

KUD:28:008(05)

EDUKATA ISLAME

**REVISTË TREMUJORE
ISLAME - SHKENCORE - KULTURORE**

Viti LV nr. 139-140 / 2025

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 LV nr. 139-140 / 2025

Prishtinë
2025

I. EDITORIAL

40 VJET NGA PËRKTHIMI I PLOTË I KURANIT NË GJUHËN SHQIPE - NJË JUBILE ME RËNDËSI HISTORIKE

1.

Shënimi i përvjetorëve nuk përbën thjesht një akt simbolik të kujtesës kronologjike, por një proces të vetëdijshëm reflektimi institucional, kulturor dhe shkencor mbi ngjarje dhe vepra që kanë lënë gjurmë të qëndrueshme në historinë e një shoqërie. Përvjetorët krijojnë distancën e nevojshme kohore për vlerësim më të kthjellët dhe objektiv, për rivlerësim kritik të arritjeve dhe për nxjerrjen e mësimëve që i japin kuptim së tashmes dhe orientim së ardhmes. Në këtë kuptim, ata shërbejnë si ura lidhëse ndërmjet trashëgimisë së së kaluarës dhe përgjegjësive kulturore e intelektuale të brezave të sotëm.

Historia e gjuhës shqipe është e ndërthurur ngushtë me botimin, përkthimin dhe përvetësimin e veprave themelore të qytetërimit botëror. Çdo vepër madhore e sjellë në shqip nuk pasuron vetëm fondin letrar kombëtar, por e konsolidon gjuhën si instrument të mendimit të thellë filozofik, teologjik dhe shkencor. Në këtë prizëm, botimi i veprave të mëdha në gjuhën shqipe ka përfaqësuar gjithnjë një akt emancipimi kulturor, si dhe një dëshmi të pjekurisë dhe kapacitetit shprehës të saj.

Kur bëhet fjalë për përkthimin e librave të shenjtë fetarë, siç është Kurani, kjo rëndësi merr përmasa edhe më të thella. Kurani Fisnik - Libri i shenjtë i myslimanëve, nuk përfaqëson vetëm një tekst fetar, por edhe një burim të gjerë etik, kulturor dhe civilizues. Ai formëson botëkuptimin, sistemin e vlerave dhe ndjeshmërinë morale të besimtarit, ndërkohë që për shoqërinë në tërësi mbetet një referencë e rëndësishme për studimin e historisë së mendimit, të kulturës dhe të qytetërimit njerëzor. Përkthimi i Kuranit në gjuhën amtare e afron tekstin hyjnor me besimtarin, e bën atë më të kuptueshëm dhe më të përjetueshëm, si dhe e shndërron në një element funksional të jetës individuale dhe kolektive.

2.

Këtu e dyzet vjet më parë, në Prishtinë, në rrethana politike dhe shoqërore aspak të favorshme për fenë dhe besimin, u shënua një nga ngjarjet më të rëndësishme në historinë e islamistikës dhe të albanologjisë shqiptare. Në vitin 1985, Kryesia e Bashkësisë Islame të Kosovës botoi për herë të parë përkthimin e plotë të Kuranit në gjuhën shqipe, të përkthyer nga profesori universitar Feti Mehdiu, i cili i përkiste gjeneratës së parë të nxënësve të Medresesë “Alaudin” në Prishtinë, duke ia ofruar Librin e Shenjtë besimtarëve myslimanë, institucioneve fetare, arsimore, universitare dhe akademike, si dhe opinionit të gjerë shqiptar.

Ky botim përbënte një kthesë të rëndësishme jo vetëm në jetën fetare, por edhe në kulturën dhe gjuhën shqipe. Me këtë akt, literaturës shqipe iu shtua një vepër themelore e qytetërimit botëror, duke dëshmuar se shqipja zotëron kapacitet të plotë shprehës për të përvetësuar dhe transmetuar tekste të nivelit më të lartë teologjik, filozofik dhe etik.

Përkthimi i Kuranit në shqip u realizua në një kontekst historik të vështirë. Në Kosovë dhe në viset e tjera shqiptare në ish-Jugosllavi, pushteti monist mbante një qëndrim të hapur antifetar, veçanërisht antiislam, ndërkohë që në Shqipëri feja ishte ndaluar me ligj që nga viti 1967. Në këto rrethana, botimi i Kuranit në shqip ishte një akt fetar, por edhe një akt kulturor e qytetar me domethënie të thellë.

Ky sukses ishte rezultat i klimës intelektuale që ishte krijuar në Prishtinë pas avancimit të pozitës kushtetuese të Kosovës me amendamentet e vitit 1968. Prishtina, përveçse qendër administrative dhe politike, u shndërrua në një qendër të rëndësishme kulturore, universitare dhe akademike për shqiptarët në ish-Jugosllavi dhe, pas ndalimit të fesë në Shqipëri, edhe në qendrën kryesore të organizimit të jetës fetare islame për shqiptarët.

Në këtë proces, rol vendimtar patën ulemaja dhe kuadrot fetare të formuara në medresetë klasike, të cilat u riorganizuan institucionalisht në kuadër të Bashkësisë Islame të Kosovës, si dhe u rihapën institucionet arsimore si Medreseja “Alaudin”. Aty u hodhën themelet e literaturës islame në gjuhën shqipe dhe u formua brezi i parë i kuadrove që do të bartnin përgjegjësinë e zhvillimit fetar, kulturor dhe intelektual.

Rezultatet u shfaqën shpejt. Në vitet shtatëdhjetë filloi botimi i periodikut islam në gjuhën shqipe, revista “Edukata Islame”, “Takvimi” në gjuhën shqipe dhe një numër i konsiderueshëm tekstesh themelore islame. Pikërisht në këtë klimë lindi edhe nisma për përkthimin e Kuranit, e cila u konkretizua në vitin 1985, kur përkthimi i plotë u botua nga Bashkësia Islame e Kosovës.

Botimi u prit me interesim dhe entuziazëm të jashtëzakonshëm nga opinioni shqiptar në të gjitha trojet e ish-Jugosllavisë. Tirazhi u shpërnda për një kohë të shkurtër, duke dëshmuar nevojën e kahmotshme për këtë vepër. Rëndësia e tij ishte edhe më e madhe në aspektin kulturor e gjuhësor, sepse konfirmoi aftësinë e shqipes për të përballuar specifikat e një teksti hyjnor me strukturë dhe stil të veçantë.

3.

Në planin historik, botimi i Kuranit në shqip e konsolidoi Prishtinën si qendër të mendimit dhe kulturës islame shqiptare. Duhet theksuar se nismat për përkthimin e Kuranit i përkasin Rilindjes Kombëtare, nga Ilo Mitkë Qafëzezi më 1921 e deri te Hafiz Ibrahim Dalliu, Hafiz Ali Korça, Ferid Vokopola dhe Muharrem Blakçori, të cilët nuk arritën ta përmbyllnin këtë mision për shkak të rrethanave historike.

Dëshmi e kapaciteteve intelektuale të ulemasë së Kosovës është edhe fakti se në vitin 1988 u botuan dy përkthime të tjera të Kuranit nga Haxhi Sherif Ahmeti dhe Hasan ef. Nahi, duke plotësuar kështu një boshllëk shekullor në kulturën shqiptare.

Në këtë përvjetor jubilar, kujtojmë me nderim dhe mirënjohje të thellë të gjithë ulemanë, dijetarët, arsimtarët fetarë, përkthyesit dhe kontribuuesit institucionalë që, në kushte dhe rrethana të vështira historike, përgatitën kuadro, ruajtën vazhdimësinë e dijes islame dhe i shërbyen Kuranit dhe gjuhës shqipe. Kontributi i tyre përbën një trashëgimi të çmuar shpirtërore, kulturore dhe kombëtare.

Interesimi i shqiptarëve për përkthimin e Kuranit në gjuhën shqipe sigurisht që do të vazhdojë edhe në të ardhmen. Kuran është mrekulli hyjnore dhe përkthimi i tij në një gjuhë tjetër, sado i domosdoshëm, mbetet një proces po aq fisnik sa edhe i vështirë. Dëshmi për këtë janë dhjetëra e qindra përkthime në gjuhë të ndryshme të botës. Edhe shqiptarët do të vazhdoj-

në të marrin nga thesaret e pashtershme të Kuranit të Madhëruar, duke e lexuar, studiuar dhe reflektuar mbi të në përputhje me kohën dhe dijen.

4.

Në këtë përvjetor të 40-të të botimit të parë të përkthimit të plotë të Kuranit në gjuhën shqipe, nuk përkujtojmë thjesht një akt botues, por afirmojmë një arritje historike me ndikim të thellë dhe të qëndrueshëm në formësimin e identitetit fetar, kulturor dhe gjuhësor të shqiptarëve myslimanë. Ky përvjetor shënon një moment të veçantë reflektimi mbi një vepër që ka hapur horizonte të reja në përvetësimin e tekstit hyjnor dhe në afrimin e tij me realitetin gjuhësor dhe kulturor shqiptar.

Dyzetvjetori i këtij përkthimi prandaj përfaqëson një arritje themelore në planin fetar dhe kulturor, me ndikim afatgjatë në jetën shpirtërore të komunitetit dhe në zhvillimin e kulturës islame në gjuhën shqipe. Ai shënon një pikë kthese në historinë e përkthimeve në shqip, duke dëshmuar pjekurinë e traditës përkthimore dhe kapacitetin e gjuhës shqipe për të bartur dhe shprehur përmbajtje të thella teologjike, etike dhe civilizuese.

Ky jubile na obligon jo vetëm ta kujtojmë këtë arritje, por edhe ta ruajmë dhe ta zhvillojmë trashëgiminë e krijuar, të avancojmë më tej punën shkencore dhe përkthimore, si dhe ta përcjellim këtë vepër madhore te brezat e rinj si një vlerë e përhershme shpirtërore, kulturore dhe arsimore.

Pikërisht për këtë arsye, Kryesia e Bashkësisë Islame të Kosovës, për të shënuar këtë jubile me rëndësi të veçantë kulturore dhe historike, më 15 tetor 2025, ka organizuar një tryezë shkencore, në të cilën u mbajtën kumtesa nga referues të fushave përkatëse, të cilët paraqitën vlerësimet dhe reflektimet e tyre mbi rëndësinë e këtij përkthimi. Kjo ngjarje u nderua gjithashtu nga prania e përkthyesit të parë të plotë të Kuranit Fisnik në gjuhën shqipe, *Akademik Feti Mehdiu*, i cili me pjesëmarrjen e tij e begatoi edhe më tej këtë jubile domethënëse.

Kumtesat e mbajtura në kuadër të këtij jubileu botohen në këtë numër të revistës sonë *“Edukata Islame”*, në pjesën tematike të këtij botimi, me shpresën dhe bindjen se përvjetorë të tillë, me peshë të veçantë fetare, kulturore dhe shkencore, do të shënohen edhe në të ardhmen.

Ramadan Shkodra

II. ISLAMISTIKË

KUD: 28-1(05)

Dr. Valmire BATATINA KRASNIQI

KONCEPTI I LEVHI MAHFUDHIT NË TRADITËN E TEFSIRIT

Abstrakt

Koncepti i Levhi Mahfudhit përbën një nga temat themelore të fesë islame dhe të perspektivës kuranore, e cila lidhet ngushtë me dijen, urtësinë dhe caktimin hyjnor. Në kuadër të konceptit islam, Levhi Mahfudhi përshkruhet si “pllaka e ruajtur”, ku gjenden të regjistruara të gjitha ngjarjet, që nga fillimi deri në fund, duke shprehur përfshirjen e plotë të dijes hyjnore në rendin ekzistencial. Ky nocion ka një rëndësi të veçantë jo vetëm në akide, por edhe në shkencën e tefsirit, ku interpretohet si një koncept kyç për të kuptuar origjinën, natyrën dhe autenticitetin e shpalljes kuranore.

Në këtë punim do të analizohen qëndrimet e mufesirëve klasikë dhe bashkëkohorë në lidhje me konceptin e Levhi Mahfudhit, në kontekstin e ajeteve si “*Bel huve Kuranun Mexhîd, fî Levhin Mahfûdh*” (*El Buruxh*, 21-22), si edhe të ajeteve që lidhen me shprehjen “*fî kitâbin meknûn*”. Përmes interpretimit të dijetarëve si Taberiu, Razi, Bejdavi, Kurtubi e të tjerë, punimi do të shqyrtojë marrëdhënien ndërmjet Levhi Mahfudhit dhe Kuranit si “fjala e ruajtur e Zotit”, duke nxjerrë në pah dimensionet e saj epistemologjike dhe hermeneutike. Analiza do të tregojë se si ky koncept përforcon idenë e pandryshueshmërisë së shpalljes, të ruajtjes hyjnore të tekstit dhe të lidhjes së përhershme midis dijes hyjnore dhe realitetit të shpalljes.

Fjalët kyçe: *Levhi Mahfudh, Kuran, Tefsir, Ruajtja e shpalljes, Hermeneutika kuranore.*

Hyrje

Në traditën islame të komentimit të Kuranit, zhvillimi i metodave të interpretimit nga mufesirë të ndryshëm, mbi bazën e burimeve dhe të qasjeve të larmishme, ka synuar gjithnjë thellimin dhe saktësimin e kuptimit të mesazhit hyjnor. Megjithatë, krahas kontributit të tyre të paçmueshëm në ndriçimin e tekstit kuranor, këto qasje të ndryshme interpretative kanë krijuar edhe hapësirë për lindjen e dallimeve në qëndrime, sidomos lidhur me disa terma dhe koncepte themelore të Kuranit. Në këtë kontekst, një nga nocionet që ka ngjallur vëmendjen e dijetarëve dhe të mufesirëve është koncepti i *Levhi Mahfudhit*.

Si në literaturën që trajton shkencat kuranore, ashtu edhe në veprat klasike të tefsirit, hasen interpretime që lidhen me zbritjen e Kuranit nga Levhi Mahfudhi në qiellin më të afërt të botës (semâ' ed-dunjâ). Ky koncept është shpjeguar në mënyra të ndryshme nga komentatorët, duke nxjerrë në pah divergjenca si në aspektin doktrinar, ashtu edhe në atë hermeneutik. Prandaj, studimi i këtyre qasjeve është i domosdoshëm për të kuptuar më thellë rolin e Levhi Mahfudhit në procesin e shpalljes dhe në strukturën teologjike të mendimit islam. Kjo, ngase Levhi Mahfudhi është një koncept që përdoret jo vetëm në shkencat kuranore dhe në tefsir, por edhe në filozofi dhe në sufizëm, duke marrë kuptime dhe interpretime të ndryshme sipas fushave dhe qasjeve mendimore. Disa filozofë e kanë identifikuar atë me *El Akli El Faal* (Intelekti Aktiv), ndërsa të tjerë me *En Nefsi El Kulij* (Shpirti Universal).¹ Në traditën mistike *Levhi Mahfudhi* përshkruhet si një dritë që përfaqëson parimin e dijes së pafundme dhe të urtësisë hyjnore që përshkon gjithë ekzistencën.²

Megjithatë, në këtë studim, koncepti i *Levhi Mahfudhit* trajtohet kryesisht nga perspektiva e shkencave kuranore dhe ajo e tefsirit, duke mos u ndalur në interpretimet filozofike dhe sufike të tij. Qëllimi i punimit është të analizohen bazat konceptuale dhe referencat tekstuale, mbi të cilat

¹ Ebu El Seka Ejub bin Musa El Husejni, *El Kulijjat: Muxhemu fi Mustalahat ve El Furuk El Lugavijje*, Bejrut: 1993, 799.

² Muhammed Ali Et Tehanevi, *Mevsuat Keshshaf fi Istilahat El Funun*, Bejrut: 1996, vëll. II/1416.

mbështetet mendimi për *Levhi Mahfudhin* në literaturën kuranore. Në këtë kuadër, është e nevojshme të identifikohen fushat dhe kontekstet ku përmendet *Levhi Mahfudhi*, pasi ato përbëjnë bazën e këtij punimi. Duhet theksuar, gjithashtu, se përdorimi i termi “Levhi Mahfudh” në këtë studim në formë të veçantë (si emër i përveçëm) nuk nënkupton pranimin e paracaktuar të një interpretimi të caktuar teologjik, por buron nga mënyra konvencionale e trajtimit të këtij koncepti në literaturën ekzistuese shkencore.

1. Kuptimi i Konceptit të *Levhi Mahfudhit*

Për të kuptuar konceptin e Levhi Mahfudhit, është e domosdoshme që, fillimisht, të shqyrtohet termi ‘levh’, i përmendur në Kuran, i cili përfaqëson bazën kryesore dhe referencën themelore të këtij nocioni brenda tekstit kuranor. Analiza e këtij termi, gjithashtu, mundëson një kuptim më të thellë të rolit të Levhi Mahfudhit në procesin e shpalljes dhe në strukturën e saj.

Fjala “levh”, e prejardhur nga folja “lahe”, e ka kuptimin e “shkëlqimit”, dhe në gjuhën arabe përdoret në kuptime të ndryshme.³ Ajo mund të nënkuptojë *shpatullën, kockën e shpatullës, një sipërfaqe të sheshtë dhe të gjerë*, si dhe objekte si *pllaka druri ose materiale të tjera mbi të cilat shkruhet*.⁴ Sipas Ezherit, termi “levh” përdoret për *drurin dhe kockën* vetëm pasi mbi to të jetë shkruar diçka.⁵ Për shkak të shkëlqimit, shprehja “elvahu silah” përdoret për *majat e armëve*, si *shpatat dhe majat e mburojave*, ndërsa për *pllakat e anijes* përdoret fjala “elvah”.⁶ Nga e njëjta rrënjë rrjedh edhe termi “el luh”, që nënkupton *hapësirën e ajrit midis tokës dhe qiellit, pra atmosferën*.⁷ Po ashtu, folja “levvah” ka kuptimin e

³ Ebu Mansur Muhammed bin Ahmet El Ezheri, *Tehzibu El Luga*, Egjipt: 1964, vëll. V/ 248.

⁴ Ismail bin Hammad Et Cevheri, *Es Sihah: Taxhu El Luga ve Es Sihah El Arabijje*, Arabia Saudite: 1982, vëll. I/402.

⁵ El Ezheri, *Tehzibu El Luga*, V/ 248.

⁶ Ibën Faris, Ebu Husejn Ahmet, *Muxhemu Mekajisi El Luga*, Bejrut, vëll. V/220.

⁷ Ibën Mandhur, *Lisanu El Arab*, Bejrut, vëll. II/ 586.

“ndryshimit” të diçkaje. Një shembull i përdorimit të këtij termi në Kuran gjendet në suren *Muddethir*, ku thuhet:

لَوَاحَةٌ لِلْبَشَرِ

“*Ai është që ua prish dhe ua nxin lëkurat.*”⁸

Dhe, në këtë ajet përshkruhet një tipar të Xhehenemit. Ky term ka një gamë kuptimesh që lidhen me *shkëlqimin*, *sipërfaqet mbi të cilat shkruhet* dhe *ndryshimin ose transformimin*, duke ofruar një kontekst të pasur për kuptimin e tij kuranor.

Në Kuran, fjala “levh” përmendet vetëm një herë në formën e saj njëjës, në ajetin kuranor në të cilin thuhet:

بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ

“*Përkundrazi, (ata që gënjejnë), ai është Kuran i famshëm. Në një pllakë të ruajtur mirë (në Levhi Mahfudh).*”⁹

Ndërsa, në formën shumës “elvah”, ajo paraqitet katër herë në Kuran. Në tre prej këtyre rasteve i referohen pllakave që iu dhanë Musait, a.s., ndërsa në një tjetër përdoret në kontekstin që lidhet me anijen e Nuhut, a.s.¹⁰ Ky përdorim tregon se termi levh/elvah në Kuran ka një lidhje të ngushtë me konceptin e shkrimit, shpalljes dhe ruajtjes, duke theksuar funksionin e tij si simbol i dijes dhe i urdhrit hyjnor që mbrohet dhe përcillet në mënyrë të përkryer.

Ndërsa sa i përket termit *Levhi Mahfudh*, studiuesit e leksikut arab që kanë shqyrtuar kuptimet e fjalës *levh* në gjuhën arabe, në përgjithësi janë kufizuar vetëm në përmendjen e këtij nocioni, pa u ndalur në një analizë të hollësishme të strukturës dhe origjinës së tij etimologjike. Fjala vjen, Xhevheriu (v. 393/1002) dhe Ibën Farisi (v. 395/1004), në trajtimin e rrënjës *l-v-h*, nuk bëjnë asnjë referencë në lidhje me konceptin e *Levhi Mahfudh*. Ndërsa Ezheriu (v. 370/980), përpara se të paraqesë përkufizimet dhe detajet që lidhen me këtë koncept dhe me derivatet e tij, e përmend

⁸ Mudethir, 74/29.

⁹ Buruxh, 85/21–22.

¹⁰ A’raf, /145; A’raf, /150; A’raf, /154; Kamer, 54/13.

termin *levh* në kontekstin e *Levhi Mahfudh*, por pa sqaruar marrëdhënien ndërmjet kuptimit leksikor të *levh* dhe përmbajtjes teologjike që përfaqëson *Levhi Mahfudh*.¹¹

Edhe Ibën Mandhuri (v. 711/1311), ndonëse shqyrton në detaje foljen përkatëse, në trajtimin e fjalës “levh” përmend si shembull ajetin ku gjendet shprehja *Levhi Mahfudh* dhe thekson se ai është vendi ku regjistrohen veprat dhe urdhërimet që Allahu dëshiron t’i realizojë, duke e paraqitur termin si një ilustrim të kuptimit të tij gjuhësor. Megjithatë, Ibën Mandhuri nuk ofron asnjë sqarim lidhur me ndërtimin etimologjik të shprehjes *Levhi Mahfudh* dhe lidhjen e saj me rrënjën leksikore “l-v-h”, duke lënë të pazbuluar dimensionin e saj gjuhësor dhe teologjik.¹²

Sipas shumicës së mufesirëve, duke pasur parasysh përdorimin e termit “levh” në kuptimin e tij bazë si diçka mbi të cilën shkruhet dhe lidhjen me mbiemrin “mahfudh”, është më e saktë që ky koncept të kuptohet si “pllakë e ruajtur”, për të theksuar mbrojtjen e Kuranit në formën e tij aktuale, sesa të trajtohet si emër i veçantë me kuptimin e zakonshëm të *Levhi Mahfudhit*. Ky qëndrim mbështetet nga komentatorë të njohur si Taberiu (v. 310/922), Maverdi (v. 450/1058), Zemahsheri (v. 538/1144), Razi (v. 606/1209), Kurtubi (v. 671/1272) dhe Nesefi (v. 710/1310)¹³, të cilët e shpjegojnë këtë ajet mbi bazën e parimit se Kurani është i mbrojtur nga çdo shtesë, heqje apo ndryshim.

¹¹ El Ezheri, *Tehzibu El Luga*, V/ 248.

¹² Ibën Mandhur, *Lisanu El Arab*, II/ 584.

¹³ Taberi, Ebu Xhafer Muhammed bin Xherir, Xhamiu El Bejan, Bejrut: Daru El Marife, 1992, XII/ 530; Maverdi, Ebu El Hasan Ali bin Muhammed bin Habib, *En Nukey ve El Ujun*, (Telsini El Maverdi), Bejrut, Daru El Ilm, VI/ 244; Zemahsheri, Mahmud bin Omer, *El Keshshaf*, Bejrut: Daru El Ubejkan, 1995, vëll. IV/ 733; Razi, Fehrudin, *Tefasiru El Gajb*, Bejrut, Daru El Ilm, 1990, vëll. XXXI/125; Kurtubi, Ebu Abdiilah Muhammed bin Ahmed, *El Xhami li Ahkami El Kuran*, Bejrut: Daru El Marife, 199, XI/256; Nesefi, Ebu El Berekat Abdurrahman bin Omer bin Mahmud, *Medariku Et Tenzil ve Hakaiku Et Tevil*, Bejrut: Daru El Marife, 1996, vëll. IV/507; Alusi, Shihabuddin Mahmud, *Ruhu El Meani*, Beyrut: Daru El Marife, 1994, vëll. XV/304.

2. Fushat kryesore të trajtimit të konceptit *Levhi Mahfudh*

Nga analiza e literaturës mbi konceptin e *Levhi Mahfudhit* shihet se ky koncept trajtohet kryesisht në tri fusha thelbësore:

- a) Si një etapë në procesin e shpalljes së Kuranit - *Levhi Mahfudhi* konsiderohet si niveli fillestar nga i cili Kurani zbret në botën e dukshme.
- b) Si vendi ku janë regjistruar të gjitha ngjarjet e së kaluarës dhe të së ardhmes - *Levhi Mahfudhi* përfaqëson një arkiv të përhershëm të gjithçkaje që ka ndodhur dhe do të ndodhë.
- c) Si burimi kryesor i Kuranit dhe i të gjitha shpalljeve hyjnore - *Levhi Mahfudhi* shihet si origjina e shpalljes së Zotit.

a. *Levhi Mahfudhi* si një etapë në procesin e shpalljes së Kuranit

Në literaturën klasike të shkencave kuranore haset shpesh koncepti i zbritjes trefazëshe të Kuranit, i cili përfaqëson një përpjekje për të sqaruar procesin e shpalljes hyjnore në dimensionin e saj kozmik dhe historik. Edhe pse një ndarje e tillë nuk përmendet në mënyrë të drejtpërdrejtë në vetë Kuran, dijetarët e mëdhenj të tefsirit e kanë interpretuar shpalljen si një proces që zhvillohet në tri etapa kryesore: zbritja në *Levhi Mahfudh*, zbritja në qiellin tokësor (*Bejtu El Izze*) dhe, së fundi, zbritja graduale në tokë te pejgamberi Muhamed, a.s.¹⁴ Kjo strukturë konceptuale ndihmon në kuptimin më të thellë të mënyrës se si fjala hyjnore është manifestuar dhe është ruajtur në historinë e shpalljes.

Në lidhje me fazën e parë të shpalljes, që lidhet me praninë ose zbritjen e Kuranit në *Levhi Mahfudh*, bazë referimi konsiderohen ajetet¹⁵ që janë interpretuar prej dijetarëve si dëshmi e ekzistencës së Kuranit në një dimension të mbrojtur e të përhershëm të dijes hyjnore.¹⁶ Sipas një pjese

¹⁴ Es Sujuti, Xhelaluddin Abdurrahman, *El Itkan fi Ulumi El Kuran*, Bejrut: Daru El Ilm, I/ 53-55; Ez Zerkeshi Bedruddin, *El Burhan li Ulumi El Kuran*, Bejrut: Daru El Marife, 1994, I/228-229.

¹⁵ Buruxh, 85/21-22.

¹⁶ Duman, Zeki, Vahiy Gerçeği, Ankara: 1997, 75.

të komentuesve, Allahu i Lartë e ka pasqyruar Kuranin në *Levhi Mahfudh* në një mënyrë që i përket vetëm dijes dhe vullnetit të Tij, ku ai ekziston si përmbajtje e dijes hyjnore, i pavarur nga zëri dhe shprehja gjuhësore.¹⁷ Disa dijetarë theksojnë se mënyra dhe koha e këtij manifestimi janë të njohura vetëm për Allahun dhe për ata që Ai i ka pajisur me dijen e të fshehtës (*el gajb*), duke lënë fshehtësi rreth natyrës së saktë të kësaj faze. Ndërkohë, të tjerë argumentojnë se kjo zbritje nuk ka ndodhur në mënyrë graduale, por si një akt i vetëm dhe i plotë, që simbolizon përcjelljen e Kuranit në *Levhi Mahfudh* si një proces të përmbyllur të shpalljes hyjnore.¹⁸ Ky interpretim, në kontekstin e shkencave kuranore, nënvizon dimensionin metafizik të shpalljes dhe rolin e *Levhi Mahfudhit* si hapësirë e dijes së përjetshme dhe e ruajtjes absolute të fjalës hyjnore.

Etapa e dytë e shpalljes së Kuranit lidhet me zbritjen e tij nga *Levhi Mahfudh* në qiellin e tokës, ose më konkretisht në vendin e njohur si *Bejtu El Izzë*. Pothuajse të gjitha transmetimet që përshkruajnë këtë fazë i referohen Abdullah bin Abasit, r.a. Sipas një transmetimi të Ibën Abasit, Kurani është zbritur në mënyrë të njehershme gjatë Natës së Kadrit tek engjëjt që ndodheshin në qiellin më të afërt me tokën, ose, sipas një versioni tjetër, është shkruar për ta në atë natë. Gjithashtu, në disa transmetime të tjera thuhet se në çdo Natë të Kadrit, pjesa e Kuranit që do t'i shpallej Muhamedit, a.s., gjatë vitit pasues, zbriste nga *Levhi Mahfudh* në qiellin e tokës, për t'u shpallur më vonë gradualisht, në përputhje me ngjarjet dhe rrethanat që kërkonte konteksti historik dhe shoqëror.¹⁹ Ky interpretim thekson fazën e ndërmjetme të procesit të shpalljes hyjnore, duke e paraqitur *Bejtu El Izzën* si një hapësirë kalimtare ndërmjet dijes së përjetshme hyjnore dhe shpalljes graduale të Kuranit në tokë. Faza e tretë i referohet shpalljes së pjesshme të Kuranit te peygamberi Muhamed, a.s., e cila është realizuar në mënyrë të vazhdueshme dhe të fragmentuar gjatë një

¹⁷ Ez Zerkani Muhammed Abdulazim, *Menahilu El IrfAn li Ulumi EI Kuran*, Mısır: 1372, I/ 36.

¹⁸ Ez Zerkani, *Menahilu El IrfAn li Ulumi EI Kuran*, I/ 36.

¹⁹ El Kurtubi, *El Xhami li Ahkami El Kuran*, II/277; Zerkani, I/ 37-38.

periudhe prej 23 vjetësh.²⁰ Kjo fazë përbën etapën përfundimtare të procesit të zbritjes së shpalljes hyjnore, në të cilën mesazhi hyjnor është përcjellë gradualisht.

Nga analiza e mësipërme mund të konkludohet se koncepti i *Levhi Mahfudhit* si etapa e parë e shpalljes së Kuranit përfaqëson një përpjekje teologjike dhe hermeneutike për të shpjeguar origjinën hyjnore të Kuranit dhe mënyrën e ruajtjes së tij absolute. Ndërsa ndarja në tri faza, zbritja në *Levhi Mahfudh*, në *Bejtu El Izze* dhe më pas te pejgamberi Muhamed, a.s., nuk përmendet drejtpërdrejt në ajetet kuranore, ajo ka shërbyer si një model konceptual për të kuptuar raportin ndërmjet dijes hyjnore, bartjes së shpalljes dhe përçimit pejgamberik të mesazhit. Kjo formë e zbritjes tregon se shpallja nuk është vetëm një akt historik, por një proces i shumëdimensionuar, që lidh dijen e përjetshme të Zotit me realitetin njerëzor përmes një komunikimi gradual dhe të përsosur hyjnor.

b. Levhi Mahfudh si regjistër hyjnor i çdo gjëje

Në disa ajete kuranore, ku përmenden shprehjet “*Kitabun Mubin*” (Libri i Qartë) dhe “*Ummu El Kitab*” (Nëna e Librit), dijetarët islamë kanë interpretuar konceptin e *Levhi Mahfudhit* si një pllakë ku është regjistruar paraprakisht çdo gjë që ka ndodhur dhe do të ndodhë. Ky koncept paraqitet si pjesë e urtësisë hyjnore, që nënkupton se dija e Zotit përfshin çdo detaj, përpara se ai të marrë formë në realitetin fizik. Në këtë kontekst, në ajetin:

وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلْمَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ

“Çelësat e fshehtësive janë vetëm tek Ai, atë (fshehtësinë) nuk e di kush përveç Tij. Ai e di çka ka në tokë dhe në det, Ai e di për çdo

²⁰ Subhi Salih, *Mebahith fi Ulumi'l-Kuran*, Damask: Matbaat El Xhaamiah El Suriya, 1956, 74.

gjeth që bie. Dhe, s'ka kokërr në thellësi të Tokës, s'ka të njomë dhe s'ka të thatë, që nuk është (shënuar) në Librin e Qartë (Levhi Mahfudh) ”²¹

Shprehja “Kitabun Mubin” është interpretuar prej shumicës së komentuesve si një referencë ndaj *Levhi Mahfudhit*, duke e përshkruar atë si burimin e dijes absolute dhe të paracaktimit hyjnor.²² Ky interpretim nënvizon faktin se *Levhi Mahfudh* përfaqëson një “arkiv hyjnor” ku është ruajtur çdo urdhër, ngjarje dhe realitet që ndodh, duke pasqyruar perfeksionin e dijes dhe të vullnetit të Zotit në çdo dimension të ekzistencës.

Razi, në komentimin e tij, thekson se në këtë ajet bëhet fjalë për tri parime thelbësore që lidhen me dijen dhe urtësinë hyjnore:

E para, dija e gjithanshme e Allahut të Madhëruar - Allahu i Madhëruar i ka regjistruar të gjitha në *Levhi Mahfudh*, në mënyrë që engjëjt të kuptojnë se asgjë në qiej dhe në tokë nuk i mbetet e fshehtë Atij. Kjo shënon shprehjen e plotë të dijes së Tij hyjnore, e cila përfshin çdo gjë.

E dyta, ndërgjegjësimi për drejtësinë dhe përgjegjësinë hyjnore - Përmendja e gjetheve dhe e kokrrave simbolizon se asgjë, sado e vogël, nuk i shpëton dijes dhe urtësisë së Allahut të Madhëruar. Nëse Ai nuk e lë pas dore asnjë gjë, edhe atë që nuk lidhet me shpërblim apo ndëshkim, atëherë çështjet që kanë të bëjnë me përgjegjësi morale, shpërblim dhe ndëshkim, janë edhe më shumë nën drejtësinë e Tij të përsosur.

E treta, dija absolute dhe e pandryshueshme e Allahut - Allahu i Lartë është i dijshëm për të gjitha gjendjet dhe ndryshimet që do të përjetojnë krijesat. Kjo nënkupton se ndryshimet në krijim nuk sjellin asnjë ndryshim në dijen e Tij, sepse dija e Allahut të Madhëruar është e përhershme, e përsosur dhe e pavarur nga çdo kufizim.²³

²¹ En'am, 6/59.

²² Razi, *Tefasiru El Gajb*, XIII/11.

²³ Razi, *Tefasiru El Gajb*, XIII/11.

Po mos të ishte kështu, thotë Raziu, do të nënkuptohej sikur ekziston diçka që i fshihet dijes së Tij, gjë që është e pamundur për Zotin e Gjithë-dijshëm.

Po ashtu në ajtin kuranor në të cilin thuhet:

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ

*“Allahu shlyen (nga ajo evidencë) çka të dojë, edhe forcon (çka të dojë). Vetëm tek Ai është Baza e Librit (Levhi Mahfudhi).”*²⁴, - shprehja “Ummu El Kitab” interpretohet si një referencë ndaj *Levhi Mahfudhit*, vendit ku janë të regjistruara të gjitha gjërat që kanë ndodhur dhe që do të ndodhin.²⁵ Raziu, në komentimin e tij, e mbështet këtë kuptim me një hadith të përcjellë prej Muhamedit, a.s., ku thotë: “Allahu ishte (ekzistonte) kur asgjë tjetër nuk ishte. Më pas Ai krijoi *Levhi Mahfudhin*, dhe në të shkroi gjendjet e krijesave deri në Ditën e Kiametit.”²⁶ Ky transmetim përdoret prej Raziut për të dëshmuar se *Levhi Mahfudhi* përmban gjithë dijen hyjnore lidhur me krijimin, dhe se çdo ngjarje në ekzistencë është e përcaktuar në mënyrë të përsosur, sipas dijes së Allahut të Madhëruar.

Nga analiza e ajeteve kuranore dhe komenteve klasike, koncepti i *Levhi Mahfudhit* paraqitet si një dimension metafizik, ku është e regjistruar me përpikëri çdo gjë që ka ndodhur dhe që do të ndodhë, duke përfaqësuar kështu dijen absolute dhe paracaktimin hyjnor. Termat “*Kitabun Mubin*” dhe “*Ummu El Kitab*” interpretohen nga dijetarët si referenca ndaj këtij regjistri hyjnor, i cili shërben si arkivi i përjetshëm i dijes dhe urtësisë së Zotit të Madhëruar.

Sipas interpretimit të Imam Razit, *Levhi Mahfudhi* përçon tri parime themelore të fesë islame:

- a. Gjithëdija e Zotit të Madhëruar, që përfshin çdo gjë në qiej dhe në tokë, pa asnjë përjashtim.
- b. Drejtësia dhe përkujdesja hyjnore, që nënkupton se asgjë, sado e vogël, nuk i shpëton dijes dhe gjykimit të Tij të drejtë.

²⁴ Ra’d, 13/39.

²⁵ Razi, *Tefasiru El Gajb*, XIX/66.

²⁶ Musned IV, nr. 431.

c. Përhershmëria dhe pandryshueshmëria e dijes hyjnore, e cila nuk ndikohet nga ndryshimet në krijim, pasi dija e Allahut është e përsosur dhe e pavarur nga çdo kufizim kohor apo hapësinor.

Pra, *Levhi Mahfudhi* kuptohet si një shprehje e plotësisë së dijes, urtësisë dhe vullnetit të Zotit të Gjithëdijshtëm, që pasqyron harmoninë midis krijimit, paracaktimit dhe drejtësisë hyjnore në të gjithë ekzistencën.

c. Levhi Mahfudh: Burimi Kryesor i Kuranit dhe i shpalljeve

Në literaturën klasike të shkencave kuranore dhe të tefsirit, *Levhi Mahfudh* paraqitet si burimi kryesor i Kuranit dhe i gjithë shpalljeve të tjera hyjnore. Në ajetin e lartcekur²⁷, shprehja “Ummu El Kitab” interpretohet si një referencë ndaj Levhi Mahfudhit, vendit ku janë regjistruar të gjitha gjërat që kanë ndodhur dhe që do të ndodhin.²⁸ Disa dijetarë e kuptojnë këtë shprehje edhe si burimin origjinal të librit në *Levhi Mahfudh*, duke theksuar rolin e tij si arkiv i përjetshëm i dijes hyjnore.²⁹ Imam Mevdudi, në komentimin e tij, thekson se ky ajet shërben gjithashtu si përgjigje ndaj argumenteve të idhujtarëve, të cilët kundërshtonin Kuranin dhe Pejgamberin, a.s., duke konfirmuar kështu autoritetin dhe origjinën hyjnore të shpalljes. Po ashtu, shprehja “Ummu El Kitab” në ajet nënkupton burimin dhe origjinën e gjithë librave të shpallur hyjnorë.³⁰

Duke u lidhur me interpretimin mbi rolin e *Levhi Mahfudhit* si burim kryesor i Kuranit dhe i gjithë shpalljeve hyjnore, disa komentues të Kuranit shohin se shprehja “Ummu’l-Kitab” në ajetin:

²⁷ Ra’d, 13/39.

²⁸ Zemahsheri, Keshshaf, II/534; Razi, *Tefasiru El Gajb*, XIX/66.

²⁹ Ibën Kethir, Ebu El Fida Ismail, *Tefsiru El Kurani El Adhim*, Kahire: Kutubu El Ilmijje, 1990, II/501.

³⁰ El Mevdudi, Ebu El Ala, *Tefhimu El Kuran* (përkth. M. Han Kayani, V. Karaca dhe të tjerë), Stamboll: 1986, II/ 498.

وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلَىٰ حَكِيمٍ

“Dhe se në *Librin Amë* (*Levhi Mahfudh*) te *Ne, gëzton famë të lartë dhe është plot urtësi*”³¹, - i referohet pikërisht këtij arkivi të përjetshëm. Ky interpretim mbështetet edhe nga ajeti:

وَإِنَّهُ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ - “Se me të vërtetë ai është Kuran i famshëm. Është në një Libër të Ruajtur”³², duke konfirmuar ekzistencën e Kuranit në *Levhi Mahfudh*. Për më tepër, disa dijetarë theksojnë se përdorimi i shprehjes “*Ummu El Kitab*” nuk kufizohet vetëm te Kurani i shpallur te Pejgamberi, a.s., por përfshin edhe të gjitha mesazhet hyjnore të dërguara më parë tek pejgamberët e mëhershëm.³³ Kjo nënvizon se, pavarësisht nga koha, vendi apo gjuha e shpalljes, të gjitha mesazhet e shpallura rrjedhin nga një burim i vetëm i përjetshëm dhe janë të ruajtura në *Levhi Mahfudh*, duke reflektuar dijen dhe urtësinë absolute të Allahut të Lartë.

Ndërsa Razi, në komentimin e këtij ajeti kuranor³⁴, shpjegon se vetitë e përmendura në ajet lidhen drejtpërdrejt me konceptin e *Levhi Mahfudhit*, i cili përfaqëson burimin e dijes absolute dhe të paracaktimit hyjnor. Ai thekson se *Levhi Mahfudh* është origjina e gjithçkaje, ku Kurani gjendet si fjalë e përhershme e Allahut para se të zbriste në qiellin e tokës, dhe kjo ruan lidhjen e veçantë dhe të drejtpërdrejtë me dijen hyjnore. *Levhi Mahfudh* është i lartësuar dhe i paprekshëm, i mbrojtur nga çdo formë ndryshimi, duke ruajtur integritetin e të gjithë dijes hyjnore që përmban; dhe në aspektin e fjalës dhe strukturës, është i qartë, duke reflektuar bukurinë, qartësinë dhe përjetësinë e shpalljes hyjnore.³⁵ Në këtë mënyrë, përshkrimi i Razit e vendos *Levhi Mahfudhin* si elementin qendror që lidh dijen e përjetshme hyjnore me shpalljen e Kuranit, duke konsoliduar rolin e tij si burim i pandryshueshëm dhe i sigurt i mesazhit hyjnor.

³¹ Zuhruf, 43/4.

³² Vakia, 56/77-78.

³³ El Mevdudi, *Tefhimu El Kuran*, V/246.

³⁴ Zuhruf, 43/4.

³⁵ Razi, *Tefasiru El Gajb*, XXVII/194.

Përfundim

Analiza e traditës së tefsirit, si në aspektin klasik, ashtu edhe në atë bashkëkohor, dëshmon se koncepti i Levhi Mahfudhit zë një vend qendror në sistemin teologjik dhe epistemologjik të mendimit islam. Ky nocion, i përshkruar në Kuran si 'Pllaka e Ruajtur', përfaqëson dimensionin metafizik të dijes dhe të urtësisë hyjnore, ku janë të regjistruara të gjitha ngjarjet e krijimit dhe aktet e paracaktuara nga Zoti. Në këtë kuptim, Levhi Mahfudhi nuk është vetëm një simbol i dijes absolute, por edhe një pikë lidhëse ndërmjet botës së përjetshme të urdhrat hyjnor dhe shpalljes në realitetin historik njerëzor.

Në dritën e interpretimeve të dijetarëve, si: Taberiu, Razi, Bejdavi, Kurtubi etj., *Levhi Mahfudhi* kuptohet si burimi fillestar i shpalljes kuranore dhe si garancia hyjnore e autenticitetit dhe e pandryshueshmërisë së Kuranit. Përmes tij, shpallja hyjnore kuptohet si një proces shumëdimensional, që përfshin një zbritje graduale nga dija e përjetshme drejt botës tokësore, duke shprehur kështu përfshirjen e plotë të dijes dhe të vullnetit të Zotit në rendin ekzistencial. Në aspektin hermeneutik, koncepti i *Levhi Mahfudhit* kontribuon në ndërtimin e një kuptimi koherent ndërmjet fesë dhe historisë së shpalljes, duke treguar se shpallja nuk është një akt i izoluar, por pjesë e një rendi të përjetshëm dhe të përsosur të dijes hyjnore. Për rrjedhojë, studimi i këtij koncepti ndihmon në thellimin e kuptimit të origjinës, të ruajtjes dhe të qëndrueshmërisë së shpalljes kuranore, duke afirmuar rolin e Levhi Mahfudhit si simbol i unitetit ndërmjet dijes, urtësisë dhe drejtësisë hyjnore në tërë krijimin.

Referenca:

- ALUSI, Shihabuddin Mahmud. *Ruhu'l-Me'ani*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1994.
- EL CEVHERI, Ismail b. Hammad. *es-Sihah: Taxhu'l-Luga ve's-Sihah el Arabijje*. Arabia Saudite: 1982.
- DUMAN, Zeki. *Vahiy Gerçeği*. Ankara: 1997.
- EL EZHERI, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmet. *Tehzibu El Luga*. Egjipt: 1964.
- IBËN FARIS, Ebu Husejn Ahmet. *Muxhemu Mekajisi'l-Luga*. Bejrut: Daru'l-Ma'rife.
- EL HUSEJNI, Ebu'l-Seka Ejub b. Musa. *el Kullijjat: Muxhemu fi Mustalahat ve'l-Furuk el Lugavijje*. Bejrut: 1993.
- IBËN KETHIR, Ebu'l-Fida Ismail. *Tefsiru'l-Kurani'l-Adhim*. Kahire: Kutubu'l-Ilmijje, 1990.
- KURTUBI, Ebu Abdiilah Muhammed b. Ahmed. *el Xhami li Ahkami'l-Kuran*. Bejrut: Daru'l-Ma'rife, 1999.
- MAVERDI, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *En Nukev ve'l-Ujun*. (Telsini'l-Maverdi), Bejrut: Daru El Ilm.
- IBËN MANDHUR. *Lisanu'l-Arab*. Bejrut, Daru El Ilm.
- EL MEVDUDI, Ebu'l-Ala. *Tefhimu'l-Kuran* (përkth. M. Han Kayani, V. Karaca dhe të tjerë). Stamboll:1986.
- NESEFI, Ebu'l-Berekat Abdurrahman b. Omer b. Mahmud. *Medariku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil*, Bejrut: Daru'l-Ma'rife, 1996.
- RAZI, Fehrudin. *Tefasiru'l-Gajb*. Bejrut: Daru El Ilm, 1990.
- SUBHI SALIH. *Mebahith fi Ulumi'l-Kuran*. Damask: Matba' at el Xhami' ah el Suriya, 1956.
- ES SUJUTI, Xhelaluddin Abdurrahman. *el Itkan fi Ulumi'l-Kur'an*. Bejrut: Daru El Ilm.
- TABERI, Ebu Xha'fer Muhammed b. Xherir. *Xhamiu'l-Bejan*. Bejrut: Daru'l-Ma'rife, 1992.
- ET TEHANEVI, Muhammed Ali. *Mevsuat Keshshaf fi Istilahat el Funun*, Bejrut: 1996.
- ZEMAHŞERI, Mahmud b. Omer. *el Keshshaf*. Bejrut: Daru'l-Ubejkan, 1995.
- EZ ZERKANI, Muhammed Abdulazim. *Menahilu'l-IrfAn li Ulumi'I-Kur'an*. Mısır: 1372.
- EZ-ZERKESHI, Bedruddin. *el Burhan li Ulumi'I-Kur'an*. Bejrut: Daru'l-Ma'rife, 1994.

Dr. Valmire BATATINA KRASNIQI

THE CONCEPT OF AL-LAWH AL- MAHFUZ WITHIN THE TRADITION OF TAFSIR

Abstract

Al-Lawh al-Mahfuz is one of the fundamental concepts of Islam and the Qur'anic perspective, which is closely related to knowledge, wisdom and divine destiny. Al-Lawh al-Mahfuz is described as the "preserved tablet", where all events are recorded, from beginning to end, expressing the complete inclusion of divine knowledge in the existential order. This notion has a special importance not only in aqeedah, but also in the science of Tafsir, where it is interpreted as a key concept for understanding the origin, nature and authenticity of the Qur'anic revelation.

This paper will analyze the views of classical and contemporary scholars regarding the concept of al-Lawh al-Mahfuz in the context of verses such as "Bal huwa Qur'an majeed, fi lauhim mahfuz" (Al-Buruj, 21–22), as well as verses related to the expression "fi kitâbin maknûn". Through the interpretation of scholars such as Tabari, Razi, Baydawî, Qurtubi and others, the paper will examine the relationship between al-Lawh al-Mahfuz and the Qur'an as the "preserved word of God", highlighting its epistemological and hermeneutical dimensions. The analysis will show how this concept reinforces the idea of the inviolability of the revelation, the divine preservation of the text and the permanent connection between divine knowledge and the reality of revelation.

Keywords: *Al-Lawh al-Mahfuz, Qur'an, Tafsir, preservation of revelation, Qur'anic hermeneutics.*

KUD: 348:28-74(05)

Mr. Ekrem MAQEDONCI

TË DREJTAT E TË MITURVE NË JURISPRUDENCËN ISLAME

Abstrakt

Një nga veçoritë më përparësore të Islamit si fe është se ka rregulluar jetën e njeriut që nga lindja e tij e deri në vdekje. Islami nuk e ka lënë njeriun pa udhëzime, qoftë në aspektin shpirtëror e moral, ashtu edhe në atë familjar, jetësor e juridik.

Një ndër çështjet më të ndjeshme të shoqërisë, së cilës Islami i ka kushtuar rëndësi të veçantë, është mbrojtja e fëmijëve dhe e të drejtave të të miturve.

Të drejtat e të miturve në jurisprudencën islame përbëjnë një nga shtyllat themelore të mbrojtjes sociale dhe morale në shoqërinë islame. E drejta islame (fikhu) i trajton të miturit si individë me dinjitet dhe status të veçantë juridik, duke u siguruar atyre mbrojtje të posaçme në aspektin shpirtëror, material dhe shoqëror. Ndër të drejtat kryesore që garantohen janë: e drejta për jetë dhe mbrojtje që nga lindja, e drejta për ushqim dhe kujdes prindëror, e drejta për trashëgimi, e drejta për arsimim dhe edukim moral etj. Jurisprudenca islame vendos gjithashtu kritere të qarta për përgjegjësinë penale dhe civile të të miturve, duke bërë dallim ndërmjet moshës së fëmijërisë dhe asaj të pubertetit, si kufij të aftësisë për të bartur përgjegjësi juridike. Këto dispozita pasqyrojnë një qasje të balancuar mes mbrojtjes dhe edukimit, duke synuar zhvillimin e shëndoshë fizik, intelektual e shpirtëror të fëmijës. Në këtë mënyrë, jurisprudenca islame jo vetëm që parashtron baza ligjore për

mbrojtjen e të miturve, por edhe kontribuon në ndërtimin e një shoqërie të drejtë e të qëndrueshme.

Andaj, ky punim synon të paraqesë të drejtat themelore që Islami u ka garantuar të miturve, duke u mbështetur në tekstet e shenjta dhe në jurisprudencën islame, si edhe të bëjë një krahasim me qasjen bashkëkohore ndaj të drejtave të fëmijëve.

Fjalët kyçe: *i mitur, e drejtë, jetë, identitet, arsim, mirëqenie, kujdestari, trashëgimi.*

Kuptimi i të miturit sipas Jurisprudencës Islame

Në terminologjinë islame, *i mitur është çdo person që nuk ka arritur ende moshën e pubertetit (që njihet si bulugh)*. Në librat e fikhut përdoren disa terma për të mitur ose fëmijë, siç janë: *sabij* (foshnjë, fëmijë), *□ifl* (fëmijë i vogël), ose “*gajru balig*” (i papjekur)¹.

Juristët islamë kanë bërë dallime mes fazave të zhvillimit të fëmijës, e të cilat janë:

1. Faza e foshnjërisë (Err Rridaah - الرضاعة).

Kjo fazë përfshin periudhën nga lindja e fëmijës deri në moshën dy-vjeçare. Në disa libra njihet edhe si periudha e gjdhënies. Kurani e përmend qartë: “*Nënat do t’u japin gjë fëmijëve të tyre për dy vjet të plotë...*” (El Bekare, 233).

2. Fëmijëria (Et Tufuleh - الطفولة): periudha deri në pubertet.

Kjo është faza e fëmijërisë, gjatë së cilës fëmija ende nuk ka arritur moshën e pubertetit dhe, rrjedhimisht, nuk ka përgjegjësi ligjore-fetare (taklif). Në këtë etapë ai ka një zemër të brishtë dhe një zhvillim fizik e mendor që nuk ka arritur ende pjekurinë, prandaj ka nevojë të madhe për përkujdesje dhe për respektimin e plotë të të drejtave të tij.

¹ Dr. Muhamed Ravas El Kalakhij “Mu’xhem Lugatu El Fukaha”, Darun Nefais, Bejrut. f. 90.

3. Puberteti (El Bulug - البلوغ).

Kjo është faza ose momenti kur fëmija i jep fund periudhës së fëmijërisë dhe bëhet përgjegjës para Allahut për veprat e tij. Në legjislacionet europiane, i mituri konsiderohet se hyn në moshën madhore në momentin kur mbush 18 vjet. Mirëpo, në aspektin juridik islam, mosha e pubertetit ose e pjekurisë nuk lidhet me një moshë të caktuar kronologjike; ajo nuk varet nga numri i viteve që ka arritur fëmija, sepse mosha madhore në të Drejtën Islame përcaktohet varësisht nga zhvillimi fizik i tij. Shenjat e pubertetit ndryshojnë ndërmjet gjinisë mashkullore dhe asaj femërore, por zakonisht, në shumicën e rasteve, paraqiten pas moshës 15-vjeçare.

Pejgamberi, a.s., ka ndarë përgjegjësitë në bazë të moshës. Ai në një rast kishte thënë: “Urdhërojini fëmijët për namaz në moshën 7-vjeçare, dhe ndëshkoni (lehtë) nëse e lënë në moshën 10-vjeçare, dhe ndajeni shtratin mes tyre²!”. Ky hadith tregon qartë se Islami e sheh rritjen graduale të fëmijës, dhe se kërkon edukim të hershëm.

Evolucioni i të drejtave të të miturve në të Drejtën Islame

Historikisht, nëse shikojmë shoqëritë paraislame, vërejmë se fëmijët shpesh nuk gëzonin as të drejtat më elementare që u takonin. Madje transmetohet se tek arabët e kohës së injorancës (periudhës para ardhjes së shpalljes, para zbritjes së Kuranit dhe para ardhjes së Pejgamberit, a.s.) ekzistonte praktika e shëmtuar e varrosjes së vajzave të gjalla, qoftë nga frika e varfërisë, qoftë nga ndjenja e turpit. Vajzat nuk konsideroheshin të denja për jetë³.

Ndërsa djemtë, ose gjinia mashkullore, ishin të mirëseardhur në jetë, edhe ata trajtoheshin si pronë e babait dhe jo si individë me të drejtat e tyre.

² Transmetuar prej Ibën Maxhehs, me nr. 4070.

³ Ibën Kethiri, në komentimin e kaptinës Et Tekvir, 5/188, Daru Sadir, Bejrut.

Mirëpo jo vetëm tek arabët, por edhe në disa shoqëri ose kultura të tjera, fëmijët nuk i gëzonin të drejtat e tyre. Ata shumë herë shiteshin si skllavër, mbaheshin si robër, ose edhe liheshin pa kujdes fare.

Me ardhjen e Islamit, kjo qasje ndryshoi rrënjësisht. Kurani dhe Suneti e ngritën figurën e fëmijës lartë, duke e konsideruar si amanet prej Allahut të Madhërishëm, që duhet të rritet me dashuri, kujdes, drejtësi dhe mëshirë. Pejgamberi, a.s., thoshte: *“Nuk është prej nesh ai që nuk i mëshiron të vegjlit tanë”*⁴. Madje, në disa hadithe, jo që vetëm tentonte t’i barazonte gjininë femërore me atë mashkullore, por favorizonte lindjen e vajzave, duke dhënë kurajë për prindërit, me shpërblim të madh për ata që rrisin dhe edukojnë vajza, duke thënë: *“Kush i rrit tri vajza, duke i edukuar dhe duke u përkujdesur për to, do ta ketë shpërblim Xhenetin”*⁵.

Bazuar në këto dhe në argumente të tjera të legjislacionit islam, edhe juristët islamë (fukahatë) më vonë shënuan kapituj të tërë në librat e fikhut, ku trajtonin çështje që lidhen me foshnjat, të miturit apo fëmijët, jetimët, kujdestarinë dhe trashëgiminë e tyre, etj.

Kështu u evidentua evolucioni i të drejtave të miturve, nga një gradë tejte skandaloze para shpalljes, në një gradë të lartë pas shpalljes së Islamit.

E drejta për jetën dhe mbrojtjen fizike

E drejta më themelore që Islami i ka garantuar njeriut, përfshirë edhe të miturit, është e drejta për jetë. Askush, në asnjë mënyrë, nuk guxon ta cenojë ose ta atakojë jetën e fëmijës, madje as prindi jetën e fëmijës së vet. Në Kuran gjejmë ndalime të qarta dhe të rrepta kundër sulmit mbi jetën e fëmijëve apo vrasjes së tyre. Allahu, xh.sh., thotë në Kuranin fisnik: *“Mos i mbytni fëmijët tuaj nga frika e varfërisë! Ne i furnizojmë ata dhe ju.”* (El Isra, 31).

⁴ Transmetuar prej Tirmidhiut, me nr. 1921.

⁵ Transmetuar prej Imam Ahmedit, në Musned, me nr. 17403

Po ashtu, në Kuranin fisnik, Allahu, xh.sh., dënon praktikën e varrosjes së vajzave të gjalla, që ishte zakon në atë kohë. Ai dëshiron të na tregojë se ky veprim ishte i palogjikshëm dhe jonjerzor, duke thënë:

وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ. بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ

“Dhe kur vajza (e posalindur, e vogël) e varrosur për së gjalli të pyetet, për cilin faj u vra...” (Et Tekvir, 8-9).

Gjithashtu, edhe Pejgamberi, a.s., theksoi mëshirën ndaj fëmijëve. Ai në hadithet e tij thoshte: *“Kush nuk tregon mëshirë ndaj të vegjëlve tanë dhe nuk ia jep të drejtën e tij të madhit tonë, nuk është prej nesh.”*⁶

Pra, nga të gjitha prizmat që shikojmë, qoftë në ajete kuranore apo në thëniet pejgamberike që trajtojnë çështjet e të miturve, vërejmë qartë se e drejta e fëmijës për jetë është e pakontestueshme, dhe çdo sulm mbi jetën e tij është veprim i ndaluar rreptësisht.

Në fikh (shkencën e jurisprudencës islame), kjo e drejtë përkthehet në një detyrim të plotë për prindërit dhe kujdestarët që të sigurojnë një jetë të dinjitetshme për fëmijën. Ata obligohen të ofrojnë ushqim, veshmbathje, strehim dhe mbrojtje shëndetësore për të, duke marrë përgjegjësi të plotë para Zotit për kujdesin ndaj tyre. Nëse lindin fëmijë, por janë të pakujdesshëm ndaj nevojave dhe mirëqenies së tyre, ata mbajnë përgjegjësi morale dhe shpirtërore para Allahut⁷.

E drejta për identitet dhe prejardhje

Një e drejtë e veçantë është ruajtja e identitetit të fëmijës. Islami e ka bërë të shenjtë prejardhjen (En Neseb - gjenealogjinë) e të miturve. Kuran fisnik, në mënyrë të qartë, përshkruan ndalimin e cënimit të gjenealogjisë së fëmijëve, duke ndaluar praktikën e adoptimit që ishte zakon në atë kohë, ku dikush ia falte ose ia dhuronte fëmijën dikujt tjetër. Allahu i Madhërishëm në Kuran theksoi:

⁶ Transmetuar prej Tirmidhiut, me nr. 1921.

⁷ Shih: Muhamed bin Husejn El Astrushini, “Ahkam Es Sigar”, Darul Kutub El Ilmijeh”, 1997.

... وَمَا جَعَلَ أَرْوَاجَكُمْ اللَّائِي تُظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ (٤)
 ادْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ
 “(Allahu) Nuk i ka bërë fëmijët e adoptuar bijë tuajt të vërtetë. Kjo është vetëm fjalë juaja në gojën tuaj, por Allahu thotë të vërtetën dhe udhëzon në rrugë të drejtë. I thirrni ata (fëmijët e adoptuar) me emrat e baballarëve të tyre! Kjo është më e drejtë tek Allahu. E, nëse nuk e dini (emrin) e etërve të tyre, ata janë vëllezërit tuaj për nga besimi.” (El Ahzab, 4-5)

Madje-madje, për t'i ruajtur të drejtat e fëmijëve, që mos të jenë si mall që dhurohen nga një person te tjetri, dhe mos të harrohet prejardhja dhe gjenealogjia e tyre, ua ndaloj edhe vetë fëmijëve që të deklarojnë se janë të pseudoprindit, nëse ata e dinë prindin e tyre të vërtetë⁸. Seid bin Ebi Vekasi, r.a., transmeton se Muhamedi, a.s., kishte thënë:

مَنْ ادْعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ، وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ غَيْرُ أَبِيهِ فَلَجَنَّهُ عَلَيْهِ حَرَامٌ

“Kush pretendon se ai është i dikujt tjetër përveçse i prindit të tij, dhe ai e di se ai nuk është prindi i tij, Xheneti është i ndaluar për të.”⁹

Mirëpo, për të ruajtur dinjitetin e të miturit dhe për të treguar kujdesin e duhur, Islami mbështet përkujdesjen për fëmijët e braktisur, që shpesh janë të lindur jashtë martese ose si pasojë e prostitucionit, kur prindërit i braktisin për të fshehur veprën e tyre të turpshme. Sepse, pavarësisht vepërës së prindërve, fëmija nuk është fajtor. Islami, me virtytet e tij të larta, na obligon që si shoqëri të kujdesemi për këta fëmijë dhe t'u sigurojmë mbrojtje dhe edukim.

Juristët islamë theksojnë se ky obligim fillimisht bie mbi supet e shtetit, por nëse shteti dështon, atëherë përgjegjësia kalon te shoqëria islame, duke pasur parasysh detyrimin për të mbrojtur të miturit në përgjithësi. Zoti i Madhërishëm thotë në Kuranin fisnik:

⁸ Fikhu-Jurisprudenca Islame, Prof. Driton Arifi.

⁹ Transmeton Buhariu në Sahihun e tij (me nr: 6766), si dhe të tjerët.

فَإِنْ لَّمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ

“Dhe ju, nëse nuk i dini prindërit e tyre, dijeni se ata janë vëllezërit tuaj!” (El Ahzab, 5).

Pra, edhe nëse nuk e dini se kush janë prindërit e tyre, ju kujdesuni për ta, dhe shfaqni mirësi dhe humanitet ndaj tyre, ngase edhe ata janë vëllezër tuaj!

E drejta e jetimit për jetë të dinjitetshme

Në jurisprudencën islame, kujdesi ndaj jetimit (el-jetim) konsiderohet një detyrim i madh moral dhe fetar, që përket jo vetëm individit, por edhe shoqërisë në tërësi. Termi “jetim” në kontekstin islamik i referohet fëmijës që humbet babanë para se të arrijë moshën e pjekurisë. Kjo sepse, në strukturën tradicionale familjare islame, babai përbënte autoritetin ligjor dhe ekonomik të familjes, dhe mungesa e tij linte fëmijën në një pozicion të cenueshëm, duke e bërë detyrimin për mbrojtjen, ushqimin, edukimin dhe mirëqenien e tij një obligim të qartë fetar dhe shoqëror¹⁰.

Islami ka ngritur statusin e jetimit në një nivel të lartë dinjiteti dhe e ka bërë përkujdesjen ndaj tij pjesë të pandashme të sistemit të drejtësisë dhe mëshirës sociale. Kurani famëlartë e përmend jetimin në disa ajete, duke e vendosur mbrojtjen e tij ndër detyrimet themelore të besimtarit. Në suren Ed Duha thuhet:

فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ

“Prandaj, mos e shtyp jetimin!” (Ed Duha: 9).

Ndërsa në suren En Nisa thuhet:

إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ

“Ata që pasurinë e jetimëve e hanë padrejtësisht, me të vërtetë e mbushin barkun me zjarr dhe do të digjen në zjarr të flaktë.” (Kuran, 4:10).

Këto ajete shërbejnë si bazë për konceptin juridik islam mbi ndalimin e abuzimit me pasurinë e jetimit dhe për detyrimin për ta ruajtur atë me

¹⁰ Dr. Jusuf El Karadavi, “Fikhu Zekah”, Muesesetu Rrisaleh, Bejrut, 1995.

besnikëri e drejtësi. Juristët islamë (fukahatë) nga të katër medhhebet kanë zhvilluar rregulla të qarta mbi kujdestarinë (el-velaje ose el-kefaleh), sipas të cilave kujdestari është përgjegjës për mirëqenien fizike, morale dhe financiare të jetimit deri në arritjen e pjekurisë.¹¹ Ai ka detyrimin të administrojë pasurinë e jetimit vetëm për nevojat e tij themelore, pa e cenuar ose përvetësuar atë.

Pejgamberi Muhamed, a.s., ka theksuar shpërblimin e madh për kujdesin ndaj jetimëve, duke thënë:

أَنَا وَكَافِلُ الْيَتِيمِ فِي الْجَنَّةِ هَكَذَا، وَأَشَارَ بِالسَّبَّابَةِ وَالْوُسْطَى، وَفَرَجَ بَيْنَهُمَا شَيْئًا.

“Unë dhe ai që kujdeset për jetimin do të jemi bashkë në Xhennet si këta dy gishta.”¹²

Ky hadith ilustron vlerën shpirtërore dhe shpërblimin hyjnor që fiton ai që merr përsipër kujdesin ndaj jetimit me sinqeritet dhe mëshirë.

Në aspektin juridik, jurisprudenca islame e trajton kujdestarinë ndaj jetimit si një institucion ligjor që rrjedh nga parimi i përgjegjësisë shoqërore (el mes’ulijje el ixhtimaije). Kur nuk ka të afërm të ngushtë që mund të kujdesen për jetimin, përgjegjësia kalon te komuniteti ose shteti islam, i cili është i detyruar të sigurojë ushqimin, edukimin dhe mbrojtjen e tij.¹³ Ky detyrim buron nga koncepti i hisbe-s, që nënkupton mbikëqyrjen morale dhe sociale për ruajtjen e të drejtave publike dhe individuale.

Përkujdesja ndaj jetimit në Islam nuk është thjesht një akt bamirësie, por një detyrim fetar (fard kifaje), me qëllim krijimin e një shoqërie të drejtë dhe të mëshirshme. Përmes këtij parimi, Islami synon ruajtjen e dinjitetit të fëmijës, sigurimin e mirëqenies së tij dhe ndërtimin e një komuniteti të bazuar mbi drejtësi, solidaritet dhe dashuri reciproke.

Prandaj, pa u zgjatur më shumë, mund të themi se jurisprudenca islame e sheh përkujdesjen ndaj jetimit si një përgjegjësi të pandashme të sistemit të të drejtave të të miturve, duke vendosur mekanizma ligjorë dhe moralë për mbrojtjen e tyre. Kjo përkujdesje, e mbështetur në parimet ku-

¹¹ Ibën Kudameh Elmakdesij, “El Mugnij”, 6/77, Darul Fikër (1985).

¹² Transmeton Buhariu me nr. 5304.

¹³ Dr. Vehbi Zuhejli, “Fikhul Islam Ve Ediletuhu” 5/459, 2003, Darul Fikër.

ranore dhe peygamberike, garanton që jetimi të mos ndihet i braktisur, por të trajtohet me dinjitet, dashuri dhe respekt, ashtu si e kërkon drejtësia hyjnore në Islam.

E drejta e të miturit për edukim dhe arsimim

Islami e ka vendosur edukimin si një të drejtë themelore dhe, njëkohësisht, si detyrim moral e fetar për çdo mysliman. Edukimi në Islam nuk është thjesht një proces intelektual, por edhe një mjet për ndërtimin e karakterit dhe formimin e personalitetit të drejtë të njeriut që në moshë të hershme. Allahu i Madhërishëm thotë: ***“O ju që besuat! Ruajeni veten dhe familjet tuaja nga zjarri...!”*** (Et Tahrîm, 6)

Ky ajet tregon se përgjegjësia e prindërve nuk kufizohet vetëm në sigurimin material të fëmijëve, por përfshin, në radhë të parë, formimin shpirtëror, moral dhe intelektual të tyre.

Prej Seid Bin Elasi transmetohet se Muhamedi, a.s., ka thënë:

مَا نَحَلَّ وَالِدٌ وَلَدَهُ نِحْلًا أَفْضَلَ مِنْ أَدَبٍ حَسَنٍ.

*“Asnjë dhuratë më e mirë nuk i jepet një fëmije nga ana e prindit të tij sesa edukata e mirë.”*¹⁴

Ky hadith e vendos edukatën si dhuratën më të çmuar që një prind mund t’i japë fëmijës së vet, pasi ajo përbën themelin e një shoqërie të drejtë dhe të qëndrueshme.

Juristët islamë theksojnë se edukimi i miturit përfshin disa dimensione kryesore:

- **Edukimi fetar:** përfshin mësimin e parimeve të besimit, praktikimin e ibadeteve si namazi, abdesi dhe leximi i Kuranit, të cilat e lidhin fëmijën me Krijuesin dhe e mësojnë përgjegjësinë ndaj Tij.
- **Edukimi moral:** përfshin zhvillimin e virtyteve dhe edukatës, si ndershmëria, mirësjellja me familjen dhe shoqërinë, respekti, dhe mbshuria dhe drejtësia; këto vlera ndërtojnë karakterin e fëmijës si anëtar i dobishëm i shoqërisë.

¹⁴ Transmeton Tirmidhiu në “Sunen” me nr. 1952.

- **Edukimi kulturor:** përfshin përvetësimin e dijes së përgjithshme, si shkrimi, leximi, shkollimi, si dhe aftësitë praktike dhe shkencore që i shërbejnë jetës dhe zhvillimit të komunitetit në përgjithësi¹⁵.

Në këtë mënyrë, edukimi në islam është holistik, sepse synon zhvillimin e plotë të personalitetit mendërisht, shpirtërisht dhe shoqërisht¹⁶.

Kjo e drejtë e të miturit është e garantuar nga ligji islam, dhe juristët e konsiderojnë si një detyrim të patjetërsueshëm për prindërit dhe shoqërinë. Që nga koha e hershme e Medinës, institucionet arsimore islame kanë shërbyer si shembull i përkushtimit ndaj arsimit gjithëpërfshirës, duke përfshirë në procesin e mësimin të dyja gjinitë, vajzat dhe djemtë.¹⁷

Në krahasim me të drejtat moderne të fëmijëve, të sanksionuara nga Konventa Ndërkombëtare për të Drejtat e Fëmijës (1989), qasja islame është shumë më e hershme dhe gjithëpërfshirëse, pasi lidh të drejtën për arsimim me përgjegjësinë morale dhe fetare ndaj Zotit dhe shoqërisë.

Kështu që, Islami e konsideron edukimin si themelin e çdo të drejte tjetër, sepse vetëm përmes tij fëmija zhvillon vetëdijen për vlerat, të drejtat dhe detyrimet e tij, si individ dhe si pjesë e komunitetit.

E drejta për pasuri dhe trashëgimi

Në Islam fëmija i mitur gëzon të drejta të plota në aspektin material dhe pronësor, njësoj si çdo individ tjetër i shoqërisë. Këto të drejta janë të garantuara nga Kurani dhe Suneti i Pejgamberit, a.s. Një ndër këto të drejta themelore është e drejta për pasuri dhe trashëgimi. Allahu i Lartë thotë në Kuran: ***“Për burrat (qoftë edhe të mitur) ka pjesë nga ajo që lënë prindërit dhe të afërmit, dhe për gratë (qoftë edhe të miturat) ka pjesë nga ajo që lënë prindërit dhe të afërmit, pak apo shumë, sipas pjesës së caktuar.”*** (En Nisa, 7)

¹⁵ Dr. Abdullah Nasih Udvan “Terbijatul Evladi fi El Islam” 1/221, “Darus Selam”, Kajro, 2002.

¹⁶ Dr. Muhamed Bin Ahmed Es Salih “Et Tiflu fi Sheriatil Islamijeh” nga f. 81, Darul Metabi’ë El Ferezbek Et Tixharijeh” pa vit botimi.

¹⁷ Po aty.

Ky ajet është historikisht revolucionar, sepse në shumë shoqëri para-islame, fëmijët, e sidomos vajzat, nuk kishin asnjë të drejtë trashëgimie. Islami i shpalli të miturit pronarë ligjorë të pasurisë së lënë nga prindërit, pavarësisht moshës apo gjinisë.

Po ashtu, për ta ruajtur pasurinë e të miturit dhe për të parandaluar keqpërdorimin, Kurani urdhëron që kujdestarët të mos ua japin pasurinë derisa të arrijnë moshën e pjekurisë dhe të jenë në gjendje ta menaxhojnë vetë. Allahu, xh.sh., thotë: “*(Ju kujdestarët) Mos ua jepni të papjekurve (të miturve) pasurinë, që Allahu ua ka bërë mjet mbështetjeje.*” (En Nisa, 5). Pra, mos ua jepni derisa ta arrijnë pjekurinë e të jenë në gjendje ta menaxhojnë pasurinë e tyre.

Kjo tregon kujdesin e Islamit për ruajtjen dhe menaxhimin e pasurisë së të miturit. Sipas juristëve islamë, kujdestari ligjor ka detyrën të mbrojtë, administrojë dhe rrisë pasurinë e fëmijës, pa e shfrytëzuar për përfitim personal.

Imam Ebu Hanifeja dhe të tjerë kanë përcaktuar rregulla të qarta për menaxhimin e pasurisë së të miturit:

- Kujdestari nuk mund ta shpenzojë pasurinë e fëmijës për veten ose për familjen e tij, përveç në raste nevojë të domosdoshme dhe gjithmonë me drejtësi.
- Ai duhet të mbajë një llogari të saktë dhe të ndershme për çdo përdorim të pasurisë së fëmijës.
- ur fëmija arrin moshën e pjekurisë fizike dhe mendore, kujdestari është i detyruar t’i dorëzojë pasurinë e plotë atij¹⁸.

Allahu thotë në Kuran: “*Provokojeni jetimët derisa të arrijnë moshën e pjekurisë; e nëse shihni se janë bërë të mençur, atëherë dorëzojuni pasurinë e tyre.*” (En Nisa, 6). Ky ajet thekson se e drejta e fëmijës për pasuri është e shenjtë dhe mbrohet me një përgjegjësi të madhe morale dhe fetare. Kujdestari nuk është pronar, por vetëm mbajtës i përkohshëm i amanetit që i takon fëmijës, duke siguruar menaxhimin e drejtë dhe ruajtjen e tij deri në pjekurinë e fëmijës.

¹⁸ Dr. Muhamed Alij Sajis “Ajatul Ahkam” 1/386, Dar “Ibën Kethir”, Damask, 1999.

E drejta për kujdestari dhe mbrojtje sociale

Pejgamberi, a.s., për kujdestarinë ndaj të miturit apo fëmijëve dhe familjes në përgjithësi, thotë:

كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ

“Secili prej jush është bari (kujdestar), dhe secili prej jush do të pyetet për kopenë e tij (anëtarët e familjes që i ka në përgjegjësi)”¹⁹.

Ky hadith, edhe pse i përgjithshëm në kuptim, vendos një parim thelbësor për të miturit: “prindërit janë përgjegjës për fëmijët e tyre”. Madje, edhe në rast divorci, fikhun i ka dhënë rëndësi të veçantë çështjes së kujdestarisë (hadaneh). Zakonisht, e drejta i takon nënës për shkak të afërsisë dhe kujdesit të saj, derisa fëmija të arrijë një moshë të caktuar. Pas kësaj, kujdestaria mund të kalojë tek babai, duke pasur gjithmonë parasysh interesin më të mirë të fëmijës.²⁰

Në vijim po përmendim disa shembuj nga jeta e Pejgamberit, a.s., se si ai ishte shembull i mëshirës për fëmijët.

- Paramendojeni, edhe në namaz, kur Hasani dhe Husejni (nipërit e tij) hipnin mbi shpinën e tij, gjatë namazit, ai e zgjaste sexhden që mos t’i shqetësonte ata, dhe mos tua prishte qejfin si të mitur që ishin!²¹
- Kur një sahab me emrin Akra bin Habis, r.a., e pa Pejgamberin, a.s., duke ledhatuar fëmijët, i tha atij:

إِنَّ لِي عَشْرَةً مِنَ الْوَلَدِ مَا قَبَّلْتُ وَاحِدًا مِنْهُمْ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَنْ لَا يَرْحَمَ لَا يُرْحَمُ»

“Unë kam dhjetë fëmijë, dhe asnjëherë nuk e kam puthur asnjërin prej tyre.”²² Pejgamberi, a.s., iu përgjigj: “Kush nuk mëshiron, nuk do të mëshirohet.”

¹⁹ Transmeton Buhariu me nr. 2554, Muslimi me nr. 1829.

²⁰ Dr. Abdurrahman Sabuni “Nidhamul Usreti ve Hal Mushkilatuha fi Davil Islam” nga f. 192. “Darul Fikër”, Damask, 2001.

²¹ Këtë tregim e transmeton Nesaiu me nr. 1141.

²² Transmeton Buhariu me nr. 5997, dhe Muslimi, me nr. 2318.

Këta shembuj tregojnë qartë se Islami kërkon trajtim me dashuri, mëshirë dhe respekt për fëmijët apo të miturit.

Të drejtat e të miturve në kohët moderne

Të drejtat e fëmijëve përbëjnë një nga temat më të rëndësishme të shoqërisë bashkëkohore, pasi nga mënyra se si trajtohen fëmijët varet e ardhmja e çdo kombi. Në vitin 1989, Organizata e Kombeve të Bashkuara miratoi *Konventën për të Drejtat e Fëmijës*²³, një dokument historik që shënoi një hap të madh drejt mbrojtjes universale të të miturve. Kjo konventë garanton një sërë të drejtash themelore, duke përfshirë të drejtën për jetë, arsim, kujdes shëndetësor, identitet, pjesëmarrje në jetën shoqërore, si dhe mbrojtje nga abuzimi, shfrytëzimi dhe dhuna.

Megjithatë, parimet mbi të cilat është ndërtuar kjo konventë nuk janë të reja për njerëzimin. Në fakt, shumë prej tyre gjenden të përfshira në mësimet fetare dhe filozofike që nga kohët e hershme. Veçanërisht Islami, qysh para 14 shekujsh, ka vendosur një sistem të gjerë parimesh morale e ligjore për mbrojtjen dhe të drejtat e fëmijëve. Ai njeh të drejtën e fëmijës për jetë, për përkujdesje ushqimore, veshmbathje dhe shëndetësore, për arsimim dhe për trajtim me dashuri e konsideratë. Në tekstet islame, përgjegjësia e prindërve për edukimin dhe mirëqenien e fëmijës është një detyrim moral dhe fetar, që lidhet ngushtë me drejtësinë dhe përgjegjësinë shoqërore.

Megjithatë, realiteti bashkëkohor shpesh tregon një mospërputhje midis parimeve dhe praktikës. Në shumë vende myslimane, si edhe në vende të tjera të botës, fëmijët vazhdojnë të përballen me probleme serioze si varfëria, puna e fëmijëve, mungesa e qasjes në arsim cilësor, si dhe pasojat e luftërave dhe migrimit. Arsyeja kryesore për këtë qëndron në mungesën e institucioneve të forta, nivelin e ulët të zhvillimit ekonomik dhe në mungesën e zbatimit efektiv të ligjeve që duhet t'i mbrojnë të miturit.

²³ Shih: Konventa mbi të Drejtat e Fëmijës, Miratuar nga Asambleja e Përgjithshme e Organizatës së Kombeve të Bashkuara me 20 nëntor 1989!

Në këtë kontekst, sfida e vërtetë e kohëve moderne nuk është vetëm njohja e të drejtave të fëmijëve, por zbatimi i tyre praktik dhe i qëndrueshëm. Kjo kërkon bashkëpunim të ngushtë midis shtetit, institucioneve arsimore, organizatave të shoqërisë civile dhe komuniteteve fetare e kulturore. Vetëm përmes një përpjekjeje të përbashkët mund të sigurohet që çdo fëmijë, pavarësisht prejardhjes apo besimit, të rritet në kushte dinjitoze, me mundësi të barabarta për zhvillim dhe me mbrojtje të plotë nga çdo formë abuzimi.

Si përfundim, mund të themi se mbrojtja e të drejtave të fëmijëve përbën një detyrim moral, ligjor dhe njerëzor, që reflekton nivelin e zhvillimit dhe humanizmit të një shoqërie. Vetëm kur të miturit trajtohen me respekt dhe drejtësi, mund të flitet për një të ardhme më të ndritur dhe më të drejtë për të gjithë.

Përfundim

Siç është theksuar më lart, Islami i ka garantuar të miturit një sistem të plotë të të drejtave që përfshin të drejtën për jetën dhe mbrojtjen fizike, të drejtën për identitet dhe prejardhje, të drejtën për edukim dhe arsimim, për pasuri dhe trashëgimi, si edhe të drejtën për kujdestari dhe mbrojtje sociale etj. Këto të drejta përbëjnë një bazë të fortë për zhvillimin e shëndetshëm fizik, mendor dhe shpirtëror të fëmijës.

Prandaj, si përfundim mund të theksohet se Pejgamberi, a.s., ka qenë modeli më i përsosur i kujdesit, dhembshurisë dhe respektit ndaj fëmijëve, duke e ngritur statusin e tyre në një nivel të lartë moral e shoqëror.

Shoqëria islame bashkëkohore ka detyrim moral dhe fetar që t'u rikthehet këtyre parimeve dhe t'i zbatojë ato në praktikë. Vetëm në këtë mënyrë mund të sigurohet që të miturit të rriten në një ambient të sigurt e të shëndetshëm dhe të formohen si individë të përgjegjshëm, të lumtur dhe të devotshëm.

Mr. Ekrem MAQEDONCI

THE RIGHTS OF MINORS IN ISLAMIC JURISPRUDENCE

Abstract

One of the most important features of Islam as a religion is that it organizes life from the moment a person is born until his death. Islam has not left man without guidance, whether in the spiritual and moral aspects, or in the family, vital and legal aspects.

One of the most sensitive issues of society, to which Islam has attached special importance, is the protection of children and the rights of minors.

The rights of minors in Islamic jurisprudence constitute one of the fundamental pillars of social and moral protection in Islamic society. Islamic law (fiqh) treats minors as individuals with dignity and a special legal status, providing them with special protection in the spiritual, material and social aspects. Among the main rights that are guaranteed are: the right to life and protection from the moment of birth, the right to food and parental care, the right to inheritance, the right to education and moral upbringing, etc. Islamic jurisprudence also establishes clear criteria for the criminal and civil responsibility of minors, distinguishing between the ages of childhood and puberty as the age of criminal responsibility. These provisions reflect a balanced approach between protection and education, aiming at the healthy physical, intellectual and spiritual development of the child. In this way, Islamic jurisprudence not only lays down the legal basis for the protection of minors, but also contributes to the construction of a just and stable society.

Therefore, this paper aims to present the fundamental rights that Islam has guaranteed to minors, relying on the sacred texts and Islamic jurisprudence, as well as to make a comparison with the contemporary approach to children's rights.

Keywords: *minor, right, life, identity, education, welfare, guardianship, inheritance.*

KUD: 28 -74(05)

348 :28 -74(05)

Dr. Blerim VELIU

KONCEPTI I DREJTËSISË NË ISLAM DHE TE TË TJERËT

Abstrakti

Ky punim trajton në mënyrë të thelluar konceptin e drejtësisë, duke e shqyrtuar atë në tri dimensione: filozofik, teologjik dhe juridik. Fillimisht paraqitet kuptimi gjuhësor dhe racional i drejtësisë, si dhe mënyra se si ajo është interpretuar nga disa nga shkollat islame. Më tej, punimi pasqyron mendimet e filozofëve klasikë dhe modernë - nga Platoni e Aristoteli, deri te Kanti, Rousseau dhe Rawlsi - duke i krahasuar këto me qasjen islame ndaj drejtësisë si vlerë universale dhe hyjnore.

Në pjesën qendrore, analiza fokusohet në mënyrën se si Kurani dhe Suneti e konceptojnë drejtësinë si bazë të rendit moral, shoqëror dhe ligjor. Përmes analizës semantike të ajeteve kuranore dhe mendimeve të disa dijetarëve klasikë e bashkëkohorë, autori argumenton se drejtësia në Islam është qëllim parësor i Sheriatit dhe themel i marrëdhënies ndërmjet njeriut dhe Zotit.

Punimi përfundon me konstatimin se drejtësia, sipas Islamit, nuk është vetëm normë ligjore apo kategori etike, por një parim i përhershëm që përshkon gjithë qenien dhe veprimin njerëzor. Ky hulumtim kontribuon në ndriçimin e dimensionit krahasimor të drejtësisë ndërmjet mendimit islam dhe atij perëndimor, duke dëshmuar për aktualitetin e përhershëm të qasjes kuranore.

Fjalë kyçe: *drejtësia, Islami, Kurani, Sheriati, filozofia, Kant, Rawls.*

Hyrje

Drejtësia është një nga konceptet më themelore dhe më universale në historinë e mendimit njerëzor. Ajo ka qenë objekt reflektimi për filozofë, teologë dhe juristë, të cilët, në mënyra të ndryshme, kanë tentuar ta kuptojnë dhe të përcaktojnë thelbin e saj. Në çdo shoqëri, kulturë dhe traditë, drejtësia përbën bazën e organizimit moral, shoqëror dhe ligjor, duke garantuar barazi, rend dhe stabilitet.

Në kontekstin Islam, drejtësia nuk është vetëm një normë etike apo ligjore, por një parim hyjnor që përshkon të gjitha dimensionet e jetës njerëzore. Kurani dhe Suneti e paraqesin drejtësinë si bosht të jetës individuale dhe shoqërore, duke e lidhur ngushtë me moralin, marrëdhëniet ndërpersonale dhe detyrimet ndaj Zotit. Në të njëjtën kohë, koncepti i drejtësisë në mendimin perëndimor ka marrë trajta të ndryshme, duke u bazuar në marrëveshjen shoqërore, të drejtat natyrore dhe parimet e paanshmërisë.

Ky punim synon të shqyrtojë konceptin e drejtësisë në një perspektivë krahasimore, duke analizuar qasjen islame dhe atë të filozofëve klasikë e modernë. Analiza synon të theksojë se, pavarësisht nga dallimet kulturore dhe historike, drejtësia mbetet një vlerë universale, thelbësore për rregullimin e shoqërisë dhe realizimin e mirëqenies njerëzore. Përmes këtij studimi, synohet gjithashtu të evidentohen mënyrat se si Sheriati e shpalos drejtësinë si qëllim dhe si mjet, duke treguar aktualitetin e përhershëm të mesazhit kuranor dhe universalitetin e parimeve islame.

Koncepti i drejtësisë në Islam dhe te të tjerët

Mendimtarët, filozofët dhe personalitetet e ndryshme të historisë, në periudha dhe kultura të ndryshme, kanë dhënë mendime të larmishme rreth botëkuptimit të drejtësisë. Secili prej tyre e ka interpretuar këtë nocion në përputhje me bindjet dhe pikëpamjet e veta, gjë që bën që koncepti i drejtësisë të marrë trajta të ndryshme në çdo kulturë apo civilizim, varësisht nga niveli i zhvillimit kulturor dhe shoqëror.

Nisur nga ky fakt, mund të themi se drejtësia është ndjenja e brendshme e shpirtit për drejtësi dhe drejtshmëri. Ajo përbën një ndër Emrat

Hyjnorë të Allahut të Lartësuar, sepse Ai, i Madhëruar qoftë, nuk ndikohet nga dëshirat apo prirjet që mund ta shtyjnë në padrejtësi në gjykim. Drejtësia, në thelb, është gjykim sipas së vërtetës.

Drejtësia sipas përdorimit gjuhësor

Fjala “drejtësi” ka një përdorim të gjerë ndër të gjithë popujt e botës, për shkak të peshës dhe rëndësisë që përfaqëson. Ndër njerëz, “i drejtë” quhet ai person i cili fjala, gjykimi dhe dëshmia e tij janë të pranueshme dhe të besueshme. Në gjuhën arabe, drejtësia nënkupton qëndrueshmëri dhe veprim të drejtë. Thuhet, për shembull: “Ky është një gjykim i drejtë, jo i shtrembër”, sepse shtrembërimi është e kundërta e drejtësisë.¹

Po ashtu, drejtësia nënkupton barazi dhe maturi². Ajo përfshin edhe korrigjimin e devijimit, sado i vogël të jetë ai, dhe është njëkohësisht shprehje e urtësisë³. Në gjuhën kuranore, drejtësia shpesh identifikohet me “kist”, që nënkupton barazi në peshore; thuhet: “kasata” kur dikush ka bërë drejtësi⁴.

Drejtësia përkufizohet edhe si gjendja e mesme midis teprimit dhe mangësisë, pra maturia, qëndrueshmëria dhe prirja kah e vërteta. Ajo është e kundërta e padrejtësisë; thuhet: “Ai bëri drejtësi midis palëve”, që do të thotë: “u tregua i drejtë dhe nuk bëri padrejtësi.”⁵

Në këtë mënyrë, termat “adl” dhe “kist” në gjuhën arabe përdoren për të shprehur kuptime të afërta që lidhen me drejtësinë dhe barazinë.

Te mutezilinjtë drejtësia përbën njërin ndër pesë parimet themelore të doktrinës së tyre. Sipas tyre, askush nuk mund të quhet mutezili nëse nuk

¹ Shih: El Ez’herij, Tehdhibu El Lugha, vëll. 3, f. 485!

² Shih: El Husejn bin Muhamed Ed Damgani, El Vuxhuh ve En Nedhair, vëll. 2, f. 79; Eshref Taha Ebu Deheb, El Mu’xhem El Islami, vendi i përmendur më sipër, vëll. 2, lënda: adele!

³ Shih referencën e mësipërme!

⁴ Shih: El Xhurxhani, Esh Sherif. Kitab El Tarifat, f. 170!

⁵ Shih: Omer, Ahmed Muhtar. El Meknez El Kebir, nën fjalën “Adl”!

i pranon këto pesë parime⁶. Në thelb, koncepti i tyre për drejtësinë nënkupton “veprim në përputhje me urtësinë”⁷.

Me këtë nocion, ata synojnë të afirmojnë lirinë dhe përgjegjësinë njerëzore për veprimet e veta, në kundërshtim me idenë e xhebrit (paracaktimit të detyrueshëm), e cila kishte përhapje në kohën e Benu Umejëve. Mutezilitët kanë dhënë përkufizime të shumta për drejtësinë, që kanë për qëllim mbrojtjen e parimit të vullnetit të lirë⁸.

Nga ana tjetër, dijetarët e Ehli Sunetit dhe Xhematit kanë zhvilluar diskutime të gjera dhe të hollësishme, në kundërshtim me këtë qasje, duke argumentuar se drejtësia hyjnore nuk bie ndesh me paracaktimin e Allahut dhe as me përgjegjësinë njerëzore.

Ndër gjuhëtarët arabë, termi “‘adl” ka një përdorim të veçantë që nuk lidhet me asnjërin nga kuptimet e mësipërme. Ata e përdorin atë për të shprehur kalimin e një fjale nga rrënja e saj themelore në një degë ose formë tjetër morfologjike. Ky përdorim është thjesht gjuhësor, pa përmbajtje etike apo teologjike⁹.

Shtirirja e gjerë e përdorimit të termit “‘adl - drejtësi” në fusha të ndryshme të dijes, si dhe ndryshimi i kuptimit sipas formës gramatikore, e bën këtë term pjesë të asaj që gjuhëtarët e quajnë “fjalë fisnike” (el el-faz esh sherīfe).

Kështu, fjala “‘adl - drejtësi” gjendet e përdorur në shumë disiplina me domethënie të ndryshme, ndërsa vetë kuptimi i drejtësisë shprehet në gjuhën arabe me forma të ndryshme fjalësh, por me të njëjtin themel.

Të dy këta tregues - përdorimi i gjerë dhe shumëkuptimësia - dëshmojnë për rëndësinë e konceptit të drejtësisë, si nga aspekti i termit që e shpreh, ashtu edhe nga aspekti i përmbajtjes që ai mbart.

⁶ Shih: El Hajat, El Intisar ve Red ala Ibën Ravendi, f. 17; El Avva, El Medaris El Fikërije El Islamiye, f. 202!

⁷ Shih: Ali Sami El Neshar, Neshetul El Fikër El Felsefij fil Islam, vëll. 1, f. 433; dhe për detajimin e çështjes; shih: El Ava, më parë, f. 224-232!

⁸ Shih: referencën e mësipërme f. 224-225!

⁹ Shih: Ebu El Fat’h Uthman bin Xhini, El Hasais, vëll. 1, f. 53; vëll. 3, f. 184, 264, 270!

Drejtësia te filozofët dhe juristët

Koncepti i drejtësisë ka qenë ndër më të debatuarit në historinë e mendimit njerëzor. Përkufizimet dhe qasjet ndaj saj ndryshojnë sipas periudhave, shkollave filozofike dhe zhvillimeve shoqërore. Më poshtë paraqiten disa nga mendimet më përfaqësuese të filozofëve dhe të juristëve mbi drejtësinë.

1. Drejtësia në filozofinë klasike

Platoni (427-347 p.e.s.)

Në veprën e tij “Republika”, Platoni e koncepton drejtësinë si harmoni e përgjithshme që sundon si në shpirtin e njeriut, ashtu edhe në shtet. Ai pohon se drejtësia arrihet kur secila pjesë e shpirtit (arsyeja, pasioni dhe dëshira), dhe secila klasë shoqërore (udhëheqësit, rojet dhe punëtorët), e kryen funksionin e vet në mënyrë të rregullt dhe pa ndërhyrje në funksionet e tjetrit. Në këtë kuptim, drejtësia është rendi dhe ekuilibri i brendshëm, dhe jo vetëm ndëshkimi apo shpërblimi¹⁰.

Aristoteli (384-322 p.e.s.)

Aristoteli e konsideron drejtësinë si virtytin më të lartë që përfshin të gjitha virtytet e tjera. Në veprën “Etika Nikomake” ai e ndan drejtësinë në dy lloje kryesore:

- Drejtësia shpërndarëse (distributive) - që ka të bëjë me ndarjen e pasurive dhe privilegjeve në bazë të meritës, dhe;
- Drejtësia ndreqëse (korrigjuese) - që synon rikthimin e barazisë, kur ndodh padrejtësia midis palëve.

Për Aristotelin drejtësia është “t’i jepet secilit ajo që i takon¹¹”.

¹⁰ Shih: Platoni, “Republika”, Libri IV, f. 89!

¹¹ Shih: Aristotle, “Nicomachean Ethics”, Book V f. 4–6!

2. Drejtësia në filozofinë moderne

Thomas Hobbes (1588-1679)

Në veprën *Leviathan*, Hobbes argumenton se në gjendjen natyrore nuk ekziston drejtësia, pasi mungon ligji. Drejtësia lind vetëm kur njerëzit hyjnë në kontratë shoqërore dhe vendosin rregulla të përbashkëta për sigurinë dhe mbijetesën e tyre. Në këtë kuptim, drejtësia është respektimi i marrëveshjeve që sigurojnë rendin shoqëror¹².

John Locke (1632-1704)

Locke e lidh drejtësinë me ruajtjen e të drejtave natyrore të individit: jetën, lirinë dhe pronën. Çdo shkelje e këtyre të drejtave përbën padrejtësi. Sipas tij, funksioni themelor i shtetit është mbrojtja e këtyre të drejtave¹³.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)

Rousseau e shikon drejtësinë si rezultat të vullnetit të përgjithshëm (volonté générale), i cili duhet të përfaqësojë interesin e përbashkët dhe jo interesat individuale. Drejtësia, sipas tij, është ajo që përputhet me vullnetin e përgjithshëm të shoqërisë¹⁴.

3. Drejtësia në mendimin juridik modern

Immanuel Kant (1724-1804)

Kant e përkufizon drejtësinë si kushti që mundëson bashkëjetesën e lirë të njerëzve, në përputhje me ligje universale të arsyes. Ai thekson se drejtësia është respektimi i lirisë së tjetrit dhe i ligjit moral¹⁵.

¹² Shih: Hobbes, “Leviathan”, 1651, f. 22!

¹³ Shih: Locke, “Two Treatises of Government”, 1690, f. 8!

¹⁴ Shih: Rousseau, “The Social Contract”, 1762, f. 2!

¹⁵ Shih: Kant, “Metaphysics of Morals”, 1797!

John Rawls (1921-2002)

Rawlsi zhvilloi teorinë e njohur “Justice as Fairness” (Drejtësia si Paanshmëri). Sipas tij, drejtësia është “virtuti i parë i institucioneve shoqërore”. Ai propozon dy parime themelore:

- Çdo person ka të drejtë për liri themelore të barabartë, dhe;
- Pabarazitë janë të pranueshme vetëm nëse përfitojnë më të dobët dhe nëse pozicionet e privilegjuara janë të hapura për të gjithë në mënyrë të barabartë^{16, 17}.

Hans Kelsen (1881-1973)

Kelseni, në veprën “Pure Theory of Law”, e trajton drejtësinë si një vlerë etike, jo si koncept juridik. Sipas tij, e drejta (ligji pozitiv) nuk është domosdoshmërisht e drejtë, sepse drejtësia përfaqëson një ideal moral që njeriu synon ta arrijë, por që nuk realizohet kurrë në mënyrë të plotë¹⁸.

Nga analizimi i mendimeve të filozofëve dhe juristëve del se drejtësia është një koncept universal, por interpretohet ndryshe në varësi të kontekstit:

- Te filozofët klasikë, lidhet me virtytin, harmoninë dhe rendin moral.
- Te filozofët modernë, buron nga marrëveshja shoqërore dhe liritë individuale.
- Te juristët bashkëkohorë, shihet si vlerë rregulluese dhe si kriter i paanshmërisë në rendin shoqëror dhe ligjor.

Në përmbledhje, drejtësia mund të përkufizohet si: ***“Parimi themelor moral dhe shoqëror që kërkon barazi, paanshmëri dhe dhënien e secilit asaj që i takon, në përputhje me arsyen dhe ligjin.”***

¹⁶ Shih: Rawls, “A Theory of Justice”, 1971!

¹⁷ Sipas parimit të dallimit të Rawls-it, pabarazitë janë të justifikueshme vetëm nëse ato sjellin përfitime reale për shtresat më të pafavorizuara të shoqërisë dhe nëse të gjitha pozicionet mbeten të hapura në mënyrë të barabartë për këdo që zotëron aftësitë dhe mundësitë për t’i arritur ato.

¹⁸ Shih: Kelsen, “Pure Theory of Law”, 1934!

Drejtësia në këndvështrimin Islam

Në thelbin e çdo sistemi hyjnor që Allahu ka shpallur qëndron drejtësia. Nëse njeriu mediton argumentet dhe dispozitat e fesë, kupton se themeli i misionit profetik dhe arsyeja e dërgimit të librave qiellorë është vendosja e drejtësisë ndërmjet njerëzve. Allahu i Madhëruar thotë: *“Ne i dërguam të dërguarit Tanë me argumente të qarta, dhe me ata zbritëm Librin dhe peshoren (drejtësinë), që njerëzit të jenë të drejtë me njëri-tjetrin.”* (El Hadid, 25).

Ndër dijetarët që kanë trajtuar me thellësi këtë koncept janë Ibën Kajimi dhe Ibën Tejmije (Allahu i mëshiroftë). Ibën Kajimi, duke e komentuar këtë ajet, thotë: “Këtu flitet për drejtësinë, për të cilën janë krijuar qiejt dhe toka. Kur shfaqen shenjat e drejtësisë dhe manifestimi i saj bëhet i dukshëm, aty qëndron ligji dhe feja e Zotit¹⁹.”

Ndërsa, Ibën Tejmije thekson: “Drejtësia është ndërthurja e fesë, e së vërtetës dhe e mirësisë me të gjitha llojet e saj²⁰.”

Kuptimi i drejtësisë në Islam nuk kufizohet vetëm në përkufizime teorike, por shtrihet edhe në mënyrat dhe mjetet që çojnë drejt saj. Këtë e dëshmon hadithi që transmeton Abdurrahman bin Ebi Bekër, ku tregohet se i Dërguari s.a.v.s. ka thënë: *“Kam qenë prezent në shtëpinë e Abdullah bin Xhudanit gjatë një aleance (në kohën paraislame), të cilën, po të thirresha në Islam, do t’iu përgjigjesha. Ata u betuan se do t’i kthenin të drejtat pronarëve të tyre dhe se asnjë zullumqar nuk do të shtypë të pafajshmin.”*²¹

Pra, këtu bëhet fjalë për një aleancë të virtytit, e cila ishte organizuar gjatë kohës së injorancës (*xhahilije*), ndërsa i Dërguari ﷺ pohon se “po të thirresha në Islam, do t’iu përgjigjesha”, pa marrë parasysh nëse ajo ishte organizuar nga individë jomyslimanë dhe pa motiv fetar.

¹⁹ Shih: Ibën Kajim, Et Turuk El Hukmije, vëll. 1, f. 31!

²⁰ Shih: Ibën Tejmije, Mexhmu El Fetva, vëll. 28, f. 254!

²¹ Transmeton: Muhamed dhe Abdurrahman bin Ebu Bekër, Ibën El Mulekin, El Bedër El Munir (vëllimi 7, f. 325), dhe thotë se hadithi është i saktë.

Ky hadith dëshmon se drejtësia është një vlerë universale, të cilën feja islame e afirmon edhe në marrëveshje të bëra para shpalljes së saj, për sa kohë ato përputhen me parimet e së drejtës dhe të së mirës.

Nëse lëmë mënjanë drejtësinë në kuptimin mutezilit dhe atë thjesht gjuhësor, të cilat nuk lidhen drejtpërdrejt me qëllimet kuranore, bëhet e domosdoshme t'i drejtohem Kuranit Famëlartë për të shqyrtuar vendet ku përmendet drejtësia dhe nocionet e saj.

Vetëm kështu mund të përcaktojmë nëse përmendja e tyre përfaqëson një qëllim (*maksid*) kuranor në vetvete, apo janë dispozita të veçanta prej të cilave nuk del një qëllim i pavarur, siç pretendojnë disa prej dijetarëve.

Drejtësia në tekstet kuranore

Analiza gjuhësore dhe semantike e termit “El Adl” në Kuran

Në kuadër të këtij punimi, pas shqyrtimit të një vargu hulumtimesh lidhur me termin *el-‘adl* (drejtësia), janë trajtuar disa prej më të rëndësishmeve, duke iu referuar studimeve të disa dijetarëve bashkëkohorë. Ndër ta, veçohet Dr. Muhamed Hasan Xhebel, i cili ka paraqitur kuptimet e shprehjes “el adl” dhe të formave të saj në Kuranin fisnik. Pas një analize të hollësishme të vendeve të përdorimit të kësaj fjale në tekstin kuranor, ai ka arritur në përfundimin se ajo përdoret në të gjitha rastet me kuptimin e drejtësisë, që është e kundërta e padrejtësisë, përjashtojë katër raste të veçanta.²² Ndërkaq, dijetari tjetër, Ed Damiganiu, përmend se fjala “drejtësi” në Kuranin fisnik interpretohet në pesë kuptime kryesore: shpërblim (*fida*), drejtësi në sjellje (*insaf*), vlerë (*kime*), dhe dëshmia “La ilaha illallah”²³.

Fjala “drejtësi” dhe format e saj rrjedhore janë përmendur në Kuran në nëntëmbëdhjetë raste, duke u përdorur me kuptime të tilla si: gjykim

²² Shih: Muhamed Hasan Xhebel, El Muxhem El Ishtikak, vëll. 3, f. 1423! Te shirku ka ardhur me kuptim të shmangies nga e vërteta.

²³ Shih: Husejn bin Muhamed Ed Damiganiu, El Vuxhuh ve En Nedhair, vëll. 2, f. 79!

me të drejtë, kundër padrejtësisë, drejtësi në ndarje, baraspeshë dhe ekuilibër, siç u përmend më sipër. Duhet pasur gjithnjë parasysh se qëllimet-objektivat kuranore përbëjnë bazën e qëllimeve të përgjithshme të Shëriatit islam. Këto qëllime janë të shpalosura në të gjithë Librin e Shenjtë, dhe kërkimi i tyre nuk kufizohet vetëm në ajetet ku përmendet fjala ose domethënia e tyre. Përkundrazi, kërkimi i tyre kërkon një rilexim të vazhdueshëm të Kuranit, herë pas here, për ta kuptuar thelbin e qëllimeve të tij.

Ndër shembujt e këtij kuptimi është fjala e Allahut të Lartë, në suren El Bekare: ***“O ju që besuat! Kur të merrni hua për një afat të caktuar, shkruajeni atë, dhe le të shkruajë ndërmjet jush një shkruer me drejtësi!”***. Dhe, në të njëjtin ajet: ***“Nëse ai që ka për detyrë ta shlyejë borxhin është i paafitë, i pamatur ose nuk mund të diktojë vetë, atëherë le të diktojë kujdestari i tij me drejtësi!”*** (El Bekare, 282)

Kuptimi i drejtësisë në këtë ajet - në të dy rastet - është të respektohet e drejta, pa e shtuar apo zvogëluar shumën e borxhit, por duke u përpjekur për drejtësi dhe ekuilibër mes palëve²⁴.

Po ashtu, Allahu i Madhëruar thotë në suren En Nisa: ***“Allahu ju urdhëron t’ua ktheni amanetet (besimet) pronarëve të tyre, dhe kur të gjykoni mes njerëzve, gjykoni me drejtësi...”*** (En Nisa, 58)

Ky urdhër për gjykim me drejtësi u drejtohet atyre që mbajnë përgjegjësinë e gjykimit mes njerëzve në çështje gjyqësore. Gjykatësi, arbitri dhe çdo person që merr përsipër të vendosë mes dy palëve të kundërta, duhet të përpiqet të dallojë të drejtën nga fajtori dhe t’i japë secilit atë që i takon. Drejtësia është barazim mes njerëzve në shpërndarjen e të drejtave dhe mundësimi i çdo individi që të marrë atë që i takon. Ajo shtrihet në të gjitha marrëdhëniet njerëzore dhe përbën pjesë të natyrës së shëndoshë (fitres). Drejtësia në gjykim dhe në dëshminë e saktë është shtylla kryesore e themelit të shoqërisë islame, dhe çdo devijim prej saj, sado i vogël, çon drejt shkatërrimit zinxhior²⁵.

²⁴ Shih: Esh Sheukani, Fet’hu El Kadir, f. 255; Ibën Ashur, Et Tahrir ve Et Tenvir, vëll. 3, f. 101-105!

²⁵ Shih: Ibën Ashur, vepra e cituar, vëll. 5, f. 93-95, 224!

Ndërkaq, Shaukani shpjegon se drejtësia e përmendur në këtë ajet nënkupton zgjidhjen e mosmarrëveshjeve sipas Librit të Allahut dhe Syneetit të të Dërguarit ﷺ, dhe nuk ka asnjë lidhje me gjykimin e bazuar thjesht në mendimin personal, të shkëputur nga e vërteta²⁶.

Nuk ka dyshim se ky kuptim, edhe sikur të merrej i vetëm, e bën drejtësinë një qëllim të përgjithshëm kuranor, pasi askush nuk mund të mohojë se përmirësimi i shoqërisë dhe i umetit është ndër qëllimet më madhore të përkujdesura nga Islami, dhe Kurani i ka theksuar qartë. Pa dyshim, Sheriati ndalon çdo formë korrupsioni, dhe drejtësia është ajo që garanton largimin e çdo lloj prishjeje. Ajo është, pra, një qëllim në vetvete dhe njëkohësisht një mjet për arritjen e qëllimeve të tjera.

Ajo është qëllim në vetvete, sepse Kurani dhe Syneiti janë të qarta në urdhrin për t'i dhënë secilit të drejtën e zotit të saj, si dhe në ndalimin e padrejtësisë dhe detyrimin për rivendosjen e drejtësisë, qoftë përmes kompensimit apo rikthimit të së drejtës në vendin e saj.

Në të njëjtën kohë, drejtësia është qëllim edhe për arsye të tjera, sepse mirëqenia e shoqërisë nuk mund të arrihet pa të. Çdo mjet që është i domosdoshëm për realizimin e një qëllimi të ligjshëm bëhet vetvetiu një qëllim ligjor; në të kundërt, argumentet e Sheriatit do të binin në kundërshtim, gjë që është e pamundur për ligjin hyjnor të përsosur²⁷.

Ndër vendet ku përmendet fjala “el adl” (drejtësia) në Kuranin fënisht është fjala e Allahut të Lartë: ***“Allahu urdhëron për drejtësi, mirësi dhe dhënie (të drejtash) të afërmeve, dhe ndalon nga të shëmtuarat, e keqja dhe padrejtësia. Ai ju këshillon, ashtu që të kujtoheni.”*** (En Nahël, 90).

Në komentimin e këtij ajeti, dijetarët kanë dhënë mendime të ndryshme lidhur me kuptimin e termit “drejtësi” (el-‘adl) dhe “mirësi” (el-ihsan). Taberiu transmeton nga Abdullah bin Abbasi (Allahu qoftë i kënaqur me të) se me “drejtësi” nënkuptohet fjala “La ilahe il-la Allah”, ndërsa me “mirësi” kuptohet kryerja e obligimeve fetare²⁸. Taberiu e mbështet

²⁶ Shih: Esh Sheukani, vepra e cituar, f. 391!

²⁷ Për qasje rreth këtij kuptimi, shih dy veprat e dijetarit Dr. Ahmed Er Rejsuni: “Mekasidu El Mekasid”, si dhe “Edh Dheria ila Mekasidi Esh Sheria”!

²⁸ Shih: Et Taberij, Xhamiu El Bejan, vëll. 14, f. 334!

këtë kuptim duke e lidhur drejtësinë me ndershmërinë dhe pranimin e mirësisë së Allahut ndaj nesh, falënderimin për begatitë e Tij dhe dhënien e hamdit vetëm Atij. Prandaj, është e domosdoshme të dëshmojmë se nuk ka zot tjetër përveç Allahut, i Vetëm dhe i Pashoq²⁹.

Prej Ali bin Ebi Talibit (Allahu qoftë i kënaqur me të), përcillet se drejtësia është ndershmëri, ndërsa mirësia është bujari dhe dhurim³⁰. Ndërsa Suffjan bin Ujejneh ka thënë se drejtësia në këtë ajet nënkupton që gjendja e brendshme e njeriut të jetë në harmoni me atë të jashtmen, ndërsa mirësia tregon që e fshehta të jetë më e përmbushur dhe më e pastër se ajo që duket nga jashtë³¹.

Shaukaniu, pasi shqyrton këto mendime, e konsideron më të përshtatshëm përkufizimin e drejtësisë në kuptimin e saj gjuhësor - si ekuilibër midis dy skajeve: teprimit dhe neglizhencës. Sipas tij, qëllimi është që besimtari të qëndrojë në gjendje të mesme në fe, pa u anuar as kah teprimi, që përbën ekstremizëm të dënueshëm, dhe as kah neglizhenca, që përbën lënien pas dore të parimeve të fesë³².

Ndërkaq, Ibën Atijeh ka shpjeguar se drejtësia përbëhet nga kryerja e çdo obligimi - qoftë në bindje apo në zbatim të ligjeve fetare - përmbushja e amanetit, shmangia nga padrejtësia dhe respektimi i barazisë në të drejta³³.

Sipas asaj që është thënë lidhur me kuptimin e drejtësisë në këtë kontekst, më e arsyeshmja është pikëpamja e dijetarit Ibën Ashur, i cili argumenton se drejtësia është një term i përgjithshëm dhe përmbledhës, i cili i referohet asaj që është vendosur ndër njerëzit në themel të ligjeve, si dhe asaj që Sheriati ka përcaktuar përmes udhëzimeve në çështjet më të fshehta. Detajet e drejtësisë lidhen drejtpërdrejt me argumentet dhe buri- met e Shariatit. Të drejtat e njerëzve njëri ndaj tjetrit konsiderohen pjesë e drejtësisë sipas Shariatit islam. Ibën Ashur përshkruan këtë ajet si për-

²⁹ Shih: burimi i cituar!

³⁰ Shih: El Kurtubi, El Xhamiu li Ahkami El Kuran, vëll. 10, f. 160!

³¹ Shih: Esh Sheukani, vepra e cituar, f. 969!

³² Shih: Esh Sheukani, vepra e cituar, f. 969!

³³ Shih: Ibën Atije, vepra e cituar f. 111!

mbledhëse themelore e rregullave ligjore dhe shpreh se drejtësia do të thotë t'i jepet secilit atë që i takon. Kjo është baza që përfshin të drejtat e domosdoshme dhe të nevojshme, si dhe të drejtat personale dhe ato të marrëdhënieve shoqërore³⁴.

Nëse drejtësia përbën një bazë që përmbledh të gjitha të drejtat në këtë mënyrë, atëherë nuk ka dyshim se ajo përfaqëson një qëllim të përgjithshëm nga qëllimet e Kuranit, dhe realizimi i saj shpreh vullnetin e Legjislatorit në ligj.

Në Kuran, Allahu urdhëron të Dërguarin, a.s.: ***“Prandaj, thirr dhe qëndro i drejtë ashtu siç të është urdhëruar, dhe mos ndiq pasionet e tyre, dhe thuaj: Besova në atë që Allahu shpalli nga Libri, dhe më është urdhëruar të jem i drejtë midis jush.”*** (Esh Shura, 15).

Shevkani komenton se ky ajet ka një kuptim të përgjithshëm për të gjitha çështjet, ndërsa Taberiu transmeton nga Katade se: ***“I Dërguari ﷺ është urdhëruar të veprojë me drejtësi dhe veproi kështu deri sa vdiq. Drejtësia është peshorja e Allahut në tokë; me të merret e drejta e të shtypurit ndaj të shtypurit, e të dobët ndaj të fortit; me drejtësi Allahu verifikon të vërtetën e të sinqertit dhe mohon gënjeshtren e gënjeshtarëve...”***³⁵. Këtu drejtësia kuptohet si drejtësi në të gjitha rrethanat³⁶.

Allahu ka urdhëruar drejtësinë edhe në dëshmi lidhur me testamentin: ***“O ju që besuat, kur të vijë vdekja te njëri prej jush, dëshmia mes jush për testament bëhet me dy dëshmitarë të drejtë prej jush, ose të tjerë që nuk janë prej jush...”*** (El Maide: 106); dhe, po ashtu në dëshmi mbi divorcin: ***“Kur të përfundojë periudha e tyre, mbajini ato me mirësi, ose ndajini me mirësi, dhe dëshmoni me dy të drejtë prej jush, dhe ngriheni dëshminë për Allahun...”*** (Talak: 2).

Dijetari Tahir bin Ashur shpjegon se qëllimi i Sheriatit është që dëshmia mbi të drejtat të jetë e qartë dhe e largët nga dyshimet dhe supozimet³⁷.

³⁴ Shih: Ibën Ashur, Et Tahrir ve Et Tenvir, vëll. 14 f. 255!

³⁵ Shih: Tafsir El Tabari, vëll. 20, f. 486!

³⁶ Shih: Tafsir Kurṭubi, vëll. 16, f. 13!

³⁷ Shih: Ibën Ashur, Et Tahrir ve Et Tenvir, vëll. 16 f. 13!

Kurani nuk urdhëron drejtësinë vetëm në vendim dhe veprim, por edhe në fjalë: ***“Dhe kur të flisni, veproni drejtësisht, edhe nëse është i afërmi juaj!”*** (El En'am, 152).

Ibën Ashur thekson se kjo mbulon të gjitha marrëdhëniet ndërpersonale që realizohen përmes fjalës. Drejtësia këtu do të thotë të mos ketë shkelje të të drejtave të tjetrit, duke përfshirë ruajtjen e së vërtetës në këshillë, shpalljen e të drejtës në pajtim, mbajtjen e premtimeve, dhe shmangien e fyerjes edhe kur duket e justifikuar. Kjo është forma e drejtësisë që urdhëron Allahu, duke vendosur barazinë në të drejtë pa favorizuar të afërmit apo miqtë³⁸.

Kurani gjithashtu qartëson se drejtësia absolute është e pamundur për njeriun, prandaj urdhri është drejtësia e mundshme.

Ibën Ashur shpjegon se dallimet natyrore mes grave - si karakteri, sjellja dhe tiparet - e bëjnë të pamundur arritjen e një drejtësie absolute nga ana e burrit, prandaj urdhri është të shmangë favorizimin dhe të ruajë një drejtësi sa më të afërt me mundësinë njerëzore³⁹.

Kjo është arsyeja pse Kurani ndalon çdo lloj paragjykimi dhe urdhëron ruajtjen e një ekuilibri të drejtë në të gjitha marrëdhëniet, duke bërë drejtësinë një obligim që duhet ndjekur brenda mundësive njerëzore.

Allahu gjithashtu ka urdhëruar mbajtjen e drejtësisë edhe mes mysli-manëve dhe armiqve të tyre: ***“O ju që besuat, jini të drejtë dhe dëshmitarë për Allahun me drejtësi, dhe mos lejoni që urrejtja ndaj një populli t'ju shtyjë mos të jeni të drejtë; jini të drejtë, kjo është më e afërt për të qenë të devotshëm; dhe, frikësojuni Allahut! Me të vërtetë Allahu di se çfarë veproni.”*** (El Maide: 8).

Këtu, termi *shenean* (urrejtje) nënkupton mllef in ose inatin, dhe Allahu ndalon që kjo të pengojë zbatimin e drejtësisë që u takon besimtarëve. Ajeti thekson detyrimin për drejtësi në çdo rast me fjalët: ***“Bëhuni të drejtë; kjo është më e afërt për të qenë të devotshëm”***, duke treguar se

³⁸ Shih: Ibën Ashur, teksti i përmendur, vëll. 8 f. 166-168!

³⁹ Shih: Ibën Ashur, teksti i përmendur, vëll. 5 f. 218!

drejtësia është rruga më e afërt për të arritur devotshmërinë dhe për të shmangur dënimin hyjnor⁴⁰.

Këto janë vetëm disa nga citatet Kuranore, të cilat shërbejnë vetëm si ilustrim; shembuj të ngjashëm janë shumë të shumtë në Kuranin fisnik. Ata përfshijnë fusha të ndryshme, gjë që tregon se qëllimi i drejtësisë është gjithëpërfshirës në legjislacionin kuranor dhe ngërthen të gjitha normat që lidhen me marrëdhëniet njerëzore.

Kushdo që dëshiron të shqyrtojë dispozitat që lidhen me martesën dhe divorcin, trashëgiminë dhe testamentin, shitblerjen dhe marrëveshjet tregtare, si dhe ndëshkimet e ngjashme, do të vërejë se boshti rreth të cilit sillen të gjitha këto është drejtësia, ndërsa arsyeja e ndalimit në to është padrejtësia.

Përfundim

Analiza e termit “el-‘adl” në Kuran tregon qartë se drejtësia nuk është thjesht një nocion gjuhësor apo koncept abstrakt, por një qëllim thelbësor kuranor, që përfshin të gjitha marrëdhëniet njerëzore dhe bazat e legjislacionit islam. Përmes civateve të ndryshme, Allahu ka urdhëruar drejtësinë në veprim, në fjalë, në gjykim, në shpërndarjen e të drejtave dhe në respektimin e amaneteve. Qëllimi i drejtësisë nuk kufizohet vetëm në çështje juridike, por shtrihet në çdo veprim dhe marrëdhënie njerëzore, duke përfshirë marrëdhëniet familjare, tregtare dhe shoqërore.

Dijetarët klasikë dhe bashkëkohorë, nga Ibën Ashuri e deri te Shaukani, Taberiu dhe më të hershmit, theksojnë se drejtësia është barazim dhe ekuilibër, shmangie e teprimit dhe e neglizhencës, respektim i të drejtave të secilit dhe zbatim i mësimave hyjnore në mënyrë të drejtë. Në këtë kuptim, drejtësia është jo vetëm një mjet për realizimin e qëllimeve të tjera, por edhe një qëllim në vetvete, sepse siguron përmirësimin e shoqërisë, parandalon çdo formë prishjeje dhe garanton mirëqenien e individëve.

Nga ky shqyrtim kuptohet se drejtësia është boshti rreth të cilit rrotullohen të gjitha dispozitat e Islamit; çdo normë, dispozitë apo udhëzim

⁴⁰ Shih: Ibën Atije teksti i përmendur, f. 508; Shevkani, f. 450!

qëndron në shërbim të saj. Ajo nuk lidhet vetëm me ligjet, por me çdo veprim të njeriut, i cili duhet të bëhet në përputhje me të drejtën, duke shmangur padrejtësinë dhe duke ruajtur ekuilibrin ndërmjet individëve dhe komunitetit.

Pra, drejtësia në Islam nuk është thjesht një obligim moral apo ligjor, por një parim gjithëpërfshirës dhe një bosht shoqëror që garanton rendin, barazinë dhe drejtësinë absolute, sa të jetë e mundur për njeriun.

Në thelb, ajo është shkalla me të cilën matet çdo veprim njerëzor; çdokush që synon të jetojë sipas urdhrit të Allahut, duhet të bëjë drejtësinë pjesë të pandashme të jetës së tij. Kjo e bën drejtësinë një mesazh të përhershëm hyjnor, një udhërrëfyes që nuk njeh kufij kohor apo situatë dhe që duhet të qëndrojë gjithmonë në zemër të çdo besimtari.

Bibliografia:

Burime klasike Islame

1. El Ez'herij, *Tehdhibu el lugha*, bot. i verifikuar nga Dr. Riad Zeki Kasim, Dar el Ma'rifa, Bejrut, 2001.
2. Ibën Sideh, *El Muhasses*, përgatitur nga Dr. Muhamed Nabil Tarifi, Dar Sader, Bejrut, 2012.
3. Ed-Damigani, El Husajn bin Muhamed, *El Wuxhuh ve En Nedhair li-elfadhi Kitabi-Lahi el Aziz*, bot. i verifikuar nga Muhamed Ez-Zvejtj, Ministria e Vakufëve, Kajro, 2008.
4. Eshref Taha Ebu Deheb, *El Mu'xhem el Islami*, Dar Shuruk, Kajro, 2002, zëri "Adl".
5. *Mu'xhem En Nefais el Kebir*, vendi i përmendur më sipër.
6. El Xhurxhani, Esh-Shërif, *Kitab Et Ta'rifat*, red. Dr. Abdulemunim el Hafni, Dar er-Rashad, Kajro, 1991.

7. El Menaui, Muhamed Abdurrauf, *Et Teukif 'ala muhimmati Et Ta'arif*, red. Dr. Muhamed Ridvan ed-Dexha, Dar el Fikr el Mu'asire.
8. Omer, Ahmed Muhtar, *El Meknez el Kebir*, shtypshkrim, 1421 H / 2000 M, nën fjalën "Adele".
9. Ebu l-Husejn el Hajat, *El Intisar ve er-Redu ala Ibën er-Ravendi*, në: Fuad Said (parathënie), *Makalat el Mu'tezile*, Tunizi: Shtëpia Tunisiane e Botimeve, 1974.
10. Ali Sami En Neshar, *Neshetu el fikr el felsefi fi-l-Islam*, bot. i 8-të, Shtëpia e Botimeve el Ma'arif, Kajro, 1996.
11. Ibën Xhini, Ebu l-Fet-h Uthman, *El Hasais*, përgatitur nga Shejh Muhamed Ali En Nexhar, Autoriteti i Përgjithshëm i Botimeve të Egjiptit, 1999.
12. Ibën Kajim el Xhevziye, *Et Turuk el hukmijje*, shtëpia botuese Alemul-fevaid, Meke, 1428 H.
13. Ibën Tejmiye, *Mexhmu el Fetaua*, shtëpia botuese El Ubejkan, Rijad, 1998.
14. Ibnu'l-Mulekin, *El Bedr el Munir*, shtëpia botuese Daru l-Hixhre, Rijad, 2004.
15. Et Taberij, *Xhamiu l-bejan 'an teuil ajat el Kuran*, shtëpia botuese Daru l-Hixhre, Rijad, 2001.
16. El Kurtubi, *El Xhami li ahkami-l-Kuran*, shtëpia botuese Daru l-Kutub el Misrije, Kajro, 1964, bot. i dytë.
17. Esh-Shaukani, *Fet'hu El Kadir*, shtëpia botuese Ibën Kethir, Damask, 1414 H, bot. i parë.
18. Ibën Ashur, *Et Tahrir ue Et Tenvir*, shtëpia botuese Ed-Dar Et Tunisijes, 1984.
19. Ibën Atijeh, Ebu Muhamed Abd el Hak, *El Muharrer el Vexhiz fi Tefsir el Kitab el Aziz*, Beirut: Dar Ibën Hazm, 1423 H / 2002 M.
20. Xhebel, Muhamed Hasan, *El Mu'xhem el ishtiqaqij el mu'assel li-elfadhi el Kuran el Kerim*, Kajro: Mektebetu'l-Adab, 2010.
21. Ed-Damiganiu, El Husajn bin Muhamed, *El Wuxhuh ve n-Nadhair li-elfadhi Kitab-lah el Aziz*, përgatitur nga Muhamed Ez-Zefiti, Kajro: Ministria e Vakufëve, 2008.

Burime bashkëkohore

22. Er-Reisuni, Ahmed, *Edh-Dheria ila Mekasid esh-Sheriah*, Kajro: Dar el Kelme, 2015.
23. El Ava, Muhamed Selim, *Fi n-Nidham es-Sijasi li d-Devle el Islamiye*, Botimi i 11-të, Kajro: Dar esh-Shuruk, 2012.

Burime filozofike dhe juridike perëndimore

24. Plato, *The Republic*, trans. B. Jowett, Oxford University Press, 1998.
25. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. W.D. Ross, Oxford University Press, 2009.
26. Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Penguin Classics, 1985.
27. Locke, John, *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, 1988.
28. Rousseau, Jean-Jacques, *The Social Contract*, Oxford University Press, 1994.
29. Kant, Immanuel, *The Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, 1996.
30. Rawls, John, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971.
31. Kelsen, Hans, *Pure Theory of Law*, University of California Press, 1967.

Dr. Blerim VELIU

THE CONCEPT OF JUSTICE IN ISLAM AND AMONG OTHERS

Abstract

This paper explores the concept of justice in depth, analyzing it from three dimensions: philosophical, theological, and legal. Initially, the linguistic and rational meanings of justice are presented, as well as the way in which it has been interpreted by some Islamic schools. Further, the paper reflects the thoughts of classical and modern philosophers – from Plato and Aristotle, to Kant, Rousseau and Rawls – comparing these with the Islamic approach to justice as a universal and divine value.

In the central part, the analysis focuses on the way in which the Qur'an and Sunnah conceive justice as the basis of the moral, social and legal order. Through the semantic analysis of Qur'anic verses and the thoughts of some classical and contemporary scholars, the author argues that justice in Islam is the primary purpose of the Sharia and the foundation of the relationship between man and God.

The paper concludes with the observation that justice, according to Islam, is not just a legal norm or an ethical category, but a permanent principle that permeates all human being and action. This paper contributes to the illumination of the comparative dimension of justice between Islamic and Western thought, testifying to the permanent relevance of the Qur'anic approach.

Keywords: *justice, Islam, Qur'an, Sharia, philosophy, Kant, Rawls.*

KUD: 28-23(05)

Dr. Sedat ISLAMI

**PEJGAMBERI ISA, A.S., SIPAS KURANIT,
SUNETIT DHE KËSHILLAVE
TË PËRCJELLA PREJ TIJ - (2)**

**ISAI, A.S., NË HADITHET
E PEJGAMBERIT MUHAMED, A.S.**

Abstrakt

Rrëfimi për Pejgamberin Isa a.s. është i detajuar, si në Kuran, ashtu edhe në Sunet. Në këtë të fundit, në disa raste, por jo gjithmonë, ka detaje që zbërthejnë ajetet dhe jo vetëm. Ato përmbajnë edhe të dhëna plotësuese, të cilat e bëjnë konceptin tonë për këtë pejgamber të madh më të kompletuar. Pikërisht kjo është ajo që trajtohet në këtë punim. Për të qenë sa më të saktë, kemi cituar tekstet edhe në origjinal, ndërsa radhitjen dhe sistemimin e tyre e kemi bërë duke ndjekur metodologjinë e pjesës së parë. Nuk kemi përmbledhur të gjitha hadithet, sepse ky nuk ka qenë qëllimi ynë. Kemi përmendur vetëm hadithet që ndërtojnë konceptin tonë për Isain a.s., gjë që ka përcaktuar edhe metodologjinë që kemi: metodologjinë përshkruese. Rezultatet e punimit konfirmojnë rolin shpjegues dhe plotësues të Sunetit krahas Kuranit sa i përket konceptit tonë për Isain a.s. Rekomandimi kryesor mbetet që temat me peshë akidologjike, si besimi në përgjithësi dhe besimi në pejgamberë në veçanti, të trajtohen detyrimisht nga dy burimet kryesore, Kurani dhe Suneti, në mënyrë që konceptet të jenë të sakta.

Fjalët kyçe: *Isai, a.s., hadithe, Islam, pejgamber, koncept.*

LINDJA E ISAIT, A.S.

Familja e Merjemes

Në pjesën paraprake, kur folëm për Merjemen, respektivisht për thirrjen e saj sipas Harunit “*...Oj motra e Harunit...*”: *Merjem*, 28), përmendëm disa mendime të dijetarëve përkitazi me këtë. Në hadithe gjejmë një detaj me rëndësi sa i përket kësaj çështje. Ai vjen edhe si përgjigje ndaj një dyshimi që kishin ngritur të krishterët e Nexhranit, kinse për të vërtetat e Kuranit, duke i thënë Mugire bin Shubes, r.a.: “Ju në Kuranin tuaj lexoni: “*...Oj motra e Harunit...*”, si e thërrisni motra e Harunit kur ndër-mjet saj dhe Musait e Harunit, a.s., ka kaq e kaq mijëra vite?!” Kur Mugire ia rrëfeu këtë Pejgamberit, a.s., ai i tha:

ألا أخبرهم أنهم كانوا يسمّون بالأنبياء والصالحين قبلهم

*“Po ti a nuk iu tregove se ata emëroheshin - thirreshin sipas pejgamberëve dhe njerëzve të mirë (që kanë jetuar) para tyre?”*¹

Me këtë, Pejgamberi, a.s., po shpjegon se Merjemja nuk ka qenë motra e Harunit dhe Musait, a.s., dhe se ajeti kuranor nuk aludon në të, por e ka thirrur “motra e Harunit” sipas një zakoni që ka qenë asokohe, ku njerëzit thirreshin me emrat e pejgamberëve. Pra, ky Harun i përmendur në ajet mund të ketë qenë vëlla nga babai dhe nëna i Merjemes, siç u përmend më parë, ose mund të ketë qenë një njeri i mirë, i njohur për adhurim, dhe thirrja me këtë emër është bërë, siç ka shënuar Ibën Kethiri, për ta përngjasuar me të në adhurim, dhe jo sepse bëhet fjalë për pejgamberin Harun, a.s.² Madje Kurtubiu, siç citohet prej Muhamed Etiopiasit, mendon se, duke u bazuar në këtë hadith, çdo mendim tjetër jashtë atij se ajo ka pasur një vëlla nga ana e babasë dhe nënës që quhej Harun është i gabuar.³

¹ Hadithin e shënojnë Muslim, nr. 2135; Tirmidhiu, 3155; Nesaiu në *Sunen El Kubra*, nr. 11315 dhe Ahmedi në *Musned*, nr. 18201.

² Shih: Muhamed bin Abdurrahim El Mubarekfuri, *Tuhfetu El Ahvedhi bi Sherhi Xhami Et Tirmidhi*, (Bejrut: Dar El Kutub El Ilmije), 8/477!

³ Muhamed bin Ali El Ethjubi, *El Bahru El Muhit Eth Thexhaxh fi Sherhi Sahihi El Imami Muslim bin El Haxhaxh*, (Rijad: Dar Ibën Xheuzi, 1436), 35/302.

Vlerësimi për Merjemen

Në hadithet e pejgamberit Muhamed, a.s, gjejmë vlerësime për Merjemen, nënën e Isait, a.s. Buhariu dhe Muslimi shënojnë hadithin e Aliut, r.a., në të cilin qëndron se pejgamberi Muhamed, a.s., ka thënë:

حَيْرُ نِسَائِهَا مَرْيَمُ ابْنَةُ عِمْرَانَ، وَحَيْرُ نِسَائِهَا خَدِيجَةُ

“Gruaja më e mirë e kohës së vet është Merjemja, e bija e Im-ranit, dhe gruaja më e mirë e kohës së vet është Hadixheja, e bija e Huvejlidit.”⁴

Ky hadith tregon se Merjemja për kohën e saj ka qenë gruaja më e mirë në faqen e dheut.⁵ Disa madje, duke iu referuar këtij hadithi, kanë përfunduar me konstatimin se Merjemja ka qenë pejgambere. Sipas këtij interpretimi, duke marrë parasysh edhe hadithet e tjera dhe ajetin numër 42 nga surja *Al Imran*, shfaqet se ajo është gruaja më e mirë e të gjitha kohëve; pra, kjo përzgjedhje dhe ky vlerësim absolut tregojnë se ajo kishte statusin e një pejgambereje.⁶ Ky është thjesht mendim i një pjese të dijetarëve; ndryshe, mendimi i shumicës është se hadithi flet vetëm për vlerën e Merjemes dhe nuk paraqet dëshmi se ajo ka qenë pejgambere.

Imam Neveviu thekson se në këtë hadith flitet për vlerën e këtyre dy grave të shquara në kohën e tyre. Pra, secila ka qenë më e mira në epokën e vet, ndërsa se cila ka qenë më e mirë, Merjemja apo Hatixheja, kjo gjë nuk është përmendur.⁷

Në një hadith tjetër, po kështu vlerësimi për Merjemen është në shka-llën sipërore:

⁴ Buhariu, nr. 3815; Muslimi, nr. 2430.

⁵ Shih: Abdurrahman bin Ebi Bekir Xhelaludin Sujuti, *Eteushih sherhu El Xhami Es Sahih*, red. shkenc. Ridvan Xhami Ridvan, (Rijad: Mektebetu Err Rusd, 1998), 5/2214!

⁶ Shih: Hamza Muhamed Kasim, *Menar El Karij Sherhu Muhtesari Sahihi El Buhari*, (Damask: Mektebetu Dari El Bejan, 1990), 4/205!

⁷ Shih: Jahja bin Sheref En Nevevij, *El Minhaxh Sherhu Sahihi Muslimi bin El Ha-xhaxh*, (Bejrut: Daru Ihjai Et Turath El Arabij, ed. 2, 1396 h.), 15/189!

كَمَلُ مِنَ الرِّجَالِ كَثِيرٌ، وَلَمْ يَكْمُلْ مِنَ النِّسَاءِ: إِلَّا مَرْيَمُ بِنْتُ عِمْرَانَ، وَآسِيَةُ امْرَأَةِ
فِرْعَوْنَ

“Prej burrave ka shumë që janë përsosur në vlera e virtyte, ndërsa prej grave janë përsosur vetëm Merjemja, e bija e Imranit, dhe Asija, gruaja e Faraonit.”⁸

Edhe me këtë hadith, siç citon Imam Neveviu Kadi Ijadin, është argumentuar për pejgamberinë e Merjemes, por, siç konstatojnë shumica e dijetarëve myslimanë - *xhumhuri* - as Merjemja, as Asija, nuk kanë qenë pejgambere; ato kanë qenë besimtare të sinqerta dhe në mesin e evliave të Zotit.⁹

Së këndejmi, përsosja e tyre kuptohet si përvetësim i tipareve më të çmuara dhe më të larta. Në mesin e grave që janë përjetësuar në histori për vlerat e tyre të rralla, aq sa janë bërë edhe shembuj për burrat, janë Merjemja dhe Asija. Këtë prestigj të tyre na e mëson Kurani:

﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا
فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِّنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِّنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿١١﴾ وَمَرْيَمَ
ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ
رَبِّهَا وَكُتِبَ لَهَا فَتْحٌ مِّنَ الْقَانِنِينَ ﴿١٢﴾﴾

“Allahu ka dhënë si shembull për besimtarët gruan e Faraonit, kur ajo tha: “O Zoti im, ndërtomë një banesë te Ti, në Xhenet; më shpëto prej Faraonit dhe veprave të tij, dhe më shpëto nga populli keqbërës!”. Edhe Merjemen, të bijën e Imranit, e cila ruajti virgjërinë e saj; Ne frymë brenda saj nga Shpirti Ynë (shpirtin e Isait, a.s.). Ajo u besoi fjalëve të Zotit të saj dhe librave të Tij, dhe ishte prej të devotshmeve!” (Tahrim: 11-12)

⁸ Buhariu, nr. 3769; Muslimi, nr. 2431.

⁹ Shih: Jahja bin Sheref En Nevevij, *El Minhaxh Sherhu Sahihi Muslimi bin El Haxhaxh*, vep.cit., 15/189!

Mbrojtja e Isait, a.s.

Në Kuran lexojmë për lutjen e nënës së Merjemes, që Zoti ta mbrojë atë dhe pasardhësit e saj. Pejgamberi Muhamed, a.s., na tregon se kjo lutje është e pranuar.

مَا مِنْ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ إِلَّا وَالشَّيْطَانُ يَمْسُهُ حِينَ يُوَلَّدُ، فَيَسْتَهْلُ صَارِحًا مِنْ مَسِّ الشَّيْطَانِ إِيَّاهُ، إِلَّا مَرْيَمَ وَابْنَهَا، ثُمَّ يَقُولُ أَبُو هُرَيْرَةَ: وَاقْرَأُوا إِنَّ شَيْئًا: {وَلِيَّ أُعِيدُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ}

“Nuk ka fëmijë që lind e që djalli mos ta prekë, për çka edhe ai ia plas vajit nga prekja e djallit, me përjashtim të Merjemes dhe birit të saj.” Ebu Hurejre thotë: “Lexoni po deshët ajetin kuranor: “...e i kam lënë atë me pasardhësit e saj nën mbrojtjen Tënde nga djalli i mallkuar.” (Al Imran: 36)¹⁰

Djalli, siç potencohet edhe në Kuran, pavarësisht që mund t'i ndikojë të tjerët, mbi të devotshmit nuk ka pushtet. Ndërsa në këtë hadith, ku krahas aludimit për Merjemen dhe Isain, a.s., përmendet edhe pamundësia e djallit për t'i prekur ata, kjo sigurisht paraqet një vlerë dhe privilegj të veçantë të tyre.¹¹ Imam Neveviu ka thënë: “Kjo është një vlerë e qartë dhe e dukshme. Sipërfaqësisht, hadithi na tregon se Isai dhe e ëma e tij janë veçuar me këtë, ndërsa Kadi Ijadi shton se ky virtyt është i përbashkët tek të gjithë pejgamberët.”¹²

Dukja e Isait, a.s.

Në hadithe pejgamberike na jepen përshkrime fizike se si është dukur Isai, a.s. Në hadithin e Abdullah bin Omerit, r.a., qëndron se Pejgamberi, a.s., ka thënë:

¹⁰ Buhariu, nr. 3431; Muslimi, nr. 2366.

¹¹ Shih: Ibën Haxher Askalani, *Fet'hu El Bari bi Sherhi El Buhari*, (Egjipt: El Mektebetu Es Selefije, 1380-1390 h.), 8/212!

¹² Shih: Jahja bin Sheref En Nevevij, *El Minhaxh Sherhu Sahihi Muslimi bin El Haxhaxh*, vep.cit., 5/120!

رَأَيْتُ عِيسَى وَمُوسَى وَإِبْرَاهِيمَ، فَأَمَّا عِيسَى فَأَحْمَرٌ، جَعْدٌ، عَرِيضُ الصَّدْرِ، وَأَمَّا مُوسَى فَأَدَمٌ، جَسِيمٌ، سَبْطٌ، كَأَنَّهُ مِنْ رِجَالِ الزُّطِّ.

“(Në natën e Israsë dhe Miraxhit) E pashë Isain, Musin dhe Ibrahimin. Sa i përket Isait, ishte i kuqërremtë, me flokë kaçurrela dhe me gjoks të gjerë. Musai ishte zeshkan, me flokë të drejtë, i gjatë, sikur të ishte nga burrat e fisit Zut.”¹³

Në një hadith tjetër përshkruhet kështu:

وَأَرَانِي اللَّيْلَةَ عِنْدَ الْكَعْبَةِ فِي الْمَنَامِ، فَإِذَا رَجُلٌ آدَمٌ، كَأَحْسَنِ مَا يُرَى مِنْ أَدَمِ الرِّجَالِ، تَضَرَّبُ لِمَتُّهُ بَيْنَ مَنْكَبَيْهِ، رَجُلٌ الشَّعَرِ، يَقْطُرُ رَأْسُهُ مَاءً، وَاضِعًا يَدَيْهِ عَلَى مَنْكَبَيْ رَجُلَيْنِ وَهُوَ يَطُوفُ بِالْبَيْتِ، فَقُلْتُ: مَنْ هَذَا؟ فَقَالُوا: هَذَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ

“...Mbrëmë, ndërsa po flija afër Qabesë, pashë në ëndërr një burrë zeshkan, më të mirin që mund të shohësh prej zeshkanëve, ndërsa flokët i kishte të gjata sa i binin ndërmjet shpatullave. Flokët i kishte të drejtë e të lëmuar, ndërsa koka i kullonte ujë; duart ua kishte vënë mbi shpatulla dy burrave, ndërsa po bënte tavaf rreth Qabesë. Pyeta se kush është ky, e më thanë: “Ai është Isai, biri i Merjemes....”¹⁴

II.2. KREDOJA JONË PËR ISAIN, A.S.

II.2.1. Pjesë e dëshmisë islame

Buhariu dhe Muslimi shënojnë në sahihët e tyre, se pejgamberi Muhamed, a.s., ka thënë:

مَنْ شَهِدَ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، وَأَنَّ عِيسَى عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ، وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ، وَالْجَنَّةُ حَقٌّ، وَالنَّارُ حَقٌّ؛

¹³ Buhariu, 3438.

¹⁴ Buhariu, nr. 3439; Muslimi, nr. 169.

أَدْخَلَهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ عَلَى مَا كَانَ مِنَ الْعَمَلِ. (وفي رواية زَادَ): مِنْ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ الثَّمَانِيَةِ،
أَيُّهَا شَاءَ

“Kush dëshmon se nuk ka zot tjetër përveç Allahut, që është i vetëm dhe nuk ka shok, se Muhamedi është rob dhe i dërguar i Tij, dhe se Isai është rob dhe i dërguar i Tij, është fjala që e hodi te Merjemja dhe shpirti i krijuar prej Tij, se Xheneti është i vërtetë, se Xhehenemi është i vërtetë, Allahu do ta futë në Xhenet (sipas një transmetimi është dhe kjo shtesë: nga cila derë të dojë nga tetë dyert e Xhenetit), pavarësisht veprave që ka bërë.”¹⁵

Siç mund të shohim, besimi në këto që paraqesin thelbin e imanit garanton besimtarit Xhenetin, pavarësisht veprave që ka bërë. Pra, nëse ekzistojnë mëkate që nuk arrijnë gradën e shirkut, ato mund të falen prej Allahut, me mëshirën e Tij, ose Ai mund të ndëshkojë sipas drejtësisë së Tij, mirëpo besimtari nuk mbetet përgjithmonë në Xhehenem. “Ky hadith është një njoftim për të krishterët se besimi i tyre, përkitazi me Isain, a.s., duke proklamuar trinitetin, është idhujtari e pastër, e cila nuk i shpëton ata nga zjarri.”¹⁶

Në fakt, ndërsa e trajtojmë këtë çështje, në hadithe gjejmë dhe tekste që i nxisin të krishterët ta përqafojnë Islamin, duke përmendur shpërblimin e dyfishtë. Pejgamberi, a.s., ka thënë:

ثَلَاثَةٌ لَهُمْ أَجْرَانِ: رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، آمَنَ بِنَبِيِّهِ وَآمَنَ بِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ

“Tre njerëz kanë shpërblim të dyfishtë: një Ithtar i Librit që i ka besuar pejgamberit të vet dhe pastaj e ka besuar Muhamedin, paqja e Zotit qoftë mbi të!...”¹⁷

¹⁵ Buhariu, nr. 3435; Muslimi, nr. 28.

¹⁶ Hasen bin Ali Fejumi, *Fet’hu El Karibi El Muxhib ala Et Tergibi ve Et Terhib*, red. shkenc. Prof. Dr. Muhamed Is’hak Muhamed Al Ibrahim, (Rijad: Mektebetu Dar Es Selam, 2018), 7/300.

¹⁷ Buhariu, nr. 97; Muslimi, nr. 154.

Ndryshe, nëse e besojnë Isain, a.s., mirëpo jo edhe Muhamedin, a.s., besimi i tyre nuk vlen.¹⁸ Kjo për faktin se mohimi i një pejgamberi nënkupton mohimin e të gjithë pejgamberëve. Nga kjo perspektivë, as myslimani nuk do të konsiderohej mysliman nëse e mohohej Isain, a.s. Pra, kjo është një çështje që lidhet drejtpërdrejt me kredon.

Lidhja ndërmjet pejgamberëve dhe reflektimi fetar e edukativ i saj

Pejgamberët, që të gjithë, janë të dërguar prej Zotit, xh.sh. Ata mund të kenë dallime në gjëra dytësore, por në parimet bazë të fesë, e me theks të veçantë në besim, nuk kanë dallim. Këtë lidhje ndërmjet tyre pejgamberi Muhamed, a.s., e ka shpjeguar në mënyrë figurative që të jetë sa më qartë e mundur.

أَنَا أَوَّلَى النَّاسِ بِابْنِ مَرْيَمَ، وَالْأَنْبِيَاءُ أَوْلَادُ عَالَتٍ، لَيْسَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ نَبِيٌّ

“Unë kam më së shumti të drejtë në të birin e Merjemes. Pejgamberët, në raport me njëri-tjetrin, janë si fëmijët e një babai që vijnë prej nënave të ndryshme. Ndërmjet meje dhe tij nuk ka pejgamber.”¹⁹

Këtu mund të vërejmë se afërsia në besim, bindje dhe mision ka shtyrë pejgamberin Muhamed, a.s., që të deklarojë se ai është njeriu më i afërt me Isain, a.s., madje edhe më i afërt se ata që mund ta kenë lidhjen e gjakut, sepse lidhja e bindjeve dhe kauzave afron më shumë se ajo e gjakut. “Unë jam më i afërti prej njerëzve me Isain, a.s., e dua më së shumti, pozitën dhe vlerën e tij i di më së miri dhe, megjithatë, nuk them sikur të krishterët se ai është djali i Zotit, por them se është rob dhe i dërguar prej Tij.”. Ajniu pjesën e hadithit “...pejgamberët, në raport me njëri-tjetrin, janë si fëmijët e një babai që vijnë nga nëna të ndryshme...”, - e interpreton kështu: bazat e feve qiellore me të cilat u dërguan pejgamberët janë

¹⁸ Shih: Muslimi, nr. 153!

¹⁹ Buhariu, nr. 3442; Muslimi, nr. 2365.

unike, ndërsa ligjet janë të ndryshme dhe të llojllojshme.”²⁰ Pra, besimi dhe bazat kryesore të fesë janë unike dhe të pandryshueshme, ndërsa ligjet dytësore janë të ndryshme, për shkak të rrethanave dhe kohës kur janë dërguar me mision.²¹

Prandaj, nga aspekti i besimit kuptohet se Isai, a.s., ka qenë njeri dhe pejgamber; nga aspekti edukativ mësojmë se janë vlerat ato që na lidhin. Kjo na nxit që, nëse duam të kemi përkatësi ndaj njerëzve të dalluar, në këtë rast pejgamberëve, të ndjekim rrugën e tyre dhe të veprojmë siç ata kanë vepruar. Jo rastësisht, pejgamberi Muhamed, a.s., ka thënë se miqtë e mi janë vetëm të devotshmit.²²

Përkufizimi kohor dhe gjeografik i misionit të Isait, a.s.

Në hadithet e pejgamberit Muhamed, a.s., gjejmë aludime për kufizimin kohor dhe gjeografik të misionit të Isait, a.s. Në hadithin e shënuar prej Buhariut dhe Muslimit qëndron se pejgamberi Muhamed, a.s., ka thënë:

أُعْطِيتُ حُمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ قَبْلِي: نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ، وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا، وَإِنَّمَا رَجُلٌ مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكَتُهُ الصَّلَاةُ فَلْيَصِلْ، وَأُحِلَّتْ لِي الْغَنَائِمُ، وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً، وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ كَافَّةً، وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ.

“Më janë dhënë pesë gjëra që nuk i janë dhënë asnjë pejgamberi para meje: jam ndihmuar me frikën (që godet zemrat e armiqve) në një distancë udhëtimi prej një muaji, toka më është bërë xhami dhe pastrim, kështu që, këdo nga umeti im që e zë koha e namazit, le të falet aty ku qëllon, më është lejuar plaçka

²⁰ Hamza Muhamed Kasim, Menar El Karij Sherhu Muhtesari Sahihi El Buhari, vep.cit., 4/206.

²¹ Shih: Ahmed bin Ismail Kevrani, *El Keutheer El Xhari ila Rijadi Ehadithi El Buhari*, red. shkenc. Ahmed Azv Inajeh, (Bejrut: Daru Ihjai Et Turath, 2008), 6/318!

²² Shih: Sahih El Xhami, nr. 4194!

*e luftës, dhe, më parë pejgamberi dërgohej te populli i vet, ndër-
rsa unë jam dërguar te njerëzimi mbarë. Më është dhënë edhe
ndërmjetësimi.*”²³

Pra, mund të shihet se si pejgamberët paraprakë, në mesin e të cilëve edhe Isai, a.s., kanë qenë të kufizuar në kohë dhe vend.

Konsiderata e pejgamberit Muhamed, a.s., për Isain, a.s.

Pejgamberi Muhamed, a.s., kishte konsideratë të veçantë për Isain, a.s. Në hadithe ndonjëherë e quan “rob i mirë”. Buhariu shënon hadithin e Ibën Abasit, r.a., sipas të cilit, në Ditën e Llogarisë, kur disa pjesëtarë të umetit të Muhamedit, a.s., do të merren dhe të hidhen në zjarr, Muhamedi, a.s., thotë:

فَأَقُولُ كَمَا قَالَ الْعَبْدُ الصَّالِحُ عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ: ﴿وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا
دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ
(المائدة: ١١٧) ﴿

*“...Them siç ka thënë rob i mirë, Isai i biri i Merjemes: “...Kam
qenë dëshmitar, për sa kohë që kam jetuar midis tyre dhe, qëkurse
më more mua, vetëm Ti ishe Mbikëqyrës i tyre. Ti je Dëshmitar për
çdo gjë.” (Maide: 117).*”²⁴

Në gjuhën fetare, përshkrimi me “abdun salih” përfaqëson një formë nderimi dhe lartësimi, siç do ta shohim më vonë kur të flasim për glorifikimin.

Këtë afërsi e gjejmë edhe në hadithin e Isrës dhe Miraxhit, ku tregohet se në qiellin e dytë Pejgamberi ynë i takoi Jahjanë dhe Isain, a.s., të cilët i dëshironin mirëseardhje me fjalët: “Mirë se vjen, o vëlla dhe pejgamber!”²⁵ Kështu, me këto fjalë, i kishin dëshiruar mirëseardhje edhe pejgamberët e tjerë Jusufit, a.s. Në përdorimin e kësaj shprehje “vëlla” ka

²³ Buhariu, nr. 438; Muslimi, nr. 521.

²⁴ Buhariu, nr. 3171.

²⁵ Buhariu, nr. 3207; Muslimi, nr. 162.

një lloj edukate, shfaqje e afërsisë emocionale dhe, përveç tjerash, del në pah fakti se pejgamberët ishin vëllezër²⁶, sipas botëkuptimit që shpjeguem më parë.

Këtë raport e gjejmë edhe në një hadith tjetër, në të cilin pejgamberi ynë, Muhamedi, a.s., shfaq mallin që ka për ta takuar Isain, a.s. Në hadithin e Ebu Hurejres, r.a., të regjistruar në Musnedin e Imam Ahmedit, qëndron kështu:

إِنِّي لأَرْجُو أَنْ يَأْتِيَ بِي عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ أَنِ أَلْقَى عِيسَى بْنَ مَرْيَمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَإِنْ عَجَّلَ بِي مَوْتُ فَمَنْ لَقِيَهُ مِنْكُمْ فَلْيَقْرِئْهُ مِنِّي السَّلَامَ

“Nëse jetoj, kam shpresë se do ta takoj Isain, të birin e Merjemes, paqja e Allahut dhe bekimi i Tij qofshin mbi të! E, nëse vdekja ma paraprin, atëherë kush ta takojë prej jush, le t’ia përcjellë selamin tim!”²⁷

Konsideratën e Pejgamberit tonë për pejgamberin Isa, a.s., e shohim edhe në një hadith tjetër, i cili, përveç tjerash, ka përmbajtje kredoje. Ebu Seid El Hudrij, r.a., transmeton se Pejgamberi, a.s., ka thënë:

الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ سَيِّدَا شَبَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ إِلَّا ابْنِي الْحَالَةِ : عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَيَحْيَى بْنُ زَكَرِيَّا

“Hasani dhe Hysejini janë zotërinjtë e rinisë së Xhenetit, me përjashtim të dy tezakëve, Isait, të birit të Merjemes, dhe Jahjasë, birit të Zekerijasë.”²⁸

Siç kanë përmendur disa dijetarë, ky përjashtim i përmendur në hadith lidhet me faktin se, pavarësisht nga vlera e madhe që zotërojnë, pejgamberët dhe katër halifët e drejtë qëndrojnë në një pozitë edhe më të

²⁶ Shih: Zekerija Ensari, *Minhatu El Bari bi Sherhi Sahihi El Buhari*, red. shkenc. Sulejman bin Durej’ Azimiu, (Rijad: Mektebetu Err Rrushd, 2005), 6/322!

²⁷ Buhariu, nr. 438; Muslimi, nr. 521.

²⁸ Hadithin e shënon Ibën Hibbani në *Sahih*, nr. 6959, ndërsa Shuajb Arnauti e ka saktësuar.

lartë.²⁹ Kjo edhe nga aspekti i kredos, pasi askush, pavarësisht nga vlera që ka, nuk krahasohet me pejgamberët, rrjedhimisht as në shpërblim.

MISIONI I ISAIT, A.S.

Fillimisht le të diskutojmë për periudhën ndërmjet Isait dhe Muhamedit, a.s., dhe aludimin në përgëzimin e Isait a.s., për ardhjen e Muhamedit, a.s. Në hadithin e cituar më sipër gjejmë dy mësimë shumë me rëndësi:

«أَنَا أَوَّلَى النَّاسِ بِابْنِ مَرْيَمَ، وَالْأَنْبِيَاءُ أَوْلَادُ عَالَتٍ، لَيْسَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ نَبِيٌّ»

*“Unë kam më së shumti të drejtë në të birin e Merjemes. Pejgamberët, në raport me njëri-tjetrin, janë si fëmijët e një babai që vijnë prej nënave të ndryshme. Ndërmjet meje dhe tij nuk ka pejgamber.”*³⁰

1. Përshkrimi se ndërmjet Muhamedit, a.s., dhe Isait, a.s., nuk ka pasur pejgamberë të tjerë, duhet kuptuar duke pasur parasysh se, siç përmendëm më parë, ndërmjet Musait dhe Isait, a.s., ka pasur një distancë të madhe kohore dhe janë dërguar shumë pejgamberë.
2. Afërsia e përmendur këtu, sipas disa shpjegimeve, lidhet me përgëzimin e Isait, a.s., për ardhjen e Pejgamberit Muhamed, a.s.³¹

Kjo lidhet me aspektin misionar, ndërsa nga aspekti kohor, sipas sahabit të nderuar Selman Farisit, periudha ndërmjet pejgamberit Muhamed, a.s., dhe pejgamberit Isa, a.s., është rreth gjashtëqindvjeçare.³² Ibën Haxheri dhe Bedrudin Ajniu shpjegojnë se me “periudhë” kuptohet koha gjatë së cilës nuk është dërguar asnjë pejgamber tjetër. Më saktë, nuk është dërguar asnjë resul; ndryshe, sipas tyre, nuk përjashtohet mundësia që të ketë pasur lajmëtarë (nebij). Dallimi ndërmjet resul dhe nebij është se i pari dërgohet me mision të pavarur, ndërsa i dyti vazhdon misionin e

²⁹ Shih: Abdurreuf Munavi, *Fejd El Kadër*, (Egjypt: El Mektebetu Et Tixharijetu El Kubra, 1356 h.), 7/19!

³⁰ Shih hadithin nr. 7970. Shuajr Arnauti thotë se hadithit ka varg të saktë transmetuesish, sipas kushteve të Imam Muslimit!

³¹ Shih: Xhelaludin Sujuti, *Eteushih Sherhu El Xhami Es Sahih*, vep.cit., 5/2222!

³² Shih: Buhariu, nr. 3948!

pejgamberit paraprak.³³ Kjo çështje është e debatuar te dijetarët, sepse një pjesë, referuar tekstit bazë, kanë thënë prerazi që nuk ka pasur asnjë pejgamber ndërmjet tyre.³⁴

Më pas, Ibën Haxheri përmend mendimet e dijetarëve rreth gjatësisë së kësaj periudhe:

1. Katade ka thënë se janë 560 vjet;
2. Kelbiu 540 vjet;
3. Disa të tjerë kanë thënë 400 vjet.³⁵

Në një vend tjetër, Ibën Haxheri përmend si mendim pothuajse unanim te dijetarët, se kjo periudhë është gjashtëqindvjeçare.³⁶

Gatishmëria për ta çuar misionin në vend

Në hadithin e transmetuar nga Harith bin Harith Eshariu thuhet se pejgamberi Muhamed, a.s., ka vënë në dukje seriozitetin dhe vullnetin e lartë të Isait, a.s., në kryerjen e misionit të tij, duke treguar kështu përku-shtimin e tij të plotë ndaj urdhërimeve hyjnore dhe përgjegjësive pejgam-berike:

إِنَّ اللَّهَ أَمَرَ يُحْيِي بَنَ زَكَرِيَّا بِخَمْسِ كَلِمَاتٍ أَنْ يَعْمَلَ بِهِنَّ، وَأَنْ يَأْمُرَ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنْ يَعْمَلُوا بِهِنَّ، فَكَادَ أَنْ يُطِغَى، فَقَالَ لَهُ عِيسَى: إِنَّكَ قَدْ أَمَرْتَ بِخَمْسِ كَلِمَاتٍ أَنْ تَعْمَلَ بِهِنَّ، وَأَنْ تَأْمُرَ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنْ يَعْمَلُوا بِهِنَّ، فِيمَا أَنْ تَبْلُغَهُنَّ وَإِمَّا أُبْلِغَهُنَّ...

“Allahu e urdhëroi Jahjanë, të birin e Zekerijasë, me pesë gjë-ra që t’i bëjë për vete dhe t’i urdhërojë izraelitët që t’i bëjnë. Sikur e vonoi paksa kumtimin, prandaj Isai i tha: Je urdhëruar

³³ Shih: Ibën Haxher Askalani, *Fet’hu El Bari bi Sherhi El Buhari*, vep.cit., 7/277; Bedrudin Ajni, *Umdetu El Karij Sherhu Sahihi El Buhari*, (Bejrut: Dar El Fikër), 17/73!

³⁴ Shih: Shemsudin Kermani, *El Kevakib Ed Derari fi Sherhi Sahihi El Buhari*, (Bejrut: Dar Ihjai Et Turath El Arabij, ed. 2, 1981), 14/84!

³⁵ Shih: Ibën Haxher Askalani, *Fet’hu El Bari bi Sherhi El Buhari*, vep.cit., 7/277!

³⁶ Po aty, 4/449.

*me këto pesë gjëra, që t'i zbatosh dhe të urdhërosh izraelitët t'i zbatojnë. O kumtoji ti, o po i kumtoj unë...*³⁷

Në këtë hadith shihet qartë, pra, gatishmëria e tij për ta kumtuar sa më shpejt atë që është urdhëruar prej Zotit.

Kur i është shpallur libri Isait, a.s.?

Në hadithin e pejgamberit Muhamed, a.s., gjejmë gjithashtu detaje lidhur me kohën kur Isait, a.s., i është shpallur libri. Pra, jo vetëm që konfirmohet se ai ka pasur një libër qiellor, por përcaktohet edhe koha e shpalljes së tij. Në hadithin e transmetuar prej sahabiut të nderuar Vathile bin Eskaë thuhet: "...Inxhili është shpallur në ditën e trembëdhjetë të Ramazanit."³⁸ Pra, ka qenë muaji Ramazan, përkatësisht dita e trembëdhjetë e tij.

Mrekullitë e Isait, a.s.

Mrekullitë të pejgamberët, siç kemi përmendur në pjesën paraprake, shërbejnë për ta vërtetuar misionin e tij. Çdo pejgamberi i janë dhënë mrekulli. Në Kuran mësuam për mrekullitë që i janë dhënë Isait, a.s. Disa prej tyre i gjejmë edhe në hadithe. Në vazhdim po i përmendim, sa për ilustrim, disa prej tyre:

1. Të folurit në djep

Ebu Hurejre, r.a., përcjell se Pejgamberi Muhamed, a.s., ka thënë:

لَمْ يَنكَلَمْ فِي الْمَهْدِ إِلَّا ثَلَاثَةً: عِيسَى، وَكَانَ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ رَجُلٌ يُقَالُ لَهُ: جُرَيْجٌ... وَكَانَتْ امْرَأَةٌ تُرَضِّعُ ابْنًا لَهَا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ.

*"Vetëm tre veta kanë folur në djep: Isai, Xhurejxhi dhe foshnja izraelite..."*³⁹ Në këtë hadith konfirmohet mrekullia e të folurit qysh si foshnjë e porsalindur.

³⁷ Ahmedi në Musned, nr. 17170; Tirmidhiu, nr. 2863. Albani e ka saktësuar këtë hadith.

³⁸ Hadithin e shënojnë Ahmedi në Musned, nr. 16984 dhe Taberaniu në *Muxhem El Kebir*, nr. 185. Albani në *Sahih El Xhami*, nr. 1497, e ka cilësuar si hadith hasen.

³⁹ Buhariu, nr. 3436; Muslimi, nr. 2550.

2. Sofra

Mrekulli tjetër e përmendur në hadithe është edhe çështja e sofrës, respektivisht zbritjes së saj nga qielli. Dijetarët, në fakt, kanë mendime të ndara nëse sofra ka zbritur, apo jo. Pjesa më e madhe thonë se ka zbritur, ndërsa një pjesë, në mesin e të cilëve Muxhahidi dhe Hasan Basriu, thonë se ajo nuk ka zbritur. Për zbritjen, përveç argumentimit me Kuran⁴⁰ argumentojnë edhe me një hadith të Ammar bin Jasirit, r.a.:

أُنْزِلَتْ الْمَائِدَةُ مِنَ السَّمَاءِ حُبْرًا وَحَمًا وَأَمْرُوا أَنْ لَا يَحْوُوا وَلَا يَدَّخِرُوا لِعَدِّ فَحَانُوا
وَأَدَّخَرُوا وَرَفَعُوا لِعَدِّ فَمُسَّحُوا قِرْدَةً وَحَنَازِيرَ

“Sofra zbreti nga qielli me bukë dhe mish. Ata u urdhëruan që mos të tradhtojnë dhe mos ta deponojnë për nesër, por ata tradhtuan, e deponuan dhe mbajtën për nesër, kështu që u shndërruan në majmunë dhe derra.”⁴¹

Mbështetësit e Isait, a.s., - havarijunët

Në hadithe gjejmë aludim në havarijunët apo apostujt e Isait, a.s. Në hadith të saktë qëndron se Pejgamberi, a.s., ka thënë:

إِنَّ لِكُلِّ نَبِيٍّ حَوَارِيًّا، وَحَوَارِيَّ الرَّبُّبِ

“Secili pejgamber ka pasur havarijunë. Havariji im është Zubejr bin Avami.”⁴²

Havarij është përkrahës, ndihmëtar, ndjekës besnik.

Ngritja e Isait, a.s.

Se Isai, a.s., nuk është vlarë, dhe aq më pak të jetë kryqëzuar. Dëshmi gjejmë edhe në hadithe. Në fakt, në hadithe aludohet për këtë të vërtetë. Përmendja e zbritjes nga qielli në ahir zeman lë të nënkuptohet si ngritje e tij.⁴³

⁴⁰ Shih: Maide, 115!

⁴¹ Tirmidhiu, nr. 3061. Hadithi ka varg transmetuesish të dobët.

⁴² Buhariu, nr. 2846; Muslimi, 2415.

⁴³ Shih: Muhamed Hamid Elfki “Es Sunnetu Es Sahihatu Tuthbitu Refëa Isa alejhi salam” revista *El Hedju En Nebevij*, (Egjypt: Xhematu Ensar Es Sunneti El Mu-

RIKTHIMI I ISAIT, A.S.

Isai, a.s., si shenjë e madhe e afrimit të Kiametit

Ashtu sikur edhe në Kuran, edhe në hadithe tregohet se Isai, a.s., respektivisht kthimi i tij në tokë, është prej shenjave më të mëdha të Kiametit. Pejgamberi Muhamed, a.s., duke numëruar dhjetë shenjat e mëdha të Kiametit përmend edhe zbritjen e Isait a.s.

إِنَّ السَّاعَةَ لَا تَكُونُ حَتَّى تَكُونَ عَشْرُ آيَاتٍ؛ الدَّخَانُ، والدَّجَالُ، والدَّابَّةُ، وطلوعُ الشمسِ من مغربها، وثلاثةٌ خسوفٍ: خسوفٌ بالشرق، وخسوفٌ بالمغرب وخسوفٌ بجزيرة العرب، ونزولُ عيسى، وفتحُ يأجوجَ ومأجوجَ، ونازٌ تخرج من قعرِ عدنٍ؛ تسوقُ الناسَ إلى المحشرِ؛ تبيثُ معهم حيث باتوا وتقبلُ معهم حيث قالوا

“Kiameti vërtet nuk do të ndodhë përderisa mos të ndodhin dhjetë shenjat: tymi, Dexhalli, kafsha, lindja e diellit nga perëndimi, tri husufe (shembjet nën dhe): një në Lindje, tjetra në Perëndim dhe e treta në Gadishullin Arab, zbritja e Isait, hapja (dalja) e jexhuxhëve dhe mexhuxhëve; zjarri që del nga thellësia e Adenit dhe që nuk u ndahet njerëzve derisa t’i shpjerë në mahsher (vendtubim).”⁴⁴

Në një hadith tjetër qëndron se pejgamberi Muhamed, a.s., ka thënë:

والذي نفسي بيده، ليوشكن أن ينزل فيكم ابنُ مريمَ حكماً مقسطاً فيكسر الصليب، ويقتل الخنزير، ويضع الحزبة، ويفيض المالُ حتى لا يقبله أحد

“Pasha Atë në Dorën e të Cilit është shpirti im, shpejt pritët të zbret në mesin tuaj i biri i Merjemes, si udhëheqës i drejtë, i cili do ta thyejë kryqin, do ta mbytë derrin dhe do ta anulojë haraçin. Pasuria aq shumë shtohet në kohën e tij, sa askush nuk e pranon.”⁴⁵

hammedijeh), v. 6, nr. 19-20, sheval 1361, f. 33-40. Autori ka folur për këtë temë, ndërsa është shërbyer me hadithe për zbritjen e Isait, a.s.!

⁴⁴ Hadith i saktë. Shih: *Sahih El Xhami*, nr. 1635!

⁴⁵ Buhariu, nr. 3448; Muslimi, nr. 155.

Në hadithin e parë, Isai, a.s., përmendet si shenjë që sinjalizon afërsinë e fundit të kësaj bote. Ndërsa, në këtë hadith përmendet zbritja e tij dhe gjërat që ai do të bëjë kur të zbresë. Një çështje tjetër që ka të bëjë me zbritjen është edhe përshkrimi fizik i tij. Pejgamberi ynë, Muhamedi, a.s., na ka treguar se si duket ai. Në hadith të saktë qëndron:

ليس بيني وبين عيسى نبي، وإنه نازل، فإذا رأيتموه فاعرفوه، رجلٌ مربوعٌ، إلى الحمرة والبياض، ينزل بين مُصَرَّتَيْنِ، كأنَّ رأسَهُ يَقْطُرُ وإنَّ لم يُصِبْهُ بَلَلٌ...

“Mes meje dhe atij (Isait) nuk ka pasur pejgamber tjetër. Ai (Isai) do të zbresë patjetër. E, kur ta shihni, njiheni sipas këtyre cilësive: një burrë me shtat mesatar, me ngjyrë mes të kuqes dhe të bardhës, i veshur me dy rroba me ngjyrë që anon nga e verdha, me kokën që duket sikur pikon ujë edhe pa u prekur nga uji...”⁴⁶

Pra, ata që do ta përjetojnë zbritjen e Isait, a.s., do ta njohin nëpërmjet përshkrimeve fizike që pejgamberi Muhamed, a.s., i ka bërë.

Koha dhe vendi i zbritjes

Në hadithit e Muhamedit, a.s., gjejmë detaje edhe përkitazi me kohën dhe vendin e zbritjes së Isait, a.s. Dhe, ndërsa ne flasim për këto hadithe, duhet të kemi parasysh një detaj me rëndësi rreth tyre. Ato, për nga saktësia, janë mutevatir.⁴⁷ Pra, hadithet që flasin për zbritjen e Isait, a.s., janë të sakta, dhe nuk ka dyshim në to.

Isai, a.s., do të zbresë te Minarja e Bardhë në lindje të Damaskut, me duart të vendosura mbi krahët e dy engjëjve, i veshur me dy rroba me ngjyrë të verdhë të hapur. Zbritja do të ndodhë në kohën e namazit të sabahut, kur myslimanët do të jenë gati për ta falur namazin e sabahut⁴⁸ dhe

⁴⁶ Hadith i saktë. Shih: *Sahih El Xhami*, nr. 5389.

⁴⁷ Shih: Ismail bin Omer bin Kethir, *Tefsiru El Kurani El Adhim*, red. shken. Hikmet bin Beshir bin Jasin, (Saudi: Dar Ibën Xheuzi, 1431 h.), 3/270; Jusuf El Vabil, *Eshratu Es Sâah*, (Rijad: Dar Ibën Xheuzi, ed. 3, 1991), f. 348!

⁴⁸ Shih hadithin nr. 14954 në Musnedin e Imam Ahmedit!

kur imami do të ketë dalë në mihrab. Kur sheh zbritjen e Isait, a.s., ai tërhiqet që Isai, a.s., t'iu prijë besimtarëve në namaz, por ky i fundit kundërshton dhe imam mbetet ai që ishte. Ky veprim ka një reflektim akideor, siç do të shohim më poshtë. Këtë e gjejmë në hadithin që na përcillet nga Nevas bin Semani, r.a., në të cilin thuhet se Pejgamberi, a.s., ka thënë:

فَبَيْنَمَا هُوَ كَذَلِكَ إِذْ بَعَثَ اللَّهُ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ، فَيَنْزِلُ عِنْدَ الْمَنَارَةِ الْبَيْضَاءِ شَرْقِيَّ دِمَشْقَ، بَيْنَ مَهْرُودَتَيْنِ، وَاضِعًا كَفَّيْهِ عَلَى أَجْنِحَةِ مَلَكَيْنِ، إِذَا طَاطَأَ رَأْسَهُ قَطْرٌ، وَإِذَا رَفَعَهُ شَدَّرَ مِنْهُ جُمَانٌ كَاللُّؤْلُؤِ، فَلَا يَحِلُّ لِكَافِرٍ يَجِدُ رِيحَ نَفْسِهِ إِلَّا مَاتَ، وَنَفْسُهُ يَنْتَهِي حَيْثُ يَنْتَهِي طَرَفُهُ، فَيَطْلُبُهُ حَتَّى يُدْرِكَهُ بَبَابٍ لُدِّيٍّ، فَيَقْتُلُهُ، ثُمَّ يَأْتِي عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ قَوْمٌ قَدْ عَصَمَهُمُ اللَّهُ مِنْهُ، فَيَمْسُخُ عَنْ وُجُوهِهِمْ وَيُحْدِثُهُمْ بَدْرَجَاتِهِمْ فِي الْجَنَّةِ

“...E duke qenë ai (Dexhalli) në atë gjendje (duke vrarë e bërë fitnet e veta), atëherë Allahu do ta dërgojë Isain, të birin e Merjemes, i cili do të zbresë te Minarja e Bardhë⁴⁹, në lindje të Damaskut, i veshur me dy rroba me ngjyrë të verdhë të hapur, me duart e vendosura mbi krahët e dy engjëjve. Nëse e tund kokën, nga ajo pikon uji, dhe nëse e ngre atë, nga ajo bien kokrra argjendi si perla. Nuk ka asnjë femohues që e ndien frymën e tij, përveçse vdes në vend, ndërkohë që fryma e tij arrin aq sa arrin shikimi i tij. Ai do ta ndjekë Dexhalin, dhe do e arrijë në hyrje të Ludit (kodër ose qytet në Palestinë⁵⁰), dhe atje do ta vrasë. Pastaj, tek Isai do të vijë disa njerëz që Allahu i ruajti

⁴⁹ Ibën Kethiri ka përmendur një fakt historik me rëndësi. Kjo minare ishte rindërtuar në vitin 741 h., me paratë e të krishterëve që më parë e kishin rrënuar. Kjo mbasse është një nga provat e qarta pejgamberike, duke pasur parasysh se Allahu ka caktuar që ndërtimi i saj të bëhet nga pasuritë e të krishterëve që Isai, a.s., të zbresë tek ajo, ta mbytë derrin, ta thyejë kryqin... Ismail bin Omer bin Kethir, *El Bidaje ve En Nihaje*, red. shkenc. Dr. Abdullah bin Abdulmuhsin Et Turki, (Dar Hixhër, 1420), 19/229-230.

⁵⁰ Mulla Ali Elkarij, *Mirkatu El Mefatih Sherhu Mishkati El Mesabih*, (Bejrut: Dar El Fikër, 2002), 8/3462.

nga Dexhali. Ai do t'ua fshijë (dheun nga) fytyrat dhe do t'u flasë për gradat e tyre në Xhenet...’’⁵¹

Pra, zbritja ndodh në Damask, te Minarja e Bardhë. Sa i përket kohës, ajo është koha e namazit të sabahut. Ai do të falet pas Imamit të myslimanëve. Për rëndësinë e kësaj, shih në vazhdim.

Falja pas imamit të myslimanëve dhe rëndësia fetare e simbolike e kësaj

كَيْفَ أَنْتُمْ إِذَا نَزَلَ ابْنُ مَرْيَمَ فِيكُمْ، وَإِمَامُكُمْ مِنْكُمْ

“Sa të nderuar do të jeni prej Allahut kur në mesin tuaj të zbresë Isai, ndërsa imami është nga radhët tuaja!”⁵²

Në një hadith tjetër, ndërsa përmend besimtarët që vazhdojnë, me triumf të qëndrueshëm, të jenë në Rugën e Zotit duke luftuar për të vërtetën, përmendet edhe zbritja e Isait, a.s., në mesin e tyre:

فَيَنْزِلُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَيَقُولُ أَمِيرُهُمْ: تَعَالَى صَلِّ لَنَا، فَيَقُولُ:

لَا، إِنَّ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ أَمْرَاءُ تُكْرِمُهُ اللَّهُ هَذِهِ الْأُمَّةُ

“Zbret Isai, i biri i Merjemes, paqja qoftë mbi të! Prijësi i tyre (grupit të besimtarëve) i thotë: Eja, na prij në namaz! Ndërsa ai thotë: Jo, ju jeni prijës të njëri-tjetrit; kjo është një nderë që Allahu ia ka bërë këtij umeti.”⁵³

Sipas disa mendimeve që citon Mulla Ali El Karij, ky imam është Mehdiu.⁵⁴ Ajo që ka rëndësi përtej këtyre mendimeve është se Isai, a.s., zbret dhe nuk u prin besimtarëve në namaz. Kjo për të treguar se ai nuk ka ardhur me fe apo mision pejgamberik. Ai, në fakt, e zbaton Kuranin dhe Sunetin. Në një version tjetër të hadithit qëndron:

⁵¹ Muslimi, nr. 2937.

⁵² Buhariu, nr. 3449; Muslimi, nr. 155.

⁵³ Muslimi, nr. 156.

⁵⁴ Mulla Ali Elkarij, Mirkatu El Mefatih Sherhu Mishkati El Mesabih, vep.cit., 8/3495.

كَيْفَ أَنْتُمْ إِذَا نَزَلَ ابْنُ مَرْيَمَ فِيكُمْ وَأَمَّكُمْ

“Sa të nderuar do të jeni prej Allahut kur në mesin tuaj të zbresë Isai dhe t’ju udhëheqë!”⁵⁵

Kadi Ijadi e ka pëlqyer interpretimin e Ibën Ebi Dhibit, i cili thotë se Isai, a.s., udhëheq me Kuran dhe Synet, duke shtuar: “Interpretim i bukur, sepse Isai, a.s., nuk vjen në tokë si peygamber dhe as me shariat të ri, nga-se Muhamedi, a.s., është vula dhe përmbyllja e peygamberëve, dhe sheriati i tij është abrogues i të gjitha sheriатеve të mëparshme deri në Kiamet. Isai, a.s., zbret dhe gjykon me sheriatin e tij (të Muhamedit, a.s.).”⁵⁶

Misioni dhe kohëzgjatja e qëndrimit të tij

Isai, a.s., nuk ka mision të ri në tokë; ai nuk vjen si peygamber me shariat të ri. Ai e zbaton sheriatin e Muhamedit, a.s. Gjatë qëndrimit të tij në tokë, ai kryen një sërë veprash, duke filluar me vrasjen e Dexhallit. Peygamberi, a.s., ka thënë: *“...E duke qenë ai (Dexhalli) në atë gjendje, duke vrarë dhe duke bërë fitnet e veta, Allahu do të dërgojë Isain, të birin e Merjemes, i cili do të zbresë te Minarja e Bardhë në lindje të Damasikut, i veshur me dy rroba me ngjyrë të verdhë të hapur, me duart e vendosura mbi krahët e dy engjëjve. Nëse e tund kokën, prej saj pikon uji, e nëse e ngre, prej saj bien kokrra argjendi si perla. Nuk ka asnjë femohues që ndien frymën e tij, veçse vdes në vend, ndërsa fryma e tij arrin aq larg sa arrin shikimi i tij. Ai do ta ndjekë Dexhallin dhe do ta arrijë në hyrje të Ludit (kodër ose qytet në Palestinë), dhe atje do ta vrasë. Pastaj tek Isai do të vijnë disa njerëz që Allahu i ka ruajtur nga Dexhalli. Ai do t’ua fshijë fytyrat dhe do t’u flasë për gradat e tyre në Xhenet...”*⁵⁷

Krahas vrasjes së Dexhallit, ai do të vrasë edhe pasuesit e Dexhallit. Në hadithin e sahabiut të nderuar Xhabir bin Abdullahut, r.a., qëndron se Peygamberi, a.s., ka thënë:

⁵⁵ Muslimi, nr. 155.

⁵⁶ Kadi Ijad, *Ikmaul El Muëlim bi Fevaidi Muslim*, red. shkenc. Jahja Ismail, (Egjipt: Jahja Ismail, 1998), 1/473.

⁵⁷ Muslimi, nr. 2937.

فَتَقَامُ الصَّلَاةَ، فَيُقَالُ لَهُ: تَقَدَّمَ يَا رُوحَ اللَّهِ، فَيَقُولُ: لِيَتَقَدَّمَ إِمَامُكُمْ فَلْيُصَلِّ بِكُمْ،
فَإِذَا صَلَّى صَلَاةَ الصُّبْحِ خَرَجُوا إِلَيْهِ، قَالَ: فَحِينَ يَرَى الْكَذَّابُ يَنِمَاثُ كَمَا يَنِمَاثُ
الْمَلُحُ فِي الْمَاءِ، فَيَمْشِي إِلَيْهِ، فَيَقْتُلُهُ حَتَّى إِنَّ الشَّجَرَةَ وَالْحَجَرَ يُنَادِي: يَا رُوحَ اللَّهِ،
هَذَا يَهُودِيٌّ، فَلَا يَتْرُكُ مَن كَانَ يَتَّبِعُهُ أَحَدًا إِلَّا قَتَلَهُ

“...Bëhet thirrja (ikameti) për namaz. Atij i thuhet (Isait, a.s.):
“Urdhëro, o Ruhallah!”⁵⁸, - ndërsa ai thotë: “Le t’ua falë ima-
mi juaj! E, kur ta falin namazin e sabahut, dalin për t’u balla-
faquar me të (Dexhallin). Kur gënjeshtari (Dexhalli) ta shohë
(se ka ardhur Isai, a.s.), shkrihet siç shkrihet kripa në ujë. Isai,
a.s., shkon tek ai dhe e vret. Edhe pemët dhe gurët do ta thë-
rrasin dhe do t’i thonë: “O Ruhallah! Mbrapa meje fshihet një
hebre. Ai nuk lë pa e vrarë askënd që e ka ndjekur atë.”⁵⁹

Në hadithin e Nevas bin Semanit, r.a., që e cituam më parë, përshkru-
hen më tej veprimet e Isait a.s. Shpjegohet çështja e jexhuxhëve dhe me-
xhuxhëve, për të cilët askush nuk ka forcë t’u dalë përpara. Prandaj, Isai
a.s. urdhërohet që t’i dërgojë besimtarët në një kodër ku mund të jenë të
sigurt. Më tej, hadithi përshkruan dëmin që shkaktojnë këta njerëz dhe
mënyrën se si përfundojnë. Toka qelbet prej tyre dhe, për shkak të pamu-
ndësisë për të jetuar në këtë ambient të kontaminuar nga trupat e deko-
mpozuar, Isai, a.s., e lut Allahun e Madhëruar që t’u japë zgjidhje. Allahu
i Madhëruar dërgon shpezë që marrin trupat e tyre dhe i hedhin aty ku Ai
dëshiron.⁶⁰

Në hadithe të tjera përshkruhen edhe disa veprime simbolike që bën
Isai, a.s., e të cilat kanë rëndësi të madhe.

⁵⁸ Në pjesën e parë kemi shpjeguar këtë term. Ka të bëjë me shpirt të frymëzuar prej
Zotit, siç janë dhe shpirtat e tjerë.

⁵⁹ Ahmedi në Musned, nr. 14954.

⁶⁰ Shih hadithin nr. 2937 në Sahihun e Muslimit!

وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَيُوشِكَنَّ أَنْ يَنْزَلَ فِيكُمْ ابْنُ مَرْيَمَ حَكَمًا عَدْلًا، فَيَكْسِرَ الصَّلِيبَ، وَيَقْتُلَ الْخَنَازِيرَ، وَيَضَعَ الْجِزْيَةَ، وَيَفِيضَ الْمَالُ حَتَّى لَا يَقْبَلَهُ أَحَدٌ، حَتَّى تَكُونَ السَّجْدَةُ الْوَاحِدَةُ خَيْرًا مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا.

“Pasha Atë në Dorën e të Cilit është shpirti im, shpejt pritet të zbresë në mesin tuaj i biri i Merjemes, si udhëheqës i drejtë i cili do ta thyejë kryqin, do ta mbytë derrin dhe do ta anulojë xhizjen! Në atë kohë pasuria do të jetë me bollëk, dhe askush nuk do ta pranojë lëmoshën, sa një sexhde e vetme do të jetë më e mirë se e gjithë bota dhe çka ka në të.”⁶¹

Nga ky hadith, sipas shpjegimeve të Imam Neveviut, nxjerrim këto mësimë:

1. Isai, a.s., zbret si udhëheqës me sheriatin e pejgamberit Muhamed, a.s., jo me një shariat të pavarur;
2. Thyerja e kryqit ndodh në të vërtetë si objekt, por gjithashtu zhvlerësohet si koncept dhe pretendim i të krishterëve;
3. Mbytja e derrit ka të njëjtin kuptim simbolik dhe praktik;
4. Anulimi i xhizjes tregon se, përveç pranimi të Islamit, asgjë tjetër nuk ka vlerë;
5. Shtohet pasuria dhe bereqeti për shkak të drejtësisë;
6. Rritet kureshtja e njerëzve për fenë, sepse duke parë afërsinë e kataklizmës dhe mungesën e nevojës për gjëra materiale, ata heqin dorë prej tyre...⁶²

Isai, a.s., do ta luftojë të keqen dhe do ta kultivojë të mirën. Në tokë do të mbretëroj një lloj paqeje përrallore. Njerëzit nuk do të kenë armiqësi ndërmjet vete. Kjo paqe do të mbretërojë edhe në botën shtazore. Fëmija do të luajë me gjarprin dhe nuk do ta dëmtojë aspak. Ujku do të ruajë delet e luani lopët dhe nuk do t'i dëmtojë. Askush nuk do ta dëmtojë

⁶¹ Buhariu, nr. 3448; Muslimi, nr. 155.

⁶² Shih: Jahja bin Sheref En Nevevi, *El Minhaxh Sherhu Sahihi Muslimi bin El Haxhaxh*, vep.cit., 2/189-191!

askënd. Toka do të japë bereqetet e veta dhe njerëzit do të jetojnë në bollëk e mirëqenie të paparë.⁶³

E tani që e shpjeguem këtë, na mbetet të mësojmë për kohëqëndrimin e Isait, a.s., në Tokë. Në disa hadithe përmendet se ai qëndron shtatë vjet, e në disa të tjera dyzet apo edhe më shumë. Në hadithin e transmetuar nga Abdullah bin Amrit, r.a., qëndron se, pas vrasjes së Dexhallit, Isai, a.s.:

ثُمَّ يَمُوتُ النَّاسُ سَبْعَ سِنِينَ

“...pastaj njerëzit qëndrojnë shtatë vjet...”⁶⁴

Dhe, vazhdon hadithi duke përshkruar fundin e botës. Pra, Isai, a.s., do të qëndrojë në mesin e tyre shtatë vite dhe më pas, me vdekjen e tij, afrohet edhe fundi i botës. Zoti dërgon një erë, e cila ia merr shpirtin secilit besimtar...

Në hadithin e transmetuar prej Ebu Hurejres, r.a., ku përshkruhen punët që kryen Isai, a.s., dhe të mirat që bota përjeton, përmbyllja bëhet duke përshkruar kohëqëndrimin e tij në Tokë:

فَيَمُوتُ أَرْبَعِينَ سَنَةً ، ثُمَّ يُتَوَفَّى وَيُصَلَّى عَلَيْهِ الْمُسْلِمُونَ

“...ai qëndron në Tokë dyzet vjet, e pastaj vdes, dhe myslimanët ia falin xhenazen.”⁶⁵

Dijetarët myslimanë, e më saktë Ibën Kethiri, ka bërë një përputhje logjike dhe të pranueshme ndërmjet këtyre teksteve. Ai thotë se Isai, a.s., para se të ngrihej, ka qenë tridhjetë e tre vjeçar, ndërsa tani qëndron edhe shtatë vjet, dhe kështu bëjnë gjithsej dyzet, aq sa përmendet në hadithe.⁶⁶

Ndërsa, sa i përket vendit të vdekjes dhe varrosjes, nuk ka ndonjë tekst që e specifikon këtë.

⁶³ Shih hadithet nr. 2937; 2940 në *Sahihun* e Muslimit; Ebu Davudi, nr. 4324; hadithet nr. 9630; 10261 në Musnedin e Imam Ahmedit! Shuajb Arnauti e ka saktësuar. Shih edhe hadithin e saktë në *Es Silsiletu Es Sahihah*, nr. 1926!

⁶⁴ Muslimi nr. 2940.

⁶⁵ Ebu Davudi, nr. 4324; Imam Ahmedi në *Musned*, nr. 9630. Ahmed Shakiri e ka saktësuar këtë hadith.

⁶⁶ Shih: Ibën Kethiri, *El Bidaje ve En Nihaje*, vep.cit., 19/230!

Kryerja e haxhit dhe e umres

Në hadithet e pejgamebrit tonë, Muhamedit, a.s., përveç të tjerash gjejmë edhe atë se Isai, a.s., do ta kryejë haxhin. Ebu Hurejre, r.a., transmeton se Pejgamberi, a.s., ka thënë:

وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَيَهْلِكَنَّ ابْنُ مَرْيَمَ بِفَجِّ الرُّوحَاءِ، حَاجًّا، أَوْ مُعْتَمِرًا، أَوْ لَيْسَ بَيْنَهُمَا

“Pasha Atë në Dorën e të Cilit është shpirt im, Isai do ta bëjë telbijen në rrugën Revha (ndërmjet Mekës dhe Medinës), për të kryer haxhin ose umren, ose të dyja bashkë!”⁶⁷

Raporti i Isait, a.s., me të krishterët

Më parë cituam hadithin e Ebu Hurejres, r.a., në të cilin thuhet: “Pa-sha Atë në Dorën e të Cilit është shpirti im, shpejt pritet të zbresë në mesin tuaj i biri i Merjemes si udhëheqës i drejtë, i cili do ta thyejë kryqin, do ta mbytë derrin dhe do ta anulojë haraçin. Pasuria aq shumë do të shtohet në kohën e tij sa askush nuk do e pranon.”⁶⁸

Pas kësaj Ebu Hurejre, r.a., e citoi këtë ajet, si vërtetim të thënies së tij:

﴿وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ ۚ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ

شَهِيدًا ﴿١٥٩﴾

“Të gjithë Ithtarët e Librit do t’i besojnë Isait para se ai të vdesë dhe, në Ditën e Kiametit, ai do të jetë dëshmitar kundër tyre.”

(Nisa: 159)

Thyerja e kryqit dhe mbytja e derrit, siç përmendëm më lart, përveç se ndodhin në të vërtetë, kanë edhe simbolikat përkatëse, pasi aludojnë në kotësinë e besimit të të krishterëve në trinitet dhe në gabimin e tyre për konsumimin e mishit të derrit. Po ashtu, anulimi i xhizjes nënkupton se, përveç besimit të drejtë, nuk ka zgjidhje tjetër. Prandaj, siç ka konstatuar dijetari i madh nga radhët e Sahabeve, Abdullah bin Abbasi, r.a., të krish-

⁶⁷ Muslimi, nr. 1252.

⁶⁸ Buhariu, nr. 3448; Muslimi, nr. 155.

terët dhe çifutët që jetojnë në kohën e Isait, a.s., do ta besojnë atë para se ai të vdesë. Nuk do të ketë fe tjetër përveç Islamit.⁶⁹

PASOJAT IDEOLOGJIKE TË BINDJEVE TË GABUARA RRETH ISAIT, A.S., DHE SH TREMBËRIMEVE TË BËRA

Glorifikimi çoi në adhurim të Isait, a.s.

Tejkalimi në dashuri dhe respekt mund të çojë në shenjtërim dhe adhurim. Për këtë arsye, edhe dashuria ka kufijtë e saj, të cilët pejgamberi Muhamed, a.s., na i ka mësuar mos t'i shkelim e tejkalojmë.

لَا تُطْرُونِي كَمَا أَطْرَتِ النَّصَارَى ابْنَ مَرْيَمَ؛ فَإِنَّمَا أَنَا عَبْدُهُ، فَقُولُوا: عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ

“Mos më glorifikoni siç të krishterët kanë bërë me Isain, të birin e Merjemes, sepse unë jam, thjesht, rob i Zotit, prandaj thoni për mua: rob i Zotit dhe i dërguari i Tij!”⁷⁰

Adhurimi i priftërinjve

Adhurim, në thelb, nënkupton bindjen dhe nënshtrimin. Nga ky prizëm, të krishterët janë devijuar duke adhuruar priftërinjtë e tyre, respektivisht duke iu bindur dhe nënshtruar për gjëra që nuk kanë qenë kompetencë e tyre, për shtrembërime që kanë bërë në fe, ndërsa nuk kanë pasur mandatin dhe as autoritetin. Lejimi dhe ndalimi janë e drejtë ekskluzive e Zotit. Rrëfimi në vazhdim e ilustron këtë devijim që ka ndodhur tek të krishterët. Adij bin Ebi Hatimi, r.a., dikur i krishterë, rrëfen:

أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَفِي عُنْقِي صَلِيبٌ مِنْ ذَهَبٍ. فَقَالَ يَا عَدِيُّ اطْرَحْ عَنْكَ هَذَا الْوَتْنَ وَاسْمَعْتَهُ يَقْرَأُ فِي سُورَةِ بَرَاءةٍ: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ

⁶⁹ Shih: Ahmed bin Muhamed Kastalani, *Irshadu Es Sari li Sherhi Sahihi El Buhari*, (Rijad: Dar Ataaf El Ilm - Bejrut: Dar Ibën Hazm, 2021), 12/285!

⁷⁰ Buhariu, nr. 3445.

دُونِ اللَّهِ ﴿قَالَ أَمَّا إِنَّمْ لَمْ يَكُونُوا يَعْبُدُوهُمْ وَلَكِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا أَحْلَوْا لَهُمْ شَيْئًا اسْتَحْلَوْهُ وَإِذَا حَرَّمُوا عَلَيْهِمْ شَيْئًا حَرَّمُوهُ

Shkova te Pejgamberi, a.s., ndërsa varur në qafë kisha një kryq të punuar nga ari. “Largoje këtë idhull!” - më tha. E kam dëgjuar duke lexuar nga kaptina Teube (ajetin 31): “Në vend të Allahut, ata kanë zgjedhur për zot rabinët dhe murgjit e tyre...” Pejgamberi, a.s., tha: “Ata nuk i kanë adhuruar duke iu rënë në sexhde, por kur ua kanë lejuar ndonjë gjë, e kanë marrë për të lejuar, dhe kur ua kanë ndaluar një tjetër, e kanë marrë për të ndaluar.”⁷¹

Pra, fakti se i kanë respektuar vendimet e priftërinjve që ndeshen me të vërtetat fetare, konsiderohen sikur t'i keni adhuruar ata.

Shndërrimi i varrezave në faltore

Një nga dëshmitë e devijimit të tyre është edhe shndërrimi i varrezave në faltore.

لَعَنَهُ اللَّهُ عَلَى الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى؛ اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ

“Allahu i mallkoftë hebrenjtë dhe të krishterët; varrezat e pejgamberëve të tyre i kanë shndërruar në xhami.”⁷²

Aishja r.a., rrëfen hadithin e Ummu Selemes, r.a., e cila në Etiopi kishte parë një kishë të quajtur Marija, dhe në të cilën kishte portrete e ikona. Pejgamberi Muhamed, a.s., i tha:

أُولَئِكَ قَوْمٌ إِذَا مَاتَ فِيهِمُ الْعَبْدُ الصَّالِحُ، أَوْ الرَّجُلُ الصَّالِحُ، بَنَوْا عَلَى قَبْرِهِ مَسْجِدًا، وَصَوَّرُوا فِيهِ تِلْكَ الصُّوَرِ، أُولَئِكَ شِرَارُ الْخَلْقِ عِنْدَ اللَّهِ

“Ata janë njerëz që kur vdes dikush i njohur nga mesi i tyre, rob apo burrë i mirë, mbi varrin e tij ndërtojnë faltore dhe bëj-

⁷¹ Hadith hasen. Shih: Sahihu Et Tirmidhij, nr. 3095!

⁷² Buhariu, nr. 3453.

*në ato foto që ke parë, ata janë njerëzit më të këqij tek Allahu.*⁷³

PËRFUNDIM

Nga kjo përmbledhje e përgjithshme e teksteve dhe shpjegimeve përkatëse mund të mësojmë se çështja e Isait, a.s., është trajtuar në mënyrë të detajuar edhe në Sunet. Madje, hadithet që e përshkruajnë rrëfimin e tij, e veçmas atë të zbritjes, janë në shkallën më të lartë të saktësisë – mutevatiire.

Në hadithe, herë pas here, hasim në detaje që shërbejnë si shpjegim i ajeteve kuranore lidhur me Isain, a.s.; ndërsa në raste të tjera gjejmë në Kuran disa hollësi që nuk kanë diktuar nevojën e shtjellimeve të mëtejshme.

Në hadithe paraqitet fuqishëm lidhja e Pejgamberit tonë, Muhamedit, a.s., me Isain, si edhe lidhja jonë me të. Ato përshkrime figurative, që ua heqin pluhurin nga fytyra besimtarëve që kanë qëndruar të palëkundur në besim dhe nuk i janë nënshtruar mashtrulesit të madh, flasin për marrëdhënien e tij me pasuesit e Muhamedit, a.s.; për kurajën dhe motivimin që u jep; për nxitjen që u bën në mënyrë që t'i qëndrojnë besnik kësaj rruge, duke ua përkujtuar gradat dhe shpërblimet e tyre në Xhenet.

Në hadithe, herë pas here, janë heshtur disa çështje, si për shembull, ajo e vendit të varrosjes së Isait, a.s., për të na treguar se ajo që ka vërtet rëndësi, dhe që lidhet me fenë, jo me kureshtjen tonë, është fakti se ai, si njeri, do të kthehet në Tokë, do të vdesë dhe do të varroset. Kaq.

⁷³ Buhariu, nr. 1341; Muslimi, nr. 528.

Literatura:

- Sahihu i Buhariut
- Sahihu i Muslimit
- Suneni i Ebu Davudit
- Suneni i Tirmidhiut
- Musnedi i Imam Ahmedit
- Abdurrahman bin Ebi Bekir Xhelaludin Sujuti, *Eteushih sherhu El xhami es-sahih*, red. shkenc. Ridvan Xhami Ridvan, (Rijad: Mektebetu err-rushd, 1998).
- Abdurreuf Munavi, *Fejd el Kadr*, (Egjipt: El mektebetu ettixharijetu el kubra, 1356 h.).
- Ahmed bin Ismail Kevrani, *El keuther el xhari ila rijadi ehadithi el Buhari*, red. shkenc. Ahmed Azv Inajeh, (Bejrut: Daru ihjai etturath, 2008).
- Ahmed bin Muhamed Kastal-lani, *Irshadu essari li sherhi Sahihi el Buhari*, (Rijad: Dar Ataath el ilm - Bejrut: Dar Ibën Hazm, 2021).
- Bedrudin Ajni, *Umdetu el karij sherhu Sahihi el Buhari*, (Bejrut: Dar el fikr).
- Hamza Muhamed Kasim, *Menar el karij sherhu Muhtesari Sahihi el Buhari*, (Damask: Mektebetu Dari el Bejan, 1990).
- Hasen bin Ali Fejumi, *Fet’hu el Karibi El Muxhib ala Et Tergibi ve Et Terhib*, red. shkenc. Prof. Dr. Muhamed Is’hak Muhamed Al Ibrahim, (Rijad: Mektebetu Dar es-salam, 2018).
- Ibën Haxher Askalani, *Fet’hu el Bari bi-sherhi el Buhari*, (Egjipt: El mektebetu es-selefije, 1380-1390 h.).
- Ismail bin Omer bin Kethir, *El bidaje ve En Nihaje*, red. shkenc. Dr. Abdullah bin Abdulmuhsin Et Turki, (Dar Hixhr, 1420).
- Ismail bin Omer bin Kethir, *Tefsiru el Kur’ani al-adhim*, red. shken. Hikmet bin Beshir bin Jasin, (Saudi: Dar Ibën Xheuzy, 1431 h.).
- Jahja bin Sheref En Nevevij, *El minhaxh sherhu Sahihi Muslimi bin el Haxhaxh*, (Bejrut: Daru ihjai etturath el arabij, ed. 2, 1396 h.).
- Jusuf el Vabil, *Eshratu essâah*, (Rijad: Dar Ibën Xheuzy, ed. 3, 1991).
- Kadi Ijad, *Ikmaul el mu’lim bi fevaiddi Muslim*, red. shkenc. Jahja Ismail, (Egjipt: Jahja Ismail, 1998).

- Muhamed bin Abdurrahim el Mubarekfuri, *Tuhfetu el ahvedhi bi sherhi Xhami Et Tirmidhi*, (Bejrut: Dar el kutub el ilmije).
- Muhamed bin Ali el Ethjubi, *El bahru el muhit eth-thexhaxh fi sherhi Sahihi el Imami Muslim bin el Haxhaxh*, (Rijad: Dar Ibën Xheuzi, 1436).
- Mulla Ali Elkarij, *Mirkatu el mefatih sherhu Mishkati el mesabih*, (Bejrut: Dar el fikr, 2002).
- Revista *El hedju En Nebevij*, (Egjipt: Xhematu Ensar essunneti el muham-medijjeh), v. 6, nr. 19-20, sheval 1361.
- Shemsudin Kermani, *El kevakib edderari fi sherhi Sahihi el Buhari*, (Bejrut: Dar ihjai etturath el arabij, ed. 2, 1981), 14/84..
- Zekerija Ensari, *Minhatu el Bari bi sherhi Sahihi el Buhari*, red. shkenc. Sulejman bin Durej' Azimiu, (Rijad: Mektebetu err-Rrushd, 2005), 6/322.

Dr. Sedat ISLAMI

**PROPHET ISA, A. S., ACCORDING TO THE QUR'AN,
SUNNAH AND ADVICE TRANSMITTED FROM HIM
ISA, A. S., IN THE HADITHS OF PROPHET
MUHAMMAD, A. S.**

Abstract

The story of Prophet Isa a.s. is detailed, both in the Qur'an and in the Sunnah. In the latter, in some cases, but not always, there are details that are presented in the ayats. They contain additional data, which makes our concept of this great prophet more complete. This is the focus of this paper. To be as accurate as possible, we have cited the texts in the original, while we have done their ordering and systematization by following the methodology of the first part. We have not summarized all the hadiths, because this was not our goal. We have mentioned only the hadiths that build our concept of Jesus (peace be upon him), which has also determined the methodology we have used: the descriptive methodology. The results of the paper confirm the explanatory and complementary role of the Sunnah alongside the Qur'an regarding our concept of Jesus (peace be upon him). The main recommendation remains that topics with aqidological weight, such as faith in general and faith in the prophets in particular, must be treated from the two main sources, the Qur'an and the Sunnah, so that the concepts are accurate.

Keywords: *Jesus, peace be upon him, hadiths, Islam, prophet, concept.*

**KUD: 28-183.3(05)
128(05)**

Mr. Driton ARIFI

VDEKJA E TRURIT-TRAJTESË JURIDIKE ISLAME NË DRITËN E ARRITJEVE TË MJEKËSISË MODERNE

Abstrakt

Vdekja, si proces i natyrshëm i çdo gjallese, por edhe i vetë njeriut, në perspektivën islame mbetet ekskluzivitet hyjnor, i atribuar vetëm Zotit Fuqiplotë. Allahu i Lartësuar është Ai që jep jetë, dhe Ai është gjithashtu i Vetmi që e merr atë. Megjithatë, në të njëjtën perspektivë, tema e “vdekjes së trurit” përbën një nga çështjet më të debatuar, jo vetëm për fushën e mjekësisë moderne, por edhe për jurisprudencën bashkëkohore islame. Duke qenë se problematika e tillë ka natyrë komplekse, studimi merr natyrshëm karakter ndërdisiplinar.

Dilemat që shfaqen janë të shumta, për shkak të përdorimit jo gjithmonë të saktë të termave mjekësorë dhe perceptimeve të gabuara rreth kuptimit të “vdekjes së trurit”. Është e rëndësishme që kjo çështje të trajtohet jo vetëm në fushën mjekësore, por edhe në atë islame, sepse vdekja e trurit cilësohet rëndom si parakusht për dhurimin e organeve (transplantin), por lidhet edhe me shumë norma të tjera, si trashëgimia, vazhdimi i jetës martesore etj.

Ky punim, përveç që ka si qëllim kristalizimin e konceptit të ‘vdekjes së trurit’, synon të hedhë dritë edhe mbi ligjshmërinë e heqjes

së pajisjeve reanimuese¹ dhe të transplantit të organeve-çështje që vazhdojnë të polarizojnë opinionet e ndryshme. Për këto çështje janë angazhuar Akademitë Juridike Islame, këshillat e lartë të hulumtimeve islame, si dhe dijetarë të ndryshëm në qendrat islame dhe viset myslimane.

Fjalët kyqe: vdekje e trurit, koma, cerebrale, reanimim, bioetikë, mjekësi.

Hyrje

Jeta dhe vdekja, përveç që janë fenomene për të cilat kalojnë të gjitha qeniet e gjalla pa dallim, njëherësh janë fakte dhe dëshmi të fuqisë së Krijuesit Fuqiplotë në krijesat e Tij. Ai që u dha jetë krijesave, është i Vetmi që mund të marrë jetët e tyre.

Jeta dhe vdekja janë dy procese të mbetura nën vullnetin e Allahut, dhe çështja e shpirtit, dalja e të cilit nga trupi shënon përfundimin e jetës së njeriut, mbetet një enigmë, sepse njerëzit kanë mundësi vetëm të analizojnë efektet e ndarjes së tij nga trupi, e jo qenësinë e këtij procesi. Shpirti mbetet ajo enigmë përreth së cilës informacionet do të mbesin gjithnjë të kufizuara. Siç e konfirmon edhe Zoti Fuqiplotë, kur tha:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ۖ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

“Të pyesin ty për shpirtin, thuaj se shpirti është çështjeje që i përket vetëm Zoti tim, e juve ju është dhënë fort pak dije!” (El Isra, 85).

Korelacioni midis vdekjes së trurit dhe daljes së shpirtit nga trupi mbetet një çështje delikate, rreth së cilës debati ende nuk është mbyllur.

¹ Pajisjet reanimuese janë pajisje mjekësore të specializuara që përdoren për të rivendosur, mbështetur ose zëvendësuar funksionet jetësore të organizmit (kardiake, respiratore dhe hemodinamike) te pacientët në gjendje kritike ose në arrest kardio-pulmonar. Në aspektin ligjor dhe bioetik, pajisjet reanimuese kanë rëndësi të veçantë në çështjet që lidhen me vdekjen e trurit, të drejtën për të jetuar dhe të drejtën për të mos u mbajtur artificialisht në jetë, duke qenë shpesh objekt i debateve mbi vdekjen biologjike dhe ligjore.

Në gjysmën e dytë të shekullit të kaluar u shënua një lloj evolucionit historik i konceptit të vdekjes në mjekësi. Më parë, vdekja identifikohej botërisht me ndalimin e frymëmarrjes dhe të rrahurave të zemrës. Pas viteve '60, me publikimin e raportit të Komisionit të Harvardit (1968), u prezantua një kriter i ri i konstatimit të vdekjes, që më pas do të njihej si “vdekja e trurit”. Ky përkufizim ka shkaktuar dilema të mëdha mjekësore, etike, ligjore dhe fetare, sidomos në kontekstin islam. Që nga ajo kohë, termi “vdekje e trurit” vazhdon të ngjallë debat kompleks, në të cilin duhet dëgjuar zëri racional që balancohet mes argumenteve hyjnore dhe të dhënave shkencore mjekësore.

Juristët islamë shprehin shumë skepticizëm lidhur me vdekjen e trurit, duke u përpjekur të elaborojnë natyrën e saj biomjekësore dhe legjitimitetin e saj në kuadër të standardeve të jurisprudencës islame. Në përgjithësi, ata ndahen në dy grupe: disa juristë dhe këshilla juridike e konsiderojnë vdekjen e trurit si përmbushje të kriterëve ligjore islame për deklarimin e vdekjes, duke njohur një rol shkencor mjekësor në përcaktimin e shenjave ose kriterëve të vdekjes; ndërsa të tjerë, më të pakët dhe më pak dëgjuar, mbajnë që kriteret tradicionale - ndërprerja e rrahjeve të zemrës dhe e frymëmarrjes - janë shenjat e vërteta të vdekjes.

Në këtë kontekst, akademitë dhe këshillat fetare islame, si Akademia Ndërkombëtare e Jurisprudencës Islame (në kuadër të Organizatës së Bashkëpunimit Islamik), Akademia e Jurisprudencës Islame (nën Ligën Botës Islame) dhe të tjera, kanë trajtuar me kujdes këtë çështje duke balancuar argumentet kredibile islame me nevojat e mjekësisë moderne.

Nga ana tjetër, disa dijetarë klasikë dhe bashkëkohorë kanë kërkuar kujdes të shtuar në përkufizimin dhe konceptimin juridik islam të “vdekjes së trurit”, duke theksuar se shpirti dhe jeta nuk mund të reduktohen në funksione biologjike, por janë realitete metafizike që i përkasin vetëm dijes dhe vullnetit hyjnor të Zotit Fuqiplotë. Këtu qëndron sfida kryesore e harmonizimit midis parimeve fetare dhe realiteteve mjekësore.

Ky punim trajton këtë çështje dhe synon të hedhë dritë mbi implikimet e saj në aspektin juridik islam.

Përkufizimi i vdekjes së njeriut

Në fjalorin e gjuhës shqipe gjejmë që vdekja definohej si: *ndalim i veprimtarisë jetësore të organizmit të njeriut, ndërprerja përgjithnjë e shkëmbimit biologjik të lëndëve në organizëm a në një pjesë të tij; mbarim a fundi i jetës së njeriut*.² Ky përkufizim, siç edhe pritej, mbështetet në një qasje materialiste, e cila e sheh vdekjen thjesht si një proces të pastër fizik, pa marrë parasysh ndërhyrjen hyjnore. Në këtë kuptim, ai është tipikisht në përputhje me definicionet e vdekjes që përdoren nga burimet e literaturës ndërkombëtare mjekësore.

Në *Oxford Textbook of Medicine* gjejmë se vdekja definohej si: *ndërprerje e pakthyeshme e të gjitha funksioneve jetësore të organizmit si një tërësi, veçanërisht ndërprerja e pakthyeshme e aktivitetit të trurit*.³

Këto përkufizime po i paraqesim për të mundësuar më vonë një krahasim të qartë me perspektivën islame, e cila e koncepton vdekjen jo thjesht si ndodhi biologjike për njeriun, por si një proces që përfshin edhe dimensionin shpirtëror dhe hyjnor. Prandaj, sipas konceptit islam, siç është përcaktuar në Enciklopedinë Juridike të Kuvajtit, vdekja është: *“ndarja e shpirtit nga trupi, ndërprerja e lëvizjes së zemrës dhe e frymëmarrjes, dhe shkëputja e plotë e jetës nga njeriu*.”⁴ Ky përkufizim thekson parimin themelor islam, dhe mbi të gjitha universal, sipas të cilit çasti i daljes së shpirtit nga trupi shënon përfundimin e jetës së njeriut. Shenjat apo simptomat që pasojnë vdekjen janë thjesht reflektime të këtij çasti në organizmin e njeriut dhe nuk përcaktojnë vetë momentin e vdekjes.

Megjithatë, realiteti i shpirtit sipas shkollarëve islamë qëllimisht mbahet i paqartë, si një mënyrë për të treguar se njeriu ka kufizime në kuptimin e madhështisë së jetës dhe i ka të kufizuara kapacitetet përballë fuqisë absolute të Zotit. Megjithatë, dihet se të gjitha gjymtyrët e njeriut funksionojnë për shërbimin e shpirtit; kur këto gjymtyrë humbasin fun-

² *Fjalor i Gjuhës Shqipe*, Akademia e Shkencave (Tiranë, 2002), 1427.

³ *Oxford Textbook of Medicine*, 6th Edition (2020)

⁴ *El Meusuattu El Fikhhije El Kuvejtije* - Enciklopedia Fikhore e Kuvajtit, (Kuvajt: Ministria e Çështjeve Islame), 39/248.

ksionin e tyre, kjo sinjalizon se shpirti është ndarë nga trupi, nga vendi ku më parë gjeti strehë dhe jetë.

Në fakt, shumë filozofë antikë gjithashtu argumentonin se vdekja nuk është thjesht një proces fizik i kulluar.

Vetë Platoni mendonte që *shpirti ekziston në vetvete, dhe kur ai lirohet nga trupi, dhe trupi lirohet nga shpirti, çfarë është kjo përveçse vdekje?*⁵

Ky qëndrim, i ngjashëm me atë islam apo me “fetë qiellore” në përgjithësi, mund të kuptohet, ngase burim i diturisë dhe i shkencës në periudhën antike kanë qenë kryesisht zbulesat hyjnore, edhe pse ato mendime shpeshherë nuk iu kanë atribuar atyre.

Vdekja si proces hyjnor në burimet islame

Nga definimi i lartëcituar i vdekjes në konceptin islam, vërehet se ajo është një proces që mbetet gjithnjë në kompetencë të Zotit. Këtë fakt e theksojnë citatat e pamohueshme nga Kurani Fisnik, si dhe traditat profetike. Allahu thotë në një ajet kuranor:

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ ۚ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْغُمْرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ
عِلْمٍ شَيْئًا ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ

“Allahu ju krijoi ju, e pastaj Ai jua merr shpirtin (jua shkaktonte vdekjen). E, ka prej jush që i jepet afat deri në moshën më të shtyrë, ashtu që mos të dijë asgjë nga çka ka ditur. Allahu është më i Dijshmi, më i Fuqishmi.” (En Nahël, 70).

Sikur Allahu solli ndër mend për ne këtë fakt, Ai na tha se Ai-Allahu i Madhëruar - ju krijoi dhe e përsosi krijimin tuaj; ju edukoi dhe e përsosi edukimin tuaj. Ai nuk e bëri jetën tuaj në këtë botë të përhershme, por e përgatiti atë për t’u shuar. Ai ua ruan fuqinë dhe gjallërinë, derisa të arrini

⁵ Feldman, Fred. “Death as Separation of Body from Soul.” In *Death*, Routledge Encyclopedia of Philosophy. Version 1, 1998.
<https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/death/v-1/sections/death-as-separation-of-body-from-soul>

moshën e pjekurisë (të burrërisë), pastaj forca juaj fillon të dobësohet pak e nga pak, dhe dobësia eskalon me kalimin e kohës. Gjatë kësaj jete, disa prej jush i merr Allahu në fëmijëri, disa në rini, disa në moshën e pjekurisë, dhe disa të tjerë në pleqëri. E gjithë kjo nuk ndodh përveçse me urdhrin e Zotit të Gjithëdijshtëm dhe të Mirëinformuar.⁶

Po aq të drejtpërdrejta janë edhe fjalët e Tij, kur thotë:

وَهُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ . وَهُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ وَلَهُ
اِخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

“Dhe Ai është që ju krijoi ju në Tokë, dhe vetëm tek Ai do të tuboheni. Dhe Ai është që jep jetë dhe vdekje, dhe vetëm Ai bën ndryshimin e natës e të ditës; a nuk po e kuptoni?!” (El Mu'minin, 79-80).

Gjithashtu, Muhamedi, a.s., e kristalizoi këtë fakt në shumë hadithe të tij. Në hadithin e përcjellë prej Abdullah bin Mesudit, r.a., qëndron se ai ka thënë:

إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا نُطْفَةً، ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ،
ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يُرْسَلُ إِلَيْهِ الْمَلَكُ فَيَنْفُخُ فِيهِ الرُّوحَ، وَيُؤْمَرُ بِأَرْبَعِ
كَلِمَاتٍ: بِكُتِبَ رِزْقُهُ، وَأَجَلُهُ، وَعَمَلُهُ، وَشَقِيٌّ أَوْ سَعِيدٌ....”

*“Me të vërtetë, krijimi i secilit prej jush mbledhet në barkun e nënës së tij për dyzet ditë si pikë uji (nutfah). Pastaj qëndron për dyzet ditë të tjera si gjak i ngjizur (alakah), pastaj për dyzet ditë të tjera si copë mishi e përtypur (mudghah). Më pas i dërgohet engjëlli, i cili i fryn shpirtin (ruh) dhe i urdhërohet të shkruajë katër gjëra: rizkun e tij, exhelin - jetëgjatësinë e tij në këtë botë, veprat e tij, dhe nëse do të jetë i lumtur apo i mjerë (në Ahiret).”*⁷

⁶ Shih: Mexhma El Buhuth El Islamiye – El Ez'her, Et Tefsir El Vesit li El Kurani El kerim, (Kajro: El Hejetu El Ammeh li Shuuan El Metabi El Amirije, 1973–1993), 5/653!

⁷ Sahih El Buhari, nr. 3208.

Pra, premisa themelore e të gjitha mësimëve kuranore për vdekjen është gjithëpushteti i Allahut: Ai krijon njerëzit, ua përcakton jetën dhe i bën të vdesin kur Ai të dëshirojë.

Në përshkrimet me natyrë edhe etikë islame, vdekja është përshkruar si ngjarja më e tmerrshme dhe çështja më e rëndë, si kupa me shije më të hidhur dhe më të urryer. Ndërsa dita kur ndodh vdekja konsiderohet dita më e madhe në këtë botë për njeriun.

Këto postulate islame na flasin për vdekjen në nocionin e saj të njohur tek njerëzit, pa u lëshuar në termat ose “llojet” e tjera të vdekjeve që mund të lindin në epoka të caktuara historike, si rezultat i avancimeve shkencore në fushën e mjekësisë. Pa mëdyshje, edhe nocioni i “vdekjes së trurit” është një koncept i ri, që kërkon shtjellim të veçantë dhe normativizim të ri.

Çfarë në të vërtetë është “vdekja e trurit”?

Në përpjekje për të bërë këtë definim, vërejmë se Akademia Amerikane e Neurologjisë (AAN) në vitin 1995 dha një konstatim, i cili u përditësua më pas në vitin 2010, duke e përcaktuar vdekjen e trurit si *“ndalimin e pakthyeshëm të të gjitha funksioneve të të gjithë trurit, përfshirë edhe trurin e mesëm.”*⁸

Pas këtij definimi, është vënë re një dallim i dukshëm mes vdekjes së zemrës, që konsiston në ndaljen e dukshme të rrahjeve të saj dhe ndërprerjen e frymëmarrjes, dhe mungesës së shenjave të tilla në vdekjen e trurit.

Në vitin 1968, një komitet i përbërë nga mjekë të Harvard Medical School publikoi raportin e njohur si *A Definition of Irreversible Coma* (“Një përkufizim i komës së pakthyeshme”), i cili paraqiti një definicion të ri për vdekjen - atë të “vdekjes cerebrale” ose “vdekjes së trurit”. Ky definicion i ri u shndërrua në një pikë kthese në mjekësi dhe etikë, duke ndryshuar mënyrën se si kuptojmë dhe trajtojmë vdekjen si proces në tërësi.

⁸ Busl, Katharina M. “What Does the Public Need to Know About Brain Death?” *AMA Journal of Ethics*, no. 12 (December 2020): E1047–E1054.

Ekspertët e fushës së neurologjisë arritën në përfundimin se vdekja e trurit shënon fundin e jetës, po aq përfundimisht sa edhe ndalimi i funksionimit të zemrës dhe ndërprerja e frymëmarrjes me anë të mushkërive.

Madje, sipas një opinioni, vetëm vdekja e “trungut të trurit” (*brainstem death*), që është pjesa më e poshtme që lidh trurin me palcën kurrizore, konsiderohet si vdekje e vërtetë e njeriut. Trungu i trurit është pjesa që kontrollon funksionet jetësore, si frymëmarrja, rrahjet e zemrës dhe vetëdija e njeriut.

Vdekja e “trungut të trurit” do të thotë se këto funksione janë ndalur përgjithmonë, dhe personi konsiderohet i vdekur plotësisht sipas doktrinës britanike dhe disa sistemeve mjekësore analoge. Ndërsa në ShBA kërkohet vdekja e të gjithë trurit (*whole brain death*) për t’u konstatuar vdekja e plotë e njeriut.⁹ Megjithatë, dallimi mes vdekjes së “trungut të trurit” dhe vdekjes së tërësishme të trurit nuk është më shumë se disa minuta, sepse sipas po të njëjtave konstatime mjekësore, pas vdekjes së trungut të trurit, për disa minuta vdes edhe i tërë truri.

S’ka dyshim se debatet që atëherë ende vazhdojnë, mbi çështjen nëse duhet të pranohet vdekja e trurit si vdekje konvencionale apo jo. Këto debate nuk u zhvilluan vetëm në forumet shkencore islame, por ngjallën dilema të mëdha edhe në qarqet mjekësore ndërkombëtare.

Një hulumtim i kryer në Qendrën Klinike të Damaskut, ku u observuan të gjitha rastet e “vdekjes së trurit”, konfirmoi se, sipas kriterëve dhe kushteve të qarta, momenti i përfundimit të jetës së njeriut apo momenti i daljes së shpirtit nga trupi përkon me momentin kur ndodh vdekja e trurit.¹⁰ Se ku mbështetej ky qëndrim, do të ndriçohet në pjesën vijuese të këtij hulumtimi.

Megjithatë, një studim kombëtar i mjekëve myslimanë në Shtetet e Bashkuara rezultoi mjaft interesant, pasi raportoi se gati gjysma e tyre

⁹ Safa El Far, *Hulasat El Ara fi El Kelam an Mevti Xhidhi El Muh ve Ziraati El Ada*, (Noor Book), 232.

¹⁰ Nadā Kijasa, *El Meutu Ed Dimagij bejne Et Tibbi ve Ed Din*, Universiteti i Damaskut, revista El Ulum El Iktisadije ve El Kanunijje, Vol. 26, nr. 22 (1431 H / 2010 M). 490.

nuk i konsideronin individët e përcaktuar si të vdekur sipas kritereve neurologjike si të vdekur ligjërisht, dhe gjysma tjetër nuk i konsideronin ata të vdekur fetarisht.

Dr. Mohammed Rady, mjek i kujdesit intensiv në Klinikën Mayo, është një zë i shquar në këtë grup dhe e drejton kritikun e tij ndaj përdorimit të kritereve neurologjike për përcaktimin e vdekjes. Nga një perspektivë fetare, ai pohon se vdekja e trurit nuk mund të barazohet me vdekjen, sepse Kurani dhe traditat profetike e përshkruajnë qartë vdekjen si një ngjarje të vetme dhe të pakthyeshme, ku shpirti largohet nga trupi.¹¹

Këso dilemash kishin edhe një pjesë e dijetarëve islamë, nëse “vdekjen e trurit” duhet ta njohin si vdekje të vërtetë apo ta llogarisin si moment të daljes së shpirtit prej trupit. Rreth kësaj çështjeje kanë trajtuar teza një numër i madh dijetarësh myslimanë, dhe për më tepër, ekzistojnë edhe vendime të akademive shkencore më kredibile të botës islame.

Dallimi në mes të “vdekjes së trurit” dhe komës

Vdekja e trurit dhe koma janë dy gjendje krejtësisht të ndryshme, si në aspektin mjekësor, ashtu edhe në atë juridik-fetar. Vdekja e trurit nënkupton ndalimin e pakthyeshëm të të gjitha funksioneve të trurit, përfshirë edhe trungun trunor, që do të thotë se personi nuk ka asnjë refleks nervor, nuk merr frymë vetë dhe nuk shfaq aktivitet elektrik cerebral, edhe nëse zemra vazhdon të rrahë për shkak të aparateve dhe pajisjeve reanimuese.

Koma, përkundrazi, është një gjendje e thellë pavetëdijeje, ku truri ruan disa funksione jetësore dhe ekziston mundësia e rikuperimit. Për këtë arsye, personi në këtë gjendje nuk konsiderohet i vdekur, dhe ndërprerja e trajtimit të tij do të ishte e paligjshme dhe e ndaluar fetarisht, siç theksojnë burimet mjekësore.¹² Pra, dallimi themelor qëndron në faktin se vde-

¹¹ Aasim I. Padela and Rafaqat Rashid, *Islamic Perspectives on Death by Neurologic Criteria* (Milwaukee, WI: Medical College of Wisconsin, 2023), 359.

¹² Wijdicks, Eelco F. M. “The Case against Confirming Brain Death With Apnea Testing.” *New England Journal of Medicine* 364, no. 9 (2011): 872–873.

kja e trurit është përfundimtare dhe e pakthyeshme, ndërsa koma është e përkohshme dhe potencialisht e kthyeshme.

Prandaj, dispozitat juridike rreth ligjshmërisë së heqjes së paisjeve reanimuese dhe transplantit të gjymtyrëve ndërlidhen vetëm me rastin kur konstatohet vdekja e pakthyeshme e trurit, e të njëjtat nuk aplikohen kur kemi të bëjmë me gjendjen e tij të komës.

A llogaritet “vdekja e trurit” vdekje e vërtetë edhe në perspektivën islame?

Me gjithë faktin e pranuar tek myslimanët se e vërteta e vdekjes, sikurse edhe e vërteta e jetës, është një çështje që nuk e di askush përveç Krijuesit të vdekjes dhe jetës, Allahut të Madhërishëm, kjo nuk na pengon që të mbështetemi në provat dhe standardet mjekësore që vendosin mjekët profesionistë për të përcaktuar shenjat e vdekjes ose momentin e ndodhjes së saj tek trupi i njeriut.

Njëra prej çështjeve që ende nuk ka konsensus është nëse largimi i shpirtit ka lidhje me vdekjen e trurit. Megjithatë, rreth shenjave të përfundimit të jetës së njeriut, kjo është tashmë një çështje e qartë shkencore, pasi mjekët janë profesionistë të denjë dhe referenca më kredibile në këtë problematikë.

Tradicionalisht, vdekja është përcaktuar si ndërprerja e pakthyeshme e aktivitetit kardiak dhe respirator, një përkufizim që përdoret zakonisht në mjediset e mjekësisë emergjente. Megjithatë, me zbulimet e fundit, që nga gjysma e dytë e shekullit të kaluar e këndeje, është shënuar një avancim domethënës në këto fusha, duke mundësuar rikthimin në funksion të zemrës dhe mushkërive edhe pas ndërprerjes së funksionimit të tyre.

Nga ana tjetër, konstatimet mjekësore të gjysmës së dytë të shekullit të kaluar e këndeje tregojnë se “vdekja e trurit” është shenjë e vdekjes reale të njeriut. Profesionistët e neurologjisë theksojnë se, nëse të gjitha qelizat nervore vdesin, është e pamundur rikthimi i tyre në jetë.

Megjithatë, hamendësimet e shfaqura herë pas here në forumet mjekësore kanë lënë hapësirë për dilema edhe tek shkollarët myslimanë.

Duke qenë kjo çështje një nga problematikat delikate në këndvështrimin juridik islam, juristët bashkëkohorë janë ndarë në dy mendime rreth

asaj nëse “vdekja e trurit” duhet të llogaritet si vdekje e tërësishme dhe e vërtetë në Islam.

Mendimi i parë thotë se vdekja e trurit nuk llogaritet si vdekje e vërtetë pa ndalur edhe të rrahurat e zemrës. Ky qëndrim përfaqësohet nga dijetarë islamë si Dr. Teufik El Vai’ij, Muhammed Muh’tar Es Selamij, Bekër Ebu Zejd, Abdullah El Bessam dhe të tjerë. Madje, ky është edhe qëndrimi zyrtar i Komisionit për Fetfa në Ministrinë e Vakëfeve të Ku-vajtit.

Ata mbështeten në aksiomën juridike islame se “Bindja nuk evitohet nga dyshimi”, duke sinjalizuar se jeta e atij njeriu është e konfirmuar me bindje përpara se truri i tij të ndalë funksionimin, ndërsa konstatimi i vdekjes thjesht për shkak të vdekjes së trurit, kur zemra ende rreh, mbetet një çështje e dyshimtë. Prandaj, bindja nuk lejohet të anashkalohet për shkak të një dyshimi të caktuar.

Gjithashtu, ekziston edhe postulati tjetër juridik islam: “Parimisht tërheqim gjykimin tonë nga e kaluara siç ka qenë, nëse nuk ka ndonjë fakt të prerë që kërkon ta ndryshojmë atë.” Pra, në parim duhet ruajtur bindja se shpirti i tij vazhdon të qëndrojë në trup për aq kohë sa të rrahurat e zemrës nuk janë ndalur, edhe pse ato mund të vazhdojnë me anë të pajisjeve teknike.¹³

Narrativat kuranore në lidhje me njerëzit e shpellës (أصحاب الكهف), të cilët mendoheshin të vdekur, por ishin thjesht në një gjendje animacioni të pezulluar dhe në një gjumë të thellë për qindra vjet, u japin besueshmëri shqetësimeve të shprehura nga mbështetësit e këtij mendimi (shih ajetet 9-26, Sureja El Kehf).

Për shkak të kësaj pasigurie, sipas këtij qëndrimi, vdekja e trurit nuk është bazë e mjaftueshme për të përcaktuar vdekjen njerëzore; përkundrazi, kriteret klasike të ndërprerjes së rrahjeve të zemrës dhe të frymëmarrjes duhet të mbahen si shënjeshtë të vdekjes.

Nga ana tjetër, mendimi i dytë thotë se “vdekja e trurit” llogaritet si vdekje e vërtetë, natyrisht duke respektuar kushtet e caktuara verifikuese

¹³ Muhammed bin Muhammed El Muh’tar Esh Shenkīṭī, *Aḥkām El Xhirāḥah Et Tib-bijeh* (Xhedë: Maktabat El Şaḥābah, 1415 / 1994). 351-352.

për këtë gjendje. Ky qëndrim përfaqësohet sot nga një numër i madh dijetarësh dhe është mbështetur edhe nga institucionet më të rëndësishme të jurisprudencës islame: Akademia Botërore Juridike Islame, Këshilli i Lartë i Fetfave në Dijanetin e Turqisë, Këshilli i Lartë i Fetfave në Egjipt, Këshilli i Lartë i Fetfave në Arabinë Saudite, Akademia e Lartë e Juristëve Islamë në Amerikë, Akademia Juridike Islame në Mekë, Këshilli Europian për Fetfa dhe Hulumtime Shkencore, Akademia e Lartë Islame për Hulumtime Shkencore-Mjekësore në Mbretërinë e Bashkuar, Këshilli i Të Drejtës Islame në Indonezi, dhe të tjera.

Mbështetësit e kësaj pikëpamjeje përfshijnë dijetarët eminentë: juristin e mirënjohur hanefit, Shejh Mustafa Ez Zerka, dijetarët e shquar Dr. Umar Ibën Sulajman El Eshkar dhe Dr. Muhammed Nuajm Jasin, si dhe dijetarin e njohur Dr. Jusuf El Kardavi. Të gjithë këta, si individë të njohur në këshillat e larta dhe akademitë përkatëse, japin verdiktin se nëse verifikohet vdekja e trurit, kjo llogaritet si vdekje e vërtetë sipas Jurisprudencës Islame, dhe rrjedhimisht lejohet edhe heqja e pajisjeve të reanimimit.¹⁴

Për të qenë më besnik në prezantimin e qëndrimit të lartpërmendur, është e rëndësishme të sjellim edhe vendimin e Akademisë Juridike Islame, e cila vepron nën ombrellën e Ligës Botërore Islame. Në sesionin e 8-të, vendimi nr. 2, në vitin 1987, Akademia vendosi: “Personi që ndodhet në gjendje të rënduar dhe i janë vendosur pajisjet reanimuese lejohet të lirohet nga ato pajisje vetëm në rast se është konstatuar përfundimisht ndalimi i pakthyeshem i të gjitha funksioneve të trurit (brain death). Ky konstatim duhet të jepet nga të paktën tre specialistë të fushës së neurologjisë dhe të kujdesit intensiv, të cilët verifikojnë se funksionet e trungrit dhe të gjithë aktiviteti cerebral janë ndërprerë përfundimisht. Edhe nëse zemra dhe frymëmarrja vazhdojnë të funksionojnë përmes aparaturave, personi nuk konsiderohet juridikisht i vdekur sipas Islamit deri në momentin që funksionet jetësore të trurit janë ndërprerë dhe pajisjet rea-

¹⁴ El Saidi, Jahja. “Mavt Ed Dimag ve Etheruhu fī Nakl ve Zira’at El A’daa’ El Beshariyye..” *Maxhalet Esh Shariah ve Ed Dirasat El Islamijje*, no. 135 (2016) 114.

nimuese janë hequr, duke konstatuar se nuk ekziston mundësia e rikthimit të jetës.”¹⁵

Edhe sipas Komisionit të Lartë për Fetfa në Turqi, vdekja e trurit konsiderohet një proces mjekësor që mund të barazohet me vdekjen fetare, nëse plotësohen disa kushte shumë strikte:

- Nëse një komision i specialistëve kompetentë (mjekë neurologë, anestezistë dhe reanimatorë) konstaton se:
 - Të gjitha funksionet e trurit janë ndalur në mënyrë të pakthyeshme, dhe;
 - Frymëmarrja dhe qarkullimi i gjakut mbahen vetëm artificialisht, atëherë personi konsiderohet i vdekur edhe në kuptimin fetar.

Ky qëndrim mbështetet në parimin e ruajtjes së jetës dhe në faktin se vdekja reale ndodh kur truri ndalon funksionimin përfundimisht, pasi ai është qendra e jetës dhe ndërgjegjes. Komisioni thekson se ky konstatim duhet bërë vetëm nga autoritete të mjekësisë moderne, jo nga familjarët apo individë pa kompetencë. Vendimi është miratuar nga Këshilli i Lartë i Diyanetit në mbledhjen e datës 3 mars 1987 dhe vazhdon të jetë qëndrimi zyrtar i institucionit.¹⁶

Pra, vendimet e tilla lejojnë heqjen e pajisjeve të reanimimit në rast të konfirmimit të “vdekjes së trurit”, por sipas Akademive Islame, vdekjen finale mund ta konstatojmë vetëm pasi të jenë ndalur tërësisht edhe rrahjet e zemrës dhe frymëmarrja. Kjo, edhe pse rrahjet e zemrës në trupin e njeriut nuk dëshmojnë domosdoshmërisht se shpirti është ende aty. Për shembull, në rast të mbytjes ose të shkëputjes së kokës, zemra mund të vazhdojë të rrahë edhe për 15-20 minuta, megjithëse personi ka vdekur dhe nuk konsiderohet më i gjallë.

¹⁵ Kararat El Mexhma’ El Fikh El Islamiy Liga Botërore Islame-Rabita Makkah, bot. i tretë 2020) f. 231.

¹⁶ “*Beyin Ölümü Dinen Ölüm Olarak Kabul Edilebilir mi?*” (Ankara: Din İşleri Yüksek Kurulu, vendim i datës 3 mars 1987), i publikuar në faqen zyrtare të Diyanetit, <https://kurul.diyenet.gov.tr/Cevap-Ara/1286/beyin-olumu-dinen-olum-olarak-kabul-edilebilir-mi>.

Për saktësinë e këtij konkluzioni dëshmon edhe fakti embrionologjik, sepse embrioni, edhe pa iu dhënë shpirti, është një qenie e gjallë: zhvillohet, ushqehet dhe zemra e tij rreh që nga javët e para. Kjo është verifikuar edhe në hadithet e Profetit Muhamed s.a.v.s., i cili thotë: *“Me të vërtetë, krijimi i secilit prej jush mblihet në barkun e nënës së tij për dyzet ditë si pikë uji (nutfah). Pastaj qëndron për aq (dyzet ditë të tjera) si gjak i ngjizur (alakah), pastaj për aq (dyzet ditë të tjera) si copë mishi e përtypur (mudghah). Pastaj i dërgohet engjëlli, i cili i fryn shpirtin (ruh), dhe i urdhërohet të shkruajë katër gjëra: rizkun e tij, exhelin-jetëgjatësinë e tij në këtë botë, veprat e tij, dhe a do të jetë i lumtur apo i mjerë në Ahiret...”*¹⁷

Pra, ky hadith na tregon se organet, përfshirë edhe zemrën, kanë një lloj “gjallërie” dhe funksionojnë edhe pa u futur shpirti në trup, gjë e cila ndodh vetëm pas 120 ditëve të fekondimit në mitër. Madje, edhe shkrimet dhe trajtimet e disa juristëve klasikë, duke u mbështetur në argumentet e lartpërmendura, ofrojnë sinjale domethënëse për një diskutim të tillë. Për shembull, Ibën Kajjim El Xhevziyye (Zoti e pastë mëshiruar) diskuton për shpirtin njerëzor dhe marrëdhënien e tij me funksionet e trupit, në kontekstin e fetusit. Ai argumenton se jeta e fetusit ka dy periudha:

1. Parashpirtëzimit (قبل النفخ): që është e ngjashme me jetën bimore, edhe në këtë fazë trupi rritet dhe ushqehet.
2. Passhpirtëzimit (بعد النفخ): kur ka aftësinë për ndjeshmëri, vullnet dhe lëvizje vullnetare, meqenëse shpirti njerëzor tani është i lidhur me trupin. Kështu që, pohonte se funksionet trupore si rritja dhe ushqyerja mund të ekzistojnë edhe pa lidhjen e shpirtit me trupin.¹⁸

Në këtë sens, është relevante të qartësohet një e vërtetë e pamohueshme nga të gjithë - madje edhe nga ata që “vdekjen e trurit” nuk e llogarisin si vdekje të plotë e të vërtetë në mungesë të pajisjeve reanimuese - se trupi i njeriut nuk do të ishte në gjendje të mbijetonte më shumë se disa minuta pas ndalimit ose çaktivizimit të atyre pajisjeve.

¹⁷ Sahih El Buhari, nr. 3208.

¹⁸ Aasim I. Padela and Rafaqat Rashid, *Islamic Perspectives on Death by Neurologic Criteria* (Milwaukee, WI: Medical College of Wisconsin, 2023), 367.

Këto pajisje zëvendësojnë ose mbështesin frymëmarrjen, qarkullimin e gjakut dhe oksigjenimin e organizmit, duke ruajtur përkohësisht funksionet që, normalisht, i kryen vetë trupi. Pa ventilatorin ndalet furnizimi i gjakut me oksigjen; pa aparaturat që mbështesin qarkullimin, zemra dhe organet e tjera dështojnë brenda pak minutash; pa pajisjet e monitorimit dhe e infuzionit, humbet kontrolli mbi funksionet jetësore dhe ndodh kolapsi i menjëhershëm i trupit. Në këto rrethana, proceset biologjike të jetës ndërpriten plotësisht, duke çuar në vdekje natyrore dhe të pashmangshme. Kështu, pajisjet reanimuese nuk e rikthejnë jetën në kuptimin e plotë të fjalës, por vetëm e shtyjnë procesin e vdekjes, duke e mbajtur trupin në një gjendje të përkohshme, artificiale, të funksioneve biologjike.

Nisur nga këto premisa, trajtimi i personit që ka pësuar “vdekje të trurit”, në pikëpamjen mjekësore, zakonisht klasifikohet si i kotë. “Kotësia”, në këtë kontekst, nënkupton se shërimi është i pamundur dhe se vazhdimi i funksionit të disa organeve, pa aparaturën reanimuese, është praktikisht i paimagjinueshëm.

I tërë shqyrtimi i provave dhe analiza e mendimeve të shtjelluara rreth përcaktimit nëse vdekja e trurit llogaritet vdekje e vërtetë, ka rëndësi thelbësore në jurisprudencën islame. Nga ky përcaktim burojnë pastaj edhe normat që lidhen me larjen rituale të kufomës, qefinosjen, namazin e xhenazës, shpërndarjen e trashëgimisë, varrimin etj. Po kështu, ky përcaktim është vendimtar për të kuptuar ligjshmërinë e veprimeve që lejohen pas vdekjes, siç janë marrja e organeve për transplantim sipas kritereve të caktuara dhe tërheqja e pajisjeve që mbështesin jetesën “artificiale” ose procesin e reanimimit.

Megjithatë, duhet theksuar se debatet brenda qarqeve juridike islame mbi përcaktimin e vdekjes sipas kritereve neurologjike kërkojnë shqyrtime dhe shoshitje të thella të provave, në dritën e njohurive më të fundit biomjekësore dhe të normave juridike islame.

Kjo s'mund të arrihet pa një bashkëpunim të ngushtë ndërmjet studiuesve të islamistikës dhe specialistëve të disiplinave mjekësore.

Përmbyllje dhe rekomandime

Pas përfundimit të kësaj trajtëse, e cila ka rëndësi vitale në bioetikën islame, mund të konkludojmë se:

- ***Juristët myslimanë janë unanimitë*** në mendimin se etika juridike islame karakterizohet nga një vizion në të cilin ruajtja e jetës njerëzore është vetë një qëllim (maksad) themelor, që duhet të orientojë arsyetimin moral.
- ***Në asnjë diskutim të juristëve islamë*** mbi “vdekjen e trurit” nuk imagjinohet të anashkalohet çështja e shenjtërisë së jetës, si një objektiv gjithëpërfshirës i jurisprudencës dhe moralit islam.
- ***Në parim***, kur myslimanët përballen me nevojën për të arritur një gjykim moral mbi çështjet e jetës dhe vdekjes, ata duhet të kenë të qartë se detyrimi i tyre i parë është ruajtja e jetës njerëzore sa herë që kjo është e mundur, dhe se është moralisht e dënueshme të përfshihen në veprime ose mosveprime që do të rezultojnë në ndërprerjen e jetës në kuptimin e plotë të fjalës “jetë”.
- ***“Vdekja e trurit”***, si nocion dhe koncept modern bioetik, është relativisht i vonshëm; për këtë arsye, për të sqaruar qëndrimin e saktë islam rreth tij, duhet mbështetur kryesisht në hulumtimet e shkollarëve bashkëkohorë islamë.
- ***Ekziston një “konsensus” i pjesshëm islam***, më saktë një mendim dominues, që e pranon vdekjen e trurit si vdekje reale, por vetëm me kushte strikte, si në aspektin mjekësor, ashtu edhe në atë etik.
- ***Kërkohet dhe konsiderohet domosdoshmëri*** bashkëpunimi ndërdisiplinar midis juristëve të jurisprudencës islame dhe profesionistëve të fushave mjekësore, sidomos kur trajtohen probleme që përfshijnë shëndetin, sëmundjen apo mjekimin e njeriut.
- ***Heqja e pajisjeve reanimuese*** nga personi që ka pësuar “vdekje të trurit”, dhe vdekja e të cilit është e pakthyeshme, mbetet dilema e madhe rreth së cilës zhvillohet debati. Megjithatë, shumica e akademike islame dhe këshillave të larta në botën islame kanë dhënë dritën jeshile për lejueshmërinë e këtij veprimi.

Literatura e shfrytëzuar:

1. Al Mausū‘ah El Fikhjeh El Kuvejtijjeh (Enciklopedia Fikhore e Kuvajtit). Vol. 39. Kuvajt: Ministry of Avqaf and Islamic Affairs, 1998, p. 248.
2. Aasim I. Padela and Rafaqat Rashid, Islamic Perspectives on Death by Neurologic Criteria (Milwaukee, WI: Medical College of Wisconsin, 2023), 359.
3. Busl, Katharina M. “What Does the Public Need to Know About Brain Death?” *AMA Journal of Ethics*, no. 12 (December 2020): E1047-E1054.
4. Din İşleri Yüksek Kurulu (Diyanet İşleri Başkanlığı). “Beyin Ölümü Dinen Ölüm Olarak Kabul Edilebilir mi?” (Ankara: vendim i datës 3 mars 1987), i publikuar në faqen zyrtare të Diyanetit, <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/1286/beyin-olumu-dinen-olum-olarak-kabul-edilebilir-mi>.
5. El Saidi, Jahja. “Mavt Ed Dimag ve Etheruhu fī Nakl ve Zira’at El A’daa’ El Besheriye..” *Maxhal-et Esh Shariah ve Ed Dirasat El islamijje*, no. 135 (2016) 114.
6. Feldman, Fred. “Death as Separation of Body from Soul.” In *Death, Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Version 1, 1998. <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/death/v-1/sections/death-as-separation-of-body-from-soul>.
7. Kararat El Mexhma’ El Fikh El Islamij Liga Botërore Islame-Rabita Makkah, bot. I tretë 2020) fq.231.
8. Muhammed bin Muhammed El Muh’tār Esh Shankī□ī, A□kām El Xhirāḥah Et Tibbijjeh (Xhedë: Maktabat al-□a□ābah, 1415 / 1994). 351-352.
9. Nadā Kijasa, El Meut Ed Dimagij Bejne Et Tibbi ve Ed Din, Universiteti I Damaskut, revista El Ulum El Iktisadije ve El Kanunijje, Vol. 26, nr. 22 (1431 H / 2010 M). 490.
10. Oxford Textbook of Medicine, 6th Edition (2020).
11. Sahih El Buhari, nr. 3208.

12. Safa El Far, H'ulast El Ara' fi El Kalam 'an Mavt xhidh' El Muh' ve Zirata El Ea'dau. (Noor Book), 232.
13. Shih: Mexhma El Buhuth El Islamijje- El Ez'her, AT Tefsir El Vsit li-l-Kuran El Kerim (Kajro: Al-Hay'a al-'Amma li-Shu'un al-Matabi' al-Amiriyya, botimi i parë, 1393-1414 H / 1973-1993 M). 5/653.
14. Wijdicks, Eelco F. M. "The Case against Confirming Brain Death with Apnea Testing." *New England Journal of Medicine* 364, no. 9 (2011): 872-873.
15. Fjalor i Gjuhës Shiqpe, Akademia e Shkencave (Tiranë, 2002). 1427.

Mr. Driton ARIFI

BRAIN DEATH - ISLAMIC LEGAL TREATISE IN THE LIGHT OF MODERN MEDICAL ACHIEVEMENTS

Abstract

Death, as a natural process, affecting every living being, including man himself, in the Islamic perspective remains a divine exclusivity, attributed only to God Almighty. Allah the Exalted is the One who gives life, and He is also the Only One who takes it. However, in the same perspective, the topic of "brain death" constitutes one of the most debated issues, not only for the field of modern medicine, but also for contemporary Islamic jurisprudence. Given that this issue is complex in nature, the study naturally takes on an interdisciplinary character.

The dilemmas that arise are numerous, due to the not-always-accurate use of medical terms and misconceptions about the meaning of "brain death". This issue must be addressed not only in the medical field, but also in the Islamic one, because brain death is usually considered a prerequisite for organ donation, but is also related to many other norms, such as inheritance, marital life, etc.

This paper, in addition to its aim of clarifying the concept of 'brain death', also aims to shed light on the legality of issues such as stopping resuscitation efforts and organ transplants - issues that continue to be very polarizing. Islamic Jurisprudence Academies, high councils of Islamic research, as well as various scholars in Islamic centers and Muslim regions have been engaged in these issues.

Keywords: *brain death, coma, cerebral, resuscitation, bioethics, medicine.*

KUD: 348:656.1.08(05)

Dr. Ilmije KUÇI

RREGULLAT DHE PËRGJEGJËSITË JURIDIKE NË AKSIDENTET RRUGORE SIPAS JURISPRUDENCËS ISLAME

Abstrakt

Ky studim analizon rregullat dhe përgjegjësitë juridike në aksidentet rrugore sipas jurisprudencës islame, duke u fokusuar në pesë parime themelore: ndalimin e shkaktimit të dëmit, përgjegjësinë e drejtshkaktarit, përgjegjësinë e shkaktarit të tërthortë, përparësinë e drejtshkaktarit në rast bashkimi me shkaktarin e tërthortë dhe përgjegjësinë e përbashkët kur ndikimi është i barabartë. Hulumtimi shqyrton zbatimin e këtyre parimeve në kontekstin e trafikut rrugor bashkëkohor. Ai krijon një lidhje midis mjeteve tradicionale të transportit dhe automjeteve moderne, duke ofruar një kuptim të thellë të mënyrës se si këto parime mund të adaptohen në realitetin aktual të transportit, duke ruajtur thelbin doktrinar dhe duke u përshtatur me kompleksitetin e trafikut modern. Metodologjia bazohet në analizën krahasuese të literaturës juridike islame dhe zbatueshmërinë e saj në kontekstin bashkëkohor. Rezultatet tregojnë se parimet themelore të jurisprudencës islame ofrojnë një bazë të qëndrueshme për trajtimin e përgjegjësisë në aksidentet rrugore moderne, pavarësisht ndryshimeve teknologjike në mjetet e transportit. Studimi konkludon se sistemi juridik islam promovon një qasje të balancuar ndaj sigurisë rrugore, duke harmonizuar të drejtën për përdorimin e hapësirave publike me detyrimin për mbrojtjen e sigurisë së të gjithë pjesëmarrësve në trafik.

Fjalët kyçe: *jurisprudencë islame, aksidentet rrugore, përgjegjësia juridike, kompensimi i dëmit.*

Hyrje

Aksidentet rrugore përbëjnë një nga sfidat më serioze të shoqërisë moderne, duke kërcënuar sigurinë publike dhe duke shkaktuar humbje të konsiderueshme në jetë njerëzore dhe dëme materiale. Jurisprudenca islame, përmes parimeve dhe rregullave të saj të detajuara, ofron një kornizë gjithëpërfshirëse për trajtimin e përgjegjësive juridike që lindin nga këto aksidente. Ky studim synon të analizojë në mënyrë të hollësishme rregullat e përgjegjësive juridike në aksidentet rrugore, të shqyrtojë parimet themelore të ndalimit të dëmtimit dhe të hulumtojë zbatimin praktik të këtyre parimeve në kontekstin bashkëkohor, duke u bazuar në analizën krahasuese të teksteve juridike klasike islame dhe zbatimin e tyre në realitetin modern të trafikut rrugor.

Hulumtimi merr një rëndësi të veçantë për aftësinë e tij në ndërtimin e urave lidhëse midis traditës juridike islame dhe sfidave bashkëkohore të sigurisë rrugore. Nëpërmjet një analize të thelluar të burimeve tradicionale juridike dhe interpretimit të tyre në kushtet moderne, studimi tregon se si parimet e jurisprudentës islame mund të shërbejnë si udhërrëfyes të vlefshëm për adresimin e çështjeve aktuale të sigurisë rrugore. Metodologjia e ndjekur në këtë punim është sistematike dhe gjithëpërfshirëse, duke filluar nga themelet konceptuale, duke vazhduar me shqyrtimin e hollësishtëm të secilit parim, dhe duke përfunduar me aplikimin praktik të këtyre parimeve në realitetin bashkëkohor të aksidenteve rrugore.

Gjetjet dhe konkluzionet e këtij studimi ofrojnë kontribute të rëndësishme për politikëbërësit, profesionistët e drejtësisë dhe specialistët e sigurisë rrugore. Ato ndihmojnë në ndërtimin e një sistemi më efektiv të sigurisë rrugore, që harmonizon urtësinë e traditës juridike me kërkesat e realitetit bashkëkohor, duke ofruar zgjidhje praktike për sfidat aktuale të sigurisë rrugore.

Rregullat themelore të Jurisprudencës Islame për përgjegjësinë dhe kompensimin

Jurisprudenca islame ka vendosur parime thelbësore që shërbejnë si udhëzues për përcaktimin e përgjegjësisë dhe të kompensimit në situata të ndryshme. Këto dispozita, që lidhen me dëmet, kuptohen përmes parimeve të përgjithshme të fikhut, të cilat përcaktojnë bazat e drejtësisë dhe përgjegjësisë në shoqëri.

Në këtë kuadër, juristët islamë kanë dhënë kontribute të vyera duke sjellë shembuj të ndryshëm për tasqaruar përgjegjësinë në raste specifike, si aksidentet e trafikut, hipjet, përplasjet dhe dëmet e shkaktuara nga kafshët. Duke u bazuar në këta shembuj praktikë, ata kanë arritur të përcaktojnë rregulla të qarta për trajtimin e çështjeve të përgjegjësisë dhe të kompensimit.

Dispozitat që lidhen me këto dëme bazohen në disa rregulla themelore të fikhut:

- Nuk lejohet shkaktimi i dëmit dhe as kthimi i dëmit me dëm;
- Drejtshkaktari (المباشر) është përgjegjës, edhe nëse veprimi i tij nuk është i qëllimshëm.
- Shkaktari i tërthortë (المتسبب) nuk mban përgjegjësi, përveçse kur veprimi i tij përfshin shkelje.
- Kur drejtshkaktari dhe shkaktari i tërthortë bashkohen, përgjegjësia i atribuohet drejtshkaktarit.
- Drejtshkaktari dhe shkaktari i tërthortë mbajnë përgjegjësi së bashku.

Këto parime themelore të jurisprudencës islame formojnë bazën e një sistemi gjithëpërfshirës për trajtimin e dëmeve dhe përcaktimin e kompensimit të drejtë. Duke u mbështetur në këto parime të qëndrueshme, shoqëria moderne mund të përballojë sfidat bashkëkohore të përgjegjësisë civile, veçanërisht në fushën e aksidenteve të trafikut dhe dëmeve të tjera që kërkojnë vlerësim të kujdesshëm të shkakut dhe përgjegjësisë.

Këto rregulla ofrojnë një kornizë të qartë për zbatimin e drejtësisë në rastet e dëmeve dhe aksidenteve, duke siguruar që çdo palë të mbajë përgjegjësinë e duhur dhe të ofrojë kompensimin e përshtatshëm sipas parimeve të sheriatit islam.

Në vazhdim do të shqyrtohen në detaje pesë rregullat themelore të jurisprudencës islame që përcaktojnë bazat e përgjegjësisë juridike, duke filluar nga parimi themelor i ndalimit të shkaktimit të dëmit deri te rastet komplekse të përgjegjësisë së përbashkët. Gjithashtu, do të sjellim shembuj të cilët juristët islam i kanë përmendur në përputhje me mjetet e përdorura në kohën e tyre, në mënyrë që të mund të përcaktohet përgjegjësi konkrete në aksidentet e trafikut.

Rregulla e parë: Nuk lejohet shkaktimi i dëmit dhe as kthimi i dëmit me dëm

Rregulli islam që ndalon shkaktimin e dëmit dhe kthimin e tij me dëm është një nga parimet më të rëndësishme të jurisprudencës islame. Ky parim mbështetet në fjalën e të Dërguarit të Allahut, a.s.:

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ

“Nuk lejohet shkaktimi i dëmit, dhe as kthimi i dëmit me dëm.”¹

Ky hadith vendos themelet e një rregulli të përgjithshëm në legjislacionin islam. Kjo maksimë juridike ka rëndësi të veçantë për ndërtimin e marrëdhënieve shoqërore të shëndetshme dhe për mbrojtjen e të drejtave të individit dhe të komunitetit.

Në thelb të këtij rregulli qëndrojnë dy aspekte kryesore: parandalimi i dëmit para se ai të ndodhë dhe trajtimi i pasojave pas ngjarjes. Sa i përket aspektit parandalues, çdo individ mban përgjegjësinë të marrë masa për të shmangur shkaktimin e dëmit ndaj të tjerëve. Kjo përfshin kujdesin në hapësirat publike, respektimin e normave të trafikut, mbajtjen e një distance të sigurt dhe shmangien e veprimeve që mund të rrezikojnë sigurinë e të tjerëve. Kur ndodhin dëmtime, sistemi nuk mbështet hakmarrjen, por

¹ Ahmedi, nr. 2865, 5/55. Shejh Shuaibi thotë: “Është i mirë.” Ibën Maxhe, nr. 2341, 2/784; Darkutni, nr. 3079, 4/51; *El Mustedrek*, nr. 2345, 2/66. El Hakimi thotë: “Senedi i këtij hadithi është sahih sipas kriterëve të Muslimit.” Këtë e miraton edhe Edh Dhehebi. *Sunen El Kubra* i Bejhekiut, nr. 11384, 6/115, etj. Ibën El Mulekkini, në *Hulasatu El Bedri El Munir*, 2/438, thotë se Ibën Salahi ka thënë se është i mirë. Ebu Davudi ka thënë: “Ky është një ndër hadithet rreth të cilit sillet fikhu.”

promovon zgjidhje konstruktive si falja ose kompensimi material. Kjo qasje synon të ndërpresë ciklin e hakmarrjes, që përshkallëzon konfliktet pa ofruar zgjidhje të qëndrueshme. Jurisprudenca islame favorizon kompensimin material dhe restaurimin e gjendjes së mëparshme si mekanizma më efektive për zgjidhjen e mosmarrëveshjeve.

E drejta islame parashikon disa përjashtime të kufizuara në fushën e transportit rrugor, përfshirë rregulla specifike për kisasin, hududet dhe masat disiplinore, të cilat kanë për qëllim ruajtjen e drejtësisë dhe proporcionalitetit në përdorimin e rrugëve dhe sistemit rrugor publik.²

Ky standard gjen zbatim edhe në përdorimin e sistemit rrugor publik, i cili përfaqëson një hapësirë kolektive për të gjithë. Shfrytëzimi i saj është i lejuar për të gjithë, por kjo e drejtë është e kushtëzuar nga detyrimi për të ruajtur sigurinë dhe për të shmangur dëmtimin e të tjerëve,³ në atp raste kur është e mundur të parandalohen dëmet. Pra, përgjegjësia mbetet mbi secilin për të vepruar në mënyrë që të shmangë pasojat që mund të evitohen.⁴ Kjo është kështu, sepse nëse do të vendosnim si kusht që përdoruesi i rrugës të jetë i mbrojtur edhe nga ajo që nuk mund të shmanget, atëherë do të i kërkonim diçka të pamundur. Përdoruesi mund të preket nga situata jashtë kontrollit dhe vullnetit të tij, dhe kjo do ta ndalonte nga qarkullimi, duke i pamundësuar realizimin e të drejtës së tij për të lëvizur. Ai do të hiqte dorë nga ecja ose përdorimi i mjeteve, nga frika se mos përballlet me diçka të pashmangshme. Si rrjedhojë, përdoruesit e rrugës, qofshin këmbësorë apo me mjete transporti, nuk mbajnë përgjegjësi për dëmet që shkaktohen nga situata të paevitueshme dhe jashtë kontrollit të tyre.⁵

² Sherh El Kavaid El Fikhijeh, f. 165.

³ El Hidajeh, 4/479; El Ihtijar, 5/47; Et Tebjin, 6/149; Durrer El Hukam, 2/111; El Bahr, 8/406; El Lubab fi Sherhi El Kitab, 3/163, Durrer El Hukam fi Sherhi Mexheleti El Ahkam, 2/635 etj.

⁴ Shih: Durrer El Hukam fi Sherhi Mexheleti El Ahkam, 2/621!

⁵ Shih: Tuhfetü El Fukaha, 3/123, El Hidajeh, 4/479, Mexhma El Enhur, 2/659, Durrer El Hukam fi Sherhi Mexheleti El Ahkam, 2/621 etj.!

Mirëpo, nëse dëmi shkaktohet nga veprime që mund të shmangen, atëherë personi konsiderohet përgjegjës dhe i obliguar për dëmshpërblim. Këtë e vërtetojnë edhe hadithet, të cilat ngarkojnë me përgjegjësi atë që ndalon mjetin ose kafshën në rrugë dhe përmes kësaj shkaktohen dëme për njerëzit. Prej En Naman bin Beshirit transmetohet se Pejgamberi, a.s., ka thënë:

مَنْ أَوْقَفَ دَابَّةً فِي سَبِيلِ مَنْ سُبِلَ الْمُسْلِمِينَ، أَوْ فِي سُوقٍ مِنْ أَسْوَاقِهِمْ، فَأَوْطَأَتْ
يَدَهُ أَوْ رَجُلٍ، فَهُوَ ضَامِنٌ، «مَنْ رَبَطَ دَابَّةً عَلَى طَرِيقِ الْمُسْلِمِينَ، فَأَصَابَ فَهُوَ
ضَامِنٌ»

*“Kushdo që ndalon një kafshë në një rrugë të myslimanëve, ose në një treg nga tregjet e tyre, dhe ajo e shkel me dorë ose këmbë, ai është përgjegjës.”*⁶ *“Kushdo që lidh një kafshë në rrugën e myslimanëve, dhe ajo shkakton dëme, ai mban përgjegjësi.”*⁷

Ky hadith na mëson se çdo person që shkakton pengesa në rrugë, qoftë me kafshë apo me mjete transporti, mban përgjegjësi për dëmet e mundshme, edhe pse ka të drejtë të përdorë rrugën njësoj si të gjithë të tjerët. Duke pasur mundësinë të vepronte preventivisht dhe të shmangte dëmin, por duke mos e bërë këtë, ai mban përgjegjësi për keqpërdorimin e së drejtës së tij.

Ligjislacioni islam ka vendosur një balancë të kujdesshme midis të drejtës për të përdorur hapësirat publike dhe detyrimit për të mos shkaktuar dëme. Ky parim thekson se, përderisa secili ka të drejtë të përdorë rrugët publike, kjo e drejtë shoqërohet me detyrimin për të marrë masa

⁶ Darekutni, nr. 3385, 4/236; Sunen El Bejheki Es Sagir, nr: 2749, 3/354, dhe thotë: është i dobët.

⁷ Muxhem El Kebir, nr. 97, 21/93. El Hejthemi, në *Mexhma Ez Zevaid*, 4/166, thotë: “Taberani transmeton në *Muxhem El Kebir* përmes Bekijes, nga Isa bin Abdilahi. Duhet theksuar se ky Isa nuk është i njohur mjaftueshëm, ndërsa Bekija konsiderohet *mudelis* (term që i referohet transmetuesit që transmeton nga dikush që e ka takuar, por nuk ka dëgjuar drejtpërdrejt prej tij, ose nga dikush që është bashkëkohor i tij, por nuk e ka takuar personalisht). Transmetuesit e tjerë në këtë zinxhir konsiderohen të besueshëm.”.

paraprake për të shmangur dëmtimin e të tjerëve. Kjo filozofi juridike gjen pasqyrim konkret në dispozitat e *Mexheletu El Adlijeh*, veçanërisht në nenin 926, ku thuhet: “Çdokush ka të drejtë kalimi në rrugët publike, por me kushtin e sigurisë, që do të thotë se kjo është e kufizuar me kushtin që ai të mos dëmtojë të tjerët në rastet që mund të shmangen.”⁸ Si dhe në nenin 932, i cili sqaron se nuk ka përgjegjësi për dëmet e pashmangshme: “Çdokush ka të drejtë të kalojë në rrugën publike me kafshën e tij. Prandaj, ai që kalon me kafshën e tij në rrugën publike nuk është përgjegjës për dëmin ose humbjen që nuk mund të shmangen.”⁹

Ky rregull juridik promovon përgjegjshmërinë individuale, duke ruajtur njëkohësisht të drejtat kolektive. Në thelb, ai ofron një bazament të qëndrueshëm për ndërtimin e një shoqërie të drejtë dhe të sigurt. Duke vendosur ekuilibrin mes të drejtave individuale dhe përgjegjësive kolektive, ky rregull ofron një kornizë të qartë për zgjidhjen e mosmarrëveshjeve dhe parandalimin e dëmeve, duke nxitur një rend shoqëror të bazuar në drejtësi, siguri dhe stabilitet të qëndrueshëm.

Shembuj të përgjegjësisë së pronarit të kafshës

Në jurisprudencën islame ekzistojnë parime dhe rregulla të detajuara që përcaktojnë përgjegjësitë e pronarëve dhe hipësve të kafshëve. Këto rregulla janë vendosur me qëllim sigurimin e sigurisë publike dhe parandalimin e dëmeve të mundshme në hapësira të përbashkëta. Dispozitat themelore trajtojnë një gamë të gjerë situatash dhe përcaktojnë qartë përgjegjësitë që bien mbi pronarin e kafshës.

Kur bëhet fjalë për lëvizjen e kafshëve në rrugë dhe hapësira publike, jurisprudenca islame bën një ndarje të qartë mes rasteve ku pronari mban përgjegjësi dhe atyre ku nuk mban përgjegjësi. Për shembull, kur një kafshë ecën mbi guralecë ose rrëzë dhe shkakton ngritjen e pluhurit ose lëvizjen e gurëve të vegjël, pronari nuk konsiderohet përgjegjës, pasi këto janë pasoja të pashmangshme dhe të zakonshme të lëvizjes së kafshës. Megjithatë, nëse për shkak të lëvizjes së fuqishme kafsha shkakton ngritjen e

⁸ El Mexhele El Adlijeh, f. 180.

⁹ Po aty, f. 181.

gurëve të mëdhenj që mund të dëmtojnë kalimtarët, pronari mban përgjegjësi të plotë, pasi kjo situatë mund të shmanget duke treguar kujdesin e duhur.¹⁰

Hipësi mban përgjegjësi të plotë në raste specifike, veçanërisht kur hip mbi një kafshë tepër të shpejtë që nuk i nënshtrohet kontrollit të frerit për t'u ndalur, pasi kjo del jashtë të zakonshmes. Në situata të tilla, pasojat që rrjedhin nga pamundësia për të kontrolluar kafshën bien mbi hipësin.¹¹ Po ashtu, personi që ndalon kafshën në rrugë mban përgjegjësi për të gjitha dëmtimet që mund të shkaktohen nga këmbët ose bishti i saj, pasi ndalja në atë vend është e shmangshme.

Pronari që ndalon kafshën e tij për plotësimin e nevojave fiziologjike të domosdoshme nuk mban përgjegjësi juridike për dëmtimet eventuale, sepse këto nevoja janë të paevitueshme dhe thuajse të pamanxhueshme. Megjithatë, nëse pronari e ndal kafshën e tij jo për nevojat fiziologjike, por për arsye të tjera, dhe gjatë asaj kohe kafsha kryen nevojat e saj fiziologjike, dhe ndodh që një person të shkelë mbi to dhe të pësojë dëm, atëherë përgjegjësia bie mbi pronarin.

Kjo është kështu sepse në këtë rast është shkelës i të drejtës në ndalje, ngase kjo nuk është prej gjërave të nevojshme të ecjes.¹²

Në situatat kur kafsha tërhiqet nga frerët dhe gjatë kësaj kohe mund të godasë me këmbë ose bisht, ose të kryejë çlirime të tjera si urinim, jashtë-qitje apo jargë, pronari nuk mban përgjegjësi. Kjo është për shkak se këto pasoja janë të natyrshme dhe të pamundura për t'u shmangur, dhe ruajtja nga to nuk është praktikisht e realizueshme.¹³

Megjithatë, për dëmtimet që shkaktohen nga goditjet me këmbë, kokë, gjoks ose nga kafshimet, përgjegjësia bie mbi hipësin, drejtuesin ose

¹⁰ Shih: Tuhfetu El Fukaha, 3/123, El Bedai, 7/272 etj.

¹¹ El Hidajeh, 3/235, Durrer El Hukam, 2/229 etj.

¹² Shih: El Ihtijar, 5/48, Tebjinu El Hakaik, 6/149-150, Durrer El Hukam, 2/112, Bahru Err Rraik, 8/408, Mexhma El Enhur, 2/660, Ed Durru El Muhtar, 6/604 etj.!

¹³ El Bedai, 7/272, El Hidajeh, 4/480.

tërheqësin e kafshës, pasi këto veprime konsiderohen të kontrollueshme dhe mund të shmangen me kujdes të duhur.¹⁴

Vendi ku ndalohet kafsha luan rol thelbësor në përcaktimin e përgjegjësisë ligjore. Pronari i kafshës mban përgjegjësi për dëmet që shkakton kafsha, si shkelje, përplasje etj., nëse e ndalon kafshën në rrugë kryesore, në mes të rrugës ku ndalja nuk lejohet, ose pranë derës së xhamisë, sepse kjo konsiderohet tejkalim i kufijve të ndaljes së lejuar.¹⁵

Ndalimi i kafshës në tregje, në vende të autorizuara nga autoritetet ose në hapësira të shkretëta konsiderohet i ligjshëm, dhe pronari nuk mban përgjegjësi, përveç rasteve kur hipësi shkakton vdekje ose dëmtime të drejtpërdrejta.

Në rastet fatale, kur kafsha shkakton vdekje, kompensimi material (dijeh) i ngarkohet akiles,¹⁶ ndërsa për dëmtime të pasurisë, përgjegjësia dhe detyrimi për kompensim i takon drejtpërdrejt pronarit të kafshës.¹⁷

¹⁴ Tuhfetu El Fukaha, 3/123-124.

¹⁵ Tuhfetu El Fukaha, 3/123-124.

¹⁶ El Akile nënkupton grupin e njerëzve që marrin përsipër të paguajnë kompensimin material, duke përfshirë të afërmit e vrasësit ose anëtarët e regjistrir ushtarak (ehlud-divan). Kur vrasësi është i regjistruar në divanin shtetëror (regjistrin e ushtrisë), përgjegjësia financiare bie mbi ushtarët dhe luftëtarët e regjistruar në të njëjtin divan, ku kompensimi paguhet nga rrogat ose shpërblimet që marrin nga shteti, dhe jo nga pasuritë e tyre private. Nëse vrasësi nuk është pjesë e divanit, përgjegjësia për pagesën e kompensimit bie fillimisht mbi fisin e tij dhe të afërmit që e mbështesin. Kur fisi është i vogël ose nuk ka mundësi financiare për ta përballuar këtë barrë, përgjegjësia shtrihet te fiset më të afërta sipas lidhjeve të gjakut, duke ndjekur një hierarki që fillon me vëllezërit, vazhdon me djemtë e tyre, më pas me xhaxhallarët, dhe përfundon me djemtë e xhaxhallarëve, siç përmendet në veprat **El Bedai** (7/255-256), **El Hidajeh** (4/506-507) dhe **El Ihtijar** (5/59-60).

¹⁷ Tuhfetu El Fukaha, 3/125.

Rregulla e dytë: **Drejtshkaktari (المباشر) është përgjegjës, edhe nëse veprimi i tij nuk është i qëllimshëm**¹⁸

Drejtshkaktar quhet ai prej të cilit ndodh dëmtimi përmes veprimit të tij, pa ndërhyrë midis veprimit të tij dhe dëmit ndonjë veprim tjetër që kryhet me vullnet të lirë.¹⁹

Personi që shkakton dëmin me veprim të drejtpërdrejtë mban përgjegjësi për dëmshpërblim në rastet kur dëmi mund të shmanget, pavarësisht nëse ka kryer shkelje apo jo dhe pavarësisht nëse veprimi është bërë qëllimisht apo nga gabimi. Kjo sepse pronat dhe pasuritë janë të garantuara. Është e rëndësishme të theksohet se, edhe nëse një person vepron gabimisht dhe nuk konsiderohet mëkatar nga aspekti moral, përgjegjësia për kompensimin e dëmit mbetet e njëjtë.²⁰ Një shembull i qartë i këtij parimi është rasti i fëmijëve dhe i personave me aftësi të kufizuara mendore. Edhe pse veprimi i tyre nuk përshkruhet si mëkat ose neglizhencë, ata detyrohen të dëmshpërblejnë dëmin që kanë shkaktuar. Qëllimi i dëmshpërblimit është kompensimi i pronarit, sepse në Islam asnjë pasuri apo jetë nuk shkon kot; ato janë të garantuara për pronarin e tyre.²¹

Drejtshkaktari mban përgjegjësi për çdo dëmtim të shkaktuar në trup ose pasuri, qoftë me qëllim ose pa qëllim, pavarësisht nëse veprimi i tij është i ndaluar nga ligji - si për shembull tejkalimi i shpejtësisë, kalimi në semafor të kuq, apo drejtimi i automjetit në drejtim të kundërt - ose i lejuar në vetvete, siç është drejtimi i makinës duke respektuar rregullat e trafikut.

¹⁸ El Eshbah ve EnNedhair, f. 243, Mexhma Ed Damanat, fq.165, Mexheletu El Ahkam El Adlijeh, f. 27.

¹⁹ Gamzu Ujuni El Besairi fi Sherhi El Eshbah ve En Nedhair, 1/466, Durrer El Hukam fi sherhi Mexheleti El Ahkam, 1/91.

²⁰ Shih: El Eshba ve En Nedhair, f. 250, Tebjinu El Hakaik, 6/149, El Inajeh, 10/320, El Binajeh, 13/271, Mexhma Ed Damanat, f. 146, Durrer El Hukam fi Sherhi Mexheleti El Ahkam, 1/93 etj.!

²¹ Shih: El Eshba ve En Nedhair, f. 238 dhe 250, Durrer El Hukam, 2/274, Ed Durru El Muhtar, 6/146.

Ekziston një rregull tjetër që thotë: “*Lejimi ligjor e mohon përgjegjësinë*”.²² Kjo do të thotë se personi që shkakton dëm me veprim të drejt-përdrejtë, nuk mban përgjegjësi nëse e dëmton dikë me një veprim të lejueshëm ligjorisht,²³ sepse ai po vepron diçka të lejuar dhe nuk ka bërë shkelje, kurse lejimi ligjor e mohon përgjegjësinë. Prandaj, përjashtimi i kësaj rregulle duket se e kundërshton rregullën, sipas së cilës drejtshkaktari mban përgjegjësi për dëmtimin e dikujt me një veprim të lejueshëm.

Megjithatë, juristët kanë specifikuar se kjo mungesë përgjegjësie vlen vetëm për të drejtat që nuk varen nga sigurimi i të tjerëve. Kur bëhet fjalë për të drejta që lidhen me sigurinë, si e drejta për të kaluar në rrugë, personi konsiderohet përgjegjës. Arsyeja është se ai vepron në të drejtën e tij nga njëra anë, por ndërhyr në të drejtën e tjetrit nga ana tjetër, pasi rruga është pronë e përbashkët dhe e destinuar për përdorim nga të gjithë.²⁴

Imam Es Serahsi ofron një shembull ilustrues lidhur me përgjegjësinë në hapësirën e xhamisë. Nëse një person ulet për bisedë, fle jashtë kohës së namazit, ose kalon nëpër xhami dhe shkakton ndonjë dëm, Ebu Hanife e konsideron atë përgjegjës për dëmin e shkaktuar, duke e krahasuar me rastet e dëmeve në rrugë publike. Ndërsa Ebu Jusufi dhe Muhamedi mbajnë qëndrim të kundërt: ai nuk mban përgjegjësi, sepse sikur të ishte duke kryer namazin, nuk do të mbante përgjegjësi për dëmet e shkaktuara. Edhe kur është ulur jashtë namazit, ai konsiderohet si në pronën e vet; kë-

²² Durrer El Hukam, 2/289, Ed Durru El Muhtar, 5/522, Mexheletu El Ahkam El Adlijeh, f. 27, Durrer El Hukam fi Sherhi Mexheleti El Ahkam, f. 92.

²³ Shembull: Një njeri hap një gropë në pronën e tij dhe në të bie kafsha e një tjetri dhe ngordh; hapësi i gropës nuk është përgjegjës, sepse veprimi në pronën e tij nuk është i kushtëzuar me sigurinë e të tjerëve (hapja e gropës është e lejuar fetarisht, dhe kjo e mohon përgjegjësinë). Por, nëse kafsha bie në një gropë që është hapur nga një person në rrugë publike pa leje, në pronë të tjetrit, ose në pronë të përbashkët dhe kafsha ngordh, përgjegjësia bie mbi hapësin e gropës. Arsyeja është se askush nuk ka të drejtë të hapë një gropë në tokën e të tjerëve pa ndonjë justifikim ligjor. Durrer El Hukam fi Sherhi Mexheleti El Ahkam, f. 92.

²⁴ El Hidajeh, 4/479, Tebjinu El Hakaik, 6/149, Durrer El Hukam, 2/111, Mexhma El Enhur, 2/659 etj.

shtu, veprimet e tij në xhami mbeten të lejueshme dhe lejimi i pakufizuar nuk mund të përdoret si bazë për ngarkimin me përgjegjësi.

Megjithatë, Ebu Hanife sqaron se xhamia është ndërtuar kryesisht për adhurim (namaz), ndërsa ulja apo fjetja në të jashtë kohës së namazit lejohet vetëm nëse nuk shkakton dëme. Ai e krahason këtë me rastin e rrugës publike, e cila është projektuar kryesisht për ecje; çdo përdorim tjetër është i pranueshëm vetëm nëse nuk sjell dëmtime, pavarësisht nëse veprimet janë të lejueshme apo të pëlqyeshme (mustehab).²⁵

Në përfundim, drejtshkaktari mbart përgjegjësi pavarësisht nëse veprimi i tij është i lejueshëm apo i ndaluar. Juristët e përcaktojnë drejtshkaktarin si personin prej të cilit shkaktohet dëmi përmes veprimit të tij, pa ndërhyrjen e ndonjë veprimi tjetër të kryer me vullnet të lirë. Kur ndërhyrjen një veprim tjetër midis veprimit të drejtpërdrejtësisht dhe dëmit, përgjegjësia direkte nuk ekziston.

Shembuj:

Në kontekstin e aksidenteve rrugore që përfshijnë njerëz dhe kafshë, përgjegjësia ligjore vlerësohet duke marrë parasysh rrethanat specifike të incidentit. Sistemi juridik bën një dallim thelbësor midis drejtshkaktarit dhe shkaktarit të tërthortë të aksidentit, duke u fokusuar në identifikimin e palës që ka pasur kontrollin efektiv të situatës në momentin kritik.

Kur dy persona gjenden në një situatë ku njëri është duke ecur përpara mbi një kafshë dhe një person tjetër vjen nga pas dhe shkakton përplasje, përgjegjësia ligjore i atribuohet personit që ndodhet prapa. Veprimi i tij konsiderohet i drejtpërdrejtë në shkaktimin e dëmit, pasi ai ka mundësinë të kontrollojë shpejtësinë dhe distancën nga personi përpara. Megjithatë, nëse personi që ndodhet prapa pëson dëmtime, përgjegjësia nuk i takon personit që ndodhet përpara, pasi ai nuk ka kontroll mbi veprimet e personit që e ndjek nga pas. I njëjti parim vlen edhe në rastin e përplasjes së dy anijeve.²⁶

²⁵ El Mebsut, 27/25.

²⁶ El Ihtijar, 5/49.

Në rrugët publike, çdo person që hipën, ngreh apo drejton një kafshë mban përgjegjësi për çdo dëmtim që kafsha shkakton, qoftë me këmbët e para ose të pasme, me kokë, me kafshim ose me goditje të trupit. Arsyeja qëndron në faktin se drejtuesi konsiderohet përgjegjës i drejtpërdrejtë, dhe evitimi i këtyre incidenteve është i mundshëm, pasi këto veprime nuk janë komponent i domosdoshëm i lëvizjes rrugore.²⁷ Situata ndryshon kur bëhet fjalë për kafshët që ndodhen në pronën private të individit. Në këto raste, pronari i kafshës nuk mban përgjegjësi për dëmet e mundshme që mund të shkaktojë kafsha, me përjashtim të rasteve kur vetë pronari është i hipur mbi kafshë dhe shkakton dëm.²⁸ Një përjashtim i rëndësishëm nga rregulli i përgjithshëm i përgjegjësisë aplikohet kur kafsha tërbohet dhe drejtuesi ose hipësi nuk ka mundësi ta kontrollojë. Në këto rrethana, duke pranuar pamundësinë reale për të ushtruar kontroll mbi kafshën, personi që e drejton atë nuk mban përgjegjësi për dëmet që mund të shkaktohen.²⁹

Në rastin e një karvani deveshë, përgjegjësia ndryshon sipas rrethanave. Kur devetë janë të ndalura dhe dikush lidh një deve pa dijeninë e prijësit të karvanit, më pas karvani vihet në lëvizje dhe deveja shkakton vdekjen e dikujt, kompensimi material (ed-dijeh) i takon prijësit të karvanit, dhe përgjegjësia bie mbi akiljen e tij. Edhe pse personi që lidhi devenë ka vepruar pa autorizim, përgjegjësia kalon te udhëheqësi i karvanit në momentin që ai vendos të lëvizë karvanin, sepse veprimi i prijësit heq efektin e tejkalimit të kufirit nga personi që lidhi devenë.

Situata ndryshon kur karvani është në lëvizje dhe një person lidh një deve pa autorizim, e cila më pas shkakton dëm duke shkelur një njeri. Fillimisht, përgjegjësia për kompensimin material (ed-dijeh) bie mbi akilën e prijësit të karvanit, por ai ka të drejtë të kërkojë kompensim nga akilja e personit që lidhi devenë pa autorizim, pasi ky i fundit është shkaktari kryesor për incidentin për shkak të tejkalimit të kufijve të lejuar.

²⁷ Tebjinu El Hakaik, 6/149, Lisanu El Hukam, 1/402, Durrer El Hukam, 2/111, El Bahru Err Raik, 8/406, Ed Durru El Muhtar, 6/603 etj.

²⁸ Ed Durru El Muhtar, 6/603, Fet'h babi El Inajeh, 6/224 etj.

²⁹ Mexheletu El Ahkam El Adlijeh, f. 182.

Situata merr një kthesë tjetër kur prijësi i karvanit është në dijeni të lidhjes së devesë. Në këtë rast, nëse ai vendos të vazhdojë udhëtimin ndërkohë që është plotësisht i vetëdijshëm për prezencën e devesë së lidhur dhe ndodh një incident me pasoja të rënda, përgjegjësia bie mbi akilen e tij. Kjo sepse prijësi, duke pranuar situatën dhe duke vijuar udhëtimin, merr përsipër përgjegjësinë për devenë e lidhur dhe pasojat që mund të vijnë prej saj.³⁰

Rregulla e tretë: Shkaktari i tërthortë (المسبب) nuk mban përgjegjësi, përveçse kur veprimi i tij përfshin shkelje³¹

Shkaktari i tërthortë është ai nga veprimi i të cilit ndodh dëmtimi, mirëpo midis veprimit të tij dhe dëmit ndërhyr veprimi i një personi tjetër, i cili vepron me vullnet të lirë.³² Me fjalë të tjera, shkaktari i tërthortë është ai person, veprimi i të cilit çon në pasojë juridike, pa e shkaktuar atë drejtpërdrejtë.

Megjithatë, ai nuk mban përgjegjësi për dëmin e shkaktuar nga veprimi i tij, përveç nëse plotëson dy kushte: së pari, nëse veprimi i tij është i paligjshëm, domethënë i kryer pa të drejtë, pavarësisht nëse ka pasur

³⁰ El Hidajeh, 4/482, El Bedai, 7/281, Tebjinu El Hakaik, 6/152 etj.

³¹ El Eshba ve En Nedhair, f. 243; El Bahru Err Rraik, 3/249; Mexhma El Enhur, 1/379; Redu El Muhtar ala Ed Durr, 6/602-603; Mexheletu El Ahkam El Adlijeh, f. 27. Në El Eshbah ve En Nedhair dhe Mexheletu El Ahkam El Adlijeh, kjo rregull shprehet me formulimin: “Shkaktari nuk është përgjegjës përveç nëse e bën me qëllim”. Ky shprehje në pamje të parë duket në kundërshtim me atë që përmend xhumhuri i juristëve islam. Megjithatë, duke marrë parasysh se këto dy vepra i përkasin shkollës hanefite dhe se shumica e librave të kësaj shkolle përdorin shprehjen “përveç se me shkelje”, mund të kuptohet se termi “me qëllim” në këtë kontekst është i barasvlershëm me konceptin e “shkeljes”. Ky interpretim ndihmon për të kuptuar harmoninë e brendshme të mendimit juridik hanefit dhe tregon se terminologjia e ndryshme mund të përdoret për të shprehur të njëjtin koncept themelor në jurisprudencën islame. Ai gjithashtu nënvizon rëndësinë e kuptimit të kontekstit dhe të traditës së shkollës juridike gjatë interpretimit të teksteve të jurisprudencës islame.

³² Gamzu Ujunil Besairi fi Sherhi El Eshbah ve En Nedhair, 1/466.

qëllim shkaktimin e dëmit apo jo; së dyti, nëse ai është faktori më i rëndësishëm në shkaktimin e dëmit, domethënë shkaku dominojnë mbi veprimin e drejtpërdrejtë.

Elementi vendimtar në përcaktimin e përgjegjësisë qëndron në analizën e thelluar të marrëdhënies shkak-pasojë. Edhe pse dëmi mund të materializohet përmes veprimit të një pale tjetër, përgjegjësia ligjore mund t'i atribuohet shkaktarit të tërthortë nëse vërtetohet se veprimi i tij ishte faktori përcaktues në zinxhirin e ngjarjeve.

Shembuj të përgjegjësisë së shkaktarit të tërthortë

Kur një person po kalëron në rrugë mbi një kafshë dhe dikush tjetër e godet kafshën me ndonjë mjet ose e ther, përgjegjësia ndryshon sipas mënyrës së reagimit të saj:

Nëse kafsha reagon menjëherë pas goditjes duke shkaktuar dëm - qoftë duke goditur me këmbët e pasme apo të përparme, ose duke u larguar dhe duke shkaktuar vdekjen e dikujt - përgjegjësia bie mbi personin që e ka ngacmuar ose goditur kafshën, jo mbi hipësin. Kjo, sepse ngacmimi konsiderohet veprim i paligjshëm dhe çdo pasojë që rrjedh prej tij duhet të kompensohet nga shkaktari i ngacmimit.³³ Pavarësisht se dëmi fizik mund të jetë shkaktuar drejtpërdrejt nga kafsha, përgjegjësia ligjore mbetet te ngacmuesi, pasi ai ka vepruar me vetëdije të plotë dhe veprimi i tij përbën shkakun themelor të incidentit.³⁴

Megjithatë, situata ndryshon nëse pas goditjes nuk ka reagim të menjëhershëm nga kafsha, por dëmi ndodh më vonë gjatë lëvizjes së saj të zakonshme. Në këtë rast, përgjegjësia i atribuohet hipësit dhe jo goditësit, për shkak të ndërprerjes së lidhjes shkakësore mes veprimit të goditësit dhe ngasjes së kafshës nga ana e hipësit.³⁵

Në rrethanat kur kafsha ndalohet pa të drejtë në rrugë dhe dikush e ngacmon atë, përgjegjësia ndahet në mënyrë të barabartë mes goditësit dhe hipësit, meqenëse të dy kanë kryer shkelje: njëri duke penguar qarku-

³³ El Mebsut, 2/27, El Hidajeh, 4/483, Mexhma Ed Damanat, f. 187 etj.

³⁴ El Hidajeh, 4/483, El Inajeh, 10/334 etj.

³⁵ El Hidajeh, 4/484, Durrer El Hukam, 2/114, Ed Durru El Muhtar, 6/609 etj.

llimin me ndalimin e pajustificuar të kafshës në rrugë publike, e tjetri duke ndërmarrë një veprim të papërgjegjshëm duke e ngacmuar atë. Nëse kafsha sulmon ngacmuesin si pasojë e provokimit, ai që e ka ngacmuar konsiderohet fajtor për dëmin ndaj vetes dhe gjaku i tij derdhet pa vlerë. Ndërkaq, nëse nga i njëjti veprim provokues kafsha reagon duke e rrëzuar hipësin dhe duke i shkaktuar vdekjen, përgjegjësia për dëmshpërblim bie mbi akilen e njeriut që e ngacmoi kafshën, pasi ai mbetet shkaktari fillestar i zinxhirit të ngjarjeve që çuan në këtë përfundim.³⁶

Në rastet kur hipësi me vetëdije e ndal kafshën në një vend të ndaluar (si në rrugë publike apo në pronë private), dhe i kërkon dikujt tjetër ta godasë atë, përgjegjësia dhe detyrimi për kompensim³⁷ ndahet në mënyrë të barabartë mes të dy palëve,³⁸ pasi të dy kanë kontribuar me vetëdije në krijimin e situatës së rrezikshme.

Rregulla e katërt: Kur drejtshkaktari dhe shkaktari i tërthortë bashkohen, përgjegjësia i atribuohet drejtshkaktarit³⁹

E kemi theksuar më parë se drejtshkaktari është ai nga veprimi i të cilit ndodh dëmtimi drejtpërdrejt, ndërsa shkaktari i tërthortë është ai që kryen një veprim që shërben si shkak i largët dhe çon në ndodhjen e dëmit.

Në rastet kur drejtshkaktari dhe shkaktari i tërthortë bashkohen në shkaktimin e një dëmi, përgjegjësia juridike zakonisht i atribuohet drejtshkaktarit. Kjo ndodh sidomos kur shkaku i tërthortë, i analizuar më vite

³⁶ El Hidajeh, 4/483, El Inajeh, 10/334 etj.

³⁷ Tuhfetu El Fukaha, 3/126, El Bedai, 7/282, Durrer El Hukam, 2/113-114, Mexhma El Enhur, 2/623, Ed Durru El Muhtar ve Hashijetuhu, 6/608-609 etj.

³⁸ Ibën Semaah raporton se Ebu Jusufi ka deklaruar se përgjegjësia për sjelljen e kafshës i takon ekskluzivisht pronarit të saj. Goditja e kafshës nga një person me porosi të pronarit trajtohet si goditje nga vetë pronari. Po të kishte vepruar vetë hipësi në këtë mënyrë dhe të rezultonte ndonjë pasojë, përgjegjësia do të ishte e tij; kështu, situata është e ngjashme edhe në këtë rast. Tuhfetu El Fukaha, 3/126.

³⁹ El Eshbah ve En Nedhair, f. 135, Mexheletu El Ahkam El Adlijeh, f. 27.

dhe i shkëputur nga veprimi i drejtpërdrejtë, nuk do të kishte pasur vetë potencialin për të shkaktuar dëmin në fjalë⁴⁰.

“Kur bashkohen drejtshkaktari, ai që kryen veprimin drejtpërdrejt, me shkaktarin e tërthortë - iniciatorin e shkakut që çon në dëmtim - dhe vetë shkakun nuk do të mund ta prodhonte dëmin pa veprimin e drejtpërdrejtë, atëherë përgjegjësia juridike i atribuohet drejtshkaktarit, jo shkaktarit të tërthortë. Me fjalë më të përmbledhura, drejtshkaktari ka përparësi ndaj shkaktarit të tërthortë në bartjen e përgjegjësisë.”⁴¹

Sipas interpretimit të dijetarit Shejh Ali Hajderi, në rastet e bashkimit të drejtshkaktarit (kryesit të veprimit) me shkaktarin e tërthortë (iniciatorin e shkakut), përgjegjësia juridike i takon drejtshkaktarit, nëse shkakun nuk do të kishte shkaktuar dëm pa ndërhyrjen e tij. Kjo vjen si rrjedhojë e faktit që ndikimi i drejtshkaktarit manifestohet si elementi dominues në sekuencën e ngjarjeve që çojnë në shkaktimin e dëmit.

Megjithatë, ky parim nuk është absolut dhe njeh disa përjashtime të rëndësishme. Në rastet kur veprimi i shkaktarit të tërthortë është më i fuqishëm në shkaktimin e dëmit sesa ai i drejtshkaktarit, ose kur veprimi i shkaktarit të tërthortë është i paligjshëm, ndërsa ai i drejtshkaktarit është i ligjshëm, përgjegjësia juridike i kalon shkaktarit të tërthortë.

Ndërsa, në situatat ku drejtshkaktari është shkaktari i vetëm i dëmit, ai mban përgjegjësinë pavarësisht nëse ka kryer shkelje apo jo. Po ashtu, në rastet kur bashkohen drejtshkaktari dhe shkaktari i tërthortë dhe asnjëri prej tyre nuk ka kryer shkelje, përgjegjësia i takon drejtshkaktarit. Ndërkaq, nëse të dy bashkohen dhe drejtshkaktari është shkelës, ndërsa shkaktari i tërthortë nuk është, përgjegjësia sërish mbetet te drejtshkaktari.

Shembuj:

Në hapësirat publike, përgjegjësia juridike për dëmtimet e pronës ose të personave përcaktohet duke analizuar me kujdes rrethanat specifike dhe veprimet e palëve të përfshira. Ky parim themelor i të drejtës civile

⁴⁰ Gamzu Ujuni El Besairi fi Sherhi El Eshbah ve En Nedhair, 1/466.

⁴¹ Durrer El Hukam fi Sherhi Mexheleti El Ahkam, 1/91.

merr në konsideratë si shkakun fillestar, ashtu edhe veprimin e drejtpërdrejtë që çon në dëmtim.

Për shembull, në rastin kur dikush hap një gropë në rrugë publike dhe një person tjetër hedh kafshën e dikuft në të, përgjegjësia juridike bie mbi personin që kreu veprimin e fundit, pra, atë që hodhi kafshën. Arsyeja qëndron në faktin se vetë ekzistenca e gropës nuk do të shkaktonte lëndimin e kafshës pa ndërhyrjen e drejtpërdrejtë të personit tjetër, që është vepra e hedhjes së kafshës në gropë.⁴² Siç theksohet në tekstin juridik El Velval-xhijeh: “Nëse një vendim mbështetet në një arsye që ka dy tipare, ai i atribuohet tiparit që shfaqet i fundit.”⁴³

Në rastin e dytë, kemi një situatë ku një person kalon nëpër rrugë me një gomar të ngarkuar me dru. Edhe pse ai paralajmëron kalimtarët duke thirrur “Ruaju, ruaju!”, nëse një kalimtar nuk e dëgjon paralajmërimin dhe rroba e tij dëmtohet nga ngarkesa, përgjegjësia i takon pronarit të gomarit. Po ashtu, nëse personi dëgjon paralajmërimin, por nuk ka kohë të mjaftueshme për t’u larguar, përgjegjësia bie gjithashtu mbi pronarin e gomarit. Megjithatë, situata ndryshon nëse kalimtari e dëgjon paralajmërimin dhe ka kohë të mjaftueshme për t’u larguar, por zgjedh të mos e bëjë këtë; në këtë rast, përgjegjësia bie mbi vetë personin e dëmtuar.⁴⁴ Edhe pse në pamje të parë pronari i gomarit duket si shkaktari i drejtpërdrejtë, përgjegjësia nuk i takon atij, por vetë personit të dëmtuar, i cili, duke mos iu përgjigjur paralajmërimit dhe duke mos shfrytëzuar mundësinë për t’u larguar, shkaktoi me vetëdije dëmin e tij. Si rrjedhojë, çdo dëm që rrjedh nga kjo situatë i atribuohet drejtpërdrejt personit të dëmtuar, i cili, me veprimet e tij të vetëdijshme, u bë shkaktari kryesor i dëmit të pësuar.

Në rastin e detyrimit për shkatërrim të pasurisë, përgjegjësia për shkatërrimin e pasurisë përcaktohet duke u bazuar në rrethanat specifike dhe

⁴² Shih: Gamzu Ujuni El Besairi fi Sherhi El Eshbah ve En Nedhair, 1/466, Durrer El Hukam fi Sherhi Mexheleti El Ahkam, 1/91!

⁴³ Durrer El Hukam fi Sherhi Mexheleti El Ahkam, 1/91.

⁴⁴ Mexhma Ed Damanat, f. 154.

në shkallën e detyrimit të ushtruar. Kur detyrimi është i plotë,⁴⁵ përgjegjësia bie mbi personin që ka ushtruar detyrimin, e jo mbi personin e detyruar.⁴⁶ Në këtë rast, vepruesi kryesor konsiderohet ai që ka ndikuar drejtpërdrejt në shkatërrim dhe ka ushtruar detyrim të plotë mbi personin tjetër. Personi i detyruar shihet vetëm si një mjet në duart e shkaktarit të tërthortë, ndaj përgjegjësia bie plotësisht mbi këtë të fundit. Në rastet kur detyrimi nuk është i plotë, por i pjesshëm,⁴⁷ vlerësimi i përgjegjësisë bëhet më i ndërlikuar. Personi i detyruar mban përgjegjësi për veprimet e tij, sepse detyrimi i pjesshëm nuk e ka privuar plotësisht nga mundësia për të marrë vendime të pavarura ose për të zgjedhur një mënyrë tjetër veprimi.⁴⁸

Si ilustrim mund të merret rasti i një kalorësi që ndalon një kafshë të ngarkuar me rroba në rrugë. Nëse një kalorës tjetër godet kafshën e ndalur dhe shkakton dëm në veshje, përgjegjësia varet nga dijenia e tij për pengesën. Kur kalorësi nuk e ka vërejtur kafshën e ndalur dhe ndodh përplasia, përgjegjësia i atribuohet pronarit të kafshës së ngarkuar i cili konsiderohet shkaktari fillestar i incidentit dhe shkelësi i normave të sigurisë. Edhe pse kalorësi merr pjesë drejtpërdrejt në incident, pamundësia për ta shmangur e liron nga përgjegjësia. Ndërkaq, nëse ai e ka vërejtur kafshën e ndalur dhe megjithatë vazhdon dhe e godet, përgjegjësia bie mbi të, sepse kur shkelja e shkaktarit fillestar dhe veprimi i drejtpërdrejtë bashkohen, përparësinë në përcaktimin e përgjegjësisë e merr drejtshkaktari.

Vendosja e rrobave në rrugë shërben si shembull tjetër ilustrues. Kur dikush hedh një rrobë në rrugë dhe një person kalon mbi të pa e parë dhe e prish, ai person nuk mban përgjegjësi.⁴⁹ Kjo ndodh sepse rrugët nuk

⁴⁵ Detyrim i plotë: është personi që ka frikë se do të vritet apo do t'i shkatërrohet ndonjë gjymtyrë e tij në rast se nuk e vepron. El Bedai, 7/175.

⁴⁶ El Bedai, 7/179.

⁴⁷ Detyrim i mangët: është personi që nuk ka frikë se do të shkatërrohet zakonisht, si burgosja, lidhja, rrahja etj. El Bedai, 7/175.

⁴⁸ El Bedai, 7/179.

⁴⁹ Po aty, f. 147.

janë të destinuara për ekspozimin e rrobave, dhe personi që i vendos ato atje shkel normat e sigurisë publike. Megjithatë, nëse kalimtari i vëren rrobat, por zgjedh t'i dëmtojë qëllimisht, ai do të mbajë përgjegjësinë për pasojat.

Këto parime reflektojnë një koncept themelor në të drejtën civile: kur veprimet e shkaktarit fillestar dhe të shkelësit të drejtpërdrejtë ndërthuren, përgjegjësia përcaktohet duke i dhënë prioritet veprimit të drejtpërdrejtë, të kryer me dijeni të plotë të rrethanave.

Rregulla e pestë: **Drejtshkaktari dhe shkaktari i tërthortë mbajnë përgjegjësi së bashku**

Drejtshkaktari dhe shkaktari i tërthortë mbajnë përgjegjësi bashkërisht nëse ndikimi i tyre është i barabartë. Me fjalë të tjera, shkaktari i tërthortë mban përgjegjësi së bashku me drejtshkaktarin, nëse veprimi i tij, edhe i ndarë nga veprimi i drejtshkaktarit, do të ndikonte në shkaktimin e dëmit.⁵⁰

Shembuj:

Në rastet kur ndodhin aksidente që përfshijnë kafshë ose mjete transporti, përgjegjësia ligjore përcaktohet sipas rrethanave specifike të ngjarjes. Më poshtë paraqitet një analizë e detajuar e këtyre situatave dhe e përgjegjësiave përkatëse.

Në situata ku janë të përfshirë si grahësi ashtu edhe hipësi i një kafshe, përgjegjësia për dëmet që shkakton kafsha ndahet në pjesë të barabarta mes tyre. Po ashtu, në rastet ku janë grahësi dhe ngrehësi, përgjegjësia bie mbi të dytin, sepse i dyti ka marrë pjesë në shkaktimin e dëmit, dhe për këtë arsye merr pjesë në përgjegjësi. Po kështu, në rastet ku janë ngrehësi dhe hipësi, përgjegjësia bjen mbi të dytë,⁵¹ për shkak të ekzis-

⁵⁰ Shih: Tebjinu El Hakaik, 6/150, Ed Durru El Muhtar, 6/605 etj.!

⁵¹ Thuhet se përgjegjësia bie mbi hipësin, sepse ky është drejtshkaktari, për shkak se dëmtimi ka ardhur nga pesha e tij. Ndërkohë që, grahësi konsiderohet thjesht si shkaktar dytësor, prandaj edhe veprimet e drejtshkaktarit kanë përparësi në

timit të sebebepit të obligueshmërisë së përgjegjësisë nga secili prej tyre, vetëm se me kefaret obligohet vetëm hipësi, për atë që e shkel kafsha e tij dhe e vret.⁵² Arsyeya qëndron në faktin se, sikur secili prej tyre ta bënte individualisht, do të rezultonte në dëm, prandaj përgjegjësia nuk mund t'i ngarkohet vetëm njërit prej tyre.⁵³

Shembull: Nëse një njeri është mbi kafshën e tij duke ecur dhe urdhëron një person tjetër që ta godasë kafshën prapa, dhe kjo veprimtari rezulton në vdekjen e një personi, përgjegjësia materiale ndahet në pjesë të barabarta mes hipësit dhe grahësit, sepse goditësi gjendet në pozitë të grahësit.⁵⁴

Në situatat e përplasjes aksidentale të paqëllimshme mes dy hipësve, kalorësve, lundruesve apo këmbësorëve, ose mes një hipësi dhe një këmbësori, secili mban përgjegjësi ndaj tjetrit. Kur dikush vdes, akilja (grupi që mban përgjegjësinë për pagesën e gjakut) e çdo personi paguan kompensimin e plotë për personin tjetër. Në kohën tonë, kjo përgjegjësi bartet individualisht.⁵⁵ Sa u përket dëmtimeve materiale, secili individ ka obligimin të shpaguejë tërësisht dëmin e shkaktuar te personat e tjerë. Mirëpo, nëse përplasen qëllimisht dhe të dy vdesin, secili paguan gjysmën e vle-

përcaktimin e përgjegjësisë. Shih: El Hidajeh, 4/481, El Inajeh, 10/328, El Binajeh, 13/260, Fetava El Hindijeh, 6/50 etj.!

⁵² Shih: El Bedai, 7/280, El Ihtijar, 5/48, Mexhma El Enhur, 2/660, Redu El Muhtar ala Ed Durr, 6/605, El Lubab fi Sherhi El Kitab, 3/164 etj.!

⁵³ Të këtij mendimi janë atori i El Bedai, 7/280, El Ihtijar, 5/48, Mexhma El Enhur, 2/660, Redu El Muhtar ala Ed Durr, 6/605.

⁵⁴ Tuhfetu El Fukaha, 3/126.

⁵⁵ Dijetari Zufer mban qëndrimin se përgjegjësia duhet të ndahet në mënyrë të barabartë midis palëve. Ai argumenton se secili prej tyre duhet të mbajë përgjegjësi për gjysmën e vlerës së dëmit të shkaktuar, duke u bazuar në faktin se dëmi ka ardhur si rezultat i dy veprimeve të ndryshme – veprimit të vetë personit dhe veprimit të tjetrit. Dëmi i vetvetes nuk llogaritet, ndërsa dëmet e tjetrit merret parasysh. Si rezultat, çdo palë është e obliguar të paguajë gjysmën e dëmit që i ka shkaktuar palës tjetër, dhe akilja e secilit detyrohet të paguajë gjysmën e vlerës së dëmit të shkaktuar ndaj palës tjetër (El Bedai, 7/273; El Hidajeh, 4/481; El Ihtijar, 6/150; Mexhma El Enhur, 2/661 etj.).

rës së kompensimit (*dija*) për palën tjetër.⁵⁶ Kjo është kështu sepse të dytë kanë vdekur si pasojë e dy veprimeve të ndaluara, dhe secili prej tyre ka vdekur si pasojë e veprimit të tij dhe të dikujt tjetër.⁵⁷

Në situata ku faji i njëres palë përcaktohet qartë, përgjegjësia bie plotësisht mbi shkaktarin e aksidentit. Për shembull, nëse një anije në lëvizje përplaslet me një anije të ankoruar në port dhe e dëmton atë, përgjegjësia i takon pronarit të anijes që ka goditur, pasi anija e ndalur nuk ka kryer asnjë shkelje; qëndron në vendin e ndaljes sipas rregullave të bregdetit⁵⁸.

Përgjegjësia juridike në aksidentet rrugore dhe zbatimet e saj në kontekstin modern

Transporti ka qenë një komponent thelbësor i jetës njerëzore që nga kohërat e lashta. Njerëzit kanë përdorur mjete të ndryshme transporti për lëvizje personale, transport mallrash dhe tregti ndërmjet vendeve. Me kalimin e kohës, evolucioni i transportit ka transformuar rrënjësisht mënyrën e lëvizjes. Zbulimi i lëndëve djegëse dhe zhvillimi i mjeteve motorike sollën një revolucion, duke mundësuar udhëtime më të shpejta, më efektive dhe më të rehatshme për të gjithë.

Në kohën tonë puna e shoferit është më e ndërlikuar se ajo e vozitësve të epokave të mëparshme. Ndryshe nga mjetet e dikurshme që përdorin kafshë, automjeti modern është një instrument krejtësisht i varur nga kontrolli i drejtuesit. Ky ndryshim sjell një shkallë më të lartë përgjegjësie, pasi shoferi ka kontroll të plotë mbi veturën. Vendimet e tij gjatë ngasjes përcaktojnë sigurinë e pasagjerëve dhe të pjesëmarrësve të tjerë të trafikut.

Ndryshe nga kafsha, e cila vepron mbi bazën e instinkteve dhe dëshirave natyrore, automjeti modern është një mjet teknik që funksionon tërë-

⁵⁶ Shiko: El Hidajeh, 4/481, El Ihtijar, 5/49, Tebjinu El Hakaik, 6/150, El Bahru Err Raik, 8/410, Mexhma El Enhur, 2/661 etj.!

⁵⁷ El Xhevher En Nejreh, 2/140.

⁵⁸ Mexhma Ed-Damanat, f. 150.

sisht nën kontrollin e shoferit. Vozitësi përcakton lëvizjen, shpejtësinë dhe ndaljen e saj, duke mbajtur përgjegjësinë kryesore për çdo pasojë të mundshme.

Ndryshe nga e kaluara, ku përgjegjësia për dëmet e shkaktuara nga kafshët ndryshonte sipas pjesës së trupit që shkaktonte dëmin, tek automjeti modern kjo ndarje nuk ekziston. Automjeti përbën një sistem të unifikuar, ku të gjitha pjesët veprojnë në harmoni dhe nën mbikëqyrjen e plotë të shoferit. Çdo pjesë e veturës funksionon vetëm si reagim ndaj veprimeve të shoferit; asnjë komponent nuk ka lëvizje të pavarur. Prandaj, personi që drejton automjetin mban përgjegjësi për të gjitha dëmtimet e shkaktuara gjatë përdorimit të tij, qoftë për dëme materiale apo fizike, pavarësisht pjesës së veturës që ka qenë e përfshirë në incident. Ky princip bën një analogji të drejtë me rregullat për kafshët, të cilat i kemi përmendur më parë.⁵⁹

Kur një shofer shkel rregullat e trafikut dhe shkaktonte dëme materiale apo personale me mjetin e tij, përgjegjësia është e qartë dhe e padiskutueshme, pasi drejtshkaktari është përgjegjës edhe pa shkelje, e aq më tepër kur shkel normat e përcaktuara të trafikut. Situata bëhet më komplekse kur shoferi respekton plotësisht rregullat, por përsëri ndodh një aksident. Në lidhje me këtë, dijetarët bashkëkohorë kanë shprehur dy qëndrime të ndryshme.

Disa argumentojnë se shoferi nuk duhet të mbajë përgjegjësi në këto raste, pasi aksidentet që ndodhin pavarësisht nga respektimi i rregullave janë të pashmangshme dhe jashtë kontrollit të tij. Sipas tyre, përgjegjësia për dëmin i takon vetëm personit që e shkaktonte drejtpërdrejt, dhe vetëm në situata të parandalueshme, jo për ato të paevitueshme.

Nga ana tjetër, disa dijetarë të tjerë, përfshirë Tekiju El Uthmani, mbajnë qëndrimin se drejtuesi i mjetit është përgjegjës edhe në mungesë të shkeljeve të rregullores. Ky qëndrim bazohet në rregullën se “drejtshkaktari është përgjegjës, edhe nëse nuk ka bërë shkelje”, duke u zbatuar

⁵⁹ Shih: Buhuth fi Kadaja Fikhije Muasireh, 1/297-298!

nga shoferi drejtpërdrejt kur kërkohet përgjegjësia, sipas formës që u përshkrua më parë në shpjegimin e kësaj rregulle.⁶⁰

Zbatime juridike fetare mbi rastet e aksidenteve me automjete

Në jurisprudencën islame, aksidentet automobilistike kanë rëndësi të veçantë, sidomos për përcaktimin e përgjegjësisë juridike. Duke u bazuar në rregullat e përmendura më parë, do të analizohen disa raste specifike të aksidenteve dhe dispozitat përkatëse që zbatohen për to.

1. Një person papritmas del para makinës

Një rast i rëndësishëm për t'u analizuar është ai kur një person del papritur para një automjeti. Kur shoferi drejton mjetin e tij në përputhje të plotë me rregullat e trafikut dhe papritmas dikush kërcen para tij, duke shkaktuar aksident, duhet të shqyrtohen disa aspekte kyçe për përcaktimin e përgjegjësisë.

Nëse personi ka dalë në distancë shumë të afërt me automjetin, në një situatë ku makina, edhe në kushte normale, nuk do të kishte mundur të ndalej, dhe ky veprim papritur nuk mund të parashikohej nga një shofer i kujdesshëm, atëherë dëmtimi i shkaktuar nuk i atribuohet shoferit. Ai nuk konsiderohet shkaktari i drejtpërdrejtë i dëmit; përgjegjës për dëmtimin e vet konsiderohet personi që ka dalë papritur para automjetit. Argumentet kryesore që mbështesin këtë qëndrim juridik janë:

- a) Nëse përgjegjësia do t'i atribuohet shoferit në këto rrethana, do të krijohet një precedent problematik, ku madje edhe në rastet e vetë-vrasjes së qëllimshme shoferi do të mbahej përgjegjës - një konkluzion që bie ndesh me parimet themelore të drejtësisë.
- b) Përgjegjësia lind vetëm kur shoferi është shkaktari i drejtpërdrejtë i dëmit, pa asnjë dyshim. Në këtë rast, veprimi i papritur i personit që kërcen para automjetit ka një ndikim më të fortë dhe më të drejtpërdrejtë në shkaktimin e aksidentit sesa veprimi i shoferit.

⁶⁰ Po aty, 1/298-299.

- c) Kur shkaktari i tërthortë vepron në mënyrë të paligjshme, ndërsa drejtshkaktari vepron ligjërisht, përgjegjësia juridike bie mbi shkaktarin e tërthortë. Në këtë rast, personi që kërcen para automjetit ka shkelur ligjin, ndërsa shoferi nuk mban përgjegjësi.⁶¹
- d) Përgjegjësia e shoferit lind vetëm kur ai është shkaktari i drejtpërdrejtë i dëmit, pa asnjë dyshim. Në situata ku ekziston dyshim, ai nuk mban përgjegjësi.

Ky qëndrim mbështetet edhe nga dijetari Gijathudin El Bagdadi, i cili thotë: “Një njeri hap një pus në rrugë dhe aty bie një person dhe vdes. Sipas gërmuesit, viktimë ka rënë vetë në pus, por trashëgimtarët refuzojnë këtë version. Në këtë rast pranohet deklarata e gërmuesit, sipas variantit të Ebu Jusufit, që është gjithashtu mendimi i Muhamedit s.a.v.s.. Arsyeja është se, edhe pse nga jashtë duket se njeriu nuk e hedh veten zakonisht, ekzistenca e dyshimit bën që përgjegjësia të mos vendoset thjesht mbi bazën e spekulimit.”⁶²

2. Një person e shtyn një person para makinës

Kur një shofer drejton automjetin në përputhje me rregullat e trafikut dhe papritmas dikush shtyn qëllimisht një person para tij, përgjegjësia ligjore nuk i takon shoferit. Nëse distanca është shumë e vogël dhe ai nuk mund ta ndalë automjetin, përgjegjësia mbetet te personi që ka kryer shtytjen, pasi ai është shkaktari i veprimit të paligjshëm që çoi në aksident.⁶³ Kjo përgjegjësi përcaktohet duke u bazuar në disa parime themelore juridike:

- a) Veprimi i shkaktarit të tërthortë ka një efekt më të fuqishëm, duke i mohuar shoferit mundësinë për të shmangur aksidentin. Për këtë arsye, përgjegjësia bie mbi shkaktarin e tërthortë, pasi shkelja e tij është më e rëndë se çdo pengesë tjetër që mund të kishte paraqitur shoferi.

⁶¹ Buhuth fi Kadaja Fikhije Muasireh, 1/302-303.

⁶² Mexhma Ed Damanat, f. 180.

⁶³ Buhuth fi Kadaja Fikhije Muasireh, 1/299.

- b) Edhe pse shoferi është drejtpërdrejt i përfshirë në aksident, përgjegjësia nuk i atribuohet atij. Personi që ka kryer shtytjen është faktori dominues në zinxhirin e ngjarjeve, duke tejkaluar ndikimin e shoferit në rezultatin përfundimtar.
- c) Duke qenë se akti i shtytësit është me qëllim, ndërsa veprimi i shoferit pa qëllim, përgjegjësia bie mbi shtytësin. Juristët e ilustrojnë këtë me analogjinë e një kalorësi: nëse një person kalon mbi një kafshë dhe dikush tjetër e godet kafshën me ndonjë mjet ose e therrë, dhe kafsha reagon duke shkaktuar dëme - qoftë me këmbët e pasme ose të para, apo duke ikur dhe duke shkaktuar vdekjen e dikujt - përgjegjësia mbetet te personi që ka ngacmuar ose goditur kafshën, jo te hipësi.⁶⁴ Kjo ndodh sepse ngacmimi konsiderohet veprim kriminal, dhe çdo pasojë që rrjedh prej tij duhet të kompensohet nga shkaktari. Edhe pse dëmi fizik mund të shkaktohet drejtpërdrejt nga kafsha, përgjegjësia ligjore mbetet te ngacmuesi, pasi ai vepron me vetëdije të plotë dhe veprimi i tij është shkaku themelor i incidentit. Për më tepër, pasi akti i ngacmuesit është i qëllimshëm, ndërsa ai i hipësit jo, përparësi në gjositje i jepet ngacmuesit.⁶⁵

Ky parim zbatohet për çdo situatë të paparashikueshme gjatë vozitjes, ku shoferi respekton rregullat e trafikut, përfshirë rastet kur dikush hidhet papritur para makinës ose kur një kafshë kalon rrugën, duke shkaktuar devijimin e automjetit dhe dëmtimin e një personi tjetër.

3. Një makinë e godet një njeri dhe e hedh anash, ndërsa tjera e shkel atë dhe e mbytë

Edhe pse shoferi i makinës së parë ka shkaktuar situatën fillestare, përgjegjësia juridike i takon shoferit të makinës së dytë që ka kryer veprimin drejtpërdrejt dhe fatal. Kjo bazohet në parimin e bashkimit të drejtshkaktarit me shkaktarin e tërthortë: nëse veprimi i drejtpërdrejtë nuk do të kishte ndodhur, dëmi nuk do të kishte ndodhur. Pra, në zinxhirin shka-

⁶⁴ El Mebsut, 2/27, El Hidajeh, 4/483, Mexhma Ed Damanat, f. 187 etj.

⁶⁵ El Hidajeh, 4/483, El Inajeh, 10/334 etj.

kësor, faktori i drejtpërdrejtë ka peshë më të madhe dhe mban përgjegjësinë primare për pasojat.

Kjo ndodh sepse në zinxhirin shkakësor të dëmit, veprimi i drejtshkaktarit ka peshë më të madhe dhe dominon mbi shkaktarin e tërthortë. Juristët e argumentojnë këtë parim duke thënë: “Nëse drejtshkaktari - ai që kryen veprimin kryesor - bashkohet me shkaktarin e tërthortë - iniciatorin që krijon rrethanat për dëmtimin - dhe pa veprimin e drejtpërdrejtë dëmi nuk do të ndodhte, atëherë përgjegjësia ligjore i takon drejtshkaktarit. Me fjalë të thjeshta, drejtshkaktarit i jepet përparësi mbi shkaktarin e tërthortë në përcaktimin e përgjegjësisë.”⁶⁶

4. Makinën e ndalur në semafor e godet një makinë nga prapa

Në këtë rast, shoferi i makinës së ndalur që pret në semafor nuk ka përgjegjësi ligjore për dëmin që ndodh pas përplasjes nga mjeti tjetër. Përgjegjësia bie mbi shoferin e makinës që goditi nga prapa, pasi akti i tij është shkaku themelor i incidentit. Ky parim është analog me rastin e kafshës që shkakton dëm pas një ngacmimi: edhe pse dëmi fizik duket se i atribuohet vepruesit të drejtpërdrejtë, përgjegjësia ligjore mbetet tek ai që ka ndërmarrë veprimin fillestar që shkaktoi incidentin.⁶⁷

Shoferi i makinës së ndalur nuk ka pasur mundësi tjetër veprimi dhe konsiderohet thjesht si një vegël e makinës që e goditi nga prapa. Ky qëndrim mbështetet edhe në një rast të transmetuar nga El Kasim bin Abdilahi: një njeri po kalonte me një robërshë nga Kadisija pranë një personi që qëndronte mbi një kafshë. Ai e ngacmoi kafshën, e cila ngriti këmbën dhe goditi syrin e robërshës. Kur çështja u paraqit te Selman bin Rabia El Bahili, përgjegjësia iu atribuua hipësit të kafshës, jo personit që u godit. Kjo i arriti Ibën Masudit, dhe ai tha:

إِنَّمَا يَضْمَنُ النَّاحِسُ

“Atë e dëmshpërblen ngacmuesi”.⁶⁸

⁶⁶ Durrer El Hukam fi Sherhi Mexheleti El Ahkam, 1/91.

⁶⁷ El Hidajeh, 4/483, El Inajeh, 10/334 etj.

⁶⁸ Musanef Ibën Ebi Shejbe, nr. 27958, 5/458. Ngjashëm me këtë, Ibën Ebi Shejbe e transmeton edhe prej Shurejhit dhe Shabiut.

Juristët japin shembullin e mëposhtëm: nëse dikush rrëshqet për shkak të diçkaje që një person tjetër ka lënë në rrugë dhe bie mbi një të tretë, duke shkaktuar vdekjen e tij, përgjegjësia bie mbi atë që ka krijuar pengesën në rrugë. Ai konsiderohet sikur të kishte shtyrë vetë personin që rrëshqiti, sepse individi që rrëshqiti vepron si i shtyrë, ndërsa personi që e ka shtyrë shërben si instrument i veprimit të tij.”⁶⁹.

Ky parim tregon qartë se, edhe pse një person mund të jetë fizikisht i përfshirë në shkaktimin e dëmit të drejtpërdrejtë, përgjegjësia ligjore i atribuohet shkaktarit fillestar të ngjarjes, veçanërisht kur ndikimi i tij në zinxhirin e ngjarjeve është më i fortë dhe kur personi që shkaktoi dëmin e drejtpërdrejtë nuk kishte mundësi tjetër veprimi në atë situatë.

5. Makinës i ndodh një mosfunksionim i papritur

Në jetën e përditshme, përdorimi i automjeteve në rrugë mund të shoqërohet me situata të papritura që sjellin pasoja serioze. Pavarësisht nga masat paraprake dhe mirëmbajtja e rregullt e mjetit, defektet teknike të papritura mbeten një realitet që mund të shkaktojë aksidente të rënda në trafik. Në raste të tilla, kur ndodh një mosfunksionim i papritur në sistemet kryesore të automjetit - si për shembull thyerja e timonit, shpërthimi i gomave apo dështimi i sistemit të frenimit - dhe për pasojë automjeti del jashtë kontrollit të shoferit duke shkaktuar dëmtime të tjerët, ligji nuk e konsideron shoferin përgjegjës për pasojat.⁷⁰ Arsyeimi ligjor për këtë qëndrim bazohet në parimin e forcës madhore, e cila ndërpret lidhjen shkakësore midis veprimit të drejtpërdrejtë të shoferit dhe dëmit të shkaktuar. Juristët e krahasojnë këtë situatë me rastin kur një kafshë e tërbuar nuk mund të kontrollohet nga hipësi dhe shkaktën dëme. Ata thonë: “*Nëse kafsha është e tërbuar dhe hipësi nuk mund ta frenojë, dhe ajo dëmton, ai nuk mban përgjegjësi.*”⁷¹.

Ky parim i rëndësishëm juridik thekson se përgjegjësia ligjore nuk zbatohet kur ndërhyr një forcë e paparashikueshme dhe e pakontrolluesh-

⁶⁹ El Mebsut, 27/6, Mexhma Ed Damanat, f. 176, El Fetava El Hindijeh, 6/42.

⁷⁰ Shih: Buhuth fi Kadaja Fikhije Muasireh, 1/300!

⁷¹ Mexheletu El Ahkam El Adlijeh, f.182.

me në zinxhirin normal të ngjarjeve, duke e bërë të pamundur për individin të parandalojë dëmin që rezulton.

6. Vozitësi i makinës është fëmijë

Megjithëse vozitësi nuk ka arritur moshën madhore, ai mban përgjegjësi të njëjtë si një i rritur për të gjitha veprimet e tij. Kjo përgjegjësi është absolute dhe zbatohet njësoj si për të rriturit, pavarësisht nëse dëmi është shkaktuar me dashje apo pa dashje. Sipas parimeve islame, si fëmijët ashtu edhe personat me çrregullime mendore janë të detyruar të kompensojnë çdo dëm që shkaktojnë. Edhe pse veprimet e tyre nuk konsiderohen mëkat apo neglizhencë në kuptimin tradicional, detyrimi për kompensim mbetet i pandryshueshëm. Kjo qasje mbështetet në parimin themelor të Islamit se çdo pasuri dhe jetë ka vlerë të pacenueshme dhe duhet mbrojtur. Juristët islamë e kanë konfirmuar këtë qëndrim përmes thënieve të tyre autoritative.⁷²

Këtë e konfirmon mendimi i juristëve islamë, të cilët thonë: “Edhe pse fëmija është me kufizime në vendimmarrje, ai bart përgjegjësinë për veprat e tij. Ai ka për detyrë të mbulojë menjëherë dëmin material që ka shkaktuar. Nëse shkakton vdekje, kompensimi material (dijeh) i takon akiles së tij.”⁷³

Këtë e mbështet edhe thënia tjetër e juristëve islamë: “*Edhe nëse fëmija dëmton ndonjë pasuri, ai është i detyruar ta dëmshpërblejë, sepse ai mban përgjegjësi për veprimet e tij, ndërsa qëllimi nuk merret parasysh në të drejtat e robërve.*”⁷⁴

7. Makina prapa e godet makinën para, e cila është duke ecur

Kur dy automjete janë në lëvizje dhe makina e pasme përplasat me makinën që ndodhet përpara, përgjegjësia bie mbi shoferin e makinës së pasme. Kjo ndodh sepse ai konsiderohet shkaktari i drejtpërdrejtë i dëmit.

⁷² Shih: El Hidajeh, 4/496-497, El Eshbah ve En Nedhair, f. 238, Durrer El Hukam, 2/274, Ed Durru El Muhtar, 6/146!

⁷³ Shih: El Eshbah ve En Nedhair, f. 238, Ed Durru El Muhtar, 6/146!

⁷⁴ El Hidajeh, 4/497, El Binajeh, 13/325 etj.

Ai ka detyrë të ruajë distancën e sigurisë dhe të jetë vigilent ndaj lëvizjeve të makinës përpara.

Analogia e juristëve islamë është e qartë: nëse një njeri ecën mbi një kafshë dhe pas tij vjen një tjetër duke u përplasur me të, përgjegjësia për dëmin bie mbi atë që ndodhet prapa, sepse ai është shkaktari i drejtpërdrejtë. Nëse personi që ndodhet prapa pëson dëmtime, përgjegjësia nuk bie mbi ai që është përpara, pasi nuk ka kontroll mbi veprimet e atij që e ndjek. I njëjti parim zbatohet edhe për përplasjen e dy anijeve.⁷⁵

8. Aksidenti mes dy automjeteve

Në rast të një aksidenti mes dy automjeteve, përgjegjësia dhe kompensimi përcaktohen bazuar në rrethanat e aksidentit.

Nëse dy makina gjatë vozitjes gabimisht bëjnë aksident, çdonjëri prej atyre dyve është përgjegjës ndaj tjetrit, dhe çdonjëri prej tyre paguan dijen e plotë të tjetrit⁷⁶ dhe vlerën e plotë të makinës së tjetrit, për shkak se dëmtimi ka ndodhur më aktin e secilit prej tyre dhe me aktin e tjetrit gjithashtu. Çështje të ngjashme me këtë që e kanë diskutuar juristët është: “Kur dy kalorës ose dy këmbësorë përplasen, dhe të dy vdesin, atëherë mbi familjen e secilit prej tyre bie dija për tjetrin.”⁷⁷ Sepse vrasja e secilit i atribuohet veprimit të tjetrit, jo veprimit të dyve; kjo ndodh sepse vrasja buron nga një shkak i ndaluar, ndërsa veprimi i secilit, që është ecja në rrugë, është i lejuar sa i përket të drejtës së vet, por i ndaluar sa i përket të

⁷⁵ El Ihtijar, 5/49.

⁷⁶ Sipas një mendimi tjetër, ai i Zufrit, përgjegjësia duhet të ndahet në mënyrë të barabartë midis palëve. Ai argumenton se secili prej tyre duhet të mbajë përgjegjësi për gjysmën e vlerës së dëmit të shkaktuar, duke u bazuar në faktin se dëmi ka ardhur si rezultat i dy veprimeve të ndryshme, veprimit të vetë personit dhe veprimit të tjetrit. Pra, dëmi i vetvetes nuk llogaritet, ndërsa dëmet e tjetrit merren parasysh. Si rezultat, çdo palë është e obliguar të paguajë gjysmën e dëmit që i ka shkaktuar palës tjetër, dhe akilja e secilit prej tyre detyrohet të paguajë gjysmën e vlerës së dëmit të shkaktuar ndaj palës tjetër. Referencat: *El Bedai*, 7/273; *El Hidajeh*, 4/481; *El Ihtijar*, 6/150; *Mexhma El Enhur*, 2/661; etj.

⁷⁷ Dijetari Zufer është i mendimit se përgjegjësia duhet të ndahet në mënyrë të barabartë midis palëve, siç e kemi sqaruar në fusnotën paraprake.

drejtës së tjetrit. Pra, kjo veprimtari është e kufizuar me kushtin e siguri-së; marrja e veprimit të tij në konsideratë është e lejueshme, ndërsa vrasja i atribuhet plotësisht veprimit të palës tjetër, për shkak të ndalimit ligjor ndaj tij.”⁷⁸

Nëse dy makina gjatë vozitjes shkaktojnë aksident qëllimisht, secila prej tyre mban përgjegjësinë ndaj tjetrit, dhe secili bart gjysmën e vlerës së kompensimit për dëmet e shkaktuara. Kjo bazohet në analogjinë me thënien e juristëve, të cilët kanë thënë: *“Nëse përplasja është e qëllimshme, ose secili plagos veten dhe shokun me një plagë, ose hap ndonjë gropë në mes të rrugës dhe shembet mbi ta, atëherë secili duhet të paguajë gjysmën e dijës së tjetrit”*⁷⁹.

9. Vetëm njëra makinë e dëmton tjetrën

Nëse dy makina gjatë vozitjes bëjnë aksident, dhe njëra nga ato dëmtohet kurse tjetra nuk dëmtohet, përgjegjësia bie mbi atë që nuk është dëmtuar. Kjo duke bërë analogji me fjalën e juristëve, të cilët kanë thënë: *“Sikur të ishin dy kafshë me dy kalorës, dhe të takoheshin dhe të përplaseshin, dhe njëra prej tyre të dëmtohej, përgjegjësia bie mbi tjetrën.”*⁸⁰.

10. Makina që ecë e godet makinën e ndalur

Në rastin kur një makinë që lëviz përplaslet me një makinë të ndalur, përgjegjësia përcaktohet bazuar në rrethanat specifike të aksidentit.

Kur makina e lëvizshme përplaslet me një makinë të ndalur në pronë private, para shtëpisë së pronarit, në një parking të caktuar, ose në anë të një rruge të gjerë, përgjegjësia i takon plotësisht shoferit të makinës që ka shkaktuar përplasjen, qoftë për dëmë materiale, qoftë për humbje jete. Arsyeja është e qartë: shoferi i makinës lëvizëse ka kryer shkelje duke goditur një automjet të parkuar ligjërisht.

⁷⁸ El Ihtijar, 5/49, Tebjinu El Hakaik, 6/151, El Bahru Err Rraik, 8/410, Mexhma El Enhur, 2/661 etj.

⁷⁹ Shiko: El Hidajeh, 4/481, El Ihtijar, 5/49, Tebjinu El Hakaik, 6/150, El Bahru Err Rraik, 8/410, Mexhma El Enhur, 2/661, etj.

⁸⁰ El Ihtijar, 5/49.

Për ta kuptuar më mirë këtë situatë, juristët përdorin një analogji detalje: kur pronarët e anijeve ndalojnë anijet e tyre në port dhe një anije tjetër vjen e godet anijen e palëvizshme duke e shkatërruar, përgjegjësia bie mbi pronarin e anijes që ka shkaktuar përplasjen. Në këtë rast, nëse anija që ka ardhur shkatërrohet, pronari i anijes së palëvizshme nuk është përgjegjës, sepse udhëheqësi i portit ka dhënë leje pronarëve të anijeve të ndalojnë në port, dhe kjo nuk konsiderohet shkelje.⁸¹

Në rastin e dytë, situata ndryshon kur makina është ndalur në një rrugë të ngushtë që nuk është në pronësi të pronarit të saj, ose në një vend të mbushur me njerëz dhe që nuk lejohet të ndalet. Në këto rrethana, përgjegjësia bie mbi të dy palët për shkeljet e tyre përkatëse: ndalësi konsiderohet shkaktar, pasi ka kryer shkelje me ndalje të paligjshme, ndërsa ngasësi ka kryer shkelje të drejtpërdrejtë duke shkaktuar përplasjen.

Nga perspektiva juridike, përgjegjësia kryesore i atribuohet drejtuesit të automjetit që shkakton përplasjen, sepse ai është vepruesi i drejtpërdrejtë. Megjithatë, pronari i automjetit të ndalur nuk përjashtohet plotësisht nga përgjegjësia, pasi ndalimi i paligjshëm përbën shkelje të qartë të rregullave të trafikut dhe konsiderohet një faktor kontribues në incident. Ky parim ilustron qartë me rastin e lartpërmendur të pronarëve të anijeve: analogjikisht, ndalimi i automjetit në një zonë të palejuar e bën pronarin bashkëpërgjegjës për dëmin që rrjedh.

Ky qëndrim përforcohet edhe nga shembulli tjetër i dijetarëve, i cili përcakton se kushdo që krijon një rrezik në hapësirën publike - si hapja e një grope apo vendosja e një pengese në rrugë - është përgjegjës për çdo dëm të shkaktuar. *“Kush e hap ndonjë gropë ose vendos një gur në rrugë të myslimanëve dhe në të vdes ndonjë njeri, dija e tij bjen mbi akilen e tij (hapësin e gropës apo atë që e ka vendosur gurin). E nëse në të ngordh ndonjë kafshë, kompensimi i saj bjen mbi të (hapësin e gropës apo atë që e ka vendosur gurin), për shkak se ai ka kryer shkelje me këtë, andaj dhe e dëmshpërblen atë që rezulton nga ajo.”*⁸².

⁸¹ Mexhma Ed Damanat, fq.150.

⁸² El Hidajeh, 4/474, El Xhevhere, 2/134-135, Mexhma El Enhur, 2/652, Ed Durru El Muhtar, 6/594, El Lubab fi Sherhi El Kitab, 3/162 etj.

11. Dëmtimi nga ajo që ngrihet nga ngasja e veturës

Nëse një person është duke vozitur makinën e tij në rrugë dhe nga gomat e saj shpërndahet baltë ose guralecë që dëmtojnë rrobat e tjetrit, thyejnë ndonjë xham ose shkaktojnë ndonjë dëm tjetër, atëherë ai është përgjegjës nëse po ngiste me shpejtësi. Kjo, sepse ai ka mundur ta shmangë dëmtimin e trafikut po të kishte vozitur normalisht dhe me qetësi, dhe kështu nuk do të ndodhnin dëmet e përmendura. Kjo bazohet në analogjinë me fjalën e juristëve, të cilët kanë thënë: *“Nëse kafsha, gjatë ecjes nëpër guralecë apo rërë, ngre pluhur apo ndonjë guralec të vogël me thundrën e saj, personi nuk është përgjegjës për këtë, sepse nuk mund të ruhet prej tij. Ndërsa për ngritjen e gurëve të mëdhenj është përgjegjës, sepse ajo nuk shkaktohet përveçse nga ecja e fuqishme; dhe kjo bën pjesë në ato që mund të shmangen.”*⁸³.

12. Rënia e burisë që kalimtarët të largohen nga rruga

Shoferi shtypë burinë për të njoftuar kalimtarët se një makinë po vjen. Nëse shoferi nuk është në gjendje të lakohet dhe të ruhet nga dëmtimi, dhe personi në rrugë e dëgjon këtë paralajmërim dhe ka mundësi të largohet, por megjithatë nuk largohet, shoferi nuk është përgjegjës nëse nuk mund të ndalet, dhe shkaku i dëmit i atribuohet personit që ka qëndruar në rrugë.

Në këtë rast, ngasësi i makinës është drejtshkaktari, kurse personi në rrugë është shkaktar i tërthortë. Megjithatë, ngasësi i makinës nuk konsiderohet përgjegjës nëse personi në rrugë e ka dëgjuar burinë dhe ka mundur të largohet, por nuk e ka bërë. Kjo ndodh sepse shkaku i personit në rrugë është më i fortë se veprimi i drejtpërdrejtë i shoferit; ai ka pasur mundësinë të shmangë dëmin nga vetvetja, por nuk e ka bërë, prandaj dhe dëmi i atribuohet atij.

Megjithatë, situata ndryshon nëse shoferi nuk përdor burinë, ose e përdor, por personi në rrugë nuk e dëgjon, ose nuk ka kohë apo hapësirë të mjaftueshme për t'u larguar. Në këto rrethana, përgjegjësia i atribuohet drejtuesit të automjetit. Kjo mbështetet në analogjinë e përdorur nga ju-

⁸³ Shih: Tuhfetu El Fukaha, 3/123, El Bedai, 7/272, El Binajeh, 13/255 etj.!

ristët në rastin e një personi që kalon me gomar të ngarkuar me dru: nëse pronari i gomarit paralajmëron me thirrjen “Ruaju!”, por personi nuk e dëgjon dhe dëmtohet, përgjegjësia bie mbi pronarin e gomarit. E nëse personi e dëgjon paralajmërimin, por nuk ka kohë të mjaftueshme për t’u larguar, përgjegjësia bie gjithashtu mbi pronarin e gomarit. Megjithatë, nëse personi dëgjon paralajmërimin dhe ka kohë të mjaftueshme për t’u larguar, por zgjedh të mos e bëjë këtë, atëherë përgjegjësia bie mbi vetë personin e dëmtuar.⁸⁴

Kjo situatë ilustron qartë edhe përmes një rasti specifik që ka të bëjë me transportin e drithërave: “Nëse dikush e grah një kafshë mbi të cilën është ngarkuar grurë dhe ajo shkakton dëm, dhe nëse grahësi dhe ngrehësi thonë: ‘Ruju, ruaju!’ personi që qëndron në rrugë pas dëgjimit të kësaj thirrjeje ka dy mundësi: ose zgjedh të mos largohet me vullnetin e tij, ose nuk ka alternativë tjetër strehimi dhe detyrohet të mbetet.

Në rastin e parë, pronari i kafshës nuk mban përgjegjësi, pasi personi ka zgjedhur vetë të qëndrojë në rrugë edhe pasi është paralajmëruar, ndërsa në rastin e dytë, pronari mban përgjegjësi të plotë, pasi personi është detyruar të qëndrojë aty për shkak të mungesës së alternativave për t’u larguar.

Nëse kalorësi (hipësi mbi kafshën) nuk paralajmëron me thirrjen ‘Ruaju, ruaju!’ ose e bën këtë por personi në rrugë nuk e dëgjon, atëherë përgjegjësia e plotë për dëmin e shkaktonar bie mbi grahësin dhe ngrehësin.⁸⁵

Përfundim

Studimi i rregullave dhe i përgjegjësiwe juridike në aksidentet rrugore sipas jurisprudencës islame na ofron një kornizë të qartë për trajtimin e çështjeve bashkëkohore të sigurisë rrugore. Analiza e hollësishme e parimeve themelore dhe zbatimi i tyre në kontekstin modern na lejon të nxjerrim disa përfundime thelbësore:

⁸⁴ Mexhma Ed Damanat, f. 154.

⁸⁵ Fet’h Babi El Inajeh, 6/226.

Jurisprudenca islame ka vendosur një sistem të plotë dhe të detajuar për përcaktimin e përgjegjësisë në aksidentet rrugore, i cili bazohet në pesë rregulla themelore: ndalimi i shkaktimit të dëmit; përgjegjësia e drejtshkaktarit pavarësisht qëllimit; përgjegjësia e shkaktarit të tërthortë në rast shkeljeje; përparësia e drejtshkaktarit në rast bashkimi me shkaktarin e tërthortë; dhe përgjegjësia e përbashkët kur ndikimi është i barabartë.

Mjetet e transportit të kohërave të hershme kanë ndryshuar nga ato të kohës sonë bashkëkohore. Megjithatë, parimet themelore mbeten të vlefshme dhe të aplikueshme edhe sot, duke ofruar një bazë të qëndrueshme për zgjidhjen e mosmarrëveshjeve dhe përcaktimin e përgjegjësisë.

Sistemi juridik islam vendos theksin në rëndësinë e parandalimit të dëmit dhe zbatimin e kompensimit të drejtë në rastet kur dëmi ndodh. Kjo qasje promovon drejtësinë dhe stabilitetin shoqëror, duke i dhënë përparësi zgjidhjes paqësore të konflikteve përkundrejt hakmarrjes. Në këtë kontekst, përgjegjësia vlerësohet duke marrë në konsideratë një gamë të gjerë faktorësh, përfshirë nivelin e kontrollit që individi ka pasur mbi situatën, mundësitë për të shmangur dëmin, prezencën e forcës madhore, qëllimin pas veprimit dhe përputhshmërinë e tij me ligjin.

Në përfundim, parimet e jurisprudencës islame ofrojnë një bazë të qëndrueshme për ndërtimin e një sistemi modern të sigurisë rrugore, që harmonizon të drejtën për përdorimin e hapësirave publike me detyrimin për të mbrojtur sigurinë e të gjithë pjesëmarrësve në trafik.

Literatura:

1. Abdulganij el Mejdani, Abdulgani ibën Talib ibën Hamadeh “*el Lubab fi sherhi el Kitab*” (red. Muhamed Muhjedin Abdulhamid), pa datë dhe vit, el Mektebetu el Ilmijeh, Bejrut-Liban.
2. Ahmed ez-Zerka, Ahmed ibën esh-Shejh Muhamed “*Sherh el Kavaid el fikhijeh, i Mustafa ez-Zerka*”, (red. Mustafa Ahmed ez-Zerka), botimi2, 1409h, Daru el Kalem, Damask, Siri.
3. Alaudin Es-Semerhandi, Muhamed bin Ahmed bin Ebi Ahmed “*Tuhfetu El Fukaha*”, botimi2, 1414h-1994m, Darul-Kutub el Ilmijeh, Bejrut.
4. Ali Hajder, Emin Efendi “*Durrer El Hukam fi sherhi Mexheleti el ahkam*” (red. Fehmi el Husejni), botimi1, 1411h, Daru el Xhil.
5. Alij El Karij, Ali bin Muhamed El Mela El Herevi “*Fet’h babu el inajeh*” (red: Muhamed Nezar Tejm dhe Hejthem Nezar Tejm), botimi1, 1418h, Darul-Rrkam, Bejrut.
6. Darkutni, Ali bin Umer bin Ahmed bin Mehdi “*Ilel Darkutni*” (red: Mahfudhurrahman Zejnullah), botimi1, 1405h-1985m, Daru Tajibeh, Rijad.
7. El Ajni, Mahmud bin Ahmed bin Musa “*El Binaje*”, botimi1, 1420h-2000m, Darul-Kutub el Ilmijeh, Bejrut.
8. El Baberti, Muhamed bin Muhamd bin Mahmud “*El Inajeh*”, botimi1, Darul-fikr.
9. El Bejheki, Ahmed bin El Husejn bin Ali bin Musa:
 - “*Es-Sunen El Kubra*” (red: Muhamed Abdulkadir Ata’), botimi1, 1424h-2003m, Darul-Kutub el Ilmijeh, Bejrut.
 - “*Es-Sunen Es-Sagir*” (red: Abdulmu’ti Emin Kalaxhi), botimi1, 1410h-1989m, Xhamiatu Ed-Dirasat el Islamiyeh, Kratqi-Pakistan.
10. El Hadadi, Ebu Bekër bin Ali bin Muhamed “*El Xhevheretu En Nejreh*”, botimi1, 1322h, El Metbaatu el Hajrijeh.
11. El Hakim, Muhamed bin Abdullah bin Muhamed “*El Mustedrek*” (red: Mustafa Abdulkadir Ata’), botimi1, 1411h-1990m, Darul-Kutub el Ilmijeh, Bejrut.
12. El Hamevi, Ahmed ibën Muhamed “*Gamzu ujunil-besairi fi sherhi El Eshbah ve En Nedhair*”, botimi1, 1405h, Daru el Kutub el Ilmijeh.
13. El Hejthem, Ali bin Ebi Bekr bin Suejman “*Mexhma Ez-Zevaid*” (red: Hisamudin El Kudsi), botimi1, 1414h-1994m, Mektebetul-Kudsi, Kajro.
14. El Kasani, Ebu Bekër bin Mesud bin Ahmed “*El Bedai*”, botimi2, 1406h-1987m, Darul-Kutub el Ilmijeh.

15. El Merginani, Ali bin Ebi Bekr "*El Hidaje*" (red: Talal Jusuf), botimi1, Daru Ihjaut-Turath el Arabij, Bejrut.
16. El Musili, Abdullah bin Muhamed "*El Ihtijar*", botimi1, 1356h-1937m, Metbaah El Halebi, Kajro.
17. Es-Serahsi, Muhamed bin Ahmed bin Ebi Sehl "*El Meksur*", botimi1, 1414h-1993m, Darul-Marifeh, Bejrut.
18. Et Taberani, Sulejman bin Ahmed bin Ejub bin Metiru El Lahmij "*Mu'xhem El Kebir*" (red: Hamdi bin Abdulmexhid), botimi2, Mektebe Ibën Tejmijeh, Kajro.
19. Ez-Zejlai, Uthman bin Ali bin Muhxhen El Barii "*Tebjinu El Hakaik*", botimi1, 1313h, El Metbaatul-Kubra el Emirijeh, Kajro.
20. Gijathudin el Bagdadi, Ganim ibën Muhamed "*Mexhma ed-Damanat*", pa datë dhe vit, Daru el Kitab el Islami.
21. Grup autoresh "*Mexheletu el ahkam el adlijeh*" (red. Nexhib Hevavejni), pa datë dhe vit, Aram Bag, Kratiq.
22. Ibën Abidin, Muhamed Emin bin Umer bin Abdulaziz "*Ed-Durr el Muhtar*", botimi2, 1412h-1992m, Darul-Fikr, Bejrut.
23. Ibën Ebi Shejbe, Abdullah bin Muhamed bin Ibrahim "*El Musanef*" (red: Kemal Jusuf El Hut), botimi1, 1409h, Mektebetur-Rrushd, Rijad.
24. Ibën Esh-Shihna, Ahmed ibën Muhamed "*Lisanu El Hukam*", botimi2, 1393h, el Bai el Halebi, Kajro.
25. Ibën Hanbel, Ahmed bin Muhamed "*Musned Ahmed*" (red: Shuajb El Arnaut dhe Adil Murshid dhe të tjerë), botimi1, 1421h-2001m, Muese-setur-Risaleh.
26. Ibën Mulkin, Umer bin Ali bin Ahmed "*El Bedru El Munir*" (red: grup korrigjuesish), botimi1, 1425h-2004m, Darul-Hixhreh, Rijad.
27. Ibën Nuxhejm, Zejnudin bin Ibrahim bin Muhamed:
 - "*El Bahru Er-Rraik*", botimi2, Darul-Kitab el Islami.
 - "*El Eshba vEn Nedhair*", botimi1, 1419h, Bejrut.
28. Komision i dejtarrëve i kryesuar nga Nidhamudin el Belhi "*el Fetava el Hindijeh*", botimi2, 1310h, Darul-Fikri.
29. Munla Hisru, Muhamed bin Feramerz bin Ali "*Durrer El Hukam*", botimi1, Daru Ihjaul-Kutub el Arabije.
30. Shejh Zadeh, Abdurrahman bin Muhamed bin Sulejman "*Mexhma El Enhur*", botimi1, Daru Ihjaut-Turath el Arabi.
31. Tekiju el Uthmani, Muhamed "*Buhuth fi kadaja fikhije muasireh*", botimi 2, 1424h, Daru el Kalem, Damask.

Dr. Ilmije KUÇI

LEGAL RULES AND RESPONSIBILITIES IN ROAD ACCIDENTS ACCORDING TO ISLAMIC JURISPRUDENCE

Abstract

This paper analyzes the legal rules and responsibilities in road accidents according to Islamic jurisprudence, focusing on five fundamental principles: prohibition of causing harm, liability of the direct causer, liability of the indirect causer, priority of the direct causer, and joint liability. The research examines the application of these principles in the context of contemporary road traffic. It establishes a connection between traditional means of transport and modern vehicles, providing a deep understanding of how these principles can be adapted to the current reality of transport, while maintaining the doctrinal essence and adapting to the complexity of modern traffic. The methodology is based on a comparative analysis of Islamic legal literature and its applicability in the contemporary context. The results show that the fundamental principles of Islamic jurisprudence provide a sound basis for addressing liability in road accidents, despite technological changes in means of transport. The study concludes that the Islamic legal system promotes a balanced approach to road safety, harmonizing the right to use public spaces with the obligation to protect the safety of all road users.

Keywords: *Islamic jurisprudence, road accidents, legal liability, damage compensation.*

III. KULTURË / TRASHËGIMI

KUD: 28-32(05)

Myderriz Rexhep ef. REMZIU¹

**SHËMBËLLTYRA E MUHAMMEDIT, A.S.:
MODELI MË I MIRË
Me rastin e Mevludit të Pejgamberit, a.s.**

Abstrakt

Punimi i Myderriz Rexhep ef. Remziut paraqet një reflektim teologjik, etik dhe shpirtëror mbi figurën e Muhammedit a.s. si she-

¹ Autori i këtij punimi, i botuar në gjuhën osmane në tri vazhdimë në revistën sarajevase *Glasnik* të vitit 1933, është Rexhep ef. Remziu, myderriz i shquar, profesor i Kuranit dhe i arabishtes në Medresenë e Reformuar “Gazi Isa Beu” të Shkupit gjatë viteve 1935–1940. Ai ishte bashkëpunëtor i rilindësve të shquar shqiptarë, përfshirë Said ef. Najdenin dhe Hasan Prishtinën, dhe më pas i Ferat bej Dragës dhe Sheh Mehmet ef. Sezait të Prishtinës. Rexhep ef. Remziu u dallua si figurë kyçe e Organizatës Politike Kombëtare Shqiptare “Xhemijeti” në vitet 1919–1925, si veprimtar i shquar i Komitetit të Kosovës para dhe gjatë Luftës së Dytë Botërore, dhe si shok i ngushtë i Mulla Idris ef. Gjilanit. Ai mbajti postin e kryemyftiut të Zonës së Prishtinës në periudhën 1943–1945. Pas ardhjes në pushtet të regjimit komunist, ai u përjashtua nga skena publike.

Për këtë myderriz, dijetar, myfti dhe veprimtar të shquar të çështjes kombëtare, me prejardhje nga Mitrovica, fatkeqësisht nuk ka pasur publikime të tjera, dhe nuk janë të njohura as datat e lindjes dhe të vdekjes së tij, një boshllëk që e bën studimin e jetës dhe veprës së tij edhe më të domosdoshëm. Për këtë arsye, shkrimi i tij i vitit 1933, i botuar në revistën sarajevase, ka rëndësi të veçantë, dhe përkthimi i tij në gjuhën shqipe për lexuesit e revistës sonë *Edukata Islame* synon të zgjojë interesin e studiuesve për njohjen e jetës dhe veprës së këtij myderrizi dhe shqiptari të shquar. Ky punim, për momentin, mbetet i pari dhe i vetmi i njohur i botuar nga Rexhep ef. Remziu, dhe u botua gjatë periudhës kur ai shërbente në Shkup; prandaj është nënshkruar si “Rexhep Remziu, myderriz i Shkupit”. Le të shërbejë kjo si një nismë e vlefshme për ndriçimin dhe njohjen e jetës dhe veprës së këtij dijetari të shquar. (Shënim i përkthyeses: Hatixhe Ahmedi).

mbëlltyra më e përkryer dhe modeli ideal për jetën individuale dhe shoqërore të njerëzimit. Autori, një nga ulematë shqiptarë të periudhës së parë të shekullit XX, veprimtaria shkencore dhe publicistike e të cilit mbetet ende pak e njohur dhe e paeksploruar në mënyrë sistematike, sjell një kontribut me vlerë të veçantë në diskursin islam në gjuhën osmane dhe në kontekstin ballkanik.

Në qendër të punimit qëndron koncepti kuranor i *usvetun hasene* (shembulli më i mirë), i trajtuar përmes analizës së virtyteve morale, dimensionit shpirtëror dhe praktikës pejgamberiane (Synetit), si dhe rolit të Muhamedit a.s. si edukator universal dhe reformator shoqëror. Autori ndërthur burimet themelore islame me traditën e Mevludit, duke e interpretuar këtë formë letraro-fetare si mjet edukimi moral dhe si faktor të rëndësishëm të përjetimit shpirtëror kolektiv.

Në tërësi, ky punim përfaqëson një burim të rëndësishëm për studimin e mendimit islam shqiptar të periudhës moderne të hershme dhe kontribuon në rikthimin në vëmendje të një figure të rëndësishme të ulemasë shqiptare, veprimtaria intelektuale e së cilës ende kërkon hulumtim dhe vlerësim të mëtejshëm shkencor.

Fjalë kyçe: *Myderriz Rexhep ef. Remziu, ulema shqiptar, mendimi islam shqiptar, Muhamedi a.s tradita e Mevludit, edukimi fetar*

Plotësueshmëria e Muhamedit, a.s., me virtyte të pastra dhe të përmbushura deri në përfundim të kësaj bote, është një kapitull i gjerë, i lartë dhe i vështirë për t'u kuptuar. Përshkrimin e këtij kapitulli nuk e arrin dot dhe as e ka forcën edhe përshkrimi i penave më të larta e më të arta të dorës së njeriut në këtë botë. Prandaj, një përshkrim të tillë deri në pikën kulmore është shumë zor të mund ta arrijë edhe një njeri si puna ime, pavarësisht se, e them pa modesti, i takon shtresës intelektuale dhe në aspektin e leximit është i arrirë.

Pejgamberi, a.s., është një dhuratë dhe grimcë dielli i së vërtetës së shpallur nga Zoti, e vërtetë kjo që nuk mund të fshihet. Ky nur dhe kjo dritë që buron prej tij shfaqet në zemrën e çdo besimtari si pasqyrim i besimit të singertë dhe i Njeshmërisë së Zotit. Muhamedi (paqja dhe mëshira e Allahut qofshin mbi të!) është lavdia dhe nderi i botëve. Megjithatë, kushdo që merr guximin të përshkruajë dhe të shpjegojë jetën e tij të ndritur, që në fillim dhe menjëherë e kupton pafuqinë e vet përballë madhësisë së kësaj detyre

Ky hap nuk pasqyron thjesht imazhin e së vërtetës, por përfaqëson afrimin shpirtëror të ai shpirt i shenjtë, futur në trupin e tij plot nur e të madhnueshëm, i cili u bë shkak për shpalljen e Lajmit të shenjtë dhe për thirrjen e udhëzimit të njerëzve në rrugë të drejtë.

Mëshirë për të dy botët, Muhamed Musatafaja, zotëria ynë, më i mirë mbi të mirët, dijetar i madh dhe trim i papërshkrueshëm! Dhe, për mua personalisht, ai është një shkëlqim dhe frymëzim i këndshëm në zemrën time të vogël, një shkëndijë e pashuar, me të cilën shpirti im e gjeti dhe e plotësoi dëshirën e tij më të madhe në këtë botë, sepse ky shpirt vazhdimisht u preokupua me këtë personalitet, që gjithnjë është burim i shenjtë dhe dritë shkëlqyese, e cila sjell qetësi tek secili që e pushton.

Kjo nuk është një përshkrim figurativ i kësaj të vërtete, por një afrim i shenjtë shpirtëror ndaj atij shpirti madhor dhe trupit të ndriçuar e të nderuar, të cilin Zoti e zgjodhi dhe e bëri sebeb për ardhjen e Shpalljes (Vahjit). Zotëria ynë, Muhamedi, a.s., mëshirë për të dy botët! Përmirësues i njerëzimit, bartës i meritave të larta dhe virtyeteve të shquara. E për mua, ai është një shkëndijë e shenjtë dhe një ide brilante e ndezur në zemrën time të vogël e të përlur para tij; një dritë e pastër, e cila, pas njohjes me të, u shndërrua në një rreze të vazhdueshme që reflekton brenda meje pa u shuar kurrë. Nëpërmjet tij, shpirti im e gjeti të vërtetën e madhe, dhe ajo e vërtetë depërtoi thellë, duke u vendosur përgjithmonë në brendinë më të thellë të shpirtit tim. Në atë burim dhuntie të pakufishme, në atë dritë mbi dritat e përqendrimit shpirtëror, çdo takim me të shndërrohet në qetësi të përjetshme, kapluese e mbërthyesë, që rrethon zemrën dhe nuk të lëshon më kurrë.

Gjatë jetës së tij, ai arriti të ishte i liruar nga çdo shtypje, presion dhe dëshirë e ulët e kësaj bote. Në jetën e tij të shenjtë nuk kishte as edhe një pikë shije të ndjenjave devijuese të dynjasë, dhe për këtë arsye u nda nga kjo botë pa nevojën e asnjë lutjeje ose kërkesë faljeje për shpirtin e tij të pastër. Kjo pastërti dhe ndriçim i lartë dëshmojnë madhështinë e tij dhe e vendosin në pedestalin më të lartë të mundshëm.

Në veçanti, kjo gjendje spastrimi e përtëritjeje atij i rikthehej për çdo vit gjatë muajit “Rebiu’l Evvel”, muajit të lindjes së tij. Gjatë këtij muaji, më mirë dhe më qartë se në çdo kohë tjetër, bëhej e dukshme gjurma dhe rezultati i këtij ndryshimi shpirtëror. *Mevludi*, poezia kushtuar jetës dhe veprës së Muhamedit, a.s., pranohet përgjithësisht nga populli me kënaqësi dhe respekt të veçantë. Këndimi i tij realizohet me zë të bukur, kurse manifestimi dhe ceremonia e tij, në jetën sociale të besimtarëve, rikrijon një gëzim të papërshkrueshëm dhe një rilindje tjetër shpirtërore në jetën e tyre.

Zemrat e besimtarëve të devotshëm dhe me iman të pastër, gjatë dëgjimit të këtyre vargjeve, përjetojnë një përvojë të thellë shpirtërore që është e vështirë të përshkruhet me fjalë. Ata ndihen të mbushur me lumturi, gëzim, rilindje shpirtërore, qetësi dhe një përmbushje të thellë të brendshme. *Mevludi*, kjo poezi e thurur me mjeshtëri në vargje, përmban në thelb historinë e Resulullahut, të Dërguarit tonë, s.a.v.s. (Paqja dhe shpëtimi i Allahut qoftë mbi të!), të shkruar në vargje.

Thellimi në analizën e detajuar të çdo faqeje të poezisë së *Mevludit* dëshmon qartë jetën dhe biografinë e Pejgamberit, a.s., si dhe realitetin e pakontestuar të asaj periudhe. Sipas mendimit të ylemave të shquar dhe meritore, *Mevludi* konsiderohet libri më i lartë dhe që prin madje edhe mbi veprat e tjera, si fjala vjen, të shkruara në fushën e akaidit ose ndonjë vepër tjetër nga fusha e filozofisë, të shkruar në formën më të plotësuar, sepse thellimi në vargjet e tij ndikon shumë sidomos në “përmirësimin e parimeve të ahlakut/moralit të besimtarëve”.

Prandaj, kjo vepër ka në popullatë ndikim shumë më të madh sesa veprat e tjera. Historia e jetës së Muhamedit, s.a.v.s., shfaqet si një shëmbëlltë e qartë, duke përmbledhur dhe ngërthyer parime të ndryshme morale, si dhe udhëzime të shumta sipas të cilave besimtari duhet të vep-

rojë gjatë gjithë jetës së tij. Kjo histori e përshkruar në këto vargje përbën njëkohësisht shembull dhe dëshmi të gjallë për jetën e Pejgamberit, a.s. Në vargjet e *Mevludit* përshkruhet kjo epokë e ndritshme dhe plot nur, e cila është realizuar, jetuar dhe vepruar nga vetë jeta dhe veprat e Muhamedit, a.s.

Historianët dhe filozofët më të shquar e më të rrallë, pastaj edhe të urit, të cilët mbetën të pashteg, u fascinuan dhe u dorëzuan, e pranuan dhe i besuan kësaj periudhe të re si diçka shumë të veçantë të historisë së re botërore, e cila nga fillimi e deri në fund ishte e jashtëzakonshme, inovative dhe solli shumë të reja e risi në jetën njerëzore.

Si rezultat i gjithë kësaj që thamë, mund të përmendim edhe vargjet e poetit Shevki Misirliut, i cili jetën dhe veprën e Muhamedit, a.s., i pasqyron me përshkrim të saktë, të detajuar dhe thellësisht reflektues.

Shevki Misirliu, poet i shquar dhe i pashoq, i magjepsur nga madhështia e jetës dhe e veprës së Pejgamberit, a.s., e përshkruan atë me admirim të thellë dhe e pasqyron melodinë e kënduar me zërin më të ëmbël e gjallërues. Nga frymëzimi i tij lindin këto vargje të radhitura me kujdes dhe përkushtim:

*“Kur lindi udhëzuesi, u shndrit gjithësia
Në kulmin e kohës lulëzoi një buzëqeshje lumturie”*

Lindja e Pejgamberit, s.a.v.s., ishte një ngjarje madhështore dhe e shenjtë, ashtu si e përshkruan poeti i lartpërmendur: “Lindja e Pejgamberit buzëqeshi kohën dhe veprat e saj, ndriti universin dhe, përveç tyre, ndriçoi dhe buzëqeshi fytyrat e njerëzve.”

Gjatë shekujve të kaluar, në epoka të ndryshme, të dërguarit e lartë të Zotit kanë përhapur udhëzim të ndritshëm dhe u kanë mësuar popujt e tyre të vërteta të çmuara. Te çdo pejgamber mund të dallojmë veçori të veçanta: pastërtinë dhe thjeshtësinë e hazreti Ademit, besimin e pastër (*tevhid*) të hazreti Ibrahimit, hijeshinë dhe kuptimin e bukurisë të hazreti Jusufi, shquarsinë në mrekulli të hazreti Musait, shenjtërinë e shpirtit të Hazreti Isait, dhe të tjera të ngjashme.

Mirëpo, përmbushja e plotë e të gjitha këtyre veçorive dhe mrekullive mund të gjenden dhe i janë përcaktuar vetëm qenies së hazreti Muhamed-it, a.s., i cili është shpirti i shpirtave, ajka dhe vula e pejgamberëve, i cili i posedon dhe arriti t'i shfaqë të gjitha këto qëllime dhe plotësueshmëri.

Këto veçori, attribute dhe shkëlqime të përsosura, të dhuruara për Muhamedin, a.s., janë përcaktuar që nga fillimi (ezel), duke e bërë atë të veçantë në mesin e krijesave të tjera, si plotësisht të veçantë. Kjo sepse ai është “Zotriu i Botës”, por paramendo athua se çfarë dhe sa e lartë është grada e tij tek i Madhërueshmi Allah; dhe pas një athua-je tjetër shtrohet pyetja e radhës: “Athua, çfarë nënkupton në të vërtetë grada e tij e lartë?!”

Gjatë gjithë kohës, populli gjithnjë kërkonte një baraspeshë për të vërtetën dhe dëshironte një pasqyrim të përsosmërisë që të njëjtin urdhër të së vërtetës ta pasqyronte dhe ta dëshmonte në realitet. S'ka dyshim se kjo dëshmi, argument dhe pasqyrë e madhëruar ishte vet dërgimi i të Dërguarit hazreti Muhammedit, Resulullahut, s.a.v.s.

Ai është pejgamberi i fundit dhe përmyllës i profetësisë, thesar i diturive të mëparshme dhe të ardhshme, përkufizues dhe përmbledhës i një qenie të lartë dhe prijës i të Dërguarve (a.s.).

Nga kjo që thamë, mund të përfundojmë se secili njeri në botë, i cili dëshiron të zbulojë sekretin dhe qëllimin e lumturisë së përhershme, fshehtësinë e qytetërimit të vërtetë dhe parimet e ndershmërisë njerëzore, duhet të ndjekë dhe të përcjellë këtë Pejgamber të pajisur me këto përsosmëri të plota hyjnore, si dhe të ndjekë hapat e tij, të veprojë dhe të punojë mu ashtu sikurse ka vepruar dhe ka punuar në mënyrë të përsosur vet Pejgamberi, a.s. Këtë të vërtetë e citon edhe një ajet në Kuranin Famëlartë, ku thuhet:

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ

“Ju e kishit shembullin më të lartë në të Dërguarin e Allahut”.²

² Kaptina “Ahzab”, 21. Për përkthimin e ajeteve kuranore jemi mbështetur në “Kurani – përktheu dhe komentoi në gjuhën shqipe H. Sherif ef. Ahmeti. (Shënim ynë – H.A.).

Shëmbëlltyra e Muhamedit, a.s.

Edukatori dhe pedagogu i të gjithë njerëzimit, pasqyrë e syrit të përmbushur, Zotëria ynë, hazreti Muhamedi, s.a.v.s., ka përcjellë dhe ka përshatur mësimet e tij të larta në mënyrë të plotë, duke u shndërruar në shëmbëlltyrë dhe model për jetën e tij të tërë. Ai na ka lënë gjithashtu porosi për të ndjekur parimet dhe mënyrën e jetesës së tij, duke na udhëhequr drejt rrugës së drejtë dhe të ndritur.

Këtë të vërtetë historia e dëshmon dhe e argumenton në mënyrë të saktë dhe të plotë, duke ofruar një dokument mbi të cilin mund të mbështetemi pa asnjë dyshim. Kur u pyet gruaja e tij, Hazreti Aisheja, r.a. (Allahu qoftë i kënaqur me të), për sjelljet dhe moralin e Zotërisë tonë, Muhamedit, a.s., të Dërguarit të cilit i takon autoriteti dhe nderi, përgjigjja e saj ishte:

كَانَ خُلُقُهُ الْقُرْآنُ

“Moralit i tij ishte Kurani”.³

Hazreti Aisheja, r.a., tha se gjendja, paraqitja dhe autoriteti i tij ishte Kurani, pra, sjellja dhe edukata e tij ishte plotësisht e ngjashme me Kuranin.

Allahu i Madhëruar për moralin e lartë të Muhamedit, a.s., thotë në Kuran:

وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ

“Ti vërtet se je në një shkallë të lartë të moralit!”⁴

Në këtë ajet fisnik, Allahu shprehet me retorikën më të lartë dhe me përkufizimin më të plotësuar e më të përmbledhur për madhështinë e moralit të Muhamedit, a.s., madhështinë e së cilit nuk arrin ta përmbledhë as njeriu më i thjeshtë.

Pse dhe si i ka përcjellë të Dashurit të Allahut këto dhunti të shenjta, këto të mira mbi të mirat dhe këto mbrojtje, pas mbrojtjeje të vazhdueshme, e di vetëm i Madhërueshmi Allah!

³ Transmetuar prej Muslimit.

⁴ Kaptina “Kalem”, ajeti i 4-të.

Ndërsa, për Ymetin e tij, për njerëzit pasus të tij, thuhet:

وَمَبْلُغُ الْعِلْمِ فِيهِ أَنَّهُ بَشَرٌ. وَأَنَّهُ خَيْرُ خَلْقِ اللَّهِ كُلِّهِمْ⁵

“Tek ai janë të mbledhura të gjitha kriteret e diturisë. Ai është krijesa më e mirë ndër të gjitha krijesat e Allahut”.

Megjithatë, ka nga ata që përpiqen, por ngurrojnë të kuptojnë plotësueshmërinë dhe pacenueshmërinë e Muhamedit, a.s., duke e paraqitur atë si të çuditshme apo të jashtëzakonshme. Por kjo plotësueshmëri e përkryer dhe kjo kompaktësi e tij e shpall Resulullahun, Muhamedin, a.s., Zotërinë tonë, si prijës të pejgamberëve, të pastër nga çdo e metë, dhe si mbështetje të sigurt për çdo njeri në këtë botë.

Veprat, sjelljet dhe të gjitha ndërmarrjet e Pejgamberit, a.s., quhen “shëmbëlltyrë e Pejgamberit”, dhe secili individ, pavarësisht nga shkalla e njohurive, e diturisë apo devotshmërisë së tij, ka detyrën e domosdoshme të ndjekë këtë shembull të përsosur në jetën e tij. Sipas kësaj që cituam, nënkuptohet se:

سِرُّ إِمْتِنَانٍ وَ مُتَابَعَةٍ

“Muhamedi, a.s., është sekreti i përmbushjes dhe i ndjekjes, pra, ai është kryeshëmbëlltyrë dhe pikë kryesore e përndjekjes”.

Dhe kjo çështje, pra e ndjekjes së shembullit të Pejgamberit, a.s., në fenë islame përbën një çështje me rëndësi të madhe, e cila duhet të pasohet me përpikëri dhe përkushtim të jashtëzakonshëm. Lidhur me këtë, janë zbritur shumë ajete nga Kurani famëlartë, dhe një nga këto argumente kuranore është:

⁵ “فَمَبْلُغُ الْعِلْمِ فِيهِ أَنَّهُ بَشَرٌ. وَأَنَّهُ خَيْرُ خَلْقِ اللَّهِ كُلِّهِمْ” *“Tek ai janë të mbledhura të gjitha kriteret e diturisë. Ai është krijesa më e mirë ndër të gjitha krijesat e Allahut”* – këto janë vargje të *Kaside-i Burdes*, të thurura për lavdërimin e Pejgamberit, a.s., prej Imam Busiriut (Ebû Abdillâh Sherefuddîn Muhammed bin Saîd bin Hammâd bin Muhsin El Bûsîrî, vdiq më 1296). Poeti, me origjinë magrebiane, lindi dhe rriti në qytetin Behnesa të Egjiptit. Ishte poet i shquar, dhe famën e fitoi me kasidet që ia thuri Muhamedit, a.s. (Shënim ynë – H.A.)

"قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ"

*"Thuaj: Nëse e doni Allahun, atëherë ejani pas meje, e që Allahu t'ju dojë..."*⁶

Ky ajët fënisnik, në mënyrën më të qartë, përshkruan domosdoshmërinë e pasimit dhe ndjekjes së Pejgamberit, a.s.

Në të vërtetë, pasimi i Resulullahut ngjall gradualisht, por në mënyrë të qëndrueshme, në zemrat e besimtarëve dashurinë ndaj Resulullahut.

Dashuria ndaj Resulullahut është "farz-i ajn"⁷ dhe, sipas dispozitave fetare, përbën plotësim të fesë. Kjo pohim mbështetet nga transmetimet e sakta (muttefekan alejh) në dy koleksionet më të mëdha të haditheve, në "Sahih-i Buhari" dhe në "Sahih-i Muslim", ku thuhet:

لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ وَالِدِهِ وَ النَّاسِ أَجْمَعِينَ

"Nuk ka besuar plotësisht, ai që nuk më do më shumë se prindërit, fëmijët dhe njerëzit në përgjithësi".⁸

Në këtë hadith të famshëm qartë specifikohet se "dashuria e përsosur dhe e plotë ndaj Resulullahut" përbën shkas dhe qëllim për të arritur "përmbushjen dhe plotësinë e imanit".

Kuptimi i qartë i këtij hadithi mund të shpjegohet kështu:

"Për secilin individ prej jush, nëse unë nuk bëhem më i dashur dhe më i afërt se babai, fëmijët dhe të gjithë njerëzit e tjerë - më saktë, nëse dashuria ndaj meje nuk mbizotëron mbi të gjitha dashuritë ndaj krijesave të tjera në këtë botë - atëherë ai nuk është besimtar i plotësuar. Nëse individi e trajton këtë dashuri si një kapitull të veçantë të dashurisë, atëherë ai bëhet besimtar i plotësuar."

Kjo nënkupton se në fe dhe në iman nuk arrihet shkalla e plotësueshmërisë dhe nuk arrihet rezultati, nëse nuk ndiqet vazhdimisht dashuria ndaj Resulullahut. Ne, besimtarët, e ndjekim me kujdes shëmbëlltyrën e tij, e ndjekim Resulullahun duke vepruar brenda kornizave të ngushta sipas Sunetit të tij, duke vepruar sipas shembujve dhe vërejtjeve të tij.

⁶ Kaptina "Ali Imran", 31.

⁷ Farz-i ajn - obligim i domosdoshëm, i dorës së parë.

⁸ Transmetuar prej Buhariut dhe Muslimit.

Megjithatë, ne e ndjekim me vëmendje shëmbëlltyrën dhe modelin e Resulullahut, a.s., dhe e pasojmë atë duke vepruar brenda kornizave të mirë-përcaktuara të Sunetit të tij, duke u përpjekur të zbatojmë me përpikëri shembujt, udhëzimet, porositë dhe vërejtjet e tij. Ndoshta për disa kjo konsiderohet si një nyjë, apo jo? Por, si shembull i kësaj, mund ta parashetrojmë këtë: a ka arritur ndonjë person të ndjekë dhe të zbatojë të gjitha zakonet apo adetet e të Dërguarit Fisnik, përfshirë këtu edhe sunetet shtesë (sunnet-i zevâid) që ai ka praktikuar? Nëse po, atëherë ai konsiderohet se ka ndjekur sunetin e ndritur (sunnet-i senijje). Pastaj shohim se, si rezultat i ndjekjes së sunetit të ndritur të Pejgamberit, a.s., hasim persona që konsiderohen të lidhur pas sunetit, por fatkeqësisht tek ata nuk shfaqet aspak “dashuria për Resulullahun (të Dërguarin, a.s.)”, e ndoshta brenda këtyre rrethanave dhe hapave që ata ecin, kjo “dashuri” nuk do të shfaqet kurrë! Kjo tregon se ata tregojnë pakujdesi ndaj virtyteve të larta morale (mekârim-i ahlâk) të të Dërguarit tonë, ndaj dimensioneve të tij të mëdha shpirtërore dhe ndaj Sunetit të ndritur, i cili kryekëput lidhet me këto, më saktë ndaj rrugës së përcaktuar nga Muhamedi, a.s. (tarîk-i Muhammedijje), ndërsa rëndësi të madhe i kushtojnë vetëm çështjeve të jashtme, si fjala vjen: mënyra e veshjes, qëndrimi në këmbë apo ulja, të cilat janë prej suneteve dytësore. Megjithatë, ndjekja e suneteve dytësore (sunnet-i zevâid) nuk konsiderohet devijim i suneteve themelore (sunnet-i seniyye). Për të gjithë njerëzit, themeli dhe boshti kryesor i Sunetit dhe i rrugës së definuar prej Muhamedit, a.s. (tarîkat-i Muhammedijje), dhe njëherazi qëllimi i vetëm i dërgimit të të gjithë pejgamberëve të mëdhenj, është vendosja dhe njohja e rrugës së të vërtetës (ma’rifet) dhe, njëherazi, edhe konsolidimi dhe njësimi i Sunetit.

Për t’u bërë një besimtar i vërtetë, që njeh Zotin e Vetëm dhe të Pashoq, nuk mjafton thjesht të besosh përmbajtjen e Fjalës së Njësimit të Zotit (*kelime-i tevhîd*) dhe të Dëshmisë së Besimit (*kelime-i shehâdet*). Nuk mjafton as ta shqiptosh vetëm me gojë dhe ta pranosh me zemër të sinqertë, sepse çështja nuk përfundon vetëm me kaq. Kaq fe dhe kaq praktikë fetare nuk mjaftojnë. Megjithëse feja jonë është një fe e bazuar në vepra (praktikë), sërish në zbatimin e saj kemi mangësi të panumërta. Për ne myslimanët, një ndër detyrat më të rëndësishme fetare është që, kudo

që ndodhemi, të formojmë një organizim dhe sistem shoqëror, si dhe të krijojmë një shtresë të ndriçuar, një grup intelektualësh të arsimuar, që zotëron unitetin e besimit, unitetin e ndjenjës, unitetin e mendimit dhe unitetin e synimit. Ne nuk e marrim gjithmonë parasysht kuptimin e thellë të *tevhidit* (Njëshmërisë së Zotit) me gjithë gjerësinë dhe gjithëpërfshirjen e tij, që të mund t'i zbatojmë veprimet tona pikërisht në atë mënyrë. Në këtë kapitull, për ne “koha e Resulullahut” ose “Epoka e Lumturisë (*Asr-i Saâdet*)” është një shembull më i shkëlqyer për t'u ndjekur. I Dërguari i Shpalljes, Muhammedi, a.s., mbi bazën e fortë të unitetit, krijoi një shoqëri me organizim të qëndrueshëm shoqëror, aq të fuqishëm sa edhe të veçantë, saqë, me gjithë betejat dhe kryengritjet e ndryshme që shfaqeshin në atë epokë, ai arriti që nga ajo gjeneratë e ndritshme të formonte një strukturë të jashtëzakonshme, një model unik, i cili më vonë do të shërbente si shembull dhe orientim në historinë e njerëzimit. Sot, kombet që e kanë organizuar shoqërinë e tyre mbi bazën e unitetit (*tevhîd*) dhe rregullit (*tanzîm*), jetojnë me krenari dhe dinjitet në jetën e përditshme.

Zoti nuk kënaqet vetëm me jetën dhe veprimet individuale të njeriut në mënyrë të izoluar, as me përhapjen dhe zhvillimin që ndodh vetëm në nivel personal, por vlerëson gjithashtu ndikimin dhe organizimin shoqëror që lidhet me ta. Ai kërkon një jetesë të organizuar dhe të lidhur me shoqërinë, si dhe dobinë që burojnë nga uniteti kolektiv. Veçanërisht, feja jonë e lartë është e bazuar mbi shtylla të forta shoqërore, si në organizimin shoqëror, ashtu edhe në institucionet e fuqishme shoqërore. Shtrohet pyetja: çfarë kuptimi kanë obligimet e detyrueshme (*farz*), si kryerja e haxhit, namazi i xhumasë dhe namazet e bajrameve? Dihet mirë se kryerja e këtyre detyrave obligative në formë të grumbulluar është shenjë që paralajmëron bashkimin dhe ndalon shpërndarjen; njëkohësisht, kjo na nxit që detyrat fetare (*ibadetet*) të kryhen në formë të bashkuar, si një komunitet i unifikuar. Nëse këto detyra obligative nuk kryhen në formë grupore, mungesa e shoqërisë së bashkuar dhe e kryerjes së adhurimit (*ibadetit*) në grup (*xhemat*) bën që vetë dispozita fetare (*hukm*) të humbasë kuptimin e saj dhe të mos ketë më vlerë. Për shembull, për individët që janë shkëputur nga shoqëria dhe nga bashkësia (*xhemati*), nuk ka as xhuma e as bajram.

Si rezultat i kësaj, përmbledhtas mund të deklarojmë se: një individ me orientim të shëndoshë racional përjeton kënaqësinë dhe gëzimin më të lartë nga bashkësia (*xhemati*) e vet, nga struktura e përgjithshme komunitare dhe nga dimensionit shpirtëror që shfaqet natyrshëm në gjendjen e bashkëveprimit ndërshoqëror. Ai ndien fuqinë dhe dinamikën kolektive të kombit në mënyrë të theksuar. Ky gëzim dhe kjo ndjenjë e çmuar e ngazëllimit kanë një vlerë të jashtëzakonshme, që nuk do të zëvendësohej me asgjë në botë. Madje, halifi i dytë i myslimanëve, hazreti Ymeri, r.a. (Allahu qoftë i kënaqur me të!), gjatë periudhës së hilafetit të tij, ka nxjerrë një gjykim juridiko-fetar (*ixhtihâd*) dhe, bazuar në të, ka urdhëruar që falja e namazit të xhumasë dhe e bajramit të kryhet në mënyrë të përbashkët nga të gjithë myslimanët e një qyteti apo vendbanimi, pra të bashkuar dhe të grumbulluar në një xhami të vetme. Hazreti Ymeri i drejtë, për kujdesin rreth bashkimit të myslimanëve, pa e paraqitur me renditje të veçantë ndikimin e tij në çështjet shoqërore-sociale, udhëzon drejtpërdrejt Ymetin e mëshiruar të Islamit që të zhvillojë, kultivojë dhe ushqejë frymën e shpirtit të bashkuar shoqëror edhe në praktikë. Pa dyshim, shpirti që buron aty dhe dimensionit shpirtëror i namazit të xhumasë, i kryer nga njëqind besimtarë, ndryshon thellësisht nga ai i kryer nga një komunitet (*xhemat*) i madh myslimanësh, i përbërë nga dhjetë apo njëzet mijë besimtarë; dallimi mes tyre është po aq i madh sa edhe ai mes maleve. Duke u bazuar në nevojat dhe arsyet e shumta që mund të lindin, imamët e autorizuar për fetva (*konsiliumi për gjykime të larta*) kanë dhënë vendime sipas të cilave namazi i xhumasë dhe ai i bajramit mund të kryhen me *xhemat* të shpërndarë në disa xhami brenda një vendbanimi. Duke u mbështetur në këtë, uniteti i besimit, i kërkuar nga feja e shenjtë islame dhe Suneti i Muhamedit, a.s., si dhe uniteti i ndjenjave, perceptimeve dhe mendimeve, kërkon që të mblidhemi të bashkuar rreth institucioneve tona fetare. Njëkohësisht, kjo duhet të bëhet duke respektuar parimet themelore të organizimit shoqëror, të cilat zhvillohen sipas kapaciteteve dhe zhvillimeve të kohës sonë, brenda kuadrit ligjor dhe kompetencave të qeverisë. Në këtë rast, bashkimi i përpjekjeve dhe i mendimeve për të kryer kolektivisht detyrën e adhurimit mund të shërbejë si mjet për zhvillimin e një jete të qëndrueshme dhe të lumtur shoqërore. Vetëm në këtë mënyrë

mund të themi se po e ndjekim dhe veprojmë në përputhje të plotë me traditën e Sunetit të Pejgamberit, a.s.

Modeli më i mirë, Muhamedi, a.s. veprat dhe praktikat pejgamberike

Njeriu, nëse e vështron këtë botë me një sy admirues dhe analitik, do të vërejë se bimët, materiet e ngurta, kafshët dhe të gjithë trupat e tjerë në tokë, qofshin të mëdhenj apo të vegjël, që prej krijimit funksionojnë brenda një sistemi të rregullt, duke lëvizur dhe duke u zhvilluar vazhdimisht sipas ligjeve të Zotit dhe rregulloreve të përcaktuara hyjnore.

Krijuesi i Gjithhershëm, kur e përshkruan Qenien e Tij hyjnore, thotë se Ai:

فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ

“E punon atë që dëshiron.”⁹

كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ

“Ai në çdo moment është i angazhuar në çështje të reja (falë mëkate, largon brengosje, jep jetë, jep vdekje, krijon gjendje, zhduk të tjera etj.)”¹⁰

Ky është përshkrimi që Allahu, xh.sh., ofron në një kuptim të dobishëm dhe të qartë, duke u mbështetur në argumentin e Tij të shenjtë, pra sipas ajeteve kuranore të përmendura më lart.

Në çdo çast hasim imazhe të ripërtërira, të madhërishme, vepra të ndryshme dhe të larmishme hyjnore, të cilat i vlerësojnë njerëzit intelektualë dhe të mençur, të cilët edhe përulen para kësaj madhështie. Këto attribute të Allahut, xh.sh., shpallin, paraqesin dhe proklamojnë madhësinë, fuqinë dhe forcën e Tij të pandërprerë.

Është vërtet për t’u habitur nga këto fjalë të cituara, sepse çdo njeri që synon të shfaqë një vlerë ose aftësi të veçantë, athua, a mund të mbetet i zbrazët dhe i humbur? Jo, përkundrazi, njeriu mbetet i tillë, sepse ai është

⁹ Kaptina “Buruxh”, ajeti i 16-të.

¹⁰ Kaptina “Rahman”, ajeti i 29-të.

krijuar në formën më të përsosur, ashtu siç e pohon edhe Kurani famëlartë:

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ

“Ne vërtet se e krijuam njeriun në formën më të bukur.”¹¹

Çdo njeri, në këtë jetë, përpiqet vazhdimisht të veprojë dhe të punojë, të jetë i arsyeshëm, i rregullt dhe i logjikshëm, si dhe të lidhet me qëllime të larta që i ka të qarta dhe për të cilat vepron në përputhje me to. Ai synon të zbatojë urdhrat e patjetërsueshme dhe të mbrojë njëkohësisht veten e tij, duke e perceptuar këtë si një nevojë të natyrshme, ndërsa vepron gjithashtu sipas ligjit hyjnor të përcaktuar. Megjithatë, ai e di me bindje të thellë dhe të sigurtë se rezultati i veprimeve të tij nuk mund të arrihet nga asgjë tjetër përveç Ligjit Hyjnor.

Në Kuranin famëlartë ekzistojnë mbi njëqind tema, të cilat, njëra pas tjetrës, përsërisin të njëjtin tekst sipas nevojës dhe qëllimit të trajtimit të tyre, për shembull:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ

“Nuk ka dyshim se ata që besuan dhe bënë vepra të mira”¹²

Me këtë ajet fisnik, nga Ymeti i Muhamedit, a.s., kërkohet qëllimi i adhurimit (ibadetit) dhe i përmbushjes së virtytit njerëzor (njerëzillëkut). Veprat e mira janë ato që shoqërojnë dhe që qëndrojnë pranë dijes (‘ilm) dhe besimit (imân). Në fakt, në fenë tonë, kuptimi i ecjes në rrugën e drejtë dhe kapja për ligjin e fortë hyjnor shfaqet kur një besimtar, brenda vetes së tij, arrin t’i mbledhë dhe t’i forcojë forcat dhe fuqitë e dijes dhe në këtë mënyrë mundohet të arrijë dhe të fitojë përsosmërinë. I Dërguari i nderuar, udhëheqësi i botës, paqja dhe mëshira e Allahut qofshin mbi të, i cili me të gjitha gjendjet dhe veprat e tij të larta është shembull i përsosur për njerëzimin, athua, përse u arrit dhe u bë një personalitet që nuk është parë edhe një i ngjashëm si ai në historinë e botës? Madje, ai ishte një

¹¹ Kaptina “Tin”, ajeti i 4-të.

¹² Njëri nga këto ajete të tekstit, që sipas Urtësitë hyjnore përsëritet disa, është edhe ajeti i 96-të i sures Merjem (H. A.).

individ i pakrahasueshëm, aq sa me këtë veçori të tij edhe mendimtarët më të mëdhenj të Evropës u detyruan t’ia pranojnë me vlerësimin dhe gjuhën më të pasur të lavdërimit ndaj tij. Këtë e fitoi falë meritës së tij, sepse ai është njeriu më i përsosur në këtë botë. I Dërguari i Allahut, paqja qoftë mbi të, u kishte dhënë formë të plotë të gjitha mësimëve të tij të larta dhe dijes, e cila, edhe pse nuk paraqitet në mënyrë të dukshme, ai e kishte shfaqur në fushën e zbatimit, duke e manifestuar atë edhe në vepra. Siç dihet për të gjithë ata që e kanë përcjellë dhe ndjekur jetën e të Dërguarit a.s. (“sîret-i nebevîjje”), virtytet e Pejgamberit, a.s., janë të shenjta dhe të tilla, sa që i Dërguari i Allahut e harxhoi jetën e tij dhe botën materiale në atë formë që, nëpërmjet saj, krijoi mundësinë për të arritur lumturinë dhe shpëtimin në botën tjetër (ahiret). Për më tepër, Ai i kush-tonte vëmendje të jashtëzakonshme kohës, personit, arsyeve, rrethanave dhe situatës së caktuar. Shkaku i së vërtetës është Zoti i Lartësuar, tek i cili fshehtësitë dhe sekretet e Tij janë të përjetshme, ndërsa ligjet dhe rregullimet hyjnore shfaqen në çdo grimcë të ekzistencës. Edhe pse i Dërguari i Allahut ishte i pajisur me të gjitha këto dhunti, ai vazhdonte të shihte dhe vëzhgonte gjithçka me dije dhe siguri të plotë absolute (‘haku’l-jekîn’), dhe megjithatë tregonte kujdes dhe përkujdesje ndaj çdo gjëje më shumë se çdo njeri tjetër.

E gjithë kjo ngase ai, pra, Pejgamberi i Allahut (paqja dhe bekimet e Allahut qofshin mbi të, mbi familjen dhe shokët e tij!), më shumë se çdo njeri tjetër, zotëronte njohuri të thella (ishte ârif), njihte shkaqet dhe urtësitë që Zoti i ka vendosur në botë, e njihte mirë botën dhe gjithçka që ajo prodhon dhe imponon, si dhe mënyrën e ndërlidhjes midis shkaqeve dhe pasojave në të gjitha detajet e tyre.

Megjithatë, sa i përket dijes dhe njohurisë mbi shkaqet, ndodh që edhe ne, në disa raste e në disa nivele, të kemi kuptime të gabuara. Për më tepër, mungesa jonë e zellit, mosmarrja e iniciativës dhe dembelia jonë për t’u përpjekur rreth shkaqeve (domethënë mosveprimi ynë) përbëjnë një prej fatkeqësive më të mëdha që dëmton qenien tonë shpirtërore.

Brenda jetës sonë shoqërore, disa ide dhe mënyra të menduarit, duke mos arritur të harmonizojnë kuptimin e “besimit tek shkaqet” me atë të “besimit dhe mbështetjes tek shkaktarët e shkaqeve” përmes ndër-

marrjes së veprimeve dhe dorëzimit tek shkaku (tevekkul), përfundojnë duke i parë këto si dy realitete të kundërta; por në nivel shoqëror, ato janë të pandashme brenda një individi. Kjo, si e tillë, është një këshillë dhe udhëzim tejet i gabuar. Sepse një arab që e kishte lëshuar devenë të lirë, i Dërguari, a.s., kumtuesi i madh i mesazhit hyjnor, e urdhëroi duke i thënë:

أَعْقِلْ بَعِيرَكَ ثُمَّ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ

“Së pari lidhe devenë, e tek pastaj mbështetu tek Allahu!”¹³

Pra, në kuptimin e dukshëm, krijo shkaqe vendosmërie (hidhe hapin H.A.) dhe, në fund, mbështetu përzemërsisht te Krijuesi i sebepeve/shkaqeve, sepse forma e jashtme lidhet me shkaqet e ndërmarrjes, ndërsa më vonë lidhet me kuptimin e brendshëm, lidhet me shkaktarët e shkaqeve dhe me besimin e patundur tek Allahu. Me një shprehje shumë të përmbledhur, i Dërguari ynë shpjegoi se shkaqet e ndërmarrjes dhe besimi tek Allahu mund të bashkohen brenda një individi, dhe respektimi i shkaqeve nuk pengon dorëzimin dhe mbështetjen tek Allahu (tevekkul). Një pjesë e popullit tonë gjithashtu i percepton shkaqet dhe me tërë ekzistencën dhe qenien e tij është i lidhur me to. Megjithatë, për çfarëdo arsye tjetër të pazakontë, për shkak të një gjendjeje të veçantë shpirtërore, ai rebelon ose proteston ndaj shkaqeve, duke hequr dorë nga përmbushja e detyrës së dedikuar për të, që i takon në veprim dhe përpjekje, dhe duke shmangur e dorëhequr nga çdo lloj nxitjeje e përparimi; mbetet i pezulluar dhe ngurtësohet. Të rebelohesh ndaj shkaqeve në këtë mënyrë, secili veç e veç, bile njëri më shumë se tjetri, përbën njërin nga dy krimet më të mëdha.

E para: Sikurse dihet, për çdo besimtar me besim të pastër, shkaku i udhëzimit të tij është Kurani dhe Pejgamberi. Të mos njohësh dhe të mos respektosh Kuranin, si një ndër shkaktarët kryesorë të udhëzimit të Muhamedit, s.a.v.s., Zoti na ruajttë, nënkupton një largim të plotë nga feja.

E dyta: Lutja e hipokritit, e shprehur në formën “të mos i respektosh dhe të mos i përqafosh shkaqet e të mirave për t’i shmangur të këqijat”,

¹³ Transmetuar prej Timidhiut.

paraqet, në pikëpamjen e mëkateve, një formë krimi që nënkupton “sikurse të jesh nën të parën, d.m.th. nën njëshin që nënkupton zeron (H.A.)”. Kjo është një pikëpamje krejtësisht injorante dhe, njëkohësisht, ndalesë për arritjen deri te shpresa dhe qëllimi. Ngjarjet e botës, në zinxhirin e krijesave, zhvillohen sipas një rregulli shumë të fortë ligjesh dhe parimesh të përcaktuara nga Allahu, në atë mënyrë sa që nuk ka mundësi që ndonjë individ apo komb të dalë jashtë rrjedhës së këtyre ngjarjeve ose të krijojë një situatë të jashtëzakonshme. Shkaktari, me të vërtetë, është i lidhur ngushtë me shkakun.

Fuqia madhështore e Allahut e ka lidhur këtë që nga përjetësia (ezel), dhe për më tepër, Ai, si Dhuruesi i vërtetë, i shenjtë dhe i bekuar, nuk do të zëvendësojë dhe nuk do të ndryshojë asnjëherë Ligjet e Tij të shenjta dhe rregullat e Tij të pastra, madhështore e hyjnore, të zbritura sipas urtësisë së Librit të Shenjtë, të cilat përmbajnë fshehtësi të dispozitave të forta hyjnore:

قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ

“Para jush kanë kaluar popujt ndaj të cilëve janë zbatuar ligjet, prandaj udhëtoni nëpër tokë dhe shikoni si qe përfundimi ndaj atyre që përgënjeshtroan!”¹⁴

Dhe ajeti:

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ

“Ne çdo send e kemi krijuar në masë të caktuar.”¹⁵

Dhe ajeti:

"سُنَّتَ اللَّهِ"

“(Ky është) Ligji i Allahut.”¹⁶

¹⁴ Kaptina “Ali Imran”, 137.

¹⁵ Kaptina “Kamer”, 49.

¹⁶ Kaptina “Ahزاب”, ajeti i 62-të.

Dhe ajeti:

وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا

Pra ata nuk janë duke pritur tjetër vetëm se gjurmën e të parëve, e në ligjin e Allahut kurrë nuk do të hasësh në devijim.¹⁷

Faktet e tilla konfirmohen me ajete nga Kurani Famëlartë.

Në këtë kuadër, mund të lindë një perceptim i kundërt: mrekullitë e pejgamberëve janë jashtëzakonisht të pazakonta dhe, në dukje, kundërshojnë ligjet e zakonshme hyjnore.

Nëse dikush mendon se mrekullia, kur ndodh, ndryshon ligjet hyjnore, dijetarët e vërtetë e trajtojnë këtë çështje në mënyrë më të thellë dhe serioze: “Në të vërtetë, ndodhja e mrekullisë duket si një ndryshim i ligjeve hyjnore, por kur studiohet me kujdes, shihet se mrekullia dhe shfaqja e gjërave të jashtëzakonshme gjithmonë ndodhin nën përcjelljen e një ligji hyjnor dhe rregulli madhështor të vendosur nga Allahu i Madhëruar, të cilin ne ende nuk e kemi zbuluar.”!

Sepse shkopë, dora e bardhë ose zbardhja e dorës, të ringjallurit e të vdekurit, çarja e Hënës dhe të gjitha “mrekullitë e dukshme”, janë ndodhi të jashtëzakonshme që gjithmonë kanë ndodhur dhe janë shfaqur në kohën e pejgamberëve të dërguar, s.a.v.s., lavdërimi i Allahut qoftë mbi të gjithë ata.

Përmes këtyre mrekullive, bëhet e qartë se i Gjithëfuqishmi Allah i ka mbështetur dhe përkrahur pejgamberët e shenjtë. Njëkohësisht, kjo dëshmon ekzistencën e një rendi dhe zakoni hyjnor (sunnet-i ilâhijje) të pandryshueshëm dhe të vendosur në mënyrë të pakundërshtueshme.

Nga i gjithë materiali im i parashtruar më sipër, përfundimi që nxirret është ky:

Për të qenë të suksesshëm në çështjet e jetës, duhet t’u përmbahemi dhe të jemi të kujdesshëm ndaj rregullave hyjnore, dhe nëse kemi dëshirë që, zhvillimet tona shoqërore të bëhen realitet, atëherë kemi të drejtë t’i presim frytet vetëm nga përpjekjet tona të pandërprera që burojnë prej nismave personale dhe kolektive, pra të kemi një mendim të shëndoshë

¹⁷ Kaptina “Fatir”, 43.

dhe besim të fortë. Ndërsa, koha që ta pranojmë këtë realitet me mendim të drejtë dhe me bindje të fortë ka ardhur prej shumë kohësh, dhe nuk e shoh të nevojshme ta shpjegoj më gjatë”.

“Dhe hyni nëpër shtëpi tuaja nga dyert e tyre”.

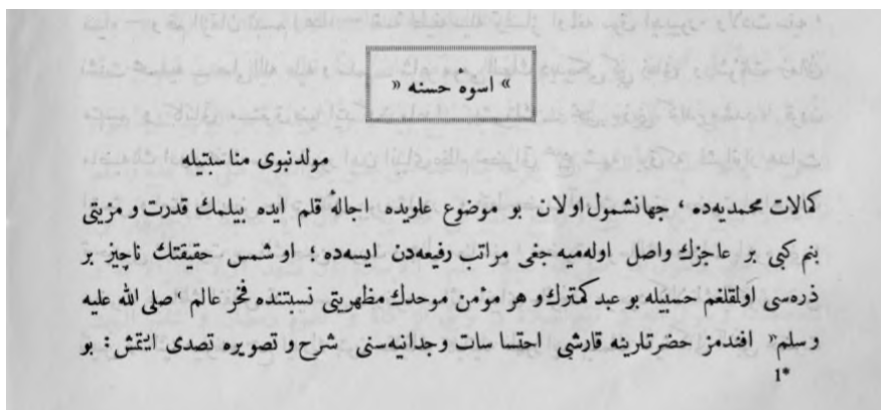
“Suksesi dhe miratimi është vetëm nga Allahu”.

Marrë nga: “Glasnik”,

Vrhovnog starješništva islamske vjerske zajednice, Sarajevo, br. 7 (s. 3-5), br. 8 (1-4) i br. 10 (1-4), jun - jul - avgust, 1933.

Shqipëroi nga gjuha osmane:

Hatixhe AHMEDI



Faksimile origjinale nga revista Glasnik, nr. 7, 1933, f. 3, e shkruar nga Myderrizi i Shkupit, Rexhep Remzi Efendi.

حرکت حقیقتده تصویر دکل بلکه روح اعظم و اونور مجسم الهی ناک روحانیت جلیله رسالتپناهیلرینه و سیله قربت اولقدن باشقه برشی دکلدر . رحمة للعالمین افتدمزک محاسن و مناقب جلیلهلرین بر لعه و بر سانحه لطیفه قلب کترانه مده پدتوساز اولدقجه : روحم بیوک بر وجد و استغراقله اوینبوع فیاضک حضور لامع الانوارنده وقته کیر سکون اولور . موقه افطباعات سفلیه دن آزاد اوله رق نائل اولدینی و لو بر قطره ذوق و شوق ایله قدسی بر حیات مبدئه اتصال و بو عالمین غیری بر فضای روحانیتک توجهات نورانیه سنی حسن و ادراک ایدر کپی اولور . بالخاصه بو حال شطارت هر سنه تکرر ایدن شهر ربیع و ماه مولد نبویه ده بارز و لطیف آثارینی کوستور . بالعموم امت طرفدن قبول و حسن تلقی اولنان مولد نبوی احتفالاتی جدا حیات عمومی ملة یکی بر نشوة حیات افاضه ایدیور . قلوب اهل ایمانی غیر قابل تعریف سرور و انشراحه مستغرق ایدیور . بو مولد نبوی معنا و قوتنده : تاریخ رسولدن «صلی الله علیه وسلم» بر صحیفه مطالعه سی و او تاریخ عرض موجودیت ایدلش ؛ حقیقی علماتردنده بر عقائد کتابی و یا مکمل بر فلسفه اعلا اثر و تألیفی مطالعه سندن «تهذیب اخلاق خصوصنده» چوق ده موثر اولور . چونکی تاریخ محمدی - صلی الله علیه وسلم - هر درلو قواعد اخلاقیه و اساسات حکمیة ناک عملی بر غوفه سی و عین زمانده جانی بر بتایلدر . نشئت محمدیه ، بودوره نور ؛ صاحب امعان اولان مورخاری فیلسوفاری ، حکیماری دوچار حیرت ایدیکی کپی بو دورک تاریخ عالمده بر شاد و سراپا بر خارقه بدیعه اولدیغنه قانع و مطمئن ایتمشدر . حاصلی : نشئت محمدیه ناک تدقیق و مطالعه سی انسانی مسحور و بلا اختیار شاعر مشهور - شوقی مصرینک - و لد الهدی فالکائنات ضیاء - و فم الزمان تبسم وهناء - نعمة لطیفه سیله ترغساز اولغه سوق ایدیور . ولادت سنیه ، نشئت محمدیه - صلی الله علیه وسلم - شاعر مومی الیهک دیدیکی کپی زمانی و شؤنات زمانی متبسم و کائناتی مستغرق ضیاء ایتدکن ماعدا - بشریتک - بحقر یوزینی کولدیرمشدر . قرون ماضیه ناک ادوار مختلفه سنده ظهور ایدن انبیای عظام حضراتی هبع شبهه یوق که نشرانوار هدایت ایتیش و امتلرینه بعض حقایق تلقین بیورمشلردر . و فقط حضرت آدمک صفوتی حضرت ابراهیمک توحیدینی ، حضرت یوسفک حسن صورت و جمال معناسنی ، حضرت موساک معجزات باهره سنی ، حضرت عیسا ناک انفاس قدسیه سنی و بونلره مماثل انبیای سائرده موجود کمالا ناک یکوتی نفس نفیس رسالتپناهیلرینه جمع ایدرک بتون حقایقک کایاتیلره ظهور ایده ییلمک غایه کالی آنجق حضرت

*Faksimile originale nga revista Glasnik, nr. 7, 1933, f. 4,
e shkruar nga Myderrizi i Shkupit, Rexhep Remzi Efendi.*

Бр. 7

ГЛАСНИК ВРХ. ВЈЕР. СТАРЈЕШИНСТВА И. В. 3.

Стр. 5

ذات محمدیه مقدر اولش عنایات ازلیه دندر بتون بو امتیازات و کمالاته بین الخلائق ممتاز اولان
سید عالم افند، زک عجا عند جلیل الهیده کی منزلت رفیعہ، مرتبہ عالیہ سنک معنای حقیقی
نادر. نهوت بشریت بر میزان حقیقت و بر مرآت کمال ایستردی که نفس الامری حقیقی او
مرآتدن مشاهده ایدم بیلین ایشته او آینه مجلا حضرت محمد رسول البهر. فاتحه و خاتمه وجود
اودر مخزن علوم اولین و آخرین منحصرأ ذات عالی رسالتا بلردر. بناء علیه سعادت ازلیه،
مدنیت حقیقیه، انسانیت فاضله نك سرائونی کشف و ادراک ایتنک غایه سنی تعقیب ایدن هر فرد
بشرک اوز بده کمالات الهیه اقتدا التمش عین واجب و ب لقد کان لکم فی رسول الله اسوة حسنة -
آیت کریمه سنی بو حقیقی ناطقدر .
ما بعدی وار

فی ربیع الاول ۱۳۵۲ و فی ۲۵ خزیران ۱۹۳۳

اسکوب مدرسی: رجب رمزی.

M. HANDŽIĆ:

VAZOVI

DRUGI VAZ

Glavni principi Islama

(ارکان الاسلام)

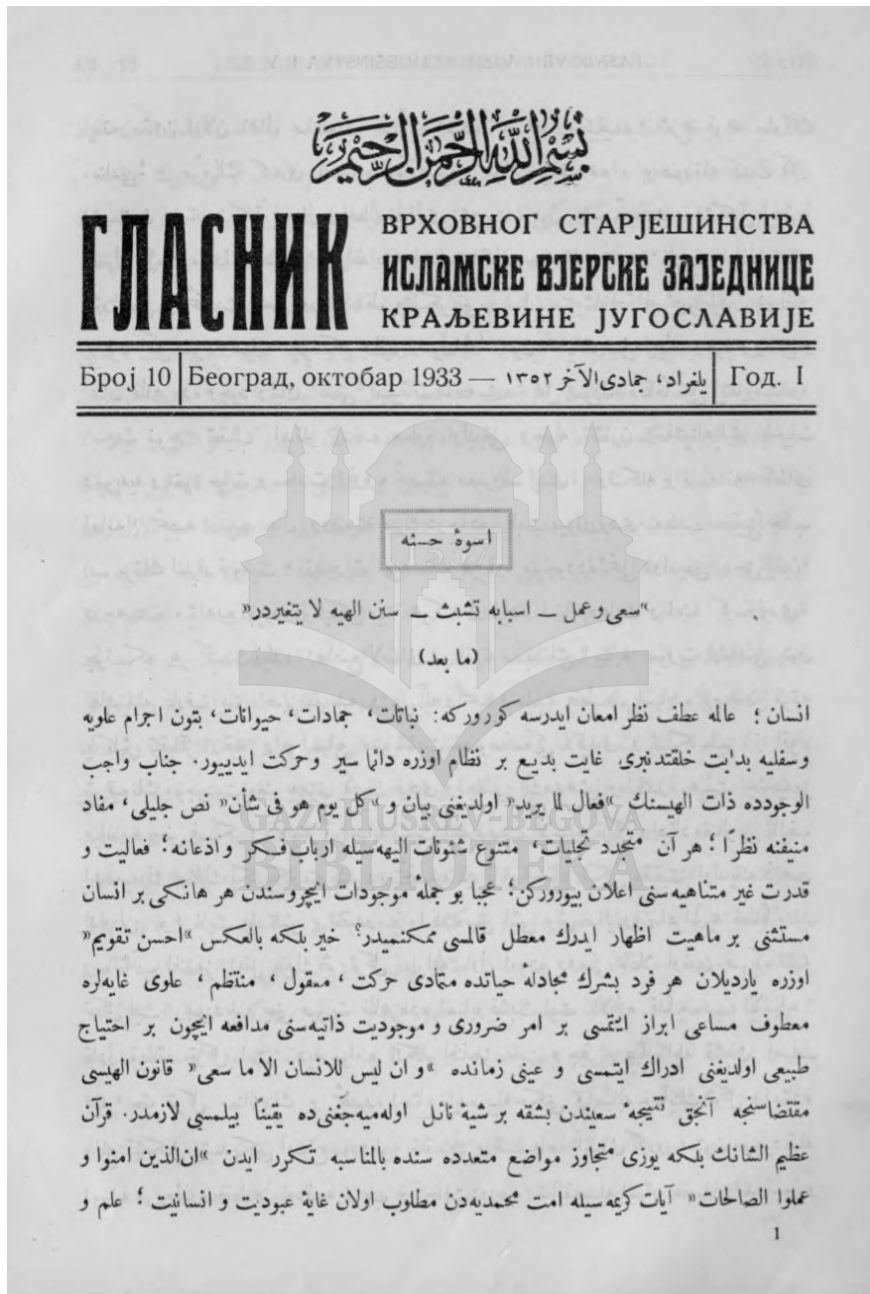
Svaki je musliman dužan poznavati glavne temelje Islama, a tako isto je dužnost onih koji znadu, da poduče one koji ne znaju, na čemu se Islam osniva i šta su mu glavne tačke i temelji. To je sve lijepo ocrtano i izloženo u slijedećem Alejhisselamovu hadisu:

رَوَى مُسْلِمٌ فِي صَحِيحِهِ عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ بَيْنَمَا بَخْنُ جُلُوسٍ عِنْدَ
رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ إِذْ طَلَعَ عَلَيْنَا رَجُلٌ شَدِيدُ بَيَاضِ الثِّيَابِ شَدِيدُ سَوَادِ
الشَّعْرِ لَا يُرَى عَلَيْهِ أَثَرُ السَّفَرِ وَلَا يَعْرِفُهُ مِنَّا أَحَدٌ حَتَّى جَلَسَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
فَاسْتَدْرَكَ بَيْنَهُ إِلَيَّ رُكْبَتَيْهِ وَوَضَعَ كَفَّيْهِ عَلَى فَخْذَيْهِ وَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ، أَخْبِرْنِي عَنِ
الْإِسْلَامِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْإِسْلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ
أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ وَتَصُومَ رَمَضَانَ وَتُحِجَّ الْبَيْتَ

*Faksimile originale nga revista Glasnik, nr. 7, 1933, f. 5,
e shkruar nga Myderrizi i Shkupit, Rexhep Remzi Efendi.*



Faksimile originale nga revista Glasnik, nr. 8, 1933, f. 1, e shkruar nga Myderrizi i Shkupit, Rexhep Remzi Efendi.



Faksimile originale nga revista Glasnik, nr. 10, 1933, f. 1, e shkruar nga Myderrizi i Shkupit, Rexhep Remzi Efendi.

Mudarris Rexhep ef. REMZIU

MUHAMMAD A.S. AS AN EXAMPLE: THE BEST MODEL TO BE FOLLOWED

On the occasion of the Mawlid of the Prophet, a.s.

Abstract

The work of Mudarris Rexhep ef. Remziu presents a theological, ethical and spiritual reflection on the figure of Muhammad, a.s. as the most perfect example and the ideal model for the individual and social life of mankind. The author, one of the Albanian scholars of the first part of the 20th century, whose scientific and journalistic activity still remains little known and unexplored systematically, brings a particularly valuable contribution to the Islamic discourse in the Ottoman language and in the Balkan context.

At the center of the work is the Qur'anic concept of *uswatun hasanah* (the best example), treated through the analysis of moral virtues, the spiritual dimension and the prophetic practice (*Sunnah*), as well as the role of Muhammad, a.s. as a universal educator and social reformer. The author combines fundamental Islamic sources with the tradition of *Mawlid*, interpreting this literary-religious form as a means of moral education and as an important factor of collective spiritual experience.

Overall, this work represents an important source for the study of Albanian Islamic thought of the early modern period and contributes to the return of attention on an important figure of the Albanian *ulema*, whose intellectual activity still requires further scientific research and evaluation.

Keywords: *Mudarris Rexhep ef. Remziu, Albanian ulema, Albanian Islamic thought, Muhammad a.s, Mawlid tradition, religious education*

KUD: 28(=18)(05)

Prof. Dr. Sylë UKSHINI

Universiteti “Kadri Zeka” - Gjiilan

ISLAMIZIMI I SHQIPTARËVE DHE IMPAKTI I TIJ NË PROCESIN E FORMIMIT TË IDENTITETIT KOMBËTAR

Abstrakt

Procesi i islamizimit të shqiptarëve përfaqëson një nga fenomenet më komplekse dhe më të debatuar të historisë shqiptare, për shkak të ndërthurjes së tij me dinamikat e pushtetit osman, strukturat shoqërore lokale dhe proceset e formimit të identitetit kombëtar modern. Ky studim synon të analizojë islamizimin jo si akt të njëanshëm konvertimi fetar apo imponimi politik, por si proces shumëdimensional shoqëror, i ndikuar nga faktorë politikë, ekonomikë, kulturorë dhe gjeostrategjikë, ku shqiptarët vepruan si aktorë aktivë dhe jo si subjekte pasive të Perandorisë Osmane.

Duke u mbështetur në literaturën bashkëkohore historiografike dhe teorike, artikulli shqyrton mënyrën se si përkatësia islame ndër shqiptarë ka bashkëvepruar me gjuhën, traditën dhe ndërgjeggjen historike në ndërtimin e identitetit kombëtar. Analiza tregon se islamizimi nuk e pengoi formimin e vetëdijes kombëtare shqiptare, por në shumë raste kontribuoi në krijimin e elitave politike, administrative dhe intelektuale që luajtën rol kyç në Rilindjen Kombëtare dhe në proceset e shtetformimit.

Studimi vë në dukje gjithashtu ndikimin e paradigmave ideologjike të periudhës komuniste në interpretimin reduktiv të islamizimit si faktor ndarës dhe “oriental”, duke theksuar nevojën për një ri-

shqyrtim kritik dhe ndërdisiplinar të këtij procesi. Në këtë kuadër, islamizimi trajtohet si pjesë përbërëse e një identiteti shqiptar plural, dinamik dhe historikisht të negociuar, ku feja dhe kombësia nuk u përjashtuan reciprokisht, por bashkëjetuan në mënyrë dialektike. Artikulli synon të kontribuojë në debatin historiografik mbi raportin ndërmjet religjionit, identitetit dhe modernitetit në hapësirën shqiptare dhe ballkanike.

Fjalë kyçe: *Islamizimi i shqiptarëve, identiteti kombëtar, historiografia shqiptare; feja dhe kombi, Rilindja Kombëtare*

Hyrje

Procesi i islamizimit të shqiptarëve përbën një nga fazat më të rëndësishme dhe më komplekse në historinë shoqërore, kulturore dhe politike të popullit shqiptar. I zhvilluar gradualisht gjatë periudhës së sundimit osman, duke nisur nga fundi i shekullit XIV, ky transformim fetar nuk ishte thjesht një akt konvertimi religjioz, por një proces i ndërlikuar shoqëror dhe politik, që ndikoi në mënyrë të ndjeshme mbi strukturat identitare, marrëdhëniet me pushtetin dhe perceptimet e ndërsjella ndërmjet shqiptarëve dhe perandorisë. Në këtë kuptim, duhet theksuar se invadimi osman solli jo vetëm pushtim politik, por edhe një transformim strukturor fetar dhe social, që në rastin e Shqipërisë pati pasoja të veçanta.

Siç vëren Nathalie Clayer, studimet mbi fenë dhe shoqërinë shqiptare kanë kaluar nëpër disa paradigma - nga ato të sipërfaqësisë dhe pragmatizmit deri tek paradigma e indiferencës dhe e tolerancës, e formësuar gjatë periudhës komuniste si pjesë e ideologjisë ateiste të shtetit. Vetëm pas viteve 1990, me hapjen akademike dhe shfaqjen e paradigmës së tolerancës, u bë e mundur që feja dhe roli i saj në shoqërinë shqiptare të shqyrtohen jashtë skemave ideologjike dhe në kontekstin e identitetit kombëtar.¹

¹ Jens Schmitt, Oliver, Islamisierung bei den Albanern – zwischen Forschungsfrage und Diskurs, në: *Reinhard Lauer dhe Hans Georg Majer (red.), Osmanen und Islam in Südosteuropa*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2014, f. 243-268. (243).

Në kundërshti me këtë lexim reduktiv, Peter Bartl ofron një analizë më historike dhe më afër realitetit të shekujve XIX-XX. Sipas tij, islamizimi nuk e pengoi formimin e identitetit kombëtar shqiptar, përkundrazi, në shumë aspekte e ndihmoi atë. Myslimanët shqiptarë, të integruar në administratën osmane dhe në kontakt të drejtpërdrejtë me botën islamike, u ekspozuan ndaj ideve modernizuese dhe reformatore, duke u bërë promotorë të lëvizjes kombëtare. Bartl argumenton se ndërgjegjja kombëtare shqiptare nuk u ndërtua mbi baza fetare, por mbi gjuhën, origjinën dhe ndërgjegjen historike të përbashkët, dhe se figura si Sami dhe Abdyl Frashëri apo Ismail Qemali mishëronin këtë sintezë të veçantë midis traditës islame dhe ideve evropiane të nacionalizmit modern.²

Edhe studiuese Stavro Skendi thekson se ndarjet fetare nuk e penguan ndërgjegjësimin kombëtar, përkundrazi - në fazën e Rilindjes Kombëtare, shqiptarët myslimanë, ortodoksë dhe katolikë bashkëpunuan në bazë të gjuhës dhe origjinës së përbashkët:

Në një linjë të ngjashme, por me thellim sociologjik, Nathalie Clayer dhe Noel Malcolm e shohin islamizimin jo si akt imponimi, por si proces i ndërveprimit të faktorëve politikë, socialë dhe kulturorë. Për ta, përkatësia islame nuk e pengoi zhvillimin e vetëdijes kombëtare; përkundrazi, ajo shërbeu si strategji mbijetese dhe mobilizimi në kontekste të ndryshme historike. Clayer e konsideron shekullarizimin shqiptar jo si mungesë të fesë, por si formë të ndërthurjes historike të fesë me kombformimin, ku paradigma e tolerancës - e zhvilluar pas rënies së komunizmit - zëvendëson paradigmen e indiferencës. Kjo ka hapur rrugë për rishqyrtimin e rolit të fesë në diskursin publik dhe në identitetin kulturor bashkëkohor shqiptar.³

Në një këndvështrim antropologjik dhe postkolonial, Isa Blumi kritikon narrativat eurocentrike që ndajnë proceset fetare nga ato politike. Ai

² Bartl, Peter, *Myslimanët shqiptarë në lëvizjen për pavarësi kombëtare (1878–1912)*, përkthyer nga gjermanishtja, Tiranë: 8 Nëntori, 1986, f. 14-33.

³ Clayer, Nathalie, “Feja, krijimi i kombit dhe shoqëria,” në *Historia e Shqipërisë*, red. Oliver Jens Schmitt (Tiranë: Botimet Përpjekja / Friedrich Ebert Stiftung, 2009), f. 121–132.

e sheh islamizimin si një proces shoqëror me shumë agjentë lokalë, ku shqiptarët nuk ishin “viktima të perandorisë”, por aktorë aktivë që shfrytëzuan strukturat osmane për të ruajtur autonominë lokale dhe për të forcuar identitetin e tyre shoqëror. Sipas Blumit, përkatësia fetare shpesh u përdor pragmatikisht për të siguruar përfaqësim, mbrojtje dhe stabilitet ekonomik, duke dëshmuar se identiteti shqiptar në periudhën osmane ishte dinamik, negociues dhe hibrid.⁴

Në linjë me interpretimet empirike, Nuray Bozbora dhe Vladislav Skariç theksojnë se islamizimi i shqiptarëve nuk ishte rezultat i një politike shtetërore të dhunshme, por i rrethanave ekonomike dhe shoqërore. Bozbora argumenton se shmangia nga taksat, avancimi social dhe siguria personale ishin faktorë vendimtarë që përshpejtuan procesin e konvertimit. Kjo qasje e zhvendos theksin nga aspektet fetare drejt atyre pragmatike dhe strukturore, duke interpretuar islamizimin si një adaptim strategjik ndaj realiteteve të një perandorie shumëkonfesionale.⁵

Stavro Skendi jep një përshkrim të hollësishëm për arsyet sociale, ekonomike dhe politike të konvertimit, që përputhen me argumentet e përmendura nga Bozbora dhe Blumi: *“Konvertimet u bënë më të shpeshta në qytetet e mëdha... Dëshira për t’iu shmangur pagesës së taksave dhe tërheqja ndaj përfitimeve materiale, pasi në Perandorinë Osmane baza politike dhe ekonomike ishte feja dhe jo kombësia, ishin faktorë vendimtarë”*⁶.

Ai shpjegon se shkaqet kryesore të konvertimit ishin tri:

- Dëshira për t’iu shmangur pagesës së taksave;
- Tërheqja ndaj përfitimeve materiale, pasi “në Perandorinë Osmane baza politike dhe ekonomike ishte feja, dhe jo kombësia”, dhe;

⁴ Blumi, Isa, *Reinstating the Ottomans: Alternative Balkan Modernities, 1800–1912* (New York: Palgrave Macmillan, 2011), f. 27–31.

⁵ Bozbora, Nuray, *Shqipëria dhe nacionalizmi shqiptar në Perandorinë Osmane*. Dituria, Tiranë, 2002, f. 56.

⁶ Skendi, Stavro, *The Albanian National Awakening, 1878–1912*, Princeton University Press, 1967, f. 8.

- Mungesa e klerit të arsimuar, që nuk arrinte t'i përmbushte nevojat shpirtërore të popullsisë.⁷

Në thelb, islamizimi i shqiptarëve duhet kuptuar jo si fenomen homogjen, por si proces shumëdimensional, i ndikuar nga faktorë politikë, ekonomikë, kulturorë dhe gjeostrategjikë.⁸ Ai ndikoi jo vetëm në konfigurimin e strukturës fetare të popullsisë, por edhe në mënyrën se si shqiptarët filluan ta konceptonin përkatësinë e tyre kolektive, raportin me shtetin osman dhe më vonë edhe me projektin e formimit të kombit modern.⁹ Në këtë kuptim, islamizimi u bë pjesë e ndërveprimit midis pushtetit, identitetit dhe rezistencës, duke ndikuar në mënyrë të tërthortë në proceset e modernizimit dhe shtetformimit në hapësirën shqiptare. Ndikimi i islamizimit mbi formimin e identitetit kombëtar shqiptar mbetet një nga temat më të debatueshme të historiografisë shqiptare dhe ballkanike.¹⁰ Siç thekson Oliver Jens Schmitt, qasja ndaj islamizimit në historiografinë shqiptare pas vitit 1945 u formësua nën ndikimin e drejtpërdrejtë të Enver Hoxhës, i cili ndërtoi interpretimin historik mbi katër postulate kryesore: shqiptarët ishin indiferentë ndaj fesë, tolerantë, kombi ishte më i rëndësishëm se besimi, dhe fetë ishin sisteme të imponuara nga pushtuesit e huaj.¹¹

Ky ideologjizim e shndërroi islamizimin në simbol të “orientit të prapambetur”, duke e shkëputur nga analiza e thellë historike dhe shoqërore që kërkon sot hulumtimi ndërdisiplinor. Schmitt sugjeron se kërkimi

⁷ Skendi, Stavro, *The Albanian National Awakening, 1878–1912*, f. 20–21.

⁸ Zhelyazkova, Antonina, “Islamization in the Balkans as an Historiographical Problem: The Southeast-European Perspective,” *International Journal of Turkish Studies* 9, no. 1–2 (2003): f. 25–28.

⁹ Kaser, Karl, *Balkan und Naher Osten: Einführung in eine gemeinsame Geschichte* (Vienna: Böhlau Verlag, 2011), f. 131–138.

¹⁰ Jens Schmitt, Oliver, *Religion und Politik im albanischen Raum (19.–21. Jahrhundert)* (Vienna: Böhlau Verlag, 2022), f. 15–17.

¹¹ Jens Schmitt, Oliver, *Islamisierung bei den Albanern – zwischen Forschungsfrage und Diskurs, në: Reinhard Lauer dhe Hans Georg Majer (red.), Osmanen und Islam in Südosteuropa**, Berlin/Boston: De Gruyter, 2014, f. 243–268. (243),

shqiptar ka qenë për dekada i mbyllur brenda paradigmave nacionaliste ose marksiste, ndërsa hulumtimi bashkëkohor duhet ta trajtojë islamizimin si një proces të brendshëm shoqëror, jo si “ngjitje nga jashtë”. Ai argumenton se historiografia shqiptare pas Luftës së Dytë Botërore mbeti e izoluar nga rrjedhat ndërkombëtare të kërkimit dhe e trajtoi islamizimin si një dukuri anësore, kryesisht të lidhur me nënshtrimin ndaj Perandorisë Osmane. Vetëm pas viteve 1990, me hapjen akademike ndaj botës, filloi të shfaqet një debat kritik mbi këtë trashëgimi, ku studiues si Clayer, Bartl dhe Blumi e kanë vendosur procesin në një kornizë të ndërveprimit midis fesë, pushtetit dhe identitetit.¹²

Qasja e Oliver Jens Schmitt shërben si një pikë referimi e rëndësishme për të theksuar dimensionin krahasues ballkanik dhe evropian të procesit të islamizimit, si dhe për të thelluar reflektimin mbi mënyrën se si islami shqiptar është perceptuar njëkohësisht nga brenda dhe nga jashtë. Sipas Schmitt-it, interpretimi shqiptar i islamit u formësua në ndërthurjen midis presioneve të modernitetit evropian dhe trashëgimisë osmane, duke krijuar një formë të veçantë të laicitetit kombëtar, e cila dallon dukshëm nga modelet e vendeve fqinje. Ky laicitet shqiptar, që nuk mbështetet në ndarjen antagonistike midis fesë dhe shtetit, por në bashkëjetesën funksionale të tyre brenda një identiteti të përbashkët kombëtar, e shndërron përvojën shqiptare në një rast studimor unik në kontekstin e Ballkanit dhe të historisë moderne evropiane.¹³

Siç thekson Nathalie Clayer, trajtimi i islamizimit ndër shqiptarë nuk mund të ndahet nga politikat e shtetit dhe nga diskurset ideologjike që e kanë formësuar interpretimin e fesë në shekullin XX. Ajo kritikon mbivlerësimin e nocioneve si “kripto-kristianizmi” apo “religjioziteti si-përfaqësor” të myslimanëve, të cilat shpesh janë përdorur për të minimi-

¹² Jens Schmitt, Oliver, Islamisierung bei den Albanern – zwischen Forschungsfrage und Diskurs, f. 248.

¹³ Shih: Oliver Jens Schmitt, „Die Islamisierung unter den Albanern – zwischen Forschung, Fragestellung und Diskurs“, f. 243–268.

zuar rolin historik të fesë islame në formimin shoqëror dhe kulturor shqiptar.¹⁴

Ndërsa, disa studiues e kanë interpretuar islamizimin si pengesë për zhvillimin e vetëdijes kombëtare dhe për afrimin me Perëndimin,¹⁵ e të tjerë e kanë parë si pjesë integrale të përvojës historike shqiptare dhe si element të dallueshëm të pluralitetit kulturor e fetar që ka karakterizuar kombin shqiptar.¹⁶

Ky artikull synon të analizojë procesin e islamizimit të shqiptarëve në mënyrë kritike dhe ndërdisiplinare, duke e trajtuar atë si një fenomen që ndërlidhet ngushtë me dinamikën e pushtetit, strukturat shoqërore dhe proceset e ndërtimit të identitetit kombëtar. Analiza bazohet në burime historike dhe qasje teorike bashkëkohore nga sociologjia e religjionit dhe studimet e nacionalizmit, për të shqyrtuar marrëdhënien ndërmjet religjionit, identitetit dhe kombformimit.

Ndër pyetjet qendrore që shtrohen janë:

- A e ka penguar apo ndihmuar procesi i islamizimit ndërtimin e një identiteti të përbashkët kombëtar shqiptar?
- Si është interpretuar ky proces nga historiografia shqiptare dhe ajo ndërkombëtare?
- Dhe në ç’ mënyrë faktorët fetarë kanë ndikuar në zhvillimin e ndërgjegjes kombëtare dhe në raportet ndërmjet traditës dhe modernitetit?

Ky studim nuk synon të vlerësojë fenë si të mirë apo të keqe, por të analizojë mënyrën se si religjioni, në rrethana historike të caktuara, ka ndikuar në formësimin e identitetit kolektiv dhe në proceset historike që kanë përcaktuar evoluimin e kombit shqiptar. Përmes kësaj qasjeje, artikulli synon të kontribuojë në debatin historiografik dhe teorik mbi rolin e

¹⁴ Clayer, Nathalie, “Feja, krijimi i kombit dhe shoqëria”, f. 121–132.

¹⁵ Hobsbawm, Eric, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), f. 88–93.

¹⁶ Doja, Albert, “The Politics of Religion in the Reconstruction of Identities: The Albanian Situation,” *Critique of Anthropology* 20, no. 4 (2000): f. 421–438.

islamizimit në historinë e shqiptarëve dhe në ndërtimin e identitetit të tyre modern.

Korniza teorike dhe metodologjike e studimit

Në kuptimin teorik, formimi i identitetit kombëtar shqiptar nuk mund të kuptohet pa lidhur këtë proces me ndërtimin modern të kombit, sipas përcaktimeve të studiuesve të nacionalizmit. Benedict Anderson e përkufizon kombin si një “bashkësi të imagjinuar”, një konstrukt i ndërtuar përmes diskurseve, institucioneve dhe medieve, që lidh individët në një ndjenjë përkatësie kolektive.¹⁷

Në rastin shqiptar, kjo “bashkësi e imagjinuar” mori një formë të veçantë për shkak të islamizimit, i cili, nga njëra anë, shënoi një ndarje religjioze, por nga ana tjetër krijoi ura kulturore që lehtësuan bashkëjetesën e diversitetit brenda një identiteti të ri politik.

Në këtë kuadër, Ernest Gellner e koncepton nacionalizmin si një produkt të modernitetit, i cili synon harmonizimin midis kulturës dhe shtetit, pra të bashkojë hapësirën kulturore me atë politike.¹⁸ Kjo perspektivë ndihmon të kuptojmë se, në rastin shqiptar, kultura islame e trashëguar u integroi në mozaikun e identitetit kombëtar, duke funksionuar si komponent i përbashkët dhe jo si element kundërshtues ndaj tij.

Nga ana tjetër, **Anthony D. Smith** thekson rëndësinë e “mitit të origjinës” dhe “kujtesës së përbashkët” në ndërtimin e identitetit kombëtar.¹⁹ Pikërisht përmes këtij filtri kuptohet roli i figurave si Skënderbeu, si dhe mënyra se si simbolet islame dhe osmane u transformuan në përbërës të integruar të identitetit të ri kombëtar.

¹⁷ Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1991), f. 6–7.

¹⁸ Gellner, Ernest, *Nations and Nationalism* (Ithaca: Cornell University Press, 1983), f. 1–7.

¹⁹ D. Smith, Anthony, *National Identity* (Reno: University of Nevada Press, 1991), f. 20–23.

Së fundi, siç thekson Stuart Hall, identiteti nuk është një kategori fikse, por një proces dinamik i formimit, i cili realizohet përmes përjashtimeve, përzgjedhjeve dhe riinterpretimit të traditave.²⁰

Në këtë kuptim, islamizimi mund të kuptohet si pjesë e procesit dinamik të formimit të vetëdijes shqiptare, ku përkatësia fetare u riartikula në funksion të përkatësisë kombëtare. Analiza e këtij procesi kërkon një qasje ndërdisiplinore që bashkon perspektivat historike, sociologjike dhe kulturore për të kuptuar ndërveprimin kompleks midis religjionit, pushtetit dhe identitetit. Korniza teorike e studimit mbështetet pikërisht në këtë qasje, duke integruar historinë, sociologjinë dhe antropologjinë për të shqyrtuar marrëdhëniet mes pushtetit, religjionit dhe identitetit në kontekstin shqiptar. Duke tejkaluar kufizimet e historiografisë tradicionale, e cila shpesh i ka trajtuar këto dimensione si sfera të ndara, ky studim e sheh religjionin jo si pengesë për modernitetin, por si mjet ndërveprimi shoqëror, rezistence kulturore dhe përshtatjeje ndaj strukturave politike. Në këtë linjë, bazuar në idetë e Robert Blumit²¹ dhe Isa Blumit,²² religjioni trajtohet si një fushë dinamike ku ndërthuren pushteti, kultura dhe vetëpërcaktimi, ndërsa islamizimi shihet si proces shoqëror me shumë agjentë lokalë, ku identiteti fetar dhe ai kombëtar ndërveprojnë në mënyrë të vazhdueshme dhe krijuese. Komunitetet myslimane shqiptare, në këtë kuptim, nuk vepronin thjesht si pasivë ndaj ideologjisë osmane, por si aktorë aktivë. Përmes strukturave lokale, ato ruajtën dhe transformuan identitetin e tyre, duke e përshtatur me autoritetin perandorak dhe me ndryshimet e vazhdueshme historike. Kjo tregoi një dinamikë të brendshme të ndërveprimit mes religjionit, kulturës dhe politikës, ku islami

²⁰ Hall, Stuart, "Cultural Identity and Diaspora," in *Identity: Community, Culture, Difference*, ed. Jonathan Rutherford (London: Lawrence & Wishart, 1996), f. 222–237.

²¹ Blum, Robert, *Religion and Power in the Ottoman Periphery: Muslim Communities and Local Agency in the Balkans*, Istanbul: Isis Press, 2012, f. 57–60.

²² Blumi, Isa, *Reinstating the Ottomans: Alternative Balkan Modernities, 1800–1912*, New York: Palgrave Macmillan, 2011, f. 27–31.

shërbeu si kornizë për ruajtjen e kohezionit social dhe të vetëdijes kolektive.²³

Nathalie Clayer thekson se studimet mbi fenë në shoqërinë shqiptare kanë qenë për një kohë të gjatë të kufizuara nga një interpretim monolitik, i trashëguar nga periudha komuniste, ku feja portretizohej kryesisht si një institucion shtypës. Ajo argumenton se kjo qasje e njëanshme ka penguar kuptimin e rolit kompleks dhe dinamizmit të fesë në formësimin e identitetit dhe strukturave sociale shqiptare.²⁴ Ajo kërkon që studimet bashkëkohore të integrojnë dimensionin lokal të politikave fetare dhe ndikimin e tyre në strukturat shoqërore dhe rajonale, si dhe të shqyrtojnë mënyrat e ndërmjetësimit që elitë lokale kanë ushtruar në marrëdhënien midis shtetit dhe komuniteteve fetare. Kjo qasje lejon të kuptohet më mirë dinamika komplekse e autoritetit, fesë dhe identitetit në shoqërinë shqiptare.

Në këtë kontekst, kuadri teorik i studimit mbështetet në tri shtylla konceptuale: (1) teoritë mbi ndryshimin fetar dhe proceset e konvertimit në kontekste perandorake; (2) konceptet mbi ndërtimin e identitetit kolektiv dhe kombëtar; dhe (3) qasjet e historisë kulturore që shqyrtojnë marrëdhënien midis religjionit dhe modernitetit në Ballkanin osman. Kjo strukturë lejon një analizë të ndërthurur, që lidh fenomenet fetare me ato kulturore, politike dhe identitare.

Së pari, literatura bashkëkohore mbi konvertimin fetar e trajton islamizimin jo si një akt të njëanshëm të imponuar politikisht, por si një proces kompleks, ku ndërthuren mekanizma përshtatjeje, interesa sociale, strategji mbijetese dhe transformime kulturore.²⁵ Brenda këtij kuadri, islamizimi i shqiptarëve mund të kuptohet si një proces i gjatë dhe i frag-

²³ Clayer, Nathalie, *Aux origines du nationalisme albanais*, f. 45–49.

²⁴ Clayer, Nathalie, “Feja, krijimi i kombit dhe shoqëria”, f. 121–132.

²⁵ Gellner, Ernest, *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), f. 37–45.

mentuar, ku faktorët lokalë, strukturat e pushtetit osman dhe dinamikat ndërkomunitare ndërthuren në mënyrë të ndërlikuar dhe të ndërlikuar.²⁶

Së dyti, në planin **sociologjik dhe identitar**, studimi mbështetet në konceptet e **identitetit të shumëfishtë** dhe të **kombit si konstrukt imagjinar**.²⁷ Kjo qasje mundëson analizimin e mënyrës se si përkatësia fetare tek shqiptarët nuk e anuloi përkatësinë etnike apo gjuhësore, por shpesh bashkëjetoi me to në mënyrë komplementare, duke kontribuar në formësimin e një identiteti plural dhe dinamik. Në këtë prizëm, islamizimi nuk shihet si një thyerje me traditën paraosmane, por si një riartikullim i identitetit kolektiv në përputhje me kontekstin politik dhe kulturor të kohës.²⁸

Së treti, nga këndvështrimi i historisë kulturore, islamizimi duhet kuptuar si pjesë e procesit të modernizimit të vonuar të shoqërive ballkanike, ku raporti ndërmjet religjionit, shtetit dhe kombit merr forma të veçanta.²⁹ Brenda këtij kuadri, identiteti fetar i shqiptarëve nuk mund të shihet si faktor ndarës, por si një element përbërës i mozaikut kulturor, që kontribuoi në formimin e identitetit kombëtar gjatë shekullit XIX.³⁰

Nga pikëpamja metodologjike, studimi mbështetet në analizën krahasuese të burimeve historike, dokumenteve osmane dhe literaturës bashkëkohore akademike, duke kombinuar metodat deskriptive, interpretative

²⁶ Clayer, Nathalie, *Aux origines du nationalisme albanais: La naissance d'une nation majoritairement musulmane en Europe* (Paris: Karthala, 2007), f. 52–63.

²⁷ Stuart Hall diskuton konceptin e identitetit kulturor në diasporë, duke propozuar dy qasje: identitetin si “qëndrim të përbashkët” dhe si “pozicionim historik e kulturor”, e që kanë rëndësi të veçantë në analizat mbi identitetin shqiptar. Shih: Hall, Stuart, *Cultural Identity and Diaspora*, in *Identity: Community, Culture, Difference*, ed. Jonathan Rutherford (London: Lawrence & Wishart, 1996), 222–237; Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1991), f. 222–237!

²⁸ Jenkins, Richard, *Social Identity* (London: Routledge, 2008), f. 45–56.

²⁹ Mann, Micahel, *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), f. 92–104.

³⁰ Todorova, Maria, *Imagining the Balkans* (Oxford: Oxford University Press, 2009), f. 158–170.

dhe analitike.³¹ Përveç burimeve primare, trajtimi përfshin edhe studimet e autorëve shqiptarë dhe të huaj që kanë reflektuar mbi marrëdhënien ndërmjet fesë dhe kombit në hapësirën shqiptare.³² Kjo qasje e shumëfishtë synon të ofrojë një lexim kritik dhe të paanshëm të procesit të islamizimit, larg narrativave ideologjike apo fetare që shpesh e kanë shoqëruar këtë temë në diskursin historiografik.³³

Islamizimi dhe identiteti kombëtar

Roli i fesë në formimin e identitetit kombëtar shqiptar ka qenë një nga çështjet më të debatuar në historiografinë shqiptare dhe ballkanike. Ky debat reflekton jo vetëm diferencat metodologjike midis shkollave të ndryshme të mendimit, por edhe ndikimin e ideologjive kombëtare, koloniale dhe komuniste në mënyrën se si është interpretuar marrëdhënia ndërmjet fesë, pushtetit dhe kombit.

Gjatë periudhës komuniste në Shqipëri, historiografia zyrtare u bazua mbi një paradigmë materialiste dhe shekullarizuese, ku feja, sidomos Islami, paraqitej si një faktor ndarës dhe pengesë për zhvillimin e ndërgjegjes kombëtare. Kjo qasje ideologjike e portretizonte islamizimin si një proces asimilues të ushtruar nga pushtuesit osmanë dhe si kundërvënie ndaj “autenticitetit evropian” të shqiptarëve, të lidhur me krishterimin dhe traditën perëndimore. Oliver Jens Schmitt e ka cilësuar këtë vizion si një konstrukt ideologjik i periudhës enveriste, që shpaloste “katër postulate dogmatike”: indiferencë fetare, tolerancë formale, përparësi të kombit mbi fenë dhe refuzim të trashëgimisë osmane si përbërës të identitetit kulturor shqiptar.

³¹ Sundhaussen, Holm, *Geschichte der Türkei und des Osmanischen Reiches* (Munich: Oldenbourg, 2008), f. 215–228.

³² Clayer, Nathalie dhe Roy, Olivier, *Les musulmans en Europe du Sud-Est* (Paris: EHESS, 2010), f. 19–34.

³³ E. Jacques, Edwin, *Islamizimi i Shqipërisë nën Turqinë*, Alsar, Tiranë, 2019, f. 99–152.

Një pjesë e studiuesve, veçanërisht gjatë periudhës komuniste në Shqipëri, e kanë konsideruar fenë-sidomos islamin-si një faktor ndarës që pengoi formimin e një vetëdijeje të unifikuar kombëtare. Sipas kësaj qasjeje marksiste, përkatësia fetare shërbente si instrument i pushtuesve osmanë për të mbajtur popullsinë shqiptare të ndarë dhe të nënshtruar. Në këtë kontekst, procesi i islamizimit perceptohej shpesh si asimilues dhe në kundërshtim me ruajtjen e “autenticitetit kombëtar”, të lidhur me krishterimin dhe gjuhën shqipe. Megjithatë, sipas Bartlit, përkundër këtyre perceptimeve negative të disa autorëve më të hershëm, islamizimi nuk e pengoi formimin e identitetit kombëtar shqiptar; përkundrazi, në shumë raste e përshpejtoi atë. Myslimanët shqiptarë, të përfshirë në administratën osmane dhe të ekspozuar ndaj botës më të gjerë islame, u njohën me ide modernizuese dhe reformatore, duke u bërë pjesë e rëndësishme e Rilindjes Kombëtare, përfshirë figura si Sami Frashëri, Abdyl Frashëri, Ismail Qemali dhe të tjerë.³⁴ Bartl vëren se në fund të shekullit XIX, ndarjet fetare midis shqiptarëve nuk përbënin pengesë për bashkimin kombëtar. Ai thekson se identiteti kombëtar shqiptar u formua mbi bazat e gjuhës, origjinës dhe ndërgjegjes historike të përbashkët, jo mbi përkatësinë fetare. Për këtë arsye, rilindësit e shekullit XIX i dhanë përparësi kombit mbi fenë, duke e konsideruar islamin si pjesë të identitetit kulturor dhe historik, dhe jo si një kundërvënie ndaj Evropës.³⁵ Në analizën e tij, Bartl e sheh islamin shqiptar si një formë ndërmjetëse të identitetit, që ndërthurte trashëgiminë osmane me ndjenjën e përkatësisë kombëtare në formim. Ai thekson se shqiptarët myslimanë nuk e perceptonin veten si “turq”, por si pjesë e një komuniteti të veçantë etno-kulturor brenda Perandorisë, i cili synonte autonomi dhe më pas pavarësi.

Nga ana tjetër, historianë të tjerë, si Nathalie Clayer dhe Noel Malcolm, theksojnë kompleksitetin e marrëdhënies midis fesë dhe kombit. Ata argumentojnë se përkatësia islame e një pjese të madhe të shqipta-

³⁴ Bartl, Peter, *Myslimanët shqiptarë në lëvizjen për pavarësi kombëtare (1878–1912)*, përkthyer nga gjermanishtja, Tiranë: 8 nëntori, 1986, f. 14-33.

³⁵ Bartl, Peter, *Myslimanët shqiptarë në lëvizjen për pavarësi kombëtare (1878–1912)*, f. 14-33.

rëve nuk pengoi zhvillimin e vetëdijes kombëtare; përkundrazi, në disa raste, ajo shërbeu si strategji mbijetese dhe si mjet mobilizimi në rrethana të caktuara historike. Figura të rëndësishme të Rilindjes Kombëtare, të cilët ishin myslimanë, dhanë kontribut të fuqishëm në afirmimin e kombit shqiptar.

Ndër të tjera, Clayer thekson se paradigma e shekullarizimit shqiptar nuk duhet interpretuar si mungesë e fesë, por si një formë historike e ndërthurjes së saj me procesin e ndërtimit të kombit. Në këtë kuptim, ajo vëren se, veçanërisht pas rënies së komunizmit, në shoqërinë shqiptare moderne paradigma e tolerancës fetare ka zëvendësuar atë të indiferencës, duke mundësuar një rishqyrtim më të thellë të rolit të fesë në ndërtimin e identitetit kombëtar dhe në diskursin publik bashkëkohor.³⁶

Po ashtu, ekziston edhe një qasje e tretë, e cila e sheh fenë si një element identitar që ndërvepron me faktorë të tjerë, si gjuha, kultura dhe përkatësia territoriale. Sipas kësaj qasjeje, feja nuk shihet as si pengesë, as si përparësi, por si një ndër shumë faktorë që ndikuan në ndërtimin e identitetit shqiptar, në një kontekst historik të ndërlikuar, ku kufijtë midis besimeve dhe përkatësive kombëtare shpesh ishin të lëvizshëm.

Nuray Bozbor, në librin “Shqipëria dhe nacionalizmi shqiptarë në Perandorinë Osmane”, islamizmin e shqiptarëve e përshkruan kështu: *“Islamizmi i shqiptarëve si proces nuk ishte rezultat i një politike islamizuese zyrtare që ndoqi shteti osman. Po të shprehemi më qartë, shteti osman nuk ka ndjekur asnjë politikë të islamizmit të drejtpërdrejtë”*³⁷. Ndërkaq, Vladislav Skariç, duke folur në përgjithësi për përhapjen e islamizmit në Ballkan, thotë: *“Kalimi në fenë islame nuk ka qenë i shpejtë. Pushtuesit osmanë qenë tolerantë në pikëpamje fetare, dhe rrallë i kanë detyruar të krishterët për të kaluar në fenë islame. Të krishterët e kanë ndërruar fenë vullnetarisht. Me forcë janë islamizuar fëmijët e krishterë*

³⁶ Clayer, Nathalei, “Feja, krijimi i kombit dhe shoqëria,” në Historia e Shqipërisë, red. Oliver Jens Schmitt (Tiranë: Botimet Përpyjekja / Friedrich Ebert Stiftung, 2009), f. 121–132.

³⁷ Bozbor, Nuray, Shqipëria dhe nacionalizmi shqiptar në Perandorinë Osmane. Dituria, Tiranë, 2002, f. 56.

që janë marrë për jeniçerë".³⁸ Një nga interpretimet më të balancuara është ajo e George W. Gawrych, i cili, në veprën *The Crescent and the Eagle*, analizon ndërveprimin ndërmjet islamit, identitetit dhe nacionalizmit shqiptar gjatë periudhës osmane të vonë. Gawrych e sheh islamizimin si një mekanizëm integrimi në strukturat e shtetit osman, por edhe si një mjet për ruajtjen e kohezionit shoqëror dhe moral. Për të, Sami Frashëri mishëronte këtë identitet të dyfishtë - osman dhe shqiptar - ku feja nuk paraqitej si pengesë, por si një themel etik i nacionalizmit shqiptar.³⁹

Në një polemikë me qasjet laike dhe komuniste, Hasan Kaleshi formuloi në vitin 1975 një kundërrëfim sunit: sipas tij, islamizimi shpëtoi shqiptarët nga asimilimi sllav dhe grek, duke u bërë një garanci për mbijetesën etnike dhe kulturore. Për Kaleshin, myslimanët sunitë përbënin bërthamën e kombit shqiptar, dhe islamizimi nuk duhej parë si "orientalizëm prapambeturie", por si një mburojë kundër kolonializmit ortodoks ballkanik.⁴⁰ Në këtë linjë zhvillohet edhe ideologjia e Pashko Vasës, i cili artikuloi formulën e njohur: "Feja e shqiptarit është shqiptaria". Siç vëren Uğur Bahadır Bayraktar, kjo nuk ishte thjesht një shprehje retorike, por një strategji ideologjike për të kapërcyer përçarjet fetare dhe për të ndërtuar një vetëdije unifikuese mbi bazën e gjuhës, zakoneve dhe autoktonisë. Vasa meriton vlerësim për përpunimin e një modeli laik shqiptar të nacionalizmit, ku feja nuk përjashtohet, por tejkalohet përmes konceptit të përkatësisë kombëtare universale.⁴¹

Sipas Oliver Jens Schmitt, islamizimi i shqiptarëve duhet analizuar larg mitologjive nacionaliste dhe diskurseve ideologjike. Ai argumenton

³⁸ Skarić, Vaso, cituar te Noel Malcolm, *Bosnia: A Short History* (London: Macmillan, 1994), xx.

³⁹ Po aty, f. 8–10.

⁴⁰ Kaleshi, Hasan, "Konvertimi i shqiptarëve në fenë islame dhe roli i tij në formimin e identitetit etnik," *Gjurmime albanologjike* 5 (Prishtinë: Instituti Albanologjik, 1975), f. 45–63.

⁴¹ Bahadır Bayraktar, Uğur "Mythifying the Albanians: A Historiographical Discussion on Vasa Efendi's 'Albania and the Albanians,'" *Balkanologie*, Vol. XIII, nr. 1–2 (2011), f. 2.

se ndalimi i gjuhës shqipe nga Porta e Lartë dhe mungesa e një politike arsimore kombëtare krijuan një hendek mes elitave osmane dhe popullsisë shqiptare. Schmitt e sheh rolin e islamit si përbërës të një identiteti të shumëfishtë: fetar, provincial dhe kombëtar. Ai kundërshton qasjen që e trajton islamin si element “të huaj”, duke theksuar se për shqiptarët myslimanë, islami ishte një formë lokale e modernitetit politik dhe kulturor, dhe jo një pengesë për evropianizimin e tyre.⁴²

Në përgjithësi, debati mbi islamizimin dhe identitetin kombëtar shqiptar tregon se historia e shqiptarëve nuk ndjek një model linear ose asimetric midis fesë dhe kombit, por një proces kompleks ndërveprimesh ku feja, gjuha dhe politika u shkrinë në mënyrë të ndërsjellë. Nga Bartli dhe Gawrych-i, që e panë islamin si komponent kulturor të kombformimit, te Blumi dhe Clayer, që e konceptuan si hapësirë të agjencisë lokale dhe të identitetit të lëvizshëm, e deri te Kaleshi dhe Schmitt, që e trajtojnë si fushë rivalitetesh ideologjike - të gjitha këto qasje dëshmojnë se islamizimi i shqiptarëve nuk mund të reduktohet në një narrativë të vetme, por përfaqëson një përvojë unike ballkanike, ku feja dhe kombësia bashkëjetuan dialektikisht në formësimin e identitetit modern shqiptar. Sipas Isa Blumit, Ballkani Perëndimor përbënte një nga hapësirat më dinamike të ndërthurjes ndërmjet botës islame, asaj osmane dhe Evropës Juglindore gjatë periudhës së hershme moderne. Në këtë kuptim më të gjerë transnacional, Perandoria Osmane jo vetëm që formësoi zhvillimet politike, shoqërore dhe ekonomike të rajonit, por u ndikua gjithashtu prej tyre, duke reflektuar karakterin e saj si strukturë e hapur dhe e ndërlidhur globalisht. Shumë prej elitave dhe komuniteteve lokale, përfshirë shqiptarët, ishin pjesë aktive e qarkullimit të ideve, njerëzve dhe praktikave kulturore. Kjo dëshmon se islamizimi dhe identiteti shqiptar nuk duhet kuptuar si fenomene të izoluara provinciale, por si pjesë e një procesi më të gjerë

⁴² Schmitt, Jens Oliver, „Die Islamisierung unter den Albanern – zwischen Forschung, Fragestellung und Diskurs“, f. 246.

të ndërveprimit midis globales dhe lokale, në kuadër të botës osmane dhe modernitetit evropian.⁴³

Konteksti historik i islamizimit

Procesi i islamizimit në trojet shqiptare përbën një nga fenomenet më të ndërlikuara të historisë fetare dhe shoqërore gjatë periudhës osmane. Historiani gjerman Peter Bartl e përshkruan islamizimin si një proces gradual dhe kompleks, i cili filloi pas pushtimit osman dhe u intensifikua në shekujt XVI-XVII. Ai thekson se për shumicën e shqiptarëve, kalimi në fenë islame ishte një strategji mbijetese dhe përshtatjeje në kushtet e një shteti që privilegjonte myslimanët në administratë, taksë dhe të drejta ligjore. Sipas Bartl-it, islamizimi nuk ishte thjesht një akt fetar, por një proces shoqëror që integronte shqiptarët në strukturat osmane të pushtetit, duke krijuar një elitë të re myslimane (bejlerë, spahinj, funksionarë) që luajti rol kyç në ruajtjen e rendit dhe përfaqësimin e interesave lokale. Në këtë linjë, sipas Skendit, myslimanët shqiptarë përbënin një faktor të rëndësishëm në administratën osmane, por me kalimin e kohës lidhjet e tyre me Stambollin dobësuan. Kjo ndodhi me reformat e Tanzimatit dhe centralizimin e perandorisë, të cilat kufizuan autonominë lokale dhe interesat e bejlerëve shqiptarë, duke i shtyrë ata të afrohen më shumë me idetë për autonomi dhe identitet kombëtar.⁴⁴ Në fakt, Skendi thekson se elitat shqiptare, veçanërisht myslimane, shfrytëzuan identitetin fetar në mënyrë pragmatike, për të mbajtur një ekuilibër midis besnikërisë ndaj Perandorisë Osmane dhe aspiratave për autonomi kombëtare.⁴⁵ Kjo qasje i lejoi shqiptarët të shmangnin stigmatizimin politik, i cili shpesh i shoqëronte lëvizjet e krishtera në Ballkan, si dhe të fitonin mbështetje brenda strukturave osmane.⁴⁶

⁴³ Blumi, Isa. *Reinstating the Ottomans: Alternative Balkan Modernities, 1800–1912*. New York: Palgrave Macmillan, 2011, f. 44

⁴⁴ Skendi, Stavro, *The Albanian National Awakening*, f. 25–26.

⁴⁵ Skendi, Stavro, *The Albanian National Awakening*, f. 41–42.

⁴⁶ *Ibid.*, 59.

Sipas Peter Bartl, procesi i islamizimit nuk duhet parë vetëm si pasojë e presioneve politike dhe fiskale të Perandorisë Osmane, por edhe si një proces kulturor ndërmjetësues që përfshiu shtresa të ndryshme të shoqërisë shqiptare.⁴⁷ Në shumë rajone të Shqipërisë së Veriut dhe të Kosovës, kalimi formal në fenë islame nuk shoqërohej me braktisje të menjëherëshme të besimeve të mëparshme krishtere. Në fshatrat Binçë, Stubëll, Vernakollë dhe Karadak (kazaja e Gjilanit), një pjesë e konsiderueshme e banorëve, të regjistruar nga administrata osmane si myslimanë, vazhdonin të ruanin ritet, traditat dhe strukturat kishtare, madje nën drejtimin e priftit lokal, Antonio Markoviq, i cili udhëhiqte këto komunitete në Malet e Karadakut.⁴⁸ Ky fenomen, i njohur si kriptokristianizëm, përbën një nga format më të sofistikuara të mbijetesës fetare në Ballkanin Perëndimor, ku identiteti zyrtar mysliman dhe ai i krishterë bashkëjetonin brenda të njëjtës hapësirë shoqërore.⁴⁹ Sipas burimeve të shekujve XVII-XIX, autoritetet osmane shpesh tregonin tolerancë ndaj këtyre bashkësive për sa kohë që ato nuk deklarounin publikisht përkatësinë e tyre të krishterë. Megjithatë, rastet e zbulimit të tyre sillnin ndëshkime të rënda, duke përfshirë **internime në Anadoll** dhe konfiskime pasurish.⁵⁰ Për këtë arsye, kriptokristianët shpesh ishin të detyruar të deklaroheshin myslimanë në regjistrat zyrtarë, ndërsa në jetën private vazhdonin të praktikonin ritin katolik ose ortodoks.

Kisha Katolike Shqiptare, e cila gjatë shekullit XVII përballej me një valë të gjerë islamizimi, reagoi në mënyrë të organizuar përmes Koncilëve Kombëtare. Më i rëndësishmi ndër ta ishte koncili i vitit 1703, i thirrur nga Kryepeshkopi i Tivarit, Vincenc Zmajeviq. Ky koncil kishte për qëllim ndalimin e kalimeve në fenë islame dhe ringjalljen e jetës kishtare

⁴⁷ Bartl, Peter, Myslimanët shqiptarë në lëvizjen për pavarësi kombëtare 1878–1912 (Tiranë: Dituria, 2001), f. 120.

⁴⁸ Po aty, f. 120–121.

⁴⁹ Stadtmüller, Georg, Islamizmi në Shqipëri dhe në Ballkanin Perëndimor, (Vjenë: Böhlau, 1957), f. 421

⁵⁰ Bartl, Peter, Myslimanët shqiptarë, f. 121.

shqiptare pas një periudhe të gjatë nën shtypje osmane.⁵¹ Në fjalën e hapjes, Zmajeviqi theksoi se “duhet të punojmë për të mirën, të përmirësojmë të këqijat tona dhe të forcojmë lidhjet shpirtërore mes nesh”, duke theksuar nevojën për unitet fetar dhe kombëtar përballë rrezikut të asimilimit osman.⁵² Megjithatë, edhe pas këtij koncili, Kisha nuk arriti të ndalojë tërësisht fenomenet e konvertimit. Vetëm në mesin e shekullit XVIII, me Enciklikën e Papës Benedikt XIV (1754), u mundësua pranimi i kriptokristianëve në sakramente, si një hap i domosdoshëm për t’i rikthyer ata në gjirin e Kishës.⁵³ Bartl vëren se ky vendim përbënte një kompromis teologjik me realitetin social shqiptar, ku kufijtë midis fesë, përkatësisë etnike dhe statusit shoqëror ishin të paqartë. Në studimin e tij *Die Kirchenzustände im türkischen Albanien. Ein geistlicher Visitationsbericht über die Diözese Alessio aus dem Jahre 1753*, Bartl përshkruan hollësisht shtrirjen e islamizimit, dobësimin e strukturave kishtare dhe fenomenin e kriptokristianizmit si një formë të mbijetesës fetare.

“Një nga dëshmitë më të vlefshme për procesin e islamizimit dhe dobësimin e strukturave kishtare vjen nga raporti i vizitës baritore të ipe-shkvit Antonio Kryezezi në dioqezën e Lezhës, më 1753, të botuar nga Peter Bartl. Raporti tregon se përhapja e islamit kishte arritur kulmin në shekullin XVIII, ndërkohë që Kisha Katolike përpiqej të ruante bashkësitë e saj “in partibus infidelium” përmes *Kongregatës de Propaganda Fide*. Bartl evidenton edhe fenomenin e kriptokristianizmit, ku shumë familje shqiptare regjistroheshin si myslimane, por në jetën private vazhdonin të ushtronin ritin e krishterë.”⁵⁴

⁵¹ Stadtmüller, Georg, “Koncili Kombëtar Shqiptar i vitit 1703,” *Orientalia Christiana Periodica* 2 (1956): f. 177.

⁵² Relacioni i Frang Bardhit mbi gjendjen fetare dhe shoqërore të Shqipërisë së Veriut, botuar nga Injac Zamputi, *Buletin për Shkencat Shoqërore* 2 (1956): f. 177

⁵³ “Decretum de receptatione neophytorum”, Benedikt XIV, Vatikan, 1754, cit. te Bartl, *Myslimanët shqiptarë*, f. 121.

⁵⁴ Peter Bartl – “Die Kirchenzustände im türkischen Albanien. Ein geistlicher Visitationsbericht über die Diözese Alessio aus dem Jahre 1753”, f. 1, <https://albanisches-institut.ch/wp-content/uploads/2022/05/bartl-Kirchenzustaende.pdf>.

Ky dualizëm fetar pasqyron natyrën tranzitore të identitetit fetar shqiptar gjatë periudhës osmane, ku konvertimi shpesh shërbente si strategji mbijetese dhe jo si një akt i imponuar politikisht.

Bartl konstaton se kriptokristianizmi mbeti një dukuri e qëndrueshme deri në fillim të shekullit XX, veçanërisht në Shqipërinë e Veriut dhe të Mesme. Ai nuk ishte vetëm një formë e mbijetësës fetare, por edhe një shprehje e qëndrueshmërisë kulturore shqiptare ndaj presionit osman, duke krijuar një identitet të ndërmjetëm - as plotësisht mysliman, as plotësisht i krishterë, por thellësisht shqiptar.⁵⁵

Lidhur me procesin e islamizimit të shqiptarëve, historiani Konstatin Jireçek shkruan: ‘Duke filluar nga viti 1450, shumë shqiptarë u shpërngulën drejt Italisë. Pasardhës të familjes Dukagjini, të cilët mbetën në fenë katolike, u vendosën në Venedik dhe Ankonë deri në shekullin XVII. Ndërkohë, anëtarë të tjerë të aristokracisë vendosën të qëndrojnë në atdhe dhe të përqafojnë fenë islame - për shembull, Arianitët, Muzakajt, Topiajt, Dukagjinët dhe të tjerë. Te popullsia shqiptare, feja islame u përhap më shpejt se te bullgarët, serbët apo grekët. Shumë shqiptarë që konvertuan në islam arritën pozita të larta në hierarkinë e Perandorisë Osmane.’

Sipas Nathalie Clayer, elementi mysliman u përforcua gjatë viteve 1876-1878 me mbërritjen e muhaxhirëve - myslimanë sllavë, turq, tartarë, çerkezë dhe shqiptarë - që largoheshin nga Serbia ose nga Bosnja dhe Hercegovina.⁵⁶ Edhe në sanxhakun e Shkodrës, këta myslimanë ruanin një identitet të veçantë. Për shembull, sipas konsullit austro-hungarez në Mitrovicë, myslimanët sllavë njiheshin me nofkën “boshnjakë”.

Numri i myslimanëve u rrit edhe për shkak të islamizimit të një pjese të popullsisë katolike vendase. Gjatë dekadave të fundit të sundimit osman, shqiptarët katolikë të vendosur rishtazi në zonat fushore shfaqnin një prirje më të theksuar për t’u konvertuar, siç dëshmojnë burimet ki-

⁵⁵ Bartl, Peter, Myslimanët shqiptarë, f. 121; Noel Malcolm, Kosovo: A Short History (London: Macmillan, 1998), f. 105–107.

⁵⁶ Në lidhje me këtë temë, shih Clayer. Një tjetër valë muhaxhirësh çerkezë ishte vendosur më parë në Kosovë dhe në Maqedoni, në vitet 1860. (shih: Clayer, 2012, f. 68!).

shtare dhe raportet konsullore të kohës. Sipas Peter Bartl, procesi i islamizimit në Shqipëri “nuk ishte vetëm rezultat i presioneve politike dhe fiskale të Perandorisë Osmane, por edhe një proces i ndërmjetësuar kulturor që përfshiu shtresa të ndryshme të shoqërisë shqiptare”.⁵⁷

Edhe Stavro Skendi thekson se shkaqet kryesore të konvertimit ishin “dëshira për t’u shmangur nga pagesa e taksave, përfitimet materiale në një sistem ku baza shoqërore ishte feja dhe jo kombësia, si dhe mungesa e një kleri të arsimuar që të përmbushte nevojat shpirtërore të popullsisë”.⁵⁸

Siç vëren Dritan Egro, mungesa e një kishe kombëtare dhe dobësimi i strukturave kishtare pas pushtimit osman krijuan terren për një proces të gjatë dhe të fragmentuar të konvertimit, ku faktorët ekonomikë dhe socialë luajtën rol më të madh sesa imponimi politik.⁵⁹

Në këtë kuptim, mund të konstatohet se procesi i islamizimit të shqiptarëve u ndikua dukshëm nga faktorë të ndryshëm institucionalë dhe shoqërorë pas pushtimit osman. Mungesa e një kishe kombëtare shqiptare, që do të mund të ruante unitetin shpirtëror dhe kulturor të popullsisë vendase, krijoi një boshllëk institucional, duke lehtësuar depërtimin e strukturave fetare islame.⁶⁰ Siç vëren Jacques, “nga të gjitha kombësitë e Ballkanit, vetëm shqiptarët mungonin një unitet të brendshëm fetar të fortë. Greqia ishte plotësisht ortodokse, po ashtu edhe Vllahia (Rumania), Bullgaria dhe Serbia; ndërkohë Kroacia dhe Dalmacia i përkisnin traditës latine. Shqipëria, përkundrazi, ndodhej në vijën kufitare midis sferës së

⁵⁷ Bartl, Peter, *Der Islam auf dem Balkan (15.–19. Jahrhundert)*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1992, f. 87–88.

⁵⁸ Skendi, Stavro, *The Albanian National Awakening*, f. 20–21.

⁵⁹ Egro, Dritan, *Islam in Albanian Lands during the First Two Centuries of the Ottoman Rule* (PhD diss., Bilkent University, 2003), f. 11–13.

⁶⁰ Këtë tezë ma kishe thënë për herë të parë historiani gjerman Holm Sundhaussen, gjatë një diskutimi në Leipzig, 2003. Edhe studiuesi amerikan Edwin E. Jacques përfaqëson këtë tezë e mungesës së unitetit fetar në Shqipëri, si arsye kryesore që favorizoi islamizimin masiv të shqiptarëve. Shih: E. Jacques, Edwin, *Islamizimi i Shqipërisë nën Truqi*, f. 124-125!

Kishës Lindore dhe asaj Perëndimore. Luftërat dhe intrigat rreth Illyricum Sacrum ndanë shqiptarët në dy kampe, katolikë dhe ortodoksë. Kështu, turqit (osmanët, shënim S.U.) nuk u përballën me një bllok fetar të bashkuar në Shqipëri, siç ndodhi në vendet e tjera të rajonit.”⁶¹

Dobësimi i institucioneve kristiane - sidomos i Kishës Katolike në veri dhe i asaj Ortodokse në jug - pasoi rënien e autonomisë së tyre, konfiskimin e pasurive dhe varësinë nga hierarkitë jashtë hapësirës shqiptare (Vatikan, Patriarkana e Kostandinopojës). Kjo dobësi strukturore krijoi një terren të favorshëm për transformime graduale të besimit fetar në nivel lokal.

Megjithatë, islamizimi nuk ndodhi si rezultat i një fushate të dhunshme të organizuar, por si një proces i gjatë dhe kompleks, i lidhur ngushtë me faktorë socio-ekonomikë dhe juridikë. Përfitimet materiale dhe ligjore që gëzonin myslimanët - përjashtimi nga disa taksa, mundësia për të poseduar prona, avancimi në administratën osmane dhe mbrojtja nga statusi inferior i “të pabesëve” (dhimmi) - nxitën pjesë të popullsisë drejt konvertimit. Në këtë mënyrë, kalimi në Islam shpesh përfaqësonte jo një akt bindjeje të imponuar, por një strategji mbijetese dhe përshtatjeje ndaj rendit të ri politik dhe ekonomik të Perandorisë Osmane. Rezultati ishte një proces i ndërthurur, ku motivet shpirtërore, sociale dhe pragmatike u shkrinë në një dinamikë të vetme transformimi kulturor dhe shoqëror.

Konvertimi fetar shpesh përbënte përmbylljen e një procesi të gjatë dhe gradual. Fillimisht, fshatarët katolikë merrnin emra myslimanë dhe përvetësonin disa zakone të traditës islame, përpara se të kryenin hapin përfundimtar drejt konvertimit zyrtar. Ky proces zhvillohej në një mjedis shoqëror ku feja dominante - islami - gëzonte status superior, ndërsa identiteti shqiptar, sidomos në zonat rurale, shpesh përputhej me përkatësinë myslimane.

Në këtë frymë, në fshatin Dobridol, një i moshuar i tha një misionari të huaj: *“Të jesh i krishterë këtu tashmë është turp; të vjetërve ndoshta u*

⁶¹ Shih: E. Jacques, Edwin, Islamizimi i Shqipërisë nën Turqi, f. 124!

*mbetet të vdesin si të krishterë, por të rinjtë duan të jenë vetëm turq (myslimanë) dhe presin rastin të deklarohen si të tillë.*⁶²

Sipas konsullit Krajewski, Islami shihej si fe e njerëzve të lirë, në kontrast me krishterimin, i cili lidhej shpesh me skllavërinë. Kjo formonte një identitet mysliman të fortë, mirëpo jo domosdoshmërisht të lidhur me praktikimin rigoroz të fesë. Në disa zona të Kosovës, fshatarët nuk kryenin rregullisht faljet, por ruanin rite simbolike si synetllëku dhe agjërimi gjatë Ramazanit, që shpreheshin si tregues i përkatësisë së tyre fetare.

Diskursi i Rilindjes Kombëtare: nga feja te kombi

Të paktën që nga koha e sundimit osman, kur ndarjeve fetare u jepej një rëndësi e madhe politike në sistemin osman të miletit, feja ka qenë një faktor i rëndësishëm i identitetit në Ballkan. Gjatë periudhës moderne të nacionalizmit, ajo ka ndikuar fuqimisht mbi mënyrat me të cilat kombet e ndryshme të Ballkanit e kanë përfytyruar veten: mitet fetare, doktrinat, imazhet dhe simbolet, që janë përfshirë në debatin nacionalist ballkanik.

Gjithsesi, nacionalizmi shqiptar ka një veçori në krahasim me modelin e përbashkët ballkanik të mbivendosjes së identitetit etnik dhe fetar, si dhe me nacionalizmin e frymëzuar nga feja: megjithëse ideologët kombëtarë shqiptarë janë përpjekur ta “shenjtërojnë” kombin, rezultati ishte krejt i ndryshëm nga shumica e nacionalizmave të tjera ballkanike. Për shembull, ndryshe nga nacionalizmi serb, ku identitetet fetare dhe etnike shkrihen, nacionalizmi shqiptar i sotëm nuk ka lidhje të fuqishme me fenë.

Lëvizja kombëtare shqiptare u ndesh që në fillim me një situatë ndarjesh të mëdha të brendshme, fetare, meqenëse shqiptarët i përkasin tre besimeve të ndryshme: islamizmit, ortodoksisë dhe katolicizmit.

Duhet theksuar se elitat myslimane shqiptare luajtën një rol thelbësor në procesin e Rilindjes Kombëtare, duke u bërë faktorë kyç në formësimin e ideve modernizuese dhe në ndërtimin e vetëdijes kombëtare. Ndër-

⁶² Clayer, Nathalie, Në fillet e nacionalizmit shqiptar: Lindja e një kombi me shumicë myslimane në Evropë, përkth. Aurel Puto (Tiranë: AIIS, 2009), f. 41–42.

veprimi midis trashëgimisë osmane dhe identitetit kombëtar shqiptar krijoi një model unik, që shërbeu si urë lidhëse ndërmjet procesit të islamizimit dhe zhvillimit të ndërgjegjes kombëtare.

Sipas Peter Bartl, islamizimi - përkundër perceptimeve negative të disa autorëve më të hershëm - nuk e pengoi, por shpesh e favorizoi formimin e identitetit kombëtar shqiptar. Ai kontribuoi në krijimin e një elite të re, të arsimuar dhe të lidhur me administratën osmane, e cila më vonë luajti një rol vendimtar në lëvizjen për pavarësi.⁶³ Përmes figurave të shquara si Sami dhe Abdyl Frashëri, Ismail Qemali dhe Mehdi Frashëri, u bë i mundur kalimi nga identiteti fetar drejt ndërgjegjes kombëtare, ku islami u interpretua jo si pengesë për modernitetin evropian, por si pjesë e trashëgimisë kulturore dhe e identitetit historik shqiptar.

Siç vëren Schmitt, shqiptarët përbëjnë kombin e vetëm indigjen kryesisht mysliman në Evropë, përveç boshnjakëve.⁶⁴ Ky fakt ka ndikuar në mënyrën se si është ndërtuar vetëdija historike shqiptare, ku përkatësia islame nuk u përjetua si kundërvënie ndaj identitetit kombëtar, por si pjesë përbërëse e tij. Kështu, ndryshe nga fqinjët ortodoksë, elitat shqiptare ndërtuan një identitet shekullar, por pa përjashtuar dimensionin fetar nga trashëgimia kulturore kombëtare.

Dallimet fetare shkaktuan gjithsesi ndarje brenda shoqërisë shqiptare, duke krijuar pengesa të mëdha për unitetin kombëtar në fund të shekullit XIX. Rreziku i këtyre ndarjeve u thellua nga fakti që shumë klerikë të lartë tentuan ta përcaktonin karakterin etnik të besimtarëve të tyre jo si shqiptarë, duke penguar kështu zhvillimin e ndërgjegjes kombëtare. Për shembull, gjatë periudhës së fundit osmane, shqiptarët ortodoks në jug iu

⁶³ Bartl, Peter, "Die Kirchenzustände im türkischen Albanien. Ein geistlicher Visitationsbericht über die Diözese Alessio aus dem Jahre 1753", f. 1: Për problemin e islamizimit, më gjerësisht shih: Georg Stadtmüller, **"Die Islamisierung bei den Albanern"**, në: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, seri e re, vëll. 3 (1955), f. 404–429; si dhe Peter Bartl, **"Die albanischen Muslime zur Zeit der nationalen Unabhängigkeitsbewegung (1878–1912)"**, f. 15–111!

⁶⁴ Schmitt, Jens Oliver, „Die Islamisierung unter den Albanern – zwischen Forschung, Fragestellung und Diskurs“, f. 246

nënshtroan procesit të helenizimit, ndërsa myslimanët tradicionalisht sunit cilësoheshin si “turq”.

Prandaj, nga fundi i shekullit XIX, u bënë përpjekje të vazhdueshme për të neutralizuar trashëgiminë kulturore dhe politike të përçarjeve fetare. Meqenëse asnjëri nga besimet fetare nuk ishte në gjendje t’i bashkonte të gjithë shqiptarët mbi një platformë fetare, mjeti kryesor i unitetit kombëtar u bë gjuha: gjuha shqipe, shumë e dallueshme nga gjuhët e fqinjëve të saj të drejtpërdrejtë (sllave dhe greke), dhe e vetmja që mund t’i ngushtonte dallimet midis identiteteve të ndryshme fetare dhe krahinore. Skendi vëren se ndarjet fetare ishin ndër pengesat më serioze në rrugën drejt formimit të një vetëdijeje kombëtare, pasi shqiptarët ishin të ndarë në tri besime të ndryshme: myslimanë, ortodoksë dhe katolikë.⁶⁵ Megjithatë, lëvizja kombëtare arriti t’i kapërcejë këto ndarje duke e ngritur gjuhën dhe përkatësinë etnike mbi fenë, veçanërisht përmes figurave si Sami Frashëri dhe Pashko Vasa, të cilët përfaqësonin shembuj të qartë të sintezës ndërmjet islamit, krishterimit dhe nacionalizmit shqiptar.⁶⁶

Feja si burim i identitetit të përbashkët

Në shkrimet perëndimore të kohës, shqiptarët paraqiteshin si një popull “barbar”, luftëtarë të lirë dhe të izoluar në male - një imazh që mbeti i qëndrueshëm gjatë shekujve. Qysh në fillim të shekullit XIX u përmendën edhe identitete të brendshme shqiptare, përfshirë ato fetare, por ndarja fetare shpesh nënvlerësohej. Perëndimorët e shihnin islamin në Ballkan si të huaj, sipërfaqësor apo të ndryshëm nga islami arab e turk, pasi myslimanët e Ballkanit konsideroheshin evropianë. Shqiptarët, sidomos myslimanët, përshkruheshin si formalë në praktikimin e fesë dhe shpesh theksohej se ishin “së pari shqiptarë”. Leake e lidhte konvertimin në islam me arsye politike dhe përfitime, ndërsa Hahn e përshkruante fenë tek shqiptarët në mënyrë më të nuancuar.⁶⁷ Siç thekson Stavro Ske-

⁶⁵ Skendi, Stavro, *The Albanian National Awakening*, f. 43.

⁶⁶ *Ibid.*, f. 49–50.

⁶⁷ Clayer, Nathalie, *Në fillimet e nacionalizmit shqiptar*, f. 151.

ndi, lëvizja kombëtare shqiptare nuk kishte një bazë fetare, por kombëtare. Ajo synonte bashkimin e shqiptarëve përtej ndarjeve konfesionale, duke e bërë gjuhën elementin themelor të identitetit kombëtar. Kjo strategji shpjegon pse rilindësit shqiptarë, përfshirë edhe myslimanët sumicë, e panë të domosdoshme që feja të mbetej çështje private, ndërsa shqiptaria të bëhej “feja e përbashkët” e kombit.⁶⁸

Peter Bartl e sheh islamizimin e shqiptarëve si një proces historik kompleks, jo të imponuar me dhunë, por të ndikuar nga faktorë të shumtë socialë, ekonomikë, politikë dhe kulturorë. Ai argumenton se islamizimi u zhvillua gradualisht dhe në mënyrë pragmatike, duke qenë më shumë një formë përshtatjeje ndaj realitetit të Perandorisë Osmane sesa një ndryshim i menjëhershëm besimi.⁶⁹ Sipas Bartlit, shqiptarët e përqafuan fenë islame shpesh për arsye ekonomike dhe juridike, si shmangia e taksave të rënda që rëndonin mbi të krishterët (xhizje, haraç), përfitimi nga statusi juridik i myslimanëve, si dhe për të siguruar stabilitet dhe avantazhe të tjera brenda strukturave të Perandorisë Osmane.

Në përgjithësi, procesi i islamizimit, përveç dimensionit të tij fetar, përfaqësoi edhe lindjen e një identiteti të ri kulturor dhe etik, që ndërthurre elemente të trashëgimisë ilire, bizantine dhe osmane. Ky identitet i ri nuk duhet parë si një konstrukt i imponuar nga jashtë, por si rezultat i një procesi të brendshëm përshtatjeje dhe transformimi, përmes të cilit shqiptarët krijuan forma të reja të bashkëjetesës dhe vetidentifikimit brenda kuadrit të Perandorisë Osmane. Në këtë kontekst, kultura islame luajti një rol unifikues, duke ofruar një kornizë të përbashkët etike, gjuhësore dhe shoqërore, që kontribuoi në tejkalimin e ndarjeve tradicionale fetare dhe krahinore. Si pasojë, islamizimi veproi më tepër si faktor integrues sesa përçarës, duke krijuar një hapësirë simbolike ku vlerat e solidaritetit, mikpritjes dhe respektit ndaj tjetrit morën përmbajtje të re morale dhe

⁶⁸ Skendi, Stavro, *The Albanian National Awakening, 1878–1912* (Princeton: Princeton University Press, 1967), f. 35–36.

⁶⁹ Bartl, Peter, , *Myslimanët shqiptarë në lëvizjen për pavarësi kombëtare (1878–1912)*, f. 24–35.

kulturore.⁷⁰ Ky proces mund të kuptohet më qartë në dritën e teorive bashkëkohore mbi identitetin kulturor. Liebkind e përkufizon identitetin kulturor si “një ndjenjë përkatësie kolektive, që rrjedh nga ndërveprimi mes individit dhe grupit nëpërmjet simboleve, gjuhës dhe përvojave të përbashkëta”⁷¹ ndërsa P.W. Preston e sheh atë si “një konstrukt dinamik, i cili ndërtohet përmes marrëdhënieve të pushtetit, kujtesës historike dhe narrativave të përbashkëta.”⁷² Në këtë kuptim, siç thekson Shehu, islamizimi i shqiptarëve nuk mund të reduktohet thjesht në një fenomen fetar, por duhet parë si një proces i gjerë kulturor që kontribuoi në formësimin e një përkatësie kolektive, duke i dhënë shoqërisë shqiptare një strukturë të re kohezioni dhe vetëdijeje historike.⁷³

Duhet theksuar se nacionalizmi shqiptar, si në Shqipëri ashtu edhe në Kosovë, nuk ka qenë asnjëherë i ngjyrosur me motive fetare, gjë që përbën një kontrast të qartë me nacionalizmat serb, kroat dhe boshnjak (mysliman), të cilët tradicionalisht kanë mbartur ngjyrimet e forta konfesionale.⁷⁴ Kjo veçori laike dhe gjithëpërfshirëse e nacionalizmit shqiptar ka përbërë një element themelor të kohezionit kombëtar dhe të unitetit kulturor e politik të shqiptarëve, pavarësisht përkatësisë së tyre fetare.

Ky karakter jo-konfesional u ruajt edhe gjatë viteve 1990, kur, megjithëse rreth 90 për qind e shqiptarëve i përkisnin besimit mysliman dhe vetëm një përqindje e vogël atij katolik, islamizmi nuk ushtroi ndikim të dukshëm në jetën politike apo në diskursin kombëtar.⁷⁵ Përkundrazi, elita politike shqiptare e asaj kohe u tregua jashtëzakonisht e kujdesshme për

⁷⁰ Clayer, Nathalie, *Aux origines du nationalisme albanais*, f. 45–49.

⁷¹ Liebkind, Karmela, *Ethnic Identity: Making of Self and Group*, London: Sage Publications, 1989, f. 34.

⁷² Preston, P.W., *Understanding Modernity: Modern Societies and the Transformation of Consciousness*, Cambridge: Polity Press, 1996, f. 112.

⁷³ Shehu, Arben, *Identiteti kulturor shqiptar: ndërmjet traditës dhe modernitetit*, Tiranë: Dudaj, 2015, f. 73–76.

⁷⁴ Clayer, Nathalie, *Religion et Nation chez les Albanais (XIXe–XXe siècles)* (Istanbul: Isis Press, 2001), f. 45–47.

⁷⁵ Malcolm, Noel, *Kosovo: A Short History*, f. 334–336.

të ruajtur karakterin laik dhe qytetar të lëvizjes kombëtare, duke shmanjur çdo tentativë për fetarizimin e saj.

Një kujdes i tillë lidhej dhe me propagandën sistematike të Beogradit, e cila synonte ta zhvendoste kauzën e Kosovës nga një çështje politike dhe kombëtare në një konflikt me përmbajtje fetare, për ta paraqitur në arenën ndërkombëtare si një përballje midis “botës islame” dhe “krishterimit evropian”.⁷⁶ Pikërisht përballë kësaj strategjie dezinformuese, diskursi politik shqiptar në Kosovë dhe në diasporë vazhdoi të mbështetej mbi parimet e vetëvendosjes, të drejtave të njeriut dhe të demokracisë, duke konsoliduar karakterin qytetar, laik dhe gjithëpërfshirës të nacionalizmit shqiptar.⁷⁷

Që nga fillimi, ideologët kombëtar kanë propaganduar një lloj “feje civile” të shqiptarisë. Nevoja për të tejkaluar dallimet fetare është një temë që përsëritet në letërsinë e periudhës së Rilindjes Shqiptare, dhe shumë patriotë me prejardhje të ndryshme fetare e shprehën këtë ide në mënyra të ndryshme.

Hahn mendimin për konvertimin e shqiptarëve e paraqet kështu: “Ky fakt (që shqiptarët janë konvertuar në islam) duhet të shihet si i veçantë për karakterin shqiptar; greku dhe vllahu sakrifikojnë lirinë e tyre politike për besimin fetar, kurse shqiptari i nënshtrohet një presioni kaq të madh, saqë ai e paguan lirinë me besimin fetar të të parëve të tij. Kjo është e vërtetë për racat luftarake, të cilat gjithandej kanë kaluar në islam atje ku ka qenë e pamundur të izolohehin plotësisht dhe të mbeteshin të pavarur nën flamurin e kryqit (ai shihet në kurorën e flamujve të Mirditorëve dhe të Malësorëve). Nga ana tjetër, dobësia fetare e shqiptarëve myslimanë tregohet më së miri nga thënia “aty ku është shpata, aty është besimi”, e cila përdoret në bisedat për fenë në kuptimin e frazës: “I kujt është sundimi, i atij është edhe feja.”⁷⁸

⁷⁶ Mazower, Mark, *The Balkans: A Short History* (New York: Modern Library, 2000), f. 128–129.

⁷⁷ Vickers, Miranda, *Between Serb and Albanian: A History of Kosovo* (New York: Columbia University Press, 1998), f. 245–247.

⁷⁸ Hahn 1854, vell.I: 35, shënimi 72.

Për shembull, pas aneksimit të Kosovës nga Serbia në vitin 1912, në poezinë e tij “Zëri i Flamurit”, poeti i njohur Asdreni i bënte thirrje shqiptarëve që “t’iu jepnin fund grindjeve fetare dhe të bashkoheshin me qëllim që të shpëtonin atë që kishte mbetur nga vendi i tyre.” Kjo thirrje kundër përçarjes fetare tregon se dallimet fetare patën rëndësi të madhe në Shqipëri: gjatë disa shekujve nën sundimin osman, feja kishte qenë burimi kryesor i identifikimit, edhe pse retorika nacionaliste shpesh e konsideronte atë si të parëndësishme.⁷⁹

Rasti i Lidhjes së Prizrenit (1878) përbën një moment kyç në historinë e ndërthurjes midis fesë dhe identitetit kombëtar shqiptar. E krijuar fillimisht si një lëvizje me ngjyrim islamik për mbrojtjen e tokave osmane nga copëtimi, ajo shpejt mori karakter kombëtar shqiptar, duke treguar se përkatësia fetare dhe ajo kombëtare mund të bashkëjetonin në mënyrë fleksibile, në varësi të rrethanave historike. Pjesëmarrësit në Lidhjen e Prizrenit ishin kryesisht myslimanë, përfaqësues të elitave vendore - ulematë, bejlerë, intelektualë dhe prijës ushtarakë - të cilët në fillim e paraqitën qëllimin e tyre si një besnikëri ndaj Perandorisë Osmane. Megjithatë, me kalimin e kohës, kërkesat e Lidhjes kaluan nga mbrojtja e kufijve osmanë të një projekt i qartë politik për bashkimin e trojeve shqiptare dhe për vetëqeverisje. Ky kalim i brendshëm ideor, nga lojaliteti fetar të vetëdija kombëtare, dëshmon për dinamikën e ndryshimit që përjetuan elitat shqiptare të asaj kohe. Lidhja e Prizrenit shënon gjithashtu një pikënisje të rëndësishme për krijimin e një elite shqiptare me vetëdije kombëtare, e cila, megjithëse e formuar brenda një konteksti fetar osman, filloi të përdorë konceptin e kombit përtej kufijve të fesë. Studiuesi Nuridin Ahmeti, duke folur për rolin e klerit mysliman në ndërgjegjësimin kombëtar, thekson se ideologjia kombëtare në radhët e prijësve fetarë myslimanë shqiptarë doli në pah me Lidhjen e Prizrenit (1878), ku “shtresa e lartë e udhëheqësve fetarë myslimanë kishte rol domethënës.” Në këtë kontekst, Myderriz Ymer ef. Prizreni dhe Hoxhë Hasan Tahsini për-

⁷⁹ Clayer, Nathalie, Në fillimet e nacionalizmit shqiptar, f. 84.

menden si figura që kontribuuan në nacionalizimin e prijësve fetarë myslimanë, duke lidhur çështjen fetare me interesin kombëtar.⁸⁰

Në fetvatë e tyre për alfabetin latin, për flamurin dhe për Pavarësinë, prijësit fetarë myslimanë u përgjigjën gjithnjë në favor të çështjes kombëtare, siç e kërkonin rrethanat e kohës.”⁸¹

Kjo dëshmon harmoninë ndërmjet islamit dhe nacionalizmit shqiptar - një argument qendror i kumtesës tënde. Në këtë kontekst, roli i islamit ndër shqiptarë nuk duhet reduktuar thjesht në një proces konvertimi, por duhet kuptuar si një hap drejt formimit të vetëdijes moderne kombëtare, në përputhje me zhvillimet ideologjike të shekujve XIX-XX.⁸² Përmes figurave si Hoxhë Hasan Tahsini, Ymer Prizreni, Hafiz Dalliu dhe Vehbi Dibra, islami shqiptar u bë element i integritetit dhe i emancipimit, dhe jo i ndarjes fetare.

Në këtë kuptim, feja nuk u perceptua si element përjashtues, por si pjesë e integruar e identitetit kulturor dhe politik shqiptar. Madje, shumë nga udhëheqësit e Lidhjes, si Abdyl Frashëri dhe Hasan Prishtina, ishin myslimanë që kontribuan në mënyrë aktive në projektin e kombit shqiptar dhe në afirmimin e një identiteti të veçantë shqiptar, të dalluar nga identitetet fetare të fqinjëve.

Përveç Lidhjes së Prizrenit, edhe lëvizjet kombëtare të mëvonshme - si Lidhja e Pejës (1899), Kryengritjet shqiptare të viteve 1908-1912 dhe Kongresi i Manastirit (1908) - dëshmojnë një zhvillim të mëtejshëm të vetëdijes kombëtare në bashkëjetesë me përkatësitë fetare. Në të gjitha këto iniciativa vërehet një tendencë për të artikuluar përkatësinë shqiptare si një njësi kulturore, gjuhësore dhe historike, ku feja nuk përbënte pengesë, por në disa raste shërbente edhe si mjet mobilizues dhe bashkues.

Në këtë kontekst, mund të konstatohet se feja islame, ndonëse historikisht e lidhur me Perandorinë Osmane, nuk e pengoi formimin e vetëdijes kombëtare shqiptare. Përkundrazi, shumë shqiptarë myslimanë luajtën rol

⁸⁰ Ahmeti, Nuridin, *Krerët fetarë në Lëvizjen Kombëtare Shqiptare* (Prishtinë: Instituti Albanologjik, 2017), f. 13.

⁸¹ *Ibid.*, f. 309.

⁸² *Ibid.*, f. 12–14.

kyç në artikulumin dhe mbrojtjen e interesave kombëtare. Kjo dëshmon se identiteti shqiptar u ndërtua mbi një bazë pluraliste, ku dallimet fetare u vendosën nën hijen e projektit të përbashkët kombëtar.

Përveç diversitetit etno-gjuhësor, i cili mund të ketë ndihmuar në lidhjen midis identitetit kombëtar në formim dhe atij mysliman, duhet theksuar shumësia e identiteteve myslimane dhe kompleksiteti i lidhjeve që ishin krijuar mbi bazën e përkatësisë fetare islame. Islami nuk praktikohet njëtrajtësisht nga të gjithë besimtarët; në disa zona ndesheshin grupe myslimanësh të konvertuar vonë, të cilët elemente të traditës së mëparshme krishtere bashkëjetonin me praktikën islame.⁸³ Gjithashtu, ekzistonin edhe kripto të krishterë, të cilët në jetën publike praktikonin formalisht fenë islame, ndërsa në jetën private ruanin ritet dhe besimet e krishterimit.⁸⁴

Megjithatë, nuk duhet të mbivlerësohet përmasat dhe rëndësia e këtij fenomeni, siç ndodh ndonjëherë në studimet bashkëkohore që synojnë të minimizojnë përkatësinë fetare islame ndër shqiptarët myslimanë. Sipas burimeve historike, kripto-të krishterët gjendeshin kryesisht në Shqipërinë e Mesme, në krahinën e Shpatit afër Elbasanit, si dhe në disa zona kufitare të Malit të Zi, ku proceset e islamizimit kishin qenë më të vonshme dhe më sipërfaqësore krahasuar me rajonet e tjera⁸⁵. Ata ndodheshin gjithashtu në disa zona ndërmjet Shkupit në Maqedoni dhe Gjilanit në Kosovë, si dhe në disa fshatra të tjera në pjesën perëndimore të Kosovës së sotme.⁸⁶

⁸³ Bartl, Peter, *Der Islam auf dem Balkan (15.–19. Jahrhundert)*, f. 87–89.

⁸⁴ Pulaha, Selami, *Popullsia shqiptare e Kosoves gjate shekujve XV–XVI* (Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë, 1984), f. 213–215.

⁸⁵ Skendi, Stavro, *The Albanian National Awakening, 1878–1912*, f. 21–23.

⁸⁶ Clay, Nathalie, *Ne fillet e nacionalizmit shqiptar*, f. 41.

Feja si mburojë identitare në Kosovë pas shpërbërjes së Perandorisë Osmane

Pas rënies së Perandorisë Osmane dhe pushtimit të Kosovës nga ushtria serbe në vitet 1912-1913, shqiptarët e kësaj treve u përballën me një realitet të ri politik e kulturor, ku identiteti fetar mysliman u bë faktor kryesor dallues kundrejt pushtetit të ri ortodoks serb. Në këtë periudhë, feja islame ndryshoi rolin e saj thelbësor: nga një komponent institucional i integruar në administratën osmane, ajo u shndërrua në mjet mbrojtjeje të identitetit kolektiv dhe në formë rezistence politike ndaj pushtimit të huaj. Në mungesë të strukturave shtetërore kombëtare, institucionet fetare mbetën e vetmja formë e organizimit shoqëror për shqiptarët myslimanë në Kosovë, ku hoxhallarët dhe myftinjtë morën vendin e intelektualëve laikë që mungonin.⁸⁷

Kleri islam - myftinjtë, hoxhallarët dhe mësuesit e medreseve - morën përsipër rolin e elitës kombëtare në mbrojtjen e shqiptarëve të Kosovës. Ata ishin shpesh të vetmit me dijen e nevojshme për të komunikuar me botën e jashtme përmes lidhjeve fetare me Stambollin dhe për të ruajtur një ndjenjë të fortë përkatësie kombëtare. Në mungesë të administratës osmane dhe nën presionin e pushtetit serb, islami u bë i vetmi kod kulturor dhe shënjeshtër i dallueshëm që shqiptarët përdornin për t'u veçuar nga sllavët ortodoksë dhe për të mbrojtur identitetin e tyre shoqëror.⁸⁸ Gjatë periudhës midis dy luftërave botërore, hoxhallarët dhe myftinjtë u bënë bartësit kryesorë të rolit që më parë e kishte luajtur inteligjencia laike e Rilindjes Kombëtare. Ata vepruan jo vetëm si autoritete fetare, por edhe si udhëheqës moralë dhe kombëtarë, duke përhapur mesazhe për rezistencë dhe duke ruajtur identitetin shqiptar përmes institucioneve fetare.⁸⁹

Xhamitë dhe medresetë funksionuan si qendra të rezistencës kulturore, ku përveç mësimave fetare mësohej edhe gjuha shqipe dhe ruhej kuj-

⁸⁷ Clayer, Nathalie, *Aux origines du nationalisme albanais*, f. 219–225.

⁸⁸ Malcolm, Noel, *Kosovo: A Short History* (New York: New York University Press, 1998), f. 230–233.

⁸⁹ J. Fischer, Bernd, *Balkan Muslims and Nationalism: The Balkan Wars, 1912–1913* (London: Hurst & Company, 2008), f. 118–121

tesa historike lidhur me Shqipërinë. Në mungesë të shkollave kombëtare, mësimi fetar në mejtepe u shndërrua në një mjet edukimi patriotik, duke vepruar si mburojë kundër përpjekjeve për asimilim.⁹⁰

Pushteti serb, i frymëzuar nga ideologjia e “Serbisë së Madhe” dhe nga doktrina e pastrimit etnik, e përdori dallimin fetar si justifikim për shtypje, dëbime dhe kolonizime të shqiptarëve myslimanë.⁹¹ Përballë kësaj politike, shqiptarët e Kosovës e përjetuan islamin si shenjën e fundit të vetëdijes historike, një formë përkatësie që i dallonte nga ortodoksia serbe dhe që ruante lidhjen me periudhën osmane.

Në këtë kontekst, përkatësia fetare nuk ishte shprehje fanatizmi, por strategji mbijetese dhe rezistence kulturore. Të mbetesh mysliman nën pushtimin serb nënkuptonte ruajtjen e dallueshmërisë etnike dhe shmanjen e presionit për asimilim, i cili synonte zhdukjen graduale të identitetit shqiptar përmes kolonizimeve dhe shpërnguljeve masive drejt Turqisë.⁹²

Në vitet 1920-1930, politika jugosllave e “spastrimit të Kosovës” u konkretizua përmes marrëveshjeve dypalëshe midis Beogradit dhe Ankarasë, të cilat parashikonin dëbimin e shqiptarëve myslimanë nën arsyetimin e “riatdhësimit fetar”.⁹³ Në këtë klimë represioni, kleri islam u bë zëri i ndërgjegjes kombëtare. Hoxhallarët paralajmëronin popullsinë të mos binte pre e propagandës zyrtare dhe të mos braktiste tokat e veta, shpesh duke paguar me burg ose internim për qëndrimin e tyre.⁹⁴

Në shumë vise, imamët e Kosovës mbetën figurat e vetme publike që kundërshtonin politikën e kolonizimit dhe ruanin lidhjet shpirtërore me Shqipërinë. Në mungesë të një shteti shqiptar që të ndërhynte për mbrojt-

⁹⁰ Sulstarova, Enis, Arratisje nga Lindja: Orientalizmi në diskursin shqiptar të identitetit kombëtar (Tiranë: Dudaj, 2007), f. 77–79.

⁹¹ Malcolm, Noel, Kosovo: A Short History, f. 246–249.

⁹² McCarthy, Justin, *Death and Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims, 1821–1922* (Princeton: Darwin Press, 1995), f. 199–201.

⁹³ Puto, Arben, Diplomacia shqiptare 1912–1939 (Tiranë: Toena, 2009), f. 184–188.

⁹⁴ Lita, Qerim, “Kleri islam dhe çështja kombëtare në Kosovë (1912–1941),” *Studime Historike* 3–4 (2015): f. 59–66.

tjen e tyre, feja mbeti institucioni i fundit i qëndrueshëm, i cili siguronte kohezion dhe qëndresë morale për komunitetin shqiptar në Kosovë.⁹⁵

Në këtë periudhë, islami nuk ishte thjesht një sistem besimi, por edhe një identitet politik dhe kulturor që ruajti kohezionin e shqiptarëve të Kosovës përballë projektit të asimilimit serb. Feja u bë një vijë ndarëse që garantonte mbijetesën kombëtare, ndërsa kleri islam u shndërrua në elitën e vetme publike që mbante gjallë kujtesën kombëtare dhe idenë e Shqipërisë etnike. Në mungesë të institucioneve kombëtare dhe nën tryshninë e një pushteti armiqësor, islami u kthye në një kod identitar dhe politik, një formë e heshtur e rezistencës dhe e mbrojtjes së qenies shqiptare në Kosovë.⁹⁶

Përfundim

Procesi i islamizimit të shqiptarëve përbën një nga transformimet më të rëndësishme dhe komplekse në historinë shoqërore dhe kulturore të popullit shqiptar, me pasoja të thella mbi formimin e identitetit kombëtar. Ai nuk ishte thjesht një proces i imponuar nga jashtë, por një fenomen i brendshëm, rezultat i ndërveprimit midis politikës, fesë, kulturës dhe strategjive të mbijetesës. Siç dëshmojnë studimet e Bartl-it, Clayer-it, Schmitt-it dhe Blumit, islamizimi u zhvillua gradualisht dhe në mënyrë heterogjene, përmes mekanizmave të përshtatjes dhe pragmatizmit shoqëror, duke sjellë një identitet shqiptar të veçantë - hibrid, që ndërthurte përkatësinë fetare me ndjenjën e përbashkët etnike dhe gjuhësore.

Në vend që të përbënte pengesë për afirmimin kombëtar, feja islame u shndërrua në një instrument kulturor e identitar që, në mungesë të një kishe kombëtare, shërbeu për ruajtjen e strukturave shoqërore, moralit publik dhe kohezionit të bashkësisë. Islami shqiptar mori tipare të moderuara dhe sinkretike, duke krijuar një formë origjinale të laicitetit dhe

⁹⁵ Dauti, Daut, Kosova: Nga Perandoria Osmane në Mbretërinë Jugosllave (1912–1941) (Prishtinë: AIITC, 2011), f. 91–94.

⁹⁶ Clayer, Nathalie, Religion et nation chez les Albanais (XIXe–XXe siècles) (Paris: EHESS, 2014), f. 205–210.

bashkëjetesës ndërfetare, që e dallon përvojën shqiptare nga ajo e kombeve fqinje.

Tipari fetar tradicional i shtetit osman u mishërua në sistemin *millet*, i cili shërbeu si mekanizëm qeverisës për komunitetet jomyslimane të perandorisë. Ky sistem garantonte autonominë fetare dhe kulturore të bashkësive, por i përjashtonte nga pjesëmarrja në administratën qendrore dhe ushtarake. Siç vëren Nuray Bozbor, ky sistem luajti një rol të rëndësishëm në ruajtjen e identitetit kulturor të elementit jomysliman, ndërkohë që myslimanët shqiptarë, falë fleksibilitetit fetar dhe aftësisë për t'u përshtatur, arritën të integroheshin në hierarkinë osmane dhe të bëhen pjesë e elitës administrative e politike të saj. Ky integrim e përgatiti terrenin për lindjen e një elite shqiptare, e cila më vonë do të luante rol vendimtar në Rilindjen Kombëtare.

Në këtë kuptim, islamizimi nuk mund të shihet vetëm si proces konvertimi fetar, por si një formë integrimi shoqëror dhe politik brenda rendit osman. Myslmanët shqiptarë përfituan nga kontakti me idetë reformuese të Perandorisë, duke u bërë bartës të modernitetit administrativ dhe politik që do të ushqente vetëdijen kombëtare. Kësisoj, nacionalizmi shqiptar nuk përfaqëson një mohim të trashëgimisë osmane, por një transformim të saj në kushte të reja historike - një proces që shënon kalimin nga besnikëria ndaj Perandorisë në vetëdijen e përkatësisë kombëtare.

Pas shpërbërjes së Perandorisë Osmane dhe pushtimit serb të Kosovës (1912-1913), feja islame fitoi një funksion të ri: u bë mburoja kryesore e identitetit kombëtar përballë ortodoksisë sllave dhe përpjekjeve të asimilimit. Në periudhën midis dy luftërave botërore, kleri islam - myftinjtë, hoxhallarët dhe mësuesit e medreseve - u shndërruan në bartësit kryesorë të vetëdijes kombëtare, duke ruajtur gjuhën, kujtesën dhe lidhjen shpirtërore me Shqipërinë. Xhamitë dhe mejtepet u bënë qendra të rezistencës kulturore e arsimore, ku përkatësia fetare shërbente si mjet dallimi dhe vetëpërkufizimi përballë pushtetit ortodoks serb. Në këtë kontekst, hoxhallarët u shndërruan në intelektualë të misionit kombëtar - figura që bashkonin rolin e prijësit fetar dhe patriotit kulturor.

Në këtë fazë, feja u shndërrua nga një shenjues identitar në një element të trashëgimisë kulturore dhe të ndërgjegjes kolektive. Siç dëshmon Pashko

Vasa me formulën e tij “Feja e shqiptarit është shqiptaria”, Rilindja Kombëtare kërkonte kapërcimin e ndarjeve fetare në funksion të bashkimit kombëtar. Kjo thënie nuk ishte vetëm një apel moral, por një strategji ideologjike që synonte të krijonte një “fe civile” të përbashkët - një koncept laik të kombit, ku besimet fetare ruanin dimensionin shpirtëror, ndërsa përkatësia shqiptare bëhej vlera supreme e identitetit kolektiv.

Në plan teorik, procesi i islamizimit duhet parë si pjesë e një cikli të gjerë transformimesh që shoqëruan modernizimin e Ballkanit. Në dritën e koncepteve të Benedict Anderson, Ernest Gellner, Anthony Smith dhe Stuart Hall, kombi shqiptar mund të perceptohet si një “bashkësi e imagjinuar” e ndërtuar mbi baza gjuhësore, historike dhe kulturore, por që përfshiu edhe përvojën fetare si pjesë të memories kolektive. Islami, në këtë kuptim, nuk u përjashtua nga narrativi kombëtar, por u rishkrua dhe u integrua si një element i rëndësishëm i mozaikut identitar të kombit shqiptar.

Sot, trashëgimia e këtij procesi mbetet e dukshme në karakterin pluralist dhe tolerant të shoqërisë shqiptare. Ndryshe nga shumica e nacionalizmave ballkanikë, nacionalizmi shqiptar u ndërtua mbi parimin e ndarjes së fesë nga përkatësia kombëtare, duke krijuar një model unik të laicitetit dhe bashkëjetesës ndërfetare në Evropën Juglindore. Kjo përvojë e veçantë historike tregon se islamizimi, larg së qeni pengesë, u bë një element i integritetit, i modernitetit dhe i identitetit kolektiv. Siç vëren studiuesi Skendi: “Në asnjë vend tjetër të Ballkanit feja nuk u tejkalua kaq qartë në emër të identitetit kombëtar sa te shqiptarët”, duke e përshkruar këtë si “një arritje e jashtëzakonshme për një popull me tri fe të ndryshme, por me një vetëdije të përbashkët kombëtare”⁹⁷, arrin në përfundimin studiues Skendi.

Në përfundim, islamizimi i shqiptarëve nuk përfaqëson një ndërprerje me traditën paraosmane, por një proces të integruar transformimi kulturor që, përmes ndërthurjes së fesë, pushtetit dhe identitetit, kontribuoi në formimin e një kombi plural, laik dhe modern. Historia e islamizimit është, pra, një pjesë thelbësore e historisë së modernitetit shqiptar dhe e ndërtimit të vetëdijes kombëtare.

⁹⁷ Skendi, Stavro, *The Albanian National Awakening*, f. 301.

Prof. Dr. Sylë UKSHINI
Kadri Zeka University - Gjilan

THE ISLAMIZATION OF ALBANIANS AND ITS IMPACT ON THE PROCESS OF FORMING NATIONAL IDENTITY

Abstract

The process of the Islamization of Albanians represents one of the most complex and debated phenomena in Albanian history, due to its interplay with the dynamics of Ottoman power, local social structures and the processes of forming modern national identity. This study aims to analyze Islamization not as a unilateral act of religious conversion or political imposition, but as a multidimensional social process, influenced by political, economic, cultural and geostrategic factors, in which Albanians played an active role and were not just passive subjects of the Ottoman Empire.

Drawing on contemporary historiographical and theoretical literature, the paper examines the way in which Islamic affiliation interacted with language, tradition and historical consciousness in the construction of national identity. The analysis shows that Islamization did not hinder the formation of Albanian national consciousness, but in many cases contributed to the creation of political, administrative and intellectual elites that played a key role in the National Renaissance and in the processes of state formation. The study also highlights the influence of the ideological paradigms of the communist period in the reductive interpretation of Islamization as a divisive and "oriental" factor, emphasizing the need for a critical and interdisciplinary reexamination of this process. In this context, Islamization is treated as an integral part of a plural, dynamic and historically negotiated Albanian identity, where religion and nationality did not exclude each other, but coexisted dialectically. The article aims to contribute to the historiographical debate on the relationship between religion, identity and modernity in the Albanian territories and the Balkans.

Keywords: *Islamization of Albanians, national identity, Albanian historiography; religion and nation, National Renaissance*

KUD: 008(496.1) (05)
821.512.161-1(05)
929(496.1)Ersoy, M. A.

Prof. Dr. Abdulla HAMITI

MARSHI I PAVARSISË I POETIT MEHMET AKIF ERSOJ - EKZALTIM SHPIRTËROR E KOMBËTAR I TURQVE

Abstrakt:

Mehmet Akif Ersoji, poeti i madh turk me prejardhje shqiptare, kujtohet gjithmonë si autor i poezisë *Marshi i Pavarësisë*, i cili me 12 mars 1921 u shpall zyrtarisht himn kombëtar i Turqisë nga Kuvendi Popullor turk.

Në këtë shkrim, i cili përgatitet me rastin e njëqind e katërvjetorit të himnit kombëtar të Turqisë, së pari trajtohen Mehmet Akifi dhe preokupimet e tij poetike, si dhe idetë e tij fetare dhe kombëtare të shpalosura në poezitë e tij. Mehmet Akifi është përshkruar besnik i jetës dhe problemeve të shumta me të cilat ballafaqohen myslimanët e Turqisë, por edhe ata të mbarë botës. Ai bën kritika të shumta edhe ndaj vetë myslimanëve, të cilët fenë e kanë kuptuar gabimisht, duke e mbushur me besëtytnira dhe veprime të tjera që nuk përkojnë me normat islame.

Pasi të njihemi shkurtimisht me personalitetin e Mehmet Akifit dhe me karakterin e poezisë së tij, do të përpiqemi t'i bëjmë një analizë përmbajtësore dhe kuptimore Marshit të Pavarësisë, poezi kjo e Mehmet Akifit, e cila është zgjedhur si himn kombëtar i Turqisë.

Tema e Marshit të Pavarësisë është dashuria ndaj atdheut, lirisë dhe fesë. Qëllimi ishte të shkruhej një himn që do t'i motivojë forcat turke që luftojnë për pavarësi në të gjithë vendin, dhe të ofrojë inspirim dhe krenari për atdheun e ri që do të ndërtohet pas fitores.

Fjalët kyçe: Mehmet Akif Ersoji, *Marshi i Pavarësisë*, *Himni kombëtar i Turqisë*, *Poezia patriotike*, *Identiteti fetar e kombëtar*

Mehmet Akif Ersoj dhe preokupimet e tij poetike

Për ta kuptuar Mehmet Akifin duhet të shikojmë historinë islame dhe atë osmane, veçanërisht periudhën pas Tanzimatit. Mehmet Akif Ersoji ka jetuar në kohën e rrëmujës dhe krizës më të madhe të historisë turke: fundi i shekullit XIX dhe fillimi i shekullit XX, i shënuar me kriza, luftëra dhe katastrofa të shumta. Akifi ishte dëshmitar i atyre luftërave, tmerreve dhe kasaphanave të ndodhura me luftërat ballkanike, pastaj Lufta e Parë Botërore e deri tek Lufta e Pavarësisë që përfundon me shpalljen e Republikës së Turqisë më 1923, të cilat edhe i ka bërë temë të poezive të tij.

Mehmet Akif Ersoj lindi më 20 dhjetor 1873 në mëhallën Sarıgüzel në Fatih të Stambollit. Ai ishte djali i Tahir efendiut, profesor në medresenë Fatih, me prejardhje shqiptare, i lindur në fshatin Sushicë të rrethit të Pejës. Familja ishte tradicionale myslimane. Akifi kreu shkollimin fillor dhe të mesëm të ulët (Rüşdiyye Mektebi) në sistemin shtetëror. Njëkohësisht, në xhaminë Fatih mësonte persishten nga Esad-dede. Në vitin 1885 u regjistrua në shkollën e mesme administrative (Mülkiyye İdadisi), të cilën e braktisi pas vdekjes së babait më 1888, ngjarje që e vuri familjen përballë varfërisë për shkak të një zjarri që ua kishte djegur shtëpinë. Më pas u regjistrua në shkollën e lartë të veterinarisë (Baytar Mektebi), të cilën e përfundoi në vitin 1893 si studenti më i mirë.

Kjo ishte një shkollë profesionale që i mundësoi punësim të menjëhershëm si inspektor veterinar në Ministrinë e Bujqësisë, profesion që e ushtroi për disa vite në Rumeli, Anadoll dhe Arabi. Mehmet Akifi punoi gjithashtu si profesor i letërsisë dhe vazhdoi të shkruante poezi, pasion që e kishte nisur qysh nga shkolla e mesme. Ai ishte kryeredaktor i revistës javore *Sırat-ı Müstakim*, e cila më pas, nga numri 183, ndryshoi emrin në *Sebilürreşad*, dhe botohej nga viti 1908 deri më 1966.

Megjithatë, Akifi që nga fëmijëria kishte marrë mësim fetare dhe gjuhën arabe nga babai i tij, duke u shquar si njohës i shkëlqyer i dijeve islame dhe i gjuhës arabe. Kjo vërehet qartë edhe në krijimtarinë e tij poetike, ku dominon fryma islame; madje shumë nga poemat e tij kanë për moto ajete kuranore dhe hadithe profetike.

Mehmet Akifi, poeti që futi realizmin në letërsinë turke, solli përshkrimin e drejtpërdrejtë të ngjarjeve të përditshme dhe të problemeve shoqërore. Ai qau dhe vajtoi bashkë me myslimanët e botës së përvuajtur e të persekutuar, por nuk u kufizua të ndjenja e dhembshurisë: ai shkroi që populli, intelektualët dhe pushtetarët të merrnin mësim nga tragjeditë dhe të zgjoheshin nga letargjia. Me poezitë e tij, Akifi shfaqet herë pesimist e herë optimist, duke tërhequr vëmendjen, por edhe duke ofruar shpresë; plot iman, ai i jepte forcë shpirtërore popullit:

Mos thuaj: “Mbaroi kjo punë, qëndresa nuk ka fund!”

Mos u praps; o popull i ndjerë, shpresën mos e humb!

(Fletët, fq. 286)¹.

Periodha kur jetoi poeti ishte një kohë e mbushur me bela dhe probleme, të cilat jo vetëm që i përjetonte populli i Turqisë, por edhe mbarë bota myslimane. Të gjitha këto sfida poeti i regjistron në poezitë e tij. Ai ishte i vetëdijshëm se këto probleme nuk mund të zgjidheshin menjëherë, megjithatë, ai kërkon që njerëzit të zgjohen nga gjendja e gafletit dhe të angazhohen me përkushtim, që të paktën gjeneratat e ardhshme të shpëtojnë. Në këtë frymë ai klith me fjalë të fuqishme:

O ti meit² i gjallë? “Dy duar për një kokë!”

Luaj vendit, pra! Koka është e jotja, dhe duart, të tuat!

Ndjenjë, jo; lëvizje, jo; dhimbje, jo; mos je ngordhësirë?

Po më lë pa mend! Ti s’ke qenë i tillë!

(Fletët, fq. 285).

Sidomos dallohet në luftën kundër padrejtësisë dhe dhunës, e veçmas kundër padrejtësisë ndaj stërgjyshërve të tij dhe kundër propagandës, e

¹ Mehmet Akif Ersoj, *Fletët /Safahat*, Përktheu Mithat Hoxha, Logos A, Shkup, 2006, fq. 285. Në vazhdim vargjet e cituara i shenojmë vetëm me titullin e librit dhe faqen. P.sh. (Fletët, fq. 286)

² Meit – i vdekur

cila nën ndikimin e pushtetit të ri në Turqi, atëherë ishte shumë e gjallë. Ndërsa, liria është stil i tij i jetës, dhe ai nuk mund t'i kuptojë ata që i robërojnë njerëzit.

*Padrejtësinë dhe dhunën s'i duartrokas dot, tiranin kurrë s'e dua,
Për qejf të asaj që vjen, të shkuarën dot s'e truaj;*

(Fletët, fq. 449)

Me poezitë e tij, Akifi mundohet të mbajë gjallë ndjenjat fetare, besimin dhe vlerat morale, por edhe ndjenjat kombëtare, duke i përcjellë ato gjeneratave të ardhshme. Në kohën e tij, me depërtimin e modave nga Perëndimi, kishte filluar tëhuajësimi i shpirtit fetar e kombëtar, prandaj ai e lidh atdhedashurinë me imanin. Ai përshkruan edhe mjerimin dhe shkatërrimin, duke përdorur një gjuhë të qartë dhe të kuptueshme, të ëmbël me atdhedashuri në emër të fesë, besimit e popullit. Po ashtu, ngjarjet e shëmtuara, prishjen e moralit dhe veprimet e ndryshme të pahijshme, të cilat i ka vërejtur në shoqërinë turko-myslimane të asaj kohe, i demaskon qartë duke klithur për to. Nga kjo natyrë janë shumë nga vjershat e përfshira në veprën *Safahat*, që përmbledh shtatë botimet e poetit.

Mehmet Akifi i ka kritikuar ashpër myslimanët pikërisht për faktin se islamin e kanë kuptuar gabim. Ai vërejtë se myslimanët ishin larguar aq shumë nga Islami, saqë dështimet e tyre ua atribuonin vetë fesë islame. Sipas tij, “shkaku i prapambetjes së myslimanëve është perceptimi i gabuar i fesë dhe keqkuptimi i qëllimit të ardhjes së Kuranit në dynja.” Edhe pse në kuptimin klasik nuk ishte modernist, për shkak të ideve që zhvilloi rreth mendimit islam dhe thirrjes së tij që myslimanët “sa më parë” të realizojnë shpëtimin e tyre në kuptimin politik, ai është perceptuar si një figurë moderniste.”³

³ Ercan YILDIRIM, *Batı Karşıtlığı, Vatan, Millet Bağlamında Akif'in İslâmcılığı*, në: Vefatının 90. Yılında Mehmet Akif Ersoy Bilgi Şöleni 5, Mehmet Akif Millî Mücadele ve İstiklâl Marşı, Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları: 43, Ankara, 2011, s. 185.

Pra, Akifi, përveç se klith, vajton e ankohet, është edhe zëri i shpresës. Ky zë i tij mbështetet fuqishëm në besimin e tij të palëkundur fetar, sepse, sipas tij, luftërat që shpërthyen në fillim të shekullit të 20-të bartin edhe një dimension të lirisë së Islamit në sytë e besimtarëve. Duke u frymëzuar nga Kurani, ai denoncon pesimizmin, dëshpërimin dhe errësinë, duke thënë:

*“Ta shohësh të ardhmen errësirë e ta lësh vendosmërinë...
Po që se ka një vdekje të ulët, kjo është me siguri”* (Fletët, fq. 285).

Megjithatë, nuk duhet dëshpëruar, nuk duhet humbur shpresën tek Allahu. Nuk bën që myslimani ta humbë shpresën, të kaplohet nga dëshprimi dhe të dorëzohet. Dhe, poeti edhe kishte shpresë se shumë shpejt do të vinte fitorja, dhe këtë e paralajmëron edhe në Marshin e Pavarësisë:

*Do të agojnë për ty ditët që Zoti t’i ka premtuar...
Kush e di? Mbase nesër, mbase më herët do të agojnë!*
(Fletët, fq. 568)

Me këtë rast mbillte shpresë se liria do të arrinte shumë shpejt, dhe se nuk kishte vend për pesimizëm e pikëllim.

Marshi i Pavarësisë - përpjekje për një analizë

Më 1919, Turqia ishte e okupuar nga fuqitë e mëdha nga të gjitha anët. Anglia mbante nën bllokadë Stambollin, ndërsa Franca, Italia dhe Greqia kishin pushtuar terriore të ndryshme të Anadollit. Populli turk u ngrit në rezistencë dhe nisi Luftën e Pavarësisë. Në këto rrethana të errëta, Mehmet Akifi vendosi t’i bashkohej rezistencës së nisur në Anadoll. Në fillim të vitit 1920, ai arriti në Ankara dhe iu bashkua luftës popullore si poet, ligjërues, gazetar dhe politikan. Me kërkesë të Mustafa Kemalit, u zgjodh deputet i qytetit Burdur. Gjatë periudhës 1920-1923, Akifi shërbeu si deputet në Parlamentin Turk.

Mbështetje themelore e poetit gjatë Luftës për Pavarësi ishte imani dhe shpresa e tij, të cilën e shpërndante te qytetarët. Kontributi i Akifit në

këtë luftë reflektohet në ligjëratat që mbajti në xhamitë e Anadollit, duke thirrur popullin në mbrojtje të vatanit. Si orator i njohur, ai, duke përdorur temat islame me diskursin që i drejtohej ndjenjave të popullit dhe mbështetjesh në burimet islame, arriti sukses të madh në vetëdijësimin e tij për t'iu përgjigjur kushtrimit për mbrojtjen e vatanit. Akifi e lidhi thirrjen e tij me mbrojtjen e nderit dhe të Islamit. Në vitin 1920, në katedrën e xhamisë Nasrullah në Kastamonu, ai u shpjegoi xhematit gjendjen e mjerrueshme të popullit dhe të Islamit, ndërsa ligjëratat e tij mbështetesh në bindjet islame, ku theksonte se: “Popujt nuk rrënohen me topa, me pushkë, me ushtri me parzmorë, me aeroplana. Popujt rrënohen vetëm atëhere kur prishen lidhjet midis tyre, kur secili brengoset për dertin e vet, për interesin e vet.”⁴.

Pastaj Akifi, pasi thekson se armiqët nuk duan vetëm pjesë të caktuara të territorit të Turqisë, porse ata duan shkatërrimin e tyre, i drejtohet xhematit: “O xhemati mysliman! Gjendja e vendeve myslimane, që kanë rënë në duar të të huajve, për ne është një mësim shumë tronditës. Këto toka të bukura, të cilat janë vendstrehim i fundit i Islamit, mos t'i lëmë nën pushtim të armikut! Ta largojmë tërësisht dëshpërimin, mjerimin, ambicien, përçarjen, dhe të rreshtohemi në këmbëngulësi, luftë, unitet! Zoti është bashk me ata që me vendosmëri dhe me plot iman hidhen në shesh për të luftuar në rrugën e drejtë.”⁵.

Ndonëse kishte ngurruar të marrë pjesë në konkursin për të shkruar një himn kombëtar, pas insistimeve të shumta nga ana e kolegëve, si dhe me kërkesë të Hamidullah Suphi beut, ministrit të arsimit, ai i rreket punës për ta shkruar Marshin e Pavarësisë. Pas provave të shumta, e shkruan marshin, i cili e përshkruan imanin dhe entuziazmin e popullit, si dhe ia dedikon ushtrisë heroike turke, e cila është rojë e vatanit, milletit e fesë. Prandaj “Akifi, i cili me gjithë qenien e tij ka marrë pjesë në Luftën për Pavarësi, për faktin se personalisht i posedonte ndjenjat dhe bindjet e

⁴ *Sebilurreşad*, adet 464, sahife 135, 25 Teşrinisani 336.

⁵ *Sebilurreşad*, adet 464, sahife 259, 25 Teşrinisani 336.

atyre që merrnin pjesë në këtë luftë, është bërë përkthyesi më i mirë i tyre”⁶.

Akifi, i cili nga babai i tij kishte mësuar se duhet të qëndrosh drejt, të jesh i drejtë, të mos humbasësh virtytet morale e të mos mposhtesh, në manifestimin e diplomimit në shkollën e veterinarisë, sapo del në foltore, thotë se *nuk ka kodër që nuk do të kalohet, nuk ka ushtri që nuk do të mposhtet, nuk ka dert që nuk do të zgjidhet; mjafton të kesh iman, besim, shpresë dhe të punosh*.⁷ Dhe, vërtet gjatë gjithë jetës ka punuar me këto ideale. E, këto ideale si porosi vërehen edhe në Marshin e Pavarësisë.

Kjo vjershë, që u bë himni kombëtar i Turqisë, ka hisen e madhe që Mehmet Akifi u bë i pavdekshëm në historinë e Turqisë. Studiuesja turke, Ayhan Songar, shprehet dhe thotë: “Marshi i pavarësisë i Mehmet Akifit këndon betejën turke të pavarësisë, atë epikë që nuk mund të përfshihet në historira. Kjo është poezi e Akifit, mirëpo, në të vërtetë, kjo është një shpërthim i vetëdijes kolektive të popullit. Kjo është pronë e gjithë turqve. Për këtë arsye Mehmet Akifi, Marshin e Pavarësisë nuk e kishte futur në Safahat. Ndërsa, shpërblimin e caktuar me konkurs nuk e ka pranuar.”⁸. Prandaj, qysh në strofën e parë të poezisë *Marshi i Pavarësisë* edhe jehon fuqishëm zëri i Akifit;

*Nuk shuhet flamuri i kuq që valëvitet në këto troje,
Pa u shuar oxhaku i fundit që tymon mbi vendin tim;
Ai është ylli i kombit tim, do të ndriçojë,
Ai është imi, ai është vetëm i kombit tim!*

Dhe, me këto vargje ngjall shpresat për të mos u dorëzuar, për të mos u kapluar nga pesimizmi në ato ditë të vështira të mjerimit, duke porosi-

⁶ Prof. Dr. Mehmet Kaplan, *İstiklal Marşı'nın Tahlili*, Türk Edebiyatı dergisi, Aralık 1986, <http://www.harfvehayal.com/2019/03/istiklal-marsnn-tahlili-prof-dr-mehmet.html>

⁷ Aziz Erdogan, *Abide Şahsiyet Mehmet Akif Ersoy*, Yağmur Yayınevi, 2010, s. 53.

⁸ Prof. Dr. Ayla Songur, *İstiklâl Marşımızın psikanalizi*, Doğum'un 110'uncu ve İstiklal Marşının kabulünün 62'inci yıldönümünde Mehmet Akif'in Hatırasına, Türk Edebiyatı, Aylık Fikir ve Sanat Dergisi, İstanbul, Mars 1983, s.11.

tur se flamuri bojgjak nuk do të shuhet kurrë, se ylli i tij do të shkëlqejë gjithmonë, dhe, duke nxitur, e tregon rrugën për të luftuar deri kur nuk shuhet edhe oxhaku i fundit në tokat e Turqisë. Meqë flamuri e përcakton fatin e popullit, ai duhet të ndriçojë dhe do të jetojë, dhe do të valojë deri në amshim.

Pastaj, në strofën e dytë, i drejtohet hënës së re që të mos ngryset këto ditë të vështira dhe i kërkon të buzëqeshë, sepse kjo është koha që kërkon që ky popull heroik ka nevojë për të qeshur, për të besuar në të ardhmen e ndritshme, sepse përndryshe nuk bëhet hallall ky gjak i derdhur për pavarësi. Strofën e përfundon me atë varg, sepse *“Pavarësia është e drejta e popullit tim që e adhuron Zotin”*⁹. Pastaj, në vazhdim vjen strofa që flet për frymën liridashëse të popullit turk:

*Gjithmonë i lirë kam jetuar unë, i lirë jetoj,
Ç’i marrë mund të më lidhë me zinxhirë mua? Çudi!
Si rrebesh gjurmues jam, pengesat i shemb, i kaloj,
Çaj male, fushat e gjera s’më nxënë, s’njoh kufij!*

Autori në këtë strofë ka parasysh historinë turke, heroizmin turkomysliman dhe, edhe më shumë na e bën të ndjeshëm lirin dhe atdashedashurinë epike. “Sigurisht se me këto vargje i drejtohet evropianëve, të cilët popullin liridashës, i cili kishte kaluar malet nga Azia e Mesme, kishte krijuar shtetin e tyre në Anadulli dhe kishte marshuar deri në qendër të Evropës, mendonin ta prangosnin me zinxhir; e, Akifi këtë e konsideron çmenduri”¹⁰, prandaj dhe u drejtohet me vargjet:

⁹ Këtë varg në origjinal është: Hakkıdır, Hakk’a tapan, milletimin istiklâl, në përkthim të botimit shqip të Logos A, 2006 në faqen 568 e kemi të përkthyer: Është e drejta e kombit tim të rroj i pavarur në liri! Pra, më duket kemi përkthim të përshtatur.

¹⁰ Prof. Dr. Ayla Songur, İstiklâl Marşımızın psikanalizi, Doğum’un 110’uncu ve İstiklâl Marşının kabulünün 62’inci yıldönümünde Mehmet Akif’in Hatırasına, Türk Edebiyatı, Aylık Fikir ve Sanat Dergisi, İstanbul, Mars 1983, s.11.

*Përballë rrethimit të çeliktë të perëndimit mbi ne,
Unë kam për kufi gjoksin tim plot besim!
Le të ulërijë, mos ki frikë! Si mund ta mbysë këtë bindje
Lugati i plakur pa dhëmbë q'i thonë qytetërim?¹¹*

Pra, këtu shprehet qartë kundër synimeve evropiane dhe kërkon të çlirohen nga ndjenja e poshtërimit. Këtu autori bën krahasimin mes epërsisë teknologjike të Perëndimit dhe besimit (imanit) të luftëtarëve turq, duke aluduar se tashmë teknologjia e përbindëshit perëndimor, që i ka mbetur vetëm një dhëmbë, nuk mjafton për ta ngulfatur imanin në gjoksin e luftëtarit turk.

Ndërsa, “Ajo që njeriun e bën më të ngritur është imani, e jo fuqia materiale. Sepse, po që se njeriu nuk ka iman, fuqia materiale nuk mund ta arrijë suksesin. Fuqia materiale që nuk mbështetet në vlerat shpirtërore, nuk bart ndonjë vlerë njerëzore.”¹². Akifi këtu shprehjen “qytetërim” e ka përdorur si sinonim për invazionin e kombeve të qytetëruara evropiane. Nuk e ka kritikuar qytetërimin e mirëfilltë perëndimor, i cili kishte zhvilluar shkencën dhe teknologjinë. Por Akifi e kritikon “atë që quhet qytetërim”, pra imperializmin e armatosur zullumqar, që ka ardhur t’i mposhtë myslimanët me sjellje të egra, që nuk i kanë hije qytetërimit. Ndërsa, si armiku i prapambetjes, në librin *Në katedrën e Sulejmanies*, porosit që rinia turke ta mësojë artin dhe teknologjinë perëndimore, sepse ato nuk kanë kombësi:

¹¹ Ky varg në original është: "Medeniyyet!" dediğin tek dışı kalmış canavar, prandaj mendoj se më mirë është të përkthehet: “Qytetërimi!”, që e quan përbindësh me një dhëmbë.

¹² Prof. Dr. Mehmet Kaplan, İstiklal Marşı’nın Tahlili, Türk Edebiyatı dergisi, Aralık 1986,
<http://www.harfvehayal.com/2019/03/istiklal-marsnn-tahlili-prof-dr-mehmet.html>.

*Merrni nga Perëndimi dijen, artin e tij
Dhe jepini përpjekjes suaj po atë shpejtësi.
Sot, më në fund, s'mundet të jetosh pa këto,
Sepse, arti, dituria, shkenca nuk kanë kombësi.*

(Fletët, f. 269)

Tash, në strofën vijuese, autori e shpreh mesazhin më të qartë, duke u dhënë moral ushtarëve për mbrojtjen e atdheut. Ai u kërkon që me trupat e tyre ta mbrojnë vendin nga kjo mësyemje e paturpshme, duke u dhënë kurajo dhe duke mbjellë shpresën se liria do të arrijë shumë shpejt, se nuk ka vend për pesimizëm e pikëllim, sepse për ata që besojnë do të agojnë ditët e lirisë që Zoti u ka premtuar:

*Mos i lër të poshtërit të afrohen në këtë vend, o vëlla!
Bëje trupin mburojë! Kjo rrjedhë e paturpshme të ndalojë!
Do të agojnë për ty ditët që Zoti t'i ka premtuar ...
Kush e di? Mbase nesër, mbase më herët do të agojnë!*

Siç pamë, autori njofton se në betejën e madhe që pritej të fillonte, ushtria heroike turke ishte bërë mburojë me trupat e veta dhe kishte filluar luftën për të dëbuar armikun nga tokat turke. Autori i përkujton mizoritë e shumta, gjakun e derdhur të mijëra shehidëve dhe, në strofën tjetër, pyet: “E kush nuk bëhet fli për këtë parajsë vatan? Sepse po ta shtrydhësh nga kjo tokë, shpërthejnë shumë shehidë,” dhe pastaj i lutet Zotit të Madhërishëm:

*Vetëm për një send të lutem shpirti im, O Zot, me shpresë:
Në gjoks të këtij tempulli dora e huaj të mos prekë!
Këto ezane me dëshmitë e tyre në themel të fesë
Mbi token e atdheut tim jehojnë përjetë!*

Kështu, “Tashmë lufta për pavarësi kishte përfunduar, dhe tani gulmonin këngët e fitores, në çdo kënd të atdheut, e përsëri flamuri i lavdishëm turk me hënën e këndshme po valonte. Armiqtë tashmë ishin dëbuar

nga viset e okupuara të Turqisë”¹³, dhe Akifi, tash, Marshin e pavarësisë e përfundon me vargjet:

*Valëzo si agimet edhe ti, o hënë e re me famë!
Hallall t’u bëftë gjaku ynë i derdhur si lumë!
Për ty, për kombin tim s’do do të ketë më perëndim!
Flamuri im i lirë që e do lirinë, ka të drejtë të rrojë në liri!
Kombi im që i falet Zotit, ka të drejtë të rrojë në pavarësi!*¹⁴

Ndjeshmëria e madhe shpirtërore e kombëtare që ngërthen në vete kjo poezi kishte tërhequr vëmendjen e shumë studiuesve që e analizuan. Kështu, studiuesi Kocakaplan shprehet: “Nuk është gabim të themi se Marshi i Pavarësisë është poezi e shpresës dhe e trimërisë. Kjo veçanti, që fillon që në vargun e parë duke e rritur dozën, vazhdon deri në fund të poezisë. Dhe në fund, popullin turk e shpie në fitoren e pakushtëzuar. Ndjenja midis strofave është shumë e fuqishme dhe stabile. Strategjia e luftës e dhënë në betejë thuajse realizohet edhe në poezi. Psikologjia e ushtarit në front për fitoren e sigurtë e nxjerr në shesh anën sentimentale të marshit.”¹⁵.

Kjo poezi, pra, ishte bërë pronë e popullit, e cila më 1 mars 1921 u lexua në Kuvendin e Madh Popullor nga Hamidullah Suphi Bej, dhe u dëgjua katër herë nga deputetët, të cilët qëndruan në këmbë dhe e duartrokitën gjatë e furishëm - një shenjë se ishte poezia fituese, që shprehte shpirtin fetar e kombëtar të popullit turk, mbështetjen e myslimanëve në Allahun dhe arsyetonte gjakun e derdhur për fe e atdhe. Më 12 mars 1921, Kuvendi Popullor turk e shpalli zyrtarisht poezinë e Mehmet Akifit

¹³ Prof. Dr. Ayla Songur, *İstiklâl Marşımızın psikanalizi*, Doğum’un 110’uncu ve İstiklal Marşının kabulünün 62’inci yıldönümünde Mehmet Akif’in Hatırasına, Türk Edebiyatı, Aylık Fikir ve Sanat Dergisi, İstanbul, Mars 1983, s.12.

¹⁴ *Sebilurreshad*, vëll. 18, nr. 468, f. 305, 17 shtator 1921, Ankara.

¹⁵ İsa Kocakaplan, *İstiklâl Marşının tahlili*, Doğum’un 110’uncu ve İstiklal Marşının kabulünün 62’inci yıldönümünde Mehmet Akif’in Hatırasına, Türk Edebiyatı, Aylık Fikir ve Sanat Dergisi, İstanbul, Mars 1983, s.17.

himn kombëtar. Prandaj, studiuesi turk Isa Kocakaplan shprehet se: *Marshi i Pavarësisë, i cili e ka bërë të pavdekshëm flamurin turk dhe lirinë e tij, është vlerë e pavdekshme që reflekton shpirtin, historinë dhe idealët e popullit turk*.¹⁶ Sa herë që këndohet ky himn i Turqisë, zgjon emocione të shumta, sepse kjo është poezi për të cilën autori kishte marrë inspirim nga bazamenti i besimit dhe i kulturës, ndërsa turqve ua ringjall ndjenjat kombëtare dhe, thjesht, është ekzaltim shpirtëror e kombër i turqve.

Sikundër mund të kuptohet edhe nga ajo që u tha, tema e Marshit të Pavarësisë është dashuria ndaj atdheut, lirisë dhe fesë, si edhe lavdërim i virtyeteve si shpresa, përkushtimi dhe flijimi në kërkim të lirisë, dhe krejt këto shprehen përmes figurave që lidhen me flamurin, shpirtin njerëzor dhe tokën e atdheut.

Qëllimi ishte të shkruhej një himn që do t'i motivonte forcat turke, të cilat luftonin për pavarësi në tërë vendin, dhe të ofronte inspirim e krenari për atdheun e ri, i cili do të ndërtohej pas fitores.

Përfundim

Ky, pra, ishte Mehmet Akifi, poeti më i dashur te populli turk, por edhe te popujt e tjerë myslimanë, i cili paraqiti gjendjen e mjerueshme të myslimanëve anekënd botës, dhe i cili e kritikoi gjendjen e prapambetorisë së tyre, apatinë dhe injorancën e tyre, duke na u shfaqur si iluminist që kërkon arsimim me metoda baskëkohore dhe hapa të shpejtë. Ky poet, i cili gjatë tërë jetës ka kënduar për vuajtjet e vendit dhe ka mbjellë shpresat për liri, ishte ai që e shkroi Marshin e Pavarësisë. Megjithatë, me politikën e ndjekur në vend pas fitores, për të cilën edhe kontribuoi shumë, filloi të mos ndjehej i lirë në vendin e tij. Nga viti 1925 u largua në Egjipt, ku qëndroi dhe veproi deri në vitin 1936, kur i sëmurë u kthye në Stamboll dhe pas gjashtë muajsh, më 27 dhjetor të atij viti, ndërroi jetë. Prandaj, M. Kabaklli shprehet se, sigurisht, nuk do të ishte e lehtë për

¹⁶ Isa Kocakaplan, *İstiklâl Marşının tahlili*, Doğum'un 110'uncu ve İstiklal Marşının kabulünün 62'inci yıldönümünde Mehmet Akif'in Hatırasına, Türk Edebiyatı, Aylık Fikir ve Sanat Dergisi, İstanbul, Mars 1983, s.17.

Mehmet Akifin të largohej nga Turqia dhe të punonte në Egjipt vetëm për të siguruar kafshatën e gojës; por sikur të qëndronte në Turqi, ose do të duhej të nënçmohej, duke hequr dorë nga karakteri, mendimet dhe idealet e tij, ose do të mbetej pa punë.¹⁷ Po ashtu, ky është poeti që, pas vdekjes së tij, për disa dekada me radhë, nga studiuesit e letërsisë turke në mënyrë pezhorative u quajt “poeti islamist”, por që më vonë do të çmohet drejtë e pa ngarkesa ideologjike. Andaj sot shumë studiues e vlerësojnë pikërisht frymën dhe idetë islamiste që i përshkojnë poezitë e tij, dhe poezia e tij *Marshi i Pavarësisë*, që qysh nga viti 1921 është himni kombëtar i Turqisë, është ekzaltim fetar dhe kombëtar i turqve.

¹⁷ Ahmet Kabaklı, *Kaybolan ümit yahut Leylâ*, Doğum’un 110’uncu ve İstiklal Marşının kabulünün 62’inci yıldönümünde Mehmet Akif’in Hatırasına, Türk Edebiyatı, Aylık Fikir ve Sanat Dergisi, İstanbul, Mars 1983, s.3.

Burimet e përdorura:

1. Ahmet Kabakli, *Kaybolan ümit yahut Leylâ*, Doğum'un 110'uncu ve İstiklal Marşının kabulünün 62'inci yıldönümünde Mehmet Akif'in Hatırasına, Türk Edebiyatı, Aylık Fikir ve Sanat Dergisi, İstanbul, Mars 1983.
2. Aziz Erdogan, *Abide Şahsiyet Mehmet Akif Ersoy*, Yağmur Yayınevi, 2010, s. 53.
3. Ercan YILDIRIM, *Batı Karşıtlığı, Vatan, Millet Bağlamında Akif'in İslâmcılığı*, nê: Vefatının 90. Yılında Mehmet Akif Ersoy Bilgi Şöleni 5, Mehmet Akif Millî Mücadele ve İstiklâl Marşı, Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları: 43, Ankara, 2011, s. 185.
4. İsa Kocakaplan, *İstiklâl Marşının tahlili*, Doğum'un 110'uncu ve İstiklal Marşının kabulünün 62'inci yıldönümünde Mehmet Akif'in Hatırasına, Türk Edebiyatı, Aylık Fikir ve Sanat Dergisi, İstanbul, Mars 1983, s.17.
5. Mehmet Akif Ersoj, *Fletët /Safahat*, Përktheu Mithat Hoxha, Logos A, Shkup, 2006.
6. Prof. Dr. Ayla Songur, *İstiklâl Marşımızın psikanalizi*, Doğum'un 110'uncu ve İstiklal Marşının kabulünün 62'inci yıldönümünde Mehmet Akif'in Hatırasına, Türk Edebiyatı, Aylık Fikir ve Sanat Dergisi, İstanbul, Mars 1983, s.12.
7. Prof. Dr. Mehmet Kaplan, *İstiklal Marşı'nın Tahlili*, Türk Edebiyatı dergisi, Aralık 1986.
8. <http://www.harfvehayal.com/2019/03/istiklal-marsnn-tahlili-prof-dr-mehmet.html>
9. *Sebilurreshad*, vëll. 18, nr. 468, f. 305, 17 shtator 1921, Ankara.
10. *Sebilurreshad*, adet 464, sahife 135, 25 Teşrinisani 336.
11. *Sebilurreshad*, adet 464, sahife 259, 25 Teşrinisani 336.

Prof. Dr. Abdulla HAMITI

MEHMET AKIF ERSOY'S INDEPENDENCE MARCH, A POEM THAT BOOSTS THE SPIRIT AND NATIONAL FEELINGS OF THE TURKS

Abstract:

Mehmet Akif Ersoy, the great Turkish poet of Albanian origin, is always remembered as the author of the Independence March, a poem which was officially declared the national anthem of Turkey by the Turkish People's Assembly on March 12, 1921.

In this paper, which is prepared on the occasion of the 104th anniversary of the national anthem of Turkey, we have first dealt with Mehmet Akif and his poetic preoccupations, as well as the religious and national ideas revealed in his poems. Mehmet Akif is a faithful describer of life and the many problems faced by Muslims in Turkey and around the world. He also criticizes Muslims themselves, who have misunderstood religion, embracing irrational beliefs and other actions that do not correspond with Islamic norms.

After briefly introducing ourselves to the personality of Mehmet Akif and the character of his poetry, we will try to make a substantive and meaningful analysis of the Independence March, a poem by Mehmet Akif, which has been chosen as the national anthem of Turkey.

The theme of the Independence March is love for the homeland, freedom and religion. The aim was to write an anthem that would motivate the Turkish forces fighting for independence throughout the country, and provide inspiration and pride for the new homeland that would be built after the victory.

Keywords: *Mehmet Akif Ersoy, the Independence March, the National Anthem of Turkey, patriotic poetry, religious and national identity*

KUD: 28-42(05)
929, Kacabaçi-Dauti, Binaze

Mr. Aliriza SELMANI - Gjilan

BINAZE KACABAÇI-DAUTI (HOXHA HANËMJA)
1891-1981, MËSUESE E EDUKIMIT FETAR
E KOMBETAR NË SHKOLLËN FILLORE
TË GJILANIT MES DY LUFTËRAVE BOTËRORE

Abstrakti

Njëra ndër intelektualet tona të kohës më të re, e cila pothuajse tërë jetën ia kushtoi ngritjes arsimore islame dhe edukimit patriotik të gjeneratave të reja të Gjilanit e rrethinës, ishte mësuesja Binaze Kacabaçi-Dauti, e njohur si Hoxha Hanëmi. Ajo rridhte nga një familje shqiptare-muhaxhirë, endacake, ishte e lindur në Prizren dhe e shkolluar në Edrene e Stamboll, ku kreu shkollën e lartë pedagogjike për vajza (darulmualimat). Mes dy luftërave botërore, Hoxha Hanëmi vendosi të jetojë dhe të punojë në Gjilan. Siç dihet, gjatë asaj kohe, në viset e okupuara shqiptare në Jugosllavi funksiononin vetëm shkollat shtetërore me mësim në gjuhën serbe, ku vijonin mësimet edhe një numër i vogël fëmijësh shqiptarë. Në këto shkolla aplikoheshin mësimi fetar; kështu, krahas mësuesit serb, punonte edhe një mësues i fesë me aftësi profesionale dhe leje të siguruar, ndër të cilët ishte edhe Hoxha Hanëmi, e inkadruar për mësimin fetar në shkollën serbe të Gjilanit.

E vetëdijshme për rëndësinë e profesionit që mbante, Hoxha Hanëmi arriti që më 1920 të hapë në shtëpinë e saj një paralele të shkollës zyrtare për vajzat shqiptare në Gjilan, së bashku me një mësuese serbe, ndërsa vetë punonte si mësuese e edukimit fetar. Shkolla funksiononte pothuajse në mënyrë klandestine, duke kon-

tribuar përmes frymës së besimit islam në kultivimin e emancipimit dhe ngritjes së vetëdijes kombëtare.

Disa nga mësuesit e fesë, përveç mësimit fetar, dhanë kontribut edhe në mësimin ilegal të shkrim-leximit shqip dhe në ngritjen e ndërgjegjes kombëtare shqiptare. Për shkak të kësaj, më 1924, Ministria e Arsimit urdhëroi mbikëqyrësin e shkollave të Rrethit të Gjilanit që menjëherë të shkarkonte nga detyra mësuesit e fesë: Bajram Rashit Rexhepin (Berishën A.S), Binaze I. Dautin (Hoxha Hanëmen), dhe Hysen Jakup Hajdarin nga shkolla e Gjilanit, si dhe Ruzhdi Mehmetin në Roganë, Raif Halimin dhe Isuf Ibrahimin në Mogillë, dhe Ramadan Halili nga Livoçi.

Gjatë Luftës së Dytë Botërore, me hapjen e shkollave dhe kurseve në gjuhën shqipe, edhe mësuesja e fesë Hoxha Hanëmja, me qëllim të aftësimit profesional dhe përsosjes së gjuhës shqipe, vijoi kurset verore në Gjilan. Ajo ishte ndër katër mësuesit e parë në qytet e rrethinë që, gjatë verës së vitit 1941, angazhoheshin në luftimin e analfabetizmit. Këta ishin: Halil Isaja, Hajrullah Ismaujli, Binaze Dauti (Hoxha Hanemi) dhe Shaban Zeqiri në Gjilan; Ferid Berisha dhe Engjëll Zefi në Strezoc; dhe Atullah Fehmiu në Bresalc.

E vetëdijshme për rëndësinë e arsimit, dhe veçanërisht të shkollimit të vajzave shqiptare, Hoxha Hanemi vazhdoi edhe pas vendosjes së sistemit monist të kontribuojë me autoritetin e saj për dërgimin e vajzave në shkollë. Për këtë qëllim, shpesh udhëtonte edhe në fshatrat e rrethinës së Gjilanit.

***Fjalët kyçe:** Hoxha Hanemja, mësuese, mësimi fetar e kombëtar.*

Familje e shpërngulura me dhunë nga vatrat e veta

Femra shqiptare, edhe pse shpesh në rrethana të vështira dhe me kushte inferiore, ka qenë aktive dhe, në përputhje me mundësitë, ka arritur të inkadrohet në rrjedhat e jetës shoqërore, politike, arsimore dhe fetare. Ky kontribut shtrihet që nga koha e mbretëreshës ilire Teuta, më vonë gjatë Lëvizjes Kombëtare Shqiptare dhe deri në ditët tona, përfshirë periudhën e Luftës së UÇK-së, duke dhënë një kontribut të çmuar për të ardhmen kombëtare.



Binaze Kacabaçi-Dauti

Njëra ndër intelektualet tona të kohës më të re, e cila pothuajse tërë jetën ia kushtoi ngritjes arsimore islame dhe edukimit patriotik të gjeneratave të reja të Gjilanit e rrethinës, ishte mësuesja Binaze Kacabaçi-Dauti, e njohur si Hoxha Hanëme, aktiviteti profesional i së cilës ka mbetur i paharruar në kujtesën e gjeneratave të kohës kur jetoi e punoi. Binazja rridhte nga një familje shqiptare-muhaxhirë, e shpërngulur nga fshati Kacabaç i Rrethit të Leskovcit, nga ku, siç dihet, mijëra familje shqiptare u detyruan të shpërngulen gjatë luftës ruso-osmane të vitit 1877/78. Familja Kacabaçi ishte

endacake dhe fillimisht u vendos në Prizren, ku Binazja lindi më 1891. Edhe pse e lindur dhe e rritur në kohë të vështira, ajo pati mundësinë të vijonte shkollimin, falë të atit, Islam Kacabaçit, një intelektual me ide progresive dhe me gradën e kapitenit në ushtrinë osmane. Bashkë me Binazjen, edhe vëllai dhe motra e saj patën fatin të vijonin arsimin. Rreth vitit 1896, Islami caktohet të shërbejë në Edrene, ku Binazja kreu shkollën fillore, më pas transferohet në rrethinën e Stambollit, në Gebze, për të qëndruar një kohë më të gjatë dhe për të vijuar arsimin e saj. Me reformat arsimore osmane dhe hapjen e shkollave shtetërore profesionale, në mesin e tyre edhe shollat Ruzhdije (progjimnaz), për femra, u shtrua nevoja e kuadrit për mësuese, dhe kjo bëri që në prill të vitit 1870, të hapet, në Aja Sofia (Stamboll), shkolla e lartë pedagogjike për vajza (darulmuallimat) - shkolla tri vjeçare,¹ të cilën e vijon edhe Binazja, dhe e kryer me sukses të dalluar. Në bazë të rregullues së punës, nxënësit e kësaj shkolle, pas diplomimit, ishin të detyruar që t'i shërbenin vendit, duke punuar në shkolla shtetërore për pesë vjet.² Këtë obligim mësuesja Binaze e ushtroi

¹ Informata të mbledhura nga familjarë e të tjerë në Gjilan; Dr. Sadik Mehmeti, *Shkollat dhe arsimi në Kosovë 1830-1912*, Prishtinë, 2019, f. 212-13; Robert Mantran, *Historia e Perandorisë Osmane*, Tiranë 2004, f. 446.

² Sadik Mehmeti..., po aty, f. 214.

duke punuar për pesë vjet me radhë në një shkollë fillore zyrtare-iptidaie në Gezbe.³ Rrethanat e kohës bënë që Islam Kacabaçi, i cili njihej si “Arnaut Jyzbashi” (kapiteni shqiptar), të përballej me pasojat e qëndrimit të tij pro-Lëvizjes Kombëtare Shqiptare dhe solidarizimit me oficerë e ushtarë të tjerë shqiptarë në ushtrinë osmane, të cilët kundërshtonin vazhdimin e operacioneve luftarake kundër kryengritësve shqiptarë në Kosovë. Për këtë shkak, Islami u shkarkua nga detyra e oficerit.⁴ Duke rënë në gjendje të vështirë ekonomike, ajo vendos të kthehet me familje në Kosovë dhe, diku kah fundi i vitit 1910, vendoset te vëllai i saj, Ismajl Kacabaçi, në Gjilan, i cili, si shumë familje muhaxhirë, merrej me një tregti të imtë, vetëm sa për të siguruar ekzistencën.

Pas vendosjes me familjes së saj në Gjilan, Binazja angazhohet si mësuese e mësim - besimit në shkollat publike mekteb-iptidaie të qytetit, të cilat ishin edhe me karakter laik, të themeluar kah viti 1884⁵, kurse më

³ Sipas të dhënave memoriale nga pasardhësit (1993), me kërkesën e saj personale dhe me një dekret të posaçëm të Sulltan Abdyl Hamitit, ishte hapur një shkollë fillore iptidaie në Gezbe, në të cilën punoi mësuesja Binaze.

⁴ Dëshmi për kundërshtimin e operacioneve të Dërgut Pashës më 1910 nga oficerë e ushtarë shqiptarë është edhe raporti i konsullit serb Ballugxhiq në Selanik. Ai pohon se komandantët e ushtrisë kishin rënë në konflikt mes vete. Sipas raportit, shefi i Shtabit të Korparmatës së Tretë, Ali Riza Pasha – shqiptar dhe biri i mytesarifit të Plevlës, Sylejman Pashës – në mbledhjen e Këshillit Ushtarak më 8 maj kërkonte me këmbëngulje t’u jepet fund operacioneve të ushtrisë në Kosovë dhe të fillojnë bisedimet me shqiptarët vendës. Ai arsyetonte se ushtria nuk kishte forca të mjaftueshme për t’u kundërvënë numrit prej 70–80 mijë kryengritësish.

Sipas konsullit serb, Ali Riza Pasha, si shqiptar, kishte simpati ndaj Lëvizjes Kombëtare Shqiptare dhe një herë i kishte deklaruar se “Shqiptarët po bënin luftë për ekzistencë”. Ballugxhiq thekson se të një mendimi me Ali Riza Pashën ishin të gjithë oficerët shqiptarë, përfshirë edhe kapitenin Islam Kacabaçi.

(Ky informacion është i bazuar në Arkivin Shtetëror të Maqedonisë – ASHM, Mik. 375, nga DASSIP, Sig. M. 860, f. PP, nr. 338; raportet e konsullit gjeneral serb Ballugxhiq nga Selaniku më 24 dhe 28 prill (7 dhe 11 maj) nr. 948, si dhe telegramet e të njëjtit më 24 dhe 25 prill (7 dhe 8 maj) 1910).

⁵ Mektebet iptidaie hynin në grupin e shkollave publike, të bazuar në *Rregulloren e Arsimit të Përgjithshëm* të vitit 1869, dhe ishin nën mbikëqyrjen e Ministrisë së arsimit të P. Osmane. (Sadik Mehmeti, Shkollat dhe arsimi ..., po aty, f. 80 dhe 118).

1911 martohet me Ilazin e Daut Agës, ku mbetet për të krijuar familje dhe për të jetuar deri në vdekje. Në martesë pati dy vajza: Fatimen dhe Nehalen.⁶ Ndërkaq i ati, Islami, pas okupimit serb të këtyre trojeve, u shpërngul për në Turqi, ku pasardhësit e familjes mbajtën mbiemrin Besler. Disa prej tyre vazhduan traditën ushtarake dhe shërbyen si oficerë me grada të ndryshme. Djali i Islamit, Haliti, arriti gradën e majorit, dhe u dallua në Luftën e Revolucionit turk, nën udhëheqjen e Kemal Atatürkut, për të cilën mori dekorata. Ky më vonë mori pjesë në komplotin kundër kryetarit të Turqisë, Xhelal Bajarit, dhe për këtë shkaku u pensionua.⁷

Roli i organeve të BI, në ruajtjen e identitetit kombëtar shqiptar

Nisur nga parimi themelor se feja gjithnjë dhe me të gjitha mënyrat duhet t'i shërbejë popullit dhe të qëndrojë pranë halleve të tij, politikës antishqiptare të gjenocidit iu kundërvu pjesa dërmuese e ulemasë islame. Duke parë fenë si pjesë të pandashme të interesave kombëtare, lufta për ruajtjen e këtij besimi u bë një faktor i rëndësishëm i qëndresës dhe një mjet i fuqishëm i afirmimit të përkatësisë kombëtare të popullsisë. Historiani ynë Lefter Nasi, ndër të tjera, thekson: *“Në Shqipëri, kombi ka qenë në unitet me fetë dhe me besimet fetare. Parimi themelor që i kanë qëndruar besnik udhëheqësit fetarë atdhetarë të të gjitha besimeve ka qenë që fetë gjithnjë dhe me të gjitha mënyrat duhet t'i ndihmojnë popullit dhe të jenë përkrah tij. Figurat më të shquara fetare, të të gjitha besimeve, asnjëherë nuk e shpëtuan veten nga problemet më të mëdha të kombit, nga hallet e popullit, por problemet e fesë dhe të besimit i panë të lidhura ngushtë me to.”*⁸

⁶ Edhe e motra Fatimja ishte martuar në Gjilan. Kjo më vonë, me familje (bashkëshortin dhe pesë fëmijët), më 1957, është shpërngulur për Turqi. (Të dhëna të siguruar prej autorit, prej familjarëve-pasardhës e të tjerë më 1993.)

⁷ Nga biseda e autorit me familjarët (1993).

⁸ Dr. Lefter Nasi, *Aspekte nga kontributi i ulemave fetarë kundër gjenocidit serbo-madh në Kosovë*, (feja, kultura dhe tradita islame ndër shqiptarët (Simposium ndërkombëtar), Prishtinë 1995, f. 473.

Mes dy luftërave botërore, aktiviteti fetar dhe patriotik zhvillohej përmes formave legale të organizimit, siç ishin Ulema Mexhllisit i Shkupit, i formuar më 1929, Kuvendi i Vakëfeve, Komisioni i Vakëfeve të Rrethit, imamët e xhematit etj. Ulema Mexhllisit përcillte mbarëvajtjen e jetës fetare islame, përfshirë edhe aspektet kulturore dhe arsimore, dhe hartonte plan-programet për shkollat fetare islame, si dhe për lëndën e mësimin të besimit në shkollat shtetërore me mësim në gjuhën serbe.⁹ Ndërkaq, format e rezistencës ilegale zhvilloheshin përmes veprimtarisë kombëtare-përfshirë pjesëmarrjen në Lëvizjen Kaçake, lidhjet e fshehta me Komitetin “Mbrotja Kombëtare e Kosovës” me qendër në Shkodër, si dhe forma të tjera organizative. Në këtë kontekst, duhet veçuar kontributi i Ulema Mexhllisit të Shkupit dhe i organizatës legale “Xhemijeti” (Bashkimi), e cila deri më 1925 veprroi në mënyrë legale, për të vijuar më pas edhe në mënyrë ilegale. Ardhja e Ferat Dragës në krye të Ulema Mexhllisit më 1938 i dha një impuls të fuqishëm veprimtarisë fetare dhe patriotike të të gjitha organizatave bazë të BFI-së në Kosovë dhe Maqedoni. Në Ulema Mexhllisin e Shkupit, një rol të rëndësishëm pati edhe kryeimami (Bashvaji) Mulla Idriz Hajrullahu, i njohur në literaturë si M. Idriz Gjilani, i cili erdhi po në të njëjtin vit kur u emërua edhe Ferat Draa.¹⁰ Që nga themelimi, Ulema Mexhllisi i Shkupit, përveç aktiviteteve të tjera, mori masa të ngutshme për ndërprerjen e shpërnguljes së shqiptarëve drejt Turqisë. Për këtë qëllim, ai urdhëroi organet fetare të rretheve dhe nëpunësit e tjerë islam që të angazhohen me të gjitha forcat kundër kësaj shpërnguljeje, e cila po rrezikonte ekzistencën kombëtare. Ndër të tjera, urdhërohej: *“Organet fetare, përmes konferencave dhe tubimeve të ndryshme, dhe nëpunësit fetarë, përmes vazeve, të këshillojnë saktë elementin mysliman se shpërngulja është dukuri e dëmshme...”*. Në përfundim, çdo imam i

⁹ Dr. Haki Kosumi, *Gjendja organizative e Bashkësisë Islame të shqiptarëve nën okupimin Jugosllav 1912-1941*, Feja, Kultura dhe tradita islame ndër shqiptarët (Simpozium ndërkombëtar), Prishtinë 1995, f. 462-3.

¹⁰ Lefter Nasi..., po aty, f. 477.

xhematit duhej të njoftonte me shkrim Ulema Mexhlisin e Shkupit për aktivitetet e tij.¹¹

Për aktivitetin fetar e patriotik të institucioneve fetare, si Ulema Mexhlisi i Shkupit (i formuar më 1929), organizata “Xhemijeti” dhe organet e tjera të BFI-së, si dhe për lidhjet e tyre sekrete me “Komitetin e Kosovës” dhe konsullatën e Shqipërisë në Shkup, dinin çarqet e pushtetit jugosllav. Megjithatë, edhe përkundër masave të ashpra të terrorit dhe gjenocidit, viktimë e të cilit ishin edhe shumë ulema, autoritetet nuk arritën të ndërpresin aktivitetin fetar dhe patriotik të tyre. Siç thekson historiani Lefter Nasi: “...Lufta për ruajtjen e besimit islam u bë një faktor i rëndësishëm i qëndresës dhe një mjet i fuqishëm shprehës i përkatësisë kombëtare.”¹²

Gjatë Luftës së Dytë Botërore, të gjitha kompetencat e Bashkësive Islame nga “Tokat e Liruarat” - pjesa më e madhe e Kosovës dhe Maqedonisë Perëndimore - kaluan nga Ulema Mexhlisi i Shkupit në kompetencë të Kryesisë së Komunitetit Mysliman me qendër në Tiranë. Në Kosovë u formuan Kryemyftinia e Zonës së Prizrenit dhe ajo e Prishtinës, të cilat korrespondojnë me Kryesinë e Këshillit të Ulemave në Tiranë. Kryemyftinia e Zonës së Prishtinës përfshinte Myftininë e Gjilanit, Ferizajt dhe Drenicës, ndërsa Kryemyftinia e Zonës së Prizrenit përfshinte myftinjtë e Pejës, Gjakovës, Suharekës, Rahovecit dhe Dragashit.¹³

Bashkësia Islame, që vepronte në kuadër të “Tokave të Liruarat”, përveç përkushtimit fetar, shprehte edhe ndjenjën atdhetare. Me rastin e festës së 28 Nëntorit 1941, kur përgatiteshin manifestime të ndryshme, Komuniteti Mysliman Shqiptar me qendër në Tiranë kërkoi nga imamët dhe nëpunësit fetarë që të qëndronin në krye të detyrës së ngarkuar dhe njëkohësisht të jepnin vaze (predikime) me përmbajtje fetare dhe atdhetare.

¹¹ Mr. Haki Kosumi, *Bashkësia fetare islame në Kosovë 1929-1941*, “Vjetar” i AK, nr. XVI, Prishtinë, 1983, f. 104.

¹² Lefter Nasi..., po aty, f. 474.

¹³ Mr. Haki Kosumi, *Qëndrimi i Bashkësisë Fetare Islame ndaj Lëvizjes Nacional-lirimtare në Kosovë 1941-1945*, “Kosova”, 12, Prishtinë, 1983, f. 47.

re. Sipas urdhrit që *“lutjet fetare të zakonshme në xhami duhej të bëheshin në gjuhën shqipe”*¹⁴.

Komuniteti Mysliman i kushtoi vëmendje të veçantë rrezikut nga depërtimi i ideologjisë komuniste në trevat shqiptare. Kjo e shtyri kryetarin e Kryesisë së Këshillit të Ulemave në Tiranë, H. Sherif Langu, që t’u drejtohej me Qarkore nr. 694, të datës 6.10.1942, duke bërë apel të gjitha Kryemyftinive dhe Myftinive të Komunitetit Mysliman Shqiptar që, përmes predikimeve në xhami dhe në kornizat e mësimeve islame, t’u bënin me dije besimtarëve për rrezikun e tmerrshëm që i kërcënonte atdheut dhe fesë nga rryma bolshevike, ateiste. Qarkorja kërkonte që, pa humbur kohë, me rastin e Bajram Sherifit, i cili ishte në prag, dhe duke shfrytëzuar çdo moment të volitshëm, të niste një betejë ndërgjegjësuese. Sipas qarkores: *“Kulshedra moskovite bolshevike, armike e njerëzisë, mohuese e Perëndisë, shtypëse e çdo ndjesie fetare e morale, po përpiqet të derdhë helmin e vet edhe në popullin tonë të pastër përmes agjentëve të shitur ose të verbuar... Është detyra jonë më tepër, detyra e kujdestarëve të shpirttrave, t’i ndriçojmë vëllezërit tanë mbi rrezikun e tmerrshëm që i kërcënon Atdheut dhe fesë sonë prej rrymës bolshevike, dhe t’u japim dorën Qeverisë me autoritetin tonë fetar, me fjalën tonë këshilluese e bindëse, dhe me vazët (predikimet) tona në xhami.”*¹⁵

Shkollat dhe arsimi islam mes dy luftërave botërore

Të vetëdijshëm se shpëtimin e atdheut mund ta siguronin përmes përhapjes së diturisë dhe arsimimit të kombit, ku shkrim-leximi shihej si dalë nga prapambetja, ata nxirrnin këtë ide iluministe nga Kurani dhe hadithet. Prandaj, ishin përqendruar në edukimin dhe arsimimin e fëmijëve mbi parimet e shëndosha islame, të vetëdijshëm se kështu po përgatisnin të ardhmen e kombit të vet. Ky parim i mbeti besnik edhe mësueses Hoxha Hanëme deri në fund të jetës së saj, e cila përjetoi edhe ndjekjet që i bëheshin shqiptarëve.

¹⁴ AQSH, f. MPB, nr. 2896, shkresë, më 19. V 11941.

¹⁵ AQSh, KM, nr. 482, d. 109, v. 1942, fl. 1.

Si institucione kryesore edukativo-arsimore për shqiptarët e fesë islame, vepronin medresetë dhe sibijan-mejtepet, shkolla private me programe klasike. Megjithatë, edhe ky arsimim i shqiptarëve shihej me shqetësim nga regjimi sllav, i cili nuk e perceptonte mirë rolin e klerikëve, të cilët, të brumosur me një botëkuptim armiqësor ndaj sllavëve, përbënin rrezik për shtetin jugosllav. Pushtetit serb nuk i ishte indiferent ndaj mësimit fetar të shqiptarëve dhe e përcillte me kujdes punën e këtyre shkollave, duke i cilësuar si çerdhe indoktrinimi që përgatisnin armiq të shtetit, dhe shpesh kërkonte mbylljen e tyre. Kjo qëndron edhe në shkresën e Ministrisë së Fesë, dërguar Këshillit të Ministrisë së Arsimit në Beograd më 7 shtator 1928, ku thuhet: *“Në viset jugore çështja e arsimit fetar të myslimanëve është shumë e komplikuar... Në këto vise ka 50 myfti dhe 600 imam, prej të cilëve asnjëri nuk e njih gjuhën serbe; të gjithë janë të edukuar në frymën armiqësore ndaj vendit tonë, sepse aty fëmijët po edukohen në gjuhën shqipe.”*¹⁶

Kjo edhe kishte bazë reale, kur dihet se shumë predikues fetarë ishin anëtarë të “Komitetit të Kosovës” ose anëtarë të Këshillit të “Xhemijetit”, nëpër qytete e fshatra, kurse për punën e tyre merrnin instruksione prej Ferat Dragës, Hasan Prishtinës, Bajram Currit, Qamil Balës dhe të tjerëve.¹⁷

Me konsolidimin e Mbretërisë Jugosllave pas Diktaturës së 6 janarit 1929, u ashpërsuan masat ndaj Bashkësisë Islame, e cila humbi autonominë formale. U bë centralizimi i plotë i institucioneve arsimore dhe u forcuan masat ndaj sibijan-mejtepeve. Më 5 dhjetor të këtij viti, Ministria e Arsimit nxori ligjin për shkollat popullore, sipas të cilit, në nenin 164, ndërpriteshin të gjitha shkollat private, përfshirë edhe ato fetare - sibijan-mejtepet pranë xhamive - me motivacionin se përhapnin librin shqip te popullata shqiptare e Kosovës. Për zbatimin e këtij vendimi, Ministria e

¹⁶ Dr. Sulltane Kojçini-Ukaj *Rrrethanat kulturo-arsimore në Kosovë 1937-1945*, “Kosova”, 16, Prishtinë, 1987, f. 157-8; Lubomir Dimiq, *Kulturna politika Kraljevine Jugoslavije (1918-1941)*, III, Beograd, 1997, f.130.

¹⁷ Dr. Hakif Bajrami, *Qëndrimi i Jugosllavisë monarkiste ndaj arsimit dhe kulturës shqiptare në Kosovë (1918-1941)*, “Kosova”, 12, Prishtinë, 1983, f. 201.

Punëve të Brendshme u urdhërua të kontrollonte institucionet fetare. Ky kontroll u realizua edhe në Gjilan, ku u mbyllën mejtepet që vepronin pranë xhamive të qytetit, gjithashtu me arsyetimin se përhapnin librin shqip.¹⁸ Prandaj, veprimtaria e shkollave fetare islame ndër shqiptarët hasi në pengesa nga organet qeveritare, duke sjellë ndërprerje të herëpashershme të tyre, mbyllje të plotë, si dhe pushim nga puna të mësuesve të fesë me kërkesë të mbikëqyrësve të shkollave shtetërore. Lidhur me vështirësitë e veprimtarisë së këtyre institucioneve flitet edhe në një raport të Ulema-Mexhllisit të Shkupit, ku ndër të tjera thuhet: *“Sapo u hapën 25 si-bijan-mektebe, pasoi vendimi nga Ministria e Arsimit për mbylljen e tyre, sepse hapjen e mektebeve e konsideronte veprim të kundërligjshëm sipas Ligjit mbi shkollat popullore...”* Edhe pse kjo e drejtë ishte e garantuar me nenin 18 të ligjit mbi BFI të viseve të jugut. Mbyllja e këtyre shkollave nga organet qeveritare kishte karakter politik, sepse te nxënësit e këtyre institucioneve *“po zgjohej me të madhe vetëdija kombëtare, ndër-sa mësuesit e tyre konsideroheshin njerëz të rrezikshëm”*.¹⁹ Kjo ishte e vërtetë, sepse në këto mejtepe - po ashtu edhe në shkollat shtetërore - pjesa më e madhe e mësuesve, krahas mësimit fetar, kultivonte atdhedashurinë dhe dashurinë ndaj gjuhës shqipe, duke ruajtur vetëdijen kombëtare. Kështu, edhe në mungesë të shkollave shqipe, ato synonin të shndërroheshin në shkolla popullore. Si në mbarë Kosovën, edhe në Gjilan lëvizja kulturo-arsimore e kombëtare përpiquej të shfrytëzonte çdo formë legale për arsimimin e rinisë shqiptare, duke përfshirë edhe shpërndarjen ilegale të librave shqip. Për këtë qëllim, në Gjilan u formua shoqata humanitare “Gajret”, me iniciativën e mësuesit Adem Prekijqi, ku

¹⁸ Dr. Sulltane Kojçini-Ukaj, *Studentët shqiptarë në universitetet e ish Jugosllavisë në vitin 1930-1940*, “Gjurmime albanologjike”, XXVI, Prishtinë, 2007, f. 77.

¹⁹ Hakif Bajrami..., po aty, f. 201.

tuboheshin intelektualët e besimit islam²⁰, dhe e cila kishte lidhje drekte me “Komitetin e Kosovës”²¹, me qendër në Shkodër.

Shkollimi i fëmijëve shqiptarë në rrethanat okupuese serbo-sllave

Me fillimin e Luftës së Parë Ballkanike, në tetor 1912, përpjekjet e patriotëve për zhvillimin e arsimit kombëtar u ndërpre, ndërsa u suprimuan edhe shkollat shtetërore osmane të reformuara, si mekteb-iptidajet, ruzhdiyet (paragjimnaze), idaditë (gjimnaze), shkollat pedagogjike (darulmualimat) etj. U lejuan të punonin vetëm shkolla për mësimin fetar, disa medrese dhe sibijan-mektebe private në gjuhën turke dhe arabe, të cilat ofronin arsim klasik me përmbajtje kryesisht fetare, ndër ta edhe disa në Gjilan.²²

Me fillimin e Luftës së Parë Botërore, jeta fetare u paralizua pothuajse plotësisht, ndërsa shumica e lokaleve shkollore dhe shumë xhami u shfrytëzuan për nevojat ushtarake serbe e bullgare, duke u shndërruar në kazerma, depo, stalla për kuaj etj.

Pas Luftës së Parë Botërore, shteti i SKS-së nuk zbatonte obligimet e marra me Marrëveshjen e Sen Zhërmenit (1919), sipas të cilës duhej të respektonte të drejtat e pakicave, përfshirë të drejtat kombëtare, si ato për

²⁰ Tahir. Z. Berisha, Kontributi i mësuesve të fesë në përhapjen e shkrim-leximit shqip në Rajonin e Anamoravës ndërmjet dy luftërave botërore, “Dituria Islame”, dhjetor 1992.

²¹ Hakif Bajrami..., po aty, f. 197.

²² Ak. Jashar Rexhepagiq, në veprën *Shkollat dhe arsimi në Kosovë nga fundi i shek. XVIII gjer më 1918* (Kosova I, Prishtinë 1972, f. 140), raporton se nga shkollat publike të reformuara që vepronin me programe të strukturuar, në Gjilan, nga gjysma e dytë e shekullit XIX, funksiononte shkolla Ruzhdiye (pro gjimnaz) katërklasëshe (1877–1912), si dhe dy shkolla iptidaje (fillore) katërklasëshe për djem dhe një për vajza, njëra në Xhaminë “Atik” dhe tjetra në Qarshi Xhami, si dhe disa në fshatrat e këtij rrethi (Sadik Mehmeti, *Shkollat dhe arsimi...*, po aty, f. 118–119). Në shkollën Ruzhdiye mësim jepnin profesorë me fakultet të kryer, ndërsa në iptidaie mësimdhënës të kualifikuar nga shkollat pedagogjike-normale.

gjuhën dhe shkollimin në gjuhën amtare. Mirëpo këto të drejta nuk u respektuan për shqiptarët, pasi okupatori serb synonte që përmes shkollimit shtetëror në gjuhën serbe, rinia shqiptare të edukoheshin në frymën e shtetit jugosllav.

Kështu, mes dy luftërave botërore, në viset e okupuara shqiptare në Jugosllavi vepronin vetëm shkollat shtetërore në gjuhën serbe, ku vijonin mësimet edhe një numër i vogël i fëmijëve shqiptarë, kryesisht ata që kishin përfunduar klasën përgatitore. Fëmijët shqiptarë i ndiqnin këto shkolla me interes të dobët dhe pa dëshirë, pasi mësimi zhvillohej në një gjuhë të huaj dhe pothuajse të pakuptueshme për ta. Në këto shkolla dhe në shkollën qytetëse aplikoheshin gjithashtu mësimi fetar; kështu, krahas mësuesit serb, punonte edhe një mësues i fesë islame.²³

Nga dokumentet e kohës del se disa prej mësuesve të mëparshëm të shkollave shtetërore të Gjilanit kishin arsimim të plotë pedagogjik. Ndër ta përmenden Bajram Rashiti (Llashtica AS), banor i Gjilanit, i cili kishte mbaruar Shkollën e Lartë Pedagogjike (Darÿlmualimin) në Prishtinë; Rexhep Halili dhe Binaze Kacabaçi (Hoxha Hanemi), të diplomuar në Shkollën e Lartë Pedagogjike për vajza (Darÿlmualimat) në Stamboll; si dhe Hajrullah Halili, i shkolluar në Shkup. Ky i fundit dëshmohej të ketë shërbyer si mësues në shkollën fillore publike (mekteb ibtidaiyye) në Mëhallën e Xhamisë “Atik” në Gjilan, prej vitit 1883²⁴, dhe deri më 1912.²⁵ Pas largimit të Perandorisë Osmane, një numër i kuadrove të tilla të dala

²³ Ak. Jashar Rexhepagiq, *Skolstvo i prosveta. u Kosovskoj Mitrovici, i okolini od druge polovine XIX stoleca do 1975 godine*, “Studime-Studije”, ASH e Kosovës, libri 1, Prishtinë, 1980, f. 38-39.

²⁴ Nga lutja dhe diploma e Bajram Rashitit shihet se, pas kryerjes së medresesë në Gjilan, ai kishte përfunduar edhe Shkollën normale – Darÿlmualimin në Prishtinë, ku dha provimin e diplomës për lëndët: njohuri natyre, algjebër, gjuhë arabe, gjuhë persiane, gjuhë turke, lexim turqisht, bukurshkrim, aritmetikë, histori osmane dhe gjeografi. Ndërkaq, te Hajrulla Halili, përveç këtyre lëndëve, përmenden edhe: matematikë, gjuhë frënge, pedagogji, bujqësi, edukatë fizike, art figurativ dhe sjellje. (Shih: J. Rexhepagiq, *Shkollat dhe arsimit në Kosovë*, po aty, f. 126-127 dhe 141, fusn. 132; plotësim nga Sadik Mehmeti, po aty, f. 216-217!).

²⁵ Sadik Mehmeti..., po aty, f. 119.

nga shkollat osmane, u bënë kuadro pedagogjike, intelektuale etj. dhe si të tilla, ishin bartësit e parë të arsimit kombëtar.²⁶

Mësuesit e sipërpërmendur, që prej viteve 1913-1914, të përgatitur profesionalisht dhe me përvojë në sistemin arsimor osman, i qenë drejtuar organeve kompetente ushtarake të pushtetit serb me kërkesën për t'u kthyer në profesionin e tyre si mësues në shkollat fillore serbe për fëmijët shqiptarë. Megjithatë, siç dëshmojnë burimet, vetëm një pjesë e tyre morën leje pune, dhe ajo jo për mësim të përgjithshëm, por thjesht për të dhënë mësim fetar islam në shkollat shtetërore serbe të qytetit ose në disa shkolla të tjera të rrethit.²⁷

Në bazë të raportit të mbikëqyrësit të shkollave serbe në Rrethin e Gjilanit, të 14 prillit 1919, dërguar Ministrisë së Arsimit në Beograd, shihet se në këtë rreth ekzistonin vetëm pesë shkolla fillore zyrtare për fëmijët myslimanë-shqiptarë, si shkolla shtetërore në gjuhën serbe. Ato ishin: një shkollë në Gjilan dhe në fshatrat Hogosht, Koretin, Rogoqicë dhe Cërnice, në të cilat, përveç mësuesit serb, shërbente edhe nga një imam si kryer shtetëror i detyrës së mësuesit. Në shkollën e Gjilanit formohen tri paralele të klasës së parë për fëmijët myslimanë, ku, përveç mësuesve serbë, do të punojnë edhe tre mësues të fesë islame, ndër të cilët ishte edhe mësuesja Binaze Dauti-Kacabaçi (Hoxha Hanëmja) si kryer shtetëror i detyrës së mësuesit.²⁸ Mësim-besimi në këto shkolla, sipas plan-programit plotësues të vitit 1926, mbahej dy orë në ditë dhe zakonisht pas mësimi të rregullt. Arsimi në këto shkolla kishte kohëzgjatje katërvjeçare, por për shkak të pengesave gjuhësore, mësimi për fëmijët shqiptarë zgjaste pesë vjet.²⁹

²⁶ Po aty, f. 210.

²⁷ J. Rexhepagiq..., po aty, f. 140 (fusn. 131) dhe f. 141.

²⁸ AShAK, Raporti i mbikëqyrësit të shkollave të Rrethit të Gjilanit, nr. 616, më 24.07. 1919.

²⁹ Po aty, Raporti nr. 1472, më 6.07. 1929.

Interesimi i shqiptarëve për shkollim e brengoste pushtetin serb

Edhe përkundër mungesës së shkollës shqipe, shqiptarët nuk e humbën interesimin për arsim, qoftë edhe në gjuhën serbe, me qëllim të emancipimit dhe ngritjes kulturore të gjeneratave të reja. Kjo gjendje shkaktoi brengosjen e mbikëqyrësit të arsimit për Rrethin e Gjilanit, Kosta Nikoliq, i cili në raportin e tij të datës 18.08.1919 njoftonte Ministrinë e Arsimit në Beograd, duke theksuar se *“në Rrethin e Gjilanit, kudo që kam kaluar dhe kam rënë në kontakt me shqiptarët, shumica prej tyre kanë shprehur dëshirën që sa më parë të hapen shkollat...”*. Ai madje shtron pyetjen: *“Prej nga rrjedh ky interesim... nuk e kuptoj dot”*. Sipas këtij përgjegjësi të arsimit, në vitin 1919 rrethi kishte *“mbi 80.000 banorë, prej të cilëve 60.000 shqiptarë dhe vetëm 20.000 serbë, të shpërndarë dhe të rrethuar nga fshatrat shqiptare”*. Për këtë arsye, ai kërkonte që në këto zona të dërgoheshin mësuesit më të aftë dhe, mundësisht, që këta të ishin edhe oficerë rezervë. Prandaj, kërkonte që të dërgoheshin atje mësuesit më të aftë dhe, mundësisht që të ishin edhe oficerë rezervë.³⁰ Ndërkaq, inspektori i arsimit për shkollat në Kosovë, Svetozar Tomiq, me një shkresë me numër rezervat të datës 15.05.1920, i vetëdijshëm për shkollimin e fëmijëve shqiptarë në këto shkolla, i kërkonte Ministrisë së Arsimit që kjo çështje të rregullohej në interes të politikës shtetërore, duke thënë: *“...duhet bërë çmos që shqiptarët në këtë krahinë, mos t’i kenë shkollat e veta fillore ³¹ autonome në gjuhën e tyre, qoftë turke ose shqipe, gjë që është shumë e dëmshme dhe e rrezikshme për interesat shtetërore.”*. Ash-tu si institucionet e tjera fetare islame, edhe shkollat në gjuhën serbe konsideroheshin çerdhe indoktrinimi që përgatitnin armiq të shtetit.

³⁰ AShAK, Po aty, Shkresa nr. 2285, datë 18.08.1919. Në një listë të nxjerrë nga raporti i Këshillit të Ulemave të Rretheve të Shkupit për popullsinë myslimane për vitin 1938/39, shihet se prej 14 rretheve të Këshillit të Ulemave të Shkupit, nën numrin 1 është shënuar Rrethi i Gjilanit, i cili atëbotë ishte rrethi më i madh në Kosovë, me 8.357 shtëpi myslimane; me 33.101 meshkuj dhe 30.682 femra, gjithsej 63.783 banorë të besimit islam. (AQSH), f. Komuniteti Mysliman Shqiptar, nr. 882, dosja 80, viti 1944, f. 47.

³¹ AShAK, po aty, Raporti rezervat nr. 1731, më 15.05.1920

Të dhënat dokumentare të kohës dëshmojnë se, edhe përkundër rrethanave të vështira, në shkollat fillore serbisht të Rrethit të Gjilanit, më 1922 ishin të regjistruar 673 nxënës myslimanë (shqiptarë), ndër ta edhe 39 vajza në shkollën e qytetit. Ndërkaq, më 1924 mësimet i vijonin 725 fëmijë myslimanë-shqiptarë, në gjithsej 13 shkolla fillore të rrethit. Prej tyre, në shkollën serbe të Gjilanit, në pesë paralele kishte 220 nxënës myslimanë-shqiptarë; në Zhegër 26; në Dobërçan 55; në Roganë 70; në Koretin 48; në Hogosht 58; në Liviç të Poshtëm 36; në Cernicë 49; në Sllatinë 35; në Gëmovë 26; në Partesh 20; në Pozhoran 49 dhe në Mogillë 13 - gjithsej 725 nxënës myslimanë-shqiptarë. Në këto shkolla shtetërore punonin zakonisht nga një mësues serb dhe një mësues i fesë islame. Mësuesit fetarë myslimanë me arsimim profesional - shkollë pedagogjike (Darulmualimin) - të paguar nga shteti, ishin të paktë. Ndër të parët që shërbyen si mësues të fesë islame në shkollat serbe të Gjilanit ishin: Bajram Rashiti-Llashtica, banor i Gjilanit, me Shkollën e Lartë Pedagogjike (Darulmualimin) të kryer në Prishtinë; Binaze I. Dauti - Hoxha Hanëmja; Hysen Hajdari, me shkollën pedagogjike të kryer në Stamboll; si dhe Shaip Rexhepi.

Disa nga mësuesit e fesë, përveç mësimet fetar islam, dhanë kontribut të rëndësishëm edhe në mësimin ilegal të shkrim-leximit shqip dhe në ngritjen e ndërgjegjes kombëtare shqiptare. Për këtë arsye, më 1924, Ministria e Arsimit, duke pasur të dhëna për aktivitetin e tyre, urdhëroi mbikëqyrësin e shkollave të Rrethit të Gjilanit që menjëherë të shkarkonte nga detyra mësuesit e fesë: Bajram Rashit Rexhepin (Berishën A.S.), Binaze I. Dautin (Hoxha Hanëmen), Hysen Jakup Hajdarin nga shkolla e qytetit të Gjilanit, si dhe Ruzhdi Mehmetin në Roganë, Raif Halimin dhe Isuf Ibrahimimin në Mogillë, dhe Ramadan Halili nga Livoçi.³² Reduktimi i mësuesve shqiptarë të fesë do të vazhdojë edhe në vitet e mëvonshme.

Në regjistrin e mësuesve të fesë për vitin 1925/26, në shkollat e Rrethit të Gjilanit figurojnë edhe emrat e 18 mësuesve të fesë, të cilët dhanë kontribut të rëndësishëm, si në përhapjen e kulturës islame, ashtu edhe në mësimin ilegal të shkrim-leximit shqip. Në këtë kontekst, nuk duhet anashkaluar Mulla Sylë Tërpeza, i cili që më 1909/10 filloi t'u mësonte nxë-

³² Po aty, Raporti, nr. 9823, më 25. 03. 1924.

nësve në shkollën e Pozhoranit shkrim-leximin shqip, si dhe Mulla Ahmet Jashari nga Gjilani, i cili këshillonte nxënësit: *“Mësoni për fe, por shkollën e rregullt mos e lini, se ne shqiptarët pa shkollë s’kemi jetë as ardhmëri.”*³³

Siç u përmend më sipër, Hoxha Hanëme punoi në mënyrë të përhershme midis dy luftërave botërore në shkollën shtetërore të Gjilanit, zakonisht në ndërrimin e pasdites, duke mos ndjerë lodhjen, vetëm për të përhapur sa më shumë dituri dhe edukatë fetare islame te gjeneratat e reja. Si intelektuale e rrallë dhe prijatë e arsimit të femrës shqiptare në viset e Anamoravës, ajo ishte e vetëdijshme për rëndësinë e arsimit, si për meshkujt ashtu edhe për femrat. Jo vetëm që i shkolloi dy vajza të saj, Fatimen dhe Nehalen, por, përkundër rrethanave të kohës, insistonte që edhe të tjerët të dërgonin vajzat e tyre në shkollë, madje edhe në gjuhën e okupatorit. Meqë pjesa më e madhe e fëmijëve kishte mbetur jashtë bankave shkollore, ajo, e vetëdijshme për profesionin që mbante, pas formimit të shtetit SKS, shndërroi shtëpinë e saj në një shkollë për vajzat shqiptare në Gjilan më 1920, në moshën 29-vjeçare. Aty u hap një paralele e shkollës zyrtare me një mësuese serbe, ndërsa vetë Hoxha Hanëme dhuroi mësimin e edukimit fetar, punë kjo pothuajse klandestine, duke kontribuar përmes frymës së besimit islam në kultivimin e emancipimit dhe ngritjes së vetëdijes kombëtare.³⁴ Aktivitetin e saj profesional, në edukimin fetar e kombëtar, ajo do ta vazhdojë edhe më vonë duke i tubuar fëmijët e qytetit në shtëpinë e saj.

Gjatë Luftës së Dytë Botërore, me hapjen e shkollave në gjuhën shqipe, shumë intelektualë fetarë islam dhe të tjerë nga Gjilani dhe rrethina, përfshirë mësuesen e fesë Hoxha Hanëmja, vazhduan kurset verore të Gjilanit që nga viti 1941, me qëllim të aftësimit profesional dhe përmirësimit të njohurive të gjuhës shqipe. Sipas të dhënave dokumentare, ajo ishte një nga katër mësuesit e parë të qytetit dhe rrethinës që, gjatë verës

³³ Tahir Z. Berisha, *Shkollimi i fëmijëve shqiptarë në Rrethin e Gjilanit dhe kontributi i mualimëve në shkrim-leximin e gjuhës shqipe në periudhën 1818-1941*. Kultura dhe tradita islame të shqiptarët (Simposium ndërkombëtar), Prishtinë, 1995, f. 498.

³⁴ Të dhëna nga vajza Nehale, dhënë autorit më 1993.

së vitit 1941, u angazhuan në luftimin e analfabetizmit. Bashkë me të ishin: Halil Isaja, Hajrullah Ismaujli dhe Shaban Zeqiri në Gjilan; Ferid Berisha dhe Engjëll Zefi në Strezoc; dhe Atullah Fehmiu në Bresalc.³⁵ Nga të dhënat e kohës mësohet se gjatë Luftës së Dytë Botërore, mësuesja Binaze Dauti (Kacabaçi) vazhdoi aktivitetin e saj profesional. Ajo u emërua, me vendimin e Këshillit të Ulemave të Komunitetit Mysliman Shqiptar në Tiranë, si mualime (mësuese) e mësim-besimit në shkollën fetare islame - mektebin e Gjilanit.³⁶

Me përfundimin e Luftës së Dytë Botërore dhe vendosjen e sistemit komunist më 1945, u hartua programi i parë mësimor për shkollat fillore shqipe, ku mësimi fetar parashikohej të ishte fakultativ,³⁷ të cilin në Gjilan filloi ta ushtronte mësuesja e mësimi fetar Binaze Kacabaçi (Hoxha Hanëme), por me intervenimin e inspektorit të arsimit, Apostol Tanefi, mësuesja Binaze detyrimisht është larguar nga shkolla.³⁸ U largua nga profesioni i saj edukativ, fetar e kombëtar, të cilin e kishte ushtruar për 30 vite radhazi, duke filluar në Stamboll dhe përfunduar në Gjilan. Megjithë demoralizimin e shkaktuar nga vendosja e sistemit komunist dhe përjashtimi nga procesi edukativo-arsimor, Hoxha Hanëme, e vetëdijshme për rëndësinë e arsimit dhe veçanërisht të shkollimit të femrës shqiptare, vazhdoi të kontribuojë me autoritetin e saj për dërgimin e vajzave në shkollë. Për këtë qëllim, shpesh udhëtonte edhe në fshatra të rrethinës së Gjilanit.³⁹

³⁵ Dr. Abdylaziz Veseli, *Shkollat dhe arsimit shqip në Prefekturën e Prishtinës 1941-1944, II*, Gjilan, 2003, f. 112-13 dhe 284

³⁶ AQSh, f. Komuniteti Mysliman-organizimi i kuadrit. D. 7, v. 1044, Këshilli i Ulemave, Tiranë, më 1.05.1944.

³⁷ Nga tabela e programit dhe ditarët e punës shihet se krahas lëndëve të tjera, edhe mësimi fetar ishte parapa për çdo klasë (nga e para deri në të katërtën), nga një orë në javë. (J. Rexhepagiq, *Skolstvo i prosveta u Kos. Mitrovici*,... po aty, f. 59; ASHAK, ANGJ, f. Shkolla fillore "Vuk Karagjiq"- Gjilan.)

³⁸ Nga dëshmitë e profesor Nijazi Fehmiut (1924), nga Gjilani, mësues dhe drejtor shkolle pas Luftës së Dytë Botërore në Gjilan, si dhe Jashar Jashari (1929), - profesor i gjuhës angleze në Gjilan.

³⁹ Po aty, të dhëna memoriale nga familjarë-pasardhës dhe bashkëkohanikë të Hoxha Hanëmit.

Siç shihet, aktiviteti edukativo-arsimor i mësueses Binaze Kacabaçi (Hoxha Hanëmes) nuk kufizohej vetëm në objektet shkollore, por shtrihej edhe në shtëpinë e saj dhe kudo tjetër ku jetoi e veproi. Edhe në moshë të shtyrë, e vetëdijshme për rolin e saj, ajo dha një kontribut të çmuar në arsimimin dhe edukimin fetar islam dhe patriotik të shumë gjeneratave të reja, të cilat vazhduan shkollimin në medrese dhe shkolla të tjera. Kujtesa për kontributin e saj fetar e kombëtar, si një nga intelektualet më të shquara shqiptare dhe ndoshta e para në Anamoravë, do të mbetet përherë e pashlyer në analet e historisë së kësaj ane.

Burimet dhe literatura:

- Arkivi Shtetëror i Maqedonisë (ASHM), Mik. 375, nga DASSIP, Sig. M. 860, f. PP, nr. 338, Raportet e konsullit gjeneral serb Ballugxhiq nga Selaniku, më 24 e më 28 prill (7 e 11 maj) nr. 948, si dhe telegramet e të njëjtit më 24 e 25 prill (7 e 8 maj) 1910.)
- Arkivi Qendror i Shqipërisë (AQSh), f. MPB, nr. 2896, shkresë, më 19. V 11941.
- AQSh, KM, nr. 482, d. 109, v. 1942, fl. 1.
- AQSh, f. Komuniteti Mysliman-organizimi i kuadrit. D. 7, v. 1044, Këshilli i Ulemave, Tiranë, më 1.05.1944.
- AQSh, f. Komuniteti mysli-man Shqiptar, nr. 882, dosja 80, viti 1944, f. 47.
- Agjencia Shtetërore e Arkivit të Kosovës (AShAK), Raporti i mbikëqyrësit të shkollave të Rrethit të Gjilanit, nr. 616, më 24.07. 1919.
- AShAK, Po aty, Shkresa nr. 2285, më 18.08. 1919.
- AShAK, po aty, Raporti rezervat nr. 1731, më 15.05. 1920
- AShAK, po aty, Raporti, nr. 9823, më 25. 03. 1924.
- AShAK, po aty, Raporti nr. 1472, më 6.07. 1929.
- AShAK, Arkivi Ndërkomunal Gjilan (ANGJ), f. Shkolla fillore “Vuk Karagjiq”- Gjilan.
- Dr. Sadik Mehmeti, *Shkollat dhe arsimit në Kosovë 1830-1912*, Prishtinë, 2019.
- Robert Mantran, *Historia e Perandorisë Osmane*, Tiranë 2004.

- Dr. Lrfter Nasi, *Aspekte nga kontributi i ulemave fetarë kundër gjenocidit serbomadn në Kosovë*, (feja, kultura dhe tradita islame ndër shqiptarët (Simpozium ndërkombëtar), Prishtinë 1995.
- Dr. Haki Kosumi, *Gjendja organizative e Bashkësisë Islame të shqiptarëve nën okupimin Jugosllav 1912-1941*, Feja, Kultura dhe tradita islame ndër shqiptarët (Simpozium ndërkombëtar), Prishtinë 1995.
- Mr. Haki Kosumi, *Bashkësia fetare islame në Kosovë 1929-1941*, "Vjetar" i AK, nr. XVI, Prishtinë, 1983.
- Mr. Haki Kosumi, *Qëndrimi i Bashkësisë Fetare Islame ndaj Levizjes Nacionalçlirimtare në Kosovë 1941-1945*, "Kosova", 12, Prishtinë, 1983.
- Dr. Sulltane Kojçini-Ukaj *Rrëthanat kulturo-arsimore në Kosovë 1937-1945*, "Kosova", 16, Prishtinë, 1987.
- Lubomir Dimiq, *Kulturna politika Krallevine Jugosllavije (1918-1941)*, III, Beograd, 1997.
- Dr. Hakif Bajrami, *Qëndrimi i Jugosllavisë monarkiste ndaj arsimit dhe kulturës shqiptare në Kosovë (1918-1941)*, "Kosova", 12, Prishtinë, 1983.
- Dr. Sulltane Kojçini-Ukaj, *Studentët shqiptarë në universitetet e ish Jugosllavisë në vitin 1930-1940*, "Gjurmime albanologjike", XXVI, Prishtinë, 2007.
- Tahir. Z. Berisha, *Kontributi i mësuesve të fesë në përhapjen e shkrimleximit shqip në Rajonin e Anamoravës ndërmjet dy luftërave botërore*, "Dituria Islame", dhjetor 1992.
- Ak. Jashar Rexhepagiq, *Shkollat dhe arsimit në Kosovë nga fundi i shek. XVIII gjer më 1918*, "Kosova" I, Prishtinë 1972.
- Ak. Jashar Rexhepagiq, *Skolstvo i prosveta. u Kosovskoj Mitrovici, i okolini od druge polovine XIX stoleca do 1975 godine*, "Studime-Studije", ASH e Kosovës, libri 1, Prishtinë, 1980.
- Tahir Z. Berisha, *Shkollimi i fëmijëve shqiptarë në Rrethin e Gjilanit dhe kontributi i mualimëve në shkrim-leximin e gjuhës shqipe në periudhën 1818-1941*. Kultura dhe tradita islame të shqiptarët (Simpozium ndërkombëtar), Prishtinë, 1995.
- Dr. Abdylaziz Veseli, *Shkollat dhe arsimit shqip në Prefekturën e Prishtinës 1941-1944*, II, Gjilan, 2003.

Mr. Aliriza SELMANI - Gjilan

**BINAZE KACABAÇI-DAUTI (hodja hanim) 1891-1981,
TEACHER OF RELIGIOUS AND NATIONAL
EDUCATION AT THE ELEMENTARY SCHOOL IN
GJILAN BETWEEN THE WORLD WARS**

Abstract

One of the contemporary intellectuals, who devoted almost her entire life to the advancement of Islamic education and patriotic upbringing of the younger generations in Gjilan and its surroundings, was Binaze Kacabaçi-Dauti, a teacher who was also known as Hodja Hanim. She came from a family of Albanian muhajirs, was born in Prizren, and educated in Edirne and Istanbul, where she completed the higher pedagogical school for girls (darulmualimat). Between the world wars, hodja hanim decided to live and work in Gjilan. As is known, during that time, in the occupied Albanian territories in Yugoslavia, there were only state-run schools with instruction in the Serbian language, which a small number of Albanian children attended. Religious instruction was part of the curriculum in these schools; thus, apart from the Serbian teachers, there were also qualified and certified religious education teachers. Among them was hodja hanim, who was appointed to teach religion at the Serbian school in Gjilan.

Aware of the importance of her profession, in 1920, Hodja Hanim together with a Serbian teacher managed to open a branch of the official school for Albanian girls in Gjilan where she worked as a religious education teacher. The school, which operated almost clandestinely in her house, contributed through the spirit of Islamic faith to the cultivation of emancipation and the raising of national awareness.

Some of the teachers, in addition to religious instruction, taught children to read and write in Albanian, which was illegal at the time,

and contributed to the raising of Albanian national consciousness. Because of this, in 1924, the Ministry of Education ordered the school supervisor in the District of Gjiilan to dismiss from duty the following teachers: Bajram Rashit Rexhepi (Berisha A.S), Binaze I. Dauti (Hodja Hanim), and Hysen Jakup Hajdari from the school in Gjiilan, as well as Ruzhdi Mehmeti in Rogana, Raif Halimi and Isuf Ibrahimi in Mogila, and Ramadan Halili in Livoç.

During World War II, with the opening of schools and courses in Albanian, Hodja Hanim herself, attended summer courses in Gjiilan with the aim of professional training and perfecting the Albanian language. She was among the first four teachers in the town and its surroundings who, during the summer of 1941, contributed to the fight against illiteracy. These were: Halil Isaja, Hajrullah Ismaujli, Binaze Dauti and Shaban Zeqiri in Gjiilan; Ferid Berisha and Engjëll Zefi in Strezoc; and Atullah Fehmiu in Bresalc.

Aware of the importance of education, especially among Albanian girls, she continued, even after the establishment of the monist system, to contribute, with her authority, to the efforts to ensure girls attended school. For this purpose, she often travelled to the villages around Gjiilan.

Keywords: *Hodja Hanim, teacher, religious and national education.*

KUD: 28:323.1(496.5)(05)

Prof. Dr. Nathalie CLAYER

TIXHANIJE: REFORMIZMI DHE RIGJALLËRIMI ISLAMIK NË SHQIPËRI MIDIS DY LUFTËRAVE BOTËRORE

Abstrakt

Islami në Evropën Juglindore bashkëkohore është studiuar kryesisht nga këndvështrimi i institucionalizimit, nacionalizimit dhe reformave. Kjo qasje, e aplikuar nga lart-poshtë, na lejon të kuptojmë në mënyrë të paplotë transformimin e skenës fetare islame dhe marrëdhëniet mes shtetit dhe fesë. Në këtë punim, unë kam zgjedhur rastin e Shqipërisë midis dy luftërave dhe kam përqendruar analizën në zhvillimin e Tixhanijes - një vëllazëri ortodokse dhe e fuqishme veri-afrikane, e cila u përhap në këtë vend pas vitit 1900 - si dhe kam shqyrtuar pozitën e anëtarëve të saj në qarqet fetare islame.

Përhapja e kësaj vëllazërie u nxit ndoshta nga ndërhyrja e shtetit në sferën fetare, e cila çoi në transferimin e vitalitetit fetar drejt një sektori që i ikte tutelës së shtetit. Integrimi i disa anëtarëve të Tixhanijes në zemër të strukturave zyrtare të Komunitetit Islamik në vitin 1930, me qëllim që t'i kontrollonin ato, kontribuo i në rigjallërimin islam nga brenda institucioneve të reja të reformuara islame, në një kohë kur këto institucione dukeshin më të racionalizuara, më të kontrolluara dhe më të shekullarizuara.

Në gjysmën e dytë të viteve 1930, ky zhvillim i papritur i rigjallërimit islamik brenda institucioneve zyrtare arriti t'i shërbente politikave të reja të Mbretit Zog, i cili kishte braktisur politikën e tij shekullariste për të luftuar "rrezikun komunist."

Fjalët kyçe: *Islami në Evropën Juglindore, Shqipëria, Tixhanija, Institucionet islame, Rigjallërimi islamik, Mbreti Zog*

Hyrje

Islami në Evropën Juglindore bashkëkohore është studiuar kryesisht në aspektin e institucionalizimit, të nacionalizimit dhe të reformave, të cilat janë parë zakonisht si procese lineare. Në këtë punim, do të doja të tregoja se kjo qasje nga lart-poshtë na lejon të kuptojmë në mënyrë jo të plotë transformimin e skenës fetare islame dhe marrëdhëniet ndërmjet shtetit dhe fesë në këto rajone. Për këtë, do të marr rastin e Shqipërisë midis dy luftërave dhe do ta përqendroj analizën në studimin e zhvillimit të Tixhanijes - një vëllazëri veri-afrikane e cila u përhap në këtë vend, pas vitit 1900 - dhe pozitën e anëtarëve të saj në Komunitetin fetar Islamik.

Në Shqipëri, në periudhën midis dy luftërave botërore, Islami ishte feja e 70% të banorëve të vendit.

Megjithatë, vendi nuk kishte fe zyrtare; shteti u shpall afetar (jo fetar ose laik). Dikush mund të thotë se politika shekullariste e qeverisë shqiptare ishte, në fakt, relativisht afër jo me “laïcité” francez të së njëjtës periudhë, por më tepër me sistemin e Konkordatës (marrëveshje midis shtetit dhe kishës - shën. përkth.) franceze të shekullit XIX, që karakterizohej, sipas Jean-Marie Mayeur, nga “laïcité” i shtetit, që nënkupton trajtimin e barabartë dhe njohjen e të gjitha kulteve. Kjo nënkuptonte vullnetin e autoriteteve shtetërore për të kontrolluar kishat e njohura, ndërhyrjen e shtetit në administrimin e kulteve, përfshirjen e Kishave në jetën e vendit dhe njohjen e shërbimeve sociale të fesë: një sistem i cili ishte ndërtuar vetëm hap pas hapi. Sigurisht rasti shqiptar ishte i ndryshëm, por disa nga karakteristikat e tij ishin të ngjashme me atë të Konkordatit: “laïcité” i shtetit, njohja e disa kulteve, ndërhyrja e shtetit në administrimin e tyre, integrimi i “Kishave” në jetën e vendit dhe ideja se feja ishte për shërbime sociale, madje edhe për shërbime politike (kundër rritjes së komunizmit në veçanti). Sikurse në Francë, jo të gjitha kultet kishin të njëjtin pozicion. Në Shqipëri, Kisha Katolike mbeti më pak e nënshtuar ndaj shtetit, ndërsa ndërhyrja e qeverisë në administrimin e Kishës Ortodokse dhe të Komunitetit Islamik ishte vendimtare në ndërtimin e institucioneve të centralizuara kombëtare.

Megjithatë ky proces ishte më pak linear dhe më pak homogjen se sa përshkruhet në përgjithësi.

Përmes studimit mbi tixhanitë shqiptarë, këtu do të fokusohemi në një grup myslimanësh, pozicioni i të cilëve ndaj institucioneve të reja kombëtare islame ishte kompleks dhe i ndryshueshëm, nga kontestimi deri te integrimi. Do të shohim se, si pasojë, këto institucione u formësuan nga dinamika të ndryshme, jo vetëm të imponuara nga lart-poshtë.

Tixhanijje: Një rrugë mistike ortodokse e fuqishme

Tarikati tixhanijje, ose rruga, u shfaq rreth viteve 1781-1782 në rajonin e Magrebit, në kuadrin e një lëvizjeje rigjallëruese fetare (texhdid), e cila ndodhi në shekullin e tetëmbëdhjetë deri në shekullin e nëntëmbëdhjetë dhe u karakterizua nga një qëndrim i fuqishëm edukativ, misionar dhe militant, dhe nga një nderim i veçantë për Pejgamberin, për modelin e tij dhe për mësimet e tij. Ahmed El Tixhani (1737-1815), themeluesi, pati një vizion të Pejgamberit, ndërkohë që ishte zgjuar, që do të thotë se rruga u bë e veçantë nga silsila e saj (zinxhiri shpirtëror) që kthehej prapa drejtpërdrejt tek Pejgamberi. Për më tepër, Ahmed El Tixhani konsiderohej si vula e shenjtorëve dhe tixhanitë pohojnë një lloj superioriteti mbi rrugët e tjera mistike, madje i ndalojnë lidhjet me turuk-et e tjera. Dishepujve tixhani dhe të afërmeve të tyre iu është premtuar shpëtimi. Tixhanitë madje, herë pas here, pohojnë se leximi i lutjes së tyre të veçantë ishte më efektiv për të siguruar shpëtimin sesa leximi i Kuranit dhe ata besojnë se jeta asketike nuk e garanton shpëtimin. Ritet e tyre, ashtu si përshkruhen në përgjithësi, përbëhen nga recitimi i vird-it, në mëngjes dhe në mbrëmje, i vazife-s (të paktën një herë në mëngjes) dhe i dhikr-it gjatë ditëve të premte. Nga Magrebi, kjo rrugë u përhap gjerësisht në jug deri në Sahara. Por ajo erdhi për t'u përhapur edhe në Shqipëri.

Në fakt, rruga tixhanijje u përhap në krahinat shqiptare të Perandorisë Osmane ndërmjet viteve 1900 dhe 1910, apo edhe më vonë rreth vitit 1918, nëpërmjet pelegrinazhit në Mekë. Alim Muhammed Shaban Domnori, i lindur në Shkodër, një qytet shqiptar verior, në vitin 1868 (ose 1870), i cili do të kishte qenë më parë i lidhur me turuk-e të ndryshme, sidomos halvatijje dhe nakshbandijje, thuhet se ka takuar gjatë haxhit, shejhun e mirënjohur të vëllazërisë, Sejjid Abdulkadir Minhaxhin (ose Shejh Elfe Hashimin, sipas një thënieje tjetër). Ai u bë dervish i tij, u

emërua shejh nga ai dhe u kthye në qytetin e tij të lindjes, ku ai përhap rrugën e tij të re deri kur vdiq, në tetor të vitit 1934.

Veçoritë e tixhanijjes, siç u përhap në këto krahina shqiptare të cilat u përfshinë në vitin 1913 në një shtet të ri shqiptar, janë shumë të afërta me ato të tixhanijjes në vendet e tjera. Vëllazëria ndjek një rrugë mistike ortodokse të fuqishme, që e refuzon jetën asketike dhe që nuk ka tekke (teqe) specifike. Në broshurën e publikuar nga një prej anëtarëve të saj në vitin 1941, lidhja ekskluzive me Pejgamberin dhe me themeluesin nënvizohet fuqishëm. Sejjid Ahmed Tixhani paraqitet si një studiues, një shembull, një reformist, që ka arritur një shkallë të lartë të njohurive mistike, duke qenë autoriteti më i lartë ose kutbi xhami (kutb-i jami). Anëtarët duhet të ndjekin shembullin e Pejgamberit, rrugën e Pejgamberit drejt Zotit. Por, për ta pastruar zemrën dhe shpirtin e tyre, për të arritur përsosmërinë morale, për ta ndriçuar shpirtin me dritën hyjnore, ata duhet të lidhen me një mësues që posedon një njohuri të lartë shpirtërore, një mësues që ka marrë çdo lloj njohurie.

Sipas kësaj broshure, kërkesat themelore të rrugës tixhani janë: ta dorëzosh veten në duart e një shejhu tixhani që ka të drejtë të transmetojë vird; të mos recitosh vird-in e një tarikati tjetër; të mos kërkosht ndihmën morale të eulijave/evliave të tjerë (shenjtorëve, njerëzve të afërt me Zotin), as me fjalë, as me mendime apo me zemër; të respektosh të gjithë evlija-të, por të kërkosht një edukim shpirtëror vetëm nga ai me të cilin je i lidhur; të bësh rregullisht pesë namazet ditore, sa më shumë të jetë e mundur me xhemat (tubim); të respektosh të gjitha porositë kuranore; ta duash dhe ta respektosh Ahmed El Tixhanin dhe shejhun tënd; të besosh në dhembshurinë hyjnore; të mos flasësh kundër shejhut; ta vazhdosh recitimin vird deri në vdekje, gjithmonë me lejen e një shejhu të autorizuar; të kesh marrëdhënie të mira me të gjithë, sidomos me shokët e rrugës; t'i nderosh të gjithë, sidomos prindërit e tu. Sa i përket lutjeve të detyrueshme të paraqitura në broshurë, ato janë pikërisht siç përshkruhen në studimin e Xhemil Abun-Nasrit: në mëngjes dhe në mbrëmje vird, uazifa/vazife dhe të premtën dhikr/zikr. Në fund, autori thekson, siç besohet edhe nga tixhanitë tjetërkund, premtimin për shpëtimin që iu është

dhënë dishepujve tixhani dhe familjeve të tyre (grave, fëmijëve dhe prindërve).

Një dokument i shkurtër që ruhet në arkivat shqiptare gjithashtu e përshkruan Tixhanijjen shqiptare si një rrugë, dishepujt e së cilës pajtoheshen dhe janë të obliguar që t'i kryejnë detyrat islame siç përshkruhen nga sheriat, veçanërisht pesë namazet ditore. Tarikati konsiderohet se nuk ka asnjë lidhje me turuk-e të tjerë, për shkak të lidhjes së tij të drejtpërdrejtë me Pejgamberin dhe pozita e shejhut thuhet të transmetohet vetëm sipas meritave dhe aftësive dhe jo sipas gjakut apo prejardhjes.

Përhapja e Tixhanijes në Shqipëri në fillim të shekullit XX

Si u përhap në trojet shqiptare kjo rrugë e fuqishme ortodokse, që dallonte nga vëllazëritë tradicionale në shumë aspekte? Tri figura kryesore, të gjithë ulema (njerëz të ditur në shkencat fetare) dhe vendas të Shkodrës, konsiderohen si përgjegjës për këtë zgjerim: Muhammed Shaban Domnori, i përmendur tashmë, Muhammed Bekteshi dhe Qazim Hoxha. Le të shikojmë biografitë e tyre për të kuptuar më mirë mekanizmin e përhapjes së Tixhanijes në Shqipëri, në periudhën midis dy luftërave botërore!

Nismëtari i tarikatit, Haxhi Sheh Muhammed Shaban Domnori, kishte studiuar në një shkollë rüşdiye (shkollë fillore e avancuar osmane) në qytetin e tij të lindjes dhe më vonë në medresenë lokale të quajtur “Medreseja e Qafës”, ku ai mori dy ixhaze (diploma). Thuhet se ai zotëronte shqipen, turqishten, arabishten dhe persishten. Gjatë gjithë jetës së tij, ai ishte imam dhe predikues në Shkodër. Ai konsiderohej si një model i devotshmërisë dhe i virtytit dhe tërhoqi shumë ndjekës si shejh tixhani. Para vitit 1920, ai e përhapri tarikatin në Shkodër vetëm fshehurazi, sepse mjedis lokal nuk ishte i favorshëm për shprehjen sufiste të Islamit. Pas kësaj, ai i drejtoi haptazi ceremonitë fetare tixhani në shtëpinë e tij, të cilën ai mund ta ketë blerë me ndihmën e pasuesve të tij. Ai tërhoqi shumë ndjekës dhe një turmë e madhe njerëzish mori pjesë në ceremoninë e funeralit të tij, në tetor të vitit 1934.

Një nga dishepujt e tij më të rëndësishëm ishte profesori (myderrizi) dhe predikuesi (vaizi) Haxhi Hafiz Muhammed Bekteshi (Shkodër 1883-

1958). I arsimuar në një shkollë fillore të avancuar, ai, më pas, mori mësimet fetare nga ulema të ndryshëm të Shkodrës. Gjithashtu, thuhet se ai ka mësuar në mënyrë autodidaktike, nga materialet e botuara në Stamboll, Kajro dhe Lahore. Si profesor, ai kishte shumë nxënës, qoftë në Medresenë e Re të Shkodrës, e cila ishte në funksionim në dy periudha kohore, nga viti 1925 deri në vitin 1929, dhe nga viti 1944 deri në vitin 1947, qoftë në shtëpi. Si predikues, ai ishte një nga më të famshmit në Shkodër. Ai gjithashtu kishte disa përgjegjësi në institucionet zyrtare islame në qytet, ku ishte anëtar i Asamblesë lokale dhe këshilltar i myftiut.

Figura e tretë është ajo e Sheh Qazim Hoxhës (Shkodër, 1893 apo 1895-1959). Babai i tij, mjek dhe drejtor i spitalit ushtarak në Shkodër, ishte me origjinë arabe. Por ai u rrit në familjen e nënës së tij, një familje vendore e mirënjohur e Çelepivej-ve. Pas studimeve të shkollës së mesme, në shkollën ushtarake rüşdije, ai u njoh me dy figurat e mëparshme: ai mësoi shkencat ekzoterike nga myderriz Haxhi Muhamet Muhammed Bekteshi dhe shkencat ezoterike nga Sheh Shabani. Ai mori një ixhaze nga Haxhi Muhamet Muhammed Bekteshi dhe u bë, rreth vitit 1919, imam dhe profesor i fesë në qytetin e tij të lindjes. Por ndryshe nga dy mësuesit e tij, atij iu desh ta linte Shkodrën. Në vitin 1925, ai u emërua predikues dhe profesor në Durrës, një qytet port i Shqipërisë së Mesme, ku ai kishte nxënës që vinin nga Shqipëria qendrore dhe ajo veriore. Në atë kohë, për shkak të predikimeve të tij, ai fitoi famë në të gjithë Shqipërinë Qendrore. Në vitin 1930, siç do ta shohim, ai u transferua si profesor në Medresenë e Përgjithshme të sapokrijuar në Tiranë dhe më pas u bë një nga predikuesit më të vlerësuar të kryeqytetit. Brenda tarikatit, pozita e tij u bë gjithnjë e më e madhe, dhe në vitin 1934, pas vdekjes së Sheh Shabanit, Sheh Qazim Hoxha u zgjodh si kreu i vëllazërisë. Emërimet e tij të njëpasnjëshme në Shqipërinë Qendrore ishin vendimtare për përhapjen e rrugës tixhani në këtë rajon, sidomos në Durrës, Tiranë, Shijak dhe Kavajë, si dhe në rrethinat e tyre.

Nën ndikimin e tij dhe atë të dy mësuesve të tij, rruga tixhani u përhap në mesin e grupeve të ndryshme sociale. Së pari, ata tërhoqën shumë njerëz nga mjedisi e tyre, ai i ulemave; disa myftinj u lidhën me rrugën.

Ata gjithashtu tërhoqën intelektualët myslimanë, të cilët luanin një rol të rëndësishëm në fushën e arsimimit dhe të publikimit të materialeve të shtypura. Disa nga dishepujt e tyre ishin edhe administratorë që punonin për institucionet islame. Pak dihet për ndikimin e tyre në mesin e nxënësve të medreseve në Shkodër dhe më vonë në Tiranë. Por ne mund të marrim me mend se ai ka ekzistuar. Jashtë këtyre qarqeve religjioze, tarikati u përhap fuqishëm në mesin e pronarëve të dyqaneve dhe të tregtarëve nga Tirana dhe Durrësi. Një nga tregtarët në Durrës financoi botimin e broshurës, që i kushtohej tarikatit, për nderim të babait të tij, i cili kishte vdekur dhe që ishte vetë anëtar i tixhanijjes. Së fundi, tarikati u përhap në mesin e fshatarëve të Shqipërisë së Mesme, meqë grupet e dishepujve ekzistonin në disa fshatra, si Prezë, Radë, Maminas, Ishëm, Guzje, Rubjekë, Metallë, Kameras. Është me interes të theksohet se ky rajon ka qenë qendra e rebelimit mysliman, i cili shpërtheu në vitet 1914-1915, kundër Princit Gjerman që u dërgua nga Fuqitë e Mëdha për të udhëhequr principatën e re shqiptare, si dhe për rivendosjen e rendit otoman.

Ky rrjet relativisht i rëndësishëm i sufistëve “ortodoksë” në Shkodër dhe në Shqipërinë e Mesme filloi të luante një rol të rëndësishëm në skenën fetare islame në Shqipëri, në periudhën midis dy luftërave. Kjo ishte jo vetëm për shkak të famës individuale të figurave kryesore të tij, që njiheshin si profesorë të fesë dhe si predikues, por edhe për qëndrimin që ata kishin miratuar vis-a-vis (përballë) institucioneve islame dhe për reformat që këto të fundit donin të nxitnin. Më saktësisht, kanë qenë dy faza të dallueshme në marrëdhëniet midis tixhanijjes dhe institucioneve zyrtare islame shqiptare: një fazë e kontestimit dhe një fazë e integritit.

Tixhanitë dhe kontestimi i reformave

Me stabilizimin relativ të situatës politike në vend, pas Luftës së Parë Botërore, autoritetet politike punuan për forcimin dhe centralizimin e institucioneve fetare islame në Shqipëri. Për këtë qëllim, u mbajt një kongres në dimrin e vitit 1923. Një nga reformat kryesore, e cila nisi disa muaj më vonë, si rezultat i këtij hapi organizativ, ishte hapja e një medreseje kryesore në kryeqytet. Përgjegjësi i vakëfeve dhe ulematë kryesorë që udhëhiqnin institucionet fetare dëshironin të ngrinin një medrese

të mirë, me metoda bashkëkohore mësimdhënieje dhe me një program që i përfshinte shkencat bashkëkohore. Me këtë medrese, ata shpresonin se do t'i parandalonin myslimanët e rinj shqiptarë që të shkonin në Evropë për të studiuar, në mënyrë që ata të mos shkëputeshin nga feja dhe kombi i tyre. Në të vërtetë, një nga problemet për këta ulema ishte se gjithnjë e më pak djem të rinj shkonin për të studiuar në medrese, sidomos nga Jugu i vendit. Në vitet 1924-1925, u hapën dy medrese të tilla të reformuara, së pari në Tiranë, më pas në Shkodër, ku nxënësit duhej të merrnin të njëjtin arsimim si në shkollat e tjera të vendit, duke shtuar edhe lëndët fetare. Frëngjishtja duhej të mësohej si gjuhë e biznesit. Medresetë e tjera lokale gjithashtu duhej t'i miratonin programet e reja.

Pas hapjes së medresesë së Tiranës, erdhi një reagim nga një grup i ulemave nga Shkodra. Ata i shkruan një letër Ministrit të Brendshëm kundër programeve të reja, sepse ata konsideronin se ato nuk ishin të përshatshme për përvetësimin e nevojshëm të njohurive fetare, veçanërisht për ulematë e rinj. Nënshkruesit kërkonin nga Ministria që të mos i zbatojnë këto masa. Nëse vështrojmë emrat e këtyre nënshkruesve, shohim se menjëherë pas emrave të Mehmet Tahirit dhe të Rustem Faikut, shfaqen emrat e Muhammed Shabanit dhe të Muhammed Bekteshit, dy figurat kryesore të Tixhanijes në atë kohë, ndërsa në mesin e emrave në vijim gjendej edhe ai i Qazim Hoxhës. Si ulema, tixhanitë morën pjesë në këtë lëvizje opozitare me kolegët e tyre nga Shkodra, përfaqësues të një tradite të fortë të mësimit fetar në atë qytet.

Megjithatë, kërkesa e tyre nuk u mor parasysh. Çështja u dërgua në Ministrinë e Arsimit, e cila u përgjigj se nuk ishte brenda kompetencës së saj, por brenda asaj të Këshillit të Lartë të Sheriatit. Kur Ministria e Brendshme e pyeti më pas Këshillin e Lartë të Sheriatit, myftiu i përgjithshëm iu përgjigj ilmijje-s së Shkodrës (grupit të dijetarëve) se programi ishte përpunuar në përputhje me Statutet e xhematit islam. Rrjedhimisht, Këshillit nuk i lejohej që t'i ndryshonte programet. Nëse ilmijje e Shkodrës dëshironin të propozonte ndryshime, ajo duhet ta bënte këtë gjatë kongresit të ardhshëm. Ky ishte një refuzim i qartë i kërkesës.

Me sa duket, ilmijje e Shkodrës, së cilës i përkisnin figurat e shquara tixhani, nuk ishte në ballë të rezistencës e cila shpërtheu në Shkodër në

vitin 1926 kundër medresesë së re që u hap në qytet, si dhe kundër organizimit të institucioneve islame. Këto të fundit udhëhiqeshin nga Molla Rrustem Begu. Megjithatë, disa muaj më vonë, gjatë dimrit të vitit 1927, ulematë lokalë e kundërshtuan thirrjen për reformat që u ndërmorën nga Salih Vuçiterna në revistën e Komunitetit Islamik. Ata thoshin, në mënyrë kategorike, se racionalizimi i xhamive dhe i rrjetit të medreseve, që ishte propozuar nga Drejtori i Përgjithshëm i Vakëfeve, ishte kundër ligjit islamik. Në fund të një letre, që i drejtohej Myftiut të Madh në Tiranë, nënshkrimi i Sheh Shabanit është i dukshëm, përveç nënshkrimeve të dijetarëve të tjerë të Shkodrës. Pra, përsëri, udhëheqësit tixhani ishin pjesë e kundërshtimit të reformave, që kishin të bënin me jetën dhe organizimin e Komunitetit Islam, vetëm si anëtarë të grupit të ulemave të Shkodrës.

Tixhanitë u paraqitën si të tillë në një lëvizje kontestuese vetëm në vitin 1929, jo në Shkodër, në bastionin e tyre të parë, por në Shqipërinë Qendrore, rreth figurës së tyre të re atje, Qazim Hoxhës. Në atë kohë, qeveria shqiptare e Mbretit Zog të saposhpallur (ai ishte Mbreti i shqiptarëve nga viti 1928 deri në vitin 1939) kishte vendosur të organizonte një kongres të Komunitetit Islamik për të përforcuar organizimin e tij, si dhe për ta kontrolluar atë më mirë. Më 13 qershor 1929, Ministri i Drejtësisë i kishte shkruar letër kryetarit të Këshillit të Lartë të Sheriatit se ai dëshironte që ta shihte Komunitetin Islamik të organizuar “sipas parimeve moderne” duke ndjekur shembullin e qeverisë, “e cila kishte futur ligje që hapnin rrugën drejt përparimit dhe qytetërimit.” Ky nuk ishte një rekomandim i paqartë që iu dërgohej udhëheqësve fetarë islamikë, pasi ministri madje kishte fiksuar një datë për fillimin e kongresit, i cili duhej të mbledhej në 5 korrik. Detyra që u caktohej udhëheqësve fetarë ishte që të përpunonin statutet e reja “mbi baza moderne”, me ndihmën e qeverisë. Por ndërhyrja e autoriteteve civile nuk u kufizua vetëm në këtë urdhër të parë. Dy javë më vonë, Ministria e Punëve të Brendshme iu kërkoi prefektëve që të pengonin myftinjtë lokalë nga procedurat për zgjedhjet e delegatëve për kongres, para se ata të merrnin listën e kandidatëve të dërguar nga Ministria, sepse qeveria nuk dëshironte kandidatë të tjerë. Listat u hartuan nga Ministria e Drejtësisë, e ngarkuar për çështjet fetare.

Mënyra se si veproji qeveria shqiptare provokoi një reagim në Shqipërinë Qendrore, në këtë rajon të ndjeshëm mysliman, ku 15 vjet më parë kishte shpërthyer një rebelim. Dhe ky reagim u udhëhoq nga tixhanitë. Në fund të qershorit, prefekti i Durrësit raportoi në Ministrinë e Punëve të Brendshme se myftiu e Krujës, në vend të nxjerrjes së kandidatit të zgjedhur të qeverisë, ia doli me sukses që ta nxirrte veten si të zgjedhur. Është e mundshme që Ismail Hakki, një dishepull tixhani, ishte myfti i Krujës në atë kohë. Por autoritetet mbi të gjitha u alarmuan nga “intrigat” e Qazim Hoxhës. Një raport i komisarit të policisë së Durrësit për prefekturën theksonte se, në atë kohë, “Hafiz Qazimi” - i cili prezantohej haptazi si anëtar i tarikatit tixhani - ishte duke bërë propagandë. Sipas raportit, Tixhani kishte formuar një parti të fortë për “hapjen” ose për promovimin e tarikatit të tij në qytet dhe në rajone të tjera brenda prefekturës, të tilla si: Shijak, Prezë, Kavajë etj. Komisari i policisë mendonte se, për shkak të influencës që kishte fituar Qazim Hoxha, mund të lindnin probleme serioze, siç ndodhën gjatë zgjedhjeve të delegatëve për kongresin islamik. Me sa duket në Durrës (dhe ndoshta diku tjetër), Qazim Hoxha dhe përkrahësit e tij e kishin kundërshtuar zgjedhjen e kandidatëve që donte të impononte qeveria.

Vetë prefekti, ndërsa jepte raportin në Ministrinë e Punëve të Brendshme, shpjegonte se, që nga ardhja e tij në qytet, profesor Qazim Hoxha, nga Shkodra, e kishte prozelitizuar “sistematikisht” tarikatin e tij, ashtu që një parti e madhe do të krijohej nëpërmjet këtij tarikati, me degë në Kavajë, Shijak dhe Krujë, si dhe në fshatin më të vogël në rajon. Ky zyrtar i lartë e krahasonte më tej “ndikimin që ai kishte arritur përmes kësaj vëllazërie, e cila e mbante popullatën në një fanatizëm alarmant” me “sakrificat e bëra nga qeveria, në nivel kulturor, për ta larguar këtë sëmundje të rrezikshme (d.m.th. fenë) nga popullsia injorante.” Sipas prefektit, ky “fanatizëm” u bë i qartë gjatë zgjedhjeve për Kongresin Mysliman. Sipas tij, kudo në prefekturë, anëtarët e Tixhanijes e kundërshtuan atë që ishte planifikuar nga qeveria, si në Krujë, ku kandidati i tarikatit fitoi dy herë kundër kandidatit të qeverisë. Me qëllim që të mbroheshin “interesat e shtetit”, prefekti propozonte që të largohej Qazim Hoxha nga prefektura. Përgjigja e ministrisë ishte më e matur. Prefekti u urdhërua që ta thë-

rriste Qazim Hoxhën dhe t'i thoshte atij që të hiqte dorë nga një qëndrim i tillë, para se të ndërmerrej ndonjë veprim administrativ.

Në një farë mënyre, Qazim Hoxha, i cili e kishte kundërshtuar në mënyrë të qartë politikën e autoriteteve shqiptare që synonin kontrollimin e organizimit të Komunitetit Islamik dhe futjen e reformave shekullarizuese, më në fund u hoq në mënyrë efektive nga rajoni Durrësit për në Tiranë, por ai u integrua në institucionet qendrore islamike në Tiranë.

Integrimi në institucionet qendrore islame

Në vitin 1930, një vit më pas, Qazim Hoxha u emërua profesor në Medresenë e Përgjithshme të Tiranës, që sapo ishte ndërtuar, e vetmja medrese që kishte mbetur në vend, në përputhje me vendimin e Kongresit. Atje ai jepte mësim gjuhën arabe, mantikën (logjikën), tefsirin (kommentimin e Kuranit) dhe hadithin (traditën). Ai gjithashtu u bë një nga predikuesit më të dëgjuar në kryeqytet. Për më tepër, predikimet e tij botoheshin rregullisht në kolonat e revistës së Komunitetit Islamik Zani i naltë. Kështu, ai u bë një figurë qendrore në jetën fetare të myslimanëve në Tiranë dhe në vend. Në vitin 1942, në kohën e Shqipërisë së Madhe nën ombrellën e Italisë fashiste, ai madje u bë nënkryetar i Këshillit të Ulemave, i autoritetit më të lartë islam në vend, si dhe kryetar i Komisionit për përkthimin e Kuranit.

Ajo që është e habitshme është se ai nuk ishte i vetmi tixhani që kishte zënë një pozitë të rëndësishme brenda institucioneve qendrore islame pas pikë kthesës së rëndësishme që paraqit në Kongresin e vitit 1929. Hasan Tahsini, autori i broshurës së publikuar në vitin 1941, ishte zgjedhur në vitin 1931 si drejtor i shkollës së përzier, të hapur nga Komuniteti Islamik. Kjo ndërtesë ishte shumë e rëndësishme për Komunitetin Islamik, pasillimi i shkollës ishte që t'u ofronte prindërve myslimanë një alternativë ndaj shkollave shtetërore, ku konsiderohej se morali dhe mësimet fetare nuk kishin vend të mjaftueshëm në programet mësimore. Kur shkolla u mbyll nga qeveria, si të gjitha shkollat private, në vitin 1933, Hasan Tahsini u integrua në stafin mësimor të Medresesë së Përgjithshme, ku ai jepet mësim gjuhën arabe. Haki Sharofi, një tjetër anëtar laik tixhani, ishte gjithashtu profesor në Medresenë e Përgjithshme, ku ai jep-

te mësim gjuhën shqipe. Për më tepër, në vitin 1930, Haki Sharofi u bë kryeredaktor i revistës së Komunitetit Islamik, Zani i naltë, kur ajo filloi të publikohej sërish pas një ndërprerjeje prej gjashtë muajsh. Kjo do të thotë se një tixhani ishte përgjegjës për përhapjen e Islamit në Shqipëri përmes mjeteve moderne të shtypit.

Jashtë Tiranës, tixhanitë kishin zënë gjithashtu poste të rëndësishme brenda institucioneve islame. Në vitin 1929, Muhammed Bekteshi ishte emëruar predikues (vaiz) në prefekturën e Shkodrës; në Durrës, myftiu Mustafa Varoshi i përkiste tarikatit; në Krujë, zëvendës myftiu, Haxhi Ismaili, ishte gjithashtu një dishepull i rrugës tixhani, dhe më vonë ai u emërua myfti në Vlorë.

Në vitet 1930-të, vetë Tixhanijje, në një mënyrë, ishte integruar në strukturën e institucioneve islamike. Në vitin 1936, tarikati formoi me tri vëllazëri të tjera - atë të kadirive, të rifaive dhe të sadive - një organizatë, që u quajt Drita Hyjnore, nën ombrellën e Komunitetit Islamik. Sipas rregullores së organizatës, qëllimi kryesor ishte që të botoheshin libra për të përforcuar moralin e dishepujve me anë të predikimeve, si dhe për t'i shërbyer unitetit kombëtar. Pikërisht në këtë kuadër u botua broshura e Hasan Tahsinut, në vitin 1941. Rregullorja planifikonte gjithashtu një funksionim të racionalizuar të katër vëllazërive, por ne nuk e dimë se në cilën shkallë kjo ka qenë me të vërtetë efektive. Me përjashtim të disa ceremonive zyrtare, me rastin e festave myslimane dhe botimin e disa librave, nuk ka dëshmi në lidhje me punën e përditshme të kësaj organizate, e cila ishte një produkt i pikëpamjes reformiste të udhëheqësve të Komunitetit Islamik Shqiptar, që karakterizohej, ndër të tjera, nga një qasje racionale. Megjithatë, integrimi i Tixhanijjes në këtë organizatë, që dukej se i kishte pranuar parimet e vendosura nga institucionet zyrtare islame dhe nga shteti, ndodhi në një kohë kur ky i fundit ishte i gatshëm që ta përdorte fenë si një mjet kundër “kërcënimit komunist”, në një kohë kur ringjallja fetare nuk konsiderohej më si “fanatizëm” që kundërshtonte “interesat e shtetit”.

Përfundim: Reformizmi dhe rigjallërimi në punë

Tregimi i zakonshëm në lidhje me evoluimet e Islamit në Shqipëri midis dy luftërave botërore fokusohet në politikën e Zogut dhe synimin e tij për t'i vënë institucionet fetare nën kontrollin e shtetit, për reduktimin e ndikimit të fesë në përgjithësi dhe për shekullarizimin e shtetit dhe të shoqërisë. Futja e kodit civil dhe heqja e gjykatave fetare në vitet 1928-1929 janë, në këtë drejtim, hapa të rëndësishëm. Mbështetja e ulemave reformatorë dhe e myslimanëve laikë nga ana e shtetit, në mënyrë që të zbatoheshin reformat brenda institucioneve islame, është gjithashtu pjesë e politikës, që duket të ketë kulmuar me organizimin e Kongresit Islamik Shqiptar të vitit 1929. Pas Kongresit, në vijim të miratimit të statutit të ri, institucionet fetare islame morën një formë më të centralizuar, më të kontrolluar, më të racionalizuar dhe madje më të shekullarizuar. Përveç funksioneve të tyre si imam dhe si predikues, prerogativat e myftinjve kufizoheshin në detyrat administrative: ata nuk lejoheshin që të jepnin fetva. Madje kreu i ri i emëruar i Komunitetit Islamik nuk i përkiste grupit të ulemave: Behxhet Shapati, i cili zëvendësoi Vehbi Dibrën, ishte një jurist. Disa myslimanë, në ditët e sotme, janë duke i interpretuar këto zhvillime si një goditje kundër lirisë së Islamit. Në fakt, emërimi i Qazim Hoxhës në Tiranë dhe integrimi i tij në institucionet qendrore islame mund të interpretohet gjithashtu si një përpjekje për të neutralizuar ndikimin e tij në Shqipërinë Qendrore.

Megjithatë, studimi i përhapjes së Tixhanijjes dhe marrëdhëniet e saj komplekse me institucionet reformiste fetare na lejojnë të shohim aspekte të tjera të evoluimit të Islamit në Shqipëri, në periudhën midis dy luftërave botërore, të cilat zakonisht nuk merren parasysh kur skena fetare shihet vetëm nga një pikëpamje normative dhe kur institucionet konsiderohen si tërësi homogjene.

Së pari, për shkak të ndërhyrjes së shtetit në sferën fetare mund të ketë ndodhur ajo që Jean-Marie Mayeur e ka quajtur, në rastin e Konkordatit Francez, “transferim i vitalitetit fetar në një sektor i cili i shpëtonte tutelës së shtetit.” Rruga tixhani me të vërtetë duket se tërhoqi shumë njerëz në Shkodër dhe në Shqipërinë e Mesme, dy rajone ku myslimanët ishin lidhur fuqimisht me Islamin dhe ku ka pasur reagime kundër refor-

mave të caktuara të institucioneve islamike dhe kundër ndërhyrjes së shtetit në punët fetare.

Së dyti, integrimi i disa anëtarëve të Tixhanijjes në zemër të struktura-
rave zyrtare të Komunitetit Islamik (Medreseja e Tiranës, drejtuesi i revistës,
drejtuesi i shkollës së përzier, si myfti ose si predikues), në mënyrë që t'i
kontrollonin ato, kontribuoi në një rigjallërim islam nga brenda institucioneve
të reja të reformuara islame, në një kohë kur këto institucione dukeshin më të
racionalizuara, më të kontrolluara dhe më të shekullarizuara. Ky integrim i
elementëve rigjallërues lejoi, në disa pjesë të shoqërisë shqiptare, përhapjen e
një Islami për të cilin modeli pegamberik, si dhe përçimi i moralit dhe i njohurive
fetare, ishin qendrore. Ndoshta mund të hiqet një paralele me integrimin e
tanishëm të elementëve neo-selefistë në institucionet zyrtare islame të Bosnje-Hercegovinës.

E fundit por jo më e pakta, në gjysmën e dytë të viteve 1930-të, ky
evoluim rigjallërues i papritur islam brenda institucioneve zyrtare islame
i shërbeu politikës së re të Mbretit Zog, i cili e kishte braktisur politikën e
tij shekullariste, sepse donte ta luftonte “rrezikun komunist”, i cili kishte
shpërthyer tashmë në Spanjë. Për këtë arsye, ai nisi veçanërisht një fushatë
të re nacionaliste, i rifuti mësimet fetare në shkollat shtetërore dhe u
përpoq që ta zgjidhte çështjen e Kishës Ortodokse Autoqefale Shqiptare,
e cila gjithashtu çoi në një rigjallërim fetar pas vitit 1937, pavarësisht
hezitimit të disa zyrtarëve civilë. Në fakt, as qëndrimi i institucioneve
islame, as politika e shtetit shqiptar, nuk ishin të njëzëshme dhe të pandry-
shueshme gjatë kësaj periudhe.

Përktheu nga anglishtja

Mimoza Sinani

Burimi:

Nathalie Clayer, *The Tijaniyya:*

Reformism and Islamic Revival in Interwar Albania

Journal of Muslim Minority Affairs, Vol. 29, No. 4, December 2009

Prof. Dr. Nathalie CLAYER

The Tijaniyya: Reformism and Islamic revival in Albania between two world wars

Abstract

Islam in modern Southeastern Europe is mostly studied in terms of institutionalization, nationalization and reforms. This top-down approach allows us to understand only incompletely the transformation of the Islamic religious scene and the relationship between state and religion. Here, I take the case of interwar Albania and focus the analysis in studying the development of the Tijaniyya - a strongly orthodox North-African brotherhood which spread in this country after 1900 - and examine the position of its members in the Islamic religious circles.

The spread of this brotherhood was likely initiated by state interference in the religious sphere, which led to a transfer of religious vitality to a sector that escaped state tutelage. The integration of several members of the Tijaniyya at the heart of the official structures of the Islamic Community in 1930 in order to control them, contributed to an Islamic revival from within the new reformed Islamic institutions, at a time when these institutions seemed more rationalized, controlled and secularized.

In the second half of the 1930s, this unexpected Islamic revivalist evolution within the official Islamic institutions came to serve the new politics of King Zog, who abandoned his secularist politics, to fight the "communist danger".

Keywords: *Islam in Southeastern Europe, Albania, Tijaniyya, Islamic institutions, Islamic revival, King Zog*

IV. TEMA E NUMRIT

KUD: 28-23(05)

Naim ef. TËRNAVA

Myfti i Kosovës

PËRKTHIMI I KURANIT NË SHQIP: URË MES SHPALLJES HYJNORE DHE IDENTITETIT KOMBËTAR

Në këtë ditë të bekuar dhe të paharrueshme na bashkon një rast që bart peshën e historisë dhe shkëlqimin e dritës hyjnore: 40-vjetori i përkthimit të plotë të kuptimit të ajeteve të Kuranit famëlartë në gjuhën shqipe, një ngjarje që shënon një nga kulmet e përpjekjeve intelektuale, gjuhësore dhe shpirtërore të kombit tonë. Në mesin e shumë aktiviteteve shkencore që organizohen në vendin tonë dhe më gjerë, ky aktivitet është veçanërisht i dalluar, jo vetëm për tematikën që trajton, por për thellësinë që përfaqëson dhe dritën që shpërndan.

Kurani është fjala e Zotit, udhëzim i përjetshëm, drita që nuk shuhet, por që mbetet në përjetësi burim i pashtershëm i urtësisë, i drejtësisë dhe i paqes për mbarë njerëzimin. Prandaj, të merresh me Kuranin, qoftë në lexim, reflektim apo studim, është një akt i përkushtimit dhe i nderimit. E, të përkthesh kuptimet e Kuranit, ashtu siç bëri me devotshmëri, përkushtim dhe guxim profesional profesor Feti Mehdiu, është një kurorëzim i suksesit por edhe një afrim më i madh te mëshira dhe shpërblimi i Zotit, xh.sh. Ky përkthim i kuptimit të Kuranit, i botuar për herë të parë në vitin 1985 nga Bashkësia Islame e Kosovës, nuk përbën vetëm një arritje fetare, gjuhësore apo akademike, por edhe një dëshmi se besimi, dija dhe përkushtimi mund të bashkohen për të krijuar historinë. Përkthimi i kuptimit të Kuranit në gjuhën shqipe e afron atë më shumë tek zemrat dhe mendjet e shqiptarëve, duke hapur rrugë të reja për kuptim, adhurim dhe

hulumtim të thellë. Në këtë kuptim, përkthimi mund të konsiderohet një pasuri kombëtare, për shkak të vlerave të tij të thella kulturore, shpirtërore dhe gjuhësore.

Një komb që e ka të përkthyer kuptimin e Kuranit në gjuhën e vet e njeh më mirë fenë dhe kulturën e tij, duke u bërë pjesë e një bote shpirtërore të gjerë pa humbur asnjë element të identitetit kombëtar. Përkthimi përfaqëson një urë midis kulturës islame dhe trashëgimisë kombëtare, duke dëshmuar se besimi dhe identiteti kombëtar mund të bashkëjetojnë në harmoni. Çdo përkthim i kuptimit të ajeteve të Kuranit kërkon dije të thellë në gjuhë, fe dhe kulturë, dhe përbën një arritje të madhe shkencore dhe kombëtare. Ai është gjithashtu dëshmi e faktit se kombi ka dijetarë, gjuhëtarë dhe studiues të aftë, të cilët dinë të bartin fjalën hyjnore në gjuhën e tyre me respekt dhe saktësi.

Kurani nuk mund të përkthehet fjalë për fjalë, sepse bukuria dhe mrekullia e tij gjuhësore dhe përmbajtësore nuk mund të bartet plotësisht në një gjuhë tjetër. Zoti, xh.sh., thotë: ***“Sikur të ishte deti ngjyrë për t’i shkruar fjalët e Zotit tim, deti (uji i tij) do të shterej para se të përfundojnë fjalët e Zotit tim, e edhe sikur të sillnim shtesë edhe një si ai (deti).”*** (El Kehf: 109).

Përkthimi i kuptimeve të Kuranit në gjuhë të huaja është një mjet i domosdoshëm për përhapjen e dritës së udhëzimit hyjnor në mbarë botën. Megjithatë, ai nuk mund të zëvendësojë gjuhën origjinale të Kuranit dhe nuk konsiderohet vetë Kurani, pavarësisht nga gjuha e përkthyer. Kurani është ura që lidh popujt me fjalën hyjnore dhe dritarja përmes së cilës miliarda njerëz mund të njohin Zotin, besimin dhe moralin islam.

Të nderuar të pranishëm,

Sot, 40 vjet pas përkthimit të parë të plotë të kuptimit të ajeteve të Kuranit në gjuhën shqipe, jemi këtu për të kujtuar, nderuar dhe reflektuar. Nderojmë këtë vepër Hyjnore, kujtojmë përpjekjet e jashtëzakonshme që qëndrojnë pas saj dhe ftojme brezat e sotëm e të ardhshëm të ecin më tej në këtë rrugë drite dhe dijeje.

Prania juaj sot, studiues të nderuar dhe kontribuues të shquar në fushën e gjuhës, fesë dhe kulturës, na nderon thellësisht dhe i jep këtij akti-

viteti solemnitetin që i takon. Le të jetë ky takim jo vetëm përkujtim, por edhe shtysë për angazhim të ri, për studim më të thellë të Fjalës së Zotit në gjuhën tonë të bukur shqipe dhe për të çuar më tej mesazhin që nisi me fjalën "Lexo!", një mesazh që nuk ndalon së frymëzuar zemrat dhe mendjet e njerëzimit.

Kur përqendrohemi në çdo aktivitet që ka të bëjë me Kuranin dhe dijet përreth tij, ndjejmë menjëherë një dimension të veçantë, një ndërthurje mes dijes dhe shpirtit, mes hulumtimit racional dhe reflektimit të devotshëm. Ky karakter unik i jep këtyre tubimeve jo vetëm vlerë akademike, por edhe një ngarkesë shpirtërore dhe pasion personal, duke e bërë pjesëmarrjen në to një nder të veçantë dhe një përgjegjësi.

Botimi i përkthim, të kuptimeve të Kuranit në shqip, këtu e 40 vjet më parë, pra më 1985, s'ka dyshim se përfaqëson një moment historik për kulturën islame shqiptare, një pikë kthese në qasjen tonë ndaj tekstit hyjnor. Përmes këtij përkthimi Fjala e Zotit, e shpallur në gjuhën arabe, filloi të kumbojë qartë në gjuhën e zemrës dhe të mendjes së shqiptarëve, duke u bërë më e afërt, më e kuptueshme dhe më e perceptueshme për miliona besimtarë shqiptarë dhe studiues. Akademia e sotme është një ftesë për të reflektuar mbi rolin e përkthimit në transmetimin e mesazhit hyjnor, për të vlerësuar trashëgiminë fetare e shkencore të profesor Feti Mehdiut, dhe për të thelluar kërkimet tona mbi Kuranin në kontekstin e gjuhës shqipe dhe më gjerë.

Të nderuar të pranishëm,

Kumtimi apo përhapja e fjalës së Zotit, xh.sh., është një urdhër që vjen prej të Madhit Zot, kur Ai e urdhëroi Muhamedin, a.s., të transmetonte apo ta bartte fjalën e zbritur te të gjithë njerëzit dhe popujt, pa dallim, kur Ai i tha: ***"O i Dërguar, kumto atë që të është shpallur prej Zotit tënd! E, nëse nuk e bën, atëherë nuk e ke përcjellë mesazhin e Tij."*** (El Maide: 67).

Meqenëse mesazhi i Islamit është universal dhe urtësia e Zotit që njerëzit të flasin gjuhë të ndryshme është e përsosur, përkthimi i kuptimit të Kuranit në gjuhë të ndryshme shërben si mjet thelbësor për të përhapur këtë mesazh. Ai mundëson që njerëzit të kuptojnë njëri-tjetrin dhe të ma-

rrin udhëzimin hyjnor pa dallime gjuhësore apo kulturore. Pra, Zoti i Madhërishëm e shpalli Kuranin në gjuhën arabe, për t'ia lehtësuar kuptimin Muhamedit, a.s., dhe popullit të tij, ngase ata ishin arabë. Prandaj, përkthimi i kuptimit të Kuranit në gjuhët e ndryshme të botës nuk është vetëm i lejuar, por është i nevojshëm, në mënyrë që fjala e Zotit të kuptohet dhe të zbatohet.

Të nderuar të pranishëm,

Përkthyesi i kuptimeve të Kuranit të Shenjtë merr shpërblim të madh nga Zoti, sepse ai po kryen një detyrë që kontribuon drejtpërdrejt në përcjelljen e mesazhit hyjnor në këtë botë. Ai shpjegon kuptimet e Librit të Zotit për ata që nuk kuptojnë arabisht, duke kontribuar kështu në përhapjen e Islamit dhe duke mundësuar sa më lehtë kuptimin e tij për njerëzit. Megjithatë, përkthyesi nuk ka të drejtë të mendojë se ka dhënë fjalën e fundit në interpretim; shpërblimi i tij qëndron pikërisht në aftësinë për të përhapur mesazhin hyjnor dhe për të bërë që udhëzimet e Zotit të arrijnë te njerëzit në gjuhën e tyre, duke hapur dyer për kuptimin e fesë dhe reflektimin mbi ajetet e saj.

Zoti i Madhërishëm thotë: ***“Dhe Ne ta kemi zbritur-shpallur ty mesazhin (Kuranin), që t’ua sqarosh njerëzve atë që u është shpallur-zbritur atyre, me shpresë se do të studiojnë (Kuranin)...”*** (En Nahl: 44)

Ky ajet tregon qartë se Muhamedi, a.s., ishte i ngarkuar nga Zoti, xh.sh., jo vetëm të transmetonte Kuranin, por edhe ta shpjegonte për njerëzit, që ata ta kuptonin drejt dhe ta zbatojnë në jetën e tyre. Pas vdekjes së tij, kjo përgjegjësi kalon mbi shokët e tij (sahabët) dhe më pas mbi brezat e mëvonshëm të dijetarëve dhe thirrësve në fenë islame. Me përhapjen e Islamit në vende të ndryshme dhe mes popujsh që nuk flasin arabisht, nevoja për shpjegimin dhe interpretimin e Kuranit bëhet edhe më e domosdoshme. Mirëpo, shpjegimi i Kuranit nuk mund të ndodhë pa kuptim, dhe kuptimi nuk mund të arrihet pa përkthim, veçanërisht kur nuk njihni gjuhën origjinale të zbritjes së tij. Prandaj, në një kuptim alegorik mund të thuhet se vetë urdhri i Zotit për ta shpjeguar Kuranin e bën të domosdoshëm përkthimin e tij në gjuhët e ndryshme të botës. Kështu,

mesazhi hyjnor nuk mbetet i mbyllur në një gjuhë të vetme, por arrin të të gjithë njerëzit, ashtu siç është qëllimi i shpalljes së tij.

Përkthimi i kuptimit të ajeteve të Kuranit nuk është vetëm një mënyrë për të lehtësuar kuptimin për ata që nuk flasin arabisht, por mund të shihet edhe si pjesë e përmbushjes së urdhrin hyjnor për shpjegimin e shpalljes. Prandaj, përkthimi dhe komentimi i Kuranit është një nevojë, një obligim dhe një përgjegjësi, dhe në një kuptim më të thellë, përbën vetë urdhrin e Zotit përmes detyrës së shpjegimit dhe transmetimit të fjalës së zbritur.

Pra, përfshirja dhe marrëdhënia me Kuranin është një nga format më të larta të adhurimit ndaj Zotit, xh.sh. Zoti i shpërbleftë të gjithë ata që kanë kontribuar në mësimin, interpretimin, komentimin dhe përhapjen e Kuranit te ne dhe më gjerë. Mirënjohje dhe respekt për të gjithë ata që, në çfarëdo mënyre, kanë dhënë kontributin e tyre që kuptimet e Kuranit fisnik të jenë pjesë e gjuhës, kulturës dhe studimeve islamologjike te ne, duke ndikuar kështu edhe në jetën shpirtërore të besimtarëve shqiptarë.

Respekt dhe mirënjohje të veçantë për akademikun tonë të çmuar, profesor Feti Mehdiun, të cilin, për fatin tonë të mirë, e kemi edhe sot në mesin tonë.

Bashkësia Islame e Kosovës punën, veprimtarinë dhe misionin e saj e ka të bazuar në Kuran dhe Hadith, dhe gjithnjë do të jetë në shërbim të urdhrave që dalin nga porositë e Kuranit dhe të Hadithit, si dhe në shërbim të të gjithë atyre që kontribuojnë për Kuranin dhe me Kuranin.

Ju faleminderit për kohën tuaj të çmuar!

KUD: 28-23(05)

Prof. dr. Hysen MATOSHI

PËRVJETOR I PËRMASËS KOMBËTARE

Përkthimi i librave të shenjtë përbën një akt të rëndësishëm kulturor dhe përgjithësisht shoqëror. Rëndësia e tyre shkon përtej dimensionit fetar, ngaqë, sikundër dihet, librat e shpallur kanë luajtur rol të rëndësishëm në emancipimin e gjithëmbarshtëm kombëtar, kanë formësuar bazat etike të shoqërisë, kanë hapur horizonte të reja të zhvillimit mendor, edukativ e kulturor të pjesëtarëve të një kombi a të një komuniteti të caktuar.

Përkthimi i librave të shenjtë është datë e rëndësishme në historinë e secilës gjuhë.¹ Ky është një moment i verifikimit të kapaciteteve shprehëse të një gjuhe dhe i emancipimit të folësve të saj, ndërsa koha e përkthimit rëndom përbën kthesë me rëndësi për procese të mëtejme të zhvillimit të qëndrueshëm kulturor e identitar. Kjo gjë mund të thuhet sidomos për përkthimin e Kuranit në gjuhën shqipe, marrë parasysh edhe strukturën fetare dominuese të folësve të saj. Madje, krahasuar me kohën e pranimi të Islamit si fe me përmasa mbizotëruese në hapësirën etnike shqipfolëse, mund të themi se përkthimi i Kuranit në shqip del disi i vonuar. Pavarësisht se botimi i përkthimit të parë të plotë të Kuranit është i një date të vonshme kundruall jetëgjatësisë së Islamit ndër shqiptarët, përkatësisht i vitit 1985, përpjekjet në këtë drejtim janë të periudhave më

¹ Me sa jemi në dijeni shqipja është ndër gjuhët e fundit të shkruara që, në formatin e saj gjuhësor, bëhet me librat e shenjtë. Kur e themi këtë kemi parasysh botimin e tyre të plotë, ngaqë, sikurse dihet, dorëshkrime të përkthimeve të plota ka pasur edhe para kësaj kohe (1985), sikurse që ka pasur edhe botime të pjesshme të tyre. Megjithatë, botimi integral merret si datë e jetësimi të sjelljes së tyre në gjuhën shqipe.

të hershme, qoftë në përpjekjet e botimit të pjesshëm të përkthimit, qoftë si përkthime të Kuranit të lëna në dorëshkrim, në rend të parë, për arsye të njohura historike e shoqërore.

Ne shqiptarët bëjmë pjesë ndër kombet e fundit që e pasurojmë bibliotekën tonë me këtë literaturë kapitale fetare, kulturore e të rëndësisë së gjithëmbarshme shoqërore. Përkthimi sistematik dhe botimi integral i Kuranit në gjuhën shqipe ka një histori prej më shumë se një shekulli.² Përpjekje për të sjellë pjesë të caktuara të Kuranit në formatin shqip pati edhe nga personalitete të tjera të shquara të kulturës e të historisë shqiptare. Kujtojmë autoritetin më të madh kulturor e ideologjik të Rilindjes Kombëtare, Naim Frashërin, i cili vjen me përkthimin selektiv të disa pjesëve nën titullin “Thelb i Kur’anit”, për të vijuar me përpjekje të dijetarëve të shquar shqiptarë, sikundër janë Hafiz Ali Korça, Hafiz Ibrahim Dalliu, Ferit Vokopola, Abdullah Zëmlaku etj.

Ndonëse nuk u përkthye, rrjedhimisht nuk u botua si i tërë, nismat e tilla ishin shprehje e nevojës dhe e interesimit të lexuesit shqiptar që ta ketë në gjuhën e tij fjalën e Krijuesit të Madhërishëm. Njëkohshëm ato ishin përpjekje motivuese për të ecur në rrugën e realizimit të plotë të kësaj nisme larghedhëse e orientuese për jetën fetare, kulturore, civilizuese e shoqërore të shqiptarëve. Megjithatë, në kontekstin historik shqiptar, pasoi një errësirë e plotë pas mbizotërimit të ideologjisë komuniste në Shqipërinë shtetërore. Komuniteti Mysliman i asokohshëm i Shqipërisë e shtroi tek autoritetet më të larta politike e qeverisëse të shtetit kërkesën për mbështetje lidhur me botimin e përkthimit të Kuranit në gjuhën shqipe. Mospërmbushja e saj ishte një uverturë në atë që do ta priste shtetin shqiptar, përkatësisht në ateizimin e plotë të jetës së tij të gjithëmbarshme. Pavarësisht këtij fakti, kemi dëshmi se u bënë përpjekje edhe në

² Përkthimi dhe botimi i parë sistematik i Kuranit u bë nga rilindësi shqiptar, Ilo Mitkë Qafëzezi, i cili, më 1921, në Rumani, nisi botimin e sureve të para të përkthimit të Kuranit Fisnik. Qafëzezi, pasi që nuk e njihte gjuhën e origjinalit, bëri një përkthim pas përkthimi, përkatësisht nga anglishtja, duke u bazuar në përkthimin e George Sales, ndërsa punën e tij përkthimore si realizim ua dedikonte bashkëkombësve në Shtetet e Bashkuara të Amerikës.

planin e përkthimit të Kuranit në gjuhën shqipe. Dy prej tyre tashmë janë të njohura botërisht. Përkthyesit e kësaj kohe të Kuranit, për shkak të rrethanave specifike, nuk ia dolën që ta kurorëzonin me botim punën e tyre. Këtu kam parasysh Salih Ferhat Hoxhën, dorëshkrimi i të cilit u botua vite më parë³ dhe Muharrem Blakçorin, dorëshkrimi, prej tre mijë faqesh të fletoreve, i të cilit tani vonë i është besuar Bashkësisë Islame të Kosovës dhe ka shpresë se së shpejti do ta shohë dritën e botimit.

Pa mohuar asnjë përpjekje të evidentuar në këtë drejtim e të ndër-gjegjshëm se mund të ketë edhe dëshmi të tjera përkthimore në gjuhën shqipe lidhur me Kuranin Fisnik, për sa jemi dijeni, realizimi i këtij projekti madhor, ndërlidhet me emrin e Prof. Feti Mehdiut, i cili, me punën dhe përkushtimin që e karakterizojnë në gjithë jetën dhe veprimtarinë e tij, e kurorëzoi këtë ngrehinë të madhe, duke e përkthyer si të plotë dhe duke e botuar Kuranin në gjuhën shqipe. E mbaj mend shumë mirë botimin e parë të Kuranit në shqip. Atëbotë isha maturant, ndërsa bashkë me një numër shumë të vogël shokësh iu gëzuam sihariqit se fjala e Allahut tanimë po vinte në shqip dhe se shqipja kishte treguar zotësinë e saj leksikore e shprehëse që ta përçonte një vepër fundamentale, rëndësinë shumëplanëshe të së cilës e kishte njohur secila kohë, secila hapësirë globale dhe veçmas kushdo që i ishte përmbajtur asaj. Tre vjet më vonë pashë se si në literaturën e letërsisë botërore profesori i asokohshëm i Fakultetit Filozofik të Universitetit të Prishtinës, Hasan Mekuli, e kishte renditur Kuranin ndër veprat e obligueshme për lexim. Nuk e di nëse ka qenë pjesë e planprogramit studimor (tani silabusit me shprehjen e re) para përkthimit të tij, por ne tani e kishim mundësinë që Kuranin, në kuadër të përgatitjes së lëndës letërsie botërore, ta lexonim në shqip. Pavarësisht se motivacioni i përfshirjes në literaturën universitare nuk kishte të bënte me aspekte etike e fetare, ngase ishte konceptuar si një vepër monumentale me specifika ligjërimore e me ndikim në rrjedhat globale, megjithatë Kurani po përfshihej në një planprogram akademik institucional, mbase edhe për meritë të profesorit të lëndës.

³ Salih Ferhat Hoxha, “Kur’ani me përkthim në shqipe nga Salih Ferhat Hoxha”, Logos - A, Shkup, 2016.

Ndonëse me rastin e botimit të parë të Kuranit në shqip nuk iu kush-tua vëmendja e merituar në qarqet institucionale akademike e kulturore, kjo ngjarje me ndikim në proceset kulturore e shoqërore u shënua në periodikun e asokohshëm të vendit, madje edhe në atë jugosllav, si një zhvillim i rëndësishëm për gjuhën shqipe dhe për besimtarët shqiptarë të përkatësisë fetare islame. Në një sintezë bibliografike të shkrimeve, me rastin e botimit të Kuranit në gjuhën shqipe dhe shkrimeve të përvjeto-rëve, prezantuar në punimin e Sadik Mehmetit, me titullin “Jehona e për-kthimit të parë komplet të Kur’anit në shtypin shqiptar”⁴ janë veçuar shkrimet informative të periodikut islam dhe periodikut tjetër të asokoh-shëm, por edhe shkrimet e autorëve të njohur orientalistë e filologë, si: Idriz Demiroviq, Darko Tanaskoviq, Muhamet Mufaku, Engjëll Sedaj, Emin Behrami, Isa Bajçinca, Mehmet Halimi etj. Po kështu duhet thënë se edhe ribotimet pasuese janë shoqëruar me shkrime, qofshin të karak-terit informativ, qofshin të karakterit vlerësues, sikundër janë ato të Ramadan Shkodrës, Sadik Mehmetit, Veli Veliut, Habib Zogajt etj. Edhe sivjet në 40-vjetorin e botimit të parë të Kuranit në shqip janë mbajtur shumë fjalime, një pjesë e të cilave kanë gjetur vend në vëllimin e Kujtim Kasamit me titullin “*Përkthimi i parë i Kur’ani Kerimit shqip*”, si, bie fjala, kontributet e Muhamed Mufakut, Elez Ismailit, Elez Osmanit, Ab-dullah Rexhepit, Ramadan Shkodrës, Bashkim Aliut, Kujtim Kasamit, pa harruar me këtë rast edhe një varg fjalësh përshëndetëse që janë mbajtur në aktivitetet përkatëse.

Merita e Feti Mehdiut, si përkthyes, profesionist i fushës dhe intelek-tual me formim të gjerë lidhet, në krye të herës, me këtë ngjarje historike të gjuhës, të kulturës dhe të zhvillimit shoqëror të shqiptarëve, pa lënë anash arritjet e tij të tjera. Natyrisht me këtë rast nuk dua të mohoj as pu-

⁴ Sadik Mehmeti, “Jehona e përkthimit të parë komplet të Kuranit në shtypin shqi-ptar”, kumtesë e lexuar në Shtëpinë e Kulturës “Xhemajli Berisha” në Prizren, më 30 prill 2010, në aktivitetin e shënimit të 25-vjetorit të përkthimit të parë komplet të Kuranit në gjuhën shqipe; botuar edhe në vëllimin e Kujtim Kasamit “Përkthimi i parë i Kur’ani Kerimit shqip – 40 vjet në duar të lexuesit shqiptar 1985 – 2025”, botoi Instituti për Shkenca Humane “Akademia”, Kërçovë, 2025, f. 50 - 56.

nën e pasrendësve të tij në fushën e traduktologjisë islame, të cilët gjithashtu kanë ofruar variantet e tyre përkthimore të Kuranit në gjuhën shqipe. Sot kemi një numër imponant përkthimesh, kuptohet ka edhe debate që, në fund të fundit, janë shprehje e ekzistimit të kapaciteteve të domosdoshme e të shëndetshme për diskutime në frymë kritike me qëllimin që të përçohet, në mënyrë sa më të plotë e më të saktë, kuptimi i Shpalljes Hyjnore në gjuhën shqipe.

Tani që po shënojmë 40-vjetorin e botimit të parë të Kuranit integral në gjuhën shqipe, themi se autori i kësaj pune madhore ka pasur fatin që t'i shohë, t'i prekë dhe t'i gëzojë rezultatet e punës së tij. Mirëpo, gjithashtu, ky përvjetor është një moment mirënjohjeje edhe për të gjithë përkthyesit e tjerë të Kuranit në gjuhën shqipe, e që nuk janë të paktë. Megjithatë, do të përmend me këtë rast Sherif Efendi Ahmetin⁵ dhe Hasan Efendi Nahin.⁶

Përpjekja për t'ia ofruar lexuesit shqiptar tekstin e Kuranit në gjuhën shqipe, si format i mundshëm komunikimi, shënon një arritje të rëndësishme që hap horizonte të reja dhe që shënon nivele më përfshirëse të komunitetit shqiptar mysliman në sferën e ndërgjegjësisimit. Kurani, qoftë edhe si përkthim, lexohet më shumë nga shqiptarët dhe fatmirësisht në gjuhën amtare, pra jo nëpërmjet ndonjë gjuhe të ndërmjetme (kryesisht boshnjakishtes, serbishtes, kroatishtes, turqishtes, anglishtes etj.) - sikundër ishin të detyruar më parë.

Në planin e përgjithshëm kulturor shqiptar përkthimi dhe botimi i Kuranit shënon një moment historik dhe një mundësi për nivele të reja të zhvillimit. Njohja e përmbajtjes së Kuranit tani është e mundshme për të gjithë lexuesit e shqipes, marrë parasysh faktin se arabishten e njeh një numër i vogël i shqiptarëve të besimit islam. Publicistika islame, dijet e shkencave islame, publikimet e punimeve studimore, publikimet e artikujve dhe të shkrimeve të ndryshme u shtuan ndjeshëm pas botimit të Kuranit në shqip. Bibliografia e shkrimeve islame, pas përkthimit të kup-

⁵ Sherif Ahmeti, "Kur'an-i, përkthim me komentim në gjuhën shqipe", botoi Kryesia e Bashkësisë Islame të Kosovës, Prishtinë, 1988.

⁶ Hasan Nahi, "Kur'ani i Madhëruar", botim i përkthyesit, Prishtinë, 1988.

timeve të Kuranit në shqip, hyn në një fazë të re, gjithsesi më dinamike dhe duke shënuar njëkohshëm edhe një cilësi të re në trajtimet e islamistikës shqiptare.

Prandaj themi me bindje të plotë se ndikimi i përkthimit të Kuranit në gjuhën shqipe, në këtë periudhë 40-vjeçare, shkon përtej misionit parësor fetar të transmetimit të kuptimit të fjalës së Allahut edhe në gjuhën shqipe. Përveç formimit të besimtarëve dhe njohjes së bazës doktrinare islame, përkthimi i Kuranit ka qenë faktor zhvillimesh edhe në plane të tjera shoqërore, edukative, kulturore, identitare dhe të gjithanshme.

Së pari, është evidente se botimi i Kuranit në shqip është pasuar nga formimi i një numri të madh autorësh të shkrimeve islame në sferën e publicistikës, të dijeve islame e të krijimtarisë letrare e kulturore me përbërës islamë. Logjikisht edhe periodiku islam në gjuhën shqipe ka shënuar një transformim të jashtëzakonshëm. Periudha pas botimit në shqip të Kuranit karakterizohet me një konsolidim dhe avancim të periodikut islam, pavarësisht sfidave historike me të cilat u përball Kosova e në këtë kontekst edhe Bashkësia e saj Islame si pjesë aktive në proceset historike të liribërjes. Si rrjedhojë e përkthimit të Kuranit në shqip periodiku islam pasurohet me tema të reja, njëkohshëm shfaqen autorë të rinj me kontributet e tyre autoriale e përkthimore.

Përkthimi dhe botimi i parë i Kuranit Fisnik në gjuhën shqipe, i pasuar nga disa botime të tjera, e ka zgjeruar dimensionin mendimor të lexuesit shqiptar, por njëkohshëm ka bërë që në shumë shkrime fetare, shkencore, kulturore, letrare etj. të shfaqen si referenca edhe pjesë nga përmbajtja e tij. Studiues të letërsisë flasin për praninë e temave biblike në letërsinë tonë, por çuditërisht nuk flasin për aspekte tematike ose të tjera kuranore, ndonëse prania e ndikimit të Kuranit në kulturën dhe letërsinë shqiptare është evidente për shekuj me radhë.

Përkthimi dhe botimi i Kuranit Fisnik ka ndihmuar edhe sa i përket standardizimit të terminologjisë islame në gjuhën shqipe, ndonëse mbetet ende për të bërë në këtë drejtim. Si një leksik i kufizuar e madje edhe i anashkaluar në fjalorët ekzistues të shqipes, jo rrallë fjalësi islam është plotësuar e saktësuar duke u mbështetur në fjalët a trajtat që janë përdorur në akëcilin përkthim të Kuranit.

Për 40 vjet të ligjëritimit shqip të Kuranit Fisnik, përveçse kemi besimtarë më të informuar e më të formuar e që pa dyshim është synimi parësor, njëkohshëm themi se kemi rrjedhoja pozitive edhe në sfera të tjera të jetës shoqërore, arsimore e kulturore. Shpreh bindjen se begatia e tij si Fjalë e Krijuesit e ka përfshirë edhe jetën tonë të përgjithshme, duke e humanizuar vizionin për jetën dhe qëllimin e saj, se e ka pasuruar, e ka thelluar dhe e ka fuqizuar mendimin tonë, ka hapur horizonte të reja për shkrimin shqip, kulturën dhe vlerat tona identitare.

KUD: 28-23(05)

Dr. Feti MEHDIU

**KURANI PËRKTHEHET DHE KOMENTOHE
Në 40 vjetorin e përkthimit të Kuranit
në gjuhën shqipe**

I nderuari Kryetar i Bashkësisë Islame i Republikës së Kosovës, Mr. Naim ef. Tërnavë, me të gjithë drejtorë, dekan, bashkëpunëtorë të tjerë në shërbim të këtij INSTITUCIONI,

Unë ndihem i privilegjuar sot, në këtë rast jubilar e të rrallë - 40-vjetorin e përkthimit dhe botimit të parë të plotë të Kurani Kerimit - dhe kam kënaqësinë t'ju përshëndes të gjithëve, pa i përmendur veç e veç.

Ju falënderoj sinqerisht për pjesëmarrjen tuaj në këtë Akademi Solemne, të përgatitur nga Drejtoria për Kulturë e Informim e Bashkësisë Islame, e cila i kushtohet 40-vjetorit të përkthimit të plotë të Kurani kerimit. Me praninë tuaj në këtë solemnitet, keni nderuar Kurantin, Bashkësinë Islame të Republikës së Kosovës, gjithë ata që janë angazhuar për të kujtuar këtë ngjarje të rëndësishme për kulturën shqiptare në lidhje me fenë islame dhe islamistikën shqiptare, dhe më keni nderuar edhe mua personalisht!

Keni nderuar edhe veten, sepse me praninë tuaj këtu po dëshmoni se i nderuari të nderon.

Të nderuar të pranishëm, studentë dhe studiues të profileve të ndryshme, Kurani kerim është themel dhe kulm i fesë islame; si i tillë, ai përbën edhe themelin e kulturës dhe qytetërimit islam, dhe jo vetëm kaq - ai është gjithashtu boshti i Islamistikës shqiptare.

Pavarësisht se shqiptarët janë “MYSLIMANË E TË KRISHTERË – PERËNDIA I KA BËRË” dhe se nga shekulli i parë kultivojnë krishterimin, kurse nga shekulli i katërmëdhjetë edhe fenë islame, librat e

shenjtë, si Ungjillin dhe Kuranin, nuk i kishin në gjuhën e tyre amtare - në shqip - deri në shekullin XX.

Pas gjysmës së dytë të shekullit njëzet, më saktësisht në vitin 1985, kanë në duar Kuranin komplet të përkthyer shqip,¹ kurse 10 vjet më pas, në vitin 1994, edhe Ungjilin-Biblën.²

Bashkësia Islame e Republikës së Kosovës, dhe unë sot, kemi më së shumti arsye dhe të drejtë të jemi të lumtur.

Jemi të privilegjuar që shënojmë rrugëtimin dyzetvjeçar për përkthimin e Kuranit komplet në gjuhën shqipe.

Shënimin e këtij përvjetori e bën edhe më të veçantë fakti se dyzetvjetori i përkthimit të parë bëhet bashkë me përkthyesin.

Ka dashur Allahu që edhe unë ta pres këtë përvjetor dhe ta shënoj bashkë me ju. Kjo më bën të ndihem edhe më i lumtur dhe krenar. Allahun e adhuroj për këtë nimet, ndërsa organizatorin - Bashkësinë Islame të Kosovës, drejtorin e Kulturës dhe bashkëpunëtorët e tjerë - i falënderoj sinqerisht dhe u jam mirënjohës për këtë respekt, jo vetëm ndaj Kuranit, por edhe ndaj përkthyesit të tij.

Përkthyesi dhe botuesi i vitit 1985 kanë më shumë arsye të jenë të lumtur dhe krenar, sepse me këtë botim gjuha shqipe u radhit mes gjuhëve të botës që kanë Librin e Shenjtë të përkthyer në gjuhën e tyre. Me këtë u dëshmuar se edhe gjuha shqipe ka potencial dhe bagazh gjuhësor të mjaftueshëm për t'i dalë zot gjuhës së Kuranit. Nuk ka më dyshim se Kurani mund të përkthehet dhe komentohet edhe në gjuhën shqipe, ashtu siç është përkthyer dhe botuar që nga shekulli XII, madje që nga shekulli XV, në shumë gjuhë të botës, si gjuha latine, angleze, italiane, gjermane, frënge, turke, etj.

Po ashtu, me këtë përkthim Kurani bëhet pjesë e literaturës botërore - për studentë e studiues të letërsisë botërore.

Për vonesën e përkthimit të Kuranit në gjuhën shqipe, dhe jo vetëm në shqip³, njëri nga shkaqet, mendoj unë, është lansimi i një mendimi të

¹ Kur'an-i, Prishtinë, 1985.

² Bibla, Ferizaj-Zagreb, 1994.

paqëndrueshëm, se KURANI NUK PËRKTHEHET, por ai vetëm komentohet, madje është edhe gjynah të përkthehet në gjuhë të tjera, mendim që nuk qëndron.⁴

Kurani PËRKTHEHET, dhe Kurani KOMENTOHET edhe në gjuhën shqipe, sikur në gjuhë të tjera.

Dhe, unë kam bërë përkthimin e Kuranit - jo përkthimin e kuptimeve - që rezulton në komentim të Kuranit, çështje kjo që mund të shqyrtohet në tjetër format e tjetër nivel.

Në punën time kam zgjedhur dhe u jam përmbytur dy parimeve: Përkthimi më i saktë-më i afërt me origjinalin, ku rrezikohet bukuria, por ruhet saktësia; Transkriptimi shkencor⁵ dhe transliterimi popullor⁶ i emrave të përveçëm që janë në Kuran.

Këto parime, të mbështetura në teori të dëshmuara në fushën e përkthimit, i ruaj edhe sot, pas 40 vjetësh.

Gjithashtu kam vënë re lëshime në RIBOTIMET e përkthimeve të tjera të Kuranit - prej përkthyesve të tjerë - dhe kam shprehur mendimin tim për veprime jokorrekte.⁷

Unë vazhdoj të qëndroj besnik parimeve të përmendura dhe mbaj përgjegjësi vetëm për katër botimet e përkthimit tim, të realizuara në vitet 1985, 1999, 2015 dhe 2024.

Për versionin elektronik të përkthimit tim mbajnë përgjegjësi ekspertët e fushës konkrete.

³ Edhe në gjuhë të tjera të popujve me përkatësi islame përkthimi i Kuranit është i vonuar.

⁴ Muhammed Ferid Vexhdi, në vitin 1936, e hodhi poshtë atë mendim në revistën Magl-latu-l-az`ar, duke u mbështetur në ajetin e 159-të të sures Bekare, ku thuhet: *“Ata që e fshehin atë që e kemi shpallur ne, dhe udhëzimin në rrugë të drejtë, pasi ua kemi sqaruar me libër, ata Allahu i mallkon, madje edhe ata që mallkojnë.”*.

⁵ Tek emrat, për të cilët alfabeti i gjuhës shqipe ka shkronjën e barasvlershme.

⁶ Tek emrat që përmbajnë ndonjë nga shkronjat emfatike, që alfabeti i gjuhës shqipe nuk i ka.

⁷ Shih: Përkthimet e Kuranit në gjuhën shqipe, Shkup, 1996; Edukata Islame, nr. 90, Prishtinë, 2009; Takvim, për vitin 2013, Prishtinë, 2013, f. 239-270!

Jam i lumtur dhe e adhuroj Allahun që ma ka mundësuar të vë një gurë në themelet e islamistikës shqiptare (me Kuran e me hadith - sepse nuk ka studime islame pa Kuran e pa hadithe të Muhamedit, a.s.⁸

Islamistika shqiptare ka zënë fill, i ka vënë themelet në Tiranë, në vitet e njëzeta, me revistat Zani i Naltë, Njeriu, Kultura Islame etj., me hfz. Ali Korçën, hfz. Ibrahim Dalliu, Ferit Vokopolën, Haki Sharofin etj., por Prishtina i ka vënë kulmin, që nga viti 1985, e deri në vitin 2015, me Kuranin e përkthyer komplet, koleksionin e Buhariut, komplet⁹ dhe tri vëllime të koleksionit të Muslimit¹⁰, gjë që më bën të ndihem i lumtur dhe krenar.

Të nderuar të pranishëm, kolegë, studentë dhe studiues,

Solemniteti i sotëm, me rastin e 40-vjetorit të botimit të parë, më ndëron pa masë, por njëkohësisht më obligon moralisht që këtë rast ta shfrytëzoj për t'i falënderuar sinqerisht të gjithë ata që kontribuan në këtë rrugëtim katërdhjetëvjeçar, qoftë personalisht, qoftë institucionalisht.

Respekt të veçantë meriton Bashkësia Islame e Republikës së Kosovës, që realizoi botimin e parë në vitin 1985 dhe botimi e tretë, më 2015, si edhe Drejtoria për Veprimtari Botuese e Kulturore, për organizimin e solemnitetit të sotëm.

Respekt e falënderim prej meje meritojnë edhe botuesi i dytë - 1999, (Logos-A) dhe botuesi i katërt - 2024, (Dija), me të gjithë bashkëpunëtorët: lektorë, korrektorë, redaktorë teknikë etj., që me sugjerime e me propozime konkrete kontribuan në cilësinë e këtij kontributi.

Vetëm Allahu shpërblen me meritë.

Unë ju uroj nga zemra: Festofshi përvjetorë të tjerë TRESHIFROR!
PAÇI FAQEN E BARDHË!

Për të gjithë respekt, dhe ju falemnnderit edhe një herë të gjithëve...

Vesselamu alejkum ve rahmetull-llahi....

⁸ Sikur që e theksoi edhe Myftiu, Mr. Naim ef. Tërnavë në fjalën e vet.

⁹ Shih: Rrugëtimi i haditheve të Muhamedit, a.s., te shqiptarët dhe Sahihu El Buhari, SAHIHU EL BUHARI NË GJUHËN SHQIPE, I, f. 11- 15, Prishtinë, 2024, dhe VII, f. 615-621, Prishtinë, 2024!

¹⁰ Po aty.

KUD: 28-23(05)

Idris DEMIROVIQI

NGJARJE E KULTURËS SHQIPTARE

(KUR'ANI, përkthyer nga: Feti Mehdiu, shënimet: Besim Korkut, botuar nga Kryesia e Bashkësisë Islame në SRS: Prishtinë. Prishtinë, 1985, f. 880).

Përkthimi i parë i plotë i Kuranit në gjuhën shqipe, botuar në vitin 1985 në Prishtinë, nga Kryesia e Bashkësisë Islame të Kosovës, falë punës shumëvjeçare të prof. Feti Mehdiut, shënoi një pikë kthese në kulturën fetare dhe kombëtare shqiptare. Për herë të parë, shqiptarët mund ta lexonin tekstin e shenjtë islam në gjuhën e tyre amtare, duke hapur një etapë të re në zhvillimin e traditës teologjike e intelektuale islame në hapësirat shqiptare..

Ky përkthim u mirëprit me një entuziazëm të jashtëzakonshëm nga besimtarët myslimanë shqiptarë dhe, brenda një kohe të shkurtër, u bë libri më i kërkuar në Kosovë. Megjithatë, konteksti shoqëror e politik i kohës - i dominuar nga sistemi komunist dhe politikat e tij represive ndaj fesë - bëri që ky botim të mos gëzonte jehonën e duhur në shtypin e atëhershëm shqiptar në Kosovë, ndërsa jashtë saj pothuajse nuk u përmend fare. Në rrethana të tilla, reagimet dhe vlerësimet për këtë ndërmarrje madhore mbetën të kufizuara.

Pikërisht për këtë arsye merr rëndësi të veçantë fakti që revista sarajevase "Glasnik", menjëherë pas botimit, publikoi një recension profesional për përkthimin e prof. F. Mehdiut, hartuar nga Idris Demiroviqi, i cili përbën një nga vlerësimet e para kritike për këtë përkthim. Duke qenë se sivjet mbushen 40 vjet nga ky botim i rëndësishëm, dhe meqë recensionin e Demiroviqit është i pari i shkruar për këtë përkthim - por jo në gjuhën shqipe - e pamë të arsyeshme ta sjellim të përkthyer për lexuesit e revistës "Edukata Islame". Duhet theksuar gjithashtu se pas vitit 1990, me rrëzimin e regjimit komunist dhe krijimin e rrethanave të reja shoqërore e politike, përkthimi i parë i Kuranit në shqip ka njohur një rivlerësim të gjerë. Ai është bërë objekt i studimeve të shumta, kritikave, recensioneve, sesioneve shkencore dhe akademike të ndryshme, të cilat dëshmojnë për vlerën e tij historike dhe për kujdesin institucional që Bashkësia Islame e Kosovës - dhe më pas edhe institucione të tjera - i kanë kushtuar këtij përkthimi themeltar dhe historik. (Shën. ynë).

Së fundmi, më saktësisht në fillim të korrikut të këtij viti (1985 - shën. ynë), u paraqit një përkthim i ri i Kuranit - për herë të parë një përkthim i plotë në gjuhën shqipe - botim i Kryesisë së Bashkësisë Islame në RFS të Serbisë në Prishtinë. Ky botim përbën jo vetëm një ngjarje të madhe për Bashkësinë Islame në RSFJ, sidomos për myslimanët e trevave shqipfolëse, por edhe një moment me rëndësi të veçantë kulturore për historinë e kulturës shqiptare në tërësi.

Kjo, para së gjithash, sepse ky është përkthimi i parë i plotë i Kuranit në gjuhën shqipe. Interesimi për një përkthim të tillë ka ekzistuar prej kohësh, që nga viti 1921, kur në Rumani u shfaq një përkthim i pjesshëm. Edhe më pas pati disa përpjekje të tjera për ta përmbyllur veprën, por të gjitha mbetën të papërfunduara deri në këtë moment.

Edhe këtij botimi i kanë paraprirë botime të pjesshme të Kuranit në gjuhën shqipe nëpër revistat tona fetare, ndërsa hapësirën më të madhe ia kushtoi revista jonë më e vjetër, "Glasnik"-u i Kryesisë së Bashkësisë Islame të RSFJ-së, çka u jepte lexuesve të kuptonin se bëhej fjalë për një ndërmarrje shumë serioze në këtë drejtim. Është e vërtetë se pjesë të përkthimit të Kuranit në gjuhën shqipe u botuan pa nënshkrim, por autori i panënshkruar i këtij përkthimi në "Glasnik" të Kryesisë së Bashkësisë Islame, Feti Mehdiu, nuk ishte aspak i panjohur për lexuesin shqiptar.

Ai (pra, Feti Mehdiu) merret me orientalistikë që nga viti 1971, me përkthime dhe punime të ndryshme, ndërsa në vitet 1983 dhe 1984 botoi dy libra: njëri është përkthim i poezisë arabe, ndërsa tjetri përkthim i prozës nga gjuha turke¹.

Përkthimit të Kuranit në gjuhën shqipe, që në këtë rast po ia paraqesim lexuesit, i paraprin një parathënie nga faqet 3-8, e shkruar nga Jetish Bajrami, i cili në të njëjtën kohë është edhe botuesi. Më pas vjen studimi i Fazlu Rrahmanit mbi Kuranin, faqet 9-27, i cili, siç tregon edhe vetë përkthyesi, është marrë nga libri "Duh Islama", Beograd, 1983.

Faqet 28-823 përmbajnë tekstin e Kuranit në përkthim në gjuhën shqipe, pa tekstin origjinal, ndërsa më pas vijnë "Shënimet" në faqet 825-

¹ "Poezi arabe", zgjedhi dhe përgatiti Feti Mehdiu, Shkup, 1983 dhe "Sami Frashëri, Vepra 7", zgjedhi dhe përktheu: Feti Mehdiu, Prishtinë 1984.

848, dhe më pastaj faqja 849 me listën e ajeteve ku duhet të kryhet sexh-deja. Më pas, autori i përkthimit jep edhe shpjegime për disa terma specifike nga Kurani, faqet 851-852, dhe më pas vijon pjesa “Disa njohuri nga jeta e Muhammedit”, ku paraqitet një përmbledhje kronologjike e ngjarjeve dhe e bashkëshortëve të pejgamberit Muhamed, a.s. Me këtë përfundon gjithçka që lidhet me Kuranin.

Në faqet 865-866 gjendet fjala e përkthyesit “*Me rastin e botimit të parë*”, dhe, në fund, është “*Indeksi i emrave*”, që i referohet vetëm tekstit të Kuranit, duke përfunduar me përmbajtjen e librit.

Ky pasqyrim duhet kuptuar si një dëshirë e jona për t’i informuar lexuesit për këtë vepër dhe jo si një përpjekje për të theksuar ndonjë mangësi, nga të cilat, sigurisht, as ky përkthim nuk është imun, sepse, siç thekson edhe vetë përkthyesi:

“...*Kur’ani vetëm në origjinal, është i pa gabime...*” (f. 865).

Botuesi, në parathënie, flet për natyrën, përmbajtjen dhe karakteristikat e Kuranit, për rolin e tij, për vlerat e tij si *Kelamul-lah*, për nevojën e përkthimit dhe vështirësitë gjatë përkthimit, çka trajtohet edhe në studimin e Fazlu Rrahmanit.

Studimi i F. Rrahmanit mbi Kuranin është i mirëpritur, sidomos për lexuesit që nuk kanë pasur mundësi të informohen ose kanë pak njohuri rreth Kuranit. Ky punim trajton çfarë është Kurani, mësimet e tij dhe ligjërimin e tij, duke i përgatitur lexuesit që të lexojë tekstin e Kuranit dhe të kuptojë të paktën diçka nga përmbajtja, sepse Kurani, sipas përkthyesit, nuk është i lehtë për t’u kuptuar:

“...*veprat si Kur’ani duhet të përjetohen*”.

Nga studimi i F. Rrahmanit lexuesi kupton qartë se Kurani nuk është krijim i Muhamedit, a.s. dhe se mësimi i tij është i papërshtatshëm. Në këtë studim prezantohet edhe stili i Kuranit, sepse F. Rrahmani jep ilustrime nga të dy periudhat e shpalljes së Kuranit, mekase dhe medinase, ku suret ndryshojnë edhe në përmbajtje, por natyrisht edhe stili i tyre është i ndryshëm.

Përveç këtij studimi, i cili shërben për të futur lexuesin në thelbin e Kuranit, qoftë si një libër me karakter fetar, qoftë si një libër me përmbajtje universale, përkthyesi i rekomandon lexuesit edhe disa vepra të

tjera të rëndësishme që ndihmojnë në kuptimin më të mirë të përmbajtjes së Kuranit. Megjithatë, ky rekomandim ndodhet në një vend të padukshëm, vetëm në faqen 864, d.m.th. në fund të artikullit të marrë nga botimi i Çaušević-Pandža, *Kurana Časnog*, sipas botimit të katërt. Ne mendojmë se kjo ndarje e teksteve ndihmëse nuk është shumë praktike për lexuesin. Do të ishte më mirë që këto tekste të vendoseshin në fillim, pas fjalës së botuesit, ose në fund, pas shënimeve që lidhen me Kuranin.

Përkthimi i Kuranit zë faqet nga 28 deri në 823. Përveç sures së parë, d.m.th. *Fatiha*-së, dhe tri sureve të fundit që jepen edhe në origjinal, pjesa tjetër e tekstit është vetëm në gjuhën shqipe. Kjo nuk plotëson në tërësi dëshirën e disa lexuesve, por pa dyshim, konsiderojmë se për të gjithë lexuesit dhe sipas standardeve shkencore-kulturore, është e këshillueshme që përkthimit t'i shoqërohet edhe teksti origjinal. Natyrisht, kjo nuk do të thotë se në këtë mënyrë ulet vlera e këtij botimi.

Menjëherë në fillim hasim një gabim teknik, i cili, duket se është rastësi. Në fakt, në origjinal është shënuar numri 1 tek invokacioni, të cilin përkthyesi me siguri e kishte parasysh kur vendosi të punojë sipas botimit të "*Mexhlisi a'ala li shu'uni 'l-islamijje*", d.m.th. *Al-Muntahab* (faqe 864), por në tekstin shqip, surja fillon menjëherë me numrin 2, që do të thotë se numri 1 ka munguar tek *Bismilahi*.

Çdo sure ka në fillim emrin e transkriptuar në origjinal dhe përkthimin në shqip, vendin e shpalljes dhe numrin e ajeteve, dhe pastaj vazhdon përkthimi me shënimin e ajeteve me numra arabë, ndërsa suret janë të numëruara me numra romakë. Kjo vijon për të gjithë tekstin e Kuranit.

Vërehet një jokonsekuenshmëri në përkthimin e titujve të sureve: në fillim të titujve, përkthimi ndahet me një vizë, gjë që është më e saktë, ndërsa më vonë përkthimi vendoset brenda kllapave, për shembull: faqe 232 "El Enfal - Plaça e luftës" dhe faqe 233 "El Enfal (Plaça e luftës)". Tek ajetet ku duhet të kryhet sexhdeja vendoset shenja S e madhe, dhe disa ajete janë të ndara me hapësirë, por jo kudo.

Siç shihet nga përkthimi, përkthyesi aplikon në mënyrë të qëndrueshme shkrimin e emrave dhe disa termave, duke përdorur gjithmonë shkronja të mëdha për Allah, Zot, aty ku në origjinal është *rabb-un* ose *ilah-un*, më pas *Xhenet*, *Xhehenem*, *zek(q)at*, etj. Termat islamë mbeten në origji-

nal, ndërsa disa të tjerë jepen në përkthim në shqip, ose vendoset një fjalë e rrënjësuar në terminologjinë islame. Për shembull, *Resul* është gjithmonë Profet, por *salat* ndonjëherë përkthehet si *namaz*, e ndonjëherë përpiqet t'i gjejë një shprehje adekuate në shqip, si *të falurit, faljen*.

Do të ishte më pak ngarkesë për tekstin po të mbahej *shejtani* në origjinal, por përkthyesi e jep atë në shqip si *djall*. Fjala *xhinn* ndonjëherë mbetet në origjinal, duke ia përshtatur shqipes si *xhind*. Ndonjëherë ai e ka përkthyer këtë fjalë si *demon*, gjë që pa dyshim se paraqet keqkuptim të termit konkret.

Në përgjithësi, fjalori i përkthyesit, të cilin ai e ka përdorur në këtë përkthim, është shumë i pasur, gjë që dëshmon se autori i përkthimit zotëron mundësinë të zgjedhë nga ky fond i madh i leksikut shqip fjalët dhe shprehjet më të përshtatshme, për t'ia paraqitur lexuesit sa më afër tekstin Kuranor, duke qenë i vetëdijshëm se Kurani është e pamundur të përkthehet në çfarëdo gjuhe, përfshirë edhe shqipen, pa humbur plotësisht kuptimin, bukurinë dhe përmbajtjen e origjinalit.

Ai është përpjekur të ruajë stilin dhe frymën e Kuranit, dhe ndonjëherë ka vepruar duke cenuar pak shqipen, siç thotë vetë: “...kam dëshiruar të jap një përkthim sa më besnik ndaj origjinalit, dhe me vetëdije, aty ku nuk kam arritur të gjej shtegdalje tjetër, jam përcaktuar për besnikëri në vend të bukurisë.” (f. 866).

Megjithatë, përkthyesi ka arritur në disa raste të ruajë edhe bukurinë, d.m.th. rimën, pa ia humbur kuptimin. Për shembull, në faqen 801 kemi:

E nënkresë të renduar.
Edhe qilima të shtruar.
A nuk i shikojnë devetë si janë krijuar.
Edhe qiellin - sa lart është çuar,
Edhe malet si janë venduar,
Edhe tokën si është zgjeruar?

Dhe në faqet 805-806:
Pasha natën kur e kaplon!
Pasha qiellin dhe gjithçka që e ndërton,

*Pasha tokën dhe atë që e zgjeron,
Pasha shpirtin dhe atë që e lartëson!*

Lexuesi pa dyshim se do të ndeshet, përveç te gabimet e përmendura në listën e korigjimeve, edhe te gabimet në materiale të tjera, si p.sh.: në faqen 37, ajeti 51 “...në takim për netë” duhej të ishte “...në takimin për katërdhjetë net”, ose në faqen 80, ajeti 285, ku në vend të “engjujtve” duhet të jetë *engjujve*, (në fakt: engjëjve-shën. ynë) apo *librave* në vend të *libratve*, etj., që janë ndoshta lapsuse gjatë shtypjes.

Duke qenë se, siç na është bërë e njohur rastësisht, shtypja ka zgjatur vetëm dy muaj e dhjetë ditë, nuk duhet të jemi tepër strikt ndaj këtyre gabimeve.

Menjëherë pas tekstit të Kuranit vijnë Shënimet (komentet), të cilat, siç thuhet në fillim, janë marrë nga Besim Korkuti dhe zënë faqet 825-848, gjithsej 258 shënime. F. Mehdiu ka aplikuar një metodologji tjetër nga ajo e Besim Korkutit.

Siç thuhet në fund të këtyre shënimeve, data është 25 qershor, respektivisht 25 Ramazan 1984 (1404). Duke llogaritur kohën që përkthyesi thotë se ka nisur që nga viti 1978, shihet se për gjashtë vjet pune të përkushtuar dhe përpjekjesh, Feti Mehdiu ka arritur të na ofrojë një përkthim të plotë të Kuranit, një përkthim shumë korrekt, që meriton të gjithë lavdërimin, veçanërisht duke marrë parasysh shprehjen e tij të thjeshtë dhe modeste kur thotë: “*Dhe nëse kam arritur vetëm një pjesë të vogël të asaj që kam dëshiruar, do të jem i kënaqur me punën time.*”

Më pas vjen Indeksi i emrave, që i referohet vetëm tekstit të Kuranit (faqet 867-874). Emrat janë shkruar ashtu siç shfaqen në tekstin shqip, ndërsa në kllapa janë vendosur variantet e origjinalit, për shembull: Babilon (*Bâbil*), Bizantinët (*Rûm*), etj., gjë që në çdo rast rrit vlerën shkencore të këtij botimi.

Nuk është e tepruar të thuhet se ky përkthim i Kuranit në gjuhën shqipe është krenari jo vetëm për përkthyesin dhe botuesin, por edhe për medresenë “Alauddin” (Prishtinë - shën. ynë) dhe të “Gazi Husrev begut” (Sarajevë - shën. ynë), ku nxënësit e tyre realizuan një vepër historike të

tillë, si dhe për të gjithë ata që ndihmuan dhe kontribuan që ky përkthim të përfundonte.

Për vepra të tilla, me të drejtë pritet mendimi i lexuesit, i cili paraqet, në radhë të parë, një kontribut ndaj Kuranit dhe mendimit të tij, si dhe ndihmon shumë përkthyesin që, në një botim të mundshëm të ri, të marrë parasysh komentet dhe sugjerimet, duke ofruar një përkthim më të mirë dhe më të bukur. Supozohet se përkthyesi tashmë punon në këtë drejtim, pasi që ai shprehet se rezervon të gjitha të drejtat për ndryshime në përkthim dhe në botimin e përsëritur.

Përgatiti:

S. Mehmeti

Marrë nga:

*“Glasnik” Vrhovnog Isamskog Starješinstva u SFRJ, br. 5,
septembar-oktobar, godina XLVIII/85,
Sarajevo, 1985, s. 471-475.*

V. REFLEKSIONE

KUD:821.18 .09

Besnik JAHA

**IRONIA NË KRIJIMTARINË LETRARE
TË REXHEP QOSJA
(Tregimi Deklarata nga romani
Vdekja më vjen prej syve të tillë)**

Profili i autorit

Rexhep Qosja (1936) është autor që karrierën e tij letrare e ka filluar rreth viteve të '60-ta, fillimisht si kritik, për të kaluar pastaj edhe në shkrimin fikcional, prozë dhe dramë. Në planin letrar, Qosja është autor që nuk shkruan poezinë (një vendim i çuditshëm estetik), ndërsa, në përgjithësi, është autori më i kurjashëm në kulturën shqipte (letrare) në gjysmën e dytë të shekullit XX.

Si prozator shfaqet për herë të parë në vitin 1972 me prozat e botuara në revistën letrare *Jeta e Re* me pseudonimin Luan Dukagjini.¹ Mirëpo, më 1974 prozat e botuara veç e veç i përmbledh nën një titull, romanin *Vdekja më vjen prej syve të tillë*, roman ky të cilit prapëseprapë nuk ia ndërrohet statusin, të cilin e risjell në nëntitull: *(Trembëdhjetë tregime që mund të bënin një roman)*.

Hapësira studiuese e Qosjes është historia e letërsisë shqiptare, fushë kjo në të cilën Qosja ka derdhur dijen e tij në një sërë veprash të veçanta dhe përgjithësuese. Si kritik letrar, një kritik që e shponte tekstin deri në palcë, duke e kërkuar nervin ideor dhe moral të letërsisë shqipe, ndërsa si historian duke propozuar strukturë të historisë së letërsisë, Qosja u kthye

¹ Ag Apolloni, *Parabola postmoderne*, Instituti Albanologjik, Prishtinë, 2010, f. 31.

në një simbol të letërsisë shqipe në përgjithësi, e të Kosovës në veçanti. E, në krijimtarinë artistike (prozë dhe dramë), figura e tij letrare mori një dimension të ri, rrënjësor dhe të patjetërsueshëm. Në këtë kontekst, në korpusin fiksional të Rexhep Qosjes radhisim pesë romane; *Vdekja më vjen prej syve të tillë*, 1974, *Një dashuri dhe shtatë faje*, 2003, *Nata është dita jonë*, 2007, *Bijtë e askujt*, 2010, *Të fshehtat e treguara*, 2020, katër drama, tri prej tyre të përmbledhura në një titull përveç titullit të veçantë për secilën; *Mite të zhveshura*, 1978, që përfshin dramat *Sfinga e gjallë*, *Beselam, pse më flijojnë?* dhe *Vdekja e një mbretëreshe*, dhe *Bardhja*, 1995, dhe një tregim; *I ringjalluri i penduar*, 2002.

Në debatin letrar, Qosja qëndroi gjithmonë stoik, duke u bërë edhe model i edukimit të stoicizmit senekian në kulturën tonë. Me veprën e vet Qosja ngriti tribunë të mendimit kritik në një kohë kur kritikët shpeshherë zgjedhnin heshtjen. Teksti i Qosjes shfaqet në strukturë më të gjerë, me hapësirë të ideve, tension filozofik e erudicion historik, ndërsa drama e brendshme që paraqitet në situatat dhe tablot e veprave të tij nuk mund të ngushtohet struktura lirike. Kjo ndoshta edhe është arsyeja pse Qosja nuk e ka kultivuar poezinë. Te Qosja e vërteta është ideali që përcjell fund e krye, ndërsa historia dhe njeriu i rrinë pas si kombi dhe ndërgjegjja. Dhe sot, emri i tij qëndron si një kapitull më vete në historinë e mendimit kulturor shqiptar; i debatuar, i lexuar, i respektuar dhe, mbi të gjitha, i pazëvendësueshëm.

Profili letrar

Pothuajse është praktikë e Rexhep Qosjes që të ofrojë mundësi të ndryshme leximi, varësisht nga dëshira e lexuesit, qoftë si tërësi, apo si pjesë. Pra, autori ofron mundësinë e leximit sipas dëshirës, të pavarur ose të lidhur, gjeneral apo parcial.

Më lart përmendëm se në korpusin letrar të Rexhep Qosjes radhisim pesë romane, katër drama dhe një tregim satirik (*I ringjalluri i penduar*, 2002). Nëse ditarin, shkruar me një stil bukur të letrarizuar, do ta konsideronim pjesë të këtij korpusi, atëherë do të përfshiheshin edhe nëntë vëllimet e botuara gjer tani të ditarit, të titulluar *Dëshmitar në kohë historike* (*Vëllimi i parë 1966-1974*, *Vëllimi i dytë 1975-1978*, *Vëllimi i tretë*

1979-1981, Vëllimi i katërt 1982-1983, Vëllimi i pestë 1984-1985, Vëllimi i gjashtë 1986-1989, Vëllimi i shtatë 1990-1998, Vëllimi i tetë 1999-2001, Vëllimi i nëntë 2002-2008).

Kriimtaria letrare e Rexhep Qosjes është përplot me figura letrare, mjeshtërisht të realizuara dhe funksionale. Figurat më të përdorura nga ky autor janë ironia, metafora, alegoria, apofasisi, metonimia, paradoksi, krahasimi, enumeracioni, anafora, epiteti, erotema, antiteza, pyetja retorike, përsëritja, eufemizmi, perifraza, litota, eklektizmi dhe plot figura të tjera që çdoherë në veprat e Qosjes vijnë në funksion estetik dhe në shërbim të idesë së synuar.

Duke i ikur iluzionit maksimalisht dhe duke u përpjekur të sjellë në letërsi një realitet të qenë në jetë, një realitet që edhe në botën fikzionale funksionon në mënyrë të përsosur, Qosja mbetet autori që ka prekur çdo cep të qenë për t'u trajtuar, dhe kështu ka arritur të jetë i atillë që me veprat e tij letërsisë shqipe i dha shumëçka që kjo letërsi nuk e pati më herët, sidomos një prezantim apo një përfaqësimi të dinjitetshëm e konkurrues në kulturën letrare evropiane dhe botërore.

Bota letrare e Rexhep Qosjes e ka profilizua atë në tipin e letrarit që kritikon seriozisht e vazhdimisht, herë drejtpërdrejt e herë tërthorazi, dhe nuk glorifikon a mitizon. Në këtë frymë vepra e tij merr një dimension të ri sa herë që lexohet, në çdo kohë, prej kujtqo qoftë, vazhdimisht.

Proza e Rexhep Qosjes²

Proza e Rexhep Qosjes është një term që përfshin masën e përgjithshme të shkrimeve të këtij eruditi. Këtij njeriu që letërsisë dhe kulturës shqiptare i dha shumëçka që i duhej, në kohën që më së shumti i duhej. Këtij njeriu që nuk mbyll dyer për t'i lënë të mbyllura, por hapi horizonte

² Proza e Rexhep Qosjes përfshin mbi tridhjetë libra me studime për letërsinë dhe kritikë letrare, prozë artistike, tregime, romane, drama, publicistikë dhe shkrime polemike. Prandaj, në titullin Proza e Rexhep Qosjes, paçka se përfshihen gjithë këto vepra, ne do të merremi vetëm me prozën artistike letrare të tij, duke anuar pastaj në atë që është edhe brum për këtë studim, përkatësisht në romanin e tij të parë *Vdekja më vjen për syve të tillë*, tregimin *Deklarata* nga po ky roman.

të reja, duke qenë gjithmonë prijësi në sfida e nisma. Në këtë plan, ashtu siç e mbylli derën e realizmit socialist, duke e përmbatur atë, ishte po ky që hapi derën e një formacioni të ri për letërsinë shqipe, duke sjellë modelin e formacionit postmodern. Pra, Qosja nuk është vetëm autor, por edhe njohës i teorive letrare, ndoshta prej të parëve në kulturën tonë letrare që pati një profil dhe një nivel të tillë.

Rexhep Qosja si studiues i letërsisë, që i njeh të gjitha metodat letrare që janë aplikuar në letërsinë shqipe, sipas Sabri Hamitit, ka meritë për përmbysjen e metodës së realizmit socialist në letërsinë shqipe³, ndërsa, sipas Ibrahim Rugovës, ai *shpesh ka zgjidhur problem vitale në letërsi*,⁴ aplikon metodën integrale në studimet dhe në romanet e tij, të cilat, në raport me prozën shqipe, duhen parë si një *paradigmë*, që nuk i ngjajnë askujt.⁵

Viti 1971 është viti kur Rexhep Qosja fillon ta shkruajë romanin e tij të parë, *Vdekja më vjen prej syve të tillë*. Pas dy vjet pune, autori e mbaron shkrimin e kësaj vepre. Një vit më vonë, pikërisht më 1974, romani botohet si libër. Ky është libër që në tekstin e tij ngërthen përplot elemente themelor të një modeli të ri letrar për letërsinë shqipe, libër që letërsisë shqipe ia solli një orientim të ri, orientimin postmodern. Mirëpo, *postmodernizmi i Rexhep Qosjes hyn tek ai postmodernizëm që është eksperimentalist dhe ka për qëllim të dekonstruktojë kompozicionin dhe ta ironizojë politikën*⁶, siç bën Qosja, thuajse vazhdimisht, edhe më vonë në romanet e tij.

Zhvillimi i këtij romani te ne do të lidhet përherë me emrin e këtij autori, pasi me të fillon ky model shkrimi në letërsinë shqipe, kurse viti 1974, kur është botuar romani *Vdekja më vjen prej syve të tillë*, është vit i fillimit të prozës postmoderne në letërsinë shqiptare.⁷

³ Sabri Hamiti, *Studime letrare*, AShAK, Prishtinë, 2003, f. 7.

⁴ Ibrahim Rugova, *Interpretime metodologjike e teknike të kritikës letrare*, në “Jeta e Re”, 1974, Nr. 6, f. 1102.

⁵ Ag Apolloni, *Parabola postmoderne*, Instituti Albanologjik, Prishtinë, 2010, f. 34.

⁶ Po aty, f. 236.

⁷ Adil Olluri, *Romani postmodern shqiptar*, AIKD’99, Prishtinë, 2011, f. 5.

Vepra letrare e Qosjes, përkatësisht proza letrare - romanet e tij, janë tepër të ndërlidhura mes vete, që nga i pari *Vdekja më vjen prej syve të tillë* e deri tek i fundit. Ata duken sikur janë vazhdimësi e njëri-tjetrit, jo vetëm pse kanë toponimet e njëjta, *Vajazan*, etj., por, mbi të gjitha, sikur edhe është traditë e tij; Qosja krijon trilogji që, sikur vetë, ashtu edhe bashkë, vepra e tij të japë mesazhin e synuar.

Rexhep Qosja në prozën e tij citon, parafrazon, merr ide nga tradita, aktualiteti, jeta, për t'i rikontekstualizuar në tekstin e tij, gjë kjo që e shquan si eklektik.

Rexhep Qosja në prozën e tij i modelon tekstet në mënyrë të veçantë dhe specifike, herë duke dhënë idenë nga personazhi, e herë prej jashtë tij, duke provuar dhe praktikuar të renë para të tjerëve, gjë kjo që e shquan si unik-origjinal.

Prandaj, një përkufizim idel për Qosjen si prozator do të ishte: *ai është eklektik dhe origjinal në çdo pikëpamje*.⁸

Vdekja më vjen prej syve të tillë, tregimi Deklarata

Tekstin letrar në prozë, apo thënë më shkurt proza, pothuajse, mund të analizohet në të gjitha tipat e interpretimit që mund të aplikohen në interpretimin e një teksti letrar, me përjashtim të analizës që ndërlidhet me shtresat melodiko-ritmike të poezisë. Pra, një tekst letrar në prozë mund ta interpretojmë që nga tipi i interpretimit tekstual, e deri te modeli zhanror apo modalitetet poststrukturale të interpretimit të tekstit letrar.

Romani i parë i Qosjes, *Vdekja më vjen prej syve të tillë*, është një vepër që në letërsinë shqipe solli një model të ri shkrimi. Ky është romani që inicon modelin e shkrimit postmodern, një formë e re e kultivimit të letërsisë shqipe. Përveç kësaj, është po kjo vepër që në kulturën gjuhësore shqipe jep një kontribut po ashtu të veçantë. Si në planin sintaksor, me *ffjali të gjata e asindetike*⁹, pastaj në planin fo-

⁸ Rexhep Qosja, *Dialogje me shkrimtarë*, Rilindja, Prishtinë, 1979, f. 144.

⁹ Ag Apolloni, *Parabola postmoderne*, Instituti Albanologjik, Prishtinë, 2010, f. 42.

netik, me *eksperimentet ritmike, eufonike dhe intonacionale*¹⁰, apo në planin leksikor, frazeologjik, semantik, onomastik, logjik, psikologjik, sociologjik, filozofik, historik, politik etj., kjo vepër mbetet e veçantë sa herë që lexohet, në çfardo mënyre qoftë.

Ky roman, përmes subjektit - individit, sheh dhe vlerëson shoqërinë. Tema e këtij romani është mjaft e shpërndarë; në fakt, është një temë që del nga bashkimi i trembëdhjetë tregimeve.

Në njëfarë forme, në secilin nga tregimet kemi temën unike, ndërsa me bashkimin e të tregimeve dhe temave, e nxjerrim temën kryesore.

Tema e këtij romani vilet nga përditshmëria. Aty kemi vetminë, dashurinë, urrejtjen, tradhtinë, hipokrizinë, frikën dhe vuajtjen¹¹, tema këto që nxirren nga tregimet që përbëjnë romanin, e të cilat e plotësojnë idenë themelore, që në këtë rast është tema e vetë romanit.

Fragmentariteti është element themelor i romanit të parë të Qosjes. Duke qenë se në të trajtohen tema të ndryshme të përditshmërisë, nga gjithë sferat e jetës, edhe formimi i kompozicionit ka derivuar të jetë i tillë, pra, i përbërë nga tregimet.

Prandaj, *Vdekja më vjen prej syve të tillë* është vepër spektrale jo vetëm në aspektin tematik, por edhe në atë strukturor, ngaqë metoda e montazhit manifestohet në strukturë, e cila ndryn në brendi ose mban në sipërfaqe jehonën intertekstuale, çka e shndërron atë në pastish.¹² Pra, romani *Vdekja më vjen prej syve të tillë* është vepër e veçantë në një varg aspektesh.

Ky roman është një vepër që nxjerrë problem të mëdha dhe then problem të mëdha. Temat që trajton, dilemën në definimin e gjinisë (titull poetik, paralajmërimi paratekstual *Trembëdhjetë tregime që mund të bënin një roman*, periteksti me strukturë poetike, mirëpo me

¹⁰ Po aty, f. 33.

¹¹ Po aty, f. 47.

¹² Po aty, f. 49.

diskurs prozaik), pastaj larushia mes natyrës së tregimeve, dyhotomia e shkrimit (vepra shkruhet për dy lloj lexuesish, ata që duan temën dhe ata që duan stilin) etj., janë çelësi i suksesit të kësaj vepre.

E, protagonistin - Xhezairi i Gjikës, si narrator, përveçse në tregimet e tjera në roman, shfaqet edhe në tregimin Deklarata.

Deklarata

Tregimi *Deklarata* nga romani *Vdekja më vjen prej syve të tillë* fillon me një paratekst nga Libri i Jobit, përkatësisht teksti:

*“Mos mendoni se më keni zënë pisk
dhe fajin tim e keni dëshmuar?”*

Parateksti është nga Libri i Jobit, XIX, 5, gjë që në tekst autori nuk e tregon, por e shquan me ndërrim të fontit të shkrimit në *italik*.

Tregimi *Deklarata* është i shtati në radhë në roman, respektivisht pas tregimit *Laneti* dhe para tregimit *Vetmia*.

Tregimi *Deklarata* është nga më të realizuarit në roman. Në këtë tregim, që bën fjalë për një deklaratë jo të zakonshme, që organet e sigurimit të qytetit të Vajazanit e obligojnë ta japë protagonistin, Xhezairi i Gjikës, shquhet ironizimi si proces, duke filluar që nga sistemi, individi, që është pjesë e tij e, edhe qytetari që është viktima dhe i nënshtruar apo i binduri ndaj sistemit.

Ironia është figurë që haset në tërë krijimtarinë e Rexhep Qosjes, e veçmas në këtë rast, që edhe është bërë frymëzim për autorë të tjerë. Se ironia është figurë që haset në krijimtarinë letrare të Rexhep Qosjes e thonë edhe studiues të letërsisë, e veçanërisht të krijimtarisë letrare të Qosjes, siç është rasti i Shefkije Islamajt¹³ dhe Ag Apollonit¹⁴.

Qëndrimi ironizues i këtij autori shfaqet në romanin e parë (*Vdekja më vjen prej syve të tillë*, 1974), sidomos te tregimi *Deklarata*; në ro-

¹³ Shih: *Ligjërimi, gjuha dhe stili (në krijimtarinë letrare moderne dhe postmoderne të Rexhep Qosjes)*, Instituti Albanologjik, Prishtinë, 2021!

¹⁴ Shih studimin: Ag Apolloni, *Parabola postmoderne*, Instituti Albanologjik, Prishtinë, 2010; *Commentum 4*, Bard Books, Prishtinë, 2021; *Commentum 7*, Bard Books, Prishtinë, 2024

manin e dytë (*Një dashuri dhe shtatë faje*, 2003), ku ironinë e shton edhe më shumë figura e antitezës; në romanin e tretë (*Nata është dita jonë*, 2007), ku ironinë e dominon satira (tregimi *Shtëpia e të çmendurve*) dhe, më në fund, në romanin e katërt (*Bijtë e askujt*, 2010), ku ndaj të kaluarës autori mban qëndrim ironizues, ndërsa ndaj aktualitetit - qëndrim satirizues¹⁵, thotë studiuesi Ag Apolloni në Pasthënien e romanit të parafundit të Rexhep Qosjes “*Bijtë e askujt*”.

Në *Deklaratë* ironizohet vazhdimisht, duke filluar nga sistemi politik (komunist), individët që kanë lidhje me sistemin, përgjegjësit, madje edhe me vetë qytetarin, viktimën, i cili në fund edhe “i bindur” e pranon atë që vendos sistemi për të.

Ironi është edhe tërësia e asaj që deklaron Xhezairi në *Deklaratë*. Ai tregon edhe për gjërat më banale (si i ka mbetur emri Gjikë, ç’jetë e ç’punë kishte babai, kush shkon para kujt në punë, kush me kë dhe çka flet etj.), më intime (ç’ka bërë tri ditë para se të arrestohej, sa herë ka fjetur me gruan dhe sa herë ka pasur marrdhënie intime me të), e të tjera. Sidomos, është ironike dëshmia në *Deklaratë* e Xhezairit mbi akuzën që ia kanë bërë:

“Më kanë akuzuar se kur ia kam bërë atë punën gruas kam lëshuar radion dhe kam dëgjuar muzikë të huaj por, po deklaroj edhe këtu, siç kam deklaruar vazhdimisht gjatë hetimeve temujore se nuk e kam lëshuar radion dhe nuk e kam lëshuar për arsye se kur flej me gruan kam qejf të jetë qetësi sa më e plotë (...) radioja ime më në fund edhe nuk e kap asnjë radiostacion të huaj: është një KOSMAJ i vjetër, i prodhuar para Krishtit dhe s’del kurrë përtej radiostacioneve tona.”¹⁶

Ironia në *Deklaratë* shkon edhe më tej, kur Xhezairi i servilohet dhe i shtiret për dashamir sistemit, si në rastin e edukimit të fëmijëve dhe atë të parashikimeve për të ardhmen e tyre:

“Ne kemi dy fëmijë: Jetonin dhe Mirandën, të dy shkojnë në tetëvjeçare, në gjuhën shqipe dhe mendojmë, nëse u ecën shkolla, t’i dërgojmë,

¹⁵ Rexhep Qosja, *Bijtë e askujt*, Valdoli, Prishtinë, 2010, f. 386 dhe Ag Apolloni, *Parabola postmoderne*, Instituti Albanologjik, Prishtinë, 2010, f. 236.

¹⁶ Rexhep Qosja, *Vdekja më vjen prej syve të tillë*, Toena, Tiranë, 1998, f. 99.

pastaj në shkollë të mesme, në gjuhën serbokroate: le ta mësojnë mirë edhe një gjuhë, se kush e di gjuhën shqipe! Gjuhë e vogël, e rëndë, që shkruhet me tridhjetë e gjashtë germa, për të cilën ende s'prodhohen makina shkrimi!"¹⁷.

Aq shumë gjëra të parëndësishme deklarën në *Deklaratë Xhezairi*, sa vetëm të treguarit e tyre është ironi më vete. Si, për shembull, rasti i dëshirës së paplotësuar të babait, meremetimin e shëtëpisë, apo për çarçafët e jorganët me arna që mbuloheshin si fëmijë, apo edhe për tri interpretimet e vdekjes së babait, pastaj historinë e motrave, jetës së tyre me burrat e tyre, e të tjera gjëra që, si të tilla, nuk kanë asnjë rëndësi për procesin nëpër të cilin po kalon Xhezairi. Mirëpo, në sistemin në të cilin jeton Xhezairi, në totalitarizëm, duhet treguar gjithçka, sepse për sistemin është e rëndësishme çdo gjë dhe, sigurisht, ai duhet të dijë çdo gjë që ka të bëjë me të, afër apo larg qoftë.

Aq larg shkon ironia në këtë tregim sa, edhe në brendësi të rrëfimit, tregimit të Xhezairit për variantet e vdekjes së të atit, mjeshtërisht del një ironi, e që në këtë situatë merr trajtë edhe më të plotë nga ngjyrimi servil i Xhezairit:

"E kam pyetur se cili mund të jetë shkaku i kësaj vrasjeje të fshehtë dhe, sigurisht, mizore dhe ai më është përgjigjur se Shpendi ishte Zënë në kohën e Jugosllavisë së vjetër, mos u ktheftë kurrë, me Dashin për një kilogram mish: ia ka kërkuar mish viçi, ia ka dhënë mish dashi, i ka thënë se nuk e ha mishin e dashit, ai i ka thënë se po ban shaka me emrin e tij; dhe ashtu fjala fjalës janë ndarë si armiq."¹⁸

Në *Deklaratë* thuajse gjithçka është ironike, duke u nisur që prej vetë deklaratës, pastaj arrestit ironik në pikë të natës, informatave që merr nga hetuesit, se është përcjellë, pastaj se natën, duke ecun ka kënduar këngën *Doli hoxha në minare*, pastaj parja e ëndrrës dhe të treguarit e saj hetuesve, *diku 999 herë*, mosgjetja e të interesuarit në telefon në punë, i cili nuk tregon emrin por, në ditën e 27 nëntorit, një ditë para arrestimit, kur kërkohet më shumë informacion prej tij, e ai përgjigjet; *Trus bythen e*

¹⁷ Po aty, f. 89-90.

¹⁸ Po aty, f. 86.

mos pyet shumë, e të tjera situata ironike, të cilat, si në vete, ashtu edhe në tërësinë e tregimit, e përbëjnë një ironi të madhe: Deklaratën.

Qosja nuk lë asnjë hapësirë të përfshirë në tregim pa e ironizuar e përqeshur, secilën sipas meritës. Herë me ironi të pastër e herë me rinonin pa maskë-sarkazim, apo edhe me alegori, eufemizëm, metonimi e apofasis, në tregimin *Deklarata* ndërtohet një përqeshje e madhe, serioze, e ashpër, thumbuese dhe e fshehtë që, në çfardo profili ta shikojmë, prapëseprapë na del me tonin ironik, që edhe është toni dominues i tregimit. Për she-mbull, në planin ironizues dhe përqeshës të sistemit totalitar, përqeshjen e hetuesve, përgjegjësve, organeve e figurave të sistemit komunist, pastaj edhe të shqiptarëve të shndërruar në vegla të sistemit, siç është Danjulli i Sherkes, në *Deklaratë* kemi: “*Më kanë pyetur sa vjeç ka vdekur Stalini, sikur t’ia kisha mbajtur unë qiriun nënës së tij bythëmadhe*”¹⁹, paragraf ky që pastaj vazhdon me një ironi tjetër: “*Dhe çka nuk më kanë pyetur?! Nuk u ka rënë në mend të më pyesin ku i ka miza veshkat, si mbarset pula apo si pjellin gjarpinjtë...*”²⁰

Struktura ndërtimore e fjalive, diku nga fundi i *Deklaratës*, fjalë këto të thëna nga goja e Xhezairit, formon një lojë fjalësh, lojë ironike e servile të Xhezairit. Duke ikur nga shprehja e drejtpërdrejtë, përmes apofasisit, mirëpo duke thënë idenë, Xhezairi realizon qëllimin, servilizmin e tij, sikur që Qosja ka realizuar figurën e tij:

*“Nuk e quaj të nevojshme të theksoj këtu se më kanë future në një qeli, që është aq e gjerë dhe aq e gjatë, saqë kurrë nuk mund të shtrihem i tëri në betonin e saj dhe aq e ndritshme, saqë kurrë nuk i shoh shuplakat e duarve.”*²¹

Pastaj:

*“Nuk e quaj të nevojshme, gjithashtu, të theksoj se këtë deklaratë po e shkruaj në një zyrë të ngrohtë dhe pa milicin pranë sa që u shkriva prej kënaqësisë!”*²²

¹⁹ Po aty, f. 101.

²⁰ Po aty, f. 101.

²¹ Po aty, f. 101.

²² Po aty, f. 101.

Në këto raste figura del krejt e qartë, njësoj sikurse edhe ironia e gjithë situatës. Madje, në rastin e parë, duket sikur protagonistit, Xhezairit të Gjikës i pëlçet kupa dhe shpërthen drejtpërdrejt, sa ekziston frika se antagonistët, hetuesit, do ta kuptojnë lojën e tij, me çka pastaj edhe do ta pësonte. Në fakt, një përshkrim i tillë i qelisë, si aq e gjerë, kur në realitet dihet apo shihet se qelia nuk është e gjerë, por e kundërta, apo se është e ndritshme, kur dihet apo shihet nga hetuesit se sa “e ndritshme” është, ironizon sipërfaqësisht, pa tentuar të fshehë më shumë idenë, që në parim është e realizuar përmes një përshkrimi shumë figuratik.

Xhezairi burgoset pa u ditur mirë shkaku i burgosjes, por dënimin me burg e merr si pasojë e ëndrrës së parë. Duke qenë i zgënjyer me epilogun, Xhezairi arsyetohet para hetuesve se nuk e lejon veten të shkojë deri në atë masë sa të besojë në supozime mistike, sepse *unë nuk jam psikiatër, e dini mirë, nuk di t'i shpjegoj ëndrrat*²³, (sepse psikiatri i burgut e vlerëson fajtor nga ëndrra), prandaj, *deklaroj, sa i përket ëndrrës, se jam fajtor për kuptimin e saj, po vetëm pse e kam parë*²⁴, thotë Xhezairi.

Aq i përlurur është Xhezairi, sa mohon ta ketë ditur edhe si nxënës se ku buron dhe në cilin vend derdhet Drini. Kjo mohueshmëri e tij është një ironi më vete: një mënyrë elegante për t'iu shmangur përgjigjes, edhe kur të vërtetën e dimë, ose thjesht një arratisje e vogël nga detyrimi për t'u shprehur.

Xhezairi bëhet edhe më i nënshtruar teksa tregimi avancon, deri nga fundi i tij. Edhe pse i torturuar skajshmërisht, ai mundohet që mos t'i zemërojë a nevrikosë hetuesit, dhe për këtë arsye u jep përgjigje të sakta e me dinjitet të dukshëm. Kjo sjellje tregon një nënshtrim të kujdesshëm, kur frika bashkëjeton me përpjekjen për ta ruajtur të pak krenari të mbetur njerëzore.

Ndërsa, kulmi i ironisë në *Deklaratë* arrihet kur Xhezairi shpreh dhe mbjen dhe keqardhjen ndaj mundit të keqtrajtuesve apo torturuesve të tij, torturues këta që nuk pushuan thuajse asnjë ditë:

²³ Po aty, f. 102.

²⁴ Po aty, f. 102.

*“Më besoni se më janë dhimbsur shumë hetuesit e, në mënyrë të veçantë, shoku Danjoll i Sherkës, të cilit i ka rënë hisja më e rëndë e kësaj procedure. Pse më ka rrahur e torturuar mua s’ka gjë, por ai është lodhur shumë, është djersitur vazhdimisht se s’ka pasur kohë të pushojë sa duhet. Në këtë mes, prandaj, dëshiroj t’i kërkoj falje shokut Danjoll dhe t’i uroj suksese në punën e tij të përkushtuar, aq të rëndësishme për mirëvajtjen e rendit dhe qetësisë në qytetin tonë”.*²⁵

Ndërsa, për sa i përket dhunës dhe torturave, Xhezairi tregon se nuk ka ditur që është marrë në pyetje e që nuk është rrahur. Edhe pse kaq shumë torturë, Xhezairi prapë për torturuesit, ironikisht, thotë se s’hidhë-rohet, se, ndoshta s’kanë pasur ç’të bëjnë tjetër²⁶, duke shprehur kështu një ironi të madhe.

Duke qenë se ironia është nga figurat dominuese në krijimtarinë letrare të Qosjes, veçanërisht në romanin *Vdekja më vjen prej syve të tillë*, e më veçantë në tregimin *Deklarata* të këtij romani, mund të themi se me figurën e ironisë në letërsi Qosja lufton çdo pseudovlerë, ves a shprehi që është në dëm të shoqërisë.

Prandaj, edhe në pjesën e fundit të *Deklaratës*, arsyetimi i Xhezairit, për mosinterpretim apo mosshpjegim të ëndrrës, është sa ironik, aq edhe realist. Pasi tregon pse nuk ia ka shpjeguar askujt me gojë ëndrrën, Xhezairi arsyetohet se, nëse do ta kishte bërë për këtë ëndërr, do të duhej t’i shpjegonte edhe ëndrrat tjera për tri vitet e fundit, me çka do t’u kishte nxjerrë punë edhe hetuesve edhe psikiatrit. Kështu që, për ironi, i ka “mëshiruar”.

Në fund, pak para se të mbarojë *Deklarata*, është edhe një *Shtojcë*, në fillim të së cilës Xhezairi prapë, në mënyrë ironike, flirton me hetuesit dhe Danjollin e Sherkës pse s’mundi të ngrihej në këmbë kur ky i fundit paskësh hyrë brenda, çka pastaj ndikoi që të dënohet dhe të kërcënohet nga po ky, me arsyetimin periferik e hakmarrës: për mospranim të kuptimit psikiatrik të ëndrrës.

²⁵ Po aty, f. 103.

²⁶ Po aty, f. 10.

Në këtë pjesë Xhezairi ironikisht bindet plotësisht dhe e pranon dënimin apo “bashkëpunimin”. Ai madje shprehet se është i gatshëm të tregojë çdo ëndërr të tijën dhe të çdo qytetari, dhe, duke luajtur me ironinë, prapë thotë se i vjen keq që se paskësh ditur se ëndrrat qenkëshin kaq të rëndësishme dhe me kaq interes për shoqërinë. Në këtë mënyrë këtu edhe ëndrra vjen si “kërcënim” ndaj sistemit totalitar, një kërcënim për të pasur (ç)lirim.

Duke qenë se figura e ironisë është figurë që thumbon e kritikon, është po ironia figura që përdoret më së shumti nga autori (Qosja) që shkrimin e tij akademik e nisi në kritikë. Pra, Rexhep Qosja është kritik i dyfishtë: studiues kritik dhe prozator kritik. Ndërsa, vetë përdorimi i ironisë në fiksionin e tij flet mjaft për karakterin ikonoklasik të prozës së tij.

Sinopsisi i Deklaratës së Xhezairit të Gjikës

Xhezairi i Gjikës është në burg. Aty është tash e tre muaj, qëkurse u arrestua, më 28 nëntor, në orën 3 e 50 minuta. Nga organet e sigurimit të qytetit të Vajazanit, Xhezairit i kërkohet të japë një deklaratë.

Deklarata e Xhezairit është e veçantë. Ai në deklaratë fillon të tregojë për emrin e tij, si është regjistruar, si thirrej nga të afërmit; babai i ndjerë Shpendi i Gjikës, e ëma e ndjerë Zamirja, gruaja Rudina, shokët Zefi e Tefiku, dhe se si thirrej nga të largët.

Në deklaratë Xhezairi nis të tregojë për fëmijërinë, se ç’djalë ishte dhe se si i mbeti emri Gjikë nga e ëma e ndjerë Zamirja.

Përveçse flet për veten, në deklaratë Xhezairi flet edhe për të atin e tij, Shpendin e Gjikës, për të cilin tregon krejt çka duhet të tregohet për një njeri; për prejardhjen, për fëmijërinë, për shëndetin, për punën si këpucëtar, për kushtet, shtëpinë, familjen dhe, sigurisht edhe për vdekjen.

Gjithashtu, deklarata e Xhezairit përfshin edhe të treguarit e raportit mes anëtarëve të familjes, fëmijëve, edukimin e tyre dhe parashikimet për ta, pastaj raportin mes shokëve e miqve, si dhe përshtypjes që Xhezairi ka për secilin.

Në deklaratë nuk përjashtohet as të treguarit e raportit që Xhezairi ka me gruan Rudinën, për çka detyrohet të tregojë edhe sa herë kishte kon-

takt intim me të, tri ditë para se të arrestohet. Pra, deklarata është një rrëfim i detajuar për secilin nga anëtarët që hyjnë në të, respektivisht për secilin prej njerëzve që, në çfardo mënyre qoftë, kanë pasur punë me Xhezairin.

Aty, madje, rrëfëhet edhe për kolegët e punës, për tri ditët para arrestimit, se kush ka ardhur në punë para kujt, kush ç'i ka thënë kujt, kush me kë dhe çka ka biseduar, kush çka ka thënë kur ka mbaruar procesi mësimor etj.

Në deklaratë Xhezairi tregon edhe arrestimin e tij, që me një dinakëri dhe nënshtrim-servilizëm ironik ndaj sjelljes së arrestuesve.

Në fund të deklaratës Xhezairi rrëfen edhe për ëndrrën, për të cilën pastaj edhe dënohet. Ai edhe pajtohet se është fajtor, jo për kuptimin e saj, por vetëm se e ka parë. Për ëndrrën e parë, me shtirje Xhezairi tenton t'i bindë organet se nuk beson në zot, ëndrra apo forma të tjera spirituale që interpretojnë ëndrrën, por pa sukses. Nga fundi, Xhezairi bëhet edhe më i nënshtruar. Ai ironizon në maje sjelljen e organeve dhe të Danjollit të Sherkës, i cili ishte edhe torturuesi i tij. Madje, Xhezairi kërkon falje pse ai mund të jetë lodhur duke e rrahur këtë. Në fund të *Deklaratës* Xhezairi shton edhe një *Shtojcë*, në të cilën edhe më u nënshtrohet organeve dhe Danjollit të Sherkës. Aty Xhezairi tregon se është i kërcënuar nga Danjoli të pranojë kuptimin psikiatrik të ëndrrës, për çka edhe rrihet e torturohet.

Gjithashtu, në këtë pjesë Xhezairi shpreh gatishmërinë për bashkëpunim në çdo plan, dhe ironizon rëndësinë që sistemi i jep ëndrrës. Aty Xhezairi thotë se i vjen keq që s'e ka ditur se ëndrrat qenkan kaq të rëndësishme dhe me interes për shoqërinë.

KUD: 398.8(496.51)(05)
94(496.51)(05)

Muharrem Bejtullah GASHI

SHQIPTARET NGA KOSOVA ANGARI NE KOHËN E BUGARIT - 1915-1917

Administrata okupuese bullgare mobilizoi me dhunë shqiptarët nga Kosova për ndërtimin e hekurudhës Kërçovë-Gostivar-Ohër.

Ky projekt ishte iniciativë e Gjermanisë dhe aleatëve të saj, Bullgarisë dhe Austrisë. Shqiptarët e detyruar të punonin u dërguan në Kërçovë së bashku me pasuritë e tyre, me karroca, kuaj, kio, si dhe me të gjitha veglat e punës, si shati, lopata, terrnakopi, sëpata dhe shumë të tjera.

Pasi mbërritën, të lodhur dhe të rraskapitur, u trajtuan në mënyrë barbare dhe çnjerëzore. Ata përballeshin me mungesën e ushqimit dhe të ujit, nuk kishin përkujdesje shëndetësore dhe detyroheshin të punonin ditë e natë pa asnjë të drejtë ankese. Kur dikush vdiste nga tifoja apo tuberkulozi, trupi i tij hidhej në përrua dhe mbulohej me dhe, sikur të ishte kafshë. Nëse dikush sëmurej, nuk dërgohej tek mjeku, por mbulohej me dhe për së gjalli, pa u regjistruar emri apo varri.

Është për t'u çuditur se për këtë tragjedi të madhe nuk shkroi askush nga Kosova apo Shqipëria. E vetmja dokumentim i ngjarjes është nga viti 1965, kur gazetaria Katarina Gogova nga Shkupi botoi monografinë "Kërvava prruga: Hekurudha e përgjakur". Monografia ra në dorë akademikut Feti Mehdiu, i cili, pasi e lexoi librin, më rrëfeu tërë ngjarjen.

Unë, si rapsod popullor, shkoja nëpër dasma, këndoja, rrëfeja histori dhe bisedoja me njerëzit për ngjarjet që kishin ndodhur. Gjatë këtyre takimeve, mbledha këto shënime mbi shqiptarët që humbën jetën në Kërçovë:

- **Fshati Mramor, lagjja e Halitajve:** dy vëllezërit Muharrem Xhemajl Gashi dhe Adem Xhemajl Gashi.
- **Fshati Marec, lagjja Vllasaliu:** dy vëllezërit Alush Imer Makolli dhe Zenel Imer Makolli, të cilët vdiqën të pa martuar në Kërçovë.
- **Fshati Leshtar, Kamenicë:** Maliq Avdil Bogunovci; sipas tregimeve të Limon Hajrizit nga Leshtari, nga tre që u dërguan në Kërçovë, vetëm tre u kthyen të gjallë në Kosovë.
- **Fshati Bresalc, Gjilan:** Ibrahim Shaban Sylja, i pa martuar, vdiq në Kërçovë.
- **Fshati Radashefc, Prishtinë:** Mulla Kadri Qerim Sponca, i njohur për njohuritë në tre gjuhë të huaja - persisht, arabisht dhe turqisht. I sëmure nga tifosja, nuk u mjekua, por iu dha një përcjellës (maxhup) nga Prishtina për të shkuar në shtëpi. Gjatë rrugës, për t'i ndihmuar, iu dhanë një bludë kafe, por ai vdiq në xhami. Maxhupi mbërriti në Prishtinë dhe tregoi për fatin e Mulla Kadrisë, por bludën nuk e dorëzoi.
- **Fshati Marec, lagjja e Canajve:** Hajrë Sherif Canolli, Behram Sylejman Canolli, Fetah Naman Behluli - të gjithë vdiqën në Kërçovë.
- **Fshati Greme, Ferizaj:** Vesel Jashar Ahmeti vdiq në Kërçovë.
- **Fshati Jezerc, Ferizaj:** Shaban Balaj, pasi u kthye nga Kërçova, u ekzekutua në oborrin e shtëpisë.
- **Fshati Meshinë, Dardanë:** Hisen Sopa vdiq në Kërçovë.

Këto janë vetëm disa nga emrat që mund të mblodha gjatë rrugëve e dasmave ku udhëtoja; shumica e të dërguarve në Kërçovë nuk u kthyen kurrë - as të gjallë, as të vdekur.

Pastaj vijnë:

- **Fshati Hajkobillë i Prishtinës:** Avdi Pajaziti, vdes në Kërçovë.
- **Fshati Sharban i Prishtinës:** Ajet Ramë Gashi, vdes në Kërçovë.
- **Fshati Sadllar, Dardanë:** Demir Ismajl Toska, i pa martuar, dhe Qazim Ismajl Toska, vëllai i Demirit, i pa martuar, të dy vdesin në Kërçovë.
- **Gllgovica, Prishtinë:** Ibish Gllgovica, vdes në Kërçovë.
- **Uglari, Gjilan:** Avdyl Mehmeti, vdes në Kërçovë.

- **Pogragja, Gjilan:** Bajram Sylejmani, i pa martuar, vdes në Kërçovë.
- **Fshati Laqiç, Dardanë:** Oruç Murat Daku, vdes në Kërçovë.
- **Batlava, Podujevë:** Dul Ramë Berisha, vdes në Kërçovë.
- **Fshati Bllatë, Podujevë:** Bajram Bekë Sekiraça, vdes në Kërçovë.
- **Fshati Joviq “Burim”, Malishevë:** Xhemë Aruçi, Halil Morina, Muharrem Shabani dhe Jemin Selman Morina, të gjithë vdesin në Kërçovë. Nipi i Jemin Morinës, Bajram Morina, pas vitit 1963 shkon në Shkup dhe më pas në Kërçovë për të gjetur varrin e axhës, por nuk e gjen; varri ishte shkatërruar dhe më pas grabitur pas luftës së vitit 1999.
- **Fshati Carravranë, Malishevë:** Sahit Murseli, i pa martuar, vdes në Kërçovë.
- **Fshati Kaqybeg, Podujevë:** Avdullah Brahimi, vdes në Kërçovë.
- **Braina, Podujevë:** Sejdi Fetahu, vdes në Kërçovë.
- **Fshati Godanc i Ulët, Shtime:** Bajram Xhemajli, vdes në Kërçovë.
- **Fshati Godanc i Epërm, Shtime:** Xhemë Ramadani, Ramadan Ahmeti dhe Nurë Sadiku, të gjithë vdesin në Kërçovë.
- **Fshati Pjetreshticë, Shtime:** Shaban Selman Gashi dhe vëllau i tij Bahtjar Selman Gashi, të dy të pa martuar, vdesin në Kërçovë.
- **Malisheva, lagja e Hysenajve:** Sadri Selman Mazrreku, vdes në Kërçovë.
- **Fshati Vermicë, Malishevë, lagja e Raçajve:** Halil Shabani dhe Kadri Demiri, vdesin në Kërçovë.
- **Fshati Negrofc, Drenas:** Sefer Mehmet Krasniqi, vdes në Kërçovë.
- **Fshati Nekofo, Drenas:** Ahmet Nuh Fana dhe Fetah Zymeri, vdesin në Kërçovë.
- **Fshati Makermal, Skenderaj:** Dan Sylja Gjinofo, vdes në Kërçovë.
- **Fshati Poklek i Vjetër, Drenas:** Shaqë Selim Bucolli dhe vëllai Emin Selim Bucolli, i pa martuar, vdesin në Kërçovë.
- **Fshati Zabeli i Ulët, Drenas:** Zenel Curri, vdes në Kërçovë.

ATA QË U KTHYEN NGA KËRÇOVA

1. Rrahman Zymeri nga Nekofci i Drenasit u kthye nga Kërçova.
 2. Haxhi Haziri nga Astrazubi i Malishevës u kthye në shtëpi.
 3. Liman Morina nga Burimi i Malishevës, dy ditë pasi u kthye në shtëpi, vdiq nga kapsllëku që e kishte marrë në Kërçovë.
 4. Çerkin Grajqefci nga Arllati u kthye nga Kërçova.
 5. Musli Hajra nga Nishori i Drenasit u kthye nga Kërçova.
 6. Mehdi Shashivar Hashani nga Obiliqi u kthye nga Kërçova.
 7. Sadik Xhemajl Gashi (Dukë Mramori) u kthye nga Kërçova.
 8. Ajvaz Sfarça nga Bellopoja u kthye nga Kërçova.
 9. Adem Bali Krapë nga Nekofci i Drenicës u kthye nga Kërçova.
 10. Beqir Zenel Xhemajlaj nga Abria e Epërme u kthye nga Kërçova, por me dy këmbë të thyer dhe ecte me vështirësi deri sa vdiq.
 11. Zymer Ramadan Plakiqi nga Nekofci u kthye në shtëpi.
 12. Tafil Ramadan Plakiqi, vëllai i Zymerit, u kthye nga Kërçova.
 13. Bajram Bahtir Velegllava nga Dardana u kthye i sëmurë dhe vdiq në shtëpi.
 14. Sylë Bici nga fshati Godishnjak i Podujevës iku nga Kërçova, hëngri bukë në Shkup dhe udhëtoi në këmbë deri në Godishnjak; kur e pyetën për ushqimin, u përgjigj se kishte ngrënë në Shkup.
- Shumë pak janë këta persona që kam mundur t'i shënoj, ndërsa pjesa më e madhe e atyre që shkuan në Kërçovë nuk u kthyen kurrë, as të gjallë e as të vdekur.

XHENAZET PA VORREZA 1915-1917

*A po ngoni more vëllazni
 Domë me knue një histori
 Shumë ka vuejt kjo shqiptari
 Shumë ka vuejt vëllazen shqiptari
 Brez mas brezi e djalë mas djali
 Para shkaut na erdh bugari
 Ky bugari ish kanë faqiz
 Banë zullun në shqiptari*

*Pesumdhetë senja kur o hi
E qoj lajmin shpi për shpi
I thurret burrat e djemt e ri
N"krejt Kosovën bitevi
Dikun nja dikun ka dy
Me kuaj, me kerr e kie
N "dorë me marrë shati e kaci
Për me shkue n"Maqedoni
Me punue ata Angari
I ngarkoj n"pampur të zi
Se n"Pampur i ka ngarkue
Drejt n"Kërçovë i paska çue
I shtinë në punë mejher me puneu
Puntë ma t'rana çka janë qillue
Gurë e dru i kanë ngarkue
Bukë pa hangër hiç pa pushue
Me ba shqiptari m" u ankue
Nuk kam hangër, me thanë jam untue
Po edhe smutë me pas qillue
Ska guxue kush me kallzue
E kanë rrehë e kanë munue
Ai që smujke me përballue
E kanë mytë n"pr rue e kan gjue
Kështu punoi vllazën bugari
Shumë shqiptarë me zjerm i kalli
Do në vorr i mloj për s"gjalli
Shumë për prroje i kanë gjue
Gurë e therra i kanë mlue
Vorr as emën kun pa shenue
Sod me dasht dikush me shkue
Nuk gjenë vorr me vizitue
Familjartë shpesh jan tubue
Nermjeveti ata ty u dertue
N"Kërçovë babën ma paten çue*

Hekurudhën m''e ndertue
 Kurr në shpi ma s''o lajmrue
 Kush për të s''na ka kallzue
 A e kanë mytë e qitë nej prrue
 Ai ka vdekë mos mu harrue
 Tjetri niske me kallëzue
 Djali i jem hala pa martue
 Nusen të zanë-ne ty u qeizue
 Sod e atë ditë kurr so lajmrue
 Jam shkue mikut i kam kallzue
 Jam ardh renë po m''duhet m''e lëshue
 Nuk kam djalë une me martue
 Kështu bugari vëllazen ka punue
 Shumë shqiptarë n''Kërçovë ka çue
 Hekurudhë kishe me marue
 Limon Hajrizi ka kallzue
 Pra Limoni ni mendjehollë
 A po ngoni tha ju more shokë
 Kjo rrethinë katunu i jonë
 Treqin vetë i çuen n''Kërçovë
 Vetum tre u kthyen n''Kosovë
 Për të tjerët kush s''ka kallëzue
 A jen dekë, a janë helmue
 A janë vra a pushkatue
 Kështu shqiptarët jan masakrue
 Prej shqiptarëve kërkush s''ka shkrue
 Për kitë ngjarje me kallzue
 Ni gazetare koka kujtue
 Maqedone ajo o qillue
 "Katerina Gogova" Libër ka shkrue
 Hekurudha e Përgjakun e ka emnue
 Pra krejt boten e ka njoftue
 Se n''shqiptarë çka asht punue
 Feti Mehdiu librin e ka knue

*Krejt kjo ngjarje qysh o zhvillue
Ni ditë mue m"ka kallxue
Pra edhe une jam interesue
Une qitë kangë e kam marue
Me qitë kangë due me i kujtue
Brezit të ri du me i kallëzue
Nëse don dikush me shkrue
A don kangën dikush me knue
Kurr këta vëllazen mos me i harrue*

VI. RECENSIONE

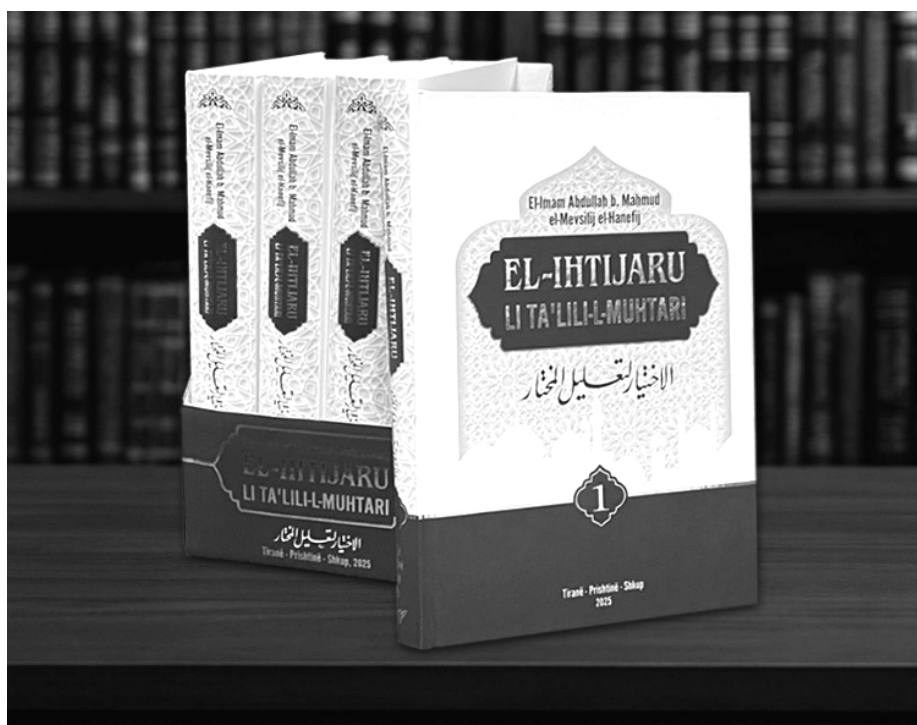
KUD: 348.97(05)

“EL IHTIJARU LI TA’LI EL MUHTAR”: NJË GUR THEMELTRA I JURISPRUDENCËS HANEFITE

(Abdullah b. Mahmud el-Mevsilij el-Hanefij. *El-Ihtijār li Ta’līl el-Muntehar*. Kolanë katërvëllimëshe. Tiranë-Prishtinë-Shkup: Komuniteti Mysliman i Republikës së Shqipërisë; Bashkësia Islame e Republikës së Kosovës; Bashkësia Fetare Islame e Republikës së Maqedonisë së Veriut, 2025.)

Libri *El Ihtijar li Ta’lil El Muhtar* është një komentim i thelluar i veprës klasike të fikhut hanefij *El*

Muhtar li El Fetva, e shkruar nga dijetari irakian Abdullah ibën Mahmud el-Mevsili (1203-1284). Ky



komentim është hartuar me kërkesë të nxënësve dhe kolegëve të tij dije-tarë, me qëllim që të shpjegojë arsyet dhe bazat e vendimeve juridike të përfshira në *El Muhtar li El Fe-tva*.

Titulli original në arabisht: *El-Ihtijār li Ta'līl El Muhtār (الاختيار لتعليل المختار)*. Autori: Abdullah bin Mahmud El Mevsili El Hanefij, një dijetar i madh i fikhut hanefi.

Kush është autori i këtij libri?

Autori i këtij libri është: Ebu El Fadl Abdullah bin Mahmud bin Mevdud bin Mahmud El Mevsilij, ka lindur në muajin Shevval të vitit 599 h., gjegjësisht në korrik të vitit 1203 m.¹ Lindi në Mosul të Irakut; fillimet e para të dijes i mori nga babai i tij, ndërsa më pas mësoi nga shumë dijetarë të kohës së tij. Udhëtoi në Damask, shërbeu si gjykatës në qytetin e Kufes për një periudhë, pastaj u vendos në Bagdad si mësues dhe vdiq po në Bagdad. Jetoi midis viteve 599-683 h. = 1203-1284 m., në periudhën e dinastisë abasite.

Ai ishte një dijetar i rrallë, jurist i shquar dhe njohës i thellë i shkolles hanefite, përfshirë bazat e saj

dhe mendimet e ndryshme juridike. Në opinionet e tij ishte i mprehtë, i thellë në argumentim dhe në përdorimin e dëshmive. Kur mbante ligjëratat në xhaminë (mektebin) e Ebu Hanifes, në vitin 667 h., merrnin pjesë një numër jashtëzakonisht i madh studentësh, dhe aty zhvilloheshin debate të mëdha e të rëndësishme.²

Për një kohë ishte caktuar gjykatës në Kufë; më pas u shkarkua dhe u kthye në Bagdad, ku u caktua mësues, e më vonë iu përkushtua punës, shkrimeve dhe botimeve. Ai vazhdoi të jepte mësim dhe fetva deri sa u nda nga kjo botë.

Vlen të përmendet se në tubimet e tij merrnin pjesë nxënës dhe dashamirë të dijes nga të gjitha shkollat juridike, sepse ai gëzonte një vend të posaçëm tek njerëzit e kohës së tij. Ai njihej për devotshmëri dhe sinqeritet, për durim dhe qëndrueshmëri, për dije dhe përkushtim.

Mund të thuhet se ai ishte përfaqësues i denjë dhe besnik i traditës hanefite, duke ruajtur dhe promovuar metodën dhe parimet e kësaj shkolle, duke respektuar tek-

¹ Velid El Aëdhamij, *Terihu l Aëdhamijeh*, Bejrut, 1999, f.511.

² Imad Abdusselam reuf, *Medaris Bagdad fi El Asri El Abasij*, Bagdad 1966, f. 41; Zejnudin Kasim, *Taxhu Et Teraxhum fi Tabekati El Hanefijeh*, Bagdad, Matbeatu El Anij, f. 31.

stet e bazuara në Kuran, Sunet dhe mendimet e dijetarëve të mëher-shëm.

Vlera dhe rëndësia e El Ihtijar

El Muhtar li El Fetva është një nga veprat e fikhut hanefi që përmbledh fetva (vendime juridike) dhe opinione nga Ibën Mevsili. *El Ihtijar* është një koment (sherh) mbi *El Muhtar li El Fetva*. Pra, *Ihtijari* përdoret për ta shpjeguar, për të ilustruar arsyet dhe argumentet, si dhe për të zbërthyer çështjet juridike që libri i tij i mëparshëm, “Muhtari”, përmend. *Muhtari* konsiderohet njëri ndër katër librat bazë të shkollës hanefite. Këto katër libra janë:

“*Mexhmeul-Bahrejni ve Multeka En Nehrejni*”, “*Kenzu Ed De-kaik*”, “*Vikajetu Err Rrivajeti fi Mesaili El Hidajeh*”, dhe “*El Muhtar li El Fetva*.”

Në traditën hanefite janë të njohura veprat **mutun** - tekstet themelore; më pas vijnë veprat **shuruh** - komentimet; e pastaj **muhtesar** - përmbledhjet; e më pas **nevadir, fetava**, librat krahasuese e të ngjashme.

Ihtijari është një koment me dëshmi dhe argumente për çështjet e fikhut hanefi. Ky është koment mbi tekstin kryesor, që vetë autori, Mevsiliu, e përgatiti në kohën e

pjekurisë së tij, në përgjigje të kërkesave të kolegëve dhe studiuesve për shpjegim të materialit të Muhtarit.

Dijetarët vlerësojnë “Ihtijarin” për mënyrën e tij të detajuar të shpjegimit të gjërave të ndryshme dhe për faktin që analizon meseletë nga këndvështrime të ndryshme.

Komenti-shpjegimi “Ihtijâr...” është shumë i respektuar: disa e kanë konsideruar atë si një prej komenteve më të rëndësishme pas librit “El-Hidajeh”, dhe është konsideruar si një koment standard dhe referencë në shkollën hanefite, respektivisht njëri ndër komentet më të respektuara të traditës hanefite. Ai përdoret si libër ndihmës në studime avancuara të fikhut hanefi, sidomos në mjedise ku “El Muhtar” është pjesë e kurikulave të studimit.

- Ky libër konsiderohet si një nga librat më të rëndësishme në jurisprudencën hanefite dhe një nga themelet e saj.
- Shpjegon arsyet e vendimeve dhe provat-dëshmitë e tyre nga Kurani, Suneti, traditat dhe analogjia.
- Sqaron mendimet e ndryshme midis nxënësve të Imam Ebu Hanifes, juristëve të tjerë me peshë, si dhe sjell mendimin e preferuar.
- Paraqet qartë çështjet praktike të jurisprudencës hanefite.

Libri “El Ihtijâr li Ta’lil El Muhtar” ka një vlerë të madhe në tra-

ditën islame, sidomos në kontekstin e fikhut hanefi. Këtu janë disa aspekte që e bëjnë këtë libër të rëndësishëm dhe me vlerë:

1. Thellësia dhe qartësia në Fikhun Hanefi

El Ihtijâr është një koment i detajuar mbi *El Muhtar li El Fetva*, një nga tekstet më të rëndësishme të shkollës hanefite të fikhut. Në këtë libër, autori shpjegon dhe sqaron opinionet dhe vendimet juridike (fetvat) të shkollës hanefite, duke i argumentuar ato me delile (prova) dhe shpjegime të hollësishme. Ky koment i bën fetvat më të qarta dhe i bën ato më të lehta për t'u kuptuar dhe aplikuar. Thënë ndryshe, kjo vepër paraqet vlerë akademike dhe juridike dhe është një burim i rëndësishëm për gjithë ata që merren me fikhun dhe dëshirojnë të kuptojnë metodologjinë e juristëve hanefit.

2. Rëndësia Praktike

Për ata që ndjekin praktikën e shkollës hanefite, ky libër është një udhëzues i vlefshëm për aplikimin e rregullave juridike në jetën e përditshme. Ai përfshin temat më të rëndësishme që besimtari ballafaqohet në jetën e tij të përditshme. Kjo tregon se për çështjet me të ci-

lat besimtari ndeshet thuhetse çdo ditë, mund të gjejë përgjigje efektive.

3. Konsolidimi i Traditës Juridike

El Ihtijâr është një nga librat që konsolidon dhe zhvillon traditën juridike të shkollës hanefite, e cila është një nga shkollat më të vjetra dhe me shtrirjen më të madhe të myslimanët. Kjo i jep librit një rëndësi të madhe në ruajtjen dhe transmetimin e traditave fetare, duke i siguruar një pikë referimi të rëndësishme për brezat e ardhshëm.

Përkthimi i kësaj vepre është një mënyrë për të ruajtur dhe zhvilluar kulturën islame brenda kontekstit shqiptar, duke e bërë atë më të pranueshme dhe më të kuptueshme për brezat e rinj.

El Ihtijâr është një nga veprat që ruan dhe zhvillon traditën juridike të shkollës hanefite, një traditë që ka pasur ndikim të madh në jetën shoqërore dhe fetare të myslimanëve shqiptarë për shekuj me radhë. Përkthimi i saj i mundëson komunitetit shqiptar të ruajë dhe të zhvillojë më tej këtë trashëgimi. Ai është një punim i vlefshëm që siguron vazhdimësinë e njohurive të fikhut në një gjuhë të njohur për shqiptarët. Një libër i tillë është pasurim i madh për myslimanët e trojeve shqiptare.

Kjo vepër paraqet në praktikë hapin e rëndësishëm të ruajtjes së traditës hanefite dhe është një mjet mbrojtës ndaj sulmeve dhe kritikave të të tjerëve, por gjithashtu i bën ballë sfidave të ndryshme, sepse ky libër, që nga hartimi i tij, është njohur për qëndrueshmërinë e metodologjisë hanefite.

Thënë ndryshe, *El Ihtijâr* është:

- I rëndësishëm për kuptimin dhe aplikimin e fikhut hanefi.
- Burim akademik për studentët dhe studiuesit që merren me jurisprudencën islame, në mënyrë që ta kuptojnë më për së afërmi shkollën hanefite.
- Instrument praktik për ata që duan aplikimin e teksteve, e argumenteve dhe e dëshmive në jetën e përditshme.
- Ka rol të rëndësishëm në mbrojtjen dhe zhvillimin e traditave juridike islame.

Në përgjithësi, *El Ihtijâr li Ta’lil El Muhtar* është një vepër e paçmuar për çdo studiues të fikhut hanefi dhe për ata që kërkojnë të kuptojnë më thellë opinionet dhe mendimet e shkollës hanefite.

Përkthimi i veprës *El Ihtijâr* në gjuhën shqipe

Përkthimi i veprës *El Ihtijâr li Ta’lil El Muhtar* në gjuhën shqipe ka një rëndësi të veçantë, duke qenë

se kjo vepër është një nga librat më të rëndësishëm të jurisprudencës hanefite.

Ky projekt madhështor, për mua projekti më madhështor deri tani në literaturën islame, unifikoi edhe një herë institucionet fetaro-islame në Shqipëri, Kosovë dhe Maqedoni të Veriut, ku në kuadër të Këshillit Botues u angazhuan sinqerisht Bujar ef. Spahiu, Kryetar i Komitetit Mysliman të Shqipërisë; Naim ef. Tërnavë, Myfti i Kosovës; dhe hfz. Shaqir ef. Fetaj, Kryetar i Bashkësisë Fetare Islame në Maqedoninë e Veriut.

Projektin e udhëhoqi Sabri ef. Bajgora, ndërsa përkthimi i librit u bë nga prof. Jusuf Zimeri, për vëllimin e parë; Nexhmi Maksuti, për vëllimin e dytë; prof. Ekrem Maqedonci, për vëllimin e tretë; dhe prof. Driton Arifi, për vëllimin e katërt.

Rol të rëndësishëm dha redaktori profesional Dr. Taxhedin Bislimi, si dhe recensentët Dorian Demetja, Andrin Rasha, Elton Karaj dhe Armand Asllani. Një meritë të veçantë për botimin e këtij libri ka edhe drejtori për botime Ramadan Shkodra; për ballinën e librit u kujdes Bashkim Mehani, ndërsa redaktor teknik ishte Nuhi Simnica. Libri u shtyp në Shkup, në AJ GRAF MATBAA, në vitin 2025.

Ka gjithsej katër vëllime, mbi 2000 faqe, gjë që tregon për seriozitetin e librit.

Përkthimi i kësaj veprë në gjuhën shqipe kontribuon në shpërndarjen e dijes dhe praktikave juridike islame në komunitetet myslimane shqiptare, duke u ofruar atyre mundësinë për të kuptuar më mirë principet, dispozitat dhe rregullat e fikhut hanefi. Më poshtë paraqiten disa arsye dhe aspekte të rëndësishme të këtij përkthimi dhe të rëndësisë së tij:

1. Përhapja e dijes islame në vendet shqiptare

Përkthimi i *El Ihtijarit* në gjuhën shqipe mund të lehtësojë qasjen e studentëve dhe dashamirëve të fikhut në njohjen, kuptimin dhe studimin e jurisprudence hanefite, duke shmangur nevojën për të njohur domosdoshmërisht arabishten. Ky përkthim mund të ndihmojë në zhvillimin e një brezi të ri myslimanësh, që mund të njihen më për së afërmi me shkencën dhe përmbajtjen e fikhut hanefi.

2. Rëndësia për aplikimin e fikhut hanefi

Në vendet tona, shumica e myslimanëve ndjekin shkollën hanefite. Përkthimi i veprës në gjuhën shqipe

mund të shërbejë si udhëzues praktik për ata që dëshirojnë të kuptojnë më thellë dispozitat, rregullat dhe normat e fikhut hanefi, përfshirë çështje të rëndësishme si pastërtia, namazi, martesë, trashëgimia, marrëdhëniet shoqërore etj. Kjo mund të ndihmojë në aplikimin e saktë të dispozitave islame në jetën e përditshme të njeriut.

3. Rëndësia për imamët dhe mësime të tjerë

Ky libër nuk është kryesisht për masën e gjerë, por më tepër për imamët, mësuesit dhe për ata që kanë një bazë të njohjes së Islamit. Të tillët mund ta përdorin përkthimin e këtij libri për të përforcuar njohuritë e tyre ose për shpjegim ndaj xhematit, duke elaboruar konceptet e fikhut në gjuhë të kuptueshme për besimtarët. Libri mund t'i ndihmojë imamët në konsolidimin e dijes së tyre dhe në mbajtjen e ligjëratave serike në xhemate ku ata shërbejnë.

4. Njohja me të drejtat dhe detyrimet në Islam

Përkthimi i veprës në shqip mund të hapë dyer për një kuptim më të thellë të të drejtave dhe detyrimeve që myslimanët kanë ndaj njëri-tjetrit dhe ndaj shoqërisë. Për-

mes përkthimit të *El Ihtijarit*, besimtarët mund të kuptojnë më mirë se si rrjedhin vendimet juridike dhe interpretimet e ligjeve islame në raste të ndryshme, përfshirë ato që lidhen me raportet personale mes njeriut dhe Krijuesit, ato financiare mes njëri-tjetrit, trashëgimisë dhe aspektet e tjera që përfshijnë thujtë tërë segmentet e jetës së njeriut.

5. Një gur në kalanë e shkollës hanefite

Një nga vlerat më të mëdha të librit është se *El Ihtijar* ofron argumente të thella dhe komente mbi vendimet juridike të dijetarëve të shkollës hanefite. Përkthimi i këtyre argumenteve lehtëson kuptimin e pasqyrave të ndryshme juridike, duke i mundësuar besimtarëve të kuptojnë thelbin e vendimeve dhe argumenteve që qëndrojnë pas tyre. Kjo është e rëndësishme për të shmanhur keqkuptimet e përhapura në vendin tonë dhe për të pasur një praktikë fetare të informuar dhe të shëndoshë, e cila ka një histori prej më shumë se 1000 viteve, ndërsa në trojet tona mbi 600 vite.

Vazhdimësia e botimeve dhe publikimeve të librave nga shkolla hanefite është një dëshmi e qartë e kontributit të vazhdueshëm për të ndriçuar edhe më tej shkollën tonë juridike, e cila ka qenë dhe vazhdon

të jetë njëra ndër shkollat më të ndjekura dhe më të përhapura në vendet ku jetojnë myslimanët.

Në përfundim, përkthimi i vepërës *El Ihtijar li Ta’lil El Muhtar* në gjuhën shqipe është një hap i rëndësishëm drejt përhapjes së ives islame dhe ofron një mundësi të shkëlqyer për njohje më për së afërmi me shkollën hanefite dhe mendimet e saj, gjë që nuk është e panjohur për popullatën tonë, pasi ky komunitet ka lidhje të fuqishme me këtë shkollë për disa shekuj.

Çfarë përmban Ihtijari?

“*El Ihtijar*” është një vepër e ndarë në katër vëllime, dhe mbulon të gjitha fushat kryesore të fikhut hanefij.

Vëllimi i parë zakonisht përfshin temat themelore të fikhut hanefit që lidhen me fushën e adhurimeve (ibadeteve), si pastërtia, namazi, agjërimi, zekati dhe haxhi.

Zakonisht, librat e fikhut fillojnë me kapitullin e pastërtisë para adhurimeve, ngase adhurimet kryesore (si namazi, agjërimi, haxhi) kërkojnë që besimtari të jetë i pastër në trup, në rroba dhe në vendin ku e bën adhurimin. Pa qenë i pastër, adhurimet nuk pranohen. Prandaj, fikhu i jep prioritet pastrimit, sepse ai është parakusht për adhurim-ibadet.

Pas pastërtisë, autori shtjellon namazin, i cili ka një vlerë jashtëzakonisht të madhe në Islam, jo vetëm si një nga pesë shtyllat kryesore të fesë, por edhe si një mjet i fuqishëm për lidhjen e besimtarit me Krijuesin e tij dhe për formimin e karakterit moral e shpirtëror të tij.

Zekati është një tjetër shtyllë themelore e Islamit, me rëndësi të veçantë në jetën shpirtërore, sociale dhe ekonomike të besimtarëve. Autori e trajton atë në mënyrë të hollësishme, duke përmendur edhe fondacionet e zekatit dhe pasuritë prej të cilave besimtari obligohet ta japë zekatin.

Agjërimi nuk është vetëm përmbajtje nga ushqimi dhe pija, por një proces i thellë pastrimi të shpirtit, forcimi të vetëkontrollit dhe afrimi me Allahun. Gjatë agjëritit, besimtari mëson durimin, dhembshurinë ndaj të varfërve dhe përjeton një lidhje më të fortë me fenë dhe komunitetin.

Përveç agjëritit, autori trajton edhe kushtin e fundit të Islamit, haxhin, si një adhurim unik që paraqet unitet dhe barazi, pa dallime race, kombësie apo statusi shoqëror. Ai shpjegon kushtet, ritualet dhe elementet e tjera që lidhen me kryerjen e haxhit.

Kapitulli i dytë përfshin transaksionet (muamelatet), si shitblerja, kamata, qiraja, pengmarrja,

padia, borxhi, vakëfi, dhurata dhe shumë çështje të tjera të kësaj natyre. Muamelatet në Islam përfshijnë rregullat që lidhen me marrëdhëniet ndërnjerëzore në fusha si tregtia, kontratat, borxhet, kreditë, gjykimet dhe çështje të tjera shoqërore e ekonomike. Ato zënë një vend të veçantë në jurisprudencën islame (fikh), duke pasqyruar praktikën e fesë në jetën e përditshme të besimtarit. Pra, janë gjëra me të cilat ne, si besimtarë, ballafaqohemi për çdo ditë; andaj është me shumë rëndësi t'i mësojmë së pari dhe pastaj t'i zbatojmë drejt në jetën tonë. Ky vëllim na jep njohuritë e nevojshme dhe esenciale për gjithçka me të cilën përballemi gjatë përditshmërisë sonë.

Muamelatet janë pasqyrim i vlerave të larta morale: ndershmërisë, drejtësisë, besnikërisë në marrëveshje, ndalimit të mashtrimit dhe korrupsionit. Ato e bëjnë fenë të prekshme dhe të dukshme në jetën shoqërore e ekonomike. Një besimtar i sinqertë e dëshmon besimin jo vetëm në xhami, por edhe në treg, në punë dhe në marrëdhënie me të tjerët. Zbatimi i muamellateve ndihmon në krijimin e një shoqërie të drejtë, ku askush nuk dëmton tjetrin dhe ku nuk ka padrejtësi në marrëdhëniet njerëzore.

Kapitulli i tretë kryesisht përfshin elemente që lidhen me familj-

en, si fejesa, martesë, gjidhënia dhe shkurorëzimi, por nuk mungojnë as temat e tjera, si betimet, masat ndëshkuese dhe vjedhja. Çështjeve familjare autori u jep rëndësi të madhe, sepse familja konsiderohet si bërthama themelore e shoqërisë islame. Ruajtja, rregullimi dhe mbrojtja e marrëdhënieve familjare janë jo vetëm çështje shoqërore, por edhe përgjegjësi fetare. Andaj, në kuadër të këtij vëllimi lexuesi kupton se martesë është akt adhurimi dhe një rrugë drejt përmbushjes së besimit. Islami përcakton qartë të drejtat dhe përgjegjësitë e bashkëshortëve, prindërve, fëmijëve dhe të afërmeve, për të garantuar drejtësi, dashuri dhe mirëkuptim brenda familjes.

Familja është një nga themelet më të rëndësishme të shoqërisë islame. Ajo është institucioni i parë ku njeriu mëson dashurinë, respektin, përgjegjësinë dhe moralin. Në Islam, familja nuk është vetëm një lidhje gjaku apo një bashkëjetesë mes individëve, por një lidhje e pashkëputur që udhëhiqet nga parimet e drejtësisë, mëshirës dhe besimit.

Kapitulli i katërt ka të bëjë me konceptin e luftës, ku autori bën një përmbledhje të qartë dhe të strukturuar, duke ofruar udhëzime të qarta që lidhen me këtë fushë. Më pas, ai shtjellon gjërat e papëlqyeshme për besimtarin, si në veshje, në të folur

dhe në përdorimin e arit dhe mëndafshit. Gjethia dhe therja e kafshëve, sipas konceptit islam, janë tematikat që trajtohen në vazhdim të këtij vëllimi. Më pas, autori shtjellon temën e kurbanit, vlerën dhe dispozitat që lidhen me të, testamentin, masat e shpagimeve materiale për krimin ndaj njeriut, si dhe të drejtën trashëgimore, duke sjellë për secilën çështje normat, dispozitat dhe shpjegimet e nevojshme e të domosdoshme.

Thënë ndryshe, *Ihtijari* përmban rregulla që lidhen me individin në raport me Krijuesin e tij, siç është fusha e adhurimeve; pastaj rregulla dhe dispozita në raport me njerëzit, siç janë transaksionet dhe shkëmbimet - marrëdhëniet mes individëve; e më pas fusha që shtrihen përtej individit, si luftërat e çështjet e ngjashme që rregullojnë raportet ndërmjet individëve dhe shtetit. Me fjalë të tjera, *Ihtijari* përfshin tërë tematikën e jurisprudence islame që i duhet dhe i nevojitet besimtarit, duke ofruar informacione të bollshme, sqarime të dispozitave dhe shtjellime të thukëta me argumente, si një busull orientuese që tregon drejtimin e duhur.

Ihtijari është vepër kapitale, ndoshta një nga botimet më të mira dhe më të nevojshme në hapësirën tonë shqiptare, një vepër që do të

duhej të ishte pjesë e bibliotekave familjare, sepse është serioze, praktike dhe e zbatueshme që nga harti-mi i saj e deri në ditët tona.

Ky libër mund të përdoret në shkollat fetare, veçanërisht në fakultetet islame të trojeve tona, si tekst burimor studimi, duke ngritur nivelin akademik dhe njëkohësisht duke forcuar njohuritë fetare.

Bashkësitë Islame në trojet tona meritojnë mirënjohje të thellë për këtë vepër kapitale. Ideatorëve të projektit u qoftë përherë lavdi për nismën dhe qëndrueshmërinë e tyre që ky projekt të finalizohet, pavarësisht nga sfida dhe pengesat.

Ky libër duhet të shërbejë si një referencë e fuqishme dhe një shem-

bull i shkëlqyer për përkthimin e veprave të tjera nga shkolla hane-fite - në hadith, tefsir, usul fikh e fusha të tjera - për të kompletuar mozaikun e shkencave islame, sepse të gjitha së bashku krijojnë një tërësi kuptimplote që ndihmon në formimin e një vizioni të balancuar për jetën dhe fenë islame.

Mos të harrojmë se shkolla hane-fite ka dominuar botën islame që nga themelimi i shkollave juridike dhe është e pasur në secilën fushë. Pra, është koha që krenarinë e dikurshme ta kthejmë te populli ynë!

Dr. Ejup HAZIRI

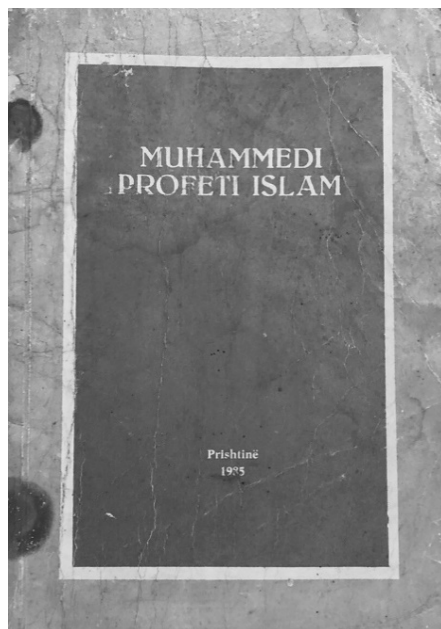
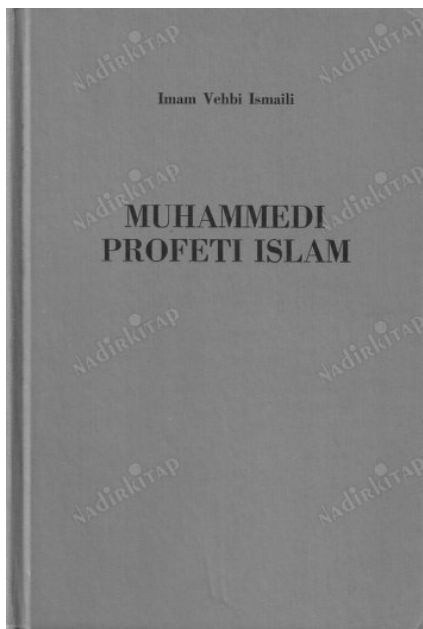
KUD:297.164:929Muhamed(05)
929 Muhamed(05)

“MUHAMMEDI a.s., PROFETI I FUNDIT”

**Një libër për të rinjtë: autori shqiptar
dhe rrugëtimi i tij ndërkombëtar**

Dy vite më parë, në kuadër të edicioneve të shtëpisë botuese “Dituria Islame” të Kryesisë së Bashkësisë Islame të Kosovës, doli nga shtypi një vepër e çmuar e intelektualit, dijetarit dhe atdhetarit të shquar Imam Vehbi Ismailit (Shkodër 1919 - Detroit/ShBA 2008), me

titullin “*Muhammedi a.s. - Profeti i fundit*” (Prishtinë, 2023, f. 141). Ky botim paraqet ribotimin e plotësuar të versionit të parë, i cili, me të njëjtin titull dhe po ashtu nga Kryesia e Bashkësisë Islame të Kosovës, ishte botuar në vitin 1985.



*Ballina e botimit të parë në gjuhën shqipe, Detroid, ShBA, 1960,
dhe e botimit të parë në gjuhën shqipe në Prishtinë, 1985.*

Në të vërtetë, kjo vepër zë një vend të veçantë si në krijimtarinë e Imam Vehbi Ismailit, ashtu edhe në letërsinë islame për fëmijë në gjuhën shqipe, po ashtu edhe më gjerë, duke përfaqësuar një risi të rëndësishme në zhanrin e historishkrimit mbi jetën e Pejgamberit tonë, Muhamedit, a.s. Libri është konceptuar si një udhërrëfyes shpirtëror për lexuesit e rinj, përkatësisht për fëmijët, të cilëve autori ua ka kushtuar me dashuri e përkushtim. Ai është i strukturuar në 32 kapituj, apo siç i quan autori, “32 net”, ku për çdo natë rrëfëhet një histori, një mësim apo një shembull moral nga jeta e Pejgamberit Muhamed, a.s.

Kjo vepër e çmuar, e shkruar filimisht, ishte botuar në gjuhën shqipe në vitin 1960, në kuadër të edicioneve të “Bibliotekës Myslimane Shqiptare” të Shoqërisë Myslimane Shqiptare në Detroit të ShBA-ve, për nevojat e fëmijëve mysliman shqiptarë të vendosur atje, me synimin nga autori që ata të njihen në mënyrë të thjeshtë dhe tërheqëse me jetën dhe mësimet e Pejgamberit Muhamed, a.s. Dy vjet më vonë, kjo vepër u përgatit për fëmijët e diasporës myslimane në Shtetet e Bashkuara të Amerikës dhe në Kanada dhe u botua edhe në gjuhën angleze me titull: “*Muhamad - The Last Prophet*”, nga shtëpia botuese “Igram Press” në Cedar

Rapids, Iowa, 1962 (167 f.). Botimi në anglisht i kësaj vepre pati jehonë të madhe dhe, sikurse kuptohet, për të ka shkruar një recension intelektual dr. Mahmud F. Hubullahut, asokohe drejtor i Qendrës Islame në Uashington.

Pasi ishin mbushur dy dekada nga botimi i saj i parë në gjuhën shqipe dhe angleze, kjo vepër u përkthye dhe u botua edhe në gjuhën serbokroate, duke iu ofruar lexuesve myslimanë të hapësirës së ish-Jugosllavisë një mundësi të re për t’u njohur me jetën dhe mësimet e Pejgamberit a.s. në një formë të përshtatur për rininë e asaj kohe. Përkthimin nga origjinali anglisht e realizoi F. Kupusović, ndërsa vepra u botua nga Kryesia e Bashkësisë Islame të Jugosllavisë me seli në Sarajevë, me titullin “*Muhammed alejhisselam - Posljednji Božiji poslanik*”, Sarajevë, 1981, f. 182. Ky botim në gjuhën serbokroate e bëri librin të qasshëm për një rreth të ri dhe të gjerë lexuesish, duke dëshmuar njëkohësisht universalitetin e mesazhit të tij fetar dhe edukativ.

Një vit pas botimit të veprës, në revistën “*Glasnik*” (nr. 1, Sarajevë, 1982, f. 102-104), organ zyrtar i Kryesisë së Bashkësisë Islame të Jugosllavisë, u botua një recension i shkurtër, por jashtëzakonisht përmbajtësor për këtë vepër, me titullin “*Jeta e Pejgamberit në rrëfime*

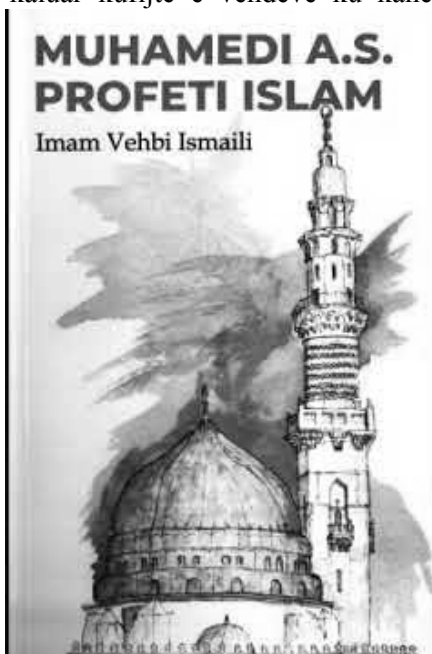
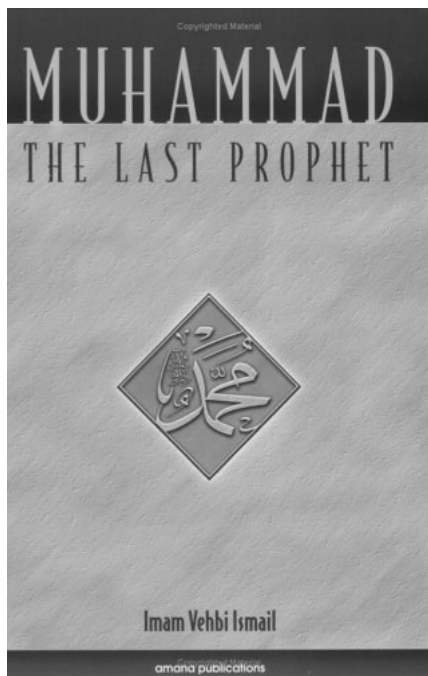
(Pejgamberov život u pričama)”, ku u vlerësua rëndësia fetare, arsimore dhe letrare e librit të Imam Vehbi Ismailit.

Autori i recensionit është Aziz Kadribegoviq, intelektual mysliman boshnjak dhe autor i shumë shkri-meve, i cili këtu nënshkruhet me inicialet A.K. Ky tekst i tij përfaqëson një recension kritik dhe interpretativ letrar, që analizon librin në fjalë. Në të, autori shqyrton metodën, qasjen pedagogjike dhe ndikimin edukativ të veprës, duke e vendosur atë në kontekstin kulturor dhe arsimor të kohës, si dhe e vlerëson si model të letërsisë islame

për fëmijë dhe të rinj. Recensionin e Kadribegoviqit ruan një rëndësi të veçantë dokumentare dhe historike, pasi përbën një nga vlerësimet e para kritike për këtë vepër të botuar në një gjuhë të huaj.

Pikërisht për këto arsye, kemi vendosur që recensionin e A. Kadribegoviqit ta risjellim të përkthyer në shqip për lexuesit e revistës *“Edukata Islame”*, si një kontribut të vyer për njohjen dhe vlerësimin e figurës së Imam Vehbi Ismailit dhe të veprimtarisë së tij shumëdimensionale.

Ky shembull na kujton se shumë nga ulematë shqiptarë kanë tejkaluar kufijtë e vendeve ku kanë



Ballina e botimit të dytë në gjuhën shqipe në Prishtinë, 2024, dhe e botimit të parë në gjuhën angleze, Iowa, ShBA, 1962.

vepruar, duke dhënë kontribute që janë vlerësuar më shumë jashtë trojeve të tyre amtare sesa brenda tyre. Për fat të keq, trashëgimia e tyre e pasur shpesh mbetet e panjohur, e shpërndarë në botime të rralla dhe në gjuhë të ndryshme.

Prandaj, për të njohur dhe vlerësuar në mënyrë të plotë trashëgiminë e shkruar të ulemasë shqiptare, qoftë në gjuhën shqipe apo në gjuhët e huaja ku ata kanë krijuar, është i domosdoshëm një punim hulumtues, i sistematizuar dhe ekipor. Sepse, siç thotë urtësia popu-

llore, ari nuk gjendet kudo, ndërsa diamanti, edhe pse mund të mbulohet nga balta, mbetet gjithmonë diamant me vlerë të përjetshme. Kështu ndodh edhe me veprat dhe figurat e rralla që lindin në jetën kulturore dhe fetare të një populli: edhe kur ato nuk marrin menjëherë vëmendjen që meritojnë, koha dëshmon për qëndrueshmërinë e vlerave të tyre. Shkëlqimi i tyre i brendshëm del në pah, duke u bërë dëshmi e përhershme e thellësisë shpirtërore dhe e përkushtimit në shërbim të dijes dhe fesë.

“JETA E PEJGAMBERIT NË RRËFIME”

(Imam Vehbi Ismaili, “Muhammed alejhisselam - Posljednji Božiji Poslanik”, izd. Vrhovno Islamsko starješinstvo u SFRJ Sarajevo, 1981. godine.)

Për ta tërhequr dhe për ta mbajtur vëmendjen e rinisë në çdo periudhë kohore, aq më tepër kur dihet se vëmendja e tyre është e prirë ndaj ndryshimeve dhe kalimeve nga një temë në tjetrën, sigurisht se kërkohet një aftësi dhe talent i madh; imagjinata e tyre është e lirë dhe nuk mund të kontrollohet lehtë. Kjo ka rëndësi të veçantë për ata që janë të ngarkuar me detyrën që, me dijen dhe mjeshtërinë e tyre, të zgjojnë dhe të mbajnë gjallë këtë vëmendje. Kjo është një detyrë e

vështirë dhe kërkon kujdes të madh, sidomos kur tema për të cilën shkruhet se përmban ide të caktuara abstrakte, siç janë filozofia e jetës dhe rregullat morale të sjelljes dhe të veprimt.

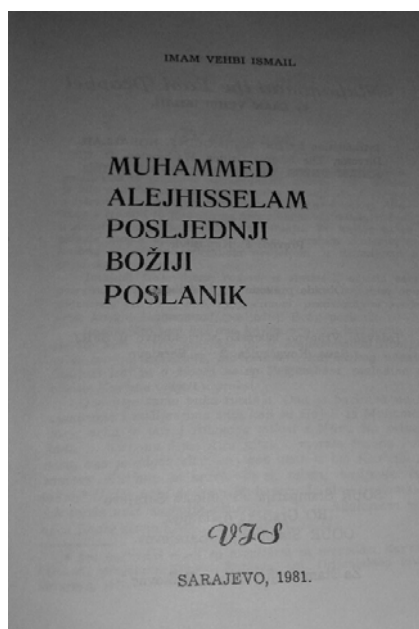
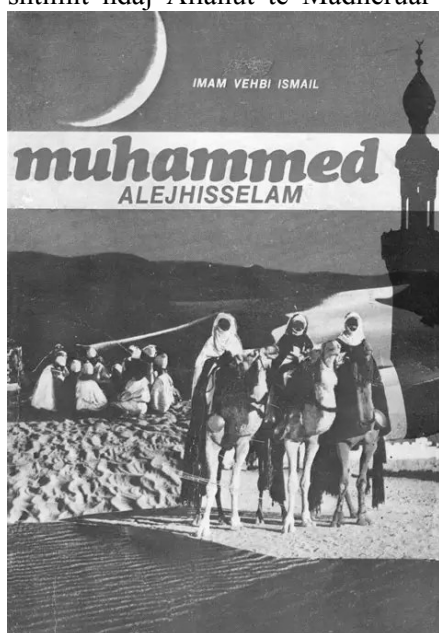
Këto fjalë të dr. Mahmud F. Hubullahut, atëherë drejtor i Qendrës Islame në Uashington, me rastin e botimit të librit të Vehbi Ismailit “*Muhammedi, paqja qoftë mbi të, i Dërguari i fundit i Zotit*”, shprehin qartë të gjitha ato parakushte që janë të nevojshme që një libër të

gjejë me të vërtetë jehonë te rinia, që të bëhet pjesë e pandashme e jetës së tyre, e veprimtarisë dhe e qëndrimeve të tyre ndaj jetës dhe botës. Aq më tepër, nëse kemi të bëjmë, siç thotë ai, me ide të caktuara abstrakte, si filozofia e jetës dhe rregullat morale të sjelljes e të veprimit.

Jeta e të Dërguarit të fundit të Zotit, natyrisht, nuk është një abstraksion, por një qëndrim real, një-rëzor ndaj botës dhe ekzistencës në tërësi. Ajo ishte shumë më tepër e vështirë sesa e lehtë, plot luftë, sakrificë dhe pasiguri; ishte një rrugë e besimit të palëkundur dhe e përkushtimit ndaj Allahut të Madhëruar

dhe ndaj të gjitha atyre parimeve të vërteta njerëzore, të cilat arrihen me fenë dhe përmes fesë.

Mirëpo, ta paraqesësh një jetë të tillë në formë letrare nuk është vetëm e pamundur, por do të ishte edhe absurd çdo përpjekje e tillë, sepse jeta e njeriut më të thjeshtë është një mister i madh, shpesh edhe për vetë atë, e lëre më për jetën e një njeriu kaq madhështor e fisnik siç ishte Muhammedi alejhisselam. Prandaj, zakonisht merren ngjarjet nga jeta e tij që përbëjnë një objektivizëm historik dhe që, si të tilla, nuk janë të diskutueshme, të paktën jo në aspektet themelore,



Ballina dhe faqja e parë e botimit në gjuhën boshnjake, Sarajevë, 1981.

dhe përmes tyre përpiket të ndërtohet një paraqitje më e përgjithshme e personalitetit të tij.

Mirëpo, si dhe në ç'mënyrë t'i përcillen këto ngjarje dhe momente të jetës së Pejgamberit lexuesit, kjo është çështje qasjeje, përkatësisht metodologjie të tërë veprës, një çështje që, mund të thuhet, ndikon në mënyrë vendimtare në jetën e mëtejshme të veprës dhe në pranueshmërinë e saj te lexuesi.

Imam Vehbi Ismaili ka zgjedhur formën më të pranueshme, por njëkohësisht edhe më të vështirë: formën e tregimit, të rrëfimit. Me këtë zgjedhje, ai ka përcaktuar edhe profilin e lexuesit - pra, të rinjtë, ata që ende nuk janë bërë pjesë pragmatike e jetës, por që kanë të freskëta në kujtesë përrallat dhe tregimet e prindërve, gjyshërve e gjysheve, përmes të cilave u hapej bota në të cilën hynin me pafajësi, gëzim dhe lehtësi.

Rrëfimi është ajo që na lidh të gjithëve që nga lashtësia - i përcjellë nga goja në gojë, nga brezi në brez - ai frymëzim i përhershëm në të cilin gjithçka është e mundur dhe në të cilin ruhet aq mrekullisht freskia e botës dhe bukuria e jetës.

Megjithatë, rrëfimi kërkon edhe instrumentet e veta shtesë. Nuk mjafton vetëm renditja e thatë e faktëve; kërkohet shumë më tepër se kaq. Ai duhet të ketë rrjedhën e vet,

fillimin dhe fundin, zhvillimin, me kthesa dhe thekse dramatike, pjesët e tij të ndërtuara në mënyrë të rregullt, pra, kompozicionin e vet, dhe shumë elemente të tjera që e bëjnë atë një formë artistike.

Imam Vehbi Ismaili, në përgjithësi, ka arritur me sukses t'u përgjigjet shumë prej këtyre kërkesave, megjithëse jo, natyrisht, të gjitha. Megjithatë, ajo më e rëndësishmja është realizuar: ai ka arritur që, që nga fillimi, ta intrigojë lexuesin e ri, ta fusë në rrjedhën e rrëfimit dhe ta dorëzojë te faqet që pasojnë.

Libri është ndarë në tridhjetë e dy kapituj, përkatësisht net, në të cilat babai i tregon së bijës, Fatimes, ngjarjet më të rëndësishme nga jeta e Muhammedit alehjisellam, duke e futur ngadalë dhe pa endier në historinë e Islamit, duke bërë në këtë mënyrë një "shëtitje" nëpër historinë islame, dhe duke i kushtuar vëmendje të veçantë atyre ngjarjeve që prekin më shumë dhe nga të cilat mund të nxirret një mësim i hollë, i natyrshëm dhe i zbatueshëm në jetën e përditshme.

"Arsyeja pse e kam zgjedhur pikërisht këtë libër si të parin," - thotë autori në parathënie - "është se jam i bindur se jeta e Muhammedit, në të gjitha aspektet e saj, ka qenë zbatimi praktik i mësimit kuranor. Duke lexuar librin për jetën e të Dërguarit tonë, të rinjtë do ta

shohin mësimin e Kuranit në praktikë.”

Kjo arsye dhe ky pohim janë, sigurisht, në vendin e vet, dhe me këtë mund të mbyllet aspekti i ideve të këtij libri, pa pretenduar që në këtë përmbledhje të jenë përfshirë çdo aspekt i tij.

Në shembullin e këtij libri - e jo vetëm të tij - kur merret parasysh sa e vështirë është të shkruhet për tema kaq të rëndësishme dhe delikate në mënyrë popullore, dhe më tej t’u përshtatet fëmijëve, mund të kup-tohet deri diku pse ka kaq pak libra të tillë. Megjithatë, ky libër tregon se edhe kjo çështje mund të zgjidhet në mënyrë të kënaqshme dhe t’u paraqitet fëmijëve, në gjuhën e tyre, diçka që do të lërë gjurmë të qëndrueshme.

Edhe pse është shkruar për fëmijët e lindur dhe të rritur në ShBA e Kanada - pra në një mjedis ku mendimi islam ka mbërritur para

gjysmë shekulli dhe ka filluar të gjallojë më vonë - ky libër, falë përgatitësve, është përshtatur edhe për kushtet tona, dhe do të gjejë, pa dyshim, terren të frytshëm edhe këtu, aq më tepër kur dihet se në këtë lloj letërsie ne jemi jashtëzakonisht të mangët, përkundër pranisë shumë shekullore të Islamit ndër ne.

Në dallim nga origjinali, libri në përkthimin serbokroatisht është pasuruar me ilustrime të përshtatshme dhe fotografi, për të ofruar një paraqitje më të gjallë dhe një përjetim më të plotë. Edhe pse përkthim, shpresohet se do të shërbejë si shembull për vepra të ngjashme për më të vegjlit tanë - nëse jo origjinale, atëherë të paktën të përkthyer. (A. K.)

Përgatiti:
S. MEHMETI

PËRMBAJTJA

I. EDITORIAL	5
40 VJET NGA PËRKTHIMI I PLOTË I KURANIT NË GJUHËN SHQIPE - NJË JUBILE ME RËNDËSI HISTORIKE.....	7
II. ISLAMISTIKË	11
Dr. Valmire BATATINA KRASNIQI KONCEPTI I LEVHI MAHFUDHIT NË TRADITËN E TEFSIRIT	13
Mr. Ekrem MAQEDONCI TË DREJTAT E TË MITURVE NË JURISPRUDENCËN ISLAME	29
Dr. Blerim VELIU KONCEPTI I DREJTËSISË NË ISLAM DHE TE TË TJERËT	45
Dr. Sedat ISLAMI PEJGAMBERI ISA, A.S., SIPAS KURANIT, SUNETIT DHE KËSHILLAVE TË PËRCJELLA PREJ TIJ - (2)	65
Mr. Driton ARIFI VDEKJA E TRURIT-TRAJTESË JURIDIKE ISLAME NË DRITËN E ARRITJEVE TË MJEKËSISË MODERNE.....	95
Dr. Ilmije KUÇI RREGULLAT DHE PËRGJEGJËSITË JURIDIKE NË AKSIDENTET RRUGORE SIPAS JURISPRUDENCËS ISLAME	115
III. KULTURË / TRASHËGIMI	153
Myderriz Rexhep ef. REMZIU SHËMBËLLTYRA E MUHAMMEDIT, A.S.: MODELI MË I MIRË	155
Prof. Dr. Sylë UKSHINI ISLAMIZIMI I SHQIPTARËVE DHE IMPAKTI I TIJ NË PROCESIN E FORMIMIT TË IDENTITETIT KOMBËTAR...	179
Prof. Dr. Abdulla HAMITI MARSHI I PAVARSISË I POETIT MEHMET AKIF ERSOJ - EKZALTIM SHPIRTËROR E KOMBËTAR I TURQVE.....	217

Mr. Aliriza SELMANI	
BINAZE KACABAÇI-DAUTI (HOXHA HANËMJA) 1891-1981, MËSUESE E EDUKIMIT FETAR E KOMBETAR NË SHKOLLËN FILLORE TË GJILANIT MES DY LUFTËRAVE BOTËRORE.....	233
Prof. Dr. Nathalie CLAYER	
TIXHANIJE: REFORMIZMI DHE RIGJALLËRIMI ISLAMIK NË SHQIPËRI MIDIS DY LUFTËRAVE BOTËRORE	255
IV. TEMA E NUMRIT	271
Naim ef. TËRNAVA	
PËRKTHIMI I KURANIT NË SHQIP: URË MES SHPALLJES HYJNORE DHE IDENTITETIT KOMBËTAR.....	273
Prof. dr. Hysen MATOSHI	
PËRVJETOR I PËRMASËS KOMBËTARE	279
Dr. Feti MEHDIU	
KURANI PËRKTHEHET DHE KOMENTOHE Në 40 vjetorin e përkthimit të Kuranit në gjuhën shqipe	287
Idris DEMIROVIQI	
NGJARJE E KULTURËS SHQIPTARE	291
V. REFLEKSIONE	299
Besnik JAHA	
IRONIA NË KRIJIMTARINË LETRARE TË REXHEP QOSJA (Tregimi Deklarata nga romani Vdekja më vjen prej syve të tillë).....	301
Muharrem Bejtullah GASHI	
SHQIPTARET NGA KOSOVA ANGARI NE KOHËN E BUGARIT - 1915-1917	315
VI. RECENSIONE	323
“EL IHTIJARU LI TA’LI EL MUHTAR”: NJË GUR THEMELTRA I JURISPRUDENCËS HANEFITE ..	325
“MUHAMMEDI a.s., PROFETI I FUNDIT”	335
“JETA E PEJGAMBERIT NË RRËFIME”	338
PËRMBAJTJA	343