha nabate, gjuha siriane, hebraishtja dhe gjuha kopte.

5. Fjalë që duken të reja prej kuptimit figurativ ose alegorik që Kurani u dha atyre. Në fakt, pjesa më e madhe e fjalëve në çdo gjuhë janë krijuar në këtë mënyrë. Kurani e pasuroi arabishten me qindra fjalë të tilla, kuptimet figurative të tyre nuk njiheshin më parë ndër arabët.²¹

Surja El Muddeththir përbëhet nga 256 fjalë dhe në të mund të gjejmë jo më pak se 84 fjalë të reja. Pra, në këtë sure afërsisht një e treta e fjalëve janë të reja.²²

Mrekullia e Kuranit qëndron pikërisht në këtë paradoks: ai është arabisht dhe njëkohësisht, një gjuhë e re. Kjo ndoshta mund të duket joreale. Megjithatë, logjika e një mrekullie qëndron pikërisht në faktin se ajo e tejkalon logjikën. Një mrekulli që bazohet në logjikë, nuk është më mrekulli.²³

Çdo sure e ka vulën e vet gjuhësore

Vula gjuhësore që e shënjon secilën sure është një dukuri e jashtëzakonshme kuranore. Secila sure e Kuranit shënjohej me një personalitet të dallueshëm gjuhësor. Çdo sure veçohet sipas përdorimit të termave që nuk gjenden në suret e tjera, si dhe nga marrëdhëniet e reja gjuhësore, formulimet dhe ndërtimet që shënjojnë vetëm atë sure specifike. Për më tepër, secila sure përshkohet nga një ritëm dhe rimë unike për të, që nuk

²¹ Bassam Saeh, *The Miraculous Language of the Qur'an: Evidence of Divine Origin*, (The International Institute of Islamic Thought, 2015), f. 50-52.

²² Për të parë konkretisht disa shembuj të këtyre fjalëve shih: Bassam Saeh, *The Miraculous Language of the Qur'an: Evidence of Divine Origin*, (The International Institute of Islamic Thought, 2015), f. 54.

²³ Po aty, f. 21.

gjendet te suret e tjera, apo siç thotë Montgomery Watt ‘dallueshmëria e pjesëve të veçanta është më e dukshme se uniteti i tyre’.²⁴

Arti gjuhësor unik i Kuranit (*El Iltifat*)

Retorët kanë diskutuar shpesh një dukuri gjuhësore, të cilën e klasifikojnë në kategorinë e semantikës dhe që njihet si *iltifat*, ose kalim i menjëhershëm, i papritur. Në një kontekst letrar, *iltifati* i referohet ndërrimit të papritur që autori ose folësi i bën vetës së ligjërit. Për shembull, ndodh një ndërrim i papritur nga veta e tretë e numrit njëjës ose shumës (ai, ajo, ata, ato), në vetën e dytë (ti, ju), ose nga veta e dytë (ti, ju), në vetën e parë (unë, ne), ose nga numri njëjës, në numrin shumës. Disa retorë gjithashtu mund të përfshijnë zhvendosje nga koha e shkuar, në të tashmen, ose në mënyrën urdhërore, ose shndërrimin nga folje në emër etj.²⁵ Për shembull, në ajetin 112 të sures El Bekare kemi një zhvendosje nga numri njëjës, në numrin shumës. Ajeti nis me vetën e tretë, numri njëjës dhe mbyllet me vetën e tretë, numri shumës.

Kompozimi kuranor kombinon kohën e tashme, të shkuar, të ardhme dhe mënyrën urdhërore në të njëjtin fragment. Ai zhvendoset nga fjalimi raportues i personit të tretë tek personi i dytë adresues; nga deskriptivja tek normativja, nga pyetësja tek thirrmoja dhe nxitësja. Ai është përsëritës, ndonëse në çdo përsëritje përçohet një mesazh i ndryshëm.²⁶

Iltifati në Kuranin e Shenjtë është tërësisht një art i ri, i panjohur për letërsinë para-islame arabe, por edhe për atë të mëvonshmen, deri në ditët tona. Ekzistojnë disa lloje të iltifatit kuranor, por më i shquari është “ilti-

²⁴ W. Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, (Edinburg: University of Edinburg, 1970), f. 74.

²⁵ Bassam Saeh, *The Miraculous Language of the Qur'an: Evidence of Divine Origin*, (The International Institute of Islamic Thought, 2015), f. 69.

²⁶ Ismail R. al Faruki, Lois Lamy'a' al Faruki, *Atlas kulturor i Islamit*, (Shkup: Logos-A, 2018), f. 386.

fati gramatikor”, që shfaqet veçanërisht në rastet kur rasa kallëzore përdoret në mënyrë ose vend të papritur.²⁷

Stili gjuhësor i Kuranit ndryshon tërësisht nga ai i Pejgamberit Muhamed, (a.s.).

Shumë fragmente kuranore, të tilla si (43:4), (13:39), (56:78) tregojnë se të gjitha shkrimet e shenjta burojnë dhe janë pjesë e një burimi të vetëm, nga prototipi qiellor që quhet “nëna e librit” (*Umm El Kitab*)²⁸, pra Judaizmi, Krishterimi dhe Islami ndajnë të njëjtin burim hyjnor shpalljeje.²⁹

Në tekstet e shkrimeve të shpallura të mëparshme, p.sh. në Testamentin e Vjetër (Tevrati) dhe në Testamentin e Ri (Inxhili) shumë rrallë hasim në tekste ku Zoti flet direkt. Në pjesën më të madhe këto tekste nuk janë ipsissima verba: vetë gjuha e Qiellit, por janë interpretime personale që shprehin, në mënyrë të kufizuar, këndvështrimin e përkthyesit mbi tekstin që ai përkthen.³⁰

Kurani pohon më shumë sesa një herë, se ka zbritur “në gjuhën e kulluar arabe”.³¹ Gjuha e përdorur prej pejgamberit Muhamed (a.s.) i mori dy forma të dallueshme nga njëra-tjetra: hadithi kuds, që janë thëniet, kuptimin e të cilave Pejgamberi (a.s.) e mori me frymëzim hyjnor dhe i tha me fjalët e tij, dhe së dyti, hadithet normale, që janë thëniet e vetë Pejgamberit, (a.s.). Gjuha e hadithit në të dy këto forma u shënjua nga një

²⁷ Bassam Saeh, *The Miraculous Language of the Qur'an: Evidence of Divine Origin*, (The International Institute of Islamic Thought, 2015), f. 73.

²⁸ Mahmoud Ayoub, *Qasje bashkëkohore ndaj Kuranit dhe sunetit*, (Mileniumi i Ri, Tiranë, 2020), f. 87-88.

²⁹ Shih ajetet kuranore (42:13), (3:95), (2:130-33), (22:78)!

³⁰ Bassam Saeh, *The Miraculous Language of the Qur'an: Evidence of Divine Origin*, (The International Institute of Islamic Thought, 2015), f. 80.

³¹ (26:195).

shkallë e jashtëzakonshme rrjedhshmërie dhe bukurie.³² Por njëkohësisht, ajo përmbante disa cilësi njerëzore që e dallonin qartazi nga e gjuha paimitueshme hyjnore e Kuranit.

Analizat kompjuterike vërtetojnë qartë se profili gjuhësor i pejgamberit Muhamed, (a.s.,) i fituar nga përmbledhjet e thënieve të tij (hadithet), është tërësisht i ndryshëm nga profili gjuhësor i Kuranit.³³

Nuk janë vetëm termat e veçanta kuranore që na bëjnë të mundur të gjejmë dallimet mes pohimeve kuranore dhe pohimeve të thjeshta njerëzore; as strukturat mbi të cilat ndërtohet gjuha kuranore, apo ritmi i tyre; as figurat e reja letrare kuranore që na mahnitin aq shumë; as mesazhet e tij të mbushura me frymëzim hyjnor, me urtësi, me solemnitet dhe forcë tërheqëse; as ligjërimi i dallueshëm qiellor që është zotërues, i sigurt, mjeshtëror, bindës dhe ekzaltues. Cilësia dalluese e tekstit kuranor shkon përtej gjithë kësaj, me mënyrën se si të gjitha këto bëhen bashkë, nëpër njësitë dhe modelet gjuhësore që, edhe po t'i bashkosh me mijëra pohime e fraza gjuhësore, sërish mund të dallohen qartësisht dhe pagabueshëm, se janë kuranore.³⁴ Edhe ndryshimi më i vogël në një model apo shabllon gjuhësor kuranor do të shkaktonte humbjen e metrikës së tij. Ndaj edhe po t'i përzierim ato me ndërtimet dhe shprehjet e poezisë e prozës arabe, lexuesit do të mund të dallonin me lehtësi se cilat prej tyre janë kuranore.

³² Me qëllim që mesazhi i Islamit të mund të shtrihej në të gjitha vendet, kombet, fiset dhe popujt, Pejgamberi (a.s.) u drejtoi letra perandorëve, mbretërve, sundimtarëve, guvernatorëve të vendeve fqinje, prijësve të një numri fisesh dhe klanesh, liderëve të shtresave të ndryshme të popullit, duke i ftuar ata të përqaфонin Islamit. Letrat janë shkruar me një gjuhë tepër të thjeshtë, faktike, realiste, efektive dhe janë krejtësisht pa retorikë, fjalë të shumta dhe teprime. Megjithatë ato janë mbresëlënëse, bindëse dhe një komunikim i ngrohtë zemrash. Edhe pse kanë kaluar mbi 14 shekuj, ato ede e ruajnë freskinë, shkëlqimin dhe bukurinë, pa të cilat nuk do të mund të bënin për vete drejtpërsëdrejti mendjen njerëzore. Shih: Sulltan Ahmed Kureshi, *Letrat e Muhamedit a.s.*, përktheu Mimoza Sinani, (Logos –A, Shkup, 2004), f. 36!

³³ Murad Hofmann, *Islami*, (Future-s Youth, Tiranë, 2007), f. 29-30.

³⁴ Bassam Saeh, *The Miraculous Language of the Qur'an: Evidence of Divine Origin*, (The International Institute of Islamic Thought, 2015), f. 34-35.

Teksti kuranor nuk renditet në mënyrë kronologjike

Teksti kuranor nuk është i renditur as topikalisht, as kronologjikisht, mbasi qëllimi i tij nuk është as analiza sistematike, as raportimi, as historiografia. Çdo frazë, varg, grup vargjesh, apo sure përbën një njësi autonome, të plotë në vetvete, dhe njësitë janë të lidhura së bashku. Ndryshimi i papritur i kohës dhe tonit ushtron një fuqi më emocionale mbi imagjinatën.³⁵

Në Kuran, ekzistonte një renditje e plotë tematike “Nazm” midis një sureje dhe tjetra dhe midis një ajeti dhe ajetit tjetër, kështu që një mrekulli renditjeje u vendos në të gjithë tekstin kuranor. Ekzistenca e rendit tematik është një argument i fortë në favor të renditjes ekzistuese të Kuranit në kundërshtim me rendin kronologjik.³⁶

Modulet letrare të Kuranit (ajetetet dhe suret) ekzistojnë si pjesë të plota që qëndrojnë më vete. Çdo modul është i kompletuar dhe nuk varet nga ai që ka kaluar përpara, apo vjen pas tij. Për kuptimin real të Kuranit është absolutisht e nevojshme njohuria e plotë rreth lidhjes tematike ndërmjet sureve dhe ajeteve.

Fjalët dhe frazat kuranore shprehin domethëniet më të pasura dhe më të fuqishme në format më të shkurtra. Megjithatë, shkurtësia nuk është parim absolut për t’u respektuar në çdo rast. Ekzistojnë shembuj në Kuran në të cilët përsëritja dhe shtrirja janë të domosdoshme. Në këto raste ato kanë justifikimin e tyre të veçantë.³⁷

Kurani dëshmon një refuzim të zhvillimit narrativ si një parim letrar organizativ. Një tipar i përbashkët i stilit kuranor është se një temë preza-

³⁵ Ismail R. al Faruki, Lois Lamyā’ al Faruki, *Atlas kulturor i Islamit*, (Shkup: Logos-A, 2018), f. 386.

³⁶ Dr. Meraj Ahmad Meraj, *Literary Miracle of the Quran*, (International Journal of Humanities & Social Science Studies (IJHSS) Volume-III, Issue-III, November 2016), f. 325.

³⁷ Ismail R. al Faruki, Lois Lamyā’ al Faruki, *Atlas kulturor i Islamit*, (Shkup: Logos-A, 2018), f. 385.

ntohet shkurtimisht dhe pastaj përforcohet në një pikë të mëvonshme.³⁸ Referimet ndaj ndodhive të caktuara trajtohen në mënyrë segmentore dhe me përmendje të përsëritura, sikur lexuesit të ishin tashmë të familjarizuar me ngjarjet dhe karakteret. Qëllimi kryesor nuk është narrativja, por didaktika dhe morali.

Lexohet në disa variante, të gjitha me frymëzim hyjnor

Kurani është shpallur në shtatë *ahruf* (ose shtatë forma)³⁹ për të lehtësuar kuptimin e tij tek arabët që kishin dialekte të ndryshme. Kjo ishte gjithashtu për t'i sfiduar ata për të formuar një sure si ajo e Kuranit. Sfida u bë më e dukshme kur asnjë nga shtatë fiset kryesore nuk mundi ta imitonte atë, pasi askush nuk mund të pretendonte se ishte e vështirë të imitohej për shkak se nuk ishte në dialektin e tyre.⁴⁰

Në shekullin e shtatë nuk ekzistonte asnjë shenjë e rregullave gjuhësore, asnjë pikëpyetje, asnjë shenjë tregues 'diakritike', si zanoret e shkurtra, dyfishimi i germave, mungesa e zanoreve (*sukun*) ose ndihmëset për shqiptim si *hemze*. Sado që Kurani u shpall në dialektin e kurejshëve, fisit dominues të Mekës, pejgamberi e lejoi çdo arab që ta shqiptojë Kuranin në mënyrën e tij të zakonshme.⁴¹

³⁸ Neal Robinson, *Discovering the Qur'an, A Contemporary Approach to a Veiled Text*, (London: SCM Pres, 2004), f. 200-201.

³⁹ Këto variante të recitimit u autorizuan nga vetë Pejgamberi, dhe u ruajtën si fusnota ekzegjitike, apo u kaluan nga gjenerata në gjeneratë si një *kira'eh* apo "traditë recitimi". Këto variante nuk e prekin as formën, as thelbin, as domethënien e Kuranit. Myslimanët pajtohen se Kurani u revelua në traditën gjuhësore të kurejshëve, fisit dominant të Mekës. Kjo është arsyeja se përse recitimi kurejsh është themelor. Shih: Ismail R. al Faruki, Lois Lamy'a' al Faruki, *Atlas kulturor i Islamit*, (Shkup: Logos-A, 2018), f. 126!

⁴⁰ Dr. Meraj Ahmad Meraj, *Literary Miracle of the Quran*, (International Journal of Humanities & Social Science Studies (IJHSSS) Volume-III, Issue-III, November 2016), f. 324.

⁴¹ Murad Hofmann, *Islami*, (Future-s Youth, Tiranë, 2007), f. 29.

Ekzistenca e varianteve të certifikuara të leximeve të Kuranit⁴² është një nga ilustrimet më të shquara të gjuhës së hapur. Në fakt, ky është një tipar që nuk është krahasuar apo shoqëruar me ndonjë libër tjetër në historinë e njerëzimit. Orientalistët dhe të tjerë të sojit të tyre, kanë hapur polemika rreth këtij aspekti të mrekullueshëm të gjuhës së Kuranit, duke shkruar studime të tëra mbi të dhe duke ofruar financime të bollshme për kërkime të tilla, me shpresën për të gjetur justifikime për skepticizmin e tyre dhe për të minuar besueshmërinë dhe autoritetin e Kuranit. Gjithsesi, nëse edhe një herë të vetme do të reflektonin ndershmërisht mbi qasjet e tyre shkencore, atyre do t'u duhej të pranonin se shtatë variantet e leximit të Kuranit janë thjesht një aspekt më shumë i mrekullisë së gjuhës së jashtëzakonshme të këtij libri.⁴³

Paimitueshmëria e Kuranit (I'xhaz El Kuran)⁴⁴

I'xhaz – paimitueshmëri, diçka e mahnitshme apo e mrekullueshme. Myslimanët e konsiderojnë bukurinë e gjuhës së Kuranit dhe koherencën e mesazhit të tij si një mrekulli që vërteton origjinën hyjnore të Kuranit dhe paimitueshmërinë e tij,⁴⁵ e cila i la kundërshtarët dhe konkurrentët e tij të paaftë dhe krejtësisht të pafuqishëm.

Epërsia gjuhësore e Kuranit është një nga arsyt kryesore që ai konsiderohet një mrekulli. Sfida që i paraqet njerëzimit – për të prodhuar një sure të vetme apo edhe një varg të barabartë me bukurinë dhe elokuencën e saj – mbetet e paplotësuar edhe sot e kësaj dite. Kjo sfidë, e njohur si

⁴² Ahmed Ali Imam, *Variant Readings of the Qur'an: A Critical Study of Their Historical and Linguistic Origins*, (International Institute of Islamic Thought: IIIT, 2011).

⁴³ Bassam Saeh, *The Miraculous Language of the Qur'an: Evidence of Divine Origin*, (The International Institute of Islamic Thought, 2015), f. 84.

⁴⁴ Ixhaz do të thotë 'pamundësia e imitimit, natyra e shkëlqyeshme, e mahnitshme (e Kuranit)': Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, (Beirut - London, 1980), f. 592.

⁴⁵ John L. Esposito, *Fjalori i Oksfordit për Islamin*, (Shkup: Logos-A, 2017), f. 167.

“Paimitueshmëria e Kuranit” ose “I’xhaz El Kuran”, ka qëndruar si një dëshmi e qëndrueshme për origjinën hyjnore të shkrimit të shenjtë.

Stili kuranor është i fuqishëm, emfatik dhe ngulmues, si edhe i butë dhe delikat. Lexuesi mund ta ndiejë të bjerë si shkëmb mbi të, apo të bjerë me finesë dhe butësi të pafundme. Qoftë kur murmurit si një kua i kulluar, qoftë kur godet furishëm si një përrua, qoftë kur hidhet me rrëmbim si një sulm kalorësie, ikaja e tij është gjithmonë perfektë.⁴⁶

Paimitueshmëria letrare e Kuranit të Shenjtë, përsosmëria e tij ritmike dhe fonetike, kuptimet e tij të përsosura, stil i tij i pakrahasueshëm letrar dhe struktura e tij e përsosur gramatikore janë diskutuar gjerësisht.⁴⁷ Fjalët dhe shprehjet e përdorura në Kuran janë të renditura në një mënyrë shumë specifike dhe të saktë saqë çdo lëvizje e ndryshon kuptimin. Asnjë fjalë e asnjë shkronjë nuk mund t’i ndërrosh, që mos të humbasë harmonia dominuese e të gjitha pikëpamjeve, të cilat tekstin kuranor e bëjnë të përkryer.⁴⁸

Kurani i sfidon të gjithë⁴⁹ që të bëjnë vetëm një varg për sa i përket retorikës dhe elokuencës, dhe deri më tani askush nuk e ka kapërcyer këtë sfidë.

Kjo dëshmon se hipoteza e ngritur nga ata që e shohin Muhamedin, a.s., si autor të Kuranit të jetë mjaft i pambështetur. Si mundet që një nje-

⁴⁶ Ismail R. al Faruki, Lois Lamy’a al Faruki, *Atlas kulturor i Islamit*, (Shkup: Logos-A, 2018), f. 385-386.

⁴⁷ Dijetarë të shquar islamë iu kushtuan studimit të Kuranit si vepër letrare dhe u përpoqën që të zbulonin sekretet e bukurisë dhe mrekullisë së tij. Midis këtyre autorëve që kanë kontribuar me shkrime, traktate dhe vepra të rëndësishme mund të përmendim: el Xhahizi (vdiq më 255/868), Ebu el Hasan el Xhurxhani (vdiq më 366/976), el Kummani (vdiq më 384/994), el Hatabi (vdiq më 388/996), el Bakillani (vdiq më 403/1013), Abd el Kahir el Xhurxhani (vdiq më 470/1078), Fahrudin el Raziu (vdiq më 606/1209), el Zemlekani (vdiq më 651/1253), dhe në kohët moderne, Mustafa Sadik el Rafi’i-u (vdiq më 1355/1937), Muhammed Ahmed Halafallah dhe Abdul Kerim el Hatibi. Shih: Ismail R. al Faruki, Lois Lamy’a al Faruki, *Atlas kulturor i Islamit*, (Shkup: Logos-A, 2018), f. 384 !

⁴⁸ Nexhat Ibrahim, *Kurani dhe hadithi, Vepra 2*, (Shkup: Logos-A, 2009), f. 92-93.

⁴⁹ (2:23), (52:34), (11:13), (17:88).

ri analfabet të bëhet autori më i rëndësishëm, për sa i përket meritës letrare, në të gjithë letërsinë arabe?⁵⁰ Sfidë e Kuranit për garim ndaj të gjithëve ende është e hapur. Çdo tentim ka rezultuar me dështim të plotë. Kështu do të mbetet për gjithnjë.⁵¹

Kohëzgjatja dhe universaliteti

Mesazhi i Kuranit është i përjetshëm dhe universal. Ai trajton aspekte thelbësore dhe ofron udhëzime për të gjitha sferat e jetës. Ai ka aftësinë unike për të ndikuar te njerëzit e të gjitha prejardhjeve, gjuhëve dhe kulturave, duke kapërcyer barrierat e kohës dhe të hapësirës. Misioni i atribuuar pejgamberit Muhamed, a.s., është universal, i pakufizuar nga kufijtë gjeografikë, ose nga ato etnologjikë.⁵² Ky aspekt i natyrës së mrekullueshme të Kuranit e ka bërë atë një burim frymëzimi dhe ngushëllimi për njerëz të panumërt gjatë historisë. Ai nxiti revolucionin shkencor më të përhapur në histori, në një kohë rekord. Asnjë libër përveç tij, nuk ka bërë dot një revolucion letrar, shkencor, intelektual dhe gjuhësor vetëm në pak dekada.

Kurani shërben si dëshmi dhe si udhëzues për bashkësinë myslimane, që e tejkalon kohën dhe hapësirën. Për shkak se Kurani është kriteri me të cilin gjykohet çdo gjë tjetër, të gjitha lëvizjet, qofshin reforma radikale apo ndryshime të moderuara, qofshin me origjinë nga qendra apo periferia e botës islame, i bazojnë programet e tyre në Kuran dhe e përdorin atë

⁵⁰ Një person që nuk dinte absolutisht të lexonte dhe të shkruante, sado i aftë apo i zgjuar të ketë qenë, nuk do të mund ta përpilonte një libër si Kurani i shenjtë, i cili përmban udhëzim dhe dritë për gjithë njerëzimin, për gjithë kohërat që do të vijnë, i cili përveçse është një pjesë e përkryer dhe e papërsëritshme e majave të letërsisë botërore, përmban xhevahire të ndritshme të këshillave dhe të urdhërave se si të jetojmë në këtë vend të përkohshëm me dashuri shpirtërore e vëllazërore, në qetësi e në paqe të lumtur. Shih: Sulltan Ahmed Kureshi, *Letrat e Muhamedit a.s.*, (Logos –A, Shkup, 2004), f. 245!

⁵¹ Nexhat Ibrahim, *Kurani dhe hadithi*, Vepra 2, (Shkup: Logos-A, 2009), f. 106.

⁵² Mahmoud Ayoub, *Qasje bashkëkohore ndaj Kuranit dhe sunetit*, (Mileniumi i Ri, Tiranë, 2020), f. 110.

si mbështetje.⁵³ Kurani ka një sërë tiparesh që nuk i ka libër tjetër në sipërfaqe të tokës. Miliona njerëz nëpër botë e kanë mësuar atë përmendësh, fjalë për fjalë. Pjesa më e madhe e atyre që e kanë mësuar përmendësh, nuk dinë arabisht, madje as nuk e kuptojnë atë. Teksti i tij shqiptohet ndryshe nga çdo tekst tjetër në arabisht. Mënyrat e ndryshme të shqiptimit janë përpunuar me detaje, përmes artit të texhvidit, ose të recitimit kuranor, përmes rregullave të tij të shqiptimit dhe të intonimit. Tekstet e ndryshme kuranore konfirmohen miliona herë në ditë. Çdo lexim i Kuranit zbulon një shtresë tjetër thellësie, një perlë tjetër urtësie. Ndërsa vazhdojmë të lexojmë, të reflektojmë dhe të mësojmë, gjejmë gjithmonë ngushëllim dhe udhëzim në të.

Njerëzit marrin nga Kurani atë që të kuptuarit dhe kultura e tyre ua lejojnë, atë që i përshtatet epokës së tyre të veçantë, vendit, ambientit, mentalitetit dhe nevojave të tyre të veçanta.⁵⁴

Përfundim

Kurani i shenjtë e shpërfaq hyjnoren në çdo aspekt të tij. Ai e shpalos shenjtërinë jo vetëm në aspektin përmbajtjesor, por është një ilustrim perfekt i sublimes në formë, përmbajtje dhe efekt. Çdo fjalë dhe varg mbart shtresa të shumta kuptimi. Sa më shumë të thellohesh në Kuran, aq më shumë urtësi dhe njohuri do të zbulosh. Saktësia me të cilën ai përçon koncepte dhe ide komplekse në mënyrë koncize dhe të qartë është i pashoq në asnjë vepër tjetër letrare.

Kurani i theu të gjitha normat e përsosmërisë letrare që arabët kishin njohur. Çdo ajet i tij përshtatej dhe i përmbushte normat e njohura letrare – dhe megjithatë i tejkalonte ato përtej masës. Arabët i kishin nocionet e idealeve letrare dhe ata kishin dëshmuar aktualizime pak a shumë perfekte të këtyre normave. Aktualizimi i Kuranit e tejkaloi çdo gjë që ishte

⁵³ John L. Esposito, *Fjalori i Oksfordit për Islamin*, (Shkup: Logos-A, 2017), f. 192.

⁵⁴ Bassam Saeh, *The Miraculous Language of the Qur'an: Evidence of Divine Origin*, (The International Institute of Islamic Thought, 2015), f. 80.

njohur ndonjëherë. Kjo ishte arsyeja se përse ata e vlerësuan atë të mbinatyrshëm, apo një sfidë për t'u krahasuar me diçka që nuk mund të krahasohet kurrë. Kurani i çarmatosi plotësisht kundërshtarët e vet. Ata e pranuan origjinën e tij hyjnore dhe iu nënshtruan urdhëresave të tij.

Arabishtja kuranore u bë standard dhe normë e gjuhës arabe, sa i përket fjalorit, sintaksës, gramatikës dhe elokuencës së saj. Çdokush e shikonte atë si kriterin themelor të kompozicionit dhe përsosmërisë letrare.

Shprehjet dhe figurat e të folurit të saj, krahasimet dhe metaforat e saj, idiomat dhe artefaktet e saj, u bënë pjesë e të folurit të përditshëm, dhe ato u përdorën si xhevahire dhe zbukurime me të cilat stolisej çdo vepër letrare.

Myslimanët iu kushtuan studimit të Kuranit si vepër letrare dhe u përpoqën që të zbulonin sekretet e bukurisë dhe mrekullisë së tij, aspektet apo shkaqet që e bënin Kuranin të papërballueshëm dhe të pakrahasueshëm.

Si një vepër letrare, Kurani ka një estetikë të mrekullueshme dhe ndikim emocional mbi myslimanët që e lexojnë apo e dëgjojnë prozën e tij poetike. Madje edhe jomyslimanët janë impresionuar thellësisht nga përkryershmëria e tij letrare dhe perfeksionimi i paimitueshëm i tij.

Literatura:

1. Ismail R. al Faruki, Lois Lamy' al Faruki, *Atlas kulturor i Islamit*, përktheu: Mimoza Sinani, (Shkup: Logos-A, 2018)
2. Bassam Saeh, *The Miraculous Language of the Qur'an: Evidence of Divine Origin*, (The International Institute of Islamic Thought, 2015)
3. Dr. Hassanuddin Ahmed, *A new Approach to the Study of the Quran*, (Good Word Books, New Delhi 2004)
4. Dr. Meraj Ahmad Meraj, *Literary Miracle of the Quran*, (International Journal of Humanities & Social Science Studies (IJHSSS) Volume-III, Issue-III, November 2016)
5. John L. Esposito, *Fjalori i Oksfordit për Islamin*, përktheu: Mimoza Sinani (Shkup: Logos-A, 2017)
6. Rozhe Garodi, *Gjallërimi islamik*, (Gjakovë, 1991)
7. H. A. R. Gibb, *Arabic Literature-An Introduction* (Oxford: Clarendon Press, 1963)
8. Muhamed Asad, *Simbolizimi dhe alegoria në Kuran*, Dituria Islame nr. 328, (titulli në origjinal: *Symbolism and Allegory In The Qur'an*, përktheu: Mimoza Sinani)
9. W. Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, (Edinburg: University of Edinburg, 1970)
10. Murad Hofmann, *Islami*, (Future-s Youth, Tiranë, 2007)
11. Sulltan Ahmed Kureshi, *Letrat e Muhamedit a.s.*, përktheu Mimoza Sinani, (Logos –A, Shkup, 2004)
12. Hamid Mohammadi, *Analysis of Quran, Literary Analysis of selection of Quran*, (Darol zekr Publications, 1st ed. 1388)
13. Nexhat Ibrahimimi, *Kurani dhe hadithi, Vepra 2*, (Shkup: Logos-A, 2009)
14. Seyyed Ahmad Hashemi, *Pearls of Rhetoric*, (Meraj Publications 2nd ed.1380)
15. Mahmoud Ayoub, *Qasje bashkëkohore ndaj Kuranit dhe sunetit*, (Mileniumi i Ri, Tiranë, 2020)
16. Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Writen Arabic*, (Bejrut – London, 1980)

17. Ahmed Ali Imam, *Variant Readings of the Qur'an: A Critical Study of Their Historical and Linguistic Origins* (International Institute of Islamic Thought: IIIT, 2011)
18. Neal Robinson, *Discovering the Qur'an, A Contemporary Approach to a Veiled Text*, (London: SCM Pres, 2004)
19. Issa J. Boullata, *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an*, (Routledge, New York, 2000)

Mimoza SINANI

THE NATURE OF LITERARY SUBLIMITY IN THE QUR'AN

Abstract

The Qur'an is the most beautiful literary work in Arabic. The aesthetic judgment that the Qur'an is beautiful, even sublime, is a critical judgment reached through literary analysis. Its beauty is evidence of its divine origin.

The Qur'an is regarded as a marvel of sublime form that corresponds to sublime content and creates a sublime effect. Sublimity is never sublime only in form, nor only in content or effect. It is all three simultaneously.

The Qur'an defied comparison of any of its parts in terms of literary beauty.

This aesthetic or literary marvel of the Qur'an was accepted by all Muslims as evidence of its divine authorship.

In order to be accepted and valued as a message from Heaven, the people to whom the Qur'an was addressed had to be at such a level of literary development that they perceived it as not being a human work.

Without this challenging power, there is no doubt that the Qur'an would not have been able to exert its extraordinary, wonderful, captivating, touching, and compassionate power. And without this power, the Arabs would not have accepted it as divine. Islam is unique among religions in its support of the truth of the sanctity of the sublime beauty of the Qur'an.

Keywords: *literary marvel, rhetoric, literary figure, eloquence, symbolism, allegory, Qur'anic structure, rhymed prose, linguistic style, inimitability*

Besnik MUSTAJ

HAXHI VEHBI DIBRA - DIJETAR, PRIJËS E UDHËRRËFYES*

Fjalën e parë e kam falënderim për kryesinë e Bashkisë Islame të Kosovës. Jam këtu me ftesën e kësaj Kryesie për të zhvilluar një bisedë të lirë lidhur me personalitetin e jashtëzakonshëm të Haxhi Vehbi Dibrës, dijetar, prijës dhe udhërrëfyes. Janë tri attribute, të cilat përmbledhin më së miri dimensionet e këtij personaliteti të madh. Bisedën me ju sot e shoh si pjesë domethënëse të nismës së institucioneve drejtuese të Bashkësisë Islame të Kosovës për t'u identifikuar me trashëgiminë më të lavdishme të myslimanëve shqiptarë, të cilët e shkrinë jetën e tyre duke vepruar në shërbim të kauzës për “fe dhe për atdhe”. Është në nderin e të gjithë myslimanëve shqiptarë që një shprehje e tillë ka dalë pikërisht nga mendja e Haxhi Vehbi Dibrës, duke përcaktuar kështu horizontin, drejt të cilit ka ecur gjatë më shumë se një shekulli dhe do të vazhdojë të ecë shqiptari i besimit islam. Ky përcaktim e bën menjëherë urën lidhëse midis Haxhi Vehbi Dibrës dhe 37 imamëve shqiptarë të vrarë si martirë gjatë luftës së fundit çlirimtare në Kosovë. Në vlerësimin tim, një veprimtari si kjo që po zhvillojmë sot, është pjesë thelbësore e përpjekjeve të Bashkisë Islame të Kosovës për ringjalljen e kujtesës historike institucionale dhe vënien e kësaj kujtese në shërbim të frymëzimit të shëndetshëm të brezave të rinj të myslimanëve shqiptarë të Kosovës. Rrjedhimisht, ringjallja e kësaj kujtese sot është një lloj i posaçëm kontributi jo vetëm

* Ligjëratë e mbajtur më 25 prill 2024 në fakultetin e studimeve islame në Prishtinë.

për Bashkësinë Islame, por edhe për mbarë kombin tonë, të shpërndarë tashmë në pesë shtete: Shqipëri, Kosovë, Maqedoni e Veriut, Mal i Zi dhe Serbi.

Le të ndalemi shkurtimisht në disa momente, ku del në pah madhështia. Haxhi Vehbi Dibra është njëri nga firmëtarët e deklaratës së pavarësisë së Shqipërisë nga Turqia Osmane. Por, si firmëtar i deklaratës së pavarësisë ai nuk ishte i vetëm. Po atë ditë, me 28 nëntor 1912, ai u gjend i vetëm përballë një përgjegjësie të veçantë historike, me ndikim të pashlyeshëm në të ardhmen e kombit, njësimin e të cilit po Haxhi Vehbi Dibra e kishte gdhendur me germa të arta, duke thënë se “kristiani dhe myslimani janë vëllezër shqiptarë të pandarë”. Ai pati nderin, por edhe guximin të shpallte fatvan, me të cilën shumica myslimane e kombit legjitimonte shqiptonjën dykrenare në flamurin tonë kombëtar. Përmenda posaçërisht guximin, sepse ai virtyt ishte i domosdoshëm në rrethanat fort delikate, që po kalonte shqiptaria. Pati një rrymë me peshë të madhe teologësh shqiptarë të Islamit, të cilët e kundërshtonin praninë e një gjallese siç ishte shqiptonja në flamurin tonë kombëtar. Vetëm një autoritet shumë i madh si dijetar në fushën kuranore si Haxhi Vehbi Dibra mund t’i bënte ballë kësaj rryme, duke sjellë argumente të mbështetura pikërisht në librin e shenjtë. Me këtë vepër, ai vazhdonte një punë të nisur qysh në Kongresin e Manastirit më 1908, kur u bë një zë i fuqishëm në përzgjedhjen e alfabetit latin për të shkruar gjuhën tonë. Kësisoj, Haxhi Vehbi Dibra, me vetëdijen e rrallë të një prijësi politik dhe udhërrëfyesi shpirtëror vizionar, përcaktoi rrugën e patjetërsueshme të myslimanëve shqiptarë drejt të ardhmes si pjesë thelbësore e një kombi evropian. Çdo zgjedhje tjetër do të kishte qenë fatale jo vetëm për besimin islam te shqiptarët, por edhe për kombin shqiptar.

Me këtë vetëdije prej prijësi të madh, i cili ngërthen në personalitetin e tij vizionin politik, vizionin patriotik dhe vizionin kuranor, ai do ta vazhdonte me vendosmëri rrugën për ta fuqizuar pavarësinë e kombit. Ndërkohë që Kuvendi i Vlorës e kishte zgjedhur Kryetar të Pleqnisë, që ishte Senati, nga qeveria e përkohshme emërohet edhe Kryemyfti i Shqipërisë. Më 30 mars 1913, Ismail Qemali, në krye të një delegacioni shtetëror, nisët për një udhëtim zyrtar në shtetet kryesore të Evropës, prej të cilave

kërkohej njohja e pavarësisë së Shqipërisë. Ky udhëtim do të zgjaste dy muaj. Drejtimin e qeverisë gjatë kësaj periudhe do ta merrte Haxhi Vehbi Dibra. Ende nuk ishin përcaktuar kufijtë e shtetit. Serbia kishte intensifikuar ndërkohë fushatën për kolonizimin e dhunshëm të Kosovës dhe të viseve të tjera shqiptare, duke i paraprirë aneksimit që do të kryhej pak më vonë. Me cilësinë e kryeministrit në detyrë, Haxhi Vehbi Dibra nxiti dhe mbështeti kryengritjet e shqiptarëve në Kosovë, të udhëhequra nga Hasan Prishtina dhe Bajram Curri, kundër Serbisë, për të treguar botërisht mospajtimin popullor me çfarë po gatuhej në Konferencën e ambasadorëve në Londër. Po në këtë periudhë të shkurtër, si kryeministër në detyrë, Haxhi Vehbi Dibra bëri të detyrueshme për të gjitha shkollat fetare të vendit, myslimane apo të krishtera qofshin, mësimin e gjuhës shqipe për fëmijët si dhe mësimin e gjeografisë së Shqipërisë.

Aktet madhore të Haxhi Vehbi Dibrës si prijës kombëtar dhe udhërrëfyes shpirtëror i myslimanëve shqiptarë janë të shumta. Nuk është rasti sot të bëjmë biografinë e tij dhe as unë nuk jam biograf i tij. Jam vetëm një adhurues i veprës së tij. Më duket me vend të theksoj posaçërisht përkushtimin e tij absolutisht vizionar për të ndërmarrë në kohë, me tagrin e Kryemyftiut të Shqipërisë, si një proces gradual shkëputjen e bashkësisë së myslimanëve shqiptarë nga shehul islami i Stambollit. Ai e kuptoi i pari se në rrethanat e reja historike, kur Shqipëria ishte bërë shtet i pavarur, organizimi i myslimanëve përreth besimit të tyre duhej gjithashtu të bëhej pjesë e kësaj pavarësie politike dhe juridike në radhë të parë nga Turqia, dhe mandej nga pushteti në Shqipëri, i cili do të ndryshonte fytyrë sipas rezultatit në zgjedhje, ndërsa besimi mbetej i përjetshëm. Si kryemyfti i vendit, në mars 1920, pra duke i paraprirë themelimit të Republikës Turke dhe tri vjet para se të themelohej Komuniteti Mysliman Shqiptar, Haxhi Vehbi Dibra nxjerr një qarkore, me të cilën urdhëron që vulat e xhamive do të kishin tashmë shqiponjën dykrenare të flamurit tonë kombëtar dhe jo shkrime turqisht.

Në 1923, në Kongresin e parë mysliman, Haxhi Vehbi Dibra me bashkëkohësit e tij të urtë ndërmorën shkëputjen administrative nëse mund të quhet kështu të bashkësisë myslimane shqiptare nga një bashkësi shumë e madhe myslimane dhe me ndikim në zhvillimet botërore, siç ishte

ajo e Turqisë, tashmë republikë, duke themeluar Komunitetin Mysliman të Shqipërisë. Haxhi Vehbi Dibra u zgjodh kryetar, detyrë që do ta mban-te deri në fund të jetës, me 24 mars 1937. Ishte një vendim shumë i vësh-tirë, ku ndërthureshin problematika të mprehta fetare, diplomatike, juri-dike dhe politike. Ishte, pra, një vendim, të cilin mund ta merrnin vetëm burrat mendjendritur, ata që e kuptonin sa jetike ishte për besimin e tyre në Islam që bashkësia e tyre të ndërtohej me një identitet organizativ të qartë kombëtar, dhe që kishin besim të palëkundur se se myslimanët shqi-ptarë, pavarësisht prapambetjes së thellë arsimore që sundonte, ishin plo-tësisht të vullnetshëm dhe të aftë të vetë organizoheshin. Haxhi Vehbi Dibra u tha besimtarëve se “trashëgimia islame duhej të barazohej me modernitetin” dhe se kjo arrihej duke ndjekur porosinë e Profetit se “du-het mësuar deri në fund të jetës”. Ky kapërcim historik i projektuar dhe i realizuar nën udhëheqjen e Haxhi Vehbi Dibrës nuk do të thoshte se Islami do të bëhej më pak universal, por shqiptarët myslimanë do ta ush-tronin besimin e tyre në përputhje me kushtetutën e shtetit të tyre, duke përcaktuar edhe institucionalit njësimin e idealeve të tyre politike dhe qytetare me ato të bashkësive të tjera fetare shqiptare. Do përmendur disa nga arritjet madhore të Komunitetit Mysliman brenda një kohe të shkurtër nën udhëheqjen e tij:

- : Sistemoi pronat
- : Normalizoi shërbimin fetar në qytete dhe fshatra në mbarë vendin
- : Kreu reformën centralizuese për vartësinë e faltoreve
- : Hodhi idenë e statutit
- : Themeloi “Zanin e naltë” dhe “Medresenë e naltë” në Tiranë
- : Vendosi si të detyrueshëm martesën e vajzave mbi moshën 17 vjeç dhe të djemve mbi moshën 18 vjeç
- : Vendosi lidhje zyrtare me vendet islame

Në shenjë homazhi për Haxhi Vehbi Dibrën, po sjell në vëmendjen tuaj librin e tij “Ç’urdhnon Kur’ani”. Fjala është kryesisht për një radhë ligjëratash, që Kryemyftiu i parë i Shqipërisë ka mbajtur në xhami, pëmbledhur dhe botuar në këtë formë për së pari nga Imam Vehbi Ismaili në Detroit të SHBA, në vitin 1993 dhe ribotuar para pak vjetësh nga “Za-ni i Naltë” në Tiranë pikërisht në suazën e ringjalljes së trashëgimisë si

pjesë e punës sistematike për ringjalljen e kujtesës institucionale. Në dijeninë time, në këtë vepër gjejmë për herë të parë të përcjellë në një tekst shqiptar në mënyrë shumë të qartë mësimin e Profetit se feja dhe atdheu janë të pandara. Domethënë, duke shpjeguar dhe interpretuar Kur'anin, Haxhi Vehbi Dibra arrin në përfundimin se interesat madhore të fesë dhe ato të atdheut janë të pandara. Ua rekomandoj në mënyrë të veçantë të rinjve ta lexojnë këtë vepër si pjesë të kulturës universale dhe jo thjesht si pjesë të kulturës fetare që mund të marrin.

Ne kemi sot në realitetin tonë një bashkëjetesë ndërfitare normale, të qytetëruar, e cila është në njëfarë mënyre meritë edhe e Haxhi Vehbi Dibrës dhe bashkëkohësve të tij para një qind e ca vjetësh. Kjo bashkëjetesë vinte nga larg si një virtyt i ngulitur në sjelljen e shqiptarëve. Haxhi Vehbi Dibra dhe të ngjashmit e tij e ngritën në një cilësi të re, duke e vendosur si standard institucional në themelet e Komunitetit Mysliman Shqiptar. Në vitin 1937, kur ndërroi jetë Haxhi Vehbi Dibra, fjalimin kryesor në ceremoninë përcjellëse e ka mbajtur kryesuesi i Kishës Autoqefale Ortodokse shqiptare, Hirësia e tij Visarion Xhuvani, i cili flet me gjuhën e mendjes dhe të zemrës, duke e quajtur të ndjerin “shok dhe vëlla”. Sikur Haxhi Vehbi Dibra të mos kishte bërë me jetën dhe me veprën e tij atë që ka bërë, at Visarion Xhuvani nuk do të ndjehej i detyruar ta merrte fjalën në atë rast e aq më pak do të kishte bërë faqe mbarë kombit pohime të tilla. Zhvillimet e rëndësishme, që po përjetojnë sot si Shqipëria edhe Kosova, shtrojnë përpara të gjithë myslimanëve shqiptarë detyrën fetare dhe kombëtare për të ndjekur frymëzimin e Haxhi Vehbi Dibrës, duke e pasuruar pareshtur trashëgiminë e tij.

Po kthehem edhe një herë, shkurtimisht, te libri “Ç’urdhnon Kur’ani”. Siç njoftohet në indeksin në fund të botimit, aty janë përfshirë predikimet e Haxhi Vehbi Dibrës për periudhën 1932 - gusht 1935. Unë nuk kam kulturë teologjike për të gjykuar mbi drejtësinë e interpretimeve që Haxhi Vehbi Dibra i bën Kuranit. Por, përvoja që kam në fushën e politikës më ndihmon të kuptoj arsyet, që e kanë nxitur Haxhi Vehbi Dibrën, tashmë në moshë të shtyrë, për t’i sjelle në vëmendjen e myslimanëve në radhë të parë, mandej të mbarë opinionit publik shqiptar, këto mësim të librit të shenjtë. Në historinë e Shqipërisë së pavarur, fillimi i viteve ’30 shënon

një konsolidim të shtetit, gjë që shfaqet te lindja e një modernizimi të shoqërisë. Ky modernizim krijoi rrethanat për një debat të gjerë intelektual lidhur me rrugën kulturore, që do të ndiqte zhvillimi i shoqërisë shqiptare në të ardhmen, atë orientale apo atë perëndimore.

Ky ishte një debat shumë i mprehtë, i cili kishte anën e vet të mirë sepse synonte zgjimin moral të shqiptarëve. Por kishte edhe rrezikun për të shkaktuar përçarje në shoqëri. Do mbajtur parasysh se Tirana asokohe ishte një kryeqytet i hapur. Aty mbërrinin të gjitha rrymat e mendimit politik dhe moral të kohës, përfshirë këtu edhe ekstremizmin, qoftë ai i majtë apo i djathtë. Midis tyre kishte edhe zëra mjaft të zhurmshëm, të cilët kërkonin t'i kompleksonin myslimanët, duke i quajtur bartës të së vjetrës osmane, rrjedhimisht pengesë për rrugëtimin evropian të qytetërimit shqiptar. Haxhi Vehbi Dibra, jo thjesht si kryetar i Komunitetit Mysliman, por si një mendje e ndritur, si një rilindës i vërtetë, ndërmer misionin t'u thotë shqiptarëve më së pari në xhami e mandej botërisht duke i botuar këto predikime se Kurani, domethënë feja islame është e aftë të bëhet pjesë e rëndësishme motorike në ringjalljen morale të kombit. Si kryetar i Komunitetit Mysliman, ai zotohet para mbarë opinionit publik se institucionet myslimane janë të përfshirë me vetëdije të lartë dhe seriozitet të plotë në sfidën për ringjalljen morale të kombit dhe se kjo ringjallje morale e kombit, në ndërgjegjen e myslimanëve nuk ishte kthim prapa, por vetëm përparim në rrugëtimin e evropianizimit.

Haxhi Vehbi Dibra e ka të qartë edhe si do të arrihet kjo ringjallje. Kjo duket te suret e Kuranit, që ai zgjedh për të interpretuar.

Së pari, ai përqendrohet te cilësitë e karakterit të njeriut shqiptar. Për t'u ringritur moralisht, shqiptari duhet të ruajë cilësitë e mira të trashëguara dhe t'i pasurojë ato pareshtur. Me fjalët e Kuranit, ai nxjerr në pah si kryesore ndershmerinë në të gjitha pamjet e veta: në lidhje me familjen, me pronën, me punën, me çdo njeri, qoftë ai i njohur apo i panjohur.

Së dyti është dituria. Si burrë shumë i ditur që ishte, ai e kuptonte se pa një zhvillim të sistemit arsimor për brezat e rinj, kombi nuk ngrihej moralisht. Ai përjashtonte çdo kontradiktë midis Kuranit dhe dijeve shkencore, me të cilat duhej të pajisej brezi i ri i Shqipërisë së pavarur. Përku-

ndrazi, gjen pikërisht në Kuran mbështetjen për t'i porositur djemtë dhe vajzat myslimane të përqafojnë diturinë shkencore.

E treta, por jo për nga rëndësia, është dashuria pa kushte për vendin, për atdheun. Edhe pse jemi në fillim të viteve '30, pra njëzet vjet pas shpalljes së pavarësisë dhe një dekadë pas themelimit të Komunitetit Mysliman shqiptar, ende në gjirin e myslimanëve shqiptarë mbijetonte një rrymë, e cila e vlerësonte si gabim shkëputjen nga bashkësia islame turke dhe kërkonte kthimin prapa. Haxhi Vehbi Dibra i kundravihet fuqimisht kësaj rryme, duke e parë sovranitetin e Komunitetit Mysliman Shqiptar si pjesë thelbësore të sovranitetit të shtetit shqiptar.

Një aspekt tjetër është besimi në vete. Nuk ringjallet moralisht, domethënë nuk bëhet i aftë të përballet me sfidat e kohës ai njeri, i cili nuk beson fort në vete. Një njeri, që nuk beson në vetvete, është i dobët dhe pa aftësinë për të besuar në Zot. Ky është mesazhi, që Haxhi Vehbi Dibra u drejton bashkëkohësve të tij.

Libri “Ç’urdhnon Kur’ani” ka edhe disa theksime të tjera me rëndësi të jashtëzakonshme për kohën, të cilat do të doja t’i sillja shkurtimisht në vëmendjen tuaj në këtë rast. Një prej tyre ka të bëjë me besimin që Haxhi Vehbi Dibra kishte te gjuha shqipe për të shprehur me saktësi dhe bukuri stili mesazhet universale të Librit të shenjtë. Shqipja në gjysmën e parë të viteve '30 nuk ishte shtrirë ende gjerësisht si gjuhë e lutjeve në xhami dhe sidomos nuk ishte përballur ende seriozisht me përkthimin e plotë të librit të shenjtë të myslimanëve. Fan Noli kishte ndërmarrë përkthimin e disa prej kryeveprave të letërsisë botërore. Përkthimi i Dhjatës kishte filluar dekada më parë me Kristoforidhin dhe vazhdonte. “Hylli i Dritës” në Shkodër, me përkushtimin e françeskanëve dhe më gjerë ishte pjekur tashmë si një revistë kulturologjike e cilësisë së lartë. Në faqet e saj po arrinin të shpreheshin në shqip edhe Dante Aligeri apo Shën Agustini. Haxhi Vehbi Dibra nxiti përkthimin e Kur’anit nga gjuha origjinale, duke treguar besimin e madh tek aftësia e shqipes për të sjellë me të gjithë fuqinë shprehëse porosinë e Profetit. Njëkohësisht, siç gjejmë në këtë botim, ai është përfshirë në polemika të mprehta lidhur me një përkthim të Kuranit nga një gjuhë e tretë, duke shpalosur njohuri të thella jo vetëm si

teolog, por edhe si filolog, për t'iu kundravënë sidomos spekulantëve, të cilët donin të përdornin Kuranin për të thënë gjëra, që nuk janë në tekst.

U ndala shumë përmbledhtazi në personalitetin poliedrik të Haxhi Vehbi Dibrës i bindur se sot, duke i bërë homazh atij, i bëjmë homazh historisë së nderuar të myslimanëve shqiptarë.

Granit SADIKU

MODERNIZMI I KOLIQIT TE “TREGTAR FLAMUJSH”

1. HYRJA

Disa herë potencohet fakti se letërsia i ikën kufizimeve hapësinore e temporale. Pra, letërsia operon e lirë nga këto dy koncepte themelore të jetës. Ky konstatim na përgjigjet më së miri në raport me letërsinë e shkruar gjatë shekullit njëzet në arealin shqiptar, shekull qn në gjysmën e parë ishte autokraci e monarki, kurse deri pak para përfundimit të gjysmës së dytë të atij shekulli ishte sistem socialist e komunist. Dhe, pati disa shkrimtarë që krijimtarinë e tyre letrare e zhvilluan në këtë kohë, mirëpo mjerisht ajo krijimtari ndalohej të lexohej nga audienca, për shkak të gjërave që përmbante e që nuk përmbante – sipas sistemit. I tillë ishte edhe fati i Koliqit, vepra e të cilit mund të thuhet se u ngjall në letërsinë shqipe vetëm pas vitit 1990.

Ndonëse vepra e tij nuk e gëzoi të drejtën e shpërndarjes e të leximit, ai prapë qëndroi i palëkundur në shtyllat e letërsisë shqipe. Dhe, ky konstatim qëndron duke pasur parasysh gjithë krijimtarinë letrare të Koliqit, e me theks të veçantë në këtë artikull do të trajtohet përmbledhja me tregime e novela, e titulluar “Tregtar Flamujsh”.

Vepra u botua në vitin 1935, nga shtypshkronja “Nikaj”, në Tiranë. Para se të flasim për novelat e tregimet e përmbledhura në këtë vepër – që në total janë gjashtëmbëdhjetë, është me rëndësi të diskutohet për një aspekt tjetër. Jo rrallëherë ka qenë i vënë në pikëpyetje modernizmi i Koliqit. Nga disa studiues të letërsisë shqipe, Koliqi ka qenë i cilësuar si ndjekës i traditës më shumë sesa si modernist. Prozën e tij letrare e përsh-

kon një thjeshtësi e bukur artistike, e cila e bën lexuesin ta dojë mënyrën e narracionit që autori e përdor. Por, kur flasim për klasifikimin mes traditës dhe modernitetit, lind pyetja: “A është Koliqi modernist?!”.

1.1. Pro et Contra

Në kapitullin “*Ideja e modernitetit*”, të librit *Pesë fytyrat e modernitetit*¹, Kaliensku trajton konceptin e modernes duke e vënë në linjë me mitin mesjetar të xhuxhit. Sipas tij, fjala *modernus* ekzistonte qysh nga mesjeta e hershme (e cila ishte e formuar nga fjalët *modus* – që do të thotë “tani, kohëve të fundit...”, dhe *hodiernus, hodie* – që do të thotë “sot”), dhe antonimi i kësaj fjale ishte fjala *antiques* – që i referohet të kaluarës, antikës. Autori tregon se qysh në vitin 1170 kishte pasur mos-pajtime dhe grindje mes dy grupimeve, njëri grup prej të cilëve përbënte kastën e ndjekësve të ideve humaniste që përfaqësonin poezinë antike, ndërsa grupi tjetër ishin *moderni* – mbrojtësit e poetikës së re². Dhe këta të fundit, duke pasur në favor kohën dhe rrethanat pas së cilave krijuan stilin e tyre të shkrimit, patën kapriciozllëkun se ishin më të mëdhenj sesa antikët, ngase qëndronin mbi supet e tyre. (...) *ne shohim më shumë dhe më larg se paraardhësit tanë, jo sepse kemi vështrim më të mprehtë, apo se jemi më truphedhur, por sepse jemi ngjitur dhe qëndrojmë lart mbi shtatin e tyre vigan*³. Ndërsa, në anën tjetër filozofi Jürgen Habermas, në esenë e tij të titulluar *Modernia, një projekt i pakryer*, flet për konceptin e modernes duke i shfaqur haptazi idetë e tij se postmodernia ishte një frymë jo e duhur për t’ia zënë vendin modernes. Në atë ese, kur flet për karakterin “rebel” të tipit modernist, që nuk mund të jetë gjithaq mik i kohës së shkuar dhe i standardit të krijuar gjer në kohën kur ai jeton, ndër të tjera thotë: “*Synimi për të flakur vazhdimësinë e historisë shpjegon fuqinë subversive të një ndërgjegjeje estetike që rebelohet kundër arritjeve*

¹ Matei Calinescu, *Five faces of modernity*, Duke University Press, Copyright për botimin shqip: DITURIA, Tiranë, 2012, f. 25.

² Po aty, f. 27.

³ Po aty, f. 27.

normalizuese të traditës, që jeton përvojën e rebelimit kundër çdo gjëje normative. Moderniteti ngre krye kundër funksioneve normale të traditës; për më tepër, moderniteti jeton në përvojën e të rebeluarit ndaj gjithçkaje që është normative⁴.

Në njërin prizëm Koliqi vështirë se mund të afirmohet si modernist. Ndikimi i Gurakuqit, i Fishtës dhe i Mjedjes, për të cilët Koliqi edhe ka shkruar⁵, ka ndikuar që ai në filllet e krijimtarisë së tij të jetë i ndikuar nga ajo frymë. Në librin e tij eseistik *Koferi i Konicës*, studiuesi Ag Apolloni ka trajtuar edhe temën e modernizmit shqiptar. Në kapitullin "*Ecjet dhe ngecjet*", ai thekson: *Modernizmi është termi më i përdorur dhe më i keq-përdorur në letërsinë shqipe. Brenda këtij termi janë futur shpesh edhe autorë që nuk përmbushin as kushtin e parë të modernizmit: ikjen nga tradita. Fishta, Lasgushi, Koliqi, Kuteli, etj., të cilët njihen si autorë të lidhur së tepërmi me traditën dhe folklorin, sigurisht që nuk do të duhej të pretendohesh të futeshin brenda këtij termi që është alergjik ndaj traditës⁶.* Pra, sipas tij, nuk duhet të tumiret fakti se letërsia në Shqipëri ishte moderne. Dhe këtu përfshihet edhe Koliqi, ngase sipas Apollonit ai ndjek traditën, që si koncept duhet të jetë antonim i modernes.

Studiuesi Nysret Krasniqi, kur analizon motivet e krijimtarisë së Koliqit, respektivisht veprën "Hija e maleve", thotë se ajo është *lozë fishtjane* e cila bartet me një trajtë të ndryshuar prej Koliqit, që studiuesi e quan "*transformim pozitiv*".

Në prizmin tjetër, Koliqi është modernist. Ai, kohësisht, vjen pas Fishtës, Konicës, Gurakuqit, Mjedjes e shkrimtarëve të tjerë të traditës. Shkollimi i tij në Itali, ku kishte arritur t'i receptonte bazat e letërsisë botërore, e kishte bërë atë aq të thelluar në letërsi saqë duke lexuar në italisht kishte nisur edhe ta harronte shqipen. Duke qenë i njohur me

⁴ Jürgen Habermas, *Moderna, një projekt i pakryer (përkthyer nga Labinot Balaj)*, Bard Books, Prishtinë, 2021, f. 12.

⁵ Shih: Ernest Koliqi, *Syzime Letrare – VEPRRA 5*, Faik Konica, Prishtinë, 2003!

⁶ Ag Apolloni, *Koferi i Konicës*, OM, Prishtinë, 2016, f. 67.

⁷ Nysret Krasniqi, *Autori në letërsi*, AIKD, Prishtinë, 2009, f. 123.

letërsinë shqipe në kohën sa ishte në Shqipëri, dhe duke krijuar njohje akoma më të gjera në opusin e letërsisë botërore gjatë kohës sa ishte student në Brescia, ai krijoi një bashkëdyzim konceptesh letrare, i cili vërehet më vonë në veprat e tij.

Studiuesi sistematik i periudhës moderne të letërsisë shqipe, Sabri Hamiti, thekson se *letërsia moderne është letërsia në të cilën fatet kolektive të trajtuara më herët, zëvendësohen me trajtimin e fatit individual të personazhit*⁸. Individualitetet krijuese të kësaj letërsie bëjnë të mundur që gjithçka të thuhet përmes ligjëritimit letrar. Ai e sheh Koliqin si pjesë të pandashme të modernizmit shqiptar, madje ai potencon se Koliqi është themelues i prozës moderne shqipe. Duke eksplikuuar veprën e tij letrare, studiuesi Hamiti thotë se vepra e Koliqit trajton edhe aspektin e brendshëm psikologjik në veprat e tij letrare⁹.

Publicisti Lekë Ndoja, në pashënien e veprës *Pasqyrat e Narçizit* përmend se gjatë viteve 1935-36 në Shqipëri kishte filluar një lëvizje e re letrare. *Kjo lëvizja letrare pat si teorikë e nxitësa ndër tjerë Branko Merxhanin dhe Vangjel Koçën, të cilët ftojshin shkrimtarët me zgjanue tematikën e tue e sjellë soditjen kah problemet e gjalla të jetës shqiptare*¹⁰. Ai e cilëson Koliqin dhe veprën e tij si pjesë të kësaj fryme të re moderne, e cila fillimisht u quajt “dekadente”. Dhe “dekadenca” si koncept përmendet edhe në tekstin e sipërcituar më lart, nga Kalinesku. Kjo risi është cilësuar si e huaj dhe e pameritë për t’i gëzuar të gjitha lavdet e mëherëshme të shkrimtarëve klasikë. Realisht, ashtu duket. Sa vështirë mund ta ketë pasur plejada e shkrimtarëve klasikë në krijimin e koncepteve letrare e filozofike, të cilat janë përdorur pastaj me një lehtësi të padurueshme nga modernistët! Ta marrim shembull Fishtën, i cili i ka dhënë shumë letërsisë shqipe si në fahun e krijimtarisë letrare, kritikës, publicistikës, re-

⁸ Referencë marrë nga interneti, linku:

<https://www.scribd.com/doc/14100382/SHKOLLAT-LETRARE-SHQIPE-Albanian-literary-schools>.

⁹ Sabri Hamiti, *Letërsia moderne – Vepra letrare 8*, Faik Konica, Prishtinë, 2002, f. 596.

¹⁰ Lekë Ndoja, *Shënim – “Pasqyrat e Narçizit”*, SHEJZAT, Romë, 1963, f. 71.

censioneve, etj. Mirëpo, kur flasim për stilin, atëherë nuk mund të themi se Fishta i takon frymës së re të shkrimit. Koliqi, përveçqë sjell në letërsinë shqipe një stil të veçantë të tregimit letrar, shquhet edhe si *themeluesi i prozës moderne shqipe*¹¹. Në botimin e përmbledhjes së parë me tregime, që mban titullin “Hija e maleve”, nuk shihet ndonjë dallim i madh nga motivi i tëhuajtuar nga Fishta. Trajtimi i jetës zakonore të malësorëve, kodi i jetës së bazuar në kanun, moraliteti i tyre, janë top temat që shtjellohen përgjatë ngjarjeve të përmbledhura nga autori. Largimi i Koliqit nga ky motiv fishtjan vërehet pikërisht te “Tregtar Flamujsh”, ku nuk është më me rëndësi areali kolektiv shqiptar, por letërsia bëhet me një lloj intence personale. Konceptet e novelave të kësaj përmbledhjeje nuk i kthehen aspektit kanonik - tradicional shqiptar, por i kthehen aspektit esencial letraro-filozofik.

Duke trajtuar studimet *pro* dhe *contra* se a është modernist Koliqi, nuk mund ta themi përgjigjen me siguri të plotë. Kjo do të mbetet e hapur si çështje për t’u shtjelluar në mbarështrimin e këtij artikulli, mirëpo do të mund të shtjellohej edhe në ndonjë studim tjetër më të zgjeruar. Koliqi, ndonëse nuk ka pasur impakt në letërsinë shqipe sa Fishta, ngase Fishta shquhet si autor më popullor, ai e njeh Fishtën dhe ka potencial për të thënë diçka më shumë se ai. Fishta i takon një modeli të njëjtë stilistik, ndërsa te Koliqi vërehet një ndryshim. Dhe në këtë rast, Kalinesku do të thoshte se, sipas mitit të xhuxhit mesjetar, Koliqi rri mbi supet e Fishtës. Në këtë kontekst mund të themi se Fishta është shkrimtar më i madh se Koliqi, dhe është në rregull. Mirëpo, madhësia e Fishtës vetëm se i shërben Koliqit për ta zgjeruar më shumë horizontin e tij letrar. E me këtë cilësim, do mund të thoshim se Koliqi i afrohet modernizmit.

¹¹ Shih: Martin Camaj, *Koliqi e vepra e tij letrare*, parathënia e veprës “Tregtar Flamujsh”, BUZUKU, Prishtinë, 1991, f. 5.

2. Tema

Në tregimet e Koliqit, tema është aspekti kryesor rreth të cilit zhvillohet ngjarja. Stili i rrëfimit të tij krijon ndjenjën e suspensit të lexuesit, ngase domethënia e titullit vërehet tek në fundin e tregimit. Tema e novelës së parë, e cila është edhe tema kryesore e përmbledhjes së veprës, titullohet “Tregtar Flamujsh”. Titulli është ironik dhe metaforik. Ambiguiteti i tij kap disa variante të ngjarjeve që ndodhnin në atë kohë në Shqipëri, që kishin ndodhur më herët, apo që do të ndodhnin më vonë, siç janë: shitja e tokës së “Atdheut” (që sipas kanunit të Lekë Dukagjinit quhet “Flamur”), mungesa e atdhedashurisë duke e konsideruar flamurin si leckë apo bez që shitet e atdheun si biznes personal, dhe në rastin tjetër duke dashur të tregojë nivelin e vetëdijes kombëtare të popullit shqiptar pas shpalljes së pavarësisë së Shqipërisë.

Personazhi kryesor është Hilush Vilza, i cili emër përsëritet disa herë në prozat e përmbledhura të kësaj vepre. Koliqi, kur e kishte botuar romanin Shija e bukës mbrume në Romë, në vitin 1960, nuk kishte nënshkruar me emrin e tij, por me pseudonimin H.V. - Hilush Vilza¹². Pra, ky personazh nuk është thjesht një personazh i imagjinuar, por është alteregoja e vetë autorit. Në këtë tregim Hilush Vilza është mësues - alternativ me vetë Koliqin që ishte pedagog, dhe përkundër ikjeve të shumta që bën nga Gaspër Tragaçi, dikur detyrohet të takohet me të. Hilushi është i ndrojtur të bëjë bisedë të lirë me tregtarin, ngase e di nivelin e tij arsimor e atdhetar. Ndërsa, ai tenton që vazhdimisht t’i flasë, ta këshillojë në cilësinë e prindit që Hilushit i mungonte dhe t’i japë mësim për jetën. Këtu shohim aspektin psikologjik të personazheve, i cili i dallon shumë nga personazhi në personazh. Hilushi është mësues, i kthyer në Shqipëri nga jashtë - prapë alternativ me Koliqin. Dhe ai në raport me Gaspër Tragaçin kishte një ndjesi të errët, një neveri të pashpjegueshme¹³ e cila e nxiste vazhdimisht t’i largohej. Ndërsa, përballë kemi personazhin Gaspër Tra-

¹² Shih parathënien e romanit “Shija e bukës mbrume” VEPRRA 3, Faik Konica, Prishtinë, 2003, f. 21!

¹³ Ernest Koliqi, Tregtar Flamujsh, Berk, 2020, Tiranë, f. 7.

gaçi – emër që duket më shumë si kompozim për ta arritur qëllimin e caktuar kuptimor, me fenomenin e përmbysjes Gas – qeshje, Për – para-fjalë, e cila edhe po të kthehet në trajtën tjetër prapë ka kuptim “PërGas” – fjalë që në kontekstin popullor përdoret për ta nënçmuar dikë duke synuar t’i ulen vlerat: “i përgas(z)të!”, ndërsa fjala “Tragaç” - ka kuptimin e fjalës “tregtar” duke e pasur të bashkëngjitur një prapashtesë eufemiste e ofenduese “aç”, siç mund të jetë për shembull fjala “rrugaç”. Formimi i këtij emri, arsyetohet më tutje edhe nga përshkrimi që i bëhet personazhit me “zërin” intradiegetik të autorit: Për të jeta shembullente një luftë, në të cilën ma i squeti e ma i zoti njehej ai qi fitonte ma shumë pare. Interesat shpirtnore aspak s’e trazojshtin; i u dukshin punë për natyra të ligështa, për mendje abnormale. Në fund të çdo veprimi i vizatohej vetëm pyetja: sa?¹⁴

Kjo përshtypje fillestare që krijohet për antagonistin, përgjatë bisedës që Hilushi bën me Gaspër Tragaçin, nis të ndryshojë. Tregtari e përdor një fytyrë tjetër, të cilën e kanë tregtarët, për ta shfaqur “dashurinë” që ai gjoja se e ndjen për atdheun. Lexuesi në këtë rast, duke i bashkëndjerë përshtypjet e Hilush Vilzës, fillon të mendojë se ndoshta përshkrimi që i është bërë deri më atëherë tregtarit nuk ishte i vërtetë. Ndoshta ai ishte i mirë, por njerëzit nuk e kanë njohur si duhet. S’duhet kurrë m’u ngutë e me dënue një njeri pa e njoftë mirë¹⁵. Mirëpo, kjo përshtypje e mjegulluar nuk zgjat më shumë sesa në momentin kur tregtari i kap në dorë çelësat e dhomës së tij të flamujve, që t’i tregojë se sa të “pavetëdijshtëm për kombin” janë njerëzit sot, që nuk blejnë flamuj - në mënyrë që ky të fitonte nga ta. Pra, atij nuk i intereson humbja e atdheut, por humbja e xhepit të tij. Këtu autori me një mjeshtri të madhe arrin t’i nxitë te lexuesi ndjenjat patriotike, dhe në thelb njerëzore të luftës mes së mirës dhe së keqes, të drejtës dhe të padrejtës, njerëzores dhe djallëzores.

¹⁴ Po aty, f. 10.

¹⁵ Po aty, f. 13.

Shif sa cohë e mirë! (...)

Hilush Vilza tha me za t'ultë, por të ndezun:

Mos e prek me ato duer. (...)

Ti thue se jeton, por rrehash. Ti je shlye prej numrit të të gjallëve qyshse je ndry në këtë dugajë mbushë me mall. Ky asht vorri yt. E sa për Shqipni, po të siguroj un se ka me qindrue. Prandej mos ban marak se edhe flamujt kanë me t'u shitë krejt. Por rueje shpirtin t'and mos t'i a shitish dreqit¹⁶.

2.2. “Cikli i Hilush Vilzës”

“Cikli i Hilush Vilzës” vazhdon edhe te novelat tjera: “*Bylbylat e Plepishtit*”, “*Nji ngjarje në rrugacën Kezenaj*”, “*Djepi arit*”. Përgjatë tërë novelave në këtë vepër, përshkruhet një frymë ndryshe nga vepra “*Hija e maleve*”. Për dallim nga e para ku përshkruhet fshati e malësia, në këtë vepër përshkruhet qyteti dhe dinamikat e tij. Letërsia shqipe njih rralle fenomenet e përshkrimit të qyteteve, ndoshta për faktin se shumica e shkrimtarëve vinin nga provincat e jo nga qendrat. Mirëpo te “*Tregtar Flamujsh*”, ne mund ta parafytyrojmë jetën në qytet dhe mentalitetin dallues të qytetarëve nga malësorët.

Te novela “*Bylbylat e Plepishtit*” kemi të bëjmë me tema më gjenerale, siç janë dashuria, martesë, përbuzja, hakmarrja, besnikëria, etj. *Loro Shegori*, miku i ngushtë i *Hilush Vilzës*, ka një ofertë dashurie nga *Çiljeta e Cuk Rajës*, të cilën pa mëdyshje e refuzon. Me makinën e tij *Ford* – që është rast unik i përmendjes së një makine në letërsi shqipe për kohën kur u botua, ai e nxjerr në shëtitje mikun e tij, por duke e pasur makinën e përservisuar siç duhet, i prishet goma dhe mbetet në mes të rrugës. Ata të dy mbesin pa zgjidhje tjetër, pos ta ngasin makinën ashtu në atë gjendje e të kërkojnë ndihmë. Kur shohin një shtëpi afër disa plepave, shkojnë te disa fshatarë që të kërkojnë ndihmë. Ata i mirëpresin brenda dhe në ndejë e

¹⁶ Po aty, f. 16-17.

sipër takohen me *Çiljetën e Cuk Rajës*. Ajo bisedë e tyre me të shëmbëllet me zërin e bilbilave që rrinë nëpër plepa. Aty *Loroja* ndërron mendimin e tij për vendimin e mëparshëm, pa i treguar *Hilushit*. Ndërsa, *Hilushi* filloi ta donte pa i treguar *Loros*, ngase e dinte mendimin e tij të mëparshëm. Dhe, pasi kthehen, miqësia e tyre zbehet, duke u ndarë në baza të interesave personale. Kur *Loroja* shkon te plaku i cili i kishte thënë më parë për pëlqimin e *Çiljetës*, ai i tregon se para tij kishte shkuar edhe *Hilush Vilza* për ta kërkuar të njëjtën gjë, mirëpo ishte e kotë, ngase kjo punë veçse kishte marrë fund. Vajza ishte martuar, dhe këtu *Loroja* ndjen ndjenjat e hakmarrjes së kthyer ndaj ngutshmërisë së tij dhe ndjenjat e mungesës së besnikërisë së mikut të tij të ngushtë.

Te tregimi "*Nji ngjarje ne rrugacën Kezenaj*" paraqitet totalisht jeta urbane dhe forma e komunikimit të lajmeve në qytet. Tregimi fillon me një zakon interesant, që është festa e ditës së "emnit". Sipas dokeve të kishës, më së shumti te besimtarët ortodoksë, është traditë që një herë në vit të festohet dita e emrit të atij personi i cili është pagëzuar me emrin e ndonjë shenjtë të fesë. Në rastin e këtij tregimi personazhi quhet *Zef*, dhe të gjithë të afërmit me radhë shkojnë që t'ia urojnë emrin. *Hilush Vilza* dhe *Loroja* përmenden edhe në këtë tregim bashkë, ashtu si në çdo tregim tjetër. Ata përmenden kalimthi si personazhe që janë vetëm zhvillues të dramës, e cila përfundon krejt në të kundërtën e asaj që ishte thënë deri në ato momente. Këtu vihet re mjeshtëria e madhe e Koliqit, i cili duke e ngritur interesimin e lexuesit për atë se çfarë ka ndodhur në të vërtetë, pra duke mbajtur gjallë suspensit e vazhdueshme, e obligon lexuesin që ta lexojë këtë ngjarje me një frymë.

Në këtë ngjarje paraqitet, përveç të tjerash, edhe veshja e grave e burrave, forma se si komunikojnë mes vete, forma e bartjes së thashethemeve ndër njerëz – dikush thotë se *Luigjin* e kishte plagosur vëllai i vajzës, dikush thotë se vajza, e dikush thotë se e kishte plagosur veten, etj., veçoritë dalluese mes tipareve të karaktereve – *Zefi* është i painteresuar për t'u preokupuar me një ngjarje të stërtreguar nga njerëzit në shtëpinë e tij, ndërsa *Bob Rrukulli* është krejt e kundërta e tij, ngase ai jeton duke u marrë me thashetheme. Pastaj rasti i *zotni Kralos*, i cili është i brumosur me kulturën e huaj që e dallon dukshëm nga kultura e personazheve të tjera.

Ai nuk i koncepton vlerat morale ashtu si gjithë të tjerët – gjë që të kujton veprën “*Shndërrimi i të gjitha vlerave*” të Nietzsche-s. *Luigji*, si personazh, është vetëm i paragjykuar me fjalët e tjerëve, por i panjohur e i paraqitur me një tablo të qartë. Në momentet e fundit, ashtu siç e kemi përmendur më herët se titulli i Koliqit kuptohet vetëm në fund, ai paraqitet në “skenën” nga ku kryen aktin e vet çdo personazh. Dhe të gjithë ata që e shohin shtangen, duke krijuar kështu edhe shtangien e lexuesit. Kulmi i suspensit paraqitet atëherë kur *Luigji* përmend natën e kaluar. Aty lexuesi pret me padurim ta kuptojë të vërtetën e vonuar, për ngjarjen e cila tregohet vazhdimisht në variante të ndryshme.

... *mbramë kam bujtë në Bushat e sot nadje heret pa dalë drita i jam njëjtë malit të Kakarriqit për me zanë fëllanza me leq. (...)*

Kafazi me fëllanzë mbrendë mbulohet me pecë të zezë e këndon aty fëllanza pajada. Meshkujt mblidhen si të hutuem e, tue u avitë gjithënjë ma tepër e ma tepër mbas zanit të sajë, bijnë ndër leq të ngrehun rreth e rreth. Interesant, a?¹⁷

Kur *Zefi* vëren që edhe *Luigji* tenton ta fshehtë të vërtetën, ai e kthen përgjigjen ironike, me të cilën edhe mbaron tregimi. Përmes shembullit të “fëllanzës” aludohet në femrat pas të cilave, duke vrapuar, meshkujt kanë rënë nëpër kurthet që nuk i vërejnë, ashtu siç kishte rënë edhe *Luigji*. Dhe fjalia e fundit, e cila është kulmi i përmbylljes dhe kulmi i efektit artistik duke krijuar konfuzitet se cili po flet, narratori apo narrateri, ai pyet: “*Interesant, a?*”.

Kjo novelë do mund të bëhej një dramë e bukur e të shfaqej në teatër. Gjatë tërë procesit të leximit krijon vizualitetin e njëjtë të personazheve të cilat sa vijnë – ndërrohen, e thonë tekstin që kanë për ta thënë dhe vazhdojnë. Për dallim nga novelat e tjera, në këtë novelë ka më së shumti dialog. Dhe kjo do ta bënte më të lehtë shndërrimin e saj në dramë, fundja prej një tregimi apo novele mund të kalohet lehtësisht në dramë. Sabri Hamiti, me një dozë të sarkazmës në një intervistë, thotë: *Poezia e pri-*

¹⁷ Po aty, f. 148.

*shur bëhet prozë, proza e prishur bëhet dramë, drama e prishur bëhet kritikë, kritika e prishur bëhet filozofi, filozofia e prishur bëhet poezi*¹⁸.

Dhe në tregimin e fundit për nga cikli i Hilush Vilzës, por edhe i fundit për nga cikli i veprës “Tregtar Flamujsh” është “Djepi arit”. Kjo është një novelë e cila në masë të madhe përbëhet nga figura e metaforës dhe sarkazmës. Dhe këto elemente vërehen qysh nga dedikimi në fillim të tregimit: *Kjo novelë u kushtohet gjith atyne qi Bajrami përkundi në djepin ari të Fantazis...*¹⁹ që dëshmon se kjo ngjarje është *based on true story*. Po edhe nëse nuk është “true story” prapëseprapë nuk është e vërteta ajo që i intereson letërsisë. E vetmja e vërtetë që i intereson letërsisë është ajo që zhvillohet brenda saj, e jo jashtë saj. Siç thoshte Eko: *Nuk është e vërtetë që në botën reale të ketë jetuar një individ i quajtur Hamlet, por në qoftë se një student në provimin e letërsisë angleze do të na thoshte që në fund të tragjedisë shekspiriane Hamleti martohet me Ofelinë, do t’i shpjegojmë se ka thënë një të pavërtetë*²⁰.

Koliqi këtu përmbyll ciklin “Hija e maleve” e “Tregtar Flamujsh”, dhe pasi ka shtjelluar përgjatë tërë novelave e tregimeve dallimet mes qytetarit të Shkodrës e të malësorit, në këtë novelë ai sjell edhe një “konflikt” tjetër ideologjik mes një malësori dhe disa qytetarëve. Qysh në fillim të tregimit përmendet *Loro Shegori*, me të cilin lexuesi veçse është i njohur dhe e di që, nëse përmendet ai, patjetër që do të përmendet edhe *Hilush Vilza*, ngase nëse është diku njëri, do të jetë edhe tjetri. Ai qysh në fillim ballafaqohet me një malësor, i cili quhet *Bajram* - pra është i fesë islame, dhe pretendon se ka gjetur një thesar të fshehur në oborrin e tij. Në ngjarje inkuadrohet edhe *Hilush Vilza*, i cili nuk preokupohet me interesin për të fituar para, por për të deshifruar “shkrolat” dhe për të zbuluar shtatoret që, sipas malësorit, ishin të grabitura nga ndonjë tempull grek.

¹⁸ Jeta e Re, Revistë letrare, Nr. 3, Prishtinë, 2023, f. 195.

¹⁹ Ernest Koliqi, Tregtar Flamujsh, Berk, 2020, Tiranë, f. 177.

²⁰ Umberto Eco, Gjashtë shëtitje në pyjet e tregimtarisë, Dituria, Tiranë, 2007, f. 113.

Duke u paraqitur malësori se gjoja i beson të gjithë qytetarëve që kanë vese të liga të pasurisë, ai duket se është një naiv që do ta humbë pasurinë ndër duar nga qytetasit e Shkodrës. Por në fakt, ndodh e kundërta.

Në këtë tregim të Koliqit vërehet elementi i intertekstualitetit, i cili dëshmon njohuritë e gjera të autorit. Në pjesën e dytë, duke e paraqitur pritjen e *Hilush Vilzës* nga *Loro Shegori*, autori në trajtë të rrëfimit omnipresent, e paraqet rastin shpëtimtar të *Loro Shegorit* duke e përngjasuar me shpëtimin e zonjës Mari, e cila paraqitet duke e kryer aktin e martesës në një pikturë të Rafaelos²¹. Rafaelo paraqitet në pjesën e djathtë të pikturës duke e thyer një shkop me gju, e kësisoj duke asocuar në mbarimin e Dhjatës së Vjetër e fillimin e Dhjatës së Re. Kështu krahasohet gjendja e *Loros*, i cili pret të kalojë nga gjendja e tij e një nëpunësi të thjeshtë në një të kamur me pasuri të madhe. Pastaj më vonë, kur fillon të mendojë për “thesarin” e fshehur të malësorit, ai e kujton përrallën e 1001 netëve arabe, e cila titullohet “*Ali baba dhe 40 hajdutët*”. Këto gjëra e pasurojnë tekstin e Koliqit dhe i japin jehonë frymës moderniste në prozën e tij.

Pas gjithë imagjinatave, shpresave e “përkundjeve në djep”, që malësori ua bën qytetarëve, mes tyre krijohet një pështjellim. *Bob Rrukulli* e *Henriku* kanë një marrëveshje të veçantë, *Loro Shegori* e *Marku* kanë pjesën kryesore, e po ashtu edhe *Hilush Vilza*, i cili më shumë është i interesuar ta pasurojë vendin e tij kulturalisht sesa veten ekonomikisht. Kur personazhet ngatërrohen mes vete për ta ndarë secili “hisën” e tyre, malësori arsyetohet para *Loro Shegorit*, i cili e akuzon atë që ua kishte ngatërruar punët, duke i thënë: *Na jemi gjinde të pashkollë, lum zotnija, mos na vën faj*²². Malësori viktimizohet duke u arsyetuar para tyre se është i pashkollë, e nuk i di gjërat që dinë ata. Dhe ata të gjithë njëzërit, vendosin që të shkojnë në fshatin e malësorit që ta vërtetojnë nëse ajo që ai ka thënë është e saktë. Rrugës, malësori iu kërkon t’ia ndalin makinën, nga-

²¹ Shih linkun:

https://en.wikipedia.org/wiki/The_Marriage_of_the_Virgin_%28Raphael%29#/media/File:Raffaello_-_Spozalizio_-_Web_Gallery_of_Art.jpg

²² Ernest Koliqi, Tregtar Flamujsh, po aty, f. 209.

se gjoja ka për ta paguar një borxh të një dyqan. Dhe në atë dyqan – “dugajë” kuptohet e vërteta e krejt trilleve të malësorit. Kur e kuptojnë se ai ka gënjyer për çdo gjë, përveç se për faktin që është i pashkollë, ata nisin të qeshin e të thonë: *Joo, se din nji Malsuer i pashkollë me rrejtë n’at mënyrë, kurr s’e kishem mendue*²³. Pra malësori për nga mençuria del shumë më i përparuar sesa të shkolluarit e qytetit, dhe kjo është cinike e komike në të njëjtën kohë. Malësorin ata nuk e cilësojnë si hajdut të zakonshëm, por si shitës. *Edhe ai ban tregti. Shet andrra. S’kanë të paguem andrrimet e bukura, me të cilat u kënaqme mbramë, nësa Bajrami na përkundte në djepin ari të fantazis së tij...*²⁴. Narracioni në veprën “Tregtar flamujsh” fillon në një “dugajë” dhe mbyllet në një “dugajë”. Elementet rreth të cilave sillet narracioni nga fillimi në fund, e arsyetojnë më së miri vetë titullin e veprës. E, të arsyetuarit e titullit, si intencë personale e autorit, të Koliqi është tejet i theksuar.

2.3. Aspektet filozofike dhe psikologjike të narracionit koliqian

Në tregimet e Koliqit vërehen edhe interesimet e tij në fushat e filozofisë dhe të psikologjisë. Ai karrierën e tij e filloi duke qenë i interesuar për prizmin nacional, historik e kombëtar, ashtu siç e kemi përmendur edhe më lart. Përkundër veprave të tij të mëvonshme, Koliqi mbeti gjithmonë i shquar si shkrimtari më i spikatur i “zemrës shqiptare”, duke ndërkryer në veprat e tij të bashkëdyzuara aspektet psikologjike dhe aspektet kombëtare njëkohësisht. Kur kritikë Krist Maloki hidhte dyshimet e veta mbi qenësinë e Lasgushit si poet, në esenë e tij “*A asht poet Lasgush Poradeci?*”, ai merrte shembull poetin e shkrimtarin Ernest Koliqi. Për të Maloki thoshte: *Shka e ban aqë plastike dhe aqë shqiptare novelën e Ernest Koliqit asht njajo zotsië e tijë me i këputë intimitetet ma të fshehta e ma t’imëta nga zemra e shqiptarit dhe me i paraqitë – në të folme e sjellje të personave protagoniste – fare gjallë, fare dukëshëm dhe fare*

²³ Po aty, f. 213.

²⁴ Po aty, f. 214.

*dëgjueshëm*²⁵. Atë që Maloki e quan “plastike” ne mund ta quajmë edhe interpersonale, të shumanshme, psikologjike, filozofike, hera-herës melankolike etj.

Le të ndalemi pak në dy aspekte me rëndësi, e për të cilët mund të flasim lehtësisht kur ta kuptojmë “plasticitetin” e veprës së Koliqit: aspekti psikologjik dhe aspekti filozofik. Në tregimin e shkurtër “*Duert e nanës*” - që është tregimi më melankolik në këtë vepër, ai shfaq aspektet psikologjike të njeriut për ta pasur afër atë që e do me të vërtetë. Burimi i çdo ekzistence është Zoti, e burimi i çdo lindjeje njerëzore është nëna. Nëna këtu mungon, e personazhi që është larg atdheut - prapë na asocion te persona e Koliqit – vuan nga malli për nënën e tij. Karakteri i njeriut ndërtohet nga tri aspekte madhore: nga aspekti gjenetik, aspekti ambiental i jetës dhe nga përvoja që ai e krijon përgjatë jetës. Në këtë tregim personazhit i mungojnë dy aspektet e para, që ia formësojnë karakterin e tij. Por ato duar janë larg tij, e nuk i gjenden afër në momentet kur ai për to lëngon më së shumti.

“*Kumbulla përtej murit*” është një tregim tjetër i cili është i spikatur për premisat e tij psikologjike. Përshkruhet se si *Lec Gurrmolla* kthehet për pushime nga studimet jashtë vendit, në vendlindje. Dhe kur i sheh disa kumbulla nga oborri i fqinjës së tij, atij i kujtohet fëmijëria e dikurshme. *At ditë princesha e mërsitun në degërmija andrre ishte Fmijnija. Kishte ikë për gjithmonë a por do të kthente?*²⁶ Kjo gjë ngjall empatinë te lexuesi, ngase në njërën formë apo tjetrën, të gjithë ata që rriten duan ta rikthejnë edhe një herë fëmijërinë për t’i përjetuar çastet e bukura të saj. Por edhe e vërteta tjetër konsiston në faktin që njeriu e ruan gjithmonë fëmijërinë e tij brenda vetes. Ai kthehet si “mysafir” në fëmijërinë e tij të dikurshme, dhe vendosë që t’i marrë kumbullat për t’i ngrënë, si dikur. Kur e dëgjon zërin e plakës, që dikur ishte qortues e tani është afrues, ai

²⁵ Kritika letrare (Tekste * Shënime * Komentë * – mbledhur nga Ibrahim Rugova dhe Sabri Hamiti), Krist Maloki – A asht poet Lasgush Poradeci?, Rilindja, Prishtinë, 1979, f. 259.

²⁶ Po aty, f. 118.

ndjen një delir madhështie ngase e ka përshtypjen se është rikthyer në fëmijëri edhe një herë. Mirëpo, kësaj radhe ishte e lumtur edhe plaka që ishte pronarja të cilës i vidheshin kumbullat, e jo vetëm *Leci*. Pra, fëmijëria nuk na mungon vetëm ne, por mund t'u mungojë edhe atyre që e kanë parë fëmijërinë në ne nga afër. Dhe kështu skena e fundit mes këtyre dy personazheve krijon imazhin dhe mesazhin në të njëjtën kohë, e që vetvetiu na asocion te koncepti psikologjik.

Tregimi "*Lumnija*" është po ashtu tregim që merret me dallimet psikologjike të personazheve, duke analizuar aspektin kryesor të psikologjisë - sipas psikanalistëve, që është lumturia, gëzimi, dëshira. Ngjarja zhvillohet në bisedën që bëjnë dy vajza, njëra që jeton jashtë vendit që quhet *Gjizela*, e tjetra që jeton në qytet që quhet *Shota*. Ato diskutojnë për dëshirat e tyre, dhe për rastet kur janë ndjerë të lumtura. Në këtë tregim vihet theksi te fakti se: ajo që na bën të lumtur e shpërfaq më së miri personalitetin tonë. Dikë mund ta bëjë të lumtur pasuria, dikë dituria, dikë dashuria, dikë martesja, etj. Përderisa *Shota* dhe *Gjizela* shtyhen me lumturinë e tyre, duke dashur të tregojnë dominantë në formësim e emancipim, malësorja – e cila paraqitet si personazh i tretë - tregon një rast krejtësisht ndryshe. Ajo është e lumtur për faktin që burri i saj, i cili asaj i është caktuar si i fejuar në djep nga prindërit, e ka vrarë "gjaksin" e tij dhe kështu e ka gëzuar zemrën e malësores për faktin që e ka kuptuar se ai është, së paku, trim – ngase ajo nuk e kishte parë kurrë që ta njihje atë. Pra, lumturia është refleksion personal i brendshëm i çdo njeriu.

Në tregimet "*A ta laçë*" dhe "*E gjeti mbas shimshirit*" kemi motivet filozofike qenësore, të cilat nisen nga koncepti i dashurisë dhe i mungesës. Në rastin e parë kemi të bëjmë me mungesën fizike. Jeta në këtë tregim paraqitet si lojë. Të gjithë njerëzve do t'u preket shpina nga "plaka" e vjetër (bota) si në lojën "a ta laçë".

Motivi i njëjtë, por i trajtuar në një trajtë më ndryshe vërehet edhe te tregimi tjetër "*E gjeti mbas shimshirit*", në të cilin përshkruhet një personazh i quajtur *Vik Gjinaziu* që kërkon ta gjejë fatin e jetës në martesë. Përkundër përpjekjeve për ta gjetur gruan që donte, ai nuk e gjente dot. Vetëdija e tij ngrihet atëherë kur atij i kujtohet loja e vjetër e fëmijërisë "kukafshehtas", në të cilën sa herë që i binte shorti t'i kërkonte ata që

fshiheshin, më së shumti vonohej me vajzën e cila quhej *Gjenarinë*, nga-se ajo fshihej pas një shkurreje - shimshiri. Kur *Viku* e gjeti atë me të vërtetë, ngase si në lojë që vonohej ta gjente, ashtu u vonua ta gjente edhe në jetë – kemi rastin e dytë të përngjasimit të jetës me lojë, e ai u gëzua që më në fund e gjeti atë që kishte kohë që po e kërkonte. Shimshiri është metaforë, e metafora është figura kryesore më e përdorur në modernizëm. Metafora e shimshirit në këtë rast është e padukshmja, por jo ajo që nuk shikohet. E padukshmja në këtë rast është ajo që nuk kuptohet, apo nuk shihet me sytë e mendjes. Dhe kjo jepet si mesazh i qartë përgjatë tregimit: *Porse ndodhë shpesh qi gjan e kushtueshme, kur e ke gjithmonë parasysh, fillon mos me e çmue. Habitesh, e kërkon gjithëkah pa u kujtue se rrin njaty para teje*²⁷.

3. Përfundimi

Koliqi është një shkrimtar me premisa moderniste, nisur nga trajtesat e aspekteve psikologjike e interpersonale të personazheve, nga stili i shkrimit që është i lirë e nuk ndjek ndonjë model të caktuar tregimor, nga origjinaliteti krijues përmes së cilit ai nuk flet për temat e mëdha, por flet për tema të thjeshta të jetës, nuk flet për heronj të caktuar por flet për njerëz që kanë problemet e tyre. Përderisa në veprën “Hija e maleve” Koliqi ka analizuar aspektin thelbësor të mentalitetit të malësorëve që është kanuni, ai në veprën “Tregtar Flamujsh” analizon jetën e qytetit, jetën të cilën e jeton edhe ai vetë. Ai përshkruan shumëçka nga kjo jetë: stilin e të folurit të qytetarëve, stilin e veshjes, raportet ndërnjerëzore të tyre, dallimet që banorët e qytetit kanë mes vete, e sidomos dallimet që kanë me malësorët, etj.

Studiuesi Ardian Ndreca në një shkrim parathënës për Koliqin, në botimin anastatik të veprave “Hija e maleve” dhe “Tregtar Flamujsh”, ndër të tjera thotë: Tue përfaqsoje diçka krejt të re në gjinin e letrave shqipe, i matun në përshkrime, i thellë në introspeksionin psikologjik, madje herë-

²⁷ Po aty, f. 61.

herë tue e shtri protagonistin në shtratin e psikoanalistit, ai perceptohej si një shkrimtar i talentuem por disi i parakohshëm për vendin e tij²⁸. Kjo i jep edhe një plus më shumë sqarimit të konvergencave se, a është Koliqi modernist, apo jo. Të gjithë ata që e njohin letërsinë shqipe, që nga periudha e filobiblikeve, pastaj bejtexhinjve, rilindjes e paramodernizmit, kanë rastin ta shohin se si ka qenë e shkruar letërsia shqipe nëpër kohë. Filobiblikët kanë shkruar duke u ndërlidhur gjithmonë me mësimet kish-tare, saktësisht me biblën nga e cila e ka marrë edhe emrin kjo periudhë letrare. Bejtexhinjtë ishin më të larguar nga dogmat fetare, ngase në letërsinë e tyre, ndonëse kishte stil të shkrimit turke-arab, kishte një dozë të theksuar lirizmi e laicizmi. Renesanca shqiptare ishte në shumë pak pika e prekshme me renesancën e letërsisë botërore dhe kjo pikërisht për shkak të relacioneve të ngushta të saj, të cilat disi ia impononte koha. Renesanca apo Rilindja kombëtare e kishte qëllimin e krijimit të Shqipërisë dhe të shqiptarit. Pastaj, në periudhën paramoderne vërehet te disa autorë një lloj vazhdimësie e romantizmit, ngase ishte akoma nevoja e krijimit të unjësimit kombëtar. Për shembull, Fishtën nuk mund ta klasifikojmë dukshëm se anon më shumë nga romantizmi, apo nga modernizmi. Ndoshta do të mund t'i shkonte përshkrimi që: është një romantik i vonuar. Ndërsa, kur jemi te periudha moderniste e letërsisë shqipe, duke analizuar argumentet dhe studimet e gjertanishme, mund të potencohet lirshëm se Koliqi është modernist, ngase me frymën e veprave të tij letrare, letërsia e tij bëhet e ngjashme me atë botërore. Temat e tij janë hera-herës aspekte psikologjike, siç janë edhe te veprat e Dostojevskit apo Heses. Pastaj, aspekti social i organizimit të jetës, që e shohim te Tolstoj me theks të veçantë. Motivet e tij filozofike, që mund t'i shohim në relacion me veprat e Kamysë ose Kafkës, etj.

Koliqi nuk është ndjekës i verbër, por në radhë të parë është lexues i vëmendshëm i letërsisë, e pastaj krijues i saj. Disa shkrimtarë janë armiq të kohës së tyre, e Koliqi vërehet se e ka pasur këtë fat. Në kohën kur ai

²⁸ Ardian Ndreca, *Vrumulisjet e shpirtit qytetar – Koliqi mes nesh*, Berk, Tiranë, 2020, f. 12.

ka botuar është kritikuar, ka pasur tendencë të marginalizohet, madje dikur edhe është ndaluar krejtësisht leximi i veprave të tij. Mirëpo, siç e përmendëm në hyrje të këtij artikulli, letërsia nuk e njeh kufizimin në vend dhe në kohë. Ajo do ta gjejë gjithmonë rrugën e depërtimit të saj prej shkrimtarit të lexuesi.

Referenca:

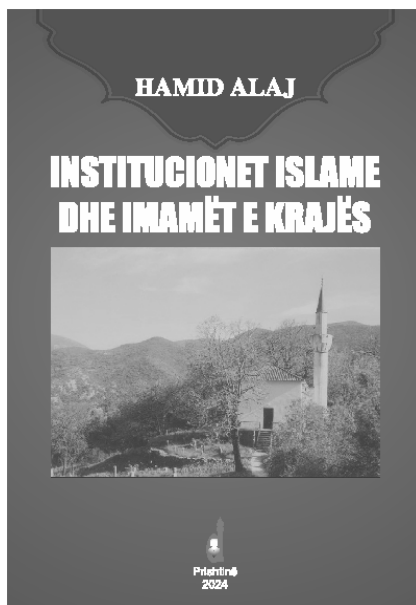
1. Apolloni, Ag, *Koferi i Konicës*, OM, Prishtinë, 2016
2. Calinescu, Matei, *Five faces of modernity*, Duke University Press, Copyright për botimin shqip: DITURIA, Tiranë, 2012
3. Camaj, Martin, *Koliqi e vepra e tij letrare*, parathënia e veprës “Tregtar Flamujsh”, BUZUKU, Prishtinë, 1991
4. Eco, Umberto, *Gjashtë shëtitje në pyjet e tregimtarisë*, Dituria, Tiranë, 2007
5. Habermas, Jürgen, *Moderna, një projekt i pakryer*, Bard Books, Prishtinë, 2021
6. Hamiti, Sabri, *Letërsia moderne*, Faik Konica, Prishtinë, 2002
7. Jeta e Re, *Revistë letrare*, Nr. 3, Prishtinë, 2023
8. Koliqi, Ernest, *Tregtar Flamujsh*, Berk, Tiranë, 2020
9. Koliqi, Ernest, *Tregtar Flamujsh*, BUZUKU, Prishtinë, 1991
10. Koliqi, Ernest, *Syzime letrare*, Faik Konica, Prishtinë, 2003
11. Krasniqi, Nysret, *Autori në letërsi*, AIKD, Prishtinë, 2009
12. Ndoja, Lekë, *Shënim – “Pasqyrat e Narçizit”*, SHEJZAT, Romë, 1963
13. Ndreca, Ardian, *Vrumulisjet e shpirtit qytetar – Koliqi mes nesh*, Berk, Tiranë, 2020
14. Rugova Ibrahim, Hamiti, Sabri, *Kritika letrare*, Rilindja, Prishtinë, 1979

V. RECENSIONE

NJË DIMENSION I HISTORISË KRAJANE

**Hamid Alaj, “Institucionet islame dhe imamët e Krajës”,
Shtëpia Botuese “Dituria Islame”, Prishtinë, 2024, f. 424**

Historia e një vendi nuk është e plotë pa disa aspekte të rëndësishme zhvillimore të saj. Një simplifikim drastik të historisë e përbën modeli i ndjekjes së ngjarjeve që shënojnë luftërat dhe përplasjet e mëdha historike e shoqërore që shqiptarët i kanë pasur me të tjerët. Megjithatë, historia shpërfaqet në më shumë plane dhe është shumë më komplekse sa del në dukje të parë. Popujt dhe kombet më vonë nuk kanë bërë vetëm luftëra, ngaqë ata kanë edhe historitë e tyre të zhvillimit social, institucional, ekonomik, arsimor, kulturor, fetar etj. Nëse aspektet e tjera të jetës disi përfshiheshin, qoftë edhe përciptazi, historiografia jonë e periudhës komuniste, pothuajse pa dallim ka lënë anash historinë e institucioneve dhe të bartësve të jetës fetare ndër shqiptarët, duke e konsideruar jo vetëm si të papeshë në zhvillimet e gjithmbarshme, por edhe si aspekt që ka shkuar ndesh me proceset e tjera shoqërore, kombëtare e shtetërore ndër shqiptarët. Madje, është bërë përpjekje që figurat e rëndësishme historike, që vinin nga provenienca të caktuara fetare dhe që luajtën rol kyç në ngjarjet e mëdha



historike anashkaloheshin plotësisht, ose të retushoheshin pjesërisht, me ç'rast angazhimi dhe kontributi i tyre fetar zbehej, heshte, përjashtoj nga biografitë dhe zërat enciklopedikë që u dedikoheshin, duke ofruar një torzo të biografisë së tyre. Ndonjëherë historitë tona, me pretendime kombëtare, të përgjithshme dhe të veçanta, duke mos pasur brenda tyre këtë aspekt të jetës shpirtërore, ngjajnë me trupa apatikë.

Vetëm viteve të fundit janë shënuar disa përpjekje për të ndriçuar historinë e jetës fetare, të themeli-

mit të institucioneve fetare dhe të prezantimit të personaliteteve kryesore që e kanë zhvilluar këtë dimension jete në treva të caktuara. Natyrisht, hëpërhë, as që bëhet fjalë për një histori të përgjithshme të fesë ndër shqiptarët. Ishte një befasia e këndshme kur mora në dorë dorëshkrimin “Institucionet islame dhe imamët e Krajës” të autorit Hamid Alaj, në të cilin është bërë përpjekje që të ndriçohet, në plane të ndryshme, historia e jetës fetare islame të njërës ndër trevat më interesante për studime identitare mbi shqiptarët, qoftë për faktin e ndërveprimit fetar e kombëtar, me fe dhe kombe të ndryshme, qoftë për faktin se si trevë me histori të pasur, me tradita të veçanta kulturore, dita-ditës po zhbëhet nga dimensionin i saj i dikurshëm. Shpopullimi në masë të madhe, nëpërmjet rrugëve migratore dhe madje edhe asimilimi janë faktorë që korpusi shqiptar të pakësohet ndjeshëm. Dimensionin e gjithmbarshëm tragjik të Krajës e shpërfaq edhe historiku i saj fetar. Ndonëse lexuesi ndonjëherë do të pikëllohet për ato treva dikur të banuara me popullsi shqiptare e tani shumë prej tyre të zbrazura gati krejtësisht, megjithatë nëpërmjet këtij libri do të mund të kuptojë për historinë, për të kaluarën e jetës fetare, për xhamitë e atyre vendbanimeve të dikurshme, për imamët,

intelektualët dhe veprimtarët e shquar, për mejtepet, për pronat (vakëfet) që e ndihmonin mbajtjen e jetës fetare, arsimore e sociale të krajanëve.

Megjithatë, para se të flasim më gjerësisht për këtë vepër me rëndësi, është e udhës të themi disa fjalë për veprimtarinë e gjithmbarshme shkrimore të autorit të saj, Hamid Alajt. Kjo për faktin se autori, ndonëse ka shkruar një numër të madh veprash nga fusha të ndryshme, e që lidhen me aspekte kulturore tradicionale, fetare, arsimore e historike, kryesisht të krahinës së Krajës, nuk është ende i njohur sa duhet në përmasën kombëtare. Në të vërtetë, vepra e tij e përgjithshme shëmbëllen më shumë me një enciklopedi që u kushtohet vlerave tradicionale, kulturore, fetare e arsimore të Krajës. Një përkushtim sa profesional po aq edhe misionar i tij. Hamid Alaj ka bërë përpjekje që të përmbledhë të gjithë margaritarët e kësaj treve, t’i faktografojë e t’i studiojë me aq sa ka pasur mundësi. Kuptohet, krahas librave që e trajtojnë islamin, shtrirjen e tij historike në Krajë, institucionet dhe bartësit, e ku bëjnë pjesë vepra “Durimi dhe durueshmëria sipas parimeve islame” (është interesant kjo vepër del jashtë përcaktimit të tij që të merret me trevën e origjinës, ngaqë në të trajton aspekte gjenerale të kësaj

materieje), “Xhamija e Qyrjanit – institucioni i parë islam në trevën e Krajës” dhe kuptohet vepra sintezë e këtij krahu interesimesh, monografia “Institucionet islame dhe imamët e Krajës”, autori Hamid Alaj një vëmendje të madhe ua kushton edhe aspekteve të folklorit dhe të etnografisë së kësaj treve për shumëçka specifike në raport me trevat e tjera shqiptare. Në të vërtetë, të këtij krahu janë veprat “Këngë folklorike nga treva Krajë - Shestan” (në të cilën i shtrin kufijtë kërkimorë edhe në Shestan, në këtë trevë fqinje dhe gjithsesi me interes), pastaj vepra “Dasma krajane dhe ceremoniali i saj” dhe “Veshja e nusënisë krajane”, nëpërmjet të cilave ka pasuruar fondin albanologjik të materialeve të folklorit dhe të etnografisë shqiptare me zëra dhe përmbajtje karakteristike, duke ofruar si ndihmesë edhe disa premisa të rëndësishme initiale studimore për folkloristikën dhe etnologjinë tonë kombëtare. Në saje të këtyre botimeve, korpusi i trashëgimisë sonë kulturore tradicionale është bërë më i plotë dhe më përfaqësues edhe sa u përket viseve periferike shqiptare, të cilat jo gjithnjë kanë qenë në fokus të projekteve shken-core të institucioneve tona kërkimore. Interes të veçantë përbëjnë edhe dy libra me përmbajtje historio-geografike që kanë në fokus të kalu-

arën e trevave të Krajës dhe të Shestanit. Fjala është për vëllimin dokumentar të titulluar “Dokumente të ndryshme nga e kaluara e Krajës dhe Shestanit” dhe monografinë “Zhvillimi i shkollave dhe arsimit në trevën e Krajës dhe të Shestanit”. Mbledhja dhe publikimi i dëshmimeve për këto vise shqiptare, me sa duket, ka qenë një preokupim i përhershëm i autorit, sikundër edhe një historik i shkollës, në të cilin janë përmbledhur të dhëna të shumta mbi shkollat, subjektet dhe historikun e tyre. Krahas kontributeve të Prof. Hajrullah Koliqit dhe Ali Gjeçbritajt, historia e shkollës dhe e arsimit në Krajë dhe Shestan ka si mbështetje edhe punën madhore të Hamid Alajt, pa të cilën nuk mund të kuptohet historia e përgjithshme e këtyre trevave. Një kontribut filologjik e përmban sprovën e tij terminologjike, e titulluar “Huazimet turke-osmane në të folmen e Krajës”, që e plotëson interesimin e tij edhe në sferën e identitetit gjuhësor të krahinës së cilës ia ka kushtuar tërë kapacitetet, vëmendjen dhe dashurinë e pafundme. Gjithashtu, në fillimet e tij shkrimore del edhe si autor edhe i një vëllimi të titulluar “Nga nektari i mençurisë njerëzore”. Ndonëse ka plot dy dekada që kur e ka marrë rrugën përtej Atlantikut lidhja e tij me vendlindjen dhe me krahinën së cilës i përket si ide-

ntitet, në të gjitha trajtat kuptimore të fjalës identitet, ka mbetur e pashkëputur. Krahas punës shkrimore, Hamid Alaj është përkushtuar rrënjësisht edhe në planin e organizimit të jetës mërgimtarëve krajanë në Shtetet e Bashkuara të Amerikës, si anëtar dhe, për një kohë, edhe si kryetar i Shoqatës Atdhetare “Kraja”, por është angazhuar edhe në struktura të tjera të organizimit të shqiptarëve atje, duke u bërë mbështetje e vazhdueshme për vendlindjen dhe kombin përgjithësisht.

Pasi e ka rrumbullakuar historikun e shkollës së Krajës dhe të Shestanit, Hamid Alaj i ka vënë detyrë vetes që librin, tashmë të botuar për xhaminë më të vjetër të trevës (atë të Qyrjanit) ta shndërrojë në një monografi, në të cilën do ta paraqesë kronologjinë e themelimit, të zhvillimit dhe të funksionimit të xhamive në Krajë, por edhe të jetës fetare në një kontekst më të gjerë social, deri në ditët e sotme. Të dhënat e përfshira në këtë vepër janë të një rëndësie të madhe për këdo që mëton ta njohë së afërmi historinë e islamit në këtë hapësirë interesante në planin e kontakteve ndërmjet përkatësive të ndryshme kombëtare e fetare, nëpërmjet funksionimit të xhamisë, institucionit themelor për organizimin e jetës fetare. Kjo monografi përveçse një

histori e jetës fetare islame më se katërshekullore të Krajës, njëkohshëm përbën edhe një enciklopedi sistematike, në të cilën janë përfshirë të dhënat kryesore mbi faktet dhe subjektet që e formësojnë këtë histori të begatë dhe ndikimin që pati jeta fetare në jetën e gjithmbarshme të krajanëve. Nisur nga ky fakt, kurdo që të ndërmerret nisma e një historie, a enciklopedie të përgjithshme për Krajën (e cila do të ishte e udhës të vinte në një format ekipor autorësh dhe redaktorësh, madje edhe me një mbështetje profesionale institucionale kërkimore-shkencore), kjo vepër do të shërbejë si një gur themeli i rëndësishëm për ndriçimin sa më të plotë të së kaluarës së saj. Nga ana tjetër, botimi i saj nga Bashkësia Islame e Kosovës, njëkohshëm përbën një vlerësim, si për rëndësinë e madhe të materies, ashtu edhe për punën vetëmohuese dhe të palodhur të autorit të saj, i cili është thelluar, sa në aspekte historike, po aq sa edhe në çështje që ndërlidhen me ekzistimin e institucioneve islame dhe me çështje të organizimit të jetës islame në Krajë, duke përfshirë të gjitha njësitë e saja strukturore, si ato të kategorive që tashmë mund të quhen historike, ashtu edhe të atyre që vijojnë të jenë funksionale.

Në planin strukturor, autori i monografisë “Institucionet islame

dhe imamët e Krajës”, sikundër u tha më lart, ka ndjekur gjedhen e zbatuar në monografinë pararendëse “Xhamija e Qyrjanit – institucioni i parë islam në trevën e Krajës” (2017), natyrisht duke e plotësuar aty-këtu edhe me aspekte të reja, që i ka imponuar vetë karakteri më gjithëpërfshirës i materies studimore. Është e kuptueshme që si elemente të reja të kësaj monografie ta gjejmë një hyrje në të cilën qartësohet qëllimi i kësaj nisme autoriale dhe teksti po ashtu hyrës e informues “Përhapja e fesë islame në trevën e Krajës”, që është rishkruar në mjaft aspekte krahasuar me nënkapitullin e botimit paraprak, që ishte titulluar si “Depërtimi i fesë islame në trevën e Krajës” dhe sidomos pjesa e titulluar “Institucionet islame në trevën e Krajës”, që përbëjnë një ndihmë tepër të nevojshme për lexuesin e hapësirës mbarëshqiptare, i cili edhe mund të mos ketë informacione të mjaftueshme lidhur me krahinën etnografike të Krajës dhe me institucionet islame që funksionojnë në kuadër të saj.

Një kapitull të posaçëm autori ia kushtuar krijimit dhe funksionimit të përgjithshëm të Bashkësisë Islame të Krajës, xhamitë e së cilës deri në pushtimin malazez kishin qenë pjesë e Myftinisë së Shkodrës, ndërsa deri më 1980 ishin pjesë e Bashkësisë Islame të Tivarit. Krijimi

i Bashkësisë Islame të Krajës me qendër në Ostros dhe funksionimi i 12 xhamive në kuadër të një strukture të veçantë, ngritja e vazhdueshme e infrastrukturës, sidomos pas funksionalizimit të qendrës së kësaj bashkësie, ka bërë të mundur një jetë më të organizuar fetare islame në Krajë dhe Shestan. Të gjitha këto dëshmi, krahas potencimit të ndihmës së mërgimtarëve për këto arritje jetike (sidomos për ndërtimin dhe zgjerimin e qendrës) janë përfshirë në këtë tekst që ofron të dhëna bazike për historikun dhe funksionimin aktual të Bashkësisë Islame të Krajës.

Kapitulli vijues trajton institucionet bazë të jetës fetare islame në trevën e Krajës – xhamitë që funksionojnë në kuadër të vendbanimeve të saj. Fjala është për 12 xhami, për të cilat autori ofron të dhënat më kryesore lidhur me themelimin, historikun dhe funksionimin e tyre. Xhamitë janë paraqitur në kuadër të zërave të veçantë, duke ndjekur rënditjen si vijon: **Xhamia e Qyrjanit, Xhamia e Runjit, Xhamia e Kështenjës, Xhamia e Ftjanit, Xhamia e Boboshtit, Xhamia e Ostrosit Vogël, Xhamia e Ostrosit Madh, Xhamia e Arbneshit, Xhamia e Skjes, Xhamia e Muriqit Nalt, Xhamia e Muriqit Posht (V'rris) dhe Xhamia Besit.**

Të dhënat përmbajnë fakte mbi kohën e ngritjes së tyre, ku prin xhamia e Qyrjanit si institucioni i parë islam i Krajës, e ngritur më 1602, e deri te rinovimet që janë bërë në objektet e tyre, sidomos pas tërmetit të vitit 1979, por edhe si rezultat i ndihmës që ka ardhur nga mërgata krajane e organizuar në Shtetet e Bashkuara të Amerikës. Të dhëna të tjera lidhen me pozitën e objektit të xhamisë në strukturën e lagjeve të fshatit, pastaj bëhet fjalë edhe rrugët (e dikurshme dhe të tanishme) që shpinin deri tek ato, për të vijuar me aspekte arkitekturore të xhamive, dimensionet, strukturën e ndërtimit dhe hapësirat në kuadër të tyre, dokumentacionin lidhur me to, duke përfshirë edhe gjuhën në të cilën është kjo trashëgimi arkivore dokumentare, imamët që kishin shërbyer në akëcilën xhami, vendemërtimet e varrezave, kryesisht të caktuara sipas lagjeve nga vinte xhemati i këtyre xhamive dhe sidomos vakëfet që kishin ato në periudha të caktuara të funksionimit, qofshin ato prona të paluajtshme, qofshin të mira të tjera materiale që i kishin lënë bamirësit e ndryshëm për funksionimin sa më të mirë të këtyre institucioneve fetare, të cilat kishin edhe funksione të tjera sociale, si mejtepe, vendtakime për sebepe të ndryshme etj. Veçmas vakëfet janë një dëshmi e

padiskutueshme se banorët e kësaj treve ishin të përkushtuar për të siguruar vijimësinë e jetës fetare islame në fshatrat e krahinës së Krajës. Përveç vakëfeve, autori ka konstatuar edhe një përkushtim të vazhdueshëm të krajanëve për xhamitë, si vende të ringjalljes së tyre shpirtërore, nëpërmjet kujdesit lidhur me mirëmbajtjen e ambienteve të tyre të brendshme dhe të jashtme, me meremetimet e nevojshme që shfaqen si domosdo përgjatë kohës, gjithnjë me punë të palodhshme vullnetare dhe duke pasur mbështetjen e madhe të mërgatës së kësaj treve. Në përgjithësi të dhënat për xhamitë e Krajës, si në aspektin e historikut të tyre, ashtu edhe në aktualitetin e tyre, të përfshira në këtë vepër, përbëjnë të dhëna me interes të përgjithshëm për Krajën dhe me interes të veçantë për jetën institucionale fetare islame të saj.

Një kapitull me interes është edhe ai për mejtepet e Krajës, të cilat kanë funksionuar në kuadër të xhamive dhe të jetës së organizuar fetare islame përgjithësisht. Sikundër në viset e tjera shqiptare, që e kishin përqafuar islamin, krahas domosdosë për xhamitë si vende ku kryheshin obligimet fetare të besimtarëve, edhe në trevën e Krajës u shfaq nevoja për një brez të edukuar e të arsimuar besimtarësh. Kjo u arrit nëpërmjet hapjes së mejtepe-

ve, të cilat, sipas autorit, kanë një shtrirje kohore të funksionimit që shkon deri para 200 vjetësh. Nga këto mejtepe dolën kuadro, të cilat e vijuan shkollimin e tyre në medrese e në qendra të rëndësishme të kohës, për t'u bërë pastaj autoritete të spikatura islame që e kalonin dimensionin e hapësirës prej nga vinin. Duhet thënë se këto mejtepe ishin vatra të rëndësishme arsimore për shqiptarët, ndërsa veç kontributit të madh të hoxhallarëve, ato u mbështetën nga popullata vendëse, e cila në ekzistimin e tyre e shihte perspektivën zhvillimore në sferën e arsimit, kurse autoritetet pushtetore, përgjatë periudhave të caktuara historike, bënë çmos që ta pengonin punën e mejtepeve duke parë në to një rrezik permanent sidomos nga aktiviteti i tyre në të mirë të ngritjes së një brezi të arsimuar krajanësh. Në monografi theksohet hapja e shtatë mejtepeve pranë 12 xhamive ekzistuese të Krajës, duke i përfshirë ato me këtë renditje: *Mejtepi në lagjen Qyrjan*, i cili është mejtepi i parë i themeluar në Krajë, ndërsa edhe sot ka infrastrukturë që i përgjigjet një institucioni edukativ-arsimor shembull duke pasur edhe këndin e tij bibliotekës dhe pajisjet përkatëse, *mejtepi në fshatin Bobosht*, objekti i të cilit fillimisht ishte shndërruar në shkollë dhe më vonë në terren sportiv,

mejtepi në fshatin Ostros i Madh, ekzistimi i të cilit dokumentohet nga arkivat osmanë, por që tani objekti i tij shërben si hapësirë ndihmëse për xhaminë, *mejtepi në fshatin Skje*, në objektin e të cilit u hap shkolla e parë shqipe e Krajës, nga i cili objekt tani kanë mbetur një grumbull gurësh, *mejtepi në fshatin Arbnesht* në objektin e të cilit u ngrit shkolla e parë shqipe e fshatit, *mejtepi në fshatin Muriq Nalt* dhe *mejtepi në fshatin Muriq Posht*. Autori Hamid Alaj, në përpjekjet e tij për të dëshmuar ekzistimin e shkollave fetare islame në Krajë, ka shfrytëzuar burime të ndryshme arkivore, literaturë (me aq sa ke qenë e mundur për të) dhe ka sjellë dëshmi lidhur me themelimin e funksionimit tyre, pastaj të dhëna për kontribuesit si mësimdhënës dhe rolin që e kishin këto mejtepe në jetën arsimore, fetare e sociale të kohës, duke e përshkruar edhe gjendjen e tyre aktuale, si dhe kujdesin e shtuar të imamëve që të ringjallin interesimin e fëmijëve për mësimet themelore islame. Pa asnjë dyshim, ekzistimi i mejtepeve dhe dokumentimi i veprimtarisë së tyre përbën një kontribut të rëndësishëm për historishkrimin e arsimit dhe të shkollave në trevën e Krajës.

Nëse pjesa e parë e trajtuar e kësaj monografie është më tepër e karakterit historiografik, pjesa vijue

ese e saj ka një dimension më të theksuar enciklopedik. Në të vërtetë, në të janë përfshirë biografi personalitetesh të shquara fetare e atdhetare, të cilat janë bërë të njohura edhe në përmasën kombëtare me veprimtarinë e tyre.

Ndonëse autori mohon një ndarje të lëndës në kapituj, madje mund të thuhet se për këtë nuk i ka ndjekur parimet e metodologjisë shkencore, megjithatë është materia e sistemuar që e përlligj një lexim të strukturuar në kuadër të ndarjeve dhe nëndarje, përkatësisht të kapitujve dhe të nënkaptujve. Kështu, kapitulli “Imamët me origjinë nga treva e Krajës”, të cilit i paraprin një tekst përgjithësues mbi personalitetin dhe autoritetin e imamit në një bashkësi islame, është një përpyetje për të mos anashkaluar faktin se Kraja, kjo krahinë e njohur, ka dhënë personalitete të shquara në jetën fetare, kulturore dhe identitare të kombit. Ndonëse emra të njohur përtej trevës së Krajës – Shestanit autori i ka prezantuar nëpërmjet biografive të përmbledhura të dhënat e përgjithshme dhe karakterizuese për jetën, veprën dhe veprimtarinë e tyre në interes të fesë, të kulturës dhe të kombit përgjithësisht. Origjina e tyre gjithsesi e ndëron Krajën, ndërsa një kapitull dedikuar këtyre personaliteteve e bën më kuptimplotë nismën autori-

ale për një kontribut monografik ku do të përfshihet elita e saj. Këto 25 biografi janë tregues i rëndësisë së madhe që e pati në historinë tonë kombëtare një trevë periferike dhe për shumëçka e harruar dhe e lënë pas dore. Në zhvillimet historike këto personalitete do të mbajnë qëndrim të drejtë, jo rrallë edhe kundërshtues në raport me pushtuesit, duke u rreshtuar krah për krah me popullin si pjesë e pandashme e tij. Secila histori e trevave tona etnike do të krenohet me emrat, si: Haxhi Hasan Sheh Shamia, Hafiz Ibrahim Kraja, Salih Efendia i Madh, Mulla Alush (Salih) Ramçaj (Zaganjori), Mulla Rexhep (Met) Kraja, Mulla Isuf Kraja, Hafiz Ali Kraja (Tari), Sheh Hamid Kraja, Jusuf Mehmet Kraja, Hafiz Murat Abdyl Pirani, Mulla Seit Isuf Zaganjori, Hafiz Smajl Bajram Uruçi, Haxhi Qazim Asllan Mehja, Hafiz Mustafë Hasan Çeka, Haxhi Hafiz Sulejman Mustaf Kraja, Mulla Tahir Ali Alia, Haxhi Mulla Beqir Ahmed Ademi, Hafiz Osman Mehmet Doda, Asllan Lan Ahmeti, Mulla Muho Nezir Kraja, Mulla Beqir Alush Hoxha (Prapatishta), Hafiz Hamid Beqir Halili, H. Fadil Elez Kraja, Ruzhdi Jusuf Gjençiqi dhe Haxhi Sheh Jenuz Çobaj.

Përgjithësisht këto portrete janë hartuar mbi kriterin e paraqitjes së të dhënave më kryesore të secilit

personalitet, duke bërë një përjash-tim sa u përket zërave që u dedikohen Hafiz Ali Krajës, Sheh Hamid Krajës dhe Haxhi Hasan Sheh Shamisë. Edhe vetë autori shpreh vetëdijen se jo të gjitha personalitetet e trevës Krajë – Shestan janë prezantuar në këtë monografi. Mundësitë e tij reale për të siguruar të dhëna kanë qenë të këtilla, por sigurisht që, në rast të një ribotimi, këtyre 25 personaliteteve fetare, arsimore, intelektuale e atdhetare mund t’iu shtohen edhe të tjera që janë meritore. Fundja enciklopeditë shkruhen, rishkruhen dhe plotësohen vazhdimisht.

Një aspekt të rëndësishëm dokumentar të këtij libri e përmban regjistri i emrave të imamëve të cilët kanë shërbyer në xhamitë e Krajës. Autori për këtë qëllim është mbështetur edhe në kujtesën e të moshuarve dhe në dëshmi të tjera dokumentare, nëpërmjet të cilave ka ofruar të dhëna për imamët e secilës prej xhamive të Krajës, duke e paraqitur me këtë rast edhe një rend kronologjik të shërbimit të tyre. Ka raste që një imam të ketë shërbyer në më shumë se një xhami, ndaj emri i tij haset në më shumë regjistra imamësh të xhamive. Përveç kësaj, autori me sa ka mundur të sigurojë informacione ka ofruar edhe të dhëna edhe lidhur me origjinën e imamëve.

Islami gjithnjë ka qenë në ndërveprim të individualiteteve të shquara, në rend të parë të prijësve, imamëve, ulemave nga treva të ndryshme, qoftë kur është fjala për hapësirën tonë kombëtare, qoftë kur është fjala për hapësirën e gjerë ndërkontinentale perandorake, e cila ishte konstituuar si e tillë përgjatë historisë. Nisur nga ky fakt mund të konstatojmë se treva e Krajës, përveçse i dha hapësirës kombëtare e perandorake emra të shquar, që u trajtuan në kapitullin pararendës, gjithashtu pati fatin të priste në gjirin e saj një numër të madh imamësh që shërbyen në xhamitë e saja. Kraja u tregua mikpritëse për vëllezërit e saj të cilën erdhën dhe shërbyen me devotshmëri për ligjërimin e fjalës së Allahut. Ky është një kapitull i mirënjohjes së autorit që përmbledh kujtesën për imamë që dhanë kontribut të Krajës, por që kishin lindur dhe ishin formësuar në një ambient tjetër. Të dhënat e shkurtra biografike të 27 imamëve, të përmbledhura në një nënndarje të veçantë, janë paraqitur me këtë renditje: Ismail Shami, Mulla Ymer Ali Osmani, Hafiz Halil Veli Kacerna, Jakup Ahmet Kadroviq, Halit Seit Avdi Bojku, Hfz. Jusuf Mehmed Cungu, Sulejman Paçarizi, Abdullah (Abaz) Salku, Sulejman (Jusuf) Garuci, Mehmet Kërçiku, Hafiz Isa Adem Pulti, Mustafa Ho-

Ili, Ismail Muçaj, Elez (Mustaf) Cuca, Rifat Doda, Ernad ef. Kalij, Omer Ibrahim Demiri, Rexhep ef. Veliqi, Asri Jusufi, Fatmir Demiri, Jetmir Sella, Halil Shaban Ahmeti, Senaid Hajdari, Besmir Hajdari, Amir Tula, Daut Kallaba dhe Samir Gjoni. Pjesa më e madhe e tyre ishin nga trevat e afërta, sikundër janë Ana e Malit, Ulqini, Tivari, Shkodra, por kishte edhe Kosova e Sanxhaku si hapësira që përfshijnë rajonin e gjerë etj. Përgjithësisht është ndjekur një kriter i ofrimit të të dhënave më kryesore, përjashtimisht dy biografive të Sulejman Paçarizit dhe Jetmir Sellës, të cilat janë më gjithëpërfshirëse dhe si të tilla përmbajnë aspekte më të gjera të jetës dhe veprimtarisë së tyre.

Kraja është e shquar edhe për imamët që kanë dalë nga gjiri i saj dhe janë bërë pjesë e rëndësishme e jetës fetare në Krajë, por edhe trevat përreth dhe më gjerë, qoftë në sferën e ushtrimit të profesionit, qoftë edhe si nxënës, studentë e vijues të arritjeve të mëtejme profesionale në qendra studimore islame me renome botërore. Janë një varg imamësh që kjo trevë ua “ka dhuruar” trevave të tjera përreth, pa harruar se një numër imamësh krajanë sot kanë qenë dhe madje edhe ndodhen në shërbim të komunitetit islam në vende të ndryshme të botës, ose janë në procesin e arritjeve më të av-

ancuara të dijeve islame. Gjithsesi autori Alaj ka theksuar se Kraja ka qenë vatër e lindjes së njerëzve të mëdhenj për arritjet e tyre, përveçse si imamë e prijës fetarë, edhe si dijetarë në një rrafsh më të gjerë njohurish, si pishtarë arsimit, si shkrimtarë, si pushtetarë dhe si trima që luftuan në mbrojtje të kombit. Shumë prej teologëve islamë të kësaj treve ndoqën shkollimi për nxënien e mësimave në qendra të rëndësishme të kohës (si në Shkodër, Tiranë, Prishtinë, Sarajevë, Stamboll, Samsun, Ankara, Bursa, Kajro, Medinë etj.) dhe madje edhe u shquan në qendra të rëndësishme islame si ligjërues (si në Shkodër, Tiranë, Tivar, Ulqin, Anë e Malit, Tuz, Podgoricë, Beranë, Nju-Jork etj.), duke kaluar ndonjëri edhe kufijtë e shqipës si gjuhë në të cilën shkruanin. Në këtë pikëpamje ai ka veçuar Sheh Tahir Kanaqin dhe veprën e tij letrare që përçon ndjenja mbarënjërzore etike e humane. Pjesa më e madhe e këtyre imamëve vijojnë të kenë rol me rëndësi në jetën fetare islame ndër shqiptarët dhe myslimanët përgjithësisht në Mal të Zi, duke kryer detyrën fisnike të imamit, profesorëve në Medresenë e Tuzit-Dinoshës, në strukturat organizative e drejtuese të Bashkësisë Islame në Mal të Zi, me çka, përveçse veten, nderojnë edhe trevën e tyre - Krajën. Në këtë

kategori personalitetesh intelektuale, kulturore, arsimore, fetare e shoqërore, ai ka dalluar këto 27 personalitete: Tahir Efendi Hoxha-Mustafaj, Cuf Rexhep Hoxha - Mustafaj, Kasem Beqir Aruçi, Isuf Bejto Bardhi, Abdullah Jusuf Lubani, Riza Mustafë Draga, Abdullah Gjeçbritaj, Hysen Hoxha, Hysen Islam Vukaj (Mulla Hysa), Jusuf Kanaqi, Imer Ibrahim Berjashi, Nezir Ahmeti – Hoxhë Cura, Rifat Abdullah Lubani, Alush Kollari, Ramadan Mehaj, Omer Hajdari, Sheh Tahir ef. Kanaqi, Imam Jusuf Kovaçi, Imam Jusuf T. Bolaj, Imam h. Tahir C. Kaca, Shyqyri Can Çoba, Xhemal Mustaf Teja, H. Smajl Sulejman Muja, Rifat C. Jusufi, Dr. Behlul Kanaqi, Besim Efendi Cura dhe Mr. Ismail Ef. Hysaj. Krahas Sheh Tahir Kanaqit, si zëra më të plotë të kësaj pjese të monografisë do t'i veçonim ata për Imam Jusuf T. Bolajn, H. Smajl Sulejman Mujajn, Rifat C. Jusufin, Dr. Behlul Kanaqin, Besim Efendi Curajn dhe Mr. Ismail ef. Hysajn.

Kjo vepër me interes për jetën dhe historinë islame të Krajës është plotësuar edhe me të dhëna lidhur me vakëfet e Krajës, të cilat kanë qenë një ndihmesë e madhe për funksionimin e institucioneve përkatëse, të xhamive dhe të strukturës organizative e mbështetëse të bash-

kësisë islame. Ndonëse janë zënë ngoje edhe me rastin e prezantimit të zërave që flasin për secilën prej xhamive, duhet thënë se në pjesën përmbyllëse spikat intenca e autorit që të dëshmojë se pjesëtarët e fesë islame të kësaj treve kanë treguar gatishmëri që të krijojnë bazën e domosdoshme materiale të mbajtjes së xhamive, duke iu dhuruar prona të patundshme, pajisje të ndryshme dhe duke u kujdesur për to. Është evident fakti se viteve të fundit këtë dimension të përkujdesjes dhe mirëmbajtjes së xhamive e të përmbushjes së nevojave të domosdoshme për një jetë të organizuar fetare në Krajë, gjithnjë e më shumë, e ka marrë përsipër mërgata atdhedashëse e fedashëse që jeton dhe vepron në SHBA, e cila ka ofruar edhe shembuj të tjerë të jashtëzakonshëm të organizimit vullnetar. Ta zëmë, ngritja e një xhamie, si ajo e Besit, me një arkitekturë karakteristike e moderne, dhe me standarde të larta ndërtimi, ka bashkuar vullnetet e shumë mërgimtarëve, duke e kthyer këtë faltore islame në një krenari identitare të Krajës.

Duke e përmbyllur këtë vështrim për monografinë “Institucionet islame dhe imamët e Krajës” të Hamid Alajt konstatoj se është bërë një punë e mirë në pikëpamje të dokumentimit të së kaluarës islame të Krajës, por edhe të përshkrimimit real

të gjendjes së organizimit të jetës fetare islame në kontekstin aktual. Kjo vepër është një dëshmi e rëndësishme e vijimësisë së jetës së organizuar fetare, e pranisë së personaliteteve të shquara fetare, kulturore, arsimore, intelektuale e atdhetare, të cilat e lartësuan emrin e trevës së origjinës së tyre. Autori do përgëzuar për punën e palodhshme dhe tejet të mundimshme që ka bërë, qoftë për ta vjelë lëndën nga terreni, nga arkivat, literatura etj., qoftë për ta sistemuar e për ta vlerësuar atë. Kjo monografi plotëson një pjesë të rëndësishme të mozaikut të njërës ndër krahinat më interesante shqiptare, ndërsa njëkohshëm mund të shërbejë si një gjedhe shkrimore për edhe strukturat e ngjashme, sikurse janë këshillat e bashkësisë islame, apo myftinitë,

që gjenden gjithandej hapësirës shqiptare, që të bëjnë përpjekje për ta faktografuar historinë e tyre islame dhe për ta prezantuar gjendjen e tyre aktuale. Pa dyshim, krahas kësaj pune të madhe autoriale, nuk duhet harruar as kontributin e botuesit të saj, Bashkësisë Islame të Kosovës, Drejtorisë së Botimeve, recensentëve Sadik Mehmeti e Ramadan Shkodra, pa mbështetjen e të cilëve kjo vepër nuk do të vinte në këtë format dinjitoz.

Më se katër shekuj të Islamit në Krajë, të përfshirë në këtë monografi të Hamid Alajt, nuk janë thjesht histori datash, shifrash e faktesh – më tepër se kaq janë identiteti i saj.

Prof. Dr. Hysen Matoshi

KUR TEKSTET E SHENJTA NA E MËSOJNË GJUHËN E KAFSHËVE

Titulli: Tregimet e kafshëve në Kuran Autori: Ahmed Bexhet
**Botuesi: Shtëpia Botuese
“Dituria Islame”, Prishtinë 2024,
fq.288**

Të rrallë janë librat që kur ua mbyll faqen e fundit, e ndien sikur të thonë: “Më lexo prapë!”. I këti-llë për mua qe libri “Tregimet e kafshëve në Kuran”, i autorit të mirënjohur egjiptian, letrarit e studiuesit të letërsisë, Ahmed Bexhet.

Teksti kuranor ka një strukturë narrative tepër të planifikuar dhe mjaft të komplikuar, sidomos pjesa storieve. Nivelet narrative në tekstin kuranor, në hapësirat e rrëfimeve, apo më saktë perspektivat narrative në ato rrëfime, lexuesin herë e bartin nga realiteti në fiksi-on, e herë nga fiksi-on drejt orientimit për interpretim të realitetit. Të kësaj natyre mund të konsiderohen sidomos nivelet fabulare të rrëfimeve kuranore, apo të njohura dhe tashmë edhe të kualifikuara si rrëfimet e kafshëve në Kuran.

Shumëkush, me ta dëgjuar për herë të parë këtë kategorizim, edhe mund të ndalojë për pak dhe ta vërë në diskutim përkufizimin, duke pretenduar se nuk bëhet fjalë për rrëfimet e kafshëve, por për rrëfimet për kafshët. Megjithatë, këtë herë pretendimi do të rezultojë i gabuar.



Sepse në këtë rast kemi të bëjmë pikërisht me rrëfimet e kafshëve. Me komunikimin që kafshët, shpendët dhe insektet, pra, të gjitha krijesat e natyrës së kafshëve, kanë thënë, bërë e menduar, e që Zoti na e ka (për)kthyer në gjuhën e Kuranit, për ta kuptuar çdokush që e lexon tekstin e shenjtë kuranor. Një version më letrar i këtyre (inter)komunikimeve që krijesat e ndryshme nga bota e kafshëve kanë pasur ndërmjet vete apo me njerëzit është edhe libri “Tregimet e kafshëve në Kuran”, shkruar prej letrarit të jashtëzakonshëm, studiuesit e doktorit të letërsisë, prozatorit dhe eseistit Ahmed Bexhet.

Struktura e librit

Libri ka 16 kapituj apo rrëfime, megjithatë, 11 janë boshti kryesor, e të cilat edhe vetë autori na i përcakton në parathënie, duke treguar vlerën dhe rëndësinë e tyre, kur thotë se *brenda këtyre rrëfimeve mund ta gjejmë një grup kafshësh që kanë luajtur një rol të rëndësishëm dhe domethënës në histori.*

- *Sorra, që Zoti ia dërgoi birit të Ademut, për t'i treguar se si ta mbulon-te trupin e pajetë të të vëllait;*
- *Zogjtë, që Ibrahim i kishte vvarë dhe i kishte shpërndarë në majat e maleve, dhe më pas Zoti ua dha jetën përsëri;*
- *Lopa e Bijve të Izraelit, që Musai u urdhërua ta therë, për ta zbuluar identitetin e një vrasësi misterioz;*
- *Ujku, që pa të drejtë akuzohej se e kishte ngrënë Jusufin;*
- *Pupëza e Sulejmanit, që e informoi atë për Mbretëreshën e Sebeës;*
- *Termiti (krimbi i drurit), që e grimcoi shkopin e Sulejmanit, në të cilin ai ishte mbështetur, ndërsa ishte i ulur e i vdekur në karrige. Pasi termiti kishte ngrënë nëpër dru, peygamberi ra, dhe vdekja e tij u bë e ditur;*
- *Gomari i Uzejrit, të cilin Zoti e bëri të vdekur për njëqind vjet, dhe pastaj i dha jetë edhe një herë, pikërisht para syve të pronarit të tij;*

- *Balena, që gëlltiti Junusin për një kohë, dhe më pas e hodhi në tokë, sepse ai ishte prej atyre që shumë e përmendin Zotin;*
- *Qeni i banorëve të shpellës, që fjeti me ta treqind e nëntë vjet;*
- *Milingona e Sulejmanit, që i kishte thirrur milingonat e tjera të hynin në banesat e tyre, në mënyrë që Sulejmani dhe ushtria e tij mos t'i shkelnin, duke mos i parë;*
- *Elefanti i Ebrehesë, i cili ishte i urdhëruar nga ana e Ebrehesë që ta shkatërronte Qabenë, mirëpo ishte ngrirë në vendin e tij, për shkak të frikës ndaj Zotit, dhe kështu ai nuk kishte mundur të vazhdonte...*

Siç do ta vërejnë lexuesit, këtu (në parathënie) autori nuk i ka përfshirë Merimangën e Shpellës, Zogjtë Ebabilë, Balta e Isait, a.s., etj., e që, përveçse dalin edhe si rrëfime më të vogla, megjithëse në libër kanë një pozicion mjaft me rëndësi, si për strukturën formale, ashtu edhe për atë narrative.

Në këtë kontekst, libri “Tregimet e kafshëve në Kuran” është një vepër që ofron një qasje të veçantë ndaj tregimeve të njohura dhe ndër më të dashurat që ka Kurani, duke u përqendruar specifikisht në rolin dhe mesazhin e kafshëve brenda këtyre tregimeve. Ahmed Bexhet, si një stilist i rrallë, me një stilistikë të qartë dhe të kuptueshme, arrin t'i shpjegojë dhe t'i përpunojë këto

tregime, duke ia ofruar lexuesit një perspektivë të thellë dhe të ndjeshme mbi rëndësinë e tyre në mësimet dhe dijen e përgjithshme islame dhe të përgjithshme.

Libri është i ndarë në kapituj që trajtojnë secilën kafshë veç e veç, duke përfshirë histori si ajo e sorrës së bijve të Ademit, a.s., zogjve të Ibrahimit, a.s., ujkut që u akuzua se e hëngri Jusufin, a.s., balenës që e gëlltiti pejgamberin Junus, a.s., pupëzës së Sulejmanit, a.s., devesë së Salihut, a.s., si dhe shumë e shumë të tjera. Çdo kapitull përmban një përshkrim të detajuar të tregimit, kontekstin historik, gjithmonë të veshur brenda versionit letrar. Sikurse bota njerëzore që nisi me Ademin, a.s., kështu edhe libri nis me ngjarjen e bijve të Ademit, a.s., ngjarjen e sorrave që i shërbyen si shembuj birit të Ademit, a.s., vëllavrasësit, Kabilit. Ndërsa, sikurse ishte i fundit në vargun e pejgamberëve, vula e tyre, Muhamedi, a.s., edhe Ahmed Bexhet librin e mbyll me një ngjarje nga jeta e Pejgamberit, a.s., ngjarjen e njohur të Merimangës së Shpellës.

Stili i shkrimit

Ahmed Bexhet, si letrar i kalitur, në librin e vet nuk kufizohet vetëm në tregimin e historive, në dukje fabulave, por ai gjithashtu thellohet edhe në mesazhet morale dhe shpirtërore që këto tregime

bartin dhe kanë prodhuar qyshkur erdhën me Kuranin. Përmes inerveprimit letrar dhe interpretimit narrativ, sikur intervepron dhe interpreton historitë, duke e ndihmuar lexuesin të kuptojë se si kafshët në Kuran nuk janë vetëm figura anësore, por ato kanë luajtur role të rëndësishme në mësimin e moralit, besimit dhe urtësisë hyjnore. Për shembull, tregimi i balenës dhe pejgamberit Junus, a.s., sikur thekson rëndësinë e pendimit dhe vlerën e besimit të palëkundur në mëshirën e Zotit të Madhëruar, pastaj përmes historisë së Ujkut të Jusufit, a.s., theksohet vlera e durimit dhe mosngutjes në gjykim, e kështu me radhë.

Stili i Ahmed Bexhet është i qartë, i rrjedhshëm dhe shumë i qasshëm për një audiencë të gjerë, përfshirë edhe ata që mund të ndodhë që nuk kanë një njohuri të thellë mbi temat fetare. Ahmed Bexhet këtë e ka arritur duke e përdorur një gjuhë të thjeshtë dhe të drejtpërdrejtë, një stilistikë mjaftë të rafinuar dhe të lehtë, duke bërë që libri të jetë i lexueshëm për të gjitha grupmoshat. Për më tepër, autori bën edhe një punë të shkëlqyeshme në lidhjen e tregimeve të lashta me mësimet dhe vlerat që janë të rëndësishme edhe për ditët e sotme, dhe këtë “dhuratë” lexuesve sikur ua jep në çdo vepër që shkruan.

Efekt i letrar

Libri “Tregimet e kafshëve në Kuran” është një kontribut i vlefshëm në literaturën islame dhe një burim i pasur për këdo që dëshiron t’i thellojë njohuritë e tij mbi Kur’anin dhe mësimet e tij. Megjithatë, secilit njeriu mund t’i shërbejë edhe si një manual për ta shprehur humanizmin. Vetë autori tregon se, kur kishte qenë i ri, kishte menduar të shkruante diçka për kafshët, mirëpo të ndalonte vetëm në ato me të cilat kishte pasur kontakt Pejgamberi, a.s. Mirëpo, me kalimin e kohës kishte ndërruar mendje, dhe tani kishte nisur t’i donte kafshët edhe më shumë. Autori thotë se dashuria për kafshët mori kuptim krejtësisht të ri. Çdo qen endacak në rrugë ishte një qen që doja ta ushqejë dhe t’ia përkëdhelja kokën. Kush e di, mund të ishte një nip i largët i qenit të banorëve të shpellës! Çdo gomar i dobët në zonat rurale ishte për mua një krijesë dhe mik i dashur. Mund të ketë qenë një i afërm a i largët i gomarit të Uzejrit, që e kishte përjetuar vdekjen dhe ringjalljen! Dhe vërtet, duke e lexuar këtë libër, efekti letrar do ta bëjë të veten, dhe do të vërehet një perspektivë e re e shikimit të kafshëve, botës, jetës.

Ahmed Bexhet, sikurse edhe me veprën “Rrëfime për të dërguarit e Zotit”, edhe me këtë libër ka arritur të krijojë një vepër që jo ve-

tëm informon, por edhe inspiron dhe reflekton. Dhe, ky efekt nuk është i shpeshtë. Libri është një ftesë për të medituar mbi urtësinë e pafundme të Allahut, si dhe për ta parë botën përreth nesh me një sy të ri, duke e njohur rolin e çdo krijese në rrugëtimin tonë shpirtëror. Sepse, në fund të fundit, secila krijesë është pjesë e botës dhe e ka rolin e vet në ekzistencë.

Si asnjë libër tjetër, këtë herë, këtë libër ua propozoj sidomos të rinjve, nxënësve të shkollave fillore dhe të mesme, po edhe studentëve, mësimdhënësve dhe prindërve, duke shpresuar se do t’i kuptojnë më mirë rrëfimet kuranore dhe mesazhet e tyre të thella, dhe të njëjtat mësimet do t’i reflektojnë në praktikën jetësore.

Një vlerësim të lartë edhe për përkthyesin Enes Koshi, që një vepër të mrekullueshme si kjo na e sollti në shqip bashkë me vlerat letrare të stilit të Ahmed Bexhet, e që pa dyshim se nuk ishte punë e lehtë. Ndërsa, Shtëpia Botuese “Dituria Islame”, duke ia ofruar lexuesit shqiptar këtë vepër, ka reflektuar në largpamësi dhe shije delikate, siç është teksti letrar, sidomos estetika letrare e Ahmed Bexhet!

Besnik JAHA

PËRMBAJTJA

I. EDITORIAL	5
TË PËRÇASH DHE TË HASMËROSH POPULLIN TËND - MALLKIM QË PRORE KA PËR TË TË PËRCJELLË.....	7
II. ISLAMISTIKË	13
Myftiu Naim ef. TËRNAVA QËLLIMI I KRIJIMIT TË NJERIUT	15
Dr. Bahri HOXHA ARGUMENTIMI LOGJIK I BESIMIT	33
Dr. Muhamed STUBLLA KRITERET E PËRZGJEDHJES SË HADITHEVE.....	47
Dr. Sedat ISLAMI BASHKËPUNIMI KOMUNITAR: NDËRMJETËSIMI SI SHEMBULL STUDIMI	79
III. KULTURË / TRASHËGIMI / ART	93
Dr. Abdulla HAMITI TRADITA E HERSHME LETRARE MISTIKE NË KOSOVË: SUZI DHE SHEM'I NGA PRIZRENË.....	95
Dr. Parim KOSOVA XHAMITË E PRIZRENIT GJATË SHEKUJVE (II).....	111
Asem ZEAR HAMAMET ME AVULL GJATË PERIUDHËS OSMANE NË HUNGARI - Hamami i Memi Pashë Shqiptarit në qytetin e Pécsit në Hungari	143
Dr. Mensur ZUKORLIQ SANXHAKU DHE KULTURA ISLAME ORIENTALE	159

IV. REFLEKSIONE	169
Prof. Dr. Selim SYLEJMANI KRONOLOGJIA E PËRKTHIMEVE TË KURANIT NË GJUHËN RUSE.....	171
Mimoza SINANI NATYRA E SUBLIMITETIT LETRAR TË KURANIT	195
Besnik MUSTAJ HAXHI VEHBİ DİBRA - DIJETAR, PRIJËS E UDHËRRËFYES.....	219
Granit SADIKU MODERNIZMI I KOLIQT TE “TREGTAR FLAMUJSH”..	227
V. RECENSIONE	245
NJË DIMENSION I HISTORISË KRAJANE.....	247
KUR TEKSTET E SHENJTA NA E MËSOJNË GJUHËN E KAFSHËVE	259
PËRMBAJTJA	263