

Edukata Islame

Revistë shkencore, kulturore islame tremujore
Viti XLVIII nr. 113 / 2018

Boton: Kryesia e Bashkësisë Islame e Kosovës

Kryeredaktor:

Sabri Bajgora

Redaksia:

Dr. Abdulla Hamiti, Mr. Adnan Simnica, Ahmet Sadriu,
Dr. Fahrush Rexhepi, Kasim Gërguri, Dr. Sadik Mehmeti, Vedat Sahiti

email: **edukataislame@bislame.net**

Përkthimi i rezymeve:

Gjuhë angleze: Fisnik Gruda

Gjuhë arabe: Fadil Hasani

Lektor:

Ilmi Rexhepi

Ballina:

Bashkim Mehani

Redaktor teknik & Operator kompjuterik:

Nuhi Simnica

Shtypi:

“Mozaiku” - Podujevë

Tirazhi: 500

Edukata Islame

Revistë shkencore, kulturore islame tremujore
Viti XLVIII nr. 113 / 2018



Prishtinë
2018

MESAZHET E LIDHJES SHQIPTARE TË PRIZRENIT (Me rastin e 140 vjetorit të saj)

Më 10 qershor të këtij viti, u mbushën plot 140 vjet nga Lidhja Shqiptare e Prizrenit, e cila pa dyshim, simbolizon ngjarjen më të madhe në historinë e popullit shqiptar. Lidhja e Prizrenit ishte organizimi i parë politik mbarëshqiptar, që organizoi luftën për çlirimin e vendit, mbrojtjen e tërësisë tokësore nga synimet shoviniste të vendeve fqinje, si dhe krijimin e shtetit të pavarur kombëtar.

Në historinë më të re shqiptare, nuk mbahet mend që një Lidhje apo Kuvend i tillë, të ketë pasur impakt më të madh në homogjenizimin e trungut gjithëshqiptar, pa dallim feje apo krahine, sepse ideja e rilindasve që ishte hedhur para shumë kohësh, me synim të themelimit të shtetit shqiptar, tashmë duhej realizuar edhe në praktikë.

Kjo Lidhje arriti të mobilizonte në mënyrë institucionale mendjet më të ndritura shqiptare dhe t'i orientonte ato drejt realizimit të programit madhor të Rilindjes Kombëtare, afirmimit të kombit shqiptar në arenën ndërkombëtare, si dhe organizimin e brendshëm të shtetit shqiptar.

Shikuar nga një perspektivë më e largët historike, shohim se këto vite të vlimeve të mëdha, 1877-1878, sollën vuajtje të papërshkrueshme për popullin tonë, dhe atë kryesisht si rezultat i qasjes së gabuar nga qendrat evropiane të vendosjes, rreth çështjes shqiptare. Në këto Konferenca evropiane, u miratua copëtimi i trojeve shqiptare dhe ndarja e tyre fizike, të cilët deri dje kishin jetuar në kuadër të një shteti, në katër vilajete. Ky

vendim i padrejtë që iu bë shqiptarëve, në fund të shekullit XIX dhe në fillim të shekullit XX, pati reperkusione të mëdha për çështjen shqiptare në shumë aspekte.

Lidhja e Prizrenit apo siç quhet edhe Lidhja Shqiptare e Prizrenit për shkak të rëndësisë së madhe të saj që luajti në jetën politike, sociale dhe kulturore të popullit shqiptar, është studiuar pothuajse nga aspekte të ndryshme. Mund të thuhet se aspekti më pak i studiuar dhe i hulumtuar i kësaj ngjarjeje mund të jetë ai fetar. Kjo mund të jetë bërë për dy shkaqe të caktuara. E para: për shkak të ndjeshmërisë që aspekti fetar islam ka pasur në Ballkan, në periudhën e zhvillimit të ngjarjeve të Lidhjes Shqiptare të Prizrenit. E dyta: për shkak të vetë faktit se e tërë lufta e fuqive evropiane të asaj kohe, që nga fillimi i ngjarjeve të njohura të Lidhjes Shqiptare, ishin drejtuar kundër Perandorisë Osmane dhe shlyerjen e saj nga harta e Evropës

Sidoqoftë, duke iu referuar fakteve historike të kësaj ngjarjeje të lavdishme, vërehet gjithsesi se edhe elementi fetar ishte një prej elementëve kyç në unifikimin e kombit tonë. Askush më, nuk mund ta mohojë rolin historik të Myderriz Haxhi Ymer Prizrenit, kryetarit të kësaj Lidhjeje, dhe të shumë ulemave të tjerë në këtë Kuvend historik, si Myderriz Ali Korenica nga Gjakova, Myderriz Haxhi Zeka nga Peja, Myftiu Zejnel Abidini nga Prishtina, Halim ef. Myderrisi nga Mitrovica etj., të cilët me autoritetin e tyre, në momentet kyçe, ditën ta mobilizonin popullin shqiptar, në mbrojtje të identitetit të tyre kombëtar.

Këta burra mendjendritur dhe vizionarë, të cilët me mesazhet dhe qëndrimet e tyre i dhanë formë dhe kahe lëvizjes së mëtejme të shqiptarëve drejt pavarësisë dhe themelimit të shtetit shqiptar, janë anatemuar dhe anashkaluar padrejtësisht nga një pjesë e historianëve tanë. Jemi të bindur se tashmë ka ardhur koha që kjo ngjarje a lavdishme historike, të studiohet thellësisht dhe pa paragjykime, në dritën e fakteve të pakontestueshme dhe relevante. Kjo duhet bërë në mënyrë që gjeneratave të reja kjo histori t'u mësohet drejt dhe jo e shtrembëruar dhe e ideologjizuar me ngjyrimë ateiste-komuniste, ashtu siç ndodhi në një etapë të mëvonshme historike të kombit tonë, ku u bënë përpjekje të mëdha që kësaj Lidhjeje,

t'i jepen kahe dhe ngjyrimet tjera, në të cilën, elementi fetar-islam as që është denjuar të përmendet fare.

Nuk është qëllimi ynë, që kësaj Lidhjeje historike, t'i jepet ngjyrim fetar, por është e padrejtë, që kontributi i Imamëve dhe ulemave të hidhet në harresë, ashtu siç ka ndodhur në epokën e errët komuniste, ku të gjithë prijësit fetarë, pa dallim feje, janë "përrjashtuar" dhunshëm nga historia.

Gjatë kësaj periudhe të errët komuniste, Ulematë shqiptarë, jo vetëm që nuk janë përfillur, por janë përbuzur, janë nënçmuar, madje edhe janë akuzuar si "turkoshak", "sulltanistë" dhe me emra të tjerë fyes! Ndërsa e vërteta është se, ulematë shqiptarë ishin mendja, zemra dhe shpirti i Lidhjes Shqiptare të Prizrenit.

Ky anashkalim ka ndodhur edhe me Aktin e shpalljes së pavarësisë së Shqipërisë londineze, më 1912, ku minimizohet dhe madje mëtohet të zhduket në tërësi roli i Myftiut të Shqipërisë së atëhershme, Haxhi Vehbi Dibra, i cili përveçqë e ligjësoi me fetva Aktin e Pavarësisë, ai njëkohësisht ishte edhe Kryetari i parë i Parlamentit Shqiptar.

Në këtë përvjetor të rëndësishëm të Lidhjes mendojmë që janë krijuar kushtet dhe rrethanat e nevojshme që kësaj ngjarjeje të rëndësishme për popullin dhe shtetet tona, ngase dy shtetet shqiptare (Shqipëria e Kosova) për zanafillë kanë këtë Kongres, të trajtohet pa ngarkesa e hipoteka ideologjike, rajonale, fetare e klanore. Është e domosdoshme që Lidhjen e Prizrenit me të gjitha dimensionet e saj, të trajtohet e të shqyrtohet me argumente shkencore dhe këtë që nga karakteri, roli, rëndësia e ndikimi i saj si në aspektin politik - si platformë e parë politike shqiptare, pastaj karakteri ushtarak përmes së cilit u organizua mbrojtja e trojeve shqiptare nga gllabërimi i fqinjëve, pa lënë anash këtu edhe ndikimin që pati Lidhja në aspektin diplomatik, arsimor, social e kulturor tek shqiptarët.

Në këto momente, kur shqiptarëve në mënyrë graduale, po u jepet ajo që u ka takuar natyrshëm, për shekuj me radhë, mendoj se ka ardhur koha që të gjithë ata që janë angazhuar për Lidhjen, të zënë vend meritore në historinë e popullit tonë. Lidhja e Prizrenit duhet të lirohet nga ngjyrimet ideologjike, sepse tani s'ka asnjë arsye që një ngjarje e tillë të trajtohet me premisa ideologjike e edhe më keq të trajtohet sipas premisave të historianëve të vendeve fqinje.

Mesazhet dhe porositë e Lidhjes së Prizrenit edhe sot pas 140 vitesh, për ne si popull, ruajnë aktualitetin e tyre, që vendi dhe populli ynë të jenë të barabartë në mesin e të barabartëve, të jenë të lirë e të zotët e vetes në trojet e tyre. Ka dashtë Zoti që tani një pjesë e madhe e programit të Lidhjes së Prizrenit është realizuar, populli shqiptar tani ka dy shtete, ndërsa shqiptarët në krahinat e tyre ku jetojnë (në shtetet fqinje) janë në rrugë të mirë që të realizojnë të drejtat e tyre, të cilat u ishin mohuar për një shekull të tërë.

Sabri Bajgora

Kryeredaktor

Sabri BAJGORA

MUHAMED TAHIR IBN ASHUR DHE TEFSIRI I TIJ “ET-TAHRIRU VE-T-TENVIRU”

Abstrakt

Nuk mund të shkruhet rreth tefsirit bashkëkohor e të mos përmendet emri i njërit ndër figurave më markante të tij në shekullin XX. Emri i Ibn Ashurit është skalitur përjetësisht në shkencën e Tefsirit, dhe jo vetëm. Tefsiri i tij i mirënjohur “*Et-Tahriru ve-t-Tenviru*”, është një ndër tefsiret më madhështore të shkruara ndonjëherë në arealin e Botës Islame në këtë fushë. Ky dijetar i madh meritoi të gjitha lëvdatat dhe ofiqet për të cilat u shqua për shkak të kontributit të tij të madh në fushat e shkencave islame. Dijetarët më të mëdhenj islamë të kohës e lavdëruan punën dhe kontributin e tij kolosal në Tefsir, Hadith, Fikh, Usuli Fikh, Gjuhë dhe Letërsi arabe, Histori islame, etj. Tefsiri i tij *Et-Tahriru ve-t-Tenviru*, është një gërshetim i tefsirit tradicional dhe atij racional të pranueshëm, të cilit i paraprijnë dhjetë parahyrje, në të cilat ka shpjeguar gjerësisht për qasjen dhe mënyrën të cilën do ta ndjekë gjatë komentimit.

Fjalët çelës: *Ibn Ashuri, Et-Tahriru ve-t-Tenviru, tefsir, malikij, Tunis, etj.*

Biografi e shkurtër e Ibn Ashurit

Autori i këtij tefsiri është dijetari i madh e i mirënjohur bashkëkohor Muhamed Tahir bin Muhamed bin Muhamed Et-Tahir bin Muhamed bin Muhamed Esh-Shadhili bin Abdulkadir bin Muhamed bin Ashur, i njohur më shumë me emrin Ibn Ashur.

Familja Ashur rrjedh nga Andaluzia (Endelusi-Spanja), e cila nën trysinë e torturave të inkuizionistëve spanjollë, pas pushtimit të saj shpërngulet në Magrebin arab, së pari në Marok në vitin 1620 e.r., e prej aty në Tunis, në vitin 1648 e.r.¹

Muhamed Tahir ibn Ashuri u lind në fshatin Mersa, tash një lagje e njohur e kryeqytetit e Tunisit, në vitin 1879, një vend që shtrihet buzë brigjeve të Mesdheut.²

Ai u rrit në një rreth të dijes e të shkencave fetare, sepse babai i tij Muhamedi ishte kryetar i Shoqatës së Vakfīt në Tunis, ndërsa gjyshi i tij nga e ëma ishte ministri Muhamed el Aziz Buatur.

I rrethuar nga ky ambient fetar, qysh në moshën 6 vjeçare, ai iu përkushtua hifdhit të Kuranit famëlartë para njërit prej “kurrave” (dijetarëve dhe lexuesve) më eminentë të Kuranit, të asaj kohe, Muhamed El-Hajari. Këta ishin hapat e parë të tij në mejdanin e dijes, në të cilin pas një kohe, jo fort të gjatë, do të shkëlqente edhe vetë.

Në moshën 14 vjeçare, përkatësisht në vitin 1893 filloi studimet në Universitetin e Zejtunes, ku mësoi shkencat fetare dhe ato të gjuhës, para mësuesve më eminentë të kohës.

Për një kohë të shkurtër Ibn Ashuri, (në moshën 17 vjeçare), arriti të përfundonte studimet në këtë universitet, ndërkohë që pas disa viteve, përkatësisht në vitin 1899 emërohet profesor, e disa vite më vonë edhe rektor i tij.

¹ Dr. Muhamed el Habib Ibn Hoxha, *Shejhu-l Islam el-Imamu-l Ekber Muhamed Tahir Ibn Ashur ve kitabuhu Mekasidu-sh-Sheriati*, Doha, 2004, vëll. I, f. 153.

² Dr. Belkasim el Gali, *Shejhu-l xhamiu-l Aëdham Muhamed Tahir Ibn Ashur-hajatuhu ve atharuhu*, Bejrut 1996, f. 37.

Në lëmin e jurisprudencës, Ibn Ashuri i përkiste shkollës juridike malikite. Gjatë jetës së tij, arriti gradën e *Imamit* më të madh të kësaj shkolle.

Në vitin 1913 emërohet *Kadi* i malikive, post të cilin e ushtroi për 10 vjet.

Në vitin 1923 u emërua *Myfti* i të gjithë malikive.

Në vitin 1927 u zgjodh *Kryetar i Ehli Shura* i malikive, ndërsa në vitin 1932 u emërua *Shejhul Islam* i malikive. Ky emërtim ishte i pari që ndonjëherë është njohur nga radhët e kësaj shkolle juridike.

Vdiq më 12 gusht 1973 në Tunis, pas një jete të bujshme të kaluar në shërbim të fesë dhe fjalës së shkruar islame.³

Mësuesit e Ibn Ashurit

I rritur në një ambient fetar ku mësohej e predikohej feja islame, me tërë çiltërsinë e saj, Muhamed ibn Ashuri pati fatin të merrte mësim nga dijetarët më të mëdhenj të kohës, të cilët ndikuan në formimin e tij të mëvonshëm si dijetar me famë në botën islame. Ndër shumë prej tyre do të përmendim vetëm disa:

1. Muhamed el Hajari - Në Kuran dhe në shkencat e tij përcjellëse;
2. Abdulkadër et-Temimi - tek i cili përfitoi njohuritë bazike në shkencat e Texhvidit dhe shkencën e kiraeteve, sidomos, kiraetin e Kalunit;
3. Muhamed En-Nahli - tek i cili thelloi njohuritë në Fikh, Usuli Fikh, Retorikë, Sintaksë dhe Morfologji;⁴
4. Muhamed Salih Sherif - nga i cili mësoi shkencat e Akaidit, Fikhut dhe Logjikës;
5. Omer ibn Ashur - nga i cili mësoi shkencën e Feraidit, Sintaksën, Fikhun, etj.;
6. Muhamed Tahir Xha'fer - nga i cili përvetësoi njohuri nga Usuli Fikhu dhe Biografia e Pejgamberit a.s.;

³ Dr. Muhamed bin Ibrahim el Hamd, *Et-Takribu li tefsiri-t-Tahriri ve-t-Tenviri li Ibni Ashur*, Kasim-Arabi Saudite, 1429 h. vëll. I, f. 30.

⁴ *Shejhu-l Islam el-Imamu-l Ekber Muhamed Tahir Ibn Ashur ve kitabuhu "Mekasidu-sh-Sheriati"*, vëll. I, f. 155.

7. Ahmed Xhemaluddin - nga i cili mësoi shkencën e Sintaksës dhe fikhun malikij;
8. Muhamed Salih Shahid - tek i cili studioi Fikhun;
9. Muhamed el Arebij ed-Dur'ij, po ashtu në lëmin e Fikhut;⁵
10. Ahmet Bedër el Kafi - nga i cili mori mësimet e para të rregullave të Gjuhës arabe, duke u bazuar në Sherhin e Halid el Ez'herij;
11. Salim Ebu Haxhib - para të cilit studioi *Sahihun* e Buhariut dhe *Muvetta-in* e Imam Malikut;⁶
12. Shejhul Islam Mahmud ibn Hoxha - nga i cili mësoi për shkencën e Rivajeteve etj.;⁷

Nxënësit e Ibn Ashurit

Është e natyrshme që dietari i kalibrit të Ibn Ashurit, të kishte nxënës të zotë në shkenca të ndryshme fetare, të cilët po ashtu lanë gjurmët e tyre në shkencat fetare, e ndër më të njohurit ishin:

1. Dy djemtë e tij, Muhamed Fadil ibn Ashur dhe Abdulmelik ibn Ashur;
2. Abdulhamid bin Badis - njëri prej rilindësve të mendimit bashkëkohor islam, nga Algjeria, i cili dha një kontribut të madh në luftën kundër kolonizatorëve francezë. Ai ishte kryetar i Shoqatës së Ulemave në Algjeri;
3. Muhamed Sadik esh-Shatti;
4. Zejnul Abidin bin Husejn;
5. Muhamed bin Halife el-Medeni;
6. Ebul Hasen bin Sha'ban;
7. Muhamed el Habib Ibn Hoxha⁸ e shumë të tjerë;

⁵ Dr. Muhamed Habib ibn Hoxha, *Shejhu-l Islam el-Imamu-l Ekber Muhamed Tahir Ibn Ashur*, Tunis 2008, ff. 149-150

⁶ Shuajb ibn Ahmed el Gazali, *Mebahithu-t-teshbihi ve-t-temthili fi tefsir Et-Tahriru ve-t-Tenviru li Ibn Ashur*, Mekë 1435 h., ff. 13-14.

⁷ *Shejhu-l Xhamiu-l Aëdham Muhamed Tahir Ibn Ashur-hajatuhu ve atharuhu*, ff. 40-46; Shih edhe: Dr. Abdullah Ilmi, *Muxheddidu-l magrebi-l arabijj Tahir Ibn Ashur*, f. 7, (www.alukah.net).

⁸ *Mebahithu-t-teshbihi ve-t-temthili fi tefsir Et-Tahriru ve-t-Tenviru li Ibn Ashur* f. 25; Muhamed Mahfudh, *Teraxhimu-l-muel-lifine-t-Tunisijjin*, Tunis 1994, (2/162).

Veprat e tij të shkruara

Si dijetar i gjithanshëm në shumë lëmenj të fesë, Ibn Ashuri la pas vetes një trashëgimi të madhe të fjalës së shkruar islame. Ai nuk u kufizua vetëm në një sferë të vetme shkencore, por shkroi në lëmenj të ndryshëm fetar. Lirisht mund të thuhet se ai ishte një det për nga dituria. Një gjë të tillë e kanë pohuar edhe shokët e tij, dijetarët më të mëdhenj bashkëkohorë.

Në lëmin e Tefsirit:

Është autor i Tefsirit të njohur “*Et-Tahriru ve-t-Tenviru*” në 30 vëllime, tefsir i cili më plot të drejtë konsiderohet si një prej tefsireve më madhështore që janë shkruar ndonjëherë nga pena e një dijetari. Për këtë tefsir do të bëjmë fjalë pak më vonë.

Në lëmin e Hadithit:

1. *Ta'likat ve tahkik ala hadithi Ummu Zer'i* - (dorëshkrim)
2. *En-Nadhru-l fesih inde medajiki-l endhar fi-l Xhami'i-s-Sahih* - (i botuar);
3. *Keshfu-l megatta'ë mine-l meani ve-l elfadhi el-vakiati fi-l Muvetta'ë* - (i botuar).

Në lëmin në Fikhut dhe Usuli Fikhut:

1. *Ara'ë Ixhtihadije* - (dorëshkrim);
2. *El-Amali ala muhtesar Halil*- (dorëshkrim);
3. *Mekasidu-sh-Sheriati-l Islamije* - (i botuar me dhjetëra herë);
4. *Kadaja ve ahkam fikhije* - (dorëshkrim);
5. *Hashijetu-t-tevdih* - (i botuar).

Në lëmin e Studimeve Islame:

1. *Usulu-n-nidhamu-l ixhtimai fi-l Islam* - (i botuar);
2. *Elejse-s-subhu bi karib* - (i botuar);
3. *Usulu-t-tekaddumi fi-l Islam* - (dorëshkrim);
4. *Tahkikat ve endhar fi-l kitabi ve-s-sunneti* - (i botuar);
5. *Nakd kitabu-l Islami ve usuli-l hukmi li Alij Abdurrazik* - (i botuar).

Në lëmin e Gjuhës dhe Letërsisë arabe:

1. *Usulu-l inshai ve-l hitabeti* - (i botuar);
2. *El-Amali ale-delaili-l i'xhazi li-l Xherxhani* - (dorëshkrim);
3. *El-Mukaddimetu fi-n-nahvi* - (i botuar);
4. *Divan Beshar bin Berd sherh ve tahkik* - (i botuar);
5. *El-Vadih fi mushkilat shi'ri-l mutenebbij li Asbehani* - (i botuar);
6. *Muxhiz el belagati*, si dhe disa dhjetëra vepra të tjera që ende gjenden në dorëshkrim.

Në lëmin e Historisë Islame:

1. *Teraxhim ba'dul a'ëla* - (dorëshkrim);
2. *Kissatu-l Mevlid en-Nebevijj* - (i botuar);
3. *Kitab tarihu-l arab* - (dorëshkrim);
4. *Kalaidu-l akan ve mehasinu-l a'ëjan* - (i botuar).⁹

Siç shihet, shumë prej veprave të tij janë ende në dorëshkrim ose në përgatitje për botim. Shumica e këtyre dorëshkrimeve ruhen në bibliotekën “Ashurije”, bibliotekë kjo e familjes “Ashur”, dhe mbetet obligim i shenjtë për studiuesit e zellshëm, që të bëjnë hulumtime të mirëfillta shkencore rreth tyre, në mënyrë që bota islame të njihet me këtë thesar të çmueshëm të trashëgimisë islame të këtij dijetari kolosal. Përveç veprave të çmueshme që la pas vetes, ky dijetar i madh shkroi artikuj të shumtë edhe në shumë prej revistave prestigjioze të botës islame si: “*Es-Seadetu-l Udhma*”, “*En-Nahdah*”, “*Ez-Zehretu*”, “*El-Vezir*”, “*Es-Sabah*”, “*El-Hidajetu-l Islamiye*”, “*El-Menar*” e të tjera.

Ibn Ashuri, mori pjesë edhe në shumë Konferenca botërore, që kishin të bënin me çështje islame, dhe kudo që është paraqitur ka ngjallur admirimin dhe respektin e të gjithëve.

Një fakt që ndoshta pakkush e di, është se Ibn Ashuri e ka shkruar parathënien e veprës studimore të Myftiut të Kavajës, dijetarit të mirënjohur shqiptar të asaj kohe, Ibrahim Haki Kadukut: “*Er-Rrisaletu el muterxhe-*

⁹ *Mebahithu-t-teshbih ve-t-temthili fi tefsir Et-Tahriru ve-t-Tenviru li Ibn Ashur*, ff. 26-29; Për më gjerësisht shih edhe: *Muxheddidu-l magrebi-l arabijj Tahir Ibn Ashur*, f. 7, (www.alukah.net).

metu li mi'jari athari-l ahjar fi men teshebbehe bi-l exhanibi-l ag'jar - "Kriteret e të zgjedhurve (dijetarëve) rreth atyre që u përngjasojnë të huajve dhe të tjerëve", e cila është e botuar në arabisht, në vitin 1939 e.r./1358 h., në shtypshkronjën "Er-Rrushdijat" të Aleksandrisë-Egjipt.

Të veçantat e Ibn Ashurit si dijetar dhe reformator

Ibn Ashuri, përveçqë ishte dijetar i madh, ishte edhe një prej plejadës së reformatorëve më të shquar të mësimëve islame të kohës së tij. Idetë dhe nismat e tij reformiste nuk kishin të bënin vetëm me mësimet rreth fesë, por edhe për situatën aktuale politike-shoqërore. Kjo bëri që ai të ishte i respektuar nga të gjithë. Gjatë jetës së tij pothuajse një shekullorë, barti poste të larta e me përgjegjësi. Madje kishte veçanti, me të cilat u dallua nga të tjerët, duke u paraprirë atyre për shumë gjëra:

- Ibn Ashuri, është i pari që shkroi një tefsir komplet (*Et-Tahriru ve-t-Tenviru*) në metodologjinë e tefsirit analitik, në kontinentin afrikan.¹⁰
- Ishte i pari që mori titullin Rektor (Shejh) i Universitetit "*Ez-Zejtunije*", (në vitin 1932), në të cilin inicoi reforma të thella në planprogramet mësimore, duke futur në këto planprograme edhe lëndë shkencore si Fizikën, Kiminë, Algjebren, etj.
- Ishte i pari që bashkoi dy tituj në të njëjtën kohë: shejh i malikinjve dhe shejh (rektor) i Universitetit "*Ez-Zejtunije*"
- Ishte i pari prej dijetarëve në Tunis që mori titullin e merituar "*Shejhul Islam*"
- Në vitin 1968 qeveria e Tunisit e dekoroi me çmimin më të lartë shtetëror për kontributin në lëmin e kulturës fetare. Ndërsa në vitet 1972-73 u dekorua me dekoratën më të lartë nga Kryetari i shtetit të Tunisit për kontributin në shkencat fetare.¹¹
- Është i pari prej dijetarëve që gjallëroi shkencën e *Mekasidu-sh-Sheriati*, pas pothuajse 6 shekujsh letargjie. Veprat e fundit në këtë

¹⁰ *El Imam Muhamed Tahir Ibn Ashur ve menhexhuhu fi texxhihi-l kira'ati min hilal tefsirihi Et-Tahriru ve-t-Tenviru*. f. 28.

¹¹ *Et-Takribu li tefsiri-t-Tahriri ve-t-Tenviri li Ibni Ashur*, vëll. I, ff. 20-21.

sferë ishin ajo e Shatibiut (790 h.) - (*El-Muvafekat*”, ajo e Shiha-buddin el Karrafit (684 h.) - “*El-Furuk*” dhe ajo e Ibn Abdu-s-Selamit (660 h.) - “*Kavaidu-l ahkam fi mesalihi-l enam*”.¹²

Pozita e tij në dije dhe vlerësimet e dijetarëve për Ibn Ashurin

Muhamed bin Ashuri ishte ndër ata dijetarë që lanë gjurmë të pashlyeshme në renesansën e mendimit bashkëkohor islam. Përkundër faktit që ishte një ndër dijetarët më të mëdhenj që njohu bota bashkëkohore islame, mbi të gjitha ai ishte njeri modest dhe i devotshëm. Gjatë jetës së tij, Ibn Ashuri u konsiderua si një det i diturisë dhe ylli i tij shndriti fuqishëm si një aureolë vezulluese në mesin e myslimanëve. Kjo bëri që shumë prej dijetarëve qoftë prej atyre që bashkëpunuan me të, qoftë që ishin bashkëkohanikë, të flisnin për të me pietet dhe admirim. Ja vetëm disa nga këto vlerësime të dijetarëve për të.

Shejhul Az’har, Muhamed el Hidr Husejn, njëri prej kolegëve dhe bashkëkohanikëve të tij, për të ka thënë: “*Miku im kishte një oratori të rrallë. Ai sqaronte në mënyrë të mahnitshme mësimet që shpjegonte. Ishte shumë modest, i singertë dhe i palodhshëm në punën e tij. Asnjëherë nuk e gjeje të lodhur, por gjithnjë të përkushtuar ndaj obligimeve fetare. Ishte një gjeni i vërtetë në dituri... Respekti im ndaj tij, për modestinë, mirësjelljen dhe moralin e tij, nuk është aspak më i vogël në krahasim me respektin ndaj dijes së tij.*”¹³

Muhamed el-Beshir el Ibrahimi: “*Profesori i madh shejh Muhamed bin Tahir el Ashuri, është një prej personaliteteve më të spikatura, për të cilin historia bashkëkohore ka rezervuar një vend meritë. Ai ishte një det i dijes dhe i shkencave islame. Prej tij mësuan shumë dijetarë të mëdhenj të shkencave islame të kohës sonë...*”¹⁴

¹² *Shejhu-l Xhamiu-l Aëdham Muhamed Tahir Ibn Ashur-hajatuhu ve atharuhu*, f. 122.

¹³ Muhamed el Hidr Husejn, *Tunis ve Xhamiu-z-Zejtunijje*, ff. 125-126; Shih edhe: *El Imam Muhamed Tahir Ibn Ashur ve menhexhuhu fi tevxihi-l kira’ati min hilal tefsirih* et-Tahriru ve-t-Tenviru. ff. 19-20;

¹⁴ *Shejhu-l Islam el-Imam-l Ekber Muhamed Tahir Ibn Ashur ve kitabuhu “Mekasidu-sh-Sheriati”*, vëll. I, f. 169; Shih edhe: Muhamed bin Sa’d, ibn Abdullah el Karni, *El Imam Muhamed Tahir Ibn Ashur ve menhexhuhu fi tevxihi-l kira’ati min hilal tefsirih* et-Tahriru ve-t-Tenviru. Mekë, 1427 h. f. 19.

Dr. Muhamed Abdul Mun'im el-Hafaxhi: *“Muhamed Ibn Ashuri me plot të drejtë mund të konsiderohet një prej imamëve më të mëdhenj në lëmin e fesë. Ai ishte një dijetar me njohuri të thella në çështjet e Sheriatit dhe të fesë në përgjithësi, saqë me plot të drejtë është radhitur në panteonin e Imamëve më të mëdhenj të Islamit, në kohën e tij...”*¹⁵

Muhamed el-Gazali: *“Ibn Ashuri ishte njeri i Kuranit fisnik dhe imam i kulturës bashkëkohore islame. Kur i lexoj faqet e Tefsirit të tij “Et-Tahriru ve-t-Tenviru”, mbetem i mahnitur nga përzgjedhja e fjalëve, kur ua jep kuptimin e mirëfilltë disa shprehjeve të gjuhës arabe, të cilat për një kohë të gjatë ishin anashkaluar, më saktësisht gjatë kohës së degradimit të gjuhës arabe në shekujt e fundit. Për mua, Ibn Ashuri nuk simbolizon vetëm një njeri nga mishi e gjaku, por simbolizon një trashëgimi të mirëfilltë të njohurive fetare, të etikës dhe akaidit.”*¹⁶

Muhamed Tahir el Mejsavi në parathënien e librit të Ibn Ashurit *“Mekasidu-sh-Sheriati”*, thotë: *“Emri i Ibn Ashurit nuk është emër i rëndomtë në panteonin e kulturës islame, përkundrazi, emri dhe përpjekjet e tij janë të lidhur ngushtë me njërin prej Institucioneve më të rëndësishme të kësaj kulture, me njërin prej simboleve më të shquara në pjesën e parë të shek. XX, me Universitetin Ez-Zejtunijje. Pa kurrfarë dyshimi, ky është njëri prej kolosëve të fundit të mëdhenj, të cilët i njohu historia disashekullore e këtij Institucioni të lashtë.”*¹⁷

Dr. Muhamed el Habib ibn Hoxha, për të thotë: *“Ishte i rrallë dhe shumë i mprehtë në përgjigjet e tij, përkundër moshës së shtyrë. Më ka rastisur disa herë ta pyes për çështje të caktuara, të cilat nuk mund t'i deshifroja, ndërsa ai më shpjegonte me analiza gramatikore, duke përdorur citate nga “El-Mugni” të Ibn Hishamit, sikur të ishte duke e lexuar librin para vetes... Ai thjesht ishte një thesar i dijes dhe i njohurive. Secili nxënës gjente tek ai, atë që dëshironte dhe i interesonte. Ishte unik dhe i pashoq në kohën kur jetoi. Qasja e tij në ligjërata para studentëve ishte e*

¹⁵ Shejhu-l Islam el-Imamu-l Ekber Muhamed Tahir Ibn Ashur ve kitabuhu “Mekasidu-sh-Sheriati”, vëll. I, f. 169.

¹⁶ El Imam Muhamed Tahir Ibn Ashur ve menhexhuhu fi tevxihihi-l kira'ati min hilal tefsirihi et-Tahriru ve-t-Tenviru, f. 20.

¹⁷ Muhamed Tahir el-Mejsavi, nga parathënia e veprës së Ibn Ashurit, *Mekasidu-sh-Sheriati el Islamijjeti*, Jordani, 2001, f. 18.

dalluar. Ishte një burim i pashtershëm i diturive në aspektin e sheriatit, të shkencave gjuhësore, por mbi të gjitha ishte reformatori më i madh i mësimëve islame në Universitetin Ez-Zejtunije. Të gjitha këto të arritura të tij, ishin dhuratë nga Allahu xh.sh., i Cili i kishte dhuruar dituri, mendjemprehtësi, largpamësi, kulturë të gjerë, edukatë dhe mbi të gjitha zell për punë në hulumtime shkencore që kanë të bëjnë me fenë.”¹⁸

Ebul Hasen bin Sha’ban, poet dhe letrar i njohur bashkëkohor dhe nxënës i tij, në lidhje me gjenialitetin e tij thotë: “Ishim studentë të tij në vitin e largët 1933 në Universitetin “Ez-Zejtunije”, dhe njëri prej studentëve, gjatë ligjëratis së shejhut rreth “Muvettait” të Imam Malikut, e pyeti rreth një poezie, duke u përpjekur ta sfidonte në këtë fushë, me recitimin e shumë vargjeve poetike. Ibn Ashuri, ishte një det në poezi dhe në shkencat e gjuhës, dhe kur filloi t’i përgjigjej, i solli aq shumë kundërgjargumente në formën e njëjtë, me vargje poetike, sa që studenti heshti dhe të gjithë mbetëm të mahnitur nga kjo zgjuarsia e mësuesit tonë.”¹⁹

Muhamed Mahmud Xheber: “Në të kam parë një dijetar që, vetëm po ta shikoje, të ngjallte admirim. Ai ishte vazhdimësi e dijetarëve të atyre gjeneratave të arta të “selefi-salih”, dhe kurrë nuk humbi nga mendjemprehtësia e tij, ndonëse kishte shkelur në dekadën e dhjetë të jetës së tij... Në të ishin grumbulluar të gjitha dituritë.”²⁰

- Ndërsa mua, gjatë bisedave të shumta personale që kam pasur rreth tefsirit, me dijetarin tonë mendjendritur, **shejh Shuajb Arnautin** (Allahu e pastë mëshiruar), më pati thënë: “Prej tefsireve bashkëkohore, nuk ka tefsir më madhështor sesa tefsiri i Ibn Ashurit - “Et-Tahriru ve-t-Tenviru”. Shfrytëzoji pa frikë si referenca, fjalët dhe mendimet e këtij dijetari të madh.”²¹

¹⁸ <https://vb.tafsir.net/tafsir4142/#.W4fHyugzaUk>

¹⁹ Po aty

²⁰ Po aty

²¹ Nga kujtimet e mia personale me shejh Shuajb el Arnautin (S.B).

Librat dhe studimet e dijetarëve rreth tefsirit *Et-Tahriru ve-t-Tenviru*

Rreth jetës dhe veprës së Ibn Ashurit janë shkruar libra dhe janë bërë studime të shumta. Në të njëjtën kohë janë shkruar me dhjetëra libra nga studiues bashkëkohorë, lidhur me segmente të caktuara të tefsirit të tij. Sa për ilustrim ja disa prej tyre, që pasi ishin disertacione magjistraturash dhe doktoratash, më vonë janë botuar si vepra të veçanta, si:

- *Et-Takribu li tefsiri-t-Tahriri ve-t-Tenviri li Ibni Ashur* nga Dr. Muhamed ibn Ibrahim el Hamed, në 2 vëllime,
- *Shejhu-l-Xhamiul Aëdham-Muhamed Tahir ibn Ashur, hajatuhu ve atharuhu*, nga Dr. Belkasim el Gali,
- *El-Imam Muhamed Tahir ibn Ashur ve menhexhuhu fi tevxhihi-l kira'at min hilal tefsirihî Et-Tahriru ve-t-Tenviru*, nga Muhamed bin Sa'd bin Abdullah el Karni,
- *El-Munasebatu ve etheruha fi tefsir Et-Tahriru ve-t-Tenviru*, 5 vëllime nga:
 - Ahmed bin Muhamed el Kasim el Medhkur (suret: *El-Fatiha, El-Bekare dhe Ali Imran*);
 - Abdurrahman Jetim el Fadli (suret: *En-Nisa'ë - El-A'raf*);
 - Nedin bint Mustafa es-Selimi (suret: *El-Enfal dhe Et-Tevbe*);
 - Jusuf bin Zejdan es-Selmi (suret: *Er-Rra'd - Merjem*);
 - Umer ibn Muhamed el Medajfir (suret: *Ta Ha - El-Kasas*) dhe
 - Memduh bin Turki el Kahtani (suret: *Kaf - En-Nas*).
- *Hasaisu binau-l xhumleti-l kuranijeti ve delalatiha el belagije fi tefsiri Et-Tahriru ve-t-Tenviru*, nga Ibrahim bin Ali el Xheid,
- *El-Istinbatat inde-l al-lameh Muhamed Tahir ibn Ashur fi tefsirihî et-Tahriru vet Tenviru xhem'an ve diraseten*, nga Ejmen bin Gazi bin Husejn Sabir,
- *Mebahithu-t-teshbihi ve-t-temthili fi tefsir Et-Tahriru ve-t-Tenviru li Ibn Ashur*, nga Shuajb ibn Ahmed el Gazali,
- *Tefsir Ibn Ashur Et-Tahriru ve-t-Tenviru, dirasetun menhexhije, nakdijeh* nga Xhemal Mahmud Ahmed Ebu Hasan,
- *El-Mekajis el belagije fi tefsiri Et-Tahriru ve-t-Tenviru, li Muhamed Tahir Ibn Ashur*, nga Havvas Bezi,

- *Et-Tahir Ibn Ashur ve xhuhuduhu el belagije fi dav'i tefsirihi et-Tahriru ve-t-Tenviru - el-Meani ve-l bedi 'ë*, nga Ranija Xhihad Ismail esh-Shubki
- *Etheru-d-delalat el-lugavijjeti fi-t-Tefsir, inde Tahir Ibn Ashur fi kitabihi Et-Tahriru ve-t-Tenviru* nga Mushrif ibn Ahmed Ez Zehrani,
- *Et-Te'ëvilu-n-nahvijj bejne-l harki vel mi'ëjarijjeti fi tefsiri-t-Tahriri ve-t-Tenviri li shejh Muhamed Tahir Ibn Ashur*, nga Abdulkadr Muveffak
- *Menhexhu-l Imam Tahir Ibn Ashur fi-t-tefsiri Et-Tahriru ve-t-Tenviru* nga Dr. Nebil Ahmed Sakr,
- *Menhexhu-l Imam Ibn Ashur fi-t-tefsiri min hilal kitabihi Et-Tahriru ve-t-Tenviru dirasetun tahlilije* nga Abdalbaki el Beshir,
- *Kavaidu-t-terxhah el muteal-lika bi-n-nassi inde Ibn Ashur fi tefsirihi Et-Tahriru ve-t-Tenviru*, nga Abir bint Abdullah en-Neim.

Veprat me të cilat është shërbyer Ibn Ashuri gjatë komentimit të tij

Ibn Ashuri, në tefsirin e tij është shërbyer edhe me mendimet e shumë mufessirëve të njohur para tij. Kjo tregon modestinë e tij prej dijetari, sepse ai përcolli besnikërisht shumë prej mendimeve të tyre. Sa për ilustrim ja disa prej këtyre tefsireve: *Meani-l Kuran* nga Jahja el Ferrai, *Tefsirin e Taberiu*, *Ahkamul Kuran* të Xhessasit, *Kesh-shafin* e Zemahsheriut, *El-Muharreru-l Vexhiz* të Ibn Atije el Endelusit, *Mefatihul Gajb* të Rraziut, *Ruhu-l Meani* të Alusit, *El Keshfu vel Bejan* të Nisaburit, Tefsirin e Bejdaviut, *Irshadu Akli-s-Selim* të Ebu Su'udit, *Tefsirin e Kurtubiut*, Tefsirin e Shejh Muhamed bin Arefe et-Tunisij, *Tefsirul Kuani-l Adhim* të Ibn Kethirit, Tefsirin e Muhamed Abduhusë, *Tefsiru-l Menar* të Muhamed Reshid Ridasë²² dhe disa tefsire-komente të dijetarëve të tjerë nga Tunisi, që mbase vazhdojnë të jenë ende në dorëshkrim apo në duart e dijetarëve, që përcillen brez pas brezi.

²² Dr. Nebil Ahmed Sakr, *Menhexhu-l Imam Ibn Ashur fi-t-tefsiri Et-Tahriru ve-t-Tenviru*, Kajro, 2001, f. 20.

Në lëmin e hadithit është shërbyer me *Muvetta'in* e Imam Malikut, *Sahihul Buhari*, *Sahihu Muslim*, *Sunenin* e Ebu Davudit, *Sunenin* e Tirmidhiut, të Ibn Maxhes, të Nesaiut, të Darekutnit dhe *Shuabi-l Iman* të Bejhekiut.

Në lëmin e akaidit, tesavvufit dhe filozofisë islame, ai është shërbyer me këto vepra: *Sherhu-l akaid el adudijjeti*, *Sherh Xhevhereti-t-tevhid* nga Ibrahim Belxhuri, *Sherhul Akaid en-Nesefijje* të Taftazanit, *El-Mevakif* të Ixhit. *Sherhul Mekasid*, *El-Avasim minel Kavasim* të Ebu Bekr ibnul Arabij, *El-Maksadul esna fi sherh Esmau-llahi-l Husna*, *Mir'atu-l arifin*, *Isharat* nga Ibn Sina, *Faslu-l Mekan* të Ibn Rushdit, *Ihjau Ulumi-d-din* të Imam Gazaliut etj.²³ Përveç këtyre burimeve, ai është shërbyer edhe me veprat kolosale të Fikhut, të Usuli Fikhut, të Gjuhës dhe Letërsisë arabe etj..²⁴

Metodologjia e ndjekur nga Ibn Ashuri gjatë komentimit dhe dhjetë parathëniet e tefsirit “Et-Tahriru ve-t-Tenviru”

Para se të bëhet sqarimi i metodologjisë së këtij tefsiri, është e udhës që të flitet pak rreth 10 parathënieve apo parahyrjeve në tefsir, të cilat i ka shkruar Ibn Ashuri, para se t'i hyjë komentimit (tefsirit), duke ia kushtuar secilës prej tyre nga një kapitull të veçantë. Siç do të shihet, në këto parahyrje ka sqaruar deri në detaje për metodologjinë që do të ndjekë, duke qenë mbase prej mufessirëve të rrallë, që i ka kushtuar një kujdes kaq të veçantë fillimit të komentimit. E para prej tyre është:

1. Hyrje rreth Tefsirit dhe Te'vilit dhe ne veçanti a konsiderohet Tefsiri si shkencë më vete

Në këtë parahyrje, Ibn Ashuri ka folur gjerësisht rreth kuptimit të termave “*tefsir*” dhe “*te'vil*”, duke sjellë argumente gjuhësore rreth kuptimeve të këtyre fjalëve. Në këtë rast ai nuk sjell ndonjë risi në definicionin e këtyre termave, përveçqë anon kah mendimi se termi “*te'vil*” nuk del

²³ Ejmen bin Gazi bin Husejn Sabir, *El-Istinbatat inde-l al-lameh Muhamed Tahir ibn Ashur fi tefsirihi et-Tahriru vet Tenviru xem'an ve diraseten*, Mekë, 2014, f. 71

²⁴ Shih më gjerësisht: Xhemal Mahmud Ahmed Ebu Hasan, *Tefsir Ibn Ashur et-Tahriru ve-t-Tenviru, dirasetun menhexhije, nakdijeh*, Aman, 1991, f. 38-51.

jashtë sferës së tefsirit, por sillet në orbitën e tij kuptimore, që do të thotë se nuk dallojnë aq shumë nga kuptimi i përbashkët.

Sipas tij, tematika të cilën e shtjellon shkencë e Tefsirit është pikërisht hulumtimi rreth kuptimit të këtyre shprehjeve kuranore, çka përfitohet prej tyre, etj.. Në këtë mënyrë vërehet se kjo shkencë ndryshon (dallon) nga ajo e kiraeteve sepse dallimi në mes shkencave është dallimi në shtjellimin e tematikave dhe mënyrën e qasjes ndaj këtyre tematikave.

Ndërsa kur flet rreth faktit nëse “*Tefsiri*” është shkencë më vete, ndryshe nga shumica e dijetarëve të tjerë, ai mohon një gjë të tillë, dhe sjell argumentet në përforcim të kësaj teze, meqë tefsiri sipas tij është shkencë ndihmëse apo ndërthurje e disa shkencave që merren drejtpërdrejt ose tërthorazi me kuptimet e fjalëve kuranore, e jo shkencë më vete.²⁵

2. Parahyrjen e dytë ia ka kushtuar Parakushteve të nevojshme për mufessirin që të komentojë Librin e Allahut, në të cilën cek se komentuesi i Kuranit, patjetër duhet të jetë njohës i shkëlqyer i gjuhës arabe me të gjitha disiplinat e saj si: sintaksa, morfologjia, retorika, stilistika, tropet, etj., pastaj të jetë dijetar i shkencës së Hadithit, sidomos të haditheve që janë sqaruese të ajete kuranore, të cilat në shikim të parë duken më të komplikuar në thellësitë e të kuptuarit nga njerëzit e rëndomtë, pastaj njohës i Fikhut dhe Usuli Fikhut etj.. Këto shkencë, ai i konsideron si parësore, e pastaj cek edhe mendimet e dijetarëve se për të qenë një komentues i denjë i Kuranit, duhet t’i njohë së paku këto 15 shkencë: Njohja e mirë e gjuhës arabe; njohja e sintaksës; njohja e morfologjisë; njohja e etimologjisë së emrave; njohja e tri shkencave të retorikës: alegorisë, tropeve dhe stilistikës-poetikës; njohja e llojeve të leximit; njohja e Ilmul Kelamit; njohja e Usuli-Fikhut; njohja e shkaqeve të zbritjes; njohja e rrëfimeve kuranore, njohja e ajeteve derroguese dhe atyre të derroguara (nasih dhe mensuh), njohja e mirë e haditheve sqaruese rreth disa ajeteve, dhe në fund, afiniteti i dhuruar nga ana e Allahut xh.sh.²⁶

²⁵ Shih më gjerësisht: *Et-Tahriru ve-t-Tenviru*, vëll. I, ff. 10-17

²⁶ Shih më gjerësisht: *Et-Tahriru ve-t-Tenviru*, vëll. I, ff. 18-27.

3. Rreth ligjshmërisë (lejimit) të Tefsirit edhe jashtë metodës tradicionale (bil me'thur), dhe disa fjalë rreth tefsirit racional

Ashtu si shumica dërrmuese e dijetarëve edhe Ibn Ashuri përkrah mendimin se tefsiri racional është dy llojesh: i pranuar (i lavdëruar) dhe i papranuar ligjërisht. Nuk mjaftohet vetëm me kaq, por ai bën një studim të hollësishëm e të argumentuar për këto konstatime, ndërkohë që fokusohet në tefsirin racional të papranueshëm, duke sqaruar edhe disa nga arsyet pse ky lloj i tefsirit është i papranueshëm.

Ai përmend 5 arsyet pse tefsiri racional mund të jetë i papranueshëm:

- *E para*: Me mendim racional, grupi që ka tendenca për këtë lloj tefsiri synon thjesht një mendim, i cili nuk ka kurrfarë mbështetje as në terminologjinë gjuhësore e as në bazat e shariatit.
- *E dyta*: Këta nuk meditojnë rreth Kuranit në mënyrë të denjë dhe meritorë, por që në fillim e komentojnë me hamendësim.
- *E treta*: Kuptimet e ajeteve i devijojnë dhe ia atribuojnë një drejtim apo shkollë të caktuar fanatike të cilës i takojnë.
- *E katërta*: Kur e komenton Kuranin me një mendim të mbështetur mbi atë që e përkufizon shprehja, e pastaj të pretendojë se ky mendim është ai i synuari dhe asnjë tjetër.
- *E pesta*: Që synimi në nënvlerësimin e komentimit racional të Kuranit, për shkak të rezervave të shfaqura dhe refuzimit.²⁷

Nga ajo që shihet gjatë shtjellimit të parathënies së tretë, mund të konstatohet se Tefsiri i Ibn Ashurit, konsiderohet një brumë apo thesar jashtëzakonisht i çmueshëm, sepse në të përmenden mendimet, fjalët dhe përpjekjet personale të dijetarëve (ixhtihadi) rreth kuptimeve të fjalëve të Allahut, sa kohë që Ibn Ashuri nuk lë anash as atë çka është përcjellë nga Libri i Allahut dhe nga Suneti i Resulullahit s.a.v.s.

4. Qëllimet dhe synimet kryesore në të cilat duhet të përqendrohet komentuesi (mufessiri) i Kuranit

Në këtë parathënie, Ibn Ashuri ka sqaruar hollësisht se cilave synime duhet t'u përmbahet komentuesi i Kuranit. Pa dyshim që në asnjë mënyrë nuk duhet devijuar nga këto parime bazike, sepse këto në një mënyrë janë

²⁷ Shih më gjerësisht: *Et-Tahriru ve-t-Tenviru*, vëll. I, ff. 28-37.

edhe tematikat që i shtjellon vetë Kurani famëlartë. Madje Ibn Ashuri i ka përcaktuar këto qëndrime apo çështje esenciale, duke i përkufizuar në tetë sosh.

- *E para*: Përmirësimi dhe forcimi i besimit të drejtë;
- *E dyta*: Morali i pastër;
- *E treta*: Përmbajtja ligjeve të Zotit, që nënkupton zbatimin në praktikë të dispozitave hyjnore që kanë të bëjnë me adhurime dhe jetën e njeriut në këtë botë;
- *E katërta*: Përcaktimi i jetës shoqëroro-politike, të cilit segment Kurani fisnik i ka kushtuar një vëmendje të posaçme;
- *E pesta*: Rrëfimet dhe ngjarjet e popujve të shkuar janë në funksion të vetëdijesimit dhe ndërgjegjësimit të Ymetit islam;
- *E gjashta*: Arsimimi dhe të folurit njerëzve me gjuhën dhe nivelin e intelektit të tyre;
- *E shtata*: Këshillimi, tërheqja e vërejtjes dhe përgëzimi, të cilat gjenden nëpër shumë ajete dhe në të njëjtën kohë përmbajnë premtim dhe kërcënim, ashtu siç nxiten dijetarët që në mesin e popullatës të përdorin metoda të ndryshme këshilluese nga aspekti i “*tergib dhe terhib*”;
- *E teta*: Komentuesi i Kuranit, duhet që mrekullitë kuranore, t’i përdorë si argumente të pakontestueshme, për ta vërtetuar vërtetësinë e asaj në të cilin ftoi i Dërguari i Allahut s.a.v.s..²⁸

5. Rreth shkaqeve të zbritjes

Në përpjekje për të sqaruar sa më mirë rëndësinë e këtij segmenti kuranor, Ibn Ashuri kësaj parathënieje i ka kushtuar një hapësirë bukur të gjerë. Kjo parathënie fokusohet kryesisht në katër çështje:

- *E para*: Qëndrimi kritik ndaj atyre mufessirëve, të cilët ishin të flaktë në kërkim të shkaqeve të zbritjes së ajeteve kuranore. Ata tubuan aq shumë shkaqe të zbritjes pa ndonjë selektim të saktësisë, sa që masa e gjerë mbeti e hutuar, duke menduar se çdo ajet ka zbritur për një shkak të caktuar. Natyrisht një gjë e tillë kishte shkaktuar konfuzion te besimtarët. Disa prej këtyre dijetarëve, Ibn Ashuri i arsyeton

²⁸ Shih më gjerësisht: *Et-Tahriru ve-t-Tenviru*, vëll. I, ff. 38-45.

me faktin se ata nga dëshira që të zgjeroheshin sa më shumë në këtë fushë studimore, nganjëherë pa dashje, kishin rënë pre e transmetimeve jo edhe aq të sakta. Por, Ibn Ashuri nuk i arsyeton ata në segmentin tjetër, që të paktën nuk kanë dhënë shenjë për dobësinë apo pasaktësinë e ndonjëres prej këtyre transmetimeve, që ndërlidhen me shkaqet e zbritjes.

- *E dyta*: përmendja nga ana e tij, shkakun pse ata u zhytën kaq thellë në këtë çështje të shkaqeve të zbritjes, është e mjaftueshme që gjeneratat e reja të kenë kujdes nga lëshimet e paraardhësve, dhe të mundohen të pastrojnë aq sa munden librat e tefsirit nga rivajetetet e dobëta dhe nga ato që nuk kanë bazë.
- *E treta*: Ibn Ashuri në këtë pikë cek disa nga dobëtë e njohjes së shkaqeve të zbritjes, të cilat mufessirit i japin një pasqyrë reale, se çka në fakt ka synuar kuptimi i një ajeti. Në anën tjetër, Ibn Ashuri thotë se zbritja e Kuranit për një ngjarje të caktuar dëshmon fuqishëm për mrekullinë e tij, sepse zbritja e ajeteve të veçanta për një ngjarje a ndodhi, argumenton se ky Kuran nuk përmban mitologji e as legjenda të të parëve, por ngjarje të freskëta dhe të prekshme të aktualitetit.
- *E katërta*: Në këtë pikë, Ibn Ashuri ka folur rreth grupeve të shkaqeve të zbritjes, gjithnjë duke pasur kujdes të merret vetëm me ato shkaqe të zbritjes, vargu i transmetimit të të cilave është i saktë, etj...²⁹

6. Rreth Shkencës së Kiraeteve (mënyrave të leximit)

Ibn Ashuri në këtë parathënie rreth kiraeteve, ka përmendur rëndësinë që ka kjo shkencë, duke thënë: “Shkenca e kiraeteve është shkencë madhështore”. Ai në shumë raste në tefsirin e tij nuk është mjaftuar vetëm me atë që kanë sjellë gjeneratat e dijetarëve të mëparshëm nga kjo shkencë, por është përpjekur që ta avancojë këtë segment edhe më. Mund të thuhet se Ibn Ashuri mban një qëndrim mesatar rreth shkencës së kiraeteve, duke mos bërë stërgjatime rreth kësaj tematike, por as duke mos e

²⁹ Shih më gjerësisht: *Et-Tahriru ve-t-Tenviru*, vëll. I, ff. 46-50.

nënvlerësuar këtë shkencë, e të përmend vetëm kalimthi pjesëza të kësaj tematike.

Teksa flet për 10 kiraetet e njohura, lexuesit i ofron edhe njohuri praktike se në cilat pjesë të botës islame lexohen kiraetet e caktuara. P.sh. ai sqaron se kiraeti i Nafiut me rivajet nga Kaluni, lexohet në shumicën e shtetit të Tunisit, pastaj në pjesë të caktuara të Egjiptit, etj.. Në Libi lexohet rivajeti i Vershit, ashtu siç lexohet në disa rajone të Tunisit, në disa rajone të caktuara të Egjiptit, në tërë Algjerinë, në Maroko dhe në Sudan. Ndërsa kiraeti i Asimit me rivajet të Hafsit lexohet gjithandej në Irak, Sham, në shumicën e rajoneve të Egjiptit, në Indi, Pakistan, Turqi dhe Afganistan, etj..³⁰

7. Rreth rrëfimeve kuranore

Që në fillim të kësaj parathënieje, Ibn Ashuri përmend ajetin e 3-të të sures Jusuf:

“*Ne të rrëfejme ty (Muhamed) më të bukurin rrëfim...*”, dhe thotë se nga fjalët: “*më të bukurin rrëfim*” nga i cili mësohet se qëllimi i këtyre rrëfimeve është shumë madhor dhe i lartë. Ibn Ashuri mendon se rrëfimet kuranore kanë porosi, këshilla dhe dobi për tërë Ymetin, prandaj nga çdo rrëfim, ai mundohet të nxjerrë vlerën e synuar.

Në fund të kësaj parathënieje, Ibn Ashuri e bën një pyetje: “A thua përse disa rrëfime kuranore janë përsëritur?”, dhe në lidhje me këtë jep përgjigjen, duke përmendur pesë qëllime kryesore:

- *I pari*: Përsëritja e të njëjtit rrëfim ka dobi të shumta, sepse në secilën përsëritje ka përshtatshmëri me rastin dhe rrethanën e caktuar, po në të njëjtën kohë, qëllimi është që një ngjarje të ngulitet në kokën e njerëzve me tërë madhështinë e saj.
- *I dyti*: Përsëritja e rrëfimeve, duke përdorur fjalë të tjera për të njëjtin rrëfim të shtjelluar në një sure tjetër, shpërfaq retorikën e parritshme kuranore, dhe një segment të mrekullisë kuranore, para së cilës arabët mbetën të gjunjzuar.
- *I treti*: Përsëritja e rrëfimeve, ishte një rast që ata të cilët rishtazi kishin pranuar Islamin, ta dëgjonin aty për aty një ngjarje, e cila u

³⁰ Shih më gjerësisht: *Et-Tahriru ve-t-Tenviru*, vëll. I, ff. 51-63.

kishte kaluar më parë, e që ishte përmendur në suret paraprake, me se u përforcohej edhe më besimi

- *I katërti*: Përgjatë kohës sa zbriste Kurani, nuk ishin të gjithë myslimanët hafizë të Kuranit, andaj shumë prej tyre i kishin të mësuara sure të ndryshme dhe rrëfime të ndryshme nga Kurani.
- *I pesti*: Disa ngjarje në Kuran janë përmendur nëpër sure të ndryshme, por në secilën sure ka një veçanti të saj, e që nuk është përendur në suren tjetër. Në një sure, një ngjarje rrëfëhet më gjatë, në tjetrën më shkurt, duke ndriçuar nga një segment të ndryshëm etj..³¹

8. Rreth emrit të Kuranit, ajeteve të tij, sureve, radhitjes dhe emrave të tyre

Në këtë parathënie me rreth 22 faqe, Ibn Ashuri ka trajtuar disa çështje, duke potencuar se përmendja e tyre në të do të mjaftonte që ato të mos përsëriten gjatë komentimit të Kuranit.

Ibn Ashuri i ka kushtuar një vëmendje të madhe kësaj parathënieje, sepse ka të bëjë drejtpërdrejt me Kuranin si emërtim, me ajetet, suret, dhe emrat e tyre. Ai thekson se tematika qendrore e shkencës së tefsirit është vetë Kurani, sqarimi i kuptimeve të tij dhe tërë çka përmban ai nga udhëzimi, këshilla, morali dhe çdo gjë që është në të mirë të gjendjes së Ymetit. Ai i jep disa informacione bazike rreth Kuranit, duke thënë se “Kurani është Fjalë, të cilën Allahu ia shpalli Muhamedit a.s. në gjuhën arabe nëpërmjet Xhibrilit a.s., e që ky (Muhamedi) t’ua transmetonte e përcillte Ymetit, fjalë për fjalë, ashtu siç i kishte zbritur, që ata të punonin sipas tij, ta lexonin aq sa të mundnin dhe që atë në veçanti ta lexonin në namazet e tyre, duke e bërë leximin e tij ibadet-adhurim. Këtë Kuran po ashtu e bëri argument të vërtetësisë së misionit të Muhamedit a.s. duke i sfiduar me të, të gjithë mohuesit-jobesimtarët.”

Në këtë parathënie, Ibn Ashuri sqaron se Kurani i ka 114 sure, e para prej tyre në radhitje është *Suretu-l Fatiha*, kurse e fundit *Suretu-n-Nas*. Pastaj flet rreth termit “ajet”, duke sqaruar çdo gjë deri në detaje, ndërkohë që flet edhe për radhitjen e ajeteve dhe sureve në Kuran, duke potencuar se kjo ishte me inspirim hyjnor, dhe se vetëm kjo radhitje e

³¹ Shih më gjerësisht: *Et-Tahriru ve-t-Tenviru*, vëll. I, ff. 64-69.

Mus'hafit, llogaritet mrekulli. Më pastaj ka përmendur edhe disa nga emërtimet më të njohura të Librit të Allahut, si: *Kuran, Furkan, Tenzil, Kitab, Dhikr, Vahj, Kelamullah* etj.³²

9. Rreth kuptimeve të cilat i bartin fjalët kuranore, dhe të cilat konsiderohet se janë të synuara

Edhe kjo parathënie është një prej atyre në të cilat Ibn Ashuri ka tre-guar afinitetin e vet prej dijetari. Kështu, sjell disa shembuj nga i Dërguari i Allahut, me anë të të cilave sqaron qartë, se Resulullahi s.a.v.s. ka pasur për qëllim zgjimin e ndërdijeve të njerëzve, që ata të kuptojnë sa më thellë synimet e ajeteve kuranore. P.sh. transmetohet nga Ebu Seid el Mual-li të ketë thënë: Derisa unë isha në namaz, më ftoi i Dërguari i Allahut por unë nuk iu përgjigja. Kur e kreu namazin shkova tek ai dhe më pyeti: Çfarë të pengoi që të mos më përgjigjeshe? Isha në namaz o i Dërguar i Allahut, ia ktheva. Më tha: A nuk thotë Allahu në Kuran: “O ju që besuat! Përgjigjuni Allahut dhe të Dërguarit kur t’ju ftojnë” (El-Enfal, 24).

Ai sjell edhe disa shembuj të tjerë, dhe në fund i qorton mufessirët e mëhershëm, të cilët nuk i kishin kushtuar këtij segmenti një interesim meritore duke thënë: “Mufessirët ishin të shkujdesur nga shtjellimi i kësaj fushe, duke u ndalur f.v. vetëm në një kuptim të ajetit, e duke injoruar edhe shumëkuptimësinë e tyre. Natyrisht, ne nuk i pasojmë në këtë veprim, madhe konsiderojmë se shumëkuptimësia e fjalëve në ajet, në asnjë mënyrë nuk del nga shtrati i gjuhës arabe, por shpërfaq dimensione edhe më të gjera të ajeteve.”³³

10. Rreth mrekullisë (i'xhazit) në ajetet kuranore

Parathënia e fundit e Ibn Ashurit, sigurisht llogaritet ndër më të rëndësishmet në Tefsirin e tij, me rreth 30 faqe shtjellim. Ai në këtë parathënie ka folur për mrekullinë e ajeteve kuranore, në shumë aspekte. Madje çuditet me mufessirët par tij se përse nuk janë thelluar aq shumë

³² Shih më gjerësisht: *Et-Tahriru ve-t-Tenviru*, vëll. I, ff. 93-100.

³³ Shih më gjerësisht: *Et-Tahriru ve-t-Tenviru*, vëll. I, ff. 70-92.

në këtë fushë, ndonëse sipas tij, mrekullia e Kuranit është qëllimi esencial dhe më i larti në Librin e Allahut. Ndër të tjera thotë se lidhshmëria e kësaj parathënieje me shkencën e tefsirit është se komentimi i Kuranit nuk mund të konsiderohet i plotë pa segmentin e mrekullisë (i'xhazit) të ajeteve të tij. Ai flet gjatë për shkencën e retorikës, dhe sjell ajete të shumta, të cilat, zhdavaritën krenarinë e arabëve të kohës së xhahilijetit, të cilët shquheshin për stilin e lartë metaforik të poezive të tyre. Kishte mjaftuar vetëm zbritja e disa ajeteve, që ata të kuptonin se kjo ishte diçka e paarritshme për ta për nga stili dhe forma e shprehjes, etj..³⁴

Karakteristikat e tefsirit “Et-Tahriru ve-t-Tenviru” nga këndvështrimi i studiuesve-dijetarëve

Që nga emërtimi i tij, shihet se ky tefsir, në vetvete përmban një brumë, që atë e radhit automatikisht në mesin e atyre tefsireve, që me ëndje lexohen nga profile të ndryshme njerëzish, që nga ata me arsimim mesatar, e deri tek ata me shkallët më të larta akademike. Këtu nuk bëhet fjalë vetëm për vëllimin e tij, sepse përmban saktësisht 11187 faqe, i radhitur në 30 vëllime, po aq sa ka xhuza Kurani famëlartë, por për përmbajtjen e tij unike, e cila të lë pa fjalë, që nga çasti i parë.

Në këtë tefsir, Ibn Ashuri ka komentuar të gjitha suret e Kuranit, duke filluar prej sures “**El-Fatiha**”, e cila është e para në radhitjen e Mus’hafit, e deri tek ajo e fundit “**En-Nas**”.

Ky tefsiri, deri më sot ka përjetuar disa botime, në vende të ndryshme të botës islame dhe është i qasshëm për çdonjërin edhe nëpërmjet adresave dhe bibliotekave të shumta elektronike - internetit.

Emërtimi i parë i Tefsirit ashtu siç e cek vetë Ibn Ashuri ishte “*Tahriru-l ma’na es-sedid ve tenviru-l akli-l xhedid min tefsiri-l Kitabi-l Mexhid.*”, por më vonë e kishte shkurtuar vetëm në “*Et-Tahriru ve-t-Tenviru mine-t-Tefsir*”³⁵, me të cilin emërtim edhe është i njohur në qarqet shkencore.

³⁴ Shih më gjerësisht: *Et-Tahriru ve-t-Tenviru*, vëll. I, ff. 101-130.

³⁵ *Et-Tahriru ve-t-Tenviru*, vëll. I, ff. 8-9.

Mbase në këtë emërtim të gjatë, shihen synimet e Ibn Ashurit rreth metodologjisë që do ta ndiqte gjatë tefsirit të tij, kështu që pjesa e parë e emrit: *“Tahriru-l ma’na es-sedid”* - ashtu siç dëfton vetë autori, nënkupton metodologjinë e sqarimit analitik, e jo vetëm përsëritjen e asaj çfarë kanë thënë mufessirët para tij. Pjesa e dytë e emërtimit: *“Tenviru-l akli-l xhedid”* - shtjellon brumin e synuar në këtë tefsir, e ai është qëllimi i reformës i cili u përshtatet nevojave të kohës, kurse pjesa e tretë e emërtimit: *“Tefsiru-l Kitabi-l Mexhid”* - është esenca e tërë librit, do të thotë komentimi i tërë Kuranit famëlartë nga surja *“El-Fatiha”* deri tek ajo *“En-Nas”*.³⁶

Rreth kohëzgjatjes së shkrimit së këtij tefsiri madhështor, ka treguar vetë autori, ku pas përfundimit të komentimit të sures *“En-Nas”* thotë: *“Atë që e kisha bërë nijet-vendosur (d.t.th. komentimin e Kuranit, S.B.) e plotësova, dhe atë që shpresoja, Allahu i Madhërishëm ma realizoi... E përfundova këtë tefsir, në pasditen e ditës së xhuma më 12 Rexheb të vitit 1380 h., (që përputhet me datën 31.12.1960 e.r.), dhe shkrimi i tij gjati plot 39 vite e gjashtë muaj.”*³⁷

Tërë kjo, e bën këtë tefsir me vlerë jashtëzakonisht të madhe, në shumë aspekte, sidomos në atë të retorikës dhe stilistikës, natyrisht duke mos lënë anash edhe aspektin e komentimit fetar, në të cilin është vëshitirë t’i afrohet dikush edhe për shumë kohë. Pikërisht, për të tilla vlera, shumë prej dijetarëve, me plot të drejtë e llogarisin si njërin ndër tefsiret më komplete bashkëkohore.

Metodologjia e tij në komentim

Ndryshe nga dijetarët e mëhershëm, qasja e Ibn Ashuri gjatë komentimit të një sureje, është gjithëpërfshirëse, në shumë segmente. Lirisht mund të konstatohet, se është i pari prej mufessirëve bashkëkohorë, që është thelluar në disa detaje dhe të dhëna bazike, të një sureje, para se të fillojë komentimin e saj. Ai, në fillim të çdo sureje, i paraprin komentimit të saj me disa veçori që e karakterizojnë atë. E cek emërtimin e saj, përse

³⁶ *Mebahithu-t-teshbihi ve-t-temthili fi tefsir Et-Tahriru ve-t-Tenviru li Ibn Ashur*, f. 32.

³⁷ Shih: *Et-Tahriru ve-t-Tenviru*, vëll. 30, f. 636. Tunis, 1984.

është quajtur me atë emër, e kur ndonjë sure ka më shumë se një emër, i cek edhe transmetimet rreth atij emërtimi. Pastaj sjell mendimet e dijetarëve nëse surja është mekase apo medinase si dhe numrin rendor në radhitjen e mus'hafit dhe në atë të zbritjes, e pastaj cek edhe numrin e ajeteve, duke sjellë mendimet e dijetarëve. Në shumë raste, ai sjell edhe hadithe që kanë të bëjnë me vlerën e ndonjë sureje.

Sa për ilustrim të tërë kësaj, ja disa fragmente nga komentimi i sures *"En-Nebe'e"*.

Në lidhje me emërtimin e kësaj sureje Ibn Ashuri thotë: *"Kjo sure në shumicën e mus'hafeve, në librat e tefsirit dhe ato të hadithit është quajtur "Suretu-n-Nebe'e", për shkak të përmendjes së fjalës 'nebe'e', në fillim të saj. Ndërkohë, në disa mus'hafe të tjerë, në Sahihul Buhari, pastaj në tefsirin e Ibn Atijes si dhe në 'Kesh-shaf', është quajtur "Suretu Amme jetesaelune". Kurtubiu e ka quajtur "Suretu Amme", pa shtesën "jetesaelune"... Kjo sure quhet edhe "Suretu et-Tesaul"... ashtu siç quhet edhe me emërtimin "Suretu-l-Mu'sirat", në bazë të ajetit të 14-të të kësaj sureje: "Dhe prej reve të shtrydhura kemi lëshuar shi të madh." Pra këto janë pesë emërtimet e sures, ndërkohë që autori i "Itkanit" (Sujutiu, sqarim Yni) është mjaftuar vetëm me katër sosh: Amme, En-Nebe'e, Et-Tesaul dhe El-Mu'ësirat. Kjo sure është mekase, me unanimitet të dijetarëve. Është e tetëdhjeta në radhitjen e zbritjes, sipas Xhabir bin Zejdit. Ka zbritur pas sures "El-Mearixh" dhe para sures "En-Naziat".³⁸*

- Në vazhdim, Ibn Ashuri, fillon me sqarimin e qëllimeve kryesore se çfarë përmban ajo sure si dhe tematikave qendrore të saj, e tek pastaj hyn në komentimin e ajeteve.

- Nëse ajeti apo ajetet në fjalë kanë ndonjë shkak të zbritjes, e cek, duke mos e tepruar në sjelljen e haditheve apo të rivajeteve të përcjella nga sahabët apo tabiinët.

Ndërsa, para se të hyjë në komentimin më të thellë të sures, sjell edhe lidhshmërinë (*el-munasebetu*) që ka ajo sure apo ato ajete në kontekst të tematikës, dhe këtu shihet që Ibn Ashuri ia ka arritur me shumë sukses që të shpërfaqë lidhjet e mahnitshme jo vetëm në mes ajeteve kuranore por edhe të vetë sureve. Në lidhje me këto lidhshmëri të sureve në tefsirin e

³⁸ *Et-Tahriru ve-t-Tenviru*, vëll. 30, f. 5

tij, janë shkruar disa vepra dhe studime, të cilat edhe më i shtojnë vlerë dhe peshë tefsirit “*Et-Tahriru ve-t-Tenviru*”.

Metodologjia e komentimit tradicional te Ibn Ashuri

Ibn Ashuri, i ka kushtuar një kujdes të veçantë komentimit të ajeteve sipas metodologjisë tradicionale, duke komentuar ajetin me një apo më shumë ajete të ngjashme kuranore, duke qenë i vetëdijshëm se ky lloj i tefsirit, është më i larti dhe më i vlefshmi, sepse askush nuk i di urtësitë e ajeteve kuranore më mirë sesa Allahu i gjithëdijshëm. Një shembull të komentimit të tillë, kemi ajetin e 14-të të sures “*El-Mutaffifin*”: “*Jo, nuk është ashtu! Por të këqijat që i punuan, ua kanë mbuluar zemrat*”, të cilin e sqaron, duke e sjellë si argument ajetin e 7-të të sures “*El-Bekare*”: “*Allahu i ka vulosur zemrat e tyre, ndërsa në veshët dhe sytë e tyre kanë mbulesë (perde); e ata i pret një dënim i madh*”³⁹

- Ibn Ashuri, në tefsirin e tij, ka përdorur edhe hadithe të shumta, si një prej metodave tradicionale të komentimit. Në shumë raste ka përmendur transmetuesin e parë të hadithit. Gjatë komentimit të ajetit 45 të sures “*El-Ankebut*”, ai sjell si argument këtë hadith dhe thotë: Është transmetuar nga Ahmedi, nga Ibn Hibbani dhe Bejhekiu, e këta nga Ebu Hurejra të ketë thënë: “Erdhi një njeri te i Dërguari i Allahut dhe tha: Filani po bën namaz natën, ndërsa sapo të zbardhë dita, fillon të vjedhë. I Dërguari i Allahut ia ktheu: “*Ajo për të cilën po flet (d.t.th. namazi) do ta ndalojë nga ky veprim*”⁴⁰

Ka disa raste në tefsirin e tij, ku ai nuk e cek fare ‘*isnadin*’, por mjafton vetëm me ‘*metnin*’ e hadithit, dhe anashkalon transmetuesit. Një shembull i tillë shihet gjatë komentimit të ajetit të 1-rë të sures “*El-Isra’e*”: Ai sjell një hadith të gjatë rreth udhëtimit të Israsë, duke përmendur vetëm këto fjalë: “Ka ardhur në Sahihun e Buhariut, se i Dërguari i Allahut ka thënë: “*Përderisa unë isha në Mesxhidi Haram, në mes të qenit fjetur*

³⁹ *Et-Tahriru ve-t-Tenviru*, vëll. XXX, f. 199.

⁴⁰ *Et-Tahriru ve-t-Tenviru*, vëll. XIV, f. 23; Hadithi është ‘*sahih*’ dhe e transmeton Tahaviu në *Sherh mushkilu-l athar*, nr. 2056.

dhe zgjuar (një lloj kllapie) më erdhi Xhibrili... e deri në fund të hadithit...⁴¹

Fakti që në disa raste, Ibn Ashuri nuk e ka cekur me emra vargun e transmetuesve të një hadithi, disa nga kritikët e tefsirit e kanë llogaritur si një dobësi të tij. Po ashtu në këtë tefsir shihet se Ibn Ashuri, për të argumentuar saktësinë e një mendimi, sjell si argument përforcues edhe thënie nga sahabët si f.v. nga Ibn Abasi e të tjerë.⁴²

Qëndrimi i Ibn Ashurit ndaj Israiliateve

Lidhur me transmetimin e israilijateve, Ibn Ashuri shquhet si një prej mufessirëve, i cili i ka rezistuar kërshërisë për të transmetuar rrëfime të beni israilëve, ndonëse ka cekur aty-këtu ndonjë të tillë, por fatmirësisht, pothuajse pas çdo rrëfimi - israilijat, cek dobësitë e atij rrëfimi, duke e refuzuar kategorikisht atë. Megjithatë, ka ndodhur që në raste të rralla të ketë transmetuar ndonjë israilijat nga Vehb bin Munebbihu dhe Shehr bin Havshebi, gjatë komentimit të disa ajeteve, që janë ndërlidhur me atë tematikë, pa dhënë ndonjë sqarim për dobësinë e atyre rrëfimeve israilite. Megjithatë, ajo që rëndon më shumë mbi Ibn Ashurin dhe të cilën disa kritikë bashkëkohorë të tefsirit ia kanë parë si dobësi evidente, është fakti se ky sjell tekste nga Tevrati që sot gjendet në duart e hebrenjve, për ta përforcuar ndonjë mendim apo argument të sjellë, duke mos sqaruar për dobësinë e kësaj metodologjie argumentuese, pikërisht siç kishte vepruar edhe Muhamed Reshid Ridaja në “Tefsiru-l Menar”. Por, nëse analizohen detajisht këto argumente të sjella nga Tevrati, shihet se ato në një masë të madhe përputhen me ngjarjen që e kanë shtjelluar edhe ajetet kuranore. Për ta illsutruar këtë më mirë, ja dy-tre shembuj, për të parë se si i është qasur kësaj çështjeje Ibn Ashuri.

Gjatë komentimit të ajeteve 67-73, për ngjarjen e njohur, kur kishte ndodhur një vrasje në mesin e beni israilëve, dhe nuk po gjendej dot dorasi, Allahu xh.sh. nëpërmjet Musait a.s. i urdhëroi ata që ta prisnin një lopë, e kur ta preknin të vdekurin me një pjesë të saj, i vdekuri do të

⁴¹ *Et-Tahriru ve-t-Tenviru*, vëll. XXV, ff. 68-69.

⁴² Shih më gjerësisht *Et-Tahriru ve-t-Tenviru*, vëll. XX, f. 260

ringjallej dhe do të tregonte për dorasin... Në këtë rast, Ibn Ashuri, duke u përpjekur që ta ilustronjë këtë ngjarje, cek edhe disa fragmente nga Tevrati (Bibla) që flasin pothuajse për të njëjtën ngjarje, nga Ligji i Përtërirë, kapitulli 21, vargjet (1-9): “Në rast se në vendin që Zoti, Perëndia yt, është duke të dhënë, gjendet një i vvarë, i shtrirë në një fushë, dhe nuk dihet se kush e ka vvarë, pleqtë dhe ghykatësit e tu do të dalin dhe do të matin largësinë midis të vvarit dhe qyteteve që ndodhen rreth e rrotull. Pastaj pleqtë e qytetit më të afërt me të vvarin do të marrin një mëshqerrë që nuk ka punuar akoma dhe as nuk është mbrehur. Pleqtë e atij qyteti do ta zbresin mëshqerrën pranë një rrjedhe uji, në një vend as të lëruar as të mbjellë, dhe aty afër rrjedhës së ujit do t’ia thyejnë qafën mëshqerrës. Pastaj do të afrohen priftërinjtë, bij të Levit, sepse Zoti, Perëndia yt, i ka zgjedhur për të shërbyer dhe për të dhënë bekimin në emër të Zotit, dhe fjala e tyre duhet të zgjidhë çdo mosmarrëveshje dhe çdo dëmtim trupor. Atëherë tërë pleqtë e qytetit, që është më afër me të vvarin, do të lajnë duart mbi mëshqerrën së cilës i është thyer qafa pranë rrjedhës së ujit; dhe, duke marrë fjalën, do të thonë: “Duart tona nuk e kanë derdhur këtë gjak, as sytë tonë s’ e kanë parë. O Zot, fale popullin tënd Izrael që ti ke çliruar, dhe mos i ngarko fajin e gjakut të pafajshëm popullit tënd Izrael”. Dhe ai gjak do t’u falet atyre. Kështu ti do të heqësh nga vetja jote fajin e gjakut të pafajshëm, duke bërë atë që është e drejtë në sytë e Zotit.”⁴³

Një israilijat tjetër të cilin e përcjell është kur e komenton ajetin 37-të të sures *Ali Imran*:

“... dhe e vuri nën kujdesin e Zekerijasë.” kur thotë: “Zekerija ishte një prej murgjve të Beni Israilëve nga Beni Ebijja ibn Bakir bin Benjamin. Në pleqëri i erdhi profetësia... Ishte i martuar me një grua nga loza e Harunit dhe quhej Eljasabet (Elisabet) e cila ishte e afërme e Merjemes, ashtu siç ka ardhur në Ungjillin e Llukës ku thuhet se kjo ishte motra e saj, por mendimi më i saktë është se ajo ishte teze e saj....”⁴⁴

⁴³ *Et-Tahriru ve-t-Tenviru*, vëll. I, f. 546; Shih edhe Biblën: Ligji i Përtërirë, kapitulli 21. (<http://www.bibla.net/?cid=1,232>)

⁴⁴ *Et-Tahriru ve-t-Tenviru*, vëll. III, ff. 235-236; Shih edhe: Dr. Nebil Ahmed Sakr, *Menhexhu-l Imam Tahir Ibn Ashur fi-t-tefsiri Et-Tahriru ve-t-Tenviru*, ff. 129-137

Megjithatë, për fund, duke analizuar qasjen e Ibn Ashurit ndaj israiliteve, mund të theksohet që qëllimi i sjelljes së këtyre citateve nga Bibla-Tevrati, nuk ka qenë për shkak të mosnjohjes së tij në këtë fushë, dhe as nuk është ndonjë dobësi e theksuar, përkundrazi, qëllimi i tij ka qenë që edhe më tej ta forcojë argumentin kuranor, si të pakontestueshëm, duke sjellë edhe citate nga Bibla, për të njëjtën ngjarje, pa pasur dallime apo divergjenca të theksuara në të dyja versionet.

Ajetet dispozita (ajatu-l ahkam) në tefsirin e Ibn Ashurit

Ibn Ashuri një kujdes të veçantë u ka kushtuar edhe ajeteve dispozita (*ajatul ahkam*), duke sjellë në shumë raste mendimet e katër imamëve të mëdhenj rreth një çështjeje të Fikhut, dhe mospajtimet eventuale rreth asaj çështjeje. Pas kësaj ai lëshohet në sjelljen e argumenteve, duke argumentuar me ajete, hadithe, fjalë të sahabëve dhe tabiinëve, e ndonjëherë edhe me kijas (analogji). Në këtë aspekt, ai e përkrah në të shumtën e rasteve mendimin e Imam Malikut, shkollën juridike të të cilit e pason. Madhështia e Ibn Ashurit qëndron edhe në faktin se ai nuk ishte fanatik në medhhebin e tij juridik, ndonëse ishte shejhu i madh i malikive në tërë botën, kështu që shohim në disa raste kur ai kundërshton edhe vetë mendimin e Imam Malikut. F.v. kur flet rreth pastërtisë së lëkurës së rexhur të kafshës së ngordhur, ai në këtë rast sjell mendimet e dijetarëve, përfshirë këtu edhe atë të Imam Malikut. F.v. rreth dispozitës së lëkurës së kafshës së ngordhur, ku disa dijetarët flasin se me anë të të regjurit, edhe lëkura e derrit bëhet e pastër. Por në këtë rast, kur është fjala specifikisht tek lëkura e regjur e derrit, Ibn Ashuri i jep përparësi dhe e përzgjedh mendimin e Ebu Hanifes si më të saktin, i cili thotë se te derri çdo gjë është haram-e ndaluar, (përfshirë këtu, mishin, yndyrën, lëkurën, zorrët, thundrat etj. S.B.), duke u bazuar edhe në dy hadithe të Pejgamberit a.s. Ibn Ashuri në fund të kësaj konstaton e thotë: Siç duket, këto dy transmetime, nuk kanë arritur gradën e besueshmërisë të Imam Malikut, por dihet se tek të tjerët, këto hadithe konsiderohen sahih-të sakta...⁴⁵

⁴⁵ *Et-Tahriru ve-t-Tenviru*, vëll. II, ff. 115-116.

Aspekti akaidologjik në tefsirin e Ibn Ashurit

Asnjë prej mufessirëve, as ata të mëhershëm e as bashkëkohorët, nuk i ka vënë në shënjestër, shkollat ideologjike, më shumë sesa Ibn Ashuri në tefsirin e tij.

Gjatë shfletimit të Tefsirit të tij, shpeshherë vërehet se si u kundërvihet me ashpërsi mendimeve të mu'teziles dhe havarixhëve, sidomos në çështjen e kryesit të mëkatit të madh (*El-Kebiretu*). Ai e refuzon dhe e kritikon mendimin e tyre me argumente të pastra.

Pastaj shpeshherë ka shtjelluar mendimet e filozofëve grekë Platonit dhe Aristotelit, duke i kundërshtuar në shumicën e mendimeve të tyre filozofike, e në të njëjtën kohë ka kundërshtuar edhe shumë prej mendimeve të filozofëve myslimanë si Kindiu, Farabiu dhe Ibn Sina, të cilat nuk përputhen me mësimet e pastra islame, sidomos në çështjen e paraqitur nga ata se: Allahu i di vetëm gjërat primare (tërësinë) e jo edhe ato dytësore!”

Po ashtu shihet tek u kundërvihet shumë herë edhe botëkuptimeve akaidologjike të shiave dhe të batininjve, e sidomos të sufijnjve, të cilët pretendojnë se çdo ajet i Kuranit e ka kuptimin sipërfaqësor dhe atë të fshehtë. Përgjatë tefsirit të Ibn Ashurit, shihet se ai nganjëherë edhe shërbehet me disa fjalë të Ibn Arabiut, pa i sqaruar ato më detajisht.

Kurse sa u përket bindjeve të tij akaidologjike, ashtu siç kemi theksuar që në fillim, Ibn Ashuri i përkiste shkollës *esh'arite*, andaj është e natyrshme që në të shumtën e rasteve, në këtë aspekt i përkrah mendimet e kësaj shkolle apologjetike. Gjatë tefsirit të tij, asnjëherë nuk e ka mohuar se i përket kësaj shkolle akaidologjike, e cila së bashku me shkollën tjetër simotër Maturidije, përbëjnë boshtin esencial të Ehli Sunetit në aspektin akaidologjik.

P.sh. Kur Ibn Ashuri e komenton ajetin e 5-të të sures “Ta-Ha”: “*Mëshiruesi që mbizotëron Arshin*”, thotë: “*Kanë thënë shumica dërrmuese e dijetarëve esh'arite , në krye me Imamul Haremejnin se: kuptimi i fjalës : ‘Istivaë’, nënkupton, mbizotërimin, sundimin dhe lartësimin... këto dy fjalë, argumentojnë për madhësitë e fuqisë së Tij (Allahut), dhe pafundësinë e sundimit të Tij*”⁴⁶.

⁴⁶ Shih më gjerësisht në lidhje me këtë: *Et-Tahriru ve-t-Tenviru*, vëll. VIII, ff. 163-166 dhe vëll. XVI, ff. 187-188.

Në tefsirin e tij, Ibn Ashuri ka rrahur e shtjelluar edhe çështje të tjera akaidologjike, si dallimi në mes terminologjive Islam dhe Iman, rreth Kaderit, e sidomos rreth cilësive të Allahut, të cilat i shpjegon e sqaron gjithnjë në suaza të njëjës prej dy shkollave bazike të Ehli Sunetit, shkollës esh'arite.

Disa karakteristika tjera të tefsirit të Ibn Ashurit

Gjatë leximit të këtij tefsiri, shihet gjithashtu se u ka kushtuar një rëndësi të veçantë “kiraeteve” - mënyrave të leximit, duke potencuar mendimet e dijetarëve, por pa bërë ndonjë vlerësim, meqë sipas tij të gjitha ato kiraete janë mutevatir.

Edhe në këtë segment, studiues të ndryshëm, kanë shkruar një mori veprash e studimesh rreth qasjes së Ibn Ashurit ndaj kiraeteve. Këto studime shkencore dëshmojnë katërçipërisht, për thellësinë e tij prej dijetari në këtë fushë.

- Tefsiri i Ibn Ashurit njihet edhe për stilin e lartë të të shkruarit, ku ai përdor retorikën e lartë të gjuhës arabe, dhe mund të thuhet lirisht, se konsiderohet një prej më të mirëve ndër mufessirët e Kuranit, të cilët janë marrë me këtë aspekt gjatë komentimit. Madje, thuhet se në këtë aspekt, gati sa nuk ia ka kaluar edhe vetë Zemahsheriut, tefsiri i të cilit shquhet për retorikën, tropet dhe shkencat e tjera të stilit gjuhësor.
- Ndonëse koha kur jetoi Ibn Ashuri ishte një periudhë e errët kulturore për myslimanët, ai megjithatë me mendimet e tij reformiste, të cilat shpeshherë i shpërfaq edhe në tefsirin e tij, ndizte shkëndijat e ngrohtësisë në shpirtrat e besimtarëve.
- Në tefsirin e tij mund të vërehet edhe interesimi për shumë prej shkencave ekzakte, pastaj për gjeografinë dhe historinë e vendeve, të cilat materie shihet se i kishte të njohura deri në detaje.
- Në shumë ajete që flasin për yjet dhe gjithësinë, ai mjeshtërisht elaboron fakte edhe shkencore të njohura për të deri në atë kohë, nga shkenca e Astronomisë, kur sqaron shumë prej fenomeneve natyrore në dritën e argumenteve shkencore, si për qiellin, retë, tokën,

shiun, krijimin e embrionit në barkun e nënës, veçoritë e shumë bimëve, etj..

- Kur në ajetet kuranore përmendet ndonjë kafshë, shihet qartë se ai jep informacione të bollshme rreth saj, si f.v. për shpendët, qenin, derrin, korbin, pupëzën etj.. Ai flet për llojet e këtyre kafshëve, karakteristikat dhe natyrën e tyre...etj.⁴⁷

Shqyrtime përfundimtare dhe rekomandime

Në përfundim të këtij punimi, mund të konstatohet se shkenca e Tefsirit, do të ishte vërtet më e varfër, pa tefsirin e Ibn Ashurit "*Et-Tahriru ve-t-Tenviru*", i cili padyshim ka plotësuar një boshllëk të madh, në këtë fushë. Tefsiri në fjalë, ashtu siç u pa nga shtjellimi i disa segmenteve të tij, është një tefsir gjithëpërfshirës si nga aspekti i komentimit tradicional, ashtu edhe racional. Përveç kësaj, autori i këtij tefsiri, shkriu tërë aftësinë dhe dijen e tij që, në të, të ngërthente shkenca të ndryshme islame, sidomos në aspektin gjuhësor, gjë që ia ka dalë mbanë, mbase si askush më parë. Duke analizuar tërë kontributin e tij të dhënë, Ibn Ashurin lirisht mund ta llogaritet në panteonin e kolosëve më të mëdhenj islamë, sepse ai shkroi edhe disa dhjetëra vepra të tjera kolosale, që edhe për një kohë të gjatë do të mbesin pika referuese për studiuesit.

Ky studim analitik është mbase ndër të parët në trojet shqiptare, rreth tefsirit të Ibn Ashurit në gjuhën shqipe, duke shpresuar se gjeneratat e reja do t'i vazhdojnë edhe më me sukses këto hulumtime, duke ndriçuar figurat e dijetarëve të mëdhenj, në mënyrë që lexuesi shqiptar, të njihet më për së afërmi me kontributin e tyre. Kjo detyrë e shenjtë, tash e tutje i takon më së shumti Fakultetit të Studimeve Islame në Prishtinë dhe fakulteteve të tjera simotra në Shkup dhe Tiranë, që studentëve të programeve të Masterit dhe të Doktoraturës, t'u përcaktohen e të orientohen për punime hulumtuese për ndriçimin e këtyre figurave, që kanë lënë gjurmë të pashlyeshme në historinë e shkencës së Tefsirit.

⁴⁷ Për më gjerësisht shih: *Et-Takribu li tefsiri-t-Tahriri ve-t-Tenviri li Ibni Ashur*, vëll. I, ff. 50-52.

Literatura:

- Muhamed Tahir Ibn Ashur, *Et-Tahriru ve-t-Tenviru*, Tunis, 1986.
- Dr. Muhamed el Habib Ibn Hoxha, *Shejhu-l Islam el-Imamu-l Ekber Muhamed Tahir Ibn Ashur ve kitabuhu Mekasidu-sh-Sheriati*, Doha, 2004.
- Dr. Belkasim el Gali, *Shejh el Xhamiu-l Aëdham Muhamed Tahir Ibn Ashur-hajatuhu ve atharuhu*, Bejrut 1996.
- Dr. Muhamed bin Ibrahim el Hamd, *Et-Takribu li tefsiri-t-Tahriri ve-t-Tenviri li Ibni Ashur*, Kasim-Arabi Saudite, 1429 h.
- Dr. Muhamed Habib ibn Hoxha, *Shejhu-l Islam el-Imamu-l Ekber Muhamed Tahir Ibn Ashur*, Tunis 2008.
- Shuajb ibn Ahmed el Gazali, *Mebahithu-t-teshbihi ve-t-temthili fi tefsiri Et-Tahriru ve-t-Tenviru li Ibn Ashur*, Mekë, 1424/25 h.
- Dr. Abdullah Ilmi, *Muxheddidu-l magrebi-l arabijj Tahir Ibn Ashur*. (Pa vend dhe vit botimi, kopje elektronike nëpërmjet: www.aloka.net)
- Muhamed Mahfudh, *Teraxhimu-l-muel-lifine-t-Tunisijjin*, Tunis, 1994.
- Ibrahim Haki Kaduku, *Er-Rrisaletu el muterxhemetu li mi'jari athari-l ahjar fi men teshebbehe bi-l exhanibi-l ag'jar*. Aleksandri 1939.
- Muhamed el Hidr Husejn, *Tunis ve Xhamiu-z-Zejtunijje*, Tunis, 2011.
- Muhamed bin Sa'd, ibn Abdullah el Karni, *El Imam Muhamed Tahir Ibn Ashur ve menhexhuhu fi tevxihi-l kira'ati min hilal tefsirihi et-Tahriru ve-t-Tenviru*, 1427 h.
- Muhamed Tahir el-Mejsavi, nga parathënia e veprës së Ibn Ashurit, *Mekasidu-sh-Sheriati el Islamijjeti*, Jordani, 2001.
- Dr. Nebil Ahmed Sakr, *Menhexhu-l Imam Ibn Ashur fi-t-tefsiri Et-Tahriru ve-t-Tenviru*, Kajro, 2001.
- Ejmen bin Gazi bin Husejn Sabir, *El-Istinbatat inde-l al-lameh Muhamed Tahir ibn Ashur fi tefsirihi et-Tahriru vet Tenviru xem'an ve diraseten*, Mekë, 2014.
- Xhemal Mahmud Ahmed Ebu Hasan, *Tefsir Ibn Ashur et-Tahriru ve-t-Tenviru, dirasetun menhexhije, nakdijeh*, Aman, 1991.

Web faqe:

<https://vb.tafsir.net/tafsir4142/#.W4fHyugzaUk>

<http://www.alukah.net>

<http://www.bibla.net> (Ligji i Përtërirë, kapitulli 21, vargjet 1-9)

Sabri BAJGORA

**MUHAMED TAHIR IBN ASHUR
and his “Et-Tahriru ve-t-Tenviru” tafsir - (1879-1973)**

(Summary)

There can be no talk about contemporary tafsir without mention of one of the most prominent figures in this area in the XX century. The name of Ibn Ashur is one of the most eminent ones in the science of Tafsir. “Et-Tahriru ve-t-Tenviru” is one of the greatest tafsirs ever written in the Islamic world.

Ibn Ashur deserved all the titles attributed to him due to his great contribution in different areas of Islamic studies.

The greatest Islamic scholars have praised his colossal work and contribution in the areas of Tafsir, Hadith, Fiqh, Usul al fiqh, Arab language and literature, Islamic history, etc.

“Et-Tahriru ve-t-Tenviru” is a combination of traditional and rational tafsir and has 10 prologues explaining the approach and methodolgy used in its commentary.

Since this is one of the first works in Albanian about this great alim and his monumental tafsir we will try to provide Albanian readers with basic information about his life and work.

صبري بايعورا

محمد الطاهر بن عاشور (١٨٧٩-١٩٧٣)

و تفسيره "التحرير والتنوير"

(خلاصة البحث)

لا يمكن الكتابة عن التفسير المعاصر وعدم ذكر اسم أحد أبرز الشخصيات في القرن العشرين . اسم ابن عاشور منحوت إلى الأبد في علم التفسير ، وليس فقط . كتابه الشهير في مجال التفسير "التحرير والتنوير" ، هو واحد من أعظم التفاسير المؤلفة إلى الآن في ساحة العالم الإسلامي في هذا المجال .

هذا العالم الكبير ، يستحق كل الثناءات و المواصفات بفضل إسهامه الكبير في مجالات العلوم الإسلامية .

وأشاد أكابر العلماء المسلمين في وقته عملّه ومساهمته العظيمة في التفسير والحديث والفقّه وأصول الفقّه واللغة العربية وآدابها والتاريخ الإسلامي و الخ .

كتابه في التفسير " التحرير والتنوير" هو مزيج بين التفسير التقليدي والعقلاني المقبول ، الذي سبقته عشر مقدمات ، و أوضح فيها على نطاق واسع المنهج والطريقة التي اتبعها في التفسير . و اعتبارا بأن هذا ما كتبناه هو من الأعمال الأولى باللغة الألبانية عن هذا العالم الكبير وتفسيره العظيم سنحاول أن نوفر للقراء باللغة الألبانية المعلومات الأساسية عن حياته و كتاباته و مؤلفاته ، ولا سيما عن تفسيره "التحرير والتنوير" .

Hfz. Safet HOXHA

**TRE IMAMËT E LEXIMEVE MUTEVATIRE NË KUFË
(Asimi - Hamzai - Kisaiu)**

Abstrakt

Shkenca e Kiraeteve është një ndër shkencat më madhështore në Islam. Nëpërmjet saj, është përcjellë leximi i Kuranit, ashtu siç ka zbritur, tek myslimanët brez pas brezi.

Pa dyshim, se ishin shkollat islame që u kujdesën që këto lexim-kiraete, sidomos ajo e Kufës, të përcilleshin besnikërisht, e në këtë rast, merita më e madhe u takon imamëve të mëdhenj të Kufës si Asimi Hanzani dhe Kisaiu.

Kjo më ka shtyrë që në këtë punim modest të trajtoj biografinë e këtyre tre imamëve të njohur të kiraeteve. Vlen të theksohet se në Në hapësirat shqiptare dhe ballkanike, e lexojmë Kuranin pikërisht sipas rivajetit të Hafsit nga Asimi, i cili ishte imami më i dalluar në Kufë. Ky rivajet lexohet edhe në shumicën e vendeve të botës islame.

Fjalët kyçe: *Kiraetet, Kufë, Asimi, Hamzai, Kisaiu.*

Hyrje

Kërkimi rreth personaliteteve të shquara, siç janë imamët e kiraeteve, dhe rreth veprimtarisë së tyre në përgjithësi është gjithnjë domethënëse dhe kërkesë e shumë nxënësve të dijes. Shkenca e kiraeteve është një fushë e gjerë dhe mjaft impulsive. Në përgjithësi studimet rreth kësaj fushe në gjuhën tonë janë të pakta. Çdo trajtim i aspekteve të shkencës së kiraeteve zgjon interesim të lexuesi ynë, i cili dëshiron të njohë edhe këtë specifike të Kuranit, e cila e dallon atë nga librat e tjerë të shpallur. Sa i përket këtij trajtimi që vë në spikamë biografinë dhe mënyrat e leximit të imamëve të njërës nga qendrat e asaj kohe, siç është fjala për Kufën, pa dyshim se do të hasim në një përkushtim të jashtëzakonshëm nga këta imamë, të cilët lanë gjurmët të thella në botën islame në përhapjen e mënyrës së leximit të Kuranit. Gjithashtu është e rëndësishme të dihet se kjo qendër u bë shumë e njohur dhe pati më shumë imamë sesa qendrat e tjera, mbase arsyeja kryesore për t'u njohur me këtë qendër është fakti se ne, në hapësirat shqiptare dhe ballkanike, e lexojmë Kuranin pikërisht sipas rivajetit të Hafsit nga Asimi, i cili ishte imami më i dalluar në Kufë. Ky rivajet lexohet edhe në shumicën e vendeve të botës islame. Sa i përket renditjes së imamëve është e njohur te dijetarët renditja duke filluar nga Medina, Meka, Basra, Damasku dhe Kufeja. Mirëpo në këtë trajtim do të përqendrohemi vetëm te biografia e tre imamëve të kiraeteve në Kufë. Para se të flasim për biografinë e këtyre tre imamëve, do të bëjmë një hyrje të shkurtër për burimin e kiraeteve, kuptimin e fjalës *harf* në hadithe, çka kuptojmë me fjalët *kiraet*, *rivajet*, *turuk*, pastaj *imam*, *ravi*, *tarik* etj. Pastaj rrugët në të cilat mësohen kiraetet, ndarja e kiraeteve sipas vërtetësisë, kushtet e pranimit të një leximi, si u përcaktua numri i imamëve të kiraeteve, qendrat e njohura të kiraeteve, lexuesit më të njohur në këto qendra, shtatë imamët e kiraeteve dhe transmetuesit e tyre, tre imamët e kiraeteve në Kufë, dallimet e leximeve në mes tyre dhe transmetuesve të tyre etj.

Nga burojnë kiraetet

Kurani ka filluar të zbresë në Mekë, në vitin 610. Arabët në atë kohë ishin shoqëri mjaft e mbyllur. Për shumë fise arabe ishte i vështirë artikulimi i Kuranit ashtu siç zbriste, ngase ata nuk ishin mësuar të shqiptonin fjalët veçse sipas dialekteve të tyre. Për këtë arsye Pejgamberi a.s. i kërkoi Xhibrilit që Kurantin t'ia lexonte më shumë se në një harf, ashtu siç na ka ardhur hadithi i transmetuar nga Ibni Abasi r.a. se Pejgamberi a.s. ka thënë:

عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أقرأني جبريل على حرفٍ، فراجعته فلم أزل أستعيدُهُ حتى انتهى إلى سبعة أحرفٍ.

“Xhibrili ma lexoi Kurantin në një harf, por unë kërkova nga ai që të shtojë, përderisa përfundoi në shtatë harfe”!

Po ashtu transmetohet nga Ubejje bin Kabi të ketë thënë: *“Vërtet Pejgamberi a.s. ishte në një përrua te beni Gaffar dhe tha: Më erdhi Xhibrili e më tha: Vërtet Allahu të ka urdhëruar që t'ia lexosh Kurantin ymetit tënd në një harf. Atëherë i Dërguari i Allahut tha: Kërkoj falje te Allahu, mirëpo ymeti im nuk mund ta përballojë një gjë të tillë. Pastaj erdhi (Xhibrili) herën e dytë e tha: Vërtet Allahu të ka urdhëruar që t'ia lexosh Kurantin ymetit tënd në dy harfe. Atëherë i Dërguari i Allahut tha: Kërkoj falje te Allahu, mirëpo ymeti im nuk mund ta përballojë një gjë të tillë. Pastaj erdhi (Xhibrili) herën e tretë e tha: Vërtet Allahu të ka urdhëruar që t'ia lexosh Kurantin ymetit tënd në tri harfe. Atëherë i Dërguari i Allahut tha: Kërkoj falje te Allahu, mirëpo ymeti im nuk mund ta përballojë një gjë të tillë. Pastaj erdhi (Xhibrili) herën e katërt e tha: Vërtet Allahu të ka urdhëruar që t'ia lexosh Kurantin ymetit tënd në shtatë harfe” Cilido harf (mënyrë e leximit) në të cilin lexon ymeti yt, është lexim i saktë (korrekt).”²*

¹ Sahihu-l Buhari, (Fedailu-l Kuran), ff. 156/6; Muslimi (Salatu-l musafirine) f. 172.

² Menau-l-Kattan, *Mebahith fi ulumul kur'an*, botimi i trembëdhjetë, 2004, f. 148.

Rasti i h.Omerit me Hishamin

Transmetojnë Buhariu dhe Muslimi nga Omeri r.a. të ketë thënë: “E kam dëgjuar Hisham bin Hakimin duke kënduar kaptinën *El-Furkan* gjatë kohës sa ishte gjallë i Dërguari i Allahut a.s., me një lexim që nuk e kisha dëgjuar nga Pejgamberi a.s.. Ashtu siç isha në namaz, desha ta ndërprisja, por durova derisa dha selam. Iu afrova, e kapa për dore dhe i thashë: “Nga kush e ke mësuar këtë sure?” “Nga i Dërguari i Allahut”, më tha. “Gënjen”, i thashë! E kapa për dore dhe shkuam së bashku te Pejgamberi a.s. dhe iu drejtova: “O i Dërguar i Allahut, e dëgjova këtë njeri duke kënduar suren *El-Furkan* me një lexim që ti nuk e ke lexuar!”. Pejgamberi a.s. tha: “*Lëre atë*” dhe iu drejtua atij me fjalët: “*Lexo o Hisham!*” Dhe ai e lexoi ashtu siç e dëgjova në namaz. Pejgamberi a.s. tha: “*Kështu është shpallur!*”. Pastaj më tha: “*Tani lexo ti, o Omer!*” Fillova ta lexoj ashtu siç e pata dëgjuar nga Pejgamberi a.s.. Pasi e mbarova, më tha: “*Edhe kështu më është shpallur*”, e pastaj tha:

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ, فَأَقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنْهُ

“Vërtet ky Kuran është shpallur në shtatë harfe, prandaj lexojeni në atë që ju vjen më lehtë.”³

Hadithi pa dyshim është autentik (mutevatir), sepse e transmetojnë 24 shokë të Pejgamberit a.s.. Asnjëri prej dijetarëve nuk i vë në dyshim tekstet e haditheve, të cilat janë të shumta për leximin e Kuranit në shtatë harfe, mirëpo mospajtimet shfaqen në atë se çfarë synohet me shtatë harfet.

Çka kuptojmë me fjalën ‘harf’ në këto hadidhe

Fjala (حرف – *harf*) ka disa kuptime: *shkronjë, fjalë, anë, breg, skaj, mënyrë, luhatje*”⁴, etj.

Ja një prej këtyre shembujve në ajetin kuranor, ku Allahu xh.sh. thotë:

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ

“*Ka nga njerëzit që adhurojnë Allahun me mëdyshje (luhatje).*”⁵

³ Sahihul Buhariu, 158/6

⁴ Lisanul arab, artikulli حرف

⁵ Dr.Muhamed Alij El-Hasan, *El Menar fi ulumil Kuran*, botimi i parë, 1983, f. 47.

Në mesin e dijetarëve ka mendime të ndryshme rreth kësaj çështjeje. Ibën Hibani thotë: “Mendimet e dijetarëve për kuptimin e shtatë harfeve janë afër katërdhjetë. Të njëjtin mendim e ndan edhe Sujutiju.”⁶

Nga ky numër i madh i mendimeve rreth kuptimit të fjalës **harf** do të veçonim:

- Qëllimi i shtatë harfeve janë shtatë dialektet më të njohura të arabishtes. Këtë mendim e përfaqësojnë shumica e dijetarëve.

Këto fise-dialekte janë: Kurejsh, Thekif, Hudhejl, Hevazin, Kenan, Temim dhe në dialektin e Jemenit. Apo sipas një varianti tjetër përmenden: dialekti Kurejsh, Hudhejl, Temimë, Ezd, Rrebiatu, Hevazin, Sád bin Bekër.

- Mendimi i disa dijetarëve të tjerë për këtë çështje thotë se fjala është për shtatë llojet që janë përmendur në hadithin e Pejgamberit s.a.v.s., të cilin e transmeton Ibn Mesudi

عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: كان الكتاب الأول ينزل من باب واحد و على حرف واحد و نزل القرآن من سبعة أبواب على سبعة أحرف: زجر و أمر, و حلال و حرام, و محكم و متشابه, و أمثال.

*Transmetohet nga Ibni Mesudi r.a. të ketë thenë: “Librat më parë kanë zbritur në një kapitull dhe në një harf, ndërsa Kurani ka zbritur në shtatë kapituj; kërcënim, urdhërim, hallall, haram, i qartë, i paqartë dhe tregime.”*⁷

- Mendimi se me shtatë harfe kihen për qëllim shtatë kiraetet, është mendim është mjaft i dobët ngase kiraetet janë përmbledhje e dijetarëve të mëvonshëm dhe s’kanë të bëjnë me harfet e cekura në hadidh. Njëri prej dijetarëve që e kundërshtoi dhe e hodhi poshtë idenë e sipërme është Ebu Bekër bin Musa bin El-Abasi, i njohur me pseudonimin Ibni Mu-xhahid.

- Mendimi më i saktë dhe më kuptimplotë që i përfshin pothuajse të gjitha ndryshimet dhe dallimet në lexime, është mendimi i Ebul Fadl er-

⁶ Menau-l-Kattan, *Mebahith fi ulumil Kuran*, botimi i trembëdhjetë, 2004, f. 149.

⁷ *El-Menar fi ulumil Kur’an*, f. 51.

Raziut, i cili edhe është më i pranuari nga ekspertët dhe njohësit e lexi-meve-kiraeteve. Sipas tij kuptimi i haditheve ka për qëllim këtë shtatëshe:

- 1) Ndryshimin e fjalëve sipas numrit, në njëjës, dyjës dhe shumës, si në fjalën e Allahut xh.sh. ⁸وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ

Fjala لِأَمَانَاتِهِمْ është lexuar në shumës, por është lexuar edhe لِأَمَانَتِهِمْ në njëjës, si dhe ndryshimi në gjini: mashkullore dhe femërore ⁹إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهُ عَلَيْنَا po ashtu edhe fjala تَشَابَهُ është lexuar edhe تَشَابَهُ

- 2) Ndryshimin e trajtës së foljes, nga e kaluara në të tashmen dhe në urdhërore. P.sh. ¹⁰فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا

Fjala رَبَّنَا është lexuar me fetha, ndërsa بَاعِدْ me sukun. Ndërsa kur është lexuar رَبَّنَا me damme بَاعِدْ ka ardhur me fetha mbi shkronjën ajn (ع), dhe është bërë ماض فعل dhe është lexuar edhe me teshtid fjala يَبْعِدُ ¹¹

- 3) Ndryshimin morfologjik, si p.sh. لا تَسْأَلُ و لا تَسْأَلُ kur vepron pjesëza mohuese (La - لا)
- 4) Ndryshimin në togfjalësh, në eliminimin dhe në të shtuarit e fjalëve ¹²وَأَعَدَّ

من تحتها الْأَنْهَارُ është lexuar لهم جَنَاتٍ تَجْرِي تحتها الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا bërë shtimi i parafjalës من, ndërsa që të dyja leximet janë mutevatire.

- 5) Ndryshimin në ndërrimin e vendeve të fjalëve apo të shkronjave, si p.sh. ndërrimi i shkronjës, si te fjala e Allahut xh.sh. ¹³أَفَلَمْ يَأْتَسِ

që është lexuar edhe يَأْتَسِ, ose ndërrimi i fjalëve: ¹⁴فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ, e para është فاعل e dyta المفعول është lexuar edhe وَيُقْتَلُونَ وَيُقْتَلُونَ.

- 6) Ndryshimin me zëvendësim. Ky ndryshim ndodh kur bëhet zëvendësimi i një bashkëtingëlloreje me një bashkëtingëllore tjetër p.sh. ¹⁵وَأَنْظُرُ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنَشِّرُهَا

shkronja ز është zëvendësuar me shkronjën ر dhe shkronja ن është bërë me fet'ha. Pra është lexuar نُنَشِّرُهَا

⁸ El-Mu'minun, 8.

⁹ Mebahith fi ulumil Kur'an, f. 110.

¹⁰ Es-Sebee, 19.

¹¹ Mebahith fi ulumil Kuran, f.151.

¹² Et-Tevbe, 100.

¹³ Er-Rrad, 31.

¹⁴ Et-Tevbe, 111.

¹⁵ El-Bekare, 259.

Dhe zëvendësimi i fjalës me fjalë tjetër p.sh. ¹⁶ كَالْعَيْنِ الْمُنْفُوشِ, e ka lexuar Ibn Mesudi dhe të tjerët كَالصَّوْفِ الْمُنْفُوشِ.

- 7) Ndryshimin e dialekteve si me fetha, *imale*¹⁷, *idhhar*, *idgam*, *hemze tes'hil*¹⁸, *tahkik*¹⁹, *tefhim*²⁰ dhe *terkik*²¹. *Imale* - وهل أتاك حديثُ موسى²² آتى ~ موسى
Terkik-²³ خبيراً بصيراً *Tefhim*- لا në fjalën الطلاق

Ç'kuptojmë me termat: kiraet, rivajet, turuk, si dhe imam, ravi, tarik

Në aspektin gjuhësor fjala قراءات është shumësi i fjalës قراءة, që e ka kuptimin lexim. Rrjedh nga masdari (paskajorja) قرأ، يقرأ، قراءة dhe قرآن. Emri prejfoljor për vepruesin është قارئ - lexuesi, ndërsa shumësi i saj është قُرَاءٌ.²⁴

Kiraet është leximi i imamit, **Rivajet** leximi i nxënësit (transmetuesit), kurse **Turuk** leximi nga nxënësit e transmetuesit psh.: thuhet kiraeti i Asimit, rivajeti i Hafsit dhe nga rivajeti i tij mund të ketë disa rrugë leximi që janë përcjellë nga nxënësit e Hafsit.²⁵

Kush quhet imam, ravij, tarik:

Imam: quhen dijetarët transmetues të kiraeteve, të cilët janë shquar në këtë fushë në një periudhë të caktuar dhe kanë fituar besimin e të gjithë dijetarëve të tjerë. Ata janë dhjetë imamë, të cilët ne do t'i përmendim në vijim.

Ravi: quhen nxënësit transmetues të kiraeteve të imamëve. Për secilin imam janë përzgjedhur nga dy ravi më të dalluar.

¹⁶ El-Kariatu, 5.

¹⁷ *Imale*-theksimi i zanorës A si E.

¹⁸ *Hemze teshil* - shqiptimi i hemzes më lehtë se zakonisht.

¹⁹ *Tahkik* - shqiptimi i hemzes plotësisht, pa lehtësim.

²⁰ *Tefhim* - është leximi i rëndë i bashkëtingëllores

²¹ *Terkik* - është lexim i lehtë i bashkëtingëllores.

²² Ta-Ha, 9.

²³ Sureja El-Isra, ajeti 17.

²⁴ Lisanul arab, artikulli قرأ

²⁵ E-neshru fi elkiraetu ashhr 199/2

Tarik : Ashtu si çdo imam që kishte nxënësit e tij edhe transmetuesit kanë nxënësit e tyre. Ata emërtohen me fjalën *tarik*, që në fjalor do të thotë rrugë. Në këtë rast, numri i secilit ravi nuk është i kufizuar me dy, por mund të kenë edhe më tepër.²⁶

Si studiohen kiraetet

Ekzistojnë dy lloje përmbledhjesh të kiraeteve:

- Përmbledhja e parë quhet **El-Asheratu-s-Sugra**, në të cilën studiohen vetëm dallimet në lexim të dhjetë imamëve dhe ravive të tyre. Ndryshe quhet edhe vetëm “**Ashera**”.
- Përmbledhja e dytë është **El-Asheratu-l-Kubra**, në të cilën përveç dallimeve në lexim të dhjetë imamëve dhe ravive të tyre, përfshihen edhe ato të *tarikëve*. Ndryshe quhet edhe “**Ashera dhe Takrib**”.
- **Tariku-sh-Shatibijje**: përfshin studimin e kiraeteve të shtatë imamëve që ndodhen në veprën “*Hirzu-l-Emini ve vexhhu-t-tehanij*”, të imam Shatibiut.
- **Tariku-d-durreti**: Tre imamët e tjerë, që është plotësim i shtatëshit të Shatibiut nga autori imam Ibn el-Xhezeriu.
- **Tariku-t-tajjibe**: *Tariku-t-tajjibe* përfshin studimin e dhjetë kiraeteve që ndodhen në veprën “*Tajjibetun-Neshr*”, të imam Ibn el-Xhezeriut.
- Nga këndvështrimi i atribuimeve të kirateve në libra ose persona ndodhen tre *tarikë*:
- **Tariku-t-tejsir**: *Tariku-t-tejsir* përfshin studimin e kiraeteve që ndodhen në veprën *et-Tejsir* të ed-Daniut.

Kurra: Është shumësi i fjalës *kariun*, që do të thotë lexues Kurse në shkencën e kiraeteve, emërtohet personi, i cili di shtatë ose dhjetë kiraetet.

Ibn Bena e bën një ndarje tjetër:

El-kariu mubtedi, është ai që njih vetëm një rivajet.

El-kariu mutevesit, është ai që njih një deri në kater rivajete.

El-kariu mentehi, është ai që i njih të gjitha kiraetet apo rivajetet.

²⁶ Zerkani f. 340-341/1

Llojet e kiraeteve sipas vërtetësisë (zinxhirit) së transmetimit

Kjo çështje është mjaft e ndjeshme, kur flitet se si ndodhi që të përhapen shumë lexime të Kuranit. Pasi që natyra e shkrimit të Kuranit ishte që mundësonte shumë versione leximi, kjo bëri që të përhapen një numër i madh i leximeve nëpër qendrat islame të asaj kohe. Meqë një pjesë prej tyre kishin humbur burimet e tyre, dijetarët bënë hapin vendimtar për t'i shpëtuar leximet e vërteta dhe ato mutevatire nga ato që nuk ishin në këtë shkallë. Kështu që tani kemi leximet :

1. المتواتر - përfshin ato lexime të Kuranit, të cilat përcillen nga një grup i madh, brez pas brezi, duke u përjashtuar çdo mundësi e marrëveshjes ndërmjet tyre për të gënjer.
2. المشهور - leximi i cili përputhet me një nga leximet e mushafeve të Hazreti Othmanit r.a., me rregullat e gjuhës arabe dhe që lidhjen zin-xhirore të transmetimit e ka të saktë dhe të drejtë, mirëpo nuk e arrin shkallën e mutevatirit.
3. الأحاد - lexim i cili zinxhirin transmetues e ka të saktë, është në përputhje me rregullat e gjuhës arabe, mirëpo shkrimi nuk përputhet me ndonjërin nga mushafet e Othmanit r.a.
4. الشاذ - lexim i cili zinxhirin transmetues e ka të vetmuar dhe të dobët.
5. الموضوع - përfshin leximet e trilluara, që i atribuohen dikujt pa kurrfarë argumenti.
6. المدّرج - janë leximet, të cilave në fund të ajetit u është shtuar diçka në shenjë komentimi.²⁷

Tri kushtet e pranimit të një kiraeti:

Për t'i larguar përfundimisht leximet të cilat nuk ishin të pranuar nga shumica dërrmuese e myslimanëve, dijetarët i vendosën tri kushte esenciale, të cilat i veçojnë leximet e njohura të Kuranit nga ato që ishin individuale apo jo të bazuara. Prandaj çdo lexim iu nënshtrua këtyre kushteve që të jetë i pranuar dhe nga kjo rezultoi dalja e katërbëdhjetë leximeve të Kuranit, ndonëse, jo të gjitha të një kategorie.

²⁷ El Kira'atul kuranije f. 92; El Itkan ff. 141-142/1

Prej këtyre kiraeteve shtatë janë **Mutevatire**, tri **Ahade** dhe katër **Shadh-dhe**.

Kushtet e pranimit ishin:

1. Leximet të jenë nga transmetime mutevatire.
2. Leximet të përputhen me njërin nga mushafet e Hz. Othmanit r.a.
3. Leximi t'u përshtatet rregullave gramatikore të gjuhës arabe.²⁸

Si erdhi deri te emërtimi i kiraeteve me emra te caktuar

Është i njohur fakti që sahabët leximin e Kuranit e morën drejtpërdrejt nga goja e Pejgamberit a.s. Numri i tyre që mësuan Kuranin përmendësh ishte shumë i madh, pastaj pasoi brezi i dytë i tabiinëve, nga të cilët u dalluan një numër shumë i madh. Pas tyre erdhi gjenerata e cila bëri përmbledhjen e leximeve dhe klasifikimin e tyre sipas qendrave dhe imamëve të kiraeteve.

Ebu Bekër bin Musa bin El-Abasi, i njohur me pseudonimin Ibni Mu-xhahid kah mbarimi i shekullit II h., në Bagdad, i hyri studimit të leximeve më të njohura - (kira'at meshhure), me një përkushtim të madh shkencor, duke përcjellë me vëmendje leximin e Kuranit nga lexuesit e Mekës, të Medinës, të Irakut dhe të Shamit, që ishin të njohura për besueshmërinë dhe saktësinë e tyre. Sipas të dhënave shumë bindëse dhe argumenteve të mbështetura, doli në shesh se të shtatë leximet nuk kishin qenë të njohura deri nga mbarimi i shekullit II e në fillim të shekullit III h., dhe nga kjo kohë filluan të publikoheshin e të afirmoheshin disa lexime të Kuranit sipas lexuesve-imamëve të tyre.²⁹

Shtatë imamët e njohur të kiraeteve *mutevatire* janë: **Nafi el-Medenij, Ibn Kethir el-Mekij, Ebu Amër El-Basrij, Ibni Amir ed-Dimeshkij, Asimi, Hamzai dhe Kisaiu në Kufë**.

Tre imamët leximi i të cilëve është *ahad*, janë: **Ebu Xhaferi në Medinë, Jakub el Hadramij në Basra dhe Halefi në Kufë**.

Katër imamët e leximeve *shadh* janë: **Hasan El-Basrij, El Aëmesh, Bin Muhajsin dhe El -Jezidi**.

²⁸ En-Neshr, f.13/1

²⁹ El-Itkan, f.303-7

BIOGRAFIA E TRE IMAMËVE TË LEXIMEVE NË KUFË

Imam Asim El-Kufiu

Emri i tij i plotë është Ebu Bekr Asim b. Behdele b. Ebi-n-Nexhud el-Kufi. Bën pjesë në radhën e pestë ndër imamët e kiraeteve.

Imam Asimi ka lindur në Kufë në vitin 45 h. (665 m.). Tërë jetën e ka kaluar në Kufë dhe në vitin 128 h. (744 ose 745 m.) është ndarë nga kjo botë. Numërohet ndër dijetarët më të mëdhenj të tabiinëve.

Behdele është emri i nënës së tij. Sa për emrin e të atit ka një transmetim të dyshimtë, sipas të cilit emri i babait është Abdullah.

Zinxhiri transmetues i kiraetit të Asimit

Asimi e ka mësuar leximin e Kuranit nga Zirr bin Habeshiu, ky nga Abdullah bin Mesudi e ky nga Pejgamberi a.s.. Por, vargu zinxhiror që lidhet me Abdurrahman Abdullah bin Habib Es-Selemijin, mësuesin e Hasanit dhe të Husejnit e ky e kishte mësuar leximin nga Aliu r.a., Abdullah ibn Mesudi, Ubej ibn Kabi, Zejd ibn Thabiti dhe Othmani r.a. e këta nga Pejgamberi s.a.v.s. Ky zinxhir është kryesori, i cili edhe u bë i njohur sipas rivajetit të Hafsit. Kuranin e ka lexuar 13 herë përpara Zejdit, i cili ka qenë kryetar i komisionit dhe i cili për herë të parë në histori bëri tubimin e Kuranit në kohën e Ebu Bekrit r.a.. Ishte po ashtu në krye edhe të komisionit të dytë, i cili bëri shumëzimin e mushafëve në periudhën e Othmanit r.a..³⁰

Si cilësohej Asimi për zërin e tij

Imam Asimi kishte një zë të jashtëzakonshëm dhe një lexim unik. Ebu Bekër bin Ajjashi thotë: “Kam dëgjuar Ebu Ishak Es-Sebijin të ketë thënë: “Nuk kam parë dikë që lexon Kuranin më mirë sesa Asimi””.³¹ Ndërsa Shube na e transmeton kështu bukurinë e zërit të mësuesit të tij:

³⁰ *Sijeru Aëlamî en-nubelaë*, f. 50-53/4.

³¹ *En-Neshru fi kiraeti ashri*, f. 155.

“Nuk kam parë asnjë njeri që lexon më bukur se Imam Asimi. Kur ia dëgjoje zërin, të dukej sikur kishte zile në fytyrë të tij”.³²

Nxënësi i tij Hafsi e kishte pyetur Imam Asimin për dallimet që kishin mes tij dhe nxënësit tjetër Shubes. Imam Asimi iu përgjigj: “Kiraetin që ti lexon, është kiraeti që e kam marrë nga Ebi Abdurrahman Es-Selemi prej Aliut, ndërsa kiraetin që e lexon Ebu Bekër bin Aisha (Shube) është kiraeti që e kam marrë nga Zirr bin Habeshi prej Ibn Mesudit”.³³

Profesioni me të cilin siguronte të ardhurat e tij

Imam Asimi ishte personalitet i nderuar dhe merrej me tregtinë e grurit. Me këtë punë ai siguronte të ardhurat për familjen e tij.

Imam Asimi ka qenë lexuesi dhe mësuesi më i dalluar i Kuranit në Kufë pas Sulemiut. Në mësimet e tij kanë marrë pjesë edhe dijetarë të mëdhenj si Ebu Hanife, Sufjan eth-Thevri, Aëmeshi dhe Halil b. Ahmed. Në fund të jetës, ka humbur edhe shikimin, por mësimdhënia ka vazhduar edhe pas kësaj fatkeqësie. Vdiq në Kufë në vitin 128 h.³⁴

Nxënësit e tij më të njohur janë: Shube dhe Hafsi. Leximi i Hafsit u afirmua në Kufë dhe sot, në shumicën e vendeve myslimane, leximi i Kuranit të Madhërisëm bëhet sipas transmetimit të Hafsit, nxënësit të Imam Asimit.

- Shube bin Ajjash bin Salim el-Esedij el-Kufij. Pseudonimi i tij ishte Ebu Bekër. Vdiq më 193 h.
- Hafs bin Sulejman bin Mugire bin Ebi Davud el-Esedij El-Kufij. Vdiq më 180 h.

Imam Hamza El-Kufiu

Emri i tij është Hamze bin Habib bin Amaretu ez-Zejjat el-Ferdij et-Tejmij.³⁵ Lindi në vitin 80 h. dhe vdiq më 156 h. gjatë hilafetit të Ebu Xhafer El-Mensurit. Ishte me prejardhje persiane. Ishte shumë i përkushtuar, i sinqertë dhe kishte etikë e mirësjellje të lartë besimi.

³² *Gajetu-n-nihajeti*, f.171/1.

³³ Po aty, f.173.

³⁴ *Mebahith fi ulumil Kur'an*, f.173.

³⁵ Po aty, fq.173.

Hamzai është bërë Imam në kiraete pas Asimit dhe Aëmeshit. Vlen të përmenden si dëshmi për kiraetin e Imam Hamzait edhe fjalët e Thevriut, i cili ka thënë: “Hamzai nuk ka lexuar asnjë shkronjë përveçse me transmetim.”³⁶

Zinxhiri transmetues i kiraetit të Hamzës

Imam Hamza kiraetin e tij e ka marrë nga Ebi Muhmed Sulejman bin Mehran el-Aëmeshi, ky nga Jahja bin Vethabi, ky nga Zirr bin Habishi, kurse ky nga Othmani, Aliu dhe Ibn Mesudi, e këta nga Pejgamberi s.a.v.s. Pas Imam Asimit, ishte lexuesi më i shquar në Kufë dhe njihej edhe si dijetar autoritativ i shkencave të tjera fetare. Ishte ekspert i këndimit të Kuranit, njohës i thellë i dispozitave sheriatike dhe i gjuhës arabe si dhe memorizues i një numri të madh të haditheve të Muhamedit a.s.. Kiraeti i tij konsiderohet i pranuar (mutevatir) nga të gjithë dijetarët. Nuk ka argument më të rëndësishëm sesa mësimi i leximit të Kuranit të Madhërishëm nga tabiinët që u cekën më lart. Ishte nga ata që nuk pranonin shpërblim për mësimin e Kuranit, sepse kishte marrë mësim nga hadithi i Pejgamberit a.s., i cili qorton ashpër ata që marrin shpërblim për të (Kuranin). Një burrë nga të famshmit e Kufës, ia kishte dërguar si shpërblim një sasi të dërmëve për shkak të leximit të Kuranit, por Imam Hamza i kishte refuzuar dhe i kishte thënë: “Unë nuk marr shpërblim për Kuranin, mirëpo shpresoj për këtë Firdevsin.”³⁷

Si u vlerësua imam Hamze

Ebu Bekër bin Menan dhe Ibën Hibani kanë thënë për të: “Ka qenë dijetar i leximeve në kohën e tij”, ndërsa Ebu Hanifja për Hamzën ka thënë: “Në dy gjëra ka ngadhënjyer ndaj nesh; në mprehtësinë e marrjes së Kuranit dhe Feraidit (shkencës së ndarjes së trashëgimisë).”³⁸

Imam Hamza ashtu siç pati mësuës të nderuar, të cilët ishin tabiinë të mëdhenj dhe dijetarë të shquar të Kuranit dhe të dialekteve të tij, ai pas

³⁶ Ma’rifetu kurrau-l-kibar f. 111-117/1.

³⁷ Muhamed Husari, *Ahsenul-etheri fi tarihi el-Kira’atu el-erbeatu asher*. Pa vit dhe vend botimi, f. 48.

³⁸ Ma’rifetu kurrau-l-kibar f. 111-117/1

vetes la gjithashtu edhe shumë nxënës, të cilët kishin ardhur nga shumë vende të botës islame. Mirëpo dy nxënësit e tij më të dalluar që e transmetuan leximin e tij janë: Halefi dhe Haladi.

Halef bin Hisham bin Tha'leb el-Esedij El-Bagdadiji. Pseudonimi i tij ka qenë Ebu Muhamed. Vdiq në vitin 229 h. në Bagdad.

Halad bin Halid esh-Shejbani es-Sajrufi el-Kufiu. Pseudonimi i tij ka qenë Ebu Isa. Vdiq më 220 h. në Kufë.

Imam El-Kisai El-Kufiu

Emri i tij është Ebu Hasan Alij bin Hamze el-Kisaij el-Nahvij. Pseudonimi i tij ishte Ebu Hasan, ndërsa njihej si "Kisai" (i veshur, i mbuluar) sepse ishte i njohur për veshjen e tij te njerëzit. Lindi në Kufë, më vonë u shpërngul në Bagdad. Në kohën kur jetoi, ishte lexuesi më i afirmuar i Kuranit në Kufë. Përveç shkathtësisë së jashtëzakonshme që kishte treguar në fushën e artit të këndimit të Kuranit, kishte treguar shumë talent edhe në rrafshin e njohurive të gjuhës arabe.³⁹

Vlerësimi nga dijetaret për Kisaiun

Imam Shafi'u ka thënë: "Ai që dëshiron të zhytet në gramatikë, ai ka nevojë për Kisaiun".⁴⁰ Tregohet se Kisaiu ka thënë: "Ai i cili zhytet në dijen e gramatikës (arabe), me të udhëzohet në të gjitha shkencat e tjera (islame)". Po ashtu, tregohet se ai ka thënë: "Nuk ndodh të pyetem për ndonjë çështje të fikhut e të mos gjej përgjigje në rregullat e gramatikës së gjuhës arabe."⁴¹

Mësimin e gramatikës dhe të gjuhës arabe e ka marrë nga Imam Sibevejhi, gjegjësisht nga Halil ibn Ahmed el-Faraidi. Kuranin e ka lexuar katër herë para Hamzait dhe ai ia miratonte. Ebu Bekër el-Enbari ka thënë: Ka qenë Kisaiu pa konkurrencë në këto lëmi: në shkencën e nahvit (në gramatikën arabe) dhe në shkencën (leximin) e Kuranit. Njerëzit janë ulur, kanë lexuar dhe e kanë dëgjuar Kuranin prej Kisaiut nga fillimi deri

³⁹ Tehdhibu-t-tehdhib, f. 401/2

⁴⁰ Po aty, f. 402/2

⁴¹ El-Menar fi ulumul Kuran, f. 72

në mbarim aq kohë të gjatë sa që e kanë munduar atë. Ndërsa Ibn Meini ka thënë për të: “Nuk kam parë me sytë e mi njeri më të besueshëm në argumentim sesa Kisaiu”.⁴² Tregohet se një njeri, një ditë e kishte gjetur Imam El-Kisaiun të brengosur dhe e kishte pyetur për shkakun e brengosjes së tij. Imam El-Kisaiu i kishte thënë:”Jahja bin Halidi më ka pyetur ca pyetje dhe unë tani frikësohem që mos po gaboju!” I tha: “Përgjigju sido qoftë, se ti je Imam El-Kisaiu!” Atëherë Kisaiu ia ktheu: “Allahu ma preftë gjuhën nëse flas atë që nuk di!”.⁴³

Veprat e shkruara nga Kisaiu

Imam Kisaiu përveçqë la një numër shumë të madh nxënësish, ai la edhe disa vepra, por fatkeqësisht, shumica e tyre nuk i kanë rezistuar kohës.

Veprat e tij më të njohura ishin:

1. Meani-l-Kuran (Kuptimet e Kuranit)
2. El-Mesadir (Burimet)
3. El-Huruf (Shkronjat)
4. El-Kira’at (Leximet)
5. En-n-Nevadir (Të rrallat)
6. Muhtesarun fi-n-nahv (Gramatika shkurtimisht)
7. El-Muteshabih fil Kuran (E paqarta në Kuran)
8. Ma jelhanu fihi el-avvam (Në çka gabojnë masa e gjerë).

Vdiq në vitin 189 h. në qytetin Rrej në të njëjtën ditë kur vdiq edhe Muhamed bin Hasan Esh-Shejbani, nxënësi i Ebu Hanifes. Me rastin e vdekjes së këtyre dy dijetarëve, Harun err-Rreshidi pati thënë: “Në Rrej varrosëm fikhun dhe shkencën e gjuhës arabe”.

Ndërsa nxënësit e tij më të njohur janë:

- Ebu Harithi, emri i tij është El-Lejth bin Halid el-Muzuriu. Vdiq në vitin 240 h.
- Ed-Duri, Ebu Umer Hafs bin Umer ed-Durij. Vdiq në vitin 246 h.

⁴² Po aty, f. 73

⁴³ Ma’rifetu-l kurrau-l kibar f. 111-117/1

Literatura e shfrytëzuar:

1. Buhari, Ebu Abdillallah Muhammed b. Ismail, Sahih, Dar Tauki'n-Nexhat, I-IX, Bejrut-Liban 2001.
2. Muslim, Ebu'l-Husejn Muslim b Haxh-xhaxh, Sahih, Dar Tajbe, Rijad 2006.
3. Dr. Subhi Salih, Mebahith fi ulumil Kuran. Darul ilm..., Bejrut, 1990
4. Menau El-Kattan, Mebahith fi ulumil Kuran. (botim i trembëdhjetë), 2004.
5. Muhamed Husari, Ahsenu-l etheri fi tarihi el-Kira'atu el-erbeatu asher. (Pa vit dhe vend botimi).
6. Dr. Muhamed Alij el-Hasan, El-Menar fi ulumil Kuran. botim i parë.
7. Ibn el-Xhezerî, Ebu'l-Hajr Muhammed b. Muhammed, en-Neshr fi' -Kiraeti'l-Ashr, Daru'l-Kutubi'l-Ilmijje, Bejrut.
8. Ibn Ebi Davud, Ebu Bekr Abdullah b. Sulejmân, Kitabu'l-Mesahif, Daru'l-Beshairi'l-Isamijje, Botimi II, Bejrut-Liban 2002.
9. Alij El-Hasan, Dr.Muhamed.El menar fi ulumil Kuran, Istanbul 1995.
10. Ibn el-Xhezerî, Ebu'l-Hajr Muhammed b. Muhammed Gajetu Nihajeti fi tabekati kurra, Daru'l-Kutubi'l-Ilmijje, Bejrut.
11. -Shemsudin ebi Abdullah E-dhehebij, Mearifetu kurra elkibar Istanbul 1995.
12. -Shemsudin ebi Abdullah Edh-Dhehebij, Sijeru aëلامي en-nubela.
13. E-Zerkeshi, El Burhan fi ulumil Kuran, Daru'l-Kutubi'l-Ilmijje, Bejrut.
14. -Shihabuddin bin Ahmed bin Muhamed bin abdul Ganij el-Emjati, *It'haf fudalai el-besher fi kira'atil erbeate asher*, Daru'l-Kutubi'l-Ilmijje, Bejrut.
15. Ibni Mendhur, Lisanul arab, Daru-s-Sadr, Bejrut 1956.

Hfz. Safet HOXHA

**THE MUTAWATIR READINGS IN KUFDAH BY IMAM ASIM,
HAMZA, AND AL-KISA'I**

(Summary)

Research about distinguished personalities, the imams of qira'at, and their work in general, is a common request by many scholars. The science of qira'at is very wide and impressive. In general, studies about this area in the Albanian language are few. Research about different aspects of the science of qira'at awakens great interest among our readers who are interested in this peculiarity of the Qur'an, which distinguishes it from other holy books. This paper focuses on the biographies and methods of recitation by the imams of one of the centers of that time (Kufah). These imams left a deep trace in the Islamic world in promoting the methods of recitation of the Qur'an.

It is also important to know that this center became very famous and had more imams than the other centers. The main reason to focus on this center is the fact that we in the Albanian lands and the Balkans read the Qur'an according to the riwaya of Hafsa from Asim, who was the most distinguished imam in Kufa. This riwaya is the most common in the Islamic world.

الحافظ صنف خوجا

الأئمة الثلاثة و القراءات المتواترة في الكوفة

(عاصم - حمزة - الكسائي)

(خلاصة البحث)

دائمًا ما يكون البحث عن شخصيات بارزة ، مثل أئمة القراءات ، ونشاطهم بشكل عام أمرًا مهمًا ومطالبًا لعدد من طلاب العلم . علم القراءات هو مجال واسع ومثير للإعجاب . و بشكل عام ، الدراسات في هذا المجال بلغت نادرة . أي بحث لجوانب علم القراءات يوقظ الاهتمام عند قارئنا الذي يريد التعرف على هذا الجانب للقرآن والذي يميزه عن الكتب الأخرى الموحية من الله . و فيما يتعلق بهذا البحث الذي يركز على السيرة الذاتية وطرق قراءة أئمة أحد المراكز في ذلك الوقت ، مثل الكوفة ، سنجد بالتأكيد اهتماما فائقا عن هؤلاء الأئمة الذين تركوا آثارهم العميقة في العالم الإسلامي في نشر أسلوب قراءة القرآن .

من المهم أيضاً أن نعرف أن هذا المركز أصبح معروفاً جدا وكان لديه أئمة أكثر من المراكز الأخرى ، وربما كان السبب الرئيسي للتعرف على هذا المركز هو أننا ، في مناطق الألبان والبلقان ، نقرأ القرآن وفقا لرواية حفص عن عاصم ، الذي كان الإمام الأكثر تميزا في الكوفة . يتم قراءة القرآن وفقا لهذه الرواية أيضا في معظم بلدان العالم الإسلامي .

Dr. Ajni SINANI

E DREJTA E SHERIATIT

Abstrakt

E drejta islame është esenca e Islamit dhe, si e tillë, është universale dhe e vendosur në parimin e natyrshmërisë, parim mbi të cilin bazohet edhe krijimi i vetë njeriut. Mësimi i së drejtës islame nënkupton studimin e Sheriatit-Ligjit islam, i cili ka përfshirë çdo detaj të organizimit të jetës së njeriut në këtë tokë.

Sheriat do të thotë rruga e ndjekur duke u bazuar në ligjin islam, burimet e të cilit janë Kurani, Suneti, Ixhmai dhe Kijasi.

Edhe ndër shqiptarët, gjatë Perandorisë osmane ka qenë i njohur zbatimi i Sheriatit, të cilin e kanë pasur në përgjegjësi myftinjtë ose të autorizuarit nga Shejhul Islami. Në vitin 1946, pushteti ateisto-komunist, shfuqizoi Gjykatat e Sheriatit, me se ky institucion humbi karakterin e së drejtës pozitive.

Fjalët kyçe: *Sheriat, e drejta islame, norma*

Studim mbi të drejtën e Sheriatit

Sheriati, që do të thotë “rrugë për t’u ndjekur”, barazohet me “ligjin Islam”. I përfitur nga Kurani dhe Sunneti, ai formon bazat për drejtimin e përhershëm të myslimanit. Synimi i Sheriatit është drejtësia në të gjitha manifestimet e saj, ndonëse ai është një nga nocionet më të keqkuptuara të Islamit. Dr. Ibrahim Sulejmani e përkufizon sheriatin si vetë jeta e Islamit, si thelb dhe bërthamë e Islamit. Sheriati është burimi i ligjit islam, por ai është gjithashtu burim i dijes, bazë e kulturës islame dhe burimi nga i cili ushqehet civilizimi Islam.¹

E drejta islame është shprehja më tipike e mënyrës së jetës islame, bërthama dhe thelbi i vetë Islamit. E drejta islame, si e cek Mevdudi, është universale dhe e vendosur në parimin e natyrshmërisë, parim mbi të cilin bazohet krijimi i vetë njeriut.² Realizimi i tij e mban fuqinë e ndikimit që Islami ka për pasuesit e tij në një moment historik.

Jeta e çdo grupi mysliman është e lidhur në mënyrë të pandashme me besnikërinë ndaj Sheriatit dhe përkujdesjen ndaj fikhut (**fikh** - e drejta, jurisprudenca islame). Mospërfillja e Sheriatit e vë në dyshim identitetin islam të individit dhe të grupeve, kurse neglizhimi i fikhut e rëndon ose e pamundëson zbatimin e duhur të urdhrave dhe të ligjit të Zotit në realitetin historik të myslimanëve.³

Historiku i kontaktit të shqiptarëve me të drejtën islame është i gjatë sa dhe historia e Islamit në trojet tona. Burimet historike që regjistrojnë kalimet e para të shqiptarëve në Islam, në të njëjtën kohë përmendin myftinj të, kadilerët dhe funksionarët e tjerë përgjegjës për interpretimin e Islamit dhe zbatimin e së drejtës së Sheriatit. Më vonë, i gjejmë njerëzit tanë në ato pozita dhe gjejmë veprat e para për të drejtën islame të shkruar në arabisht nga studiuesit tanë. Në fund të shekullit të 20-të, janë paraqitur veprat e para për të drejtën e sheriatit në gjuhën shqipe, ndërsa veprat për

¹ Sardar, Ziauddin, Fytyra të Islamit, biseda për probleme bashkëkohore, Shkup 2017, f. 73.

² Smajlović, Ahmed, *Konstrukcija teološkemisl u islamu*, Islamska misao, viti VI, nr. 61, januar 1984, Rebiul-evvel - Rebiul-ahir, 1404, f. 4.

³ Karčić, Fikret, *Studije o šerijatskompravu i institucijama*, El-Kalem, Sarajevo, 2011, str. 115.

nevojat e juridiksionit të gjykatave të Sheriatit ishin në gjuhën boshnjake, të cilat vazhduan të vepronin në Kosovë mes viteve 1929 dhe 1946.

Deri në vitin 1946, kur u shfuqizuan Gjykatat e Sheriatit, e drejta e sheriatit në çështjet e statusit personal konsiderohej si një ligj i veçantë civil dhe si i tillë ishte subjekt i studimeve jo vetëm islame por edhe të së drejtës së përgjithshme. Programi shtetëror i ateizmit pas vitit 1945, bëri që Sheriati në trojet tona ta humbasë karakterin e së drejtës pozitive dhe gradualisht vlerat e mbrojtura me Sheriat të zëvendësohen me vlera të tjera ndërkohë që edhe vetë studimi i Sheriatit të reduktohet vetëm në disiplinën shkencore të fikhut, brenda institucioneve arsimore islame.⁴

Ebul A'la El-Mevdudi thotë: “Sheriati është një tërësi organike dhe kjo është karakteristika e tij dalluese. E gjithë skema e jetës që vendos Islami përshkohet nga e njëjta frymë, prandaj çdo ndarje e dhunshme e kësaj skeme do ta dëmtonte frymën dhe strukturën e Sheriatit.⁵Në këtë kuptim, kjo mund të krahasohet me trupin e njeriut, i cili gjithashtu është një tërësi organike. Sheriati mund të funksionojë lehtë dhe të demonstrojë efikasitetin e tij vetëm nëse i gjithë sistemi i jetës praktikohet në përputhje me të, dhe assesi ndryshe. Disa individë dinë t'i nxjerrin disa dispozita nga e drejta penale islame dhe pastaj t'i kritikojnë ato. Por ata nuk e kuptojnë se këto dispozita duhet të shihen në kontekstin e tërësishëm të sistemit të jetës islame, sistem që përfshin sferat e aktivitet ekonomik, social, politik, dhe arsimor.”⁶

⁴ Ibid, str. 115.

⁵ Sot, Sheriati njihet vetëm sipërfaqësisht në mesin e qytetarëve; ai për shkak të fushatës mediale u bë një lloj tabuje e heshtur, kështu që kjo “dituri” për të përkufizohet në disa rregulla të sheriatit, për shembull, poligamia, prerja e dorës për vjedhje, gurëzimi deri në vdekje i të martuarve që kryejnë prostitucion e kështu me radhë. Sheriati nuk mund të kuptohet përdërisa nuk njihet në mënyrë integrale baza ideore e tevhidit (njësia-monoteizmi), nga e cila Sheriati rritet si pjesë e pandarë nga ai - dhe qëllimet e tij. Përmendja e dënimeve fikse të Sheriatit (el-hudud) asnjëherë nuk janë qëllim i vetvetes. Ato zbatohen vetëm në një shoqëri kompakte islame. Ato veprojnë në mënyrë preventive dhe janë aq efektive që shumë rrallë përfundojnë. Shih: **Latić, Džemalutin** dhe **SeidSmajkić, Šerijat i njegov današnji značaj za Bošnjake**, Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, broj 1-2, Januar-februar, 1997, Sarajevo, f. 52.

⁶ *Islamic Law and Constitution - E Drejta islame dhe Kushtetuta*, Lahore, Islamic Publications, 1960, f. 53.

Sheriati përmban norma, respektimi i të cilave nuk i është lënë vullnetit të individëve. Angazhimi i pushtetit shtetëror për të siguruar zbatimin e këtyre rregullave në mënyrë kualitative i ka ndarë ato në raport me normat e tjera për shkeljen e të cilave mbetet sanksioni i ndjenjës personale të mëkatit ose gjykimi i opinionit publik.

Normat e mbështetura me sanksion shtetëror janë bërë e drejtë në kuptimin modern të fjalës dhe kanë paraqitur bazën për ndërtimin e një sistemi të pastër drejtësie të bazuar në mësimin islam.⁷

Origjina hyjnore e Sheriatit ka nxitur te besimtarët respekt më të madh ndaj ligjit, si dhe zbatimin e tij në mënyrë të ndërgjegjshme dhe të kujdesshme. Një origjinë e tillë nuk e bën të ngurtë legjislacionin islam. Juristët e shkollave klasike kanë deklaruar njëzëri se *çdo gjë që myslimanët e konsiderojnë të mirë, është mirë edhe te Zoti*, ndonëse kjo thënie nuk ka lidhje të drejtpërdrejtë me ndonjë hadith të Pejgamberit a.s.. Ahmed ibn Hanbeli këtë e përmend si thënie të Abdullah ibn Mesudit.⁸

Është detyra jonë që realitetin e njerëzve t'ia nënshtrojmë ligjit të Zotit dhe që njerëzit të adaptohen ndaj këtij ligji dhe të përshtatin sjelljet dhe veprimtarinë e tyre në bazë të tij. Kjo për arsye se Sheriati është Fjala e Zotit e fjala e Zotit është më e lartësuar. Është detyra jonë që realitetin të ngremë në horizontin e Ligjit e jo ta ulim Ligjin në humnerën e realitetit.⁹

Dijetarët e *fikhut* shpesh u përpoqën që rëndësinë e Sheriatit ta reduktojnë vetëm në fushën e specializimit të tyre, d.m.th. në drejtësi. Dijetarë të tjerë, sidomos ata që kishin lidhje edhe me drejtën dhe me misticizmin, kanë theksuar se domethënia e Sheriatit është shumë më e gjerë se drejtësia dhe se kjo fjalë gjuhësisht nënkupton rrugën *që çon në burim*, respektivisht shpreh idenë e *Rrugës* e cila përfshin të gjitha aspektet e Islamit, nga veçoritë thelbësore dhe parësore të *akaidit* (shkenca për besimin), përmes *fikhut* (e drejta dhe shkencat juridike) deri tek *tasavvufi* (misticizmi). Ata në këtë mënyrë dëshironin të ktheheshin në vizionin unik dhe

⁷ Rašljanin, Senko, *Šerijatski sudovi u Kraljevini Jugoslaviji*, vidi: <http://www.bosnjaci.rs/tekst/74/serijatski-sudovi-u-kraljevini-jugoslaviji.html>

⁸ Hamidullah, Muhammed, *Uvod u islam*, Sarajevo, 1982, f. 137.

⁹ El Kardavi, Jusuf, *Islamsko pravo*, Sarajevo, 1989, f. 146.

gjithëpërfshirës, i cili sundonte gjatë kohës së të Dërguarit a.s., kur feja, përsëritshmëria dhe praktika viheshin në lëvizje nga i njëjti inspirim.¹⁰

Muhamed Reshid Rida konsideron se *Sheriati, dini dhe mileti* kanë domethënie të njëjtë: atë që Allahu xh.sh. u caktoi robërve të tij nga rregullat. Këto rregulla quhen *Sheriat*, sepse janë të përbëra, të formuara, të shpjeguara dhe të vërtetuara saktësisht; quhen *din* sepse atyre duhet t'u nënshtrohemi dhe nëpërmjet tyre madhërohet Allahu xh.sh., kurse quhen *milet* sepse u dedikohen njerëzve.¹¹

Historia islame mund të interpretohet si përpjekje për të jetuar në përputhje me idealet myslimane të shekullit të 7-të. Prandaj, derisa perandoritë apo dinastitë myslimane kanë ngritjet dhe rëniet e tyre dhe nuk shfaqen përsëri, ideali përsëritet vazhdimisht nga grupet dhe individët në vende të ndryshme dhe në kohë të ndryshme.¹²

I Dërguari i Zotit a.s. ka thënë: “*Ju kam lënë të sigurt, në platformë të pastër dhe të qartë, nata e së cilës (ndriçon) si dita e saj dhe nga e cila askush nuk mund të devijojë përveç të pafatve.*”¹³

Në literaturë gjejmë terma të ndryshme me të cilat tregohet kjo e drejtë. Kështu flitet për të drejtën e sheriatit, të drejtën islame, të drejtën myslimane, shpesh përdoret edhe termi arab *fikh*. Qartësisht përkufizimi i përmbajtjeve të përfshira në këto emërtime është i lidhur me analizimin e elementëve që përbëjnë sistemin e së drejtës në Islam, metodat e ndërtimit të tij dhe karakteristikat që e bëjnë atë të ndryshëm nga sistemet e tjera të drejtësisë. Për shënjimin e drejtë të aspektit të Sheriatit na duket më i pranueshëm emërtimi - *e drejta e sheriatit*. Njëjtë do të thoshte edhe termi *e drejta islame*.¹⁴

¹⁰ Ramadan Tariq, *Biti evropski musliman*, Sarajevo, 2002, f. 67.

¹¹ Tefsirul Menar, II/252 i Šerhul Menar, 12, vidi: Latić, Džemalutini Seid Smajkić, *Šerijat i njegov današnji značaj za Bošnjake*, op. cit., str. 51.

¹² Ahmad, Akbar S., *Zbulimi i islamit, duke kuptuar shoqërinë dhe historinë islame*, Logos A, Shkup, Prishtinë, Tiranë, 2012, str. 83.

¹³ Transmetohet nga Ibn Ebi Kasim në *Kitabus Sunneti* me transmetim të besueshëm; i cili gjendet edhe tek *Et Tergibu* nga Mundhiri, shih: El Kardavi, Jusuf, *Islamsko pravo*, op. cit., str. 14.

¹⁴ Shih: Karčić, Fikret, *Studije o šerijatskom pravu i institucijama*, op. cit., str. 117.

Qëllimet e Sheriatit

Sheriati ka për qëllim ta rregullojë jetën e njeriut në mënyrën më të mirë, të japë udhëzime të ndritura, të trasojë rrugën e shpëtimit dhe të lumturisë, të udhëzojë për norma dhe rregulla të fesë që janë në kompatibilitet me nevojat dhe interesat, për të mbrojtur ekzistencën dhe qenësinë e tij, të ngrejë famën dhe pozitën e tij për arritjen e kënaqësisë së Allahut dhe t'i mundësojë vendosjen e mëkëmbësisë dhe jetës në tokë.¹⁵

Sheriati i nxit individët dhe komunitetin që të jenë të devotshëm dhe të afërt me Allahun. Qëllimi i Sheriatit është që t'ua lehtësojë njerëzve vështirësitë dhe t'u japë atyre zgjidhje për problemet e tyre. Komunitetet duhet të jenë në harmoni dhe të sigurt, me ndjenjën e unitetit dhe të besimit, ku të gjithë ndihmohen mes vete, kënaqen në atë që është e mirë dhe largohen nga ajo që është e keqe dhe me çka Allahu nuk është i kënaqur.¹⁶ Sheriati ka për qëllim arritjen e mirëqenies, duke e udhëzuar njeriun që në kuptimin e adhurimit të jetojë në harmoni me programin e Allahut.¹⁷

Nga qëllimet e përgjithshme të Sheriatit janë ruajtja e rendit, afirmimi i dobisë dhe eliminimi i dëmit, vendosja e barazisë në mes njerëzve, respektimi, mbështetja dhe zbatimi praktik i Sheriatit, sigurimi i pozicionit të fortë, krenar dhe të sigurt të umetit. Dijetari Muhamed Tahir Ibn Ashuri qëllimet e përgjithshme të Sheriatit i definon kështu: “Qëllimet e përgjithshme të Sheriatit janë ato kuptime dhe qëllime që Ligjvënësi i ka pasur parasysh në të gjitha dispozitat ose të paktën në pjesën më të madhe të tyre, ashtu që vlerësimi i tyre nuk kufizon në ndonjë lloj të veçantë të normave të sheriatit. Këtu përfshihen: karakteristikat e Sheriatit, qëllimi i

¹⁵ Kamer, Abdulkahir Muhammed Ahmed, *Idžtihad i fetva u međunarodnoj akademiji islamskog prava: mehanizmi i preporuke* vidi: *Ustanova fetve u globaliziranom svijetu (Al iftau fil alem meftuh)*, Medunarodni centar za srednji islamski put u Kuvajtu, Sarajevo, El Kalem, 1453/2013, str. 149.

¹⁶ Haredy, Mohsen, *Abeceda islamskog prava* (1. dio): <http://www.islam-bosna.ba/forum/islambosna-vijesti-i-tekstovi-81/abeceda-islamskog-prava-%281-dio%29/?wap2>

¹⁷ Ez Zuhajli, Vehbe Mustafa, *Kompetencije za izdavanje fetvi*, vidi: *Ustanova fetve u globaliziranom svijetu (Al iftau fil alem meftuh)*, Medunarodni centar za srednji islamski put u Kuvajtu, Sarajevo, El Kalem, 1453/2013, f. 13.

përgjithshëm dhe kuptimet që gjithmonë respektohen në ligje. Gjithashtu, këtu përfshihen edhe kuptimet që merren në konsideratë në shumë norma, por jo në të gjitha llojet e tyre.”¹⁸

Ibnul Kajim el-Xhevzjeh thotë: “Sheriati bazohet dhe ngrihet mbi urtësinë dhe mirësinë për njerëzit në këtë dhe në botën tjetër; ai është e drejtë e plotë, mëshirë e plotë, e mirë e plotë dhe urtësi e plotë. Çdo zgjidhje e tij buron nga drejtësia kundër padrejtësisë, nga mëshira kundër egërsisë, nga e mira dhe rendi kundër shkatërrimit dhe çrregullimit, nga mençuria kundër përbuzjes.”¹⁹

Dijetari Allal el-Fassi ka përmbledhur qëllimet e përgjithshme dhe të veçanta të Sheriatit në një definicion të qartë dhe konciz, në të cilin ai thotë: “Me nocionin *qëllimet e Sheriatit* nënkuptohen qëllimet e tij përfundimtare dhe sekretet të cilat Ligjvënësi i ka ruajtur në secilën prej normave të tij.” Pjesa e parë e definicionit *qëllimet e tij përfundimtare* u referohet qëllimeve të përgjithshme, ndërsa pjesa tjetër e përkufizimit u referohet qëllimeve të veçanta ose të pjesshme.” Sipas El-Fassit: “Qëllimi i përgjithshëm i Sheriatit është civilizimi i vendit, ruajtja e sistemit të bashkëjetesës në të dhe sigurimi i vazhdimësisë së mirëqenies, sjellja e mirë e banorëve të tij dhe përmbushja e obligimeve me të cilat janë të ngarkuar, sikurse janë: drejtësia, ndershmëria, ruajtja e arsyes, praktika e drejtë,

¹⁸ Er Rejsuni, Ahmed, *Ciljevi Šerijata, Es Šatibijeva teorija*, El Kalem, Sarajevo, 1432/2011, str. 16.

¹⁹ Sheriati është drejtësia e Allahut mes njerëzve, mëshira e Tij mes krijesave të Tij, mbrojtja e Tij në Tokë. Urtësia e Sheriatit çon tek Allahu dhe vërteton misionin e të Dërguarit të Tij, alejhi salam, në udhëzimin më të plotë dhe më të mirë. Sheriati është drita e Allahut për ata që kanë sy shpirtërorë, dhe është udhëzim i Tij me të cilën i udhëzon të udhëzuarit, ilaçi i Tij i plotë për sëmundjen e çdo të sëmurit, rruga e Tij e drejtë; kush udhëzohet me të, drejtohet drejt rugës së drejtë. Sheriati është gëzimi i syve, jeta e zemrës, lezeti i shpirtit; ai jep jetë, ushqim, dritë dhe është ruajtje nga gabimet; çdo e mirë e ka origjinën e vet në Sheriat dhe arrihet me Sheriat; dhe çdo mangësi në ekzistencë e ka shkakun e vet nga mosplotësimi i Sheriatit. Sikur të mos ishin gjurmët e tij të mbetura, do të shkatërrohej dynjaja dhe do të palosej Kozmosi! Ai i mbron njerëzit që të mos gabojnë; ai është themeli i Ekzistencës; Allahu me të i mban qiejt dhe Tokën që të mos shkatërrohen! Kur Allahu i Lartësuar, dëshiron ta shkatërrojë dynjën dhe ta palosë kozmosin, Ai do të ngrëjë atë që ka mbetur nga gjurmët e Sheriatit, sepse Sheriati është ai me çka Allahu e dërgoi Pejgamberine Tij dhe ai është shtylla e kësaj bote, boshti kryesor i suksesit dhe i lumturisë në këtë dynja dhe në ahiret. (‘‘lamul muvekkîn)’’, Shih: Latić, Džemalutini Seid Smajkić, *Šerijat i nje gov današnji značaj za Bošnjake*, op. cit., f 50.

kultivimi i tokës dhe shfrytëzimi i burimeve të saj për të mirën e të gjithëve.”²⁰

Sheriati, gjithashtu, përmban etosin, i cili përmes normave të së drejtës furnizon substancën humane. Prania e etosit (karakterit) në Sheriat është kontribut i çmuar për pandashmërinë e qëndrueshme të së drejtës dhe të moralit në Islam, të drejtësisë dhe të ndjenjës për fatet konkrete të njeriut nga ligji dhe zbatimi i tij. Mbi të gjitha, dhe vetë Sheriati u mëson myslimanëve normat themelore morale.²¹

Ndonëse lidhja në mes Sheriatit dhe moralit është e pashkëputshme, juristët islamë kanë bërë dallim midis moralit privat dhe atij publik. Duke përdorur terminologjinë juridike islame, me moralin privat nënkuptojmë obligimet njerëzore ndaj Zotit, aktivitete të pastra fetare të një muslimani, që kanë të bëjnë drejtpërsëdrejti me marrëdhëniet shpirtërore mes qenies njerëzore dhe Zotit (ibadet), të cilat nuk kanë pasoja shoqërore dhe për këtë arsye individit është përgjegjës vetëm ndaj Zotit dhe jo ndaj shoqërisë.

Morali publik nënkupton të drejtat e njeriut, qëndrimin ndaj njerëzve, respektivisht përfshin të gjitha format e sjelljes shoqërore e që kanë pasoja shoqërore (*mu'āmelāt*). Vetëm ky grup i dytë i të drejtave mund të jetë objekt i sanksioneve ligjore.²²

Në sistemet shekullare ligji dhe etika nuk janë të ndërlidhura domosdoshmërishtes vete. Ndërkaq, etika dhe Sheriati janë në lidhje të drejtpërdrejtë; ligji i Sheriatit përpiqet të zbatojë dhe të inkurajojë standardet etike brenda shoqërisë. Sheriati nuk mund të zbatohet plotësisht nëse nuk ka sinqeritet dhe nëse ai nuk merret si rrugë e vërtetë dhe e vetme, e cila duhet ta udhëheqë shoqërinë sipas udhëzimeve të Krijuesit të të gjitha qenieve.²³

²⁰ Ahmed Er Rejsuni, *Ciljevi Šerijata, Es Šatibijeva teorija*, op. cit., str. 16-17.

²¹ Isanović, Nusret, *Vakuf i islamskietos*, Naučni skup: Vakufi u Bosni i Hercegovini, Zbornik radova, Sarajevo, 2011, str. 70.

²² Durmišević, Enes, *Prestanak važenja šerijatskog prava kao pozitivnog prava 1945. godine u Bosni i Hercegovini*, Glasnik, Novembar-decembar, broj 11-12, 2007, Sarajevo, str. 1055, Vidi: <http://www.islamskazajednica.ba/images/stories/GLASNIK/11-12/Prestanak%20vazenja%20serijatskog%20prava%20kao%20pozitivnog%20prava.pdf>

²³ Haredy, Mohsen, op. cit.

Sheriati përfshin ibadetin, moralin, qëndrimin personal, sjelljen dhe sferat e tjera të jetës, sikurse janë: politika, shoqëria, ekonomia, krimi dhe e drejta civile.

Ndarja e Ligjit Islam

Në parim, ligji islamik (jurisprudenca e Sheriatit) përbëhet nga dy fusha kryesore:

1. Fusha e ibadetit (rregullat e adhurimit), me të cilën rregullohen marrëdhëniet njerëzore me Zotin;
2. Fusha e muamelatit (e drejta pronësore), e cila rregullon marrëdhëniet juridike të individëve dhe të shoqërisë, si dhe marrëdhëniet e tyre reciproke.

Në fushën e ibadetit bëjnë pjesë rregullat e pastërtisë, të namazit, të zekatit, të agjërit, të haxhit dhe të kurbanit. Të gjitha rregullat e fushës së ibadetit kanë për qëllim drejtimin e mirëfilltë njerëzor drejt Allahut xh.sh..²⁴

Fusha e muamelatit përfshin këto degë të drejtësisë:

1. E drejta qytetare, me të cilën rregullohen raportet pronëso- juridike;
2. E drejta familjare (*fikhul-usre*) ose e martesës (*fikhul-munakehat*), me të cilën rregullon marrëdhëniet martesore midis bashkëshortëve;
3. E drejta e trashëgimisë, me të cilën rregullohet mbartja e trashëgimisë nga i ndjeri te pasardhësit e tij (feraiz);
4. E drejta gjyqësore, e cila përfshin rregullat dhe normat e procesit para gjykatës, të dëshmisë, pranimit, betimet etj.
5. E drejta ndëshkimore-penale, që ka të bëjë me deliktet juridike dhe përmban rregulla, qëllimi i të cilave është mbrojtja e jetës, e nderit dhe e pronës;
6. Normat kushtetuese që kanë të bëjnë me sundimin dhe korelacionet midis sundimtarëve dhe nënshtetasve (*es-sijasetu-sh-sherijje*);

²⁴ Imamović, Semir, *Izvori šerijatskog prava*, vidi:

<http://oazatuzla.org/index.php/projekti/ramazanski-preporod-2014/izvori-serijatskog-prava>

7. E drejta ndërkombëtare, e cila trajton marrëdhëniet e shtetit islam me shtetet e tjera në paqe dhe luftë, pozitën e jomyslimanëve në shtetin islam. Në praktikë, termi *muamelat* shpesh përdoret për marrëdhëniet ekonomike e ndërpersonale.²⁵

Në Kuran, prej 350 ajeteve mbi çështjet e së drejtës, të njohura si *ajatul-ahkam*, pothuajse 140 kanë të bëjnë me obligimet e tilla praktike fetare si: namazi, zekati dhe ibadetet tjera si: agjërimi, haxhi etj. Shtatëdhjetë ajete janë dedikuar për martesën, divorcin, atësinë, kujdestarinë për fëmijët, trashëgiminë dhe lënien në trashëgimi; 30 ajete për të drejtën penale; 25 ajete për marrëdhënie ndërkombëtare etj.²⁶

Burimet e së drejtës islame

E drejta islame (Sheriati) bazohet në burime të pandryshueshme fetare: Në Kuran dhe Sunet.²⁷

Sipas mësimëve islame, e drejta është norma në të cilën është shprehur vullneti i Zotit, që përmblihet në dy burime kryesore: në Librin e Shpalljes (*Kurani*) dhe në fjalët dhe veprat e të Dërguarit, Muhamedit a.s. (*Suneti*). Roli parësor i tekstit të Kuranit dhe të Sunetit është të udhëzojnë në fenë e vërtetë dhe në mënyrën e drejtë të jetesës, prandaj në to, përveç paraqitjeve të natyrës teologjike, qëndrojnë normat morale dhe të drejtësisë. Kështu, e drejta islame, nuk është dhënë në formën e kryer, por është e nevojshme që në bazë të burimeve të njohura të formohet në mënyrë krijuese.²⁸

Ekzistojnë burime të Sheriatit që janë shpallje dhe ato që nuk janë. Vetëm dy burime janë shpallje: I pari është Kurani dhe i dyti është mësimi dhe sjellja (Suneti) i të Dërguarit Muhammedit a.s. duke përfshirë thë-

²⁵ Ibid.

²⁶ Ramadan, Seid, *E drejta islame, burimi dhe zhvillimi*, Shkup, Prishtinë, Tiranë, 2007, str. 39; Kamali, Mohammad Hashim, *Zakon i društvo, Uporedna religijska prava*, përgatiti: Karčić, Fikret, Sarajevo, 2005, f. 82.

²⁷ Amin, Sayed Hassan, *Pravni sistemi Srednjeg istoka*, Sarajevo, 1998, str. 5.

²⁸ Weiss, Bernard, *Interpretation in Islamic Law: the Theory of Ijtihad*, "The American Journal of Comparative Law" XXVI (1978), str. 199. i dalje, prema: Karčić, Fikret, *Šerijatsko pravo-reformizam i izazovi modernosti, hrestomatija tekstova i eseja*, op. cit.str. 9

niet e tij, veprimet dhe miratimin e heshtur (ose abstenimin nga gjykimi) të sjelljes së ashabëve të tij dhe të disa zakoneve në shoqërinë arabe.²⁹

Raporti i teksteve ndërlidhëse të Kuranit dhe të Sunetit (*nass*) dhe interpretimi i tyre, në Islam, shprehet si relacion i mendjes dhe autoritetit, së shenjtës dhe njerëzores, së përhershmes dhe asaj që ndryshohet. Karakteristikë për këto raporte është mbizotërimi parimor i autoritetit të *nassit* ndaj mendjes (nuk ka vend për ixhtihad nëse ekziston teksti i detyrueshëm), por edhe roli autonom praktik i mendjes, pasi që me aktivitet njerëzor përcaktohet domethënia, qëllimi, masa, vlefshmërisë dhe mënyra e aplikimit të tekstit të shenjtë. Në këtë mënyrë, tërësia e së drejtës pozitive islame shprehet në formën e mendimit të juristëve dhe paraqet shembull të theksuar “të së drejtës juridike” (juristenrecht).³⁰

Burimet e Sheriatit janë të përhershme dhe të pandryshuara. Ato nuk i prek as koha, as vendi, as rrethanat e as kushtet. Por realiteti shoqëror në të cilën jetojnë myslimanët ndryshon. Realiteti shoqëror, ndryshe nga ajeti dhe hadithi, nuk ka karakter të shenjtë, vlerë të padiskutueshme dhe qëndrueshmëri, pandaj realiteti shoqëror duhet të vlerësohet dhe të klasifikohet përmes analizave adekuate. Prandaj, nuk është fjala për tekstet e pandryshueshme, por për rrethanat e ndryshuara, për të cilat duhet jepet gjykim adekuat.³¹

Kurani, Suneti, Ixhmai (konsensusi) dhe Kijasi (analogjia) njihen si katër “rrënjët” zyrtare ose burimet e nxehta të shkencës së drejtësisë, si parimet metodologjike nga të cilat ligjërisht mund të nxirren rregullat e së drejtës.³²

²⁹ Kamali, Mohammad Hashim, *Zakon i društvo, Upporedna religijska prava*, op. cit., str. 81.

³⁰ Kamali, Mohammad Hashim, *Zakon i društvo, Upporedna religijska prava*, op. cit., str. 81.

³¹ Shih: Propozim në formën e shkruar të cilën ia ka dërguar gjykatësi i sheriatit në Trebinje, Abdulah Škaljić, Kuvendit vjetor të Bashkësisë së gjykatësve të sheriatit (15.08.1937.), sipas: Hasani, Mustafa, *Tumačenje i primjena šerijatskog prava o mješovitim brakovima u Bosni i Hercegovini u periodu od 1930. do 1940. godine*, El Kalem, Sarajevë, 2014, str. 251.

³² Smailagić, Nerkez, *Leksikon islama*, Svjetlost, Sarajevo, 1990, f. 187.

Dr. Ajni SINANI

SHARIA LAW

(Summary)

Islamic law is the essence of Islam and as such is universal and based on the principle of naturality, a principle on which the creation of man itself is based.

The understanding of Islamic law implies the understanding of the Sharia, which includes every detail of the organization of life.

Sharia is the path followed based on Islamic law. The sources of Sharia law are the Qur'an, the sunnah, ijma and qiyas.

During the Ottoman rule the Sharia law was applied among the Albanians as well by muftis or people authorized by the Sheikh ul-Islam. In 1946, the communist authorities abrogated the Sharia courts, on which occasion this institution lost the character of a positive law.

الدكتور عيني سيناني

الشريعة الإسلامية

(خلاصة البحث)

الشريعة الإسلامية هي أساس الإسلام وعلى هذا النحو هي عمومية و شاملة ومبنية على مبدأ الفطرية و الطبيعية ، وهو المبدأ الذي يقوم على أساسه خلق الإنسان أيضا. تعلم الشريعة الإسلامية يدل و يعني دراسة مشروعيتها بقوانينها المجلدة ، التي شملت كل تفاصيل تنظيم الحياة البشرية على هذه الأرض. الشريعة تعني المسار الذي يتبع معتمدا على الشريعة الإسلامية و التي مصادرها هي القرآن والسنة والإجماع والقياس .

و حتى بين الألبان ، خلال عصر الإمبراطورية العثمانية ، كانت الشريعة معروفة والتي كانت بمسؤولية المفتين أو المعنيين من قبل شيخ الإسلام . و في عام ١٩٤٦ ألغت السلطة الشيوعية الملحقة المحاكم الشرعية ، حيث فقدت هذه المؤسسة طابع القانون الوضعي .

Dr. Sadik MEHMETI

LIDHJA SHQIPTARE E PRIZRENIT - FAKTOR I ZHVILLIMIT KULTUROR DHE ARSIMOR

Abstrakt

Kosova në shek. XIX ishte në kuadër të Perandorisë Osmane dhe ajo kaloi nëpër ato faza të zhvillimit shoqëror e politik, nëpër të cilat kalonte edhe Perandoria Osmane, në veçanti pjesa evropiane e saj - *Rumelia*. Në pjesën evropiane të Perandorisë Osmane, krahas serbëve, malaziasve, grekëve dhe popujve të tjerë të Ballkanit, të cilët në shekullin XIX jetonin në këtë pjesë, edhe shqiptarët, - të ndarë në katër vilajete (Kosova, Manastiri, Shkodra dhe Janina) - synonin autonominë politike dhe kulturore. Problemet që i kanë përcjellë shqiptarët dhe Perandorinë Osmane, kanë ndikuar dhe janë pasqyruar pashmangshëm edhe në rrethanat kulturore dhe arsimore, të cilat sigurisht që janë të kushtëzuara dhe janë të lidhura ngushtë me zhvillimet politike dhe shoqërore që kanë mbizotëruar asokohe në gjithë Perandorinë Osmane dhe në vendet fqinje, sidomos të atyre që, për arsye politike, kombëtare etj., ishin të interesuara dhe kishin pretendime territoriale për trojet shqiptare në veçanti dhe për Perandorinë Osmane në përgjithësi. Të vetëdijshëm për rrezikun që po u kanosej, patriotët shqiptarë largpamës dhe me vizion politik, u mblodhën në Prizren për të bashkërendu-

ar veprimet e tyre dhe për të marrë vendime e veprime konkrete për ruajtjen jo vetëm të kufijve, por edhe të ekzistencës së tyre. Ata formuan organizatën *Lidhja Shqiptare e Prizrenit*, e cila në kuadër të programit të saj para së gjithash politik dhe ushtarak, kishte hartuar edhe një platformë të gjerë të zhvillimit kulturor të shqiptarëve.

Fjalët kyçe: *Lidhja Shqiptare e Prizrenit, kultura, arsimiti, Perandoria Osmane.*

Hyrje

Shekulli XIX shënon për shqiptarët e të gjitha trevave një epokë të re, atë të *Rilindjes Kombëtare*, të lëvizjes për emancipimin e tyre ekonomik, politik dhe kulturor, për çlirimin nga osmanët dhe për bashkimin në një shtet të vetëm kombëtar. Fillimi i kësaj periudhë përkon me atë të *Tanzimatit*¹, kur Perandoria Osmane nisi të zbatonte një varg reformash, që synonin të forconin pushtetin e centralizuar osman dhe të cilat u shoqëruan me ngritjen e një aparati burokratik, me nëpunës turq, me shtimin e arbitraritetit të tyre në vjeljen e taksave dhe me vendosjen e shërbimit të detyruar ushtarak etj.²

Këto masa, krahas diskriminimit të gjithanshëm politik dhe kulturor të shqiptarëve (që nuk njiheshin si komb dhe nuk kishin të drejtën e mësimin në gjuhën amtare), shkaktuan një pakënaqësi të përgjithshme anembanë trevave shqiptare dhe nxitën reagime të ashpra kundërosmane³.

¹ Tur. "Tanzimāt-i" ("*Tanzimāt-i hayriyye*")-(nga gjuha arabe "tandhīmāt", shumësi "tandhīm", d.m.th. "radhitje, rregullim, tertip, shestim, reformim". Tahir N. Dizdari, *Fjalor i orientalizmave në gjuhën shqipe*, AIITC, Tiranë, 2008, f. 995-996. Më gjerësisht për Kosovën dhe Shqipërinë gjatë Tanzimatit, shih: Emin Pllana, *Kosova dhe reformat në Turqi, Enti i Historisë së Kosovës, Prishtinë*, 1978; Zana K. Lito, *Shqipëria dhe Tanzimatit*, Botimet Toena, Tiranë 2002.

² *KOSOVA në vështrim enciklopedik*, ASHSH-Qendra e Enciklopedisë Shqiptare, "Toena", Tiranë, 1999, f. 84-85.

³ Stavro Skendi, *Zgjimi Kombëtar Shqiptar 1878-1912*, përkthyer nga Skënder Luarasi-Nestor Nepravishta, "Phoenix", Tiranë, 2000, f. 31-32; Ferit Duka, *Lidhja e Prizrenit në kontekstin e marrëdhënieve shqiptaro-osmane*, në "Lidhja Shqiptare e Prizrenit 1878-1881", Instituti i Historisë Prishtinë, Prishtinë, 2011, f. 61.

Në vazhdën e këtyre pakënaqësive, në vitet '30-'50 të shek. XIX, shpërthyen kryengritjet e armatosura, të cilat vazhduan edhe në dekadat e mëvonshme dhe u shtrinë pothuajse në të njëjtën kohë në gjithë trevat shqiptare, “*duke marrë një hov më të madh, shtrirje më të gjerë dhe një përmbajtje të re*”⁴, nga sa kishin ato më të hershmet. Këto kryengritje, nga njëra anë, thelluan krizën që kishte përfshirë sundimin osman në Shqipëri dhe penguan zbatimin e reformave centralizuese që synonin të përforconin këtë pushtet, kurse, nga ana tjetër, “*kalitën më tej ndërgjegjen kombëtare të popullit*”⁵.

Kryengritje të tilla antiosmane ndodhën në krahina të ndryshme shqiptare, që nga Kosova e Rrafshi i Dukagjinit dhe nga Shqipëria e Veriut deri në Myzeqe e Prevezë. Kryengritja më e madhe në Kosovë, ndërkaq nisi në fillim të vitit 1844 së pari në Prishtinë, pastaj përfshiu Prizrenin, Gjakovën, Shkupin dhe Tetovën, dhe, sipas emrit të udhëheqësit të saj, u quajt Kryengritja e *Dervish Carës*⁶.

Vargu i kryengritjeve të armatosura, - ndonëse rezultuan një mospushtet të tyre për organizimin e një lufte të përgjithshme për realizimin e idesë kombëtare dhe krijimin e një shteti shqiptar, dhe ndonëse ato nuk arritën të krijonin një program të përgjithshëm politik dhe një udhëheqje unike, - megjithatë, shënuan një hap përpara në luftën e popullit shqiptar për çlirim nga osmanët⁷.

Këto ngjarje nuk u shquan për ndonjë jehonë në rrafshin kombëtar dhe as në planin e jashtëm për afirmimin e kauzës kombëtare, prandaj dhe për këtë arsye Porta e Lartë, ndonëse me shumë vështirësi, në periudhën e lartpërmendur nuk e pati të vështirë të shtypte revoltat e shqiptarëve.

⁴ *Kryengritjet popullore në vitet 30 të shekullit XIX*, (dokumente osmane), përgatitur për botim nga Petrika Thëngjilli, Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë-Instituti i Historisë, Tiranë, 1978, f. 3.

⁵ *Kryengritjet popullore...*, po aty, f. 3.

⁶ Më gjerësisht për kryengritjet e shqiptarëve të Kosovës kundër osmanëve, shih: *Kryengritjet popullore në vitet 30 të shekullit XIX*, (dokumente osmane), përgatitur për botim nga Petrika Thëngjilli, Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë-Instituti i Historisë, Tiranë, 1978, f. 331, 345 etj.; Hasan Kaleshi, *Kosova nën pushtetin turk*, në: “*Kosova nekad i danas/Kosova dikur dhe sot*”, Beograd 1973, f. 152-169 (153); Emin Pllana, *Kosova dhe reformat në Turqi*, Enti i Historisë së Kosovës, Prishtinë, 1978, f. 47-270.

⁷ Hasan Kaleshi, *Kosova nën pushtetin turk...*, po aty, f. 153-154.

Derisa shqiptarët po zhvillonin kryengritje të vazhdueshme sociale dhe kombëtare kundër Portës së Lartë, principatat dhe monarkitë e sapokrijuara ballkanike, pa humbur kohë, filluan hartimin e politikave nacionale, që u artikuluan nëpërmjet programeve afatgjate nacionaliste, me të cilat, - krahas çlirimit të bashkëkombësve të tyre nga sundimi osman, - pretendohej edhe gllabërimi i territoreve të huaja etnike, para së gjithash shqiptare⁸. Në anën tjetër, as rrethanat e përgjithshme ndërkombëtare, fatkeqësisht, nuk shkonin në favor të shqiptarëve.

Çështja Lindore që shpërtheu në vitet 1875-1876 dhe sidomos *lufta ruso-osmane e viteve 1877-1878* tronditi thellë popullin shqiptar. Kjo luftë do të mbyllet me *Traktatin e Shën-Stefanit* (Yeşilkoyi i sotëm), të 3 marsit 1878, midis Rusisë dhe Perandorisë Osmane⁹. Nënshkrimi i këtij traktati “*ishte një katastrofë absolute për osmanët*”¹⁰ dhe rrjedhimisht edhe për shqiptarët që ishin nën sundimin osman. Fqinjët e shqiptarëve filluan copëtimin e “*Arnautllukut*”.

Lidhja Shqiptare e Prizrenit-formë e avancuar e veprimit politik të nacionalizmit shqiptar

Duke i parë këto rrethana të pafavorshme për popullin shqiptar, inteligjencia shqiptare e kohës me prirje atdhetare dhe vizion të kthjellët politik, ndërmorën veprime konkrete. Kurse, Kosova duke pasur një pozitë të rëndësishme gjeostrategjike, kishte edhe peshën e vet mbi zhvillimet sociale dhe politike, prandaj dhe në këtë periudhë Kosova u bë qendër e Lëvizjes Kombëtare Shqiptare - e Lidhjes së Prizrenit.

Lidhja e Prizrenit, formimi i së cilës kulmoi më 10 qershor 1878 në Prizren, erdhi si rezultat dhe pasojë e shumë faktorëve të jashtëm dhe atyre të brendshëm, por sidomos si pasojë e dobësimit të Perandorisë Osmane dhe e synimeve gllabëruese, pushtuese dhe asimiluese të shteteve fqinje: Greqisë, Serbisë e Malit të Zi, të bëra publike sidomos në Trakta-

⁸ Gazmend S. Rizaj, *Shqipëria e Sipërme...*, po aty, f. 95.

⁹ Sulejman Kylçe, *Shqipëria në historinë osmane*, përktheu dhe pajisi me shënime Zyber Hasan Bakiu, “GLOBUS-R”, Tiranë, 2004, f. 126. (Sipas Kylçes, “*qeveria turke u detyrua të firmoste një traktat me Rusinë.*”)

¹⁰ Erik J. Zürcher, *Historia e Turqisë...*, po aty, f. 83.

tin e Shën Stefanit, periudhë kjo e njohur edhe si “*Kriza Lindore*”¹¹, kur Perandoria Osmane qe e detyruar ta nënshkruante këtë marrëveshje në dëm të saj. Kjo, në njërën anë, kurse, në anën tjetër, “Idea e Madhe” (Megalo idea) e kryeministrit grek Jani Koleta më 1844¹², angazhimet malazeze për aneksimin e tokave shqiptare¹³, “Projekti Naçertanija” i ministrit serb Ilija Garashanin më 1844, projektet ruse për copëtimin e Perandorisë Osmane dhe synimi i tyre të sundojnë sipas shembullit të Perandorisë Bizantine¹⁴ etj., e mohonin ekzistimin e shqiptarëve dhe synonin aneksimin e tërësishëm të tokave të tyre¹⁵.

Në mënyrë që t’i zbusnin vendimet e Shën Stefanit dhe të pengonin ndikimin rus në Ballkan dhe rajon¹⁶ që “*të mbetet në fuqi balanca evropiane e forcave*”¹⁷, Fuqitë e Mëdha organizuan konferencën që njihet me emrin *Kongresi i Berlinit*, i cili u mbledh më 13 qershor 1878. Kongresi ndonëse synonte t’i anulonte fitoret ruse nga Shën Stefani dhe ta zvogëlonte në maksimum daljen sllave në Adriatik¹⁸, megjithëkëtë, për sa u përket trojeve shqiptare, ai nuk solli ndonjë dobi të dukshme në llogari të tyre. “*Në Kongresin e Berlinit, - vë në dukje P. Bartl, - qenë marrë parasysh interesat e të gjithë popujve të Ballkanit me një përjashtim të vetëm - të shqiptarëve.*”¹⁹

¹¹ Erik J. Zürcher, *Historia e Turqisë*, përktheu: Kujtim Ymeri, SH. B. “Dituria”, Tiranë, 2013, f. 83; Shukri Rrahimi, *Gjurmime historike të Rilindjes Kombëtare*, Instituti Albanologjik, Prishtinë, 1986, f. 100.

¹² Për aspekte historike të marrëdhënieve shqiptaro-greke, shih: Shkëlzen Raça, *Marrëdhëniet shqiptaro-greke 1829-1881*, IA, Prishtinë, 1990, f. 177 e tutje. Krhs.: Joseph von Hammer, *Historija Turskog (Osmanskog) Carstva*, libri 3, Zagreb, 1979, f. 479.

¹³ Isa Bicaj, *Marrëdhëniet shqiptaro-malazeze (1881-1914)*, Instituti i Historisë, Prishtinë, 2003, f. 11 e tutje; f. 27 e tutje.

¹⁴ Azm Zade Refik Beg, *Panislamizam i Evropa*, Mostar, 1914, f. 28-29 etj.

¹⁵ Hysni Myzyri në: *Historia e Shqipërisë dhe e shqiptarëve*, Prizren, 2001, f. 114 e tutje. Shih edhe: Enis Sulstarova, *Ligjërimi nacionalist në Shqipëri*, Tiranë, 2003, f. 28-29.

¹⁶ Gjerësisht: Ferdinand Schevill, *Ballkani - Historia dhe qytetërimi*, Tiranë, 2002, f. 326 e tutje. Krhs.: Joseph von Hammer, *Historija...*, po aty, f. 473.

¹⁷ Erik J. Zürcher, *Historia e Turqisë...*, po aty, f. 83.

¹⁸ Peter Batrl, *Myslimanët shqiptarë në lëvizjen për pavarësi kombëtare (1878-1912)*, përktheu Nestor Nepravishta, SHB “Dituria”, Tiranë, 2006, f. 141-142.

¹⁹ Peter Batrl, *Myslimanët shqiptarë...*, po aty, f. 142.

Për këtë arsye, Lidhja e Prizrenit fillimisht kishte synime për lirinë të shqiptarëve dhe të popujve të tjerë në afërsi dhe në të njëjtën kohë ta ndalonte copëtimin e Shqipërisë etnike, çfarë e shohim edhe nga fjalët e Abdyl Frashërit:

“Qëllimi i kësaj mbledhjeje sot asht me u-a pre hovin ktyne armiqve të pa-shpirtë, duke lidhë besën shqiptare e duke u-betue me i mbrojtë me gjak trojet që na kanë lanë gjyshët e katregjyshët t'onë.”²⁰

Ndërkaq, në kërkesën e Lidhjes së Prizrenit të 15 qershorit 1878, drejtuar Kongresit të Berlinit, thuhej: “Jemi gati të luftojmë të gjith krah për krah si Shqiptarë pa dallim feje as besimi”²¹. Mirëpo, pas refuzimit të Evropës dhe të Bizmarkut²² që t’i shqyrtojnë dhe miratojnë kërkesat shqiptare, paria e Lidhjes së Prizrenit organizoi edhe rezistencë të armatosur për mbrojtjen e tokave shqiptare, të cilat iu dhanë si dhuratë fqinjëve të shqiptarëve. Mali i Zi, por edhe fuqitë evropiane u pezmatuan nga gjendja në terren, andaj ata iu drejtuan qeverisë osmane për zbatimin e vendimeve të Kongresit të Berlinit, e më vonë, për shkak të zvarritjes së Perandorisë Osmane, edhe iu kërcënuan me luftë totale që ajo t’ua dorëzojë atyre tokat shqiptare.²³

Me një fjalë, Lidhja e Prizrenit ishte një organizatë politike-ushtarake, që për nga shtrirja, organizimi, veprimtaria politike-ushtarake, shënonte etapën më të lartë të Lëvizjes Kombëtare Shqiptare në shek. XIX.²⁴ Lidhja e Prizrenit paraqet *“formën e avancuar të veprimit politik të naciona-*

²⁰ Xhafer Belegu, Lidhja e Prizrenit dhe veprimet e saj 1878-1881, Tiranë, 1939, f. 20.

²¹ Tajar Zavalani, *Histori e Shqipnis*, botimi II, Tiranë, 1999, f. 173.

²² Turqia në Berlin përfaqësohej nga Karateodor pasha. Ky thotë se Kongresi dominohej tërësisht nga Bismarku. Po ashtu pohon se “midis pesë kërkesave të Turqisë, që duhej t’i mbronnte delegacioni i saj, tri janë më kryesorët: Të ruhen kufijtë perandorakë në Ballkan; Kalaja e Varnës t’i mbetet Turqisë dhe të pengohet zgjerimi i madh i Malit të Zi dhe, të Serbisë në anët e Shqipërisë.” Sipas: Muhamet Pirraku, *Myderriz Ymer Prizreni - Ora, zemra dhe shpirti i Lidhjes Shqiptare 1877-1887*, Sharr, 2003, f. 66.

²³ Tajar Zavalani, *Histori...*, po aty, f. 174-175.

²⁴ Stefanaq Pollo, *Probleme të luftës së Lidhjes Shqiptare të Prizrenit për çlirimin e bashkimit kombëtar*, në: “Konferenca shkencore e 100-vjetorit të Lidhjes Shqiptare të Prizrenit”, ASHAK, Prishtinë, 1981, f. 45

lizmit shqiptar”²⁵. Ajo ishte e para organizatë politike mbarëshqiptare brenda trojeve shqiptare, që organizoi luftën për çlirimin e vendit, mbrojtjen e tërësisë tokësore nga synimet shoviniste të vendeve fqinje, si dhe për krijimin e shtetit të pavarur kombëtar. Lidhja Shqiptare e Prizrenit, për herë të parë, në historinë tonë më të re, arriti të mobilizonte në mënyrë institucionale energjitë e shqiptarëve dhe t’i orientonte drejt realizimit të programit madhor të Rilindjes Kombëtare, afirmimit të kombit shqiptar në arenën ndërkombëtare, si dhe organizimin e brendshëm të shtetit shqiptar²⁶.

Programi kulturor dhe arsimor i Lidhjes së Prizrenit

Ndonëse problemet politike, ushtarake dhe diplomatike patën përparësi në veprimtarinë e Lidhjes së Prizrenit, megjithatë, ajo nuk i la pas dore problemet e arsimit dhe të kulturës; ajo hartoi një platformë të gjerë të zhvillimit kulturor të vendit²⁷. Roli i saj kulturor nuk përmblihet vetëm në zgjidhjen imediate të disa problemeve të ngutshme, por sidomos, duke ushtruar një ndikim më të largët në të gjithë zhvillimin e kulturës së Rilindjes Kombëtare. Programi i saj kulturor ishte pjesë e pandarë e programit të autonomisë dhe të pavarësisë kombëtare²⁸.

Programi kulturor që parashtrroi dhe mbrojti Lidhja e Prizrenit parashikonte:

“Njohjen zyrtare të gjuhës shqipe në përdorim të përgjithshëm brenda kufijve territorialë të shtrirjes së kombit, në administratë, në arsim e kulturë. Ky program parashikonte krijimin e shkollave kom-

²⁵ Dritan Egro, Rrënjët e nacionalizmit shqiptar, në: “Panorama”, 5 tetor, 2009; I njëjti, *Historia dhe ideologjia (Një qasje kritike studimeve osmane në historiografinë moderne shqiptare)*, Instituti i Historisë, Tiranë, 2007, f. 182-190.

²⁶ *Akte të Rilindjes Kombëtare Shqiptare 1878-1912*, Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë, Instituti i Historisë, Tiranë, 1978. Kristo Frashëri, *Lidhja Shqiptare e Prizrenit (1878-1881) I*. Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë, Tiranë, 1989; Iljaz Rexha, *Lidhja e Prizrenit në dokumente osmane*, Arkivi i Kosovës, Prishtinë, 1978; Skënder Rizaj, *Lidhja Shqiptare e Prizrenit në dokumente angleze (1878-1881)*, Arkivi i Kosovës, Prishtinë, 1878.

²⁷ Alfred Uçi, *Lidhja Shqiptare e Prizrenit-faktor kulturor*, në: “Lidhja Shqiptare e Prizrenit dhe vendi i saj në histori”, Instituti i Historisë, Prishtinë, 2008, f. 57 e tutje.

²⁸ Alfred Uçi, *Lidhja Shqiptare...*, po aty, f. 57.

bëtare nga cikli i ulët e ai i mesëm deri te ciklet e larta dhe shpenzimin e një pjese të mirë të të ardhurave nga vjelja e taksave në dobi të mbështetjes dhe përparimit të arsimit kombëtar. Lidhja i kushtonte rëndësi mbrojtjes së njësisë së kulturës kombëtare, duke e vënë atë mbi ndasitë krahinore e fetare²⁹.

Në kohën kur ushtronte veprimtarinë Lidhja e Prizrenit, me përkrahjen e drejtë ose të tërthortë të saj, u krijua një qendër kombëtare e drejtimit dhe organizmit të Lëvizjes për kulturë kombëtare.

Një rol të veçantë në këtë mes luajti *Komiteti i Stambollit për Mbrojtjen e të Drejtave të Kombësisë Shqiptare*, i cili ishte jo vetëm një vatër frymëzimi i Lidhjes, por edhe një shtab i vërtetë që drejtonte luftën për realizimin e programit kulturor të Lidhjes. Me iniciativën e tij nga fillimi i vitit 1879 u krijua komisioni për hartimin e alfabetit të gjuhës shqipe, kurse më 12 tetor 1879 u themelua “*Shoqëria e të shtypurit shkronja shqip*”, e cila kishte edhe organin e saj, revistën “*Drita*”, e cila u bë zëdhënëse e aspiratave kulturore të kombit tonë³⁰.

Lufta për mbrojtjen territoriale të tokave shqiptare, për krijimin e një vilajeti të bashkuar shqiptar me qeverisje autonome, dhe lufta për lirinë e arsimit dhe shkollimit në gjuhën shqipe gjatë kohës së vetë Lidhjes, e cila, siç dihet, zgjati më pak se katër vjet (1878-1881), ishin jo vetëm të lidhura në mënyrë të kuptueshme, por përbënin një tërësi unike dhe gërshetoheshin vërtet në pikëpamje të përmbytjes.

Kjo u pa edhe në memorandumin e miratuar në mbledhjen e mbajtur më 1 nëntor të viti 1878 në Degën e Lidhjes Shqiptare të Dibrës dhe të Lidhjes së Toskërisë, përfaqësuar nga Abdyl Frashëri, në mesin e pesë pikave të “*islahatit*”/reformave për shqiptarët, tri prej tyre kishin të bënin drejtpërdrejt me arsimin, thuhej:

“Pika e dytë: të gjithë nëpunësit që do të jenë në Shqipëri duhet të dinë gjuhën e vendit; pika e tretë: të përhapet arsimi dhe në shkolla të mësohet edhe gjuha shqip,... dhe pika e pestë: të ndahet një sasi e

²⁹ Alfred Uçi, *Lidhja Shqiptare...*, po aty, f. 58.

³⁰ Alfred Uçi, *Lidhja Shqiptare...*, po aty, f. 58.

*mjaftueshme nga të ardhurat e përgjithshme të vilajetit për të shpenzuar për përparimin e arsimit*³¹.

Kështu, Lidhja e Prizrenit ushtroi një ndikim të fortë pedagogjik tek një plejadë e tërë krijuesish të mëvonshëm jo vetëm letrarë, por edhe autorë të veprave historike, sociologjike e filozofike, por edhe të shumë krijues në fusha të artit e në veçanti të pedagogët dhe punonjësit e shkollave: *Gjerasim Qirazi, Petro Nini Luarasi, Sevasti Qirazi, Papa Kristo Negovani, Dervish Hima, Aleksandër Xhuvani, Hasan Prishtina, Mati Logoreci, Luigj Gurakuqi, Babë Dudë Kurbunari, Qamil Bala, Sali Nivica, Sali Çeka* e shumë të tjerë³².

Nën ndikimin e Lidhjes së Prizrenit ishte zhvilluar një lëvizje e përgjithshme kulturore-pedagogjike, sepse ekzistonte një synim i përgjithshëm i popullit që të mësonte shkrim-lexim dhe të arsimohej që edhe njëzetit në moshë dhe fëmijët të mësojnë shkronjat e para shqipe, megjithëse edhe çështja e alfabetit të vjetër shqip deri në Kongresin e Manastirit kishte nxjerrë vështirësi të mëdha në variantet e ndryshme, gjë që ishte pasqyruar negativisht në zhvillimin masiv dhe unik të shkollës shqipe. Mirëpo, qysh gjatë kohës së Lidhjes në një varg vendesh dhe qendrash të Evropës u botuan nga viti në vit gjithnjë e më shumë libra në gjuhën shqipe - abetare, libra leximi, tekste të historisë, të gjeografisë, pjesë leximi nga njohuritë e natyrës, të gjeometrisë, përveç librave për shkolla, në shumë revista, kalendarë e gazeta u botuan artikuj të ndryshëm - vjersha, tregime, artikuj shkencor-praktikë destinuar fëmijëve të shkollave dhe për ngritjen e të rriturve³³. Ky hov menjëherë pas Lidhjes së Prizrenit mori përmasa vërtet të gjera, gjë që e dëshmojnë para së gjithash librat, literatura shkollore, periodiku i asaj kohe i ruajtur dhe shumë dokumente të ruajtura. Në këto dokumente shpesh mund të lexojmë se si qytetarë të ndryshëm falin gjithë pasurinë për shkolla, se si tregtarë, fshatarë dhe zej-

³¹ *Akte të Rilindjes Kombëtare Shqiptare 1878-1912*, Tiranë 1978, f. 70; George Gawrych, *Gjysmëhëna dhe Shqiptarët* (sundimi otoman, Islamizmi dhe Shqiptarët, 1874-1913), përktheu Aurel Manushi, "Bota Shqiptare", Tiranë, 2007, f. 76-77.

³² Jashar Rexhepagiqi, *Vlera pedagogjike e Lidhjes së Prizrenit*, në: "Mesazhet e Lidhjes së Prizrenit në raport me realitetin shqiptar sot", botoi: Bashkësia Islame e Kosovës, Prishtinë, 2010, 44.

³³ Jashar Rexhepagiqi, *Vlera pedagogjike...*, po aty, f. 45.

tarë bartnin fshehtas me qindra kilometra libra për t'ua mësuar bashkëve-ndësve të vet shkronjat e para shqipe, se si disa mësues përparimtarë dhanë edhe jetën duke mësuar nxënësit dhe qytetarët në gjuhën shqipe, se si në shumë memorandume kryengritësit shqiptarë kërkonin energjikisht shkolla në gjuhën amtare dhe luftonin kundër gjithë atyre forcave feudale dhe të prapambetura që me përkrahjen e fanatikëve fetarë dhe të reaksionit politik përpiqeshin ta pengonin këtë hov të përgjithshëm që ndihej brenda kësaj periudhe të shkollimit të shqiptarëve, të cilin në radhë të parë e kishte frymëzuar Lidhja e Prizrenit dhe rilindësit³⁴.

Pa dyshim, roli thelbësor pedagogjik dhe vazhdimësia e ndikimit të Lidhjes së Prizrenit rrjedhin nga programi i përgjithshëm, orientimi themelor i secilit ishte çlirimi dhe prosperiteti kombëtar. E kjo më së miri shihet me kërkesat që shtronte në dokumentet e veta Lidhja, nga ku del se:

- *Lidhja e Prizrenit e vlerësonte lart rolin e shkollës dhe të arsimit;*
- *Ajo kërkonte sigurimin e mjeteve financiare me pjesëmarrjen e shtetit dhe të popullit me qëllim të zhvillimit të shkollave dhe të arsimit;*
- *Luftonte dhe përpiqej për mësim dhe arsimim që do t'u shërbente nevojave të popullit dhe synimeve të Lidhjes;*
- *Kërkonte që mësimi në shkolla të zhvillohej në gjuhën shqipe;*
- *Popullarizonte shkollat pa marrë parasysh përkatësinë fetare dhe hapte shkolla për çuna e çupa;*
- *Kërkonte që në shkolla mësim t'u jepnin mësuesit më të ngritur, që do t'i përdornin librat dhe veprat e autorëve rilindës në radhë të parë;*
- *Kërkonte që një pjesë e detyrave edukative-arsimore t'u besohej shoqërive kulturore dhe klubeve, ndërsa kultura pedagogjike të përhapej me anë të revistave dhe gazetave në gjuhën shqipe e në gjuhë të tjera³⁵.*

³⁴ Jashar Rexhepagiqi, *Vlera pedagogjike...*, po aty, f. 45-46.

³⁵ Sipas: Kristaq Priftit, *Lidhja Shqiptare e Pejës (Lëvizja Kombëtare Shqiptare 1896-1900)*, ASHSH-IH, Tiranë, 1984, f. 250, 258, 282, 316, 344; Jashar Rexhepagiqi, *Vlera pedagogjike...*, po aty, f. 46-47. Alfred Uçi, *Lidhja Shqiptare...*, po aty, f. 57-70.

Për jetësimin e këtij programi dhe plotësimin e këtyre nevojave shpirtërore të popullit shqiptar, u angazhuan intelektualët dhe dashamirësit shqiptarë të arsimit, hartuesit e librave të parë, të shkrim-leximit-abetareve, siç ishte pedagogu *Naum Veqilharxhi*, ose shkrimtarët, punonjësit e kulturës dhe themeluesit e një varg botimesh periodike dhe hartues të veprave me vlera estetike, letrare, historike dhe kulturore në përgjithësi, pastaj edhe të tjerë që ishin marrë me vite të tëra me punë shkollash, siç ishin p.sh. *Jeronim de Rada*, *Sami dhe Naim Frashëri* etj.³⁶, për t'u pasuar me shumë të tjerë që erdhën pas tyre.

Përfundim

Nga sa u tha më lart mund të përfundojmë se Lidhja e Prizrenit paraqet një kthesë dhe fazë me rëndësi në zhvillimin e mendimit kulturor dhe pedagogjik shqiptar dhe se Lidhja e Prizrenit zë pa dyshim një vend të veçantë dhe ka një rol me rëndësi në luftën për themelimin e shkollave dhe të arsimit dhe në zhvillimin, masivizimin e tyre gjithnjë e më të madh dhe në rezultatet e kësaj lufte të rëndë dhe të gjatë.

Ndonëse Lidhja e Prizrenit shënoi një pikë kthese në zhvillimin e Lëvizjes Kombëtare dhe ndikoi në qartësimin e kauzës kombëtare, megjithatë, ajo nuk arriti të krijonte një qendër të vetme drejtimi dhe një aksion të përqendruar.

Por, pavarësisht kësaj, Lidhja e Prizrenit hodhi themelet për veprimtarinë e ardhshme kombëtare dhe se ndikimi i saj u vërejt edhe te përpjekjet e gjata e të mundimshme të veprimtarëve të shquar të çështjes kombëtare në vitet dhe dekadat e mëvonshme, si gjatë *Lidhjes Shqiptare të Pejës*, *Kongresit të Manastirit*, *Kryengritjes së Kosovës të vitit 1910*, *Kryengritjes së përgjithshme të vitit 1912* dhe në *Kuvendin e Junikut* e deri me *shpalljen e Pavarësisë së Shqipërisë* dhe pas saj.

³⁶ Jashar Rexhepagiqi, *Vlera pedagogjike...*, po aty, f. 43.

Dr. Sadik MEHMETI

**THE ALBANIAN LEAGUE OF PRIZREN - A FACTOR
IN THE CULTURAL AND EDUCATIONAL DEVELOPMENT
OF THE ALBANIANS**

(Summary)

In the XIX century Kosova was part of the Ottoman Empire. Consequently, it went through the same social and political developments as the rest of the empire, in particular its European part - *Rumelia*. The problems affecting the Albanians and the Ottoman Empire had an influence and reflected themselves in the cultural and educational circumstances as well. They were also conditioned by and closely connected to the political and social developments in the neighbouring areas, especially in countries, which due to political or national reasons, had territorial aspirations towards the Albanian lands in particular and the Ottoman Empire in general. Aware of the dangers they were facing, a group of Albanian patriots, who had a political vision, gathered in Prizren to coordinate their actions and to undertake specific measures to protect not only the borders but their mere existence as well. They established the Albanian League of Prizren, which, within its program of a primarily political and military nature, contained a wide platform for the cultural development of Albanians.

الدكتور صادق محمد

الاتحاد الألباني البريزرني عنصر التنمية الثقافية والتعليمية

(خلاصة البحث)

كانت كوسوفا في القرن التاسع عشر من ضمن الإمبراطورية العثمانية ، ومرت عبر تلك مراحل التنمية الاجتماعية والسياسية ، التي مرت بها الدولة العثمانية ، ولا سيما جانبها الأوروبي ، روميليا . المشاكل التي كام يمر بها الألبان والإمبراطورية العثمانية قد أثرت وانعكست الظروف الثقافية والتعليمية التي لا مفر منها ، و هي بطبيعة الحال كانت مفروضة عليه و ترتبط ارتباطا وثيقا بالتطورات السياسية والاجتماعية التي سادت بعد ذلك في جميع أنحاء الإمبراطورية العثمانية و الدول المجاورة لها ، وخاصة لتلك الدول التي لأسباب سياسية و وطنية كانت مهتمة وكان لديها طموحات إقليمية على الأراضي الألبانية على وجه الخصوص وعلى الإمبراطورية العثمانية بشكل عام . وإدراكا من الخطر الذي كان وشيكا ، كان الوطنيون الألبان ، ذوو بعد النظر و الرؤية السياسية قد تجمعوا في بريزرن لتنسيق أعمالهم واتخاذ القرارات والإجراءات الملموسة للحفاظ ليس فقط على الحدود ، ولكن أيضا للحفاظ على كيانهم القومي . هم شكلوا منظمة الاتحاد الألباني البريزرني ، والتي وضعت - من ضمن برنامجها السياسي والعسكري - في مقدمتها على المنصة الواسعة للتنمية الثقافية للألبان .

Prof.ass.dr. Musa VILA

KUPTIMI I SUNETIT NË PRIZMIN E ASPEKTIT QËLLIMOR TË SHERIATIT

Abstrakt

Kjo temë ka për qëllim që Suneti i Profetit a.s. të hulumtohet qartë dhe drejt, në mënyrë që shumë çështje të vendosen aty ku e kanë vendin. Gjithashtu ka për qëllim të sqarojë se tekstet e shenjta, Kurani dhe Suneti, nuk ndeshen me njëri-tjetrin në nxjerrjen e dispozitave dhe vendimeve, ngase Islami përmes Kuranit dhe Sunetit jep një mesazh universal dhe të përjetshëm. Gjurmët e Kuranit dhe Sunetit hasen në të gjitha veprat shpirtërore dhe praktike të besimtarëve myslimanë, pavarësisht dallimeve në strukturë, gjuhë, etni dhe komb. Kuptimi i drejtë i Sunetit bën që tradita dhe veprimtaria e Profetit a.s. të mbijetojë nëpër shekuj dhe të mishërohet me kulturat dhe traditat e begatshme të popujve që pranuan islamin dhe që e zgjodhën për fe të tyre. Vetëm kështu vendoset një bazament i fuqishëm ndërmjet Sunetit dhe jetës së përditshme të besimtarëve. Me këtë temë, ne e arrijmë edhe një objektiv tonin e që është ruajtja dhe mbrojtja e Sunetit nga kundërshtarët dhe dashakeqësit e fesë islame.

Fjalët kyçe: *Sunet, objektiv, sheriat.*

Pa dyshim se ligjdhënësia e Allahut xh.sh. në Librin e Tij, ose urdhrat profetikë në hadithet e Pejgamberit s.a.v.s., qoftë si norma ose dispozita, janë shpallur vetëm për interesa që pas vetes tërheqin dobi të shumta për besimtarët (pasuesit) e tyre, ose që të largojnë dënimin dhe të keqen nga ata. Pikërisht për këtë, ky interes ka qenë synim i legjislacionit që është emërtuar مقاصد الشريعة - “Objektiva të sheriatit”, ose البعد المقاصدي للشريعة - “Aspekti qëllimor i sheriatit”, pavarësisht se ky objektivi është i përgjithshëm, i studiuar ose përpunuar në ndonjë kapitull të caktuar, ose parcial, në të cilën legjislacioni islam, gjatë theksimit të ndonjë vendimi, synon: lejimin ose ndalimin, atë që është e pëlqyeshme, atë që është e urryer, atë që është e preferueshme, ose kushtin ose shkakun, pa marrë parasysh se këto shprehen tekstualisht përmes sinjalizimit ose përmes studimit të thukët dhe të kompletuar.

Rëndësia e aspektit të objektivit të sheriatit në kuptimin e Sunetit mund të kuptohet nëse bëjmë një shqyrtim rreth synimit domethënës të ndonjë vendimi. Ai duhet pranuar me zemërgjerësi, duke u zhveshur nga fanatizmi dhe pasimi i verbër i ndonjë dietari. Suneti duhet shpjeguar në prizmin e këtij objektivi-synimi, dhe atëherë do të arrijmë të paraqesim në skenë një “pishtar ndriçues” për intelegjencien fetare dhe një burim mbështetës në rast të kundërthënies në mesin e dietarëve anekënd botës.¹ Përmes kësaj do të sajoni një klimë dinamike të Sunetit për çdo kohë, vend dhe popull, njëkohësisht duke e mbrojtur Sunetin nga çdo akuzë e armiqve të Islamit.

Në këtë kontekst kemi zgjedhur disa shembuj që na ndihmojnë për së afërmi në kuptimin e Sunetit në prizmin e aspektit qëllimor të sheriatit - فهم السنة في ضوء البعد المقاصدي للشريعة

a. Ebu Seid El Hudriu thotë:

كنا نخرج زكاة الفطر اذ كان فينا رسول الله صلى الله عليه و سلم: صاعاً من طعام، أو صاعاً من شعير أو صاعاً من تمر أو صاعاً من أقط أو صاعاً من زبيب

¹ Po aty, f. 5.

“E kemi dhënë zekatul fitrin e në mesin tonë ishte Pejgamberi s.a.v.s., një grusht (sa’ë) ushqim, ose një grusht elb, ose një grusht hurma, ose një grusht djathë të tharë, ose një grusht rrush të thatë.”²

Sahabët sadekatul fitrin e kanë dhënë nga këto pesë lloje ushqimesh, ngase këto pesë lloje ishin ushqimet standarde të asaj kohe. Të hollat kanë qenë një gjë shumë e vështirë për arabët e në veçanti për beduinët (endacakët). Kështu që dhënia e sadekatul fitrit në ushqim ka qenë një gjë e lehtë për ta. Po ashtu, edhe të varfrit, skamnorët dhe të nevojshmit kishin nevojë për ushqime të tilla. Mu për këtë, shtrohet pyetja nëse sadekatul fitri mund të jepet edhe në kundërvlerën reale në të holla.

Imam Ahmedi dhe pasuesit e drejtimit të tij thanë se një gjë e tillë nuk lejohet. Ata ishin këmbëngulës që sadekatul fitri të mbetet ashtu siç e ka përcaktuar Pejgamberi s.a.v.s., me pretekst që të mos kundërshtohet Suneti me mendim.

Imam Ebu Hanife dhe drejtimi i tij thonë se ajo mund të jepet edhe në kundërvlerën reale në të holla, sipas vlerësimit të drejtë të tregut përkatës. Të këtij mendimi ishin edhe Omer Bin Abdulazizi dhe disa juristë të mëhershëm islamë. Këta thanë se objektivi (synimi) i Pejgamberit s.a.v.s. nuk ishte që fitri të kufizohej në këto lloje ushqimesh, por objektivi i tij ishte që të furnizonte të varfrit dhe t’i mbulonte kërkesat e tyre, që gjatë ditës së Bajramit ata të mos bredhnin për lypje dhe që përmes fitrit të bashkëngjiten të varfrit në gëzimin e Bajramit. E ky objektivi më mirë mund të realizohet përmes vlerës reale në të holla sesa dhënies së ushqimeve, ngase një gjë e tillë e kërkon koha dhe momenti i tanishëm.

b. Enesi r.a. transmeton se Pejgamberi s.a.v.s. ka thënë:

الأئمة من قريش

“Udhëheqësit janë prej kurejshëve.”³

Ky hadith nga kuptimi i jashtëm tregon se Pejgamberi s.a.v.s. sikur e dëshiron që udhëheqësinë supreme përgjithmonë ta kufizonte në fisin Kurejsh. Të këtij mendimi janë pjesa dërrmuese e dijetarëve të ehli sunetit. Ndërsa havarixhët dhe një pjesë e Mutezilëve lejuan që udhëheqësit të

² Sahihul Buhari nr. (1506), Sahihu Muslim nr. (985).

³ Musned Ahmed, vëll: 3, f: 129, 183. El Fet’h, vëll: 13, f: 114, nr: 7139.

jenë edhe jokurejshë. E ai që meriton një post të tillë është ai që punon me Kuran dhe Sunet, pa marrë parasysh a është arab ose joarab.⁴

Nëse ky hadith shikohet nga këndi i jashtëm, pa shikuar qëllimin dhe objektivin e tij të vërtetë, do të nxjerrim po atë përfundim të cilin e ka thënë edhe shumica e dijetarëve, por këtu shtrohet pyetja: A është ky qëllimi dhe synimi i Pejgamberit s.a.v.s.? D.m.th. që me të vërtetë udhëheqësia supreme (halifati) gjithmonë të mbetet nën flamurin e kurejshëve, pavarësisht se nga jokurejshët ka njerëz më të aftë dhe më kompetentë fetarisht e politikisht dhe më meritore, më të dobishëm për shtetin islam sesa kurejshët? Nëse objektivi i tij ka qenë siç kuptohet nga këndvështrimi i jashtëm i hadithit, atëherë ata të cilët thonë se Muhamedi a.s. ka qenë nacionalist (e që nuk është e vërtetë), në një farë mënyre kanë mbështetur e tyre. Pra, cili është kuptimi i vërtetë i këtij hadithi që mos të keqinterpretohet e në anën tjetër ta bëjë hadithin me ndikim më të fortë për çdo kohë dhe vend?

Përgjigjja më e afërt e kësaj pyetjeje është se specifikimi i kurejshëve me udhëheqësi supreme (halifat) është si rezultat i autoritetit, i respektit dhe i fuqisë që gëzonin kurejshët në atë kohë, gjë që reflektohej në përkujdesjen ndaj Qabes, në logjikën e pastër, në trimërinë, në largpamësinë politike, në garantimin e unitetit dhe stabilitetit, ishin larg kundërthënieve dhe konflikteve. Këto njëherazi ishin edhe arsyet që e shtynë Pejgamberin s.a.v.s. të shprehej për aftësitë dhe kompetencat e tyre të asaj kohe, të cilat përputheshin me realitetin, i cili kërkonte përgjegjësi kulmore në udhëheqjen e shtetit.

Në këtë kontekst u tha edhe hadithi, që këto cilësi dhe aftësi të kurejshëve të mbeteshin për udhëheqjen supreme në të ardhmen e botës islame. Nga kjo kuptohet domethënia e vërtetë e hadithit se الأئمة من الأكفاء - “*udhëheqësit janë prej të aftëve (kompetentëve)*” e jo siç e kishin kuptuar pjesa dërrmuese e dijetarëve.

Nëse shikohen versionet e tjera të hadithit, del në pah se udhëheqësia supreme kurejshite ishte e kushtëzuar me disa vlera të larta dhe qëllime fisnike. Njëherazi këto kushtëzime bëjnë të ditur se udhëheqësia mund t’i takojë çdokujt që i ruan dhe kujdeset për ato vlera dhe qëllime fisnike.

⁴ *Fet’hul Bari*, vëll: 13, f: 118.

قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: الأئمة من قريش. و لي عليكم حق عظيم و لهم ذلك ما فعلوا ثلاثاً إذا استرحموا رحموا و إذا حكموا عدلوا و إذا عاهدوا وفوا فمن لم يفعل ذلك فعليه لعنة الله و الملائكة و الناس أجمعين

Pejgamberi s.a.v.s. tha: "... Udhëheqësit janë prej kurejshëve, juve ju është ngarkuar një obligim i rëndë, ata e meritojnë këtë nëse i kryejnë tri gjëra: Kur t'u kërkohet mëshirë, të jenë të mëshirshëm; kur të gjykojnë, të jenë të drejtë; e kur të japin premtime, t'i përmbushin, e kush nuk i bën këto, mbi të është mallkimi i Allahut, i melekëve dhe i njerëzve në përgjithësi".

Ky hadith është decid se një popull, shtet dhe familje do të ketë po aq pozitë, sa përfaqëson në botë vlera të larta dhe se sa qëllime finsike ka realizuar.

Nëse një qeveri bart vulën e Islamit dhe të Kuranit, mirëpo nuk është e drejtë në asnjë çështje, nuk është e mëshirshme dhe nuk plotëson asnjë premtim, ajo në emër të Islamit dhe Kuranit është zhveshur nga vlerat e larta dhe e ka merituar të mallkohet në thellësitë e tokës dhe horizontet e qiellit.

Këtu vlen të ceket edhe mendimi i Ibn Tejmijes:

إن الله يقيم الدولة العادلة و ان كانت كافرة و لا يقيم لدولة الظالمة و ان كانت مسلمة

"Allahu e mban (ngre) një shtet të drejtë, edhe po të jetë jobesimtar, e nuk e mban (ngre) një shtet mizor, edhe po të jetë mysliman".

Këtë domethënie të hadithit e konfirmon edhe thënia e Omerit r.a.:

فان أدركني أجلي استخلفت معاذ بن جبل - "Kur të më arrijë vdekja, për udhëheqës do ta lë Muadh ibn Xhebelin."⁵ Ndërsa Muadhi ka qenë prej ensarëve (aleatëve) e jo prej kurejshëve. Me këtë thënie Omeri kishte për qëllim se Muadhi ishte prej të parëve në Islam, kishte devotshmëri, në politikë ishte largpamës, mendimet i kishte stabile, ishte njohës i mirë i

⁵ *Fet'hul Bari*, vëll: 13, f. 119.

hallallit dhe i haramit. Mirëpo dëshira e Omerit mbeti pa u realizuar, sepse Muadhi vdiq më 18.h., ndërsa Omeri r.a. ra shehid në vitin 23 h.

Bazuar në thënien e Omerit r.a., mund të konkludohet se çështja e udhëheqësisë supreme (halifatit) është çështje e aftësisë dhe e kompetencës. Mbi to duhet të ngrihen pushtetet, ngase këtu përfshihen siguria dhe paqja. Kështu vërtetohet edhe domethënia e halifatit (udhëheqësisë supreme), pa pasur kurrfarë pengese në këtë drejtim, që njëherazi halifatin e trajton të përshtatshëm për çdo kohë dhe vend duke qenë i fortë dhe efektiv.

Kuptimi i Sunetit në prizmin e aspektit tematik

Dijetarët janë këmbëngulës se hadithi e komenton hadithin ashtu siç e komenton Kurani-Kuranin. Bazuar në këtë, patjetër duhet kuptuar një hadith në prizmin e haditheve të tjera të së njëjtës tematikë (aspektit të tij tematik) *بعدها الموضوعي* .

Ndodh që në njëjërën rrugë të transmetimit të tij hadithi të jetë *i përgjithshëm* - عام ose *i pakushtëzuar* - مطلقاً, ndërsa në rrugët e tjera të jetë *i specifikuar* - خاصاً ose *i kushtëzuar* - مقيد . Duke bërë përmbledhjen dhe tubimin e këtyre haditheve mund të arrijmë qëllimin e vërtetë të hadithit. Në kontekst me këtë mund të cekim disa shembuj konkretë.

Në tematikën e “shikimit të vajzës për fejesë” janë transmetuar tri lloje hadithesh duke plotësuar njëri-tjetrin.

1. Transmetohet nga Xhabir bin Abdullahu se Pejgamberi s.a.v.s. ka thënë:

إذا خطب أحدكم المرأة فإن استطاع أن ينظر إلى ما يدعوه إلى نكاحها فليفعل

*“Kush dëshiron të fejojë me një grua (vajzë), nëse ka mundësi ta shikojë atë për të cilën e nxitin për kurorëzim (martesë), le ta bëjë.”*⁶

Ky hadith tregon se lejohet të shikohen pjesët e trupit të saj, pa u përcaktuar në disa prej tyre. Fjala është për djalin i cili dëshiron të fejojë me vajzën. Bazuar në këtë sahabët kishin dilema rreth të kuptuarit të që-

⁶ Sunen Ebi Davud, vëll: 2, f: 565, nr: (2082); Musnedi i Imam Ahmedit, vëll: 3, f: 34.

llimit të fjalës ما يدعو “*për atë që e nxitin.*” Në fund të transmetimit, Xhabiri r.a. thotë:

فخطبت جارية فكنت أتحبها لها في أصول النخل حتى رأيت منها ما يدعوني إلى
نكاحها فتزوجتها

“*Dëshiroja të fejojhesha me një vajzë, kështu që unë fshihesha pas trunjeve të hurmave derisa pashë tek ajo çka më nxiti për kurorezimin e saj. Atëherë, edhe u martova me të.*”⁷

Xhabiri r.a. nuk dha sqarime se çka kishte parë nga pjesët e saj, por ai bëri të ditur gjendjen e tij duke u fshehur pas trunjeve të hurmave. Faktikisht ky rrëfim tregon se ai kishte parë tek ajo pjesë të ndjeshme dhe nxitëse për martesë. Gjithashtu, këtë hadith e transmeton edhe Muhamed bin Mesleme.

E sa i përket qëndrimit të fukahave (juristëve islamë) rreth kësaj çështjeje, ai paraqet dilema të ndryshme. Shumica e tyre thonë: “Lejohet të shikohet vetëm fytyra dhe dy duart e saj”. Ebu Hanifja kishte shtuar se lejohet të shikohen edhe këmbët e saj. Hanbelitë lejuan të shikohen të gjitha pjesët që mund të shihen kur ajo ngrihet të punojë e që janë gjashtë: fytyra, dora, këmba, koka, gjuri dhe pulpa e këmbës.

El Evzai tha: “Lejohen të shikohen pjesët e mishit (muskujve). Davud edh-Dhahiriu tha: “Në bazë të shqyrtimit të jashtëm të hadithit, lejohet të shikohet i tërë trupi i saj.”

2. Në një transmetim tjetër të ngjashëm, të cilin e shënojnë Ahmedi dhe El Hakimi, të përcjellë nga Xhabiri r.a., ky i fundit ka thënë: “E kam dëgjuar Pejgamberin duke thënë:

إذا خطب أحدكم المرأة فقدر أن يرى منها بعض ما يدعوها إلى نكاحها فليفعل
“*Kur ndonjëri prej jush dëshiron të fejohet me një grua (vajzë) dhe ka mundësi të shikojë tek ajo diçka që e nxit për kurorezimin e saj, le të veprojë.*”⁸

⁷ Hakim, *El Mustedrek*, vëll: 2, f:165.

⁸ Musnedi i Imam Ahmed, vëll: 3, f: 360. *El Mustedrek*, vëll: 2, f: 165.

Ky transmetim i hadithit specifikon transmetimet e përgjithshme të si-përpërmendura me fjalën *بعض* - “*diçka*”. Dhe bazuar në këtë fjalë, nuk lejohet shikimi i tërë trupit të saj dhe me këtë mposhtet edhe mendimi i Davud Edh-Dhahiriut. Mirëpo kjo fjalë këtu ende mbetet e paqartë, dhe nuk ka ndonjë rrugë të transmetuar ose dëshmuere që bën përcaktimin e saj. Për këtë arsye, siç pamë më lart, dijetarët (fukahatë) ranë në dilemë rreth përcaktimit të pjesëve të vajzës që mund të shikohen. Mirëpo, nëse realisht e shqyrtojmë këtë çështje, d.m.th. shikimin e vajzës në aspektin e përgjithshëm, atëherë shikimi i saj nuk do të tejkalojë fytyrën dhe duart, ngase kjo vajzë konsiderohet jo e afërt dhe e huaj, edhe nëse gjendet në kohën e fejesës. Pra *فحکمها حکم الأجنبية* - “*Vendimi për të i përngjet vendimit të vajzës së huaj- jashtë kurorës*”, d.m.th. nuk lejohet shoqërimi e as vetmia më të. Pejgamberi s.a.v.s. na e ka ndaluar vetminë me vajzën e huaj, me përjashtim të pranisë të së afërmit të saj, siç janë babai, vëllai ose xhaxhai. Në lidhje me këtë thotë:

لا يخلون رجل بامرأة لا تحل له، فان ثالثها الشيطان الأحمم

“*Assesi një burri nuk i lejohet vetmia me një grua që nuk e ka të lejuar (nuk e ka në kurorë), përveçse me praninë e të afërmit të saj, ngase shejtani aty është i treti.*”⁹

3. Transmeton Abdu Rrezaku në librin e tij “*El Musannef*”, nga Xhabiri r.a., se Pejgamberi s.a.v.s. ka thënë:

لا جناح على أحدكم إذا أراد أن يخاطب المرأة يغتربها فينظر إليها فان رضي نكح،
و إن سخط ترك

“*Nuk është mëkat për ndonjërin prej jush që nëse dëshiron të fejojë me ndonjë vajzë, ta shikojë atë kur ajo nuk e di dhe është e pavëmendshme (në lëvizjet e saj), e nëse i pëlqen, martohet me të, e nëse nuk i pëlqen, e lë atë.*”¹⁰

⁹ Sahihul Buhari, nr. (3006). Sahihu Muslim. El Haxh, nr. (1341).

¹⁰ Musanef Abdurrezak, vëll: 6, f: 157. Nr. 10337.

Nga ky transmetim përfitohet një dobi tjetër e rëndësishme. E kjo është se lejohet të shikohet vajza kur ajo nuk e ka mendjen dhe nuk e di, e nëse nuk të pëlqen, e lë pa e lënduar shpirtërisht.

Pra, pas tubimit dhe përmbledhjes së këtyre transmetimeve mund të konfirmojmë qëllimin e vërtetë të hadithit, që do të thotë se vajza mund të shikohet në fytyrë dhe në duar edhe kur ajo nuk e ka mendjen dhe nuk e di, me qëllim që lëshimi i syve të ketë për qëllim fejesën.

Kuptimi i Sunetit në prizmin e aspektit të shkakut

Kemi disa hadithe të cilat në mënyrë specifike janë të lidhura me shkaqet e rrjedhjes së tyre. Është e domosdoshme që këto shkaqe t'i kemi në konsideratë dhe t'i marrim parasysh. Nëse këto shkaqe i zhveshim nga hadithet, s'ka dyshim se do të hasim në pengesa serioze për ta kuptuar hadithin dhe në të njëjtën kohë efekti i tyre do të jetë i dobët dhe me rezultate të gabueshme. Si shembull kemi hadithin:

أنتم أعلم بأمر دنياكم

“Ju i njihni më mirë çështjet e botës suaj”.

Disa njerëz këtë hadith e kanë marrë si mbështetje për t'i larguar çështjet e fushave ekonomike, civile, politike dhe shoqërore nga kontrollimi i dispozitave të shariatit, ngase sipas pohimit të tyre-bëjnë pjesë në çështjet e botës sonë, të cilat i njohim mirë e që edhe vetë Pejgamberi s.a.v.s. na i ka lënë në përgjegjësi neve. Shembull tjetër kemi hadithin:

أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين لا تتراى ناراهما

“Unë jam i diferencuar nga çdo mysliman që jeton në mesin e politeistëve. Ai duhet të qëndrojë aq larg nga ata, saqë të mos mund ta shohin zjarrin (dritën) e njëri-tjetrit.”¹¹

Disa njerëz këtë hadith e kanë marrë si bazë për ndalimin e qëndrimit të myslimanëve në shtetet joislame në mënyrë të përgjithshme, edhe përkundër nevojës së sotme për këtë botë për shkak të shkollimit, mjekimit, punësimit, tregtisë, aktiviteteve zyrtare- diplomatike e të ngjashme, posa-

¹¹ Sunen Ebi Davud, nr: 1645.

çërisht pasi bota është afruar aq shumë, saqë një poet e ka quajtur “një fshat i madh”.¹²

Sikur këto dy hadithe të kuptohen në aspektin e shkaqeve për të cilat janë thënë, rrethanat dhe motivet në të cilat janë deklaruar, me siguri se nuk do të reflektoheshin këto rezultate të gabuara.

Hadithi i parë ka ardhur si shkak i mbjelljes së hurmave. Kur Pejgamberi s.a.v.s. emigroi në Medinë dhe i pa banorët e saj duke mbjellë hurma, e tha:

ما تصنعون؟ قالو: كنا نصنعه. قال: لو لم تفعلوا لصلح قال: خرج شيصاً فمّر

بهم فقال: ما لنخلكم قالوا: قلت كذا وكذا قال: أنتم أعلم بأمر دنياكم

“Çka bëni ju (kështu)?” Ata thanë: “Kështu kemi bërë (gjithnjë).” Ai tha: “Sikur të mos veproni (kështu), do të jetë më e dobishme.” Transmetuesi tha: “Hurma doli shumë e ligë”. Kur pastaj kaloi pranë tyre, u tha: “Çka kanë këto hurmat tuaja.” Ata thanë: “Kështu dhe kështu ke thënë.” Ai tha: “Ju i njihni më mirë çështjet e botës suaj.”¹³

Pjesa e fundit e hadithit sqaron edhe shkakun e deklarimit. Bëhej fjalë për pjalmimin e hurmave. Profeti s.a.v.s. dha një supozim për çështjet jetësore për të cilat nuk zotëronte eksperiencë, ngase ai i takonte banorëve të Mekës. Ai nuk merrej me bujqësi e as me shartim. Kur e pa se ç’ndodhi, u tha:

إني إنما ظننت ظناً فلا تؤاخذوني بالظن...

“Vërtet unë kam dhënë një hamendësim, e ju mos (më pasoni) e merrni këtë hamendësim...”

Mirëpo, ensarët menduan se fjala ishte për shpallje dhe dispozitë fetare, andaj edhe u tërhoqën nga pjalmimi në formën që ata e dinin.

Sa i përket hadithit të dytë, shkakun i deklarimit të tij ishte që myslimanët të emigronin dhe të kalonin në territorin e Pejgamberit s.a.v.s. për ta ndihmuar atë. Këtë shkak të hadithit e tregon Xherir Bin Abdullahu, i cili thotë:

¹² *Kejfe neteamel mea-s-sunneh*, f: 128.

¹³ Sahihu Muslim, vëll: 4, f: 1835, nr. (2362).

بعث رسول الله صلى الله عليه و سلم سريره إلى خثعم فاعتصم ناس منهم بالسجود فأسرع فيهم القتل، فبلغ ذلك صلى الله عليه و سلم فأمر لهم بنصف العقل. قال: أنا برئ من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين. قالوا: يا رسول الله: لم؟ قال: لا تتراءى ناراهما

“Pejgamberi s.a.v.s. kishte dërguar një ekip ushtarak deri te fisi Hatham, disa prej njerëzve në shenjë mbrojtjeje ranë në sexhde. Por disa prej tyre shumë shpejt u vranë. Pejgamberi s.a.v.s. dëgjoi për këtë dhe urdhëroi që të paguhej gjysma e gjakut. Ai tha: “Unë jam i diferencuar nga çdo mysliman që jeton në mesin e politeistëve.” Ata e pyetën: “Pse, o i Dërguar i Allahut?” Ai u tha (u përgjegi): “Ata nuk duhet ta shohin zjarrin (dritën) e njëritjetrit.”¹⁴

Dispozita e këtij teksti të hadithit nuk është e përgjithshme dhe nuk aplikohet për të gjithë në çdo kohë dhe vend. Dispozita e tij ka të bëjë me njerëz të veçantë të kohës së Pejgamberit s.a.v.s., për të cilët emigrimi prej vendeve që ishin në luftë me Pejgamberin s.a.v.s. ka qenë obligim. Përderisa sot rrethanat kanë ndryshuar, dispozita e këtij hadithi nuk aplikohet. Pra, aty ku eliminohet shkaku i deklarimit të hadithit së bashku me të shfuqizohen edhe vendimi dhe dispozita e tij.

I këtij lloji është edhe ky hadith:

الماء طهور لا ينجسه شيء

“Uji është i pastër dhe atë nuk e ndot asgjë.”¹⁵

Hadithi është autentik, por në argumentimin e tij dijetarët janë kontradiktorë. Dijetari Edh-Dhahirij dhe disa të tjerë thanë: “Vërtet uji, qoftë i paktë ose i shumtë, është i pastër nëse nuk ndryshon njëren prej tri veçorive: erën, shijen dhe ngjyrën”. Kurse disa dijetarë të tjerë thanë: “Nëse uji është i paktë, atë e ndot ndytësira, pavarësisht nëse ndryshon apo nuk e ndryshon njëren prej tri veçorive të tij.”¹⁶

¹⁴ Sunen Ebi Davud, vëll: 3, f: 104, nr:(2645). Et-Tirmidhij nr: (1604).

¹⁵ Sunen Ebi Davud, nr. 66, En-Nesajj nr: (327) dhe (328).

¹⁶ Es-San’ani, *Subulu-s-Selam*, vëll:1, f: 17.

E vërteta qëndron se nëse vërtet shikohet dhe hulumtohet në prizmin e shkakut të deklaramit të hadithit, atëherë nuk ka vend për kontradiktë, ngase Pejgamberi s.a.v.s. nuk e ka thënë këtë hadith për ujërat në përgjithësi, por e ka deklaruar dhe theksuar për një pus të veçantë, i cili është i njohur me emrin Biru budaa- pusi i gjësendeve në Medinë. Ky pus vërshohej nga përroskat kur binte shi, e vërshimet e rrugës i bartnin me vete mbeturinat deri në pus, por nuk ndikonin në ndotje e as që e ndryshonin gjendjen e tij. Këtë shkak më mirë e tregon Ebu Seid el Hudrij, i cili thotë: “Kalova pranë Pejgamberit s.a.v.s., i cili ishte duke marrë abdest nga pusi i gjësendeve, dhe e pyeta: “A të marrim abdes nga ky pus, kur aty hidhen mbeturina të ndyra?” Ai u përgjigj: “Uji është i pastër dhe nuk e ndot asgjë.”

Kuptimi i Sunetit në prizmin e aspektit semantik, gjuhësor, fetar dhe konvencional

Meqenëse hadithi, Suneti i Pejgamberit s.a.v.s., është tekst me shprehje arabe, përmes së cilës shpreh kuptimin dhe domethënien e tij në fushat e ndryshme jetësore, si të akides-besimit, ibadeteve, veprimtarisë sociale, etikës, moralit etj., vetvetiu është e natyrshme që hadithologu të bëjë përpjekje që të njohë domethënien dhe aludimin e atyre shprehjeve arabe duke u bazuar në rregullat e gjuhës arabe, në aspektin semantik, gjuhësor, fetar dhe tradicional - بعدها الدلالي اللغوي و الشرعي و العربي

Shatibiu thotë: “Vërtet Kurani ka zbritur në gjuhën arabe. Kuptimi i tij, në veçanti, mund të bëhet vetëm në këtë rrugë... Ai që dëshiron ta kuptojë atë përmes gjuhës arabe, mund ta kuptojë dhe nuk ka nevojë të ndjekë rrugë tjetër për ta kuptuar atë (Kuranin)..., sepse arabët në natyrshëmërinë e gjuhës së tyre, përmes anës së përgjithshme nganjëherë i referohen anës së jashtme, nganjëherë përmes anës së përgjithshme, i referohen anës së veçantë, nganjëherë anës specifike etj.. Krejt këto për të (gjuhën) janë të njohura shumë mirë dhe tek ajo nuk lind dyshimi dhe as që nevojitet të komentohet rreth fjalëve të saj. Pra, nëse është kështu, atëherë Kurani në të kuptuarit, domethënien dhe metodologjinë e tij është si-

pas këtij sistematizimi.”¹⁷ Nga kjo që u tha, mund të themi se edhe Suneti është i këtij rangu, ngase si Kurani ashtu edhe Suneti janë vahj-inspirim dhe që të dy janë burimet kryesore të fesë.

Hadithologu duhet të bëjë përpjekje të njohë diçka, nëse shprehjet e hadithit kanë diçka të veçantë (semantizëm) në një kohë, e pastaj, me përparimin e njeriut, kuptimi i tij ndryshon për kohën tjetër, në mënyrë që ai të mos gabojë e të moskeqkuptohet për ndonjë qëllim tjetër. Në këtë kontekst si shembull do të marrim fjalën التصوير أو الصورة (sure-tasvir) *pikturim, formësim*, e cila përmendet në hadithe autentike, ku piktorëve u kanoset kërcënim i rëndë. Cili është qëllimi i kësaj fjale (sure-tasvir) në këto hadithe?

Fjala صورة - “sure” në kohën e Pejgamberit s.a.v.s. dhe pas tij ka për qëllim ما له ظل - “sendin që ka hije”, d.m.th. التمثال - “statujë, pikturë”. Këtë fjalë dijetarët e parë e kanë kuptuar kështu dhe si të tillë e kanë ndaluar, vetëm nëse nuk ka të bëjë me bërjen e lojërave të fëmijëve.

E sa i përket fotografimit të kamerës, ajo quhet “sure” dhe veprimi i saj quhet “tasvir”. Ndonëse ky fotografim dhe veprim i kamerës e merr këtë emërtim në aspektin gjuhësor, megjithatë ai ndryshon nga fjala e hadithit “tasvir” (formësim) për të cilën kanoset kërcënim i rëndë, andaj nga kjo fjalë nuk merret parasysh ky vendim.¹⁸

Po ashtu, askush nuk pohon se arabët, kur e kanë shpikur këtë fjalë, e kanë pasur ndërmend edhe fotografimin, andaj emërtimi i fotografimit me pikturim nuk është gjuhësor. Gjithashtu, askush nuk pohon se ky denominim është me shariat, ngase ky lloj zanati nuk ka qenë i njohur në kohën e zbritjes së shpalljes, kështu që është e pakuptimtë që ajo të quhet fotografim kur nuk ekzistonte fare.

Prej haditheve që ndërlidhen me traditën e atij vendi është edhe ky:

لعن الله الواشحات و المستوشحات و النامصات و المتمصصات و المتفلجات للحسن

المغيرات خلق الله

و في رواية: أن رسول الله صلى الله عليه و سلم لعن الواصلة و المستوصلة

¹⁷ Esh-Shatibiu, *El Muvafekat*, vëll: 2, ff. 65-66.

¹⁸ *Kejff neteamel mea sunneh*, f: 181.

“Allahu i ka mallkuar ato që bëjnë zgjatjen e flokëve dhe atyre që u bëhet zgjatja e flokëve, ato që bëjnë heqjen e qimeve të fytyrës dhe ato që u bëhet heqja, ato që kryejnë heqjen e vetullave dhe ato të cilave u hiqen, ato që i ndajnë dhëmbët për zbukurim, të cilat e ndryshojnë krijesën e Allahut.”¹⁹

Dijetari Ibn Ashuri, kur prononcohet për hadithet që ndërlidhen me traditën, thotë: “Me të vërtetë ndalimi i zgjatjes së flokëve te gratë, ndarja e dhëmbëve për zbukurim, heqja e vetullave, në hadithin e Ibn Mesudit është prej këtij lloji (tradiës së shëmtuar të asaj kohe), përderisa të kuptuarit e hadithit sikur të bën të jesh i humbur (i mallkuar), ndërsa kjo kuptohet si lloj prej llojeve të zbukurimit të lejuar që i përket trupit të gruas, siç janë ngjyrosja e flokëve me kanë (këna), përdorimi i misvakut (për larjen e dhëmbëve), si dhe zbukurime të tjera të trupit, andaj është për t’u befasuar për këtë ndalim aq ekstrem për to.” Pastaj thotë: “Ajo që përmban hadithi e që unë nuk shoh diçka të ngushtuar (të ndaluar) në këtë hadith, është se ato kanë qenë shenja të gruas së pandershme, andaj ndalimi nga ato gjëra nënkupton ndalimin e motivit që të nxit në to, ose shkakun i cili të shtyn në ekspozimin e tyre.”²⁰

Pra, sipas mendimit të këtij dijetari, zgjatja e flokëve, heqja e vetullave, ndarja e dhëmbëve për zbukurim, janë prej gjërave me të cilat zbuksurohet gruaja dhe këto tek ai janë në pozitë të njëjtë me ngjyrosjen me këna, misvakun dhe zbukurimet e tjera. Pastaj këtë hadith e ka komentuar në prizmin e aspektit të traditës së atëhershme, ku këto gjëra kanë qenë shenja të kultivuara nga prostitutat, ato të cilat kanë qenë të pamoralshme. Ato përmes këtyre shenjave dihet se ishin të pandershme. Pastaj pasoi ndalimi që këto shenja të mos duken te gratë e ndershme, e ky ndalim konsiderohej si ruajtje e nderit të tyre. Bazuar në këtë, disa dijetarë të drejtimit hanbelij thanë: “Nëse heqja e vetullave është shenjë për të cilën shquhen prostitutat, ajo është e ndaluar, e nëse jo, atëherë tërheqja nga ajo është për ndershmëri.”²¹

¹⁹ Sahihul Buhari, nr: (5931); Sahihu Muslim: nr: (2125).

²⁰ Ibn Ashur, *Mekasid esh-sheriatul islamije*, f: 91.

²¹ *Fet’hul Bari*, vëll:10, f: 378.

Mendimi i Ibn Ashurit në këtë drejtim është i qëlluar, ngase dijetarët këtë hadith nuk e kanë marrë si të përgjithshëm. **Shafitë** dhe **hanbelitë** thanë: “Gruas së martuar, me lejen e burrit, i lejohet t’i zgjatë flokët me flokë të pastra dhe jo të njerëzve.”²²

Neveviu thotë: “Tek heqja e qimeve përjashtim ka nëse gruas i shfaqen mustaqet ose qimet në fytyrë (mjekër) ose të ngjashme me këtë, atëherë heqja e tyre nuk është e ndaluar, është e pëlqyeshme.”²³

Dijetarët thonë se lejohen disa zbukurime të gruas, nëse janë me lejen e burrit.

Në fund, mund të konstatojmë se zbukurimet e fytyrës së femrës brenda normave islame, nëse nuk kanë motiv jomoral, janë të lejuara dhe ndalimet rreth tyre mbeten për traditën dhe kohën kur kanë qenë shenja të amoralitetit.

Prej haditheve, teksti i të cilit është i kushtëzuar me traditën dhe zakonin e një kohe, e që ndryshon me ndryshimin e rrethanave dhe zakoneve, është:

قضاؤه صلى الله عليه و سلم بالدية على العاقلة

“Gjykimi i Pejgamberit s.a.v.s. në pagimin e gjakut nga ana e një grup njerëzish (farefisi) në rast të mbytjes së paqëllimtë apo që i përngjet qëllimit (gjysmë të qëllimtë)”²⁴

Ky vendim ishte në traditën dhe kohën kur një grup njerëzish përbënin mbështetjen dhe ndihmesën e personit që ka bërë veprën. Dhe për këtë, në kohën e Omerit r.a. pagesa e gjakut iu vu përsipër pushtetit administrativ të atij rrethi. Këtë e bëri në bazë të asaj se ai grup njerëzish që e mbështetin dhe e ndihmojnë nuk janë të përcaktuar se kush janë. Nëse një gjendje e tillë ka qenë traditë e një kohe, siç ishte traditë në kohën e Pejgamberit s.a.v.s., ku ndihmuesi dhe mbështetësi ishin të farefisit, kjo traditë me kalimin dhe ndryshimin e kohës ka ndryshuar, e në veçanti me ndryshimin e raporteve dhe marrëdhënieve ndërshoqërore. Në të kundërtën, si do të ishte nëse njeriu do të vendosej për banim në Perëndim dhe

²² *El Fikhul Islami ve edil-letuhu*, vëll: 1, f: 312.

²³ *Fet’hul Bari*, vëll: 10, f: 378.

²⁴ *El Fet’hu*, vëll: 10, f: 379.

atje të gjente njerëz që do ta mbronin dhe ndihmonin, e në rast vrasjeje gjakun për të ta paguajë farefisi i tij në lindje, nga një shtet tjetër, ku ndoshta lidhjet midis tyre janë këputur qëmoti. Përkundër kësaj, trashëgimia (e pronës) mund të ruhet edhe për atë që është në arrati (mungon). Pejgamberi s.a.v.s. në një rast kishte caktuar që gjakun e femrës që kishte vrarë (pa qëllim), ta merrnin përsipër (paguajnë) farefisi i saj:

قضى في المرأة القاتلة أن عقلها على عصبتها

Ndërsa trashëgiminë e saj ia kishte lënë burrit dhe fëmijëve të saj - العاقلة . و أن ميراثها لزوجها و بنيتها فالوارث غير العاقلة prej farefisit të saj²⁵

Në fund, mund të konkludojmë se kategoria e njerëzve që paguajnë gjakun për njeriun që vret gabimisht, ose i përngjet qëllimit, ndryshon me ndryshimin e traditës, kohës dhe marrëdhënieve ndërnjerëzore.

Prej haditheve të këtij rangu është edhe النهي عن نعي الموتى - *ndalimi i ngritjes së zërit (informimit) në rast vdekjeje të ndonjë personi*. Me nocionin النعي , i cili ka ardhur në disa hadithe, nënkuptohet informimi për vdekjen e dikujt. Këtu nënkuptohen informimi i familjes, i farefisit, i të afërmeve, shokëve, të cilët sipas traditës e kanë për detyrë të marrin pjesë në përgatitjen e të vdekurit, pastrimin e tij, mbështjelljen e tij me qefin, në faljen e xhenazes dhe në varrosjen e tij. Ata përmes informimit do të merrnin pjesë në lehtësimin e dhembjes dhe pikëllimit.

Po ashtu, është vërtetuar se sahabët e lajmëronin Pejgamberin s.a.v.s. për vdekjen e ndonjë anëtari të familjes së tyre:

الصحابة كانوا يخبرون النبي صلى الله عليه و سلم بوفات أهلهم

Ata kërkonin nga Pejgamberi s.a.v.s. që t'ia falte namazin të vdekurit, në mënyrë që ai namaz të ishte falje dhe shefat (ndërmjetësim) tek Allahu xh.sh.

E sa i përket informimit të ndaluar, i cili u cek në hadithin e përmendur më lart, nënkupton informimin e veçantë të asaj kohe, i cili shprehej përmes vajtimit, duke ekspozuar lavdatat dhe përshtypjet që ishin me influencë të familja dhe shoqëria dhe përmes kësaj mënyre ata ngjallnin një lloj tradite dhe fanatizmi të injorancës së neveritshme.

²⁵ Sahihul Buhari nr: (6740), Sahihu Muslim nr: (35) dhe (36).

Përfundim

Nga kjo mund të konstatojmë se Suneti i Profetit a.s. i përgjigjet kohës, rrethanave dhe nevojave të besimtarëve.

- Sadekatul Fitri nuk është pa tjetër të jepet në rendimente ushqimore, por synimi i objektivit të Sheriatit përmes Sunetit është që me sadekatul fitër t'i përgjigjemi nevojave të domosdoshme të besimtarëve.
- Udhëheqësit e myslimanëve nuk është patjetër që të jenë kurejshit, por duhet të jenë ata që janë kompetentë meritore dhe të zgjuar.
- Kurdo që personi ka për qëllim fejesën, i lejohej të e shikon vajzën kur ajo nuk e din, kuptohet me qëllim fejese. Pjesët që duhet të shikohet janë: fytyra, duart dhe këmbët.
- Në çështjet jetësore ku nuk ka inspirim, nuk është patjetër të mbështetemi në traditën profetike.
- Me fjalën *sure-tasvir*, Profeti a.s. nuk e ka mallkuar fotografinë dhe fotografuesin, por qëllimi është bërja e statujave dhe ikonave.
- Mallkimi në Hadith nuk ka të bëjë për gratë, të cilat i heqin vetullat dhe i rregullojnë, por mallkimi ka të bëjë me ato gra që me to kanë synim imoralitetin.
- Pagesa e gjakut të atij që vret gabimisht është çështje që i nënshtrohet traditave dhe rrethanave të kohës. Atë mund të e bën farefisi, familja ose pushteti administrativ.

Prof.ass.dr. Musa VILA

THE UNDERSTANDING OF SUNNAH IN THE PRISM OF THE SHARIA OBJECTIVES

(Summary)

This paper aims at analyzing the Sunnah of the Prophet. It also aims to explain that the holy texts, the Qur'an and the Sunnah, do not collide with each other, since Islam, through the Qur'an and the Sunnah, gives a universal and eternal message. Traces of the Qur'an and of the Sunnah can be found in all the spiritual and practical activities of Muslims, despite their differences in structure, language, ethnicity or nation.

The proper understanding of the Sunnah enabled the tradition of the prophet to survive through centuries and to embody itself with the rich traditions and cultures of the peoples who accepted Islam and chose it as their religion.

This is the only way to set a strong foundation between the Sunnah and the everyday life of the believers. Through it we achieve another objective of ours, and that is helping the preservation and protection of the Sunnah from its opponents and enemies of Islam.

الأستاذ الدكتور موسى فيلا

فهم السنة في منظور غرض الشريعة

(خلاصة البحث)

هذا الموضوع مخصص ليتم البحث و التحقيق في السنة النبوية بوضوح وبشكل صحيح بحيث يتم وضع العديد من القضايا في مكانها . كما أنه يهدف إلى التوضيح بأن النصوص المقدسة ، القرآن والسنة ، لا تواجه و لا تناقض بعضها البعض في إصدار الأحكام والقرارات ، لأن الإسلام بمصدره القرآن والسنة يقدم رسالة عالمية وخالدة . تأثيرات القرآن والسنة ملحوظة في جميع الأعمال الروحية والعملية للمؤمنين المسلمين ، على الرغم من الاختلافات في البنية واللغة والعرق والقومية أو الوطنية . الفهم الصحيح للسنة النبوية الشريفة جعل لها البقاء الدائم على قيد الحياة من خلال قرون عديدة ، وتجسدت السنة بثقافات وتقاليد غنية من الشعوب التي اعتنقت الإسلام واختارته ديناً لهم . و بهذه الطريقة فقط ، بني هناك أساس قوي بين السنة والحياة اليومية للمؤمنين . و بهذا نستطيع أيضاً أن نحقق هدفنا الا و هو الحفاظ وحماية السنة من المعارضين والكارهين للإسلام .

Rejhan NEZIRI

RËNDËSIA SOCIALE E FESË SOT NË PERËNDIM

Abstrakt

Që nga periudha e Iluminizmit, sidomos me Revolucionin Francez, në Perëndim filloi haptas procesi real sociologjik kundërfetar i shekullarizimit, që synon marginalizimin, individualizimin ose privatizimin e fesë, pra largimin e hyjnore nga sfera publike dhe kështu, siç do të shprehej një dijetar, në botën perëndimore feja u reduktua vetëm në një cingërimë melodike diku në prapavijë.

Në këtë kontekst, pozicioni dhe rëndësia e fesë në shoqëri trajtohet, me sa kam mundur të kuptoj unë, nga teori të ndryshme. Kështu kemi *teorinë e shekullarizimit*, *teorinë e post-shekullarizimit* si dhe *teorinë e modernes së shumëfishtë* (multiple modernity).

Fjalët kyçe: *Islamizëm, teoria shekullariste, teoria e modernes.*

Diagnostikët e kohës nuk janë unanimesë sa i përket rëndësisë që feja ka ose jo në një botë gjithnjë në globalizim e sipër. Ajo për çka ata janë unanimesë, është fakti se fetë në dekadat e kaluara u janë nënshtruar proceseve të thella të transformimit. Me ndikim të dukshëm këtu na paraqitet

sidomos diferencimi funksional i sistemeve sociale si dhe procesi i individualizimit.¹

Që nga periudha e Iluminizmit, sidomos me Revolucionin Francez, në Perëndim filloi haptas procesi real sociologjik kundërfetar i shekullarizimit, që synon marginalizimin, individualizimin ose privatizimin e fesë, pra largimin e hyjnore nga sfera publike dhe kështu, siç do të shprehej një dijetar, në botën perëndimore feja u reduktua vetëm në një cingërimë melodike diku në prapavijë.²

Në këtë kontekst, pozicioni dhe rëndësia e fesë në shoqëri trajtohet, me sa kam mundur të kuptoj unë, nga teori të ndryshme. Kështu kemi *teorinë e shekullarizmit*, *teorinë e post-shekullarizmit* si dhe *teorinë e modernes së shumëfishtë* (multiple modernity).

Teoria e shekullarizmit

Kjo teori nisat nga një raport i kundërt midis fesë dhe modernes dhe pretendon se sa më shumë që shoqëritë të modernizohen, aq më shumë zbrapset dhe dobësohet rëndësia shoqërore e fesë. Kjo shprehet në maksimum: “sa më modern që të jesh, aq më pak fetar, besimtar je”, “sa më moderne të jetë një shoqëri, aq më pak fetare është ajo”. Si faktorë të modernizimit me këtë rast llogariten proceset e industrializimit, të urbanizimit, të mobilitetit (lëvizshmërisë) gjeografik, të rritjes së mirëqenies, mirëpo edhe proceset e ndryshimit kulturor, të pluralizimit kulturor, të scientizimit (shkencërim) të pikëpamjeve mbi botën, të rritjes së nivelit të arsimit, të eticizimit të stilit të jetës ose të legalizimit (futjes në korniza juridike) të marrëdhënieve sociale (Wilson, Martin, Berger, Bruce). Përderisa në fillim me termin shekullarizim nënkuptohej kalimi i pronës kishtarë në atë botërore, ky term më vonë fiton një kuptim universal-historik, përmes të cilit nënkuptoheshin dimensione të ndryshme, si: rënia e akceptancës sociale të fesë, diferencimi i fetares si një fushë sociale përkaj shumë të tjerave, humbja e peshës funksionale të fesë në aspektin

¹ Rolf Schieder & Hendrik Meyer-Magister, “Neue Rollen der Religion in modernen Gesellschaften”, Bundeszentrale für politische Bildung (BPB), www.bpb.de (shikuar më 05.07.2018).

² Ali Pajaziti, *Fjalor i sociologjisë*, Logos A, Shkup 2009, zëri “Shekullarizmi”, f. 653.

politik, moral dhe familjar, erozioni i transcendentales, ndarja juridike e shtetit nga kisha* etj.

Ndër të parët që kanë folur për këtë dimension dhe në veçanti për individualizimin e fesë ishte sociologu francez Émile Durkheim-i, i cili në vitin 1898 ka shkruar: “Jo vetëm që individualizmi nuk është anarki, ai është në fakt i vetmi sistem besimor i së ardhmes, i cili mund ta sigurojë tërësinë morale të vendit... Kulti i individit (*culte de l'individu*) është feja e së ardhmes, ndërkaq besimi në të drejtat e njeriut do të bëhet thelbi moral i shoqërisë...”³

Si përfaqësues të kësaj teorie mund ta përmendim edhe Max Weberin, edhe pse ai kurrë nuk e ka përmendur termin shekullarizim, por në vend të saj ka përdorur termat “racionalizim” dhe “çmagjepsje e botës” (Entzauberung der Welt). Ai ka qenë i interesuar në përpunimin e kuptimit kauzal të protestantizmit asketik në paraqitjen e racionalizmit modern oksidental dhe përfaqëson mendimin se midis fesë dhe veprimit racional në botën moderne ekziston një ndarje a boshllëk i pakompensueshëm.

Sociologu spanjoll-amerikan José Casanova shekullarizmit i njeh tri dimensione të përgjithshme, secili dimension ka tiparet dhe veçoritë e tij. Dimensioni i parë i shekullarizmit është **diferencimi** që karakterizohet me emancipimin dhe çlirimin e sferës shekulare nga normat dhe institucionet fetare. Dimensioni i dytë është **ngecja dhe rënia e fesë**, që karakterizohet me rënie e bindjeve fetare dhe të praktikës fetare në botën moderne. Dimensioni i tretë është **privatizimi**, që karakterizohet me zhvendosjen e fesë nga sfera publike në atë private.⁴ Këto tri dimensione të shekullarizmit, sipas Casanovës, në fakt janë tri procese të ndryshme të tij dhe assesi nuk duhet të shihen si një proces i vetëm. Problemin kryesor të teoria e shekullarizmit Casanova e sheh të prirja e gabueshme që dife-

* Me termin “kishë” këtu nuk nënkuptojmë objektin ku kryhen ritualet fetare krishtere, por institucionin, komunitetin apo bashkësinë fetare krishtere me të gjitha konfesionet, drejtimet brendapërbrenda saj.

³ Émile Durkheim, *L'individualisme et les Intellectuels*, in: *Revue Bleue*, 10 (1898), S. 10, sipas Rolf Schieder & Hendrik Meyer-Magister, po aty.

⁴ José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago-London 1994, sipas Hansjörg Schmid, “Postsäkulare Schweiz? Gesellschaftliche und interreligiöse Perspektiven”, Ligjëratë inauguruese pranë SZIG, më 5 mars 2018, në Freiburg.

rencimin funksional të shoqërisë, rënien e besimit individual dhe privatizimin e fesë i sheh si një proces të vetëm dhe të pashkëputshëm, ndërkohë që këto janë tre procese të ndryshme. Edhe pse në vitet e '90-ta Casanova e njihte deri diku procesin e diferencimit funksional të shoqërisë si diçka konstruktive të shekullarizmit, ai sot heq dorë edhe nga kjo, duke pretenduar se për zhvillimet në raportin midis fesë dhe politikës për shembull teoria e shekullarizmit është shumë pak instruktive kur është në pyetje diferencimi funksional shoqëror. Sipas tij, shumë më e frytshme do të ishte sikur të flisnim për një shumësi të modeleve të tolerimit reciprok të fesë dhe të politikës. Është më se e qartë se me proceset e modernizimit nuk lidhet domosdo edhe rënia apo zbrapsja e besimit individual. Përveç se në Evropën Perëndimore, kjo nuk mund të provohet me dëshmi empirike edhe për vendet tjera të botës. Duke u mbështetur në shembujt e fenomeneve të ndryshme si Revolucioni Islamik në Iran, teologjia e çlirimit (*Teología de la liberación*) në Amerikën Latine, Lëvizja Solidarosc në Poloni dhe të drejtat fetare në SHBA Casanova arrin të provojë bindshëm se nuk mund të flitet për ndonjë lidhshmëri të pashmangshme midis modernizimit dhe privatizimit të fesë.⁵

Kur është në pyetje individualizimi apo privatizimi i fesë duhe të kihet parasysh se kjo tezë nisët nga parimi i dallimit dhe i diferencimit të fesë nga kisha dhe pretendon se rënia e rëndësisë së kishës siç mund të vërehet në shoqëritë moderne, nuk nënkupton drejtpërdrejtë edhe humbjen e rëndësisë së fesë si e tillë, porse kjo është shprehje e ndryshimit të formës së fesë apo më saktë e fetarisë. Si pasojë e kësaj, individi i shkëput orientimet dhe mënyrat e sjelljes fetare gjithnjë e më shumë nga diktatet institucionale të kishës dhe gjithnjë e më tepër vendos vetë për fenë e vet. Kjo tezë për herë të parë paraqitet në vitet '60-ta nga ana e sociologut Thomas Luckmann. Në ndërkohë kjo tezë e tij është shndërruar në një paradigmë të vetëkuptueshme, të natyrshme ndër shumë sociologë të fesë në Perëndim.⁶

⁵ Karl Gabriel, "Jenseits von Säkularisierung und Wiederkehr der Götter", Bundeszentrale für politische Bildung (BPB), www.bpb.de (shikuar më 05.07.2018).

⁶ Detlef Pollak & Gert Pickel, Deinstitutionalisierung des Religiösen und religiöse Individualisierung in Ost- und Westdeutschland, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, v. 55, Nr. 3, 2003, ff. 447-448.

Në këtë kuptim edhe sociologu Hans Joas flet për “sakralitetin e personit”, i cili term do të funksionojë si një thelb civil-fetar i idesë së të drejtave të njeriut.⁷

Teoria e post-shekullarizmit (pas-shekullarizmit)

Përkundër teorisë së shekullarizmit të fortë, që pretendonte zhdukjen e fesë dhe të fetares, zbrazjen e faltoreve, lënien pasdore të fesë nga ana e vetë besimtarëve, zmbropsjen dhe zhvendosjen e saj nga sfera publike në atë private, ndarjen strikte të shtetit nga feja apo nga autoriteti kishtar etj., kemi teorinë tjetër që pretendon “rikthimin e fesë” apo “rikthimin e zotave”. Në 20-30 vitet e fundit gjithnjë e më shumë shtohen shenjat se maksima “sa më modern, aq më pak fetar”, nuk fle edhe gjithaq. Për këtë flet jo vetëm një shikim i sipërfaqshëm në SHBA dhe në vende të tjera të botës, por edhe në vendet evropiane. Sipas hulumtimeve të të pavarurit “Religionsmonitor” të Fondacionit Bertelsmann⁸, afro 70 % e banorëve të Gjermanisë janë fetarë, 20% madje “shumë fetarë”. Afro një të tretën e këtyre fetarëve e përbëjnë ata që në fakt zyrtarisht janë deklaruar si të pakonfesion, që nuk i takojnë ndonjë kishe a bashkësie fetare zyrtare. Kjo na bën me dije edhe një herë se të jetosh jashtë kornizave të një kishe a komuniteti fetar, nuk nënkupton domosdo edhe të qenët jofetar, apo edhe ateist. Shumëkush që nuk pajtohet me mënyrën e veprimit dhe të agjitimit të një kishe të veçantë, ata ose kalojnë nga kishat e mëdha në ato më të vogla dhe posaçërisht në të ashtuquajturat “kisha të lira”, ose deklarohen se nuk i takojnë ndonjë konfesion të caktuar. Si tjetër indikator për këtë rikthim të fesë në jetën shoqërore shihet edhe rritja e pjesëmarrjes në ceremonitë dhe ritualet fetare në raste të posaçme, si në ditët festive, ose edhe pas rasteve tragjike të sulmeve me bomba, ose të katastrofave natyrore etj. Në ndërkohë shtohen edhe shenjat që flasin për rritjen e rëndësisë shoqërore të fesë së paku në disa aspekte. Në dekadat e fundit njerëzit e mendjes po e kuptojnë gjithnjë e më shumë se vetëm përparimi shken-

⁷ Hans Joas, *Die Sakralität der Person*, Frankfurt/M. 2011, sipas Rolf Schieder & Hendrik Meyer-Magister, po aty.

⁸ Gert Pickel, *Religionsmonitor - Religiosität im internationalen Vergleich*, Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 2013, f. 16.

cor dhe teknologjik nuk e sjell me vete automatikisht edhe lumturinë shpirtërore. Shtohet gjithnjë e më shumë nevoja për fenë, si pasojë e paqartësisë, e pasigurisë dhe e frikës që mbizotëron në nivel global si pasojë e krizave në radhë të parë ekonomike dhe financiare. Indikator tjetër për këtë rikthim të fesë kemi edhe prezencën gjithnjë e më të madhe të fesë në mediat e shkruara, vizuale dhe të mos flasim për atë në botën virtuale. Këto debate mbi fenë në media, s'është e thënë të jenë gjithnjë pozitive. Edhe debatet negative për fenë, në mënyrë indirekte e shtojnë interesimin për fenë. Një studim i titulluar *Religion bei Meinungsmachern* (Feja te opinion-bërësit)⁹ flet se në dhjetë vitet e fundit gjithnjë e më shumë redaktorë të gazetave ditore, të radiove dhe televizioneve mbiregjionale marrin pozicion gjithnjë e më paqësor në raport me fenë. Në krahasim me pozicionin që këta redaktorë kishin deri në vitet e 90'ta, ky është një ndryshim i madh.

Në këtë kontekst, sociologët e kohëve të fundit konstatojnë se feja nuk shkon duke u zhdukur dhe zhbërë, por duke u rritur dhe forcuar. Kjo rritje është e vështirë të shihet dhe monitorohet lehtë, pasi feja, në fakt fetaria dhe mënyra e jetës fetare ka ndryshuar formë dhe është pluralizuar shumë. Ky **pluralizim** i fesë shihet në fakt si pasojë e individualizimit të saj. Sot flitet për “tregun e feve”. Madje sociologu Thomas Luckmann flet për “fenë e padukshme”.¹⁰ Sa më shumë që individi vendos për fenë e vet dhe për mënyrën se si ai e jeton fenë, po aq shtohen edhe mënyrat e jetesës dhe të bindjeve fetare. Ky praktikim i fesë ndryshimin dhe transformimin e vet e pëson ndër të tjera edhe përmes sinkretizimit të elementeve shpirtërore nga fetë por edhe nga filozofitë e ndryshme botërore të kuptuara si fe apo fetari individuale e personit. Pra, këtu në vend të “sa më modern, aq më pak fetar”, vlen teza “sa më modern, aq më të shumëfishta (ndaj edhe më konfuzë) janë format e fesë”. Në kohën e modernes së vonshme apo të post-shekullarizmit, nuk flitet më për zhdukjen e fesë, por për shumësinë e formave në të cilat ajo paraqitet, shfaqet dhe jetohet. Këto forma, siç thamë, ndonjëherë e vështirësojnë perceptimin e tyre dhe

⁹ Christel Gärtner, Karl Gabriel dhe Hans-Richard Reuter, *Religion bei Meinungsmachern - Eine Untersuchung bei Elitejournalisten in Deutschland*, Springer 2012, Wiesbaden.

¹⁰ Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt/M. 20004.

e vënë në pikëpyetje vetë termin “fe”, vihen në pyetje kufijtë e fesë, ku fillon dhe ku mbaron ajo. Shumë të krishterë për shembull nuk shohin ndonjë kundërshti me besimin e tyre në praktikimin e Yoga-s apo të Reiki-së. Shumë kisha ofrojnë meditacione zen ose zazen. Shumë pak të krishterë e dinë se mësimi apo doktrina e reinkarnacionit në fakt nuk ka bazë dhe mbështetje krishtere. Sidoqoftë, ky transformim i fesë apo i fetares, megjithëkëtë, është i logjikshëm dhe normal. Ky ndryshim dhe transformim nuk është specifik vetëm për fenë, por për të gjitha institucionet sociale. Feja si pjesë e shoqërisë dhe e kulturës njerëzore do të ndryshojë formën e saj konform ndryshimit të mbarë shoqërisë, kulturës dhe vetë njeriut. Format e reja të fesë janë po aq individuale dhe njëkohësisht plurale, sa edhe vetë shoqëria që i shkakton ato... Përderisa në Evropën e Mesjetës ishte e ndaluar dhe e rrezikshme për jetë të kisha të drejtën individuale për të zgjedhur besimin a fenë - të kujtojmë se fjala greke *hairesis* nënkupton zgjedhjen, me këtë rast lirinë e zgjedhjes së besimit -, tanimë në këtë kohë mund të flitet për “detyrimin apo imperativin për herezi”, siç do të shprehej Peter L. Berger, detyrimin për të zgjedhur nga shumë alternativa që ekzistojnë në këtë plan¹¹. Në këtë kohë individi vendos vetë se cilën fe e zgjedh, çfarë forme të fesë do të jetojë, çfarë raporti do të krijojë me kishën a komunitetin fetar, në vend që këtë ta bëjë kisha për individin, siç kishte ndodhur në Mesjetë.¹²

Duke u mbështetur në vrojtimet sa u tha më lart, se edhe në kushtet më të larta të individualizimit, feja jo që është bërë diçka thjesht “private”, por ashtu si edhe më herët ajo luan një rol të rëndësishëm shoqëror, atëherë parashtrohet pyetja se si mund të koncipohet feja në kushtet moderne.

Sociologu gjerman Niklas Luhmann nuk dëshiron të heqë dorë nga përdorimi i termit fe në njëjës, sepse ai është i bindur se feja - ashtu si ekonomia, e drejta, shkenca dhe politika - me gjithë ndryshimet funksionale-strukturore që ka pësuar, ajo luan një funksion qendror për shoqërinë. E pra, cili është funksioni shoqëror i sistemit të fesë? Sipas Luhmannit:

¹¹ Peter L. Berger, *Der Zwang zur Häresie*, Freiburg i.Br. 1992.

¹² Uta Pohl-Patalong, Glaube im 21. Jahrhundert - attraktiv und zeitgemäss?, ligjëratë e saj mbajtur në ESG Kiel, më 21.01.2015, www.theol.uni-kiel.de (shikuar më 09.07.2018).

“Nga e kuptojmë ne se te disa dukuri sociale kemi të bëjmë me fenë?”. Ai përgjigjet: “Veçantia e komunikimit fetar qëndron në dyfishimin e realitetit të saj: një komunikim është fetar atëherë kur ai imanenten e trajton nga aspekti i transcendentës... Vetëm pasi të jetë shikuar nga aspekti transcendentel merr kuptim fetar ajo që ndodh në botë.”¹³

Duke qenë se sot në botën moderne njerëzit përjetojnë përjashtime masive nga sistemi ekonomik, arsimor dhe juridik - ai që nuk ka kartë identiteti, nuk gjen dot punë, ai që detyrohet të jetojë në rrugë, nuk mund t’i dërgojë fëmijët në shkollë - sistemi i fesë është dëshmuar tanimë se është mahnitshëm imun ndaj këtyre përjashtimeve apo segregimeve. Përkishtë këtu vjen në shprehje edhe mundësia e organizatave, e bashkësive fetare dhe e kishave, që të zhvillojnë aftësinë e tyre për ta minimizuar problemin sistemik të përjashtimit, veçimit dhe izolimit.¹⁴ “Një përjashtim nga feja, nuk nënkupton automatikisht edhe përjashtimin nga mbarë shoqëria, ashtu siç bënte vaki në Mesjetë. Përkundrazi, përjashtimet në fjalë nga sistemet tjera funksionale - s’ka para, s’ka arsimim, s’ka kartë identiteti, s’ka shanse të barabarta për t’u marrë seriozisht në konsideratë nga ana e policisë ose të ketë të drejtën e dëgjimit në gjykatë - nga ana e fesë mund të injorohen në mënyrë shumë sovranë... Me këtë provohet se diferencimi i sistemeve funksionale të shoqërisë, që për një kohë të gjatë nga ana e teologëve perëndimorë është konsideruar si një humbje e ndikimit fetar në kuptimin e tezës së shekullarizimit, shihet në fakt si avantazh dhe anë e fortë e fesë.”¹⁵

Në realitet, nevoja në rritje për besimin sistemik me kode fetare duket se në ndërkohë po plotësohet nga një sërë subsistemesh shoqërore. Në kohë të fundit ne vërejmë për shembull:

- rituale civile-fetare të organizuara nga shteti (për shembull me rastin e varrimit të ushtarëve të rënë në luftë),
- festimi publik i dashurisë nëpër ura, sikur të kemi të bëjmë me ritual fetar, me të cilin rast të rinjtë i lidhin drynat e dashurisë dhe çelësin e

¹³ Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a.M., 2000, f. 77.

¹⁴ Po aty, f. 303.

¹⁵ Po aty, f. 304-305.

hedhin në lumë, për të dëshmuar dashurinë “e shenjtë” dhe të pafund të çiftit,

- futja e përkujdesit shpirtëror nëpër spitale e shtëpi shëndeti,
- rikthimi i ritualeve fetare të përditshme në jetën familjare,
- feja si temë trajtimi në letërsi, film, art etj.
- inkuadrimi i mësimi fetar në shkollat publike, mirëpo edhe
- përpjekjet e ndërmarrjeve dhe korporatave të mëdha për të përpiluar *mission statements* (deklaratë apo filozofi të korporatës), të ndërtojnë një *corporate identity* (identitet të korporatës) dhe të praktikojnë *compliance* (besueshmëri dhe përkushtim ndaj rregullave).

Është diçka tjetër nëse kishat dhe bashkësitë fetare mund të përfitojnë nga kjo nevojë në rritje për fenë. Këto tanimë janë bërë ofrues të fesë, të shpirtërores ndër shumë të tjerë. Shumëkush, institucione e organizata, përipiqen të krijojnë unitetin e diferencës midis transcendentës dhe imanes. Kishat dhe bashkësitë e tjera fetare duhet të kenë kujdes të mos sillen si monopolistët, të cilët shumë vonë e kuptojnë se tregu tanimë ka kohë që është pluralizuar.¹⁶

Në këtë kontekst, roli shoqëror i fesë në këtë periudhë - nëse guxojmë ta quajmë periudhë - kthehet mbrapshtë nga ajo që tha J. Casanova për periudhën e shekullarizmit, pra epoka post-shekullare, përsëri sipas Casanovas, ka tri dimensionet e saj: çdiferencimin, revitalizimin dhe deprivatizimin e fesë.

Perceptimi post-shekullar i fesë ka karakteristikat e tij të veçanta me të cilat dallohet. Kështu, Hansjörg Schmid, drejtor i Qendrës Zvicëre për Islam dhe Shoqëri (SZIG) në Freiburg të Zvicrës, me rastin e inaugurimit të tij si profesor i rregullt aty, në ligjëratën e tij “Postsäkulare Schweiz? Gesellschaftliche und interreligiöse Perspektiven” (Zvicra post-shekullare? Perspektivat shoqërore dhe ndërfetare), të përmendur më lart, përmend gjashtë tiparet dhe veçoritë kryesore të post-shekullarizmit të lidhura ngushtë në mënyrë kualitative me njëra-tjetrën:

1. *Opsionaliteti*: Ky term përshkruan, ashtu siç u tha më lart, pozitën e fesë dhe të besimit “si një ndër shumë opsionet, mundësitë e ndryshme që ekzistojnë në shoqëri”.

¹⁶ Rolf Schieder & Hendrik Meyer-Magister, po aty.

2. *Interesimi i ri publik për fenë*: Debatet publike me fokus të veçantë mbi fenë, raportet mediatike, literatura e përhapur fetare dhe ritualet fetare pas katastrofave janë dëshmi për një perceptim të ndryshuar. Këtu mund të konstatojmë, bashkë me Casanovën, një deprivatizim të fesë.
3. *Vetëkritika e modernes*: Për shkak të krizave dhe të mekanizmave vetë-shkatërrues të modernes shfaqet një dyshim mbi historinë e suksesit perëndimor dhe rritet hapja ndaj “modernes së shumëfishtë”. Si pasojë e shekullarizimit burimet kuptimore fetare janë shtyrë në prapaskenë. Në kontrast me këtë Jürgen Habermasi flet për “vetëdijen për atë që mungon”.
4. *Konfliktet shumëdimensionale*: Opsionaliteti ka shkaktuar një konfuzion dhe një asinkroni të madhe. Kjo krijon konflikte brendapërbrenda feve, midis feve të ndryshme, midis shtetit dhe feve si dhe midis fesë dhe ateizmit. Çështja e fesë islame në hapësirën publike për momentin ka iniciuar si kurrë më parë debatet politike dhe shoqërore. Shoqëria post-shekullare, sipas kësaj, mund të karakterizohet si një shoqëri konfliktesh.
5. *Politika mbi fenë*: Si reaksion i kësaj me sa u tha deri më tani, kur është në pyetje politika mbi fenë (më shpesh mbi Islamit), kemi të bëjmë me një rikthim të kontrolluar të fesë në hapësirën publike, në vend që këtë t’ia lëmë vetë asaj. Në Gjermani, Austri, Francë dhe në Zvicër ka një “tranzicion drejt një të kuptuari më aktiv politik kundrejt bashkësive fetare” (Liedhegener/Pickel 2016), por që herë pas here priret të shkojë drejt një kontrollimi/mbikëqyrjeje të fesë, në këtë rast të Islamit, dhe me çka drejtpërdrejt e pengon një participim të barabartë në shoqëri.
6. *Shekullariteti si kornizë normative*: Linjat konfuze të konflikteve post-shekullare kërkojnë shekullaritetin si kornizë. Ndarja e fesë dhe e së drejtës si dhe njohja e të drejtave të njeriut mund të shërbejnë si rregulla të diskursit shekullar dhe njëkohësisht si mundësim dhe kufi për diversitetin. Sipas kësaj, post-shekullariteti vjen në shprehje në një shtet shekullar e jo në një post-shekullar.

Sipas kësaj që u tha më lart, post-shekullarizmi shënon jo një epokë të re, por një perceptim të ndryshuar dhe domosdoshmërinë për të punuar edhe më tej në rrafshin e fesë në kontekstin social. Gjashtë veçoritë e përmendura më lart me këtë rast mund të kuptohen si kategori normative konstruktive që mëtojnë ta rregullojnë raportin midis feve dhe shoqërisë larg çdo izolimi apo segregimi reciprok.¹⁷

Teoria e modernitetit të shumëfishtë

Trajtimi kritik dhe reflektiv i dy teorive apo tezave të mësipërme lidhur me rëndësinë e fesë dhe të fetares në kontekstin social, ofron mundësinë për kërkimin e opsioneve të tjera të sqarimit të kësaj lidhjeje të fesë me shoqërinë. Duke i trajtuar këto dy procese të shekullarizmit dhe të post-shekullarizmit, por në veçanti duke e rishqyrtuar procesin e mbarë modernizimit të shumëpërfolur, sociologët e sotëm konstatojnë mangësitë dhe pamjaftueshmërinë e këtyre tezave për ta sqaruar realitetin ashtu siç është. Përderisa shekullarizmi fliste për humbjen dhe zhdukjen e fesë dhe të fetares në planin social, post-shekullarizmi fliste për rikthimin e fesë.

Kritikuesit e tezës së shekullarizmit sot po fitojnë terren të gjerë në nivele të ndryshme për qëndrimet e tyre. Kritika e parë ka të bëjë me supozimin se përmes shekullarizimit është identifikuar në mënyrë shkencore një proces shoqëror, i cili rrjedh domosdo dhe me synim të qartë dhe i cili pashmangëshm shpie te zhdukja e fesë. Përveç disa ateistëve militantë - sot kryesisht nën një petk biologjistik dhe natyralist - teorinë e shekullarizmit si një teleologji, pra si një mësim për synimin e historisë e të shoqërisë, nuk e përfaqëson askush më. Fusha e dytë e kritikës mbi shekullarizmin ka të bëjë me dimensionin inherent evro-centrik të tij. Kjo tezë ka lindur në Evropën Perëndimore dhe shfaqet e ndërlidhur thellë në botëkuptimin evro-perëndimor mbi shoqërinë. Në krahasim me botën tjetër, kjo tezë, ndër të tjera, e ushqe besimin për një mision superior të Evropës ndaj mbarë botës. Në SHBA teza e shekullarizimit nuk ka arritur të shpalojë e të zhvillohet kurrë plotësisht, dhe sot, mund të thuhet se shumica e sociologëve amerikanë kanë të drejtë kur thonë se teoria e sheku-

¹⁷ Hansjörg Schmid, po aty.

llarizmit në fakt është një produkt evropian. Sot nuk dëshiron ta mohojë askush seriozisht faktin se teza e shekullarizmit ka një dimension evropcentrik.¹⁸

Nga ana tjetër edhe teoria apo teza e “rikthimit të fesë apo të zotave” na paraqet vështirësi për ta kuptuar drejtë realitetin. Ai që flet për rikthimin, në fakt presupozon se më herët ka ndodhur largimi, ikja apo zhdukja. Teza e rikthimit të fesë i ndanë të njëjtat probleme që i përmendëm me rastin e kritikës ndaj teorisë së shekullarizimit. S’do mend se teza e rikthimit të fesë duket të jetë e arsyeshme dhe racionale vetëm për intelektualët evropianë të cilët deri vonë fenë e shihnin në një proces të pandalshëm të zhdukjes së saj. Kështu sociologu Hans Joas argumenton kundër Jürgen Habermasit, i cili në fakt nuk flet për rikthimin e zotave, por ama për një “shoqëri post-shekullare”. Të flasësh për një “shoqëri post-shekullare” presupozon - sipas Hans Joas - procesin e shekullarizimit. Ai që kurrë nuk ka qenë ithtar i tezës së shekullarizimit - ashtu siç është edhe vetë H. Joas -, nuk mund të flasë sot për rikthimin e rëndësisë së fesë në shoqëri.¹⁹

Sipas kësaj, ka arsye të mjaftueshme për të argumentuar pamjaftueshmërinë e të dyja tezave në këtë kontekst, si të tezës së shekullarizimit ashtu edhe të post-shekullarizimit. Prandaj, është shumë e nevojshme që të kërkohet një koncepti i ri i cili do ta përshkruante më mirë e më drejtë pozitën e tanishme të fesë në shoqëri. Pikërisht për këtë janë paraqitur edhe mendimet e para për të ashtuquajturin “moderniteti i shumëfishtë”.

Vetë procesi i modernizimit ka përjetuar fazat për të cilat ai është kritikuar ashpër. Fillimisht ka dështuar plani për modernizimin e shteteve të hemisferës jugore sipas një plani të modernizimit të stilit amerikan. Më tej, nuk janë tematizur vetëm komponentët ideologjike dhe imperiale të teorisë amerikane të modernizimit, por edhe vetë teoria e modernizimit ka pësuar rikonceptim dhe rindërtim. Kështu, tanimë hiqet dorë nga ideja se modernizimi mund të konceptohet si një proces i nevojshëm, si një proces që zhvillohet vetvetiu brenda një rruge të caktuar dhe brenda li-

¹⁸ Karl Gabriel, po aty.

¹⁹ Hans Joas, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Herder Verlag, Freiburg in Breisgau 2004, f. 122-127.

gjeve të brendshme të tij. Në të njëjtën kohë u bë e qartë se në shoqëritë moderne po zhvillohen edhe më tutje procese të ndryshme të modernizimit. Po ashtu, nëse deri kohëve të fundit konsiderohej si e sigurt se elementet bërthamë të modernes - siç janë për shembull zhvillimi i një ekonomie liberale-kapitaliste dhe proceset e demokratizimit - e presupozonin reciprokisht njëri-tjetrin në mënyrë të domosdoshme, sot dijetarët janë më të kujdesshëm për supozimin e një lidhshmërie të domosdoshme midis tyre. Një ballafaqim apo konfrontim i ashpër midis tradicionales dhe modernes - sipas një konceptimi të ri - ka shumë pak kuptim. Për më tepër, traditat kanë ndikim të mëtejshëm në botën moderne dhe ato reflektohen dhe shfaqen në format e veta të modernitetit. Në vazhden e një hapjeje konsekuente të fushëveprimit të modernes është për shembull edhe trajtimi i fenomenit të fundamentalizmit si një alternativë brenda modernes dhe jo si një alternativë jashtë ose përkundër modernes. Shmuel Eisenstadt-i e ka farkuar i pari formulën e “diversitetit, shumëllojshmërisë së modernes” ose “modernes së shumëfishtë”, për ta shprehur hapjen e skicuar të konceptit të modernizimit. Ndryshe nga Francis Fukuyama, i cili të ardhmen e sheh brenda homogjenizimit të botës moderne në drejtim të liberalizimit dhe ekonomisë së tregut, ose edhe ndryshe nga Samuel P. Huntington, i cili përmes globalizimit pret një luftë midis kulturave të ndryshme, teza e sociologut hebre Shmuel Noah Eisenstadt supozon se ajo që ne sot e vërejmë janë disa lloje të ndryshme ose të shumëfishta të modernes që shpesh shfaqen edhe me konflikte të shumta.²⁰ Modernja na paraqitet në dimensione të ndryshme, më së paku, në tri dimensione të mëdha: strukturor, institucional dhe kulturor. Këto tri dimensione të modernes shikuar nga aspekti analitik janë të ndashme nga njëra-tjetra. Bashkëveprimi i tyre zhvillohet sipas kontekstit specifik në forma dhe mënyra nga më të ndryshmet, varësisht edhe nga konstelacioni i dhënë historik... Në këtë kontekst duhet shikuar, sipas Eisenstadt-it, edhe pozitën e veçantë të Evropës. Në vend që modernen evropiane ta shikojmë si një model të vetmin të vlefshëm, na nevojitet që përvojën historike të Evropës ta shohim në fakt si të parën, por njëkohësisht edhe si një mostër

²⁰ Karl Gabriel, po aty.

shumë specifike të modernes, e cila nuk mund të pretendojë validitet, vlefshmëri të gjithmbarshme për çdo kohë dhe për çdo vend.²¹

Pikërisht teza e modernitetit të shumëfishtë na jep mundësinë që të fitojmë një perspektivë më të matur lidhur me zhvillimin e fesë dhe të bashkësive fetare dhe kishave, larg tezave të shekullarizimit e të post-shekullarizmit. Konsekuenca e parë dhe më gjithëpërfshirëse në këtë drejtim është që fenë ta vendosim me ngulm brenda dhe jo jashtë modernes.²² Tensionet e përsëritshme midis fesë dhe modernitetit janë fenomene tipike moderne dhe assesi nuk janë shenjë e asaj se feja disi nuk zë vend dhe nuk i përshtatet modernes. Konfliktet midis sferave të vlerave - ashtu siç shprehej dikur Max Weberi - përbëjnë një karakteristikë qendrore të modernes. Shumëllojshmëria e modernes lejon dhe mundëson modele të ndryshme në raport me fenë, politikën, ekonominë dhe shkencën. Për traditat fetare mbetet aktuale sfida për ta rigjetur vetveten brenda modernes dhe jo si një element anësor, periferik i saj. Kjo vlen në radhë të parë për aktorët fetarë të cilët nuk njohin asgjë tjetër përpos traditës dhe tradicionales.²³

Përmbyllje

Përderisa në Evropën e Mesjetës kisha, shoqëria, shkenca etj. ishin një, vepronin sikur të ishin një strukturë e vetme, me iluminizmin si dhe me Revolucionin Francez krijohen kushtet për shekullarizmin, ndarjen dhe çlirimin e shoqërisë nga feja, më saktë nga autoriteti dhe diktati kishitar. Insistimi me ngulm për një emancipim të këtillë dhe zbatimi i këtyre mësimëve edhe në praktikë, krijoi përshtypjen se feja u zhduk, më së paku u zmbrops, nga sfera publike. Në ndërkohë, që nga vitet e gjashtëdhjeta vërehet një rritje e fetares në shumë sfera, saqë me të madhe flitet

²¹ Shmuel N. Eisenstadt, "Die Vielfalt der Moderne: Ein Blick zurück auf die ersten Überlegungen zu den, Multiple Modernities", në www.europa.clio-online.de (shikuar më 13.07.2018).

²² Staf Hellemans, "Die Transformation der Religion und der Grosskirchen in der zweiten Moderne aus der Sicht des religiösen Modernisierungsparadigmas", në *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*, 99 (2005) 1, f. 11-35.

²³ Karl Gabriel, po aty.

për një rikthim të fesë. Ky proces perceptimi, për të mos e quajtur epokë, shënohet me termin post-shekullarizëm (pas-shekullarizëm). Për mbështetjen e të dy teorive shërbejnë studime empirike të bëra në vende të ndryshme kryesisht të Evropës Perëndimore. Për pasojë, kritika që u bëhet të dyja këtyre tezave është se ato janë evro-centrike, për bazë e marrin realitetin social të Evropës Perëndimore, në ndërkohë që në vise të ndryshme të botës si në SHBA, Amerikën Latine, në Azi, e sidomos në Japoni, kemi zhvillim tjetër të modernes, në të cilën feja dhe fetarja nuk kanë humbur kurrë peshën dhe pozitën e vet shoqërore dhe si rrjedhojë aty nuk mund të flitet as edhe për rikthimin e fesë, pasi ajo atje nuk u zhduk kurrë.

Mr. Rejhan NEZIRI

THE SOCIAL IMPORTANCE OF RELIGION IN THE WEST NOWADAYS

(Summary)

Following the Age of Enlightenment, and in particular the French revolution, the sociological process of secularism began, which aims at the privatization and marginalization of religion, and the removal of the divine from the public sphere. In the western world religion was reduced to a distant sound in the background.

Within this context, the position and importance of religion in society is dealt with by different theories. Consequently, we have the theory of secularism, post-secularism and multiple modernity.

المجستير ريجان نيزيري

الأهمية الاجتماعية للدين اليوم في الغرب

(خلاصة البحث)

منذ فترة التنوير ، و لا سيما مع الثورة الفرنسية بدأ الغرب علانية في عملية علمانية حقيقية اجتماعية معادية للدين تهدف إلى تهميش أو تفريد الدين أو جعله كشيء شخصي ، وبالتالي الابتعاد الإلهية و التقديسية من المجال العام ، وبالتالي كما يقول أحد الباحثين : تم تقييد الدين في العالم الغربي إلى صوت لحني (تغريدة) للحرس في مكان ما في الخلفية .

و في هذا السياق ، فإن موقف وأهمية الدين في المجتمع ، بقدر ما أستطيع أن أفهم ، يعالج من نظريات مختلفة. وهكذا لدينا نظرية العلمانية ، والنظرية ما بعد العلمانية ونظرية الحداثة (الحداثة المتعددة) .

Muhamed DËRMAKU

E DJATHTA EKSTREME DHE RADIKALIZMI ISLAM NË EVROPË; TË PËRBASHKËTAT E TYRE

Abstrakt

Për shumë shekuj, myslimanët përgjithësisht, kanë pasur bashkëjetesë të qetë me të tjerët në Evropë. Mirëpo, kjo bashkëjetesë normale përgjatë shekujve është parë si domosdoshmërisht e paqëndrueshme e aspak natyrale nga disa ideologji e grupime që gjenden si në mesin e myslimanëve e po ashtu edhe në mesin e të tjerëve. Kohëve të fundit, të parët emërtohen me llogarimin myslimanë radikalë, e të dytët njihen si djathtistë ekstremë. Si rrjedhojë, në këtë punim, synohet të analizohen e pasqyrohen të përbashkëtat e këtyre dy lëvizjeve me qëndrime diametralisht të kundërta.

Për të arritur në përfundime të arsyeshme, siç u cek më lart, duhet që fillimisht të analizohen veçmas ideologjitë e ithtarëve të së djathtës ekstreme dhe radikalizmit islam. Pastaj, me shpërfaqjen e doktrinave të të dy grupeve të lartcekura, do të mundohemi të paraqesim edhe ndikimin e tyre potencial.

Fjalët kyçe: *Islamofobia, Radikalizmi, e djathta ekstreme.*

Fjalor:

Islamofobia (islamophobia) - Neologjizëm i shpikur në Britani në vitin 1996 (megjithëse ka të atillë që pohojnë se rrënjët i ka në periudhën e kryqëzatave, si K. Armstrongu dhe M. Filpoviqi) që nënkupton “paragjykimet dhe antipatinë e thellë ndaj Islamit dhe myslimanëve”, frikën dhe armiqësinë e pabazë dhe artificiale ndaj fesë islame, ndjenja këto që shkaktojnë diskriminimin e myslimanëve, përjashtimin e tyre nga proceset politike-shoqërore, stereotipizimin e profilit të besimtarit islam duke e etiketuar si “reaksonar, radikal, fundamentalist dhe terrorist”, pra akuza për fajësi të tyre dhe krime të ndryshme, nga ato të urrejtjes deri te më të rëndat.

Ksenofobia: Frikë nga e huaja, urrejtje dhe frikë nga të huajt. Mohim, përçmim dhe urrejtje për çdo gjë që u përket popujve dhe vendeve të tjera. Urrëjtje e ashpër irracionale ndaj të huajve dhe vlerave, traditave e shprehive të të huajve. Ksenofobia ushqehet nga paragjykimet etnike dhe “fetare”, nga fanatizmi, nga racizmi, nacionalizmi dhe shovinizmi. Ksenofobët pretendojnë se e mbrojnë kulturën kombëtare, kurse faktikisht e pengojnë atë nga komunikimi dhe përfitimi prej vlerave të popujve e kulturave të tjera. Në fakt ksenofobia është dobësi, paaftësi për t’u ballafaquar me kulturat e tjera, për t’u futur në garën ndërqytetërore dhe ndërkulturore.

Radikalizmi (radicalism) - Lat. radix = rrënjë, radikal do të thotë burimor, i përkushtuar. Term i përdorur në shkencat politike që nga shekulli XVIII, që nënkupton rreptësinë, ndryshimin e themeltë dhe rrënjësor, lëvizjet politike dhe shoqërore, ideologjitë që synojnë ndryshim rrënjësor në shoqëri, që shtrojnë kritika të rrepta lidhur me rendin shoqëror-ekonomik. Radikalizmi në fushën sociale, politike dhe ideore është kundër pajtimit dhe reformës, shpreh pikëpamjet që synojnë ndryshime rrënjësore. Sociologjia shënon forma të ndryshme të radikalizmit, si ai politik, fetar, feminist, radikalizmi zezak, studentor, i djathtë, radikalizmi mjedisor, neoradikalizmi etj.

Hyrje

Islamin, që nga fillesa e tij e hershme, e ka karakterizuar rritja e numrit të ndjekësve të tij. Me mposhtjen e dy superfuqive të asaj kohe (perandorisë bizantine dhe asaj persiane), në një kohë kur lufta ishte gjendje normale mes popujve të ndryshëm, gjeneratat e para të myslimanëve ia mësynë tokave të tjera. Ky hov, mes të tjerash, rezultoi edhe me hyrjen e myslimanëve në kontinentin evropian në vitin 711 për herë të parë pas 100 vjetëve që kur filloi edhe zbritja e Kuranit fisnik. Që prej asaj kohe e deri më sot (kur myslimanët përbëjnë afër 8% të popullsisë evropiane), myslimanët - kryesisht si pakicë e komunitetit evropian - kanë qenë në bashkëjetesë me të tjerët. Kjo bashkëjetesë është përshkruar nga një shumëllojshmëri rrethanash fetare, politike e shoqërore në periudha e vende të ndryshme. Si rrjedhojë, aq i ndërlikuar është shpjegimi i çfarëdo aspekti lidhur me myslimanët në Evropë, saqë duhet analizuar detajisht çdo kontekst i mundshëm që mund të ketë çuar deri te një gjendje të cilën synojmë ta interpretojmë.

Sido që të jetë, myslimanët përgjatë kësaj historie gjysmëshekullore, përgjithësisht, kanë pasur bashkëjetesë të qetë me të tjerët në Evropë. Mirëpo, kjo bashkëjetesë normale përgjatë shekujve është parë si domosdoshmërisht e paqëndrueshme e aspak natyrale nga disa ideologji e grupe me që gjenden si në mesin e myslimanëve e po ashtu edhe në mesin e të tjerëve. Kohëve të fundit, të parët emërtohen me llogarinë myslimanë radikalë, e të dytët njihen si djathtistë ekstremë. Si rrjedhojë, në këtë punim, synohet të analizohen e pasqyrohen të përbashkëtat e këtyre dy lëvizjeve me qëndrime diametralisht të kundërta.

Për të arritur në përfundime të arsyeshme, siç u cek më lart, duhet që fillimisht të analizohen veçmas ideologjitë e ithtarëve të së djathtës ekstreme dhe radikalizmit islam. Pastaj, me shpërfaqjen e doktrinave të të dy grupeve të lartcekura, do të mundohemi të paraqesim edhe ndikimin e tyre potencial.

Ç'është krahu i djathtë ekstrem?

Para se të njihet e djathta ekstreme, qasja evropiane dhe perëndimore ndaj Islamit ishte gjithëherë e errët. Dëshmitë historike janë argumenti më i mirë për këtë. Eduard Seidi përshkruan: “Gjatë mesjetës dhe periudhës

së hershme të Rilindjes në Evropë, për Islamin besoj se është një fe djallëzore, rebele dhe blasfeme. Nuk ishte e rëndësishme që myslimanët e pranojnë Muhamedin si të dërguar të Zotit, profet, e jo si Zot. Për të krishterët ishte e rëndësishme se Muhamedi ishte profet i rremë, mbjellës i mospajtimeve, epsharak, dyfytirësh, ndërmjetës i djallit etj. Ky mendim për Muhamedin nuk është eksplicit doktrinar”, kështu përshkruan Seidi në librin e tij “Shtrembërimi i Islamit”.

Përkufizimi i krahut të djathtë varion prej një shoqërie, epoke historike, sistemi politik dhe ideologjie, në tjetrën. Ndërsa sipas Fjalorit të Thukët Politik të Oksfordit, në demokracitë liberale, e djathta e kundërshton socializmin dhe demokracinë sociale. Krahu e djathtë e përbejnë konservatorët, të krishterët demokratë, liberalët klasikë, nacionalistët e deri te racistët e fashistët, të cilët e përbejnë të djathtën e skajshme apo ekstreme. Partitë e djathta ndahen në disa lloje, siç do ta përmendim më poshtë, por ajo që ne e kemi për qëllim në këtë punim është e djathta ekstreme, e cila në Evropë ka një shtrirje të shpejtë dhe një rritje të hovshme, sidomos që nga viti 2008.

Roger Eatwell-i dhe Neal O'Sullivan-i e ndajnë krahu e djathtë në pesë lloje, prej të cilave “e djathta ekstreme” dhe “e djathta radikale” i përbejnë dy prej këtyre pesë nëndarjeve. Përbrenda së djathtës radikale gjendet krahu i djathtë popullor, lëvizje e cila është një ideologji politike në vete. Ajo, sidoqoftë, ndër të tjerash, njihet në Evropë edhe për kundërshtimin e imigrimit nga bota islame. Në anën tjetër, sqaron Eatwell-i, se edhe e djathta ekstreme njihet për disa tipare ndër të cilat vihen në theks nacionalizmi dhe racizmi. Gjithashtu, Cas Mudde-ja, autor i librit “Ideologjia e së djathtës ekstreme” (Mudde 2000), vë në pah se të gjitha partitë e së djathtës ekstreme e kanë një brumë të përbashkët që sillet rreth ksenofobisë e nacionalizmit.

Një pasqyrë e shkurtër rreth partive të djathta ekstreme në Evropë mund ta shohim këtu:

- Fronti Kombëtar Francez, i themeluar më 1972, udhëhequr nga Marine Le Pen, bija e themeluesit të partisë Jean-Marie Le Pen.
- UK Independence Party (Partia Britaneze e Pavarësisë).
- Partia Nacional-Demokratike Gjermane

- Partia Alternativa për Gjermaninë
- PEGIDA (akronim i Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes), Patriotët evropianë kundër islamizimit të Perëndimit
- Partia Holandeze për Liri
- Agimi i Artë në Greqi
- Lëvizja “Anija Luftarake” në Hungari etj.

Harta e lëvizjes të së djathtës ekstreme:



Fig. Fenomeni i rritjes së ndjekësve të së djathtës në Evropë

Katie Engelhart-i, një gazetare angleze, në një artikull të saj të titulluar “Ngritja e së djathtës ekstreme në Evropë” (The Right of the Far Right in Europe) përshkruan detajisht qëndrimet e së djathtës karshi Islamit si ideologji. Së pari, ajo, duke cituar një raport të “Qendrës Ndërkombëtare

për Studime të Radikalizmit” me seli në Britani, tregon se djathtistët ekstremë dalëngadalë kanë kaluar nga nacionalizmi racist në një lloj të nacionalizmit kulturor - në të cilin synohet mbrojtja e evropianëve. Kjo lëvizje strategjike, siç shton Engelhart-i, e solli besimin se kultura nacionale evropiane është duke u sulmuar nga myslimanët. Si rrjedhojë, duke marrë shkas nga imigrimi i refugjatëve, si dhe sulmet në disa vende evropiane, të cilat u kryen nga myslimanë ekstremistë, djathtistët, tani me krenari e përshkruajnë Islamin si jotolerant në thelb, dhe myslimanët si të paaftë për t’u integruar në Evropë. Rrjedhimisht, sqaron më tej gazetarja Engelhart-i, këto grupe tashmë flasin për një luftë të pashmangshme me Islamin.

E gjithë kjo lëvizje politike nuk do të ishte aspak e rrezikshme po të mos shënonte një rritje drastike të ndjekësve për një kohë kaq të shkurtër. Djathtistët, prej të qenit minoritet për një kohë të gjatë, po shënojnë ngritje prej vitit 2013 e deri më sot, falë ngritjes së islamofobisë në mesin e evropianëve kohëve të fundit. Këto parti djathtiste ekstreme po shënojnë ngritje kryesisht në vendet ku është rritur “bashkëjetesa” e evropianëve me myslimanët për shkak të krizës së refugjatëve.

Çka është radikalizmi Islam?

Së pari, radikalizmi, siç përshkruhet nga Brian Jenkins-i, -njëri prej studiuesve më të hershëm të terrorizmit, - është procesi i përqaimit të besnikërisë ndaj besimeve radikale apo i orvatjeve për t’i rrënjosur tek të tjerët ato besime, si dhe për t’i imponuar të gjitha ato te pjesa tjetër e shoqërisë. Jenkins-i, gjithashtu e plotëson këtë përkufizim, duke thënë se faza finale e procesit të radikalizmit rezulton me besimin në obligueshmërinë e të përdorurit të dhunës për t’i imponuar pikëpamjet tek të tjerët, e po ashtu edhe për t’i dënuar të tjerët për veprimet “e këqija”. Së këndejmi, çdo mysliman i cili e ka përqaftuar një mënyrë të perceptuarit të fesë islame dhe orvatet që me dhunë t’i imponojë ato mendime te të tjerët, duke e marrë ligjin kështu në dorë, quhet mysliman radikal.

Radikalizmi islam dukshëm është shtuar në shekullin XXI. Me ngritjen e njëfarë vetëdijeje fetare që e ka pësuar Umeti që prej digjitalizimit të civilizimit njerëzor, njëherësh është shtuar edhe radikalizmi në radhët e

muslimaneve. Arsyet e rritjes së radikalizmit islam në Evropë kryesisht mes të rinjve dhe të sapohyrëve në fe janë të shumta (e të cilat shpresojmë t'i paraqesim më poshtë), mirëpo shumica prej radikalëve duket ta kenë marrë nxitjen fillimisht nga interpretimet e dijetarëve rreth bashkëjetesës me të tjerët si dhe nga qasja e tyre ndaj kësaj bashkëjetese. Thënë shkurt, radikalët marrin shtysë nga tekste të ndryshme të dijetarëve të caktuar, të cilët e portretizojnë si të urryer a të pamundshme bashkëjetesën e muslimanëve në një vend të caktuar ku ata janë pakicë. Si pasojë, të nxitur nga kjo pikëpamje si dhe një mori shtytësish të tjerë, radikalët ua shtojnë këtyre interpretimeve të dijetarëve edhe guximin e frymëzuar nga një mori perceptimesh e përjetimesh personale dhe kështu përfundojnë në kryerjen e akteve kriminale ndaj civilëve të pafajshëm në Evropë. E këto akte, si për befasinë e të tjerëve, nuk i përkrahin madje as ata prijës fetarë që nuk janë pro bashkëjetesës së muslimanëve si pakicë në kuadër të të tjerëve.

Dr. Yasir Qadhi (Jasir Kadi), njëri prej teologëve, intelektualëve, e prijësve më me ndikim në Amerikë, njëkohësisht njohës i mirë i rrethave politike, shkroi një artikull të hollësishëm mbi “Joshjen e radikalizmit dhe ekstremizmit në mesin e të rinjve muslimanë”. Në këtë artikull të gjatë ai ua atribuoi krijimin e lëvizjeve radikale dy faktorëve kryesorë: faktorëve të jashtëm dhe faktorëve të brendshëm.

Faktorët e jashtëm sipas Qadhit

Dr. Qadhi, duke e përshkruar imtësisht politikën e jashtme të Perëndimit, vë në pah padrejtësinë dhe dyfytyrësinë e saj të skajshme karshi muslimanëve në përgjithësi. Ai sqaron se me shtimin e bombardimeve të muslimanëve civilë, torturimit dhe përndjekjeve të tyre, si dhe me mosbulimin dhe mosdënimin e këtyre akteve tradhtare nga ana e medieve dhe klerikëve, shtohet mllef i hakmarrës tek të rinjtë e entuziazmuar muslimanë. Shtoja kësaj edhe përvojat personale që i riu musliman i has gjatë kalimit nëpër aeroporte, apo edhe përvojat e motrave të tij muslimane, për ngacmimin e të cilave shpeshherë ai qëllon dëshmitar i drejtpërdrejtë. Muslimanët perëndimorë adoleshentë, assesi nuk arrijnë t'ia gjejnë fillin kësaj pune. Ata, pas shumë orvatjesh, gjejnë “paqe” në thënien bushiane

“ti je me ne, ose kundër nesh”. Si rrjedhojë, dr. Qadhi lë të nënkuptohet se myslimanët perëndimorë, të shtyrë nga zelli për t’i dalë zot kësaj gjendjeje të pashpjegueshme, si dhe të ndikuar nga ky lëmsh faktorësh të jashtëm të sipër-përmendur, vendosin ta përqafojnë çfarëdo ideologjie jologjike që përshtatet me botëkuptimin e tyre tashmë të dhunshëm. Si pasojë, para se të marrin ndonjë hap të mëtutjeshëm, këta të rinj të irrituar bëhen ithtarë të mendimit se gjithçka është “bardhë e zi” dhe se “i gjithë faji është te jomyslimani, e assesi asnjë pikë faji nuk gjendet te myslimani”.

Faktorët e brendshëm sipas Qadhit

Të gjithë faktorët e brendshëm që çojnë në radikalizëm, sqaron Yasir Qadhi, janë pjellë e një të kuptuari të shtrembër të teksteve e doktrinave fetare. Ai shton se këto botëkuptime të shtrembëruara, - shumica e të cilave burojnë nga një dije fetare tepër e cekët dhe sipërfaqësore, - marrin edhe më shumë hov nga të lexuarit e historive utopike të myslimanëve të parë, duke shmangur kështu analizimin e teksteve për së afërmi.

Të përbashkëtat kryesore të së djathtës ekstreme dhe radikalizmit islam

Siç edhe është trajtuar më lart, ndonëse djathtistët ekstremë janë një lëvizje politike, ndërsa radikalizmi islam një botëkuptim fetar, këto dy rryma njerëzore kanë disa qasje e karakteristika të përbashkëta, të cilat vlen të veçohen në dy pika:

1. Portretizimi i një pamundësie për të bashkëjetuar me tjetrin, si dhe përpjekjet për t’i arsyetuar konkretisht këto botëkuptime

E përbashkëta kryesore mes djathtistëve ekstremë dhe radikalëve myslimanë është rreth përhapjes së propagandës se myslimanët dhe evropianët e tjerë s’mund dhe assesi nuk duhet të bashkëjetojnë. Te dy këto grupe e përqendrojnë vëmendjen tek portretizimi i një gjendjeje të papërbalueshme të ndeshjeve të ideologjive që ata përqafojnë.

Djathtistët ekstremë e llogarisin çdo mysliman praktikues të fesë si rrezik për shoqërinë, më pakta që mund të dëgjosh prej tyre është: “ne e urrejmë Islamin e jo myslimanin”. Si rezultat i kësaj qasjeje, ata, me të

drejtë, mundohen, në mos ta eliminojnë krejtësisht problemin mysliman, të paktën ta disjplinojnë myslimanin praktikues. Në anën tjetër, myslimanët radikalë të mllfosur, duke bërë çmos që t'ia veshin çdo jomyslimani cilësitë prej një radikali të djathtë, dalin me një version të sofistikuuar të el-welau-we-l-bera-së - “miqësisë dhe armiqësisë”, me të cilin thërrasin për një urrejtje të plotë ndaj qafirit (jomyslimanit) në tërësi, dhe për luftë ndaj tij në një mënyrë apo tjetër. Ata i gjen duke e fajësuar qafirin për çdo problem që mund të ketë umeti. S'është aspak çudi pastaj ta hasësh edhe rastin ku e gjen qafirin të fajësuar për problemin e brendshëm martesor të filan myslimani.

Ç'është e vërteta, krejt këto akuza e gjuajtje fajesh nuk janë edhe të pabaza si nga njëra palë, po ashtu edhe nga tjetra. Myslimanët janë tërbuar nga sulmet nga droni i telekomanduar perëndimor i cili, në emër të luftimit të terrorizmit, vret për çdo ditë e pamëshirshëm vëllezërit e motrat e tyre gjithandej në Lindjen e Mesme. Shtoja kësaj edhe torturat skandaloze ndaj të pafajshmëve nëpër burgjet famëkeqe të ngritura nga pushtuesit jolegjitimë, të cilat tortura në shumë raste janë trajtuar nga vetë perëndimorët si shkelje të të drejtave të njeriut.

Në anën tjetër, evropiani xhindoset kur sheh që vëllai a motra e tij e pafajshme vritet në stilin e ekzekutimit me thikë para kamerave; ose kur ushtari anglez jashtë detyre ekzekutohet në mes të ditës në qendër të qytetit; ose kur është dëshmitar i eksplozimeve gjithnjë e më të shpeshta mu në mes të qyteteve evropiane nga myslimani kamikaz që nuk “harron” ta përmendë Allahun edhe gjatë atij akti.

Pastaj, djathtistit nuk i bën fare përshtypje që gjatë përpjekjeve për ta zaptuar çiftin e Xihadi Xhonit, evropiani çon për në ahiret shumë të pafajshëm me atë breshëri bombardimesh të drejtuara ndaj civilëve. Në anën tjetër, prite pastaj myslimanin “xheloz” - ndjenjat e të cilit tashmë janë mpiksuar nga kjo padrejtësi e paskrupull - të marrë rrugën për t'i mbytur civilët evropianë të pafajshëm. Më në fund, gjatë tërë këtij procesi, evropiani akademik shpesh bëhet djathtist, ndërsa myslimani krenar shpesh bëhet radikal. Kështu vazhdon loja derisa të futen në këtë katrahurë efektshëm gjithnjë e më shumë fansa në taborët respektivë. Pastaj, gjeje se kush e filloi, apo, edhe më vështirë, se i kujt është faj!

2. Ithtarët e dy taborëve janë ata që i konkretizojnë mendimet e skajshme e jo themeluesit e tyre

Siç edhe është e logjikshme, në shumicën e kauzave, janë ithtarët ata që i konkretizojnë mendimet e nismëtarëve, ndonëse këta të fundit, shpesh heqin dorë nga veprimet e ndjekësve që i tejkalojnë kufijtë. Edhe pse ka vend për debat në Islam për reagimin e myslimanëve ndaj kërcënimeve të jashtme, është pothuajse e pamundur të shohësh një të shkolluar fetarisht nga myslimanët, pra një hoxhë, të ndërmarrë operacione që bëjnë kërdi në qytetet evropiane. Kjo për arsye se, siç edhe është përmendur më parë, vetë nismëtarët e një fryme jotolerante në shumicën dërrmuese të rasteve nuk i legjitimojnë këto veprime kundërproduktive të “nxënësve” të tyre entuziastë. Kjo për arsye se ata kanë sado pak haber ne çështjet e dëmit dhe të dobisë.

Merr për shembull rastin kur ne vitin 2013 ushtari anglez Lee Rigby u mbyt me thikë nga Michael Adebolajo. E mbytësi kishte ndjekur ligjërata të imami Anjem Choudry (الانجم چودھری). E, Imami ne fjalë, ne një emision televiziv të BBC-së, sa për ironi, haptas shpreh se nuk e urren këtë veprim, porse edhe assesi nuk e legjitimon vrasjen e atij ushtari jashtë detyre. Ose, rastin e 2011-ës, nga tabori tjetër, kur në Norvegji ekstremisti i krahut të djathtë Anders Behring Breivik-u vrau mbi 60 civilë. Ndonëse synimi i tij nuk ishte të vriste këtu vetëm myslimanë, Andrew Brown-i, një gazetar anglez i së përditshmes britanike “The Independent”, sqaron se pikëpamjet e Breivik-ut ishin kryekëput rreth urrejtjes së myslimanëve dhe marksistëve.

Thënë shkurt e pa rrotulla, arrijmë në përfundim se nismëtarët e drejt-përdrejtë a të tërthortë të rrymave ekstremiste e radikale, për një arsye a tjetër, nuk i gjen, shumicën e herëve, t’i “tejkalojnë kufijtë” në veprimet e tyre. Janë fansat dhe pasuesit e këtyre këndvështrimeve ata që veprojnë në shenjë besnikërie, guximi, dashurie ndaj drejtësisë, apo edhe nga efekti i adrenalinës i gjen të kurthuar në veprime që janë jashtë zgjidhjeve racionale.

Përfundim

E djathta ekstreme akoma nuk është në pozitë për të vendosur në Evropë, por tendencat e tyre janë në rritje. Qëndrimi i Evropës tani për tani dallon nga ky i partive të ekstremit të djathtë. Në një konferencë të organizuar në Bruksel me temën: “Islami dhe Evropa”, më 24.06.2015, Përfaqësuesja e Lartë për Politikë të Jashtme dhe Siguri e Bashkimit Evropian, Federika Mogerini, kishte deklaruar: “Islami e gëzon natyrshëm vendin e tij në shoqërinë evropiane. Argument për këtë është ndikimi i tij i qartë në mënyrën tonë të jetesës”, duke shtuar se “Islami është Evropa dhe Evropa është Islami!”

Po ashtu, shkrimtari francez me origjinë polake, Marek Halteri, në mars të vitit 2016, në analizën e tij me titull: “Myslimanët nuk mund të na lënë vetëm në mbrojtjen e demokracisë”, rreth sulmeve terroriste në Bruksel, shkroi edhe këtë:

“Për të fituar këtë luftë asimetrike dhe për të mposhtur këto falanga të vogla, por shumë mizore vrasësish, ekziston vetëm një mënyrë: duhet të përfshijmë myslimanët jo të dhunshëm, që janë shumica, ndonëse shumë e heshtur. Në fakt, në këto orë nuk kam dëgjuar as shekët sauditë dhe as presidentët apo mbretërit arabë që të dënojnë vendosmërisht dhe në mediet ndërkombëtare atë që ndodhi në Bruksel, ashtu sikurse nuk i dëgjova kur ndodhën sulmet në Paris. Është e vërtetë, nuk bën pjesë në kulturën e tyre të shprehin ndjenjat për argumente të tilla. Por duhet ta bëjnë, sepse janë në rrezik edhe ata, nga strategjia e tensionit të Shtetit Islamik.”

“Mendoj se me bombat e tyre, xhihadistët ndjekin dy objektiva. I pari është të rrisin nivelin e Islamofobisë në Perëndim, me pasojat që i kemi të gjithë para syve: rritja e partive të së djathtës ekstreme dhe fajësimi i emigrantëve. Objektivi i dytë është të dobësojnë Kontinentin e Vjetër, sepse pikërisht aty ka lindur dhe mbretëron ende demokracia. Dhe nuk ka asgjë që vrasësit e Shtetit Islamik urrejnë më shumë sesa demokracia.”

Në anën tjetër, radikalizmi islam, i ashtuquajtur, nuk përfaqëson mendimin dhe qëndrimin islam ndaj besimeve të tjera e as nuk pasqyron qasjen e myslimanëve të tjerë, që janë shumica absolute, siç e pohojnë edhe perëndimorët. Lufta mediatike e porositësve të caktuar, dëshiron të futë

huti dhe t'i përgjithësojë të gjithë myslimanët duke i trajtuar si terroristë, në bazë të veprimeve të individëve myslimanë të indoktrinuar, por kjo është e padrejtë dhe nuk i shërben paqes dhe bashkëjetesës ndërjetare. Nuk është i drejtë gjykimi se të gjithë perëndimorët apo të krishterët janë terroristë, për shkak të Breivikut, andaj njëjtë duhet të kihet qasje edhe ndaj myslimanëve të pafajshëm.

Disa pseudoanalistë vendorë dëshirojnë që të bëjnë ndarje ndërmjet myslimanëve, duke i ndarë në "tradicionale", "selefitë-vehabistë", "të politizuar" etj. Këto ndarje nuk qëndrojnë dhe nuk mund të shpjegohet nëpërmjet tyre dhuna. Fakti që një mysliman është praktikues më konservativ, apo që di t'i kërkojë të drejtat e veta në bazë të së Drejtës Ndërkombëtare, nuk do të thotë se ai është i dhunshëm apo burim i dhunës. Kjo përveçqë është padrejtësi, është edhe injorancë mbi vlerat islame në njërin anë dhe të drejtat e njeriut në anën tjetër.

Bibliografia:

- Ali Pajaziti, Fjalori i sociologjisë, botuar nga Logos-A, 2010
- BBC. 24 Maj 2013 . <http://www.bbc.com/news/uk-22650053> (qasja 20 mars 2016).
- BBC. 4 Shtator 2009.
http://www.bbc.co.uk/religion/religions/islam/history/spain_1.shtml
(qasja 20 mars 2016).
- Daily Express . 26 Dhjetor 2015.
<http://www.express.co.uk/news/world/629022/EU-migration-crisis-far-right-parties-Europe-Germany-Sweden-France> (qasja 20 mars 2016).
- Defense Human Resource Activity.
<http://www.dhra.mil/perserec/osg/terrorism/radicalization.htm> (qasja 20 mars 2015).
- Edward W. Said, Shtrembërimi i Islamit, Botuar nga Logos-A më 2011.
- Fjalori i Gjuhës së Sotme Shqipe, Prishtinë, 1981.
- Karen Armstrong, Islami, një histori e shkurtër. Botuar nga Logos-A, 2011.
- Mudde, Cas. The Ideology of the Extreme Right. Manchester : Manchester University Press , 2000.

Muslim Population. 2014. <http://www.muslimpopulation.com/Europe/> (qasja 28 mars 2016).

Muslim Population. <http://www.muslimpopulation.com/Europe/> (qasja 21 mars 2016).

Nasir Abdulkerim El-Akël, “Islam, jo vehabizëm - وإسلامية لا وهابية”. Botoi, shtëpia botuese “Sicilia” në Rijad, 2003.

Qadhi, Yasir. Muslim Matters . Tetor 18 2010.

<http://muslimmatters.org/2010/10/18/yasir-qadhi-the-lure-of-radicalism-amongst-muslim-youth/> (qasja 20 mars 2016).

Xhafer Shejh Idris, <http://www.saaid.net/monawein/m/48.htm>

Muhamed DËRMAKU

THE EXTREME RIGHT AND ISLAMIC RADICALISM IN EUROPE - SIMILARITIES BETWEEN THEM

(Summary)

For centuries Muslims have coexisted peacefully with others in Europe. This coexistence, which lasted for centuries, was seen as unsustainable and unnatural by different ideologies and groupings among both Muslims and others. Nowadays, the former are called radical Muslims, whereas the latter are part of the extreme right. Consequently, in this paper we will analyze the similarities between these two movements with diametrically opposed views.

In order to achieve sound conclusions, initially we must separately analyze the ideologies of the followers of the extreme right and of Islamic radicalism. Following the analysis of the doctrines of both groups, we can discuss their potential influence.

محمد درماكو

اليمن المتطرف والراдикаلية الإسلامية في أوروبا؛ المشتركات بينهما

(خلاصة البحث)

لقرون عديدة كان للمسلمين عموماً تعايش سلمي مع الآخرين في أوروبا. ومع ذلك ، هذا التعايش الطبيعي لقرون عديدة فقد رآه واعتبره غير مستقر بالضرورة وغير طبيعي بعض الأيديولوجيات والجماعات الموجودة على حد سواء بين أوساط المسلمين وغيرهم . و في الآونة الأخيرة ، تم تسمية الأولين بـ "المسلمين المتطرفين الراديكاليين" كما يعرف الآخريين بـ "اليمنيين المتطرفين" . وبالتالي ، في هذا البحث يُقصد به تحليل وتعكس أوجه التشابه والمشاركات بين هاتين الحركتين بمواقفهما المتناقضة بينهما تماماً.

و من أجل التوصل إلى استنتاجات معقولة ، كما ذكر أعلاه ، يجب أولاً تحليل إيديولوجيات أتباع اليمنيين المتطرفين والراديكاليين الإسلاميين بشكل مفصل ، ثم بالكشف والعرض عن معتقدات المجموعتين المذكورتين أعلاه و نحاول تقديم و استعراض تأثيرهما المحتمل أيضاً .

Prof.dr. Isa MEMISHI

VËSHTRIM FJALORIT ARABISHT-TURQISHT TË SAMI FRASHËRIT

Abstrakt

Në kohën kur vepronte Samiu, pra në çerekun e fundit të shekullit nëntëmbëdhjetë, ishte epoka e zhvillimit të leksikografisë së gjuhëve evropiane. Nisur nga ky fakt edhe Samiu iu përkushtua kësaj disipline, ku dha kontribut të jashtëzakonshëm në hartimin e fjalorëve, për të arritur kulmin e veprimtarisë tij në fushën e leksikografisë me kryeveprën e tij Kamusi Alam.

Sami Frashëri, përpos që ishte një enciklopedist, leksikograf, publicist, prozator, dramaturg e çka jo, ishte edhe një orientalist i përmasave evropiane. Ai duke qenë në kontakt me literaturën orientale dhe me atë perëndimore, arriti t'i bashkonte dy shkollat e leksikografisë, asaj orientale dhe perëndimore. Kjo më së miri shihet te mënyra dhe metoda e hartimit të fjalorit arabisht-turqisht dhe fjalorëve të tjerë të Sami Frashërit.

Fjalët kyçe: *Fjalor, enciklopedi, Sami Frashëri, Kamus.*

Fjalori më i vjetër në historinë e leksikografisë, sipas gjurmimeve arkeologjike, është ai i zbuluar në fund të shekullit XX në qytetin Ebla të Sirisë. Ky fjalor daton aty kah vitit 2300 para erës sonë. Fjalori në fjalë është hartuar me alfabetin e kunjave, përmban fjalë në gjuhën sumere karshi akademisë, kurse Xhorxhi Zejdani pohon se fjalorin e parë e hartuan kinezët në shekullin XI para erës sonë.

Në kohën kur vepronte Samiu, pra në çerekun e fundit të shekullit nëntëmbëdhjetë, ishte epoka e zhvillimit të leksikografisë së gjuhëve evropiane. Nisur nga ky fakt edhe Samiu iu përkushtua kësaj disipline, ku dha kontribut të jashtëzakonshëm në hartimin e fjalorëve, për të arritur kulmin e veprimtarisë tij në fushën e leksikografisë me kryeveprën e tij Kamusi Alam.

Sami Frashëri, përveçqë njihet si enciklopedist i shquar me enciklopedinë e tij të famshme Kamusi Alam, ai njihet edhe si leksikografi më i njohur, jo vetëm i kohës në të cilën jetoi por në përgjithësi. Samiu, njihet hartues i këtyre fjalorëve, qofshin ata njëgjuhësh apo dygjuhësh:

1. Kâmus-i Fransevi: Fransızcadan Türkçeye Lugât (Fjalor i frëngjishtes: frëngjisht-turqisht), Stamboll, 1299/1882 (bot. I), me 1630 faqe; 1315/1898 (bot. II), i plotësuar me korrigjime e shtesa, shtrihet në 1920 faqe; 1318/1901 (bot. III) po ashtu i ripunuar (nga vetë Samiu) dhe shtrihet në 2240 faqe, me përmasa 13/19 cm.; 1322/1905 (bot. IV, pas vdekjes së Samiut), pa ndonjë ndryshim nga botimi i tretë;
2. Kâmus-i Fransevi: Türkçeden Fransızcaya kadar (Fjalor i frëngjishtes: turqisht-frëngjisht) Stamboll, 1302/1885, 1208 faqe; 12/17cm.
3. Küçük Kâmus-i Fransevi (Fjalor i vogël i frëngjishtes): frëngjisht-turqisht, Stamboll, 1304/1886, me 650 faqe;
4. Kâmus-i Arabi: Arapçadan Türkçeye Lugât (Fjalor i arabishtes: arabisht-turqisht), Stamboll, 1898, me 504 faqe, i papërfunduar;
5. Kâmus-i Türki (Fjalori i turqishtes), Stamboll, 1317/1900, vëll. i parë 796 faqe (deri te shkronja s (sad) dhe vëll. i dytë 797 faqe, gjithsej 1593 faqe. Çdo faqe e këtij fjalori është e radhitur në tri shtylla me përmasa 19/25 cm. Të gjithë së bashku shtrihen pra në mbi 6000 (gjashtë mijë) faqe.

Nëse ndalemi dhe i vështrojmë veç e veç këto vepra leksikografike dhe enciklopedike, atëherë lirisht mund të thuhet se të rrallë janë leksikografë në historinë e leksikologjisë botërore të rangut të Sami Frashërit. Përgatitja e tij prej një enciklopedisti dhe poliglotti, i mundësonte që në mënyrë shumë profesionale dhe cilësore të hartonte një fjalor në cilëndo gjuhë që ai njihnte. Kjo më së miri vërehet nga interesimi i shumë studiuesve të krijimtarisë leksikologjike të Sami Frashërit. Janë botuar dhe shkruar shumë studime rreth fjalorëve të Sami Frashërit.

Sami Frashëri, përpos që ishte një enciklopedist, leksikograf, publicist, prozator, dramaturg e çka jo, ishte edhe një orientalist i përmasave evropiane. Ai duke qenë në kontakt me literaturën orientale dhe me atë perëndimore, arriti t'i bashkonte dy shkollat e leksikografisë, asaj orientale dhe perëndimore. Kjo më së miri shihet te mënyra dhe metoda e hartimit të fjalorit arabisht-turqisht dhe fjalorëve të tjerë të Sami Frashërit.

Nëse kihet parasysh se kriter themelor i secilit fjalor është që të jetë lehtë i përdorshëm, i qartë, i saktë në përshkrimin e kuptimit, kriter të cilin të gjithë fjalorët e Samiut e plotësojnë, pa dyshim që edhe fjalori arabisht - turqisht i Samiut i plotëson këto kushte.

Në historinë e leksikografisë arabe për emërtimin e fjalorëve janë përdorur terma të ndryshëm, si *muḥīṭ*, *baḥr*, *qāmūs*.

Emërtimi që ka gjetur përdorim më të gjerë deri në ditët tona është *mu'ğem*. Emërtimi *mu'ğem* ka përdorim aq të gjerë sa që gjithë hartuesit e fjalorëve arabisht-arabisht apo arabisht gjuhë të huaja e kanë përdorur këtë term, edhe pse edhe termi *kāmūs* te shumë autorë të fjalorëve dygjuhësh është mjaft i pranishëm.

Përgjatë gjithë historisë së leksikografisë turke, për emërtimin e fjalorëve, sipas dr. Xhevdet Çakmakxhës, janë përdorur terma të ndryshëm, si *lugāt*, *lisān*, *terğumān*.

Dr. Xhevdet Çakmakxhë pohon se i vetmi Sami Frashëri, gjatë hartimit të fjalorëve të tij, ka përdorur termin *qāmūs*. Me këtë term Sami Frashëri i ka emërtuar gjithë fjalorët e tij. Ai edhe enciklopedinë e tij e emërtoi me termi *qāmūs*, përkundër asaj që Qāmūsi Alām i plotësonte të gjitha kriteret e një enciklopedie.

Sami Frashëri, gjatë hartimit të fjalorit arabisht-turqisht, ka ndjekur shkollën e leksikografëve arabë dhe të huaj. Renditjen e zërave e ka bërë sipas rrënjës së fjalës.

Në historinë e leksikologjisë arabe njihen tri metoda klasike të renditjes së njësive leksikore në fjalorët arabisht-arabisht.

1. Renditja e njësive leksikore sipas vendformimit të konsonanteve të njësive leksikore.
2. Renditja e njësive leksikore sipas konsonantit të parë të një njësie leksikore;
3. Renditja e njësive leksikore sipas konsonantit të fundit të një njësie leksikore.

Ağah Sırrı Levendi pohon se fjalori arabisht - turqisht i Sami Frashrit fillimisht është botuar në tre fashikuj, kurse si tërësi është botuar në vitin 1898. Po ashtu, sipas këtij studiuesi të veprimtarisë së Sami Frashërit, botimin e fjalorit arabisht-turqisht Samiu vetë e ka financuar.

Sami Frashëri para hartimit të fjalorit arabisht-turqisht, siç pamë edhe më lart, kishte hartuar një mori fjalorësh. Ai ishte i vetëdijshëm për rolin e leksikografisë, andaj edhe iu rrek me aq përkushtim kësaj disipline shkencore, ku edhe dha kontribut të pashoq. Samiu i vetëdijshëm se osmanishtja ishte plot e përplot me arabizma, dhe pa njohjen e arabishtes, nuk mund të njihej as osmanishtja, andaj edhe iu përvesh hartimit të fjalorit arabisht-turqisht. Por ja që, për fat të keq, nuk ia doli ta përfundonte.

Fjalori arabisht - turqisht i Samiut, sikur të ishte përfunduar do të ishte një fjalor i përmasave të mëdha. Ky fjalor, edhe pse në të janë përfshirë vetëm pesë bashkëtingëllore, madje bashkëtingëllorja e pestë jo e tëra, gjithsej ka 504 faqe. Pra, sipas një llogarie del se po të ishte përfunduar i gjithë fjalori do të kishte diku rreth 3500 faqe.

Ndonëse fjalori arabisht-turqisht i Samiut nuk është i përfunduar, edhe kjo pjesë e botuar arrin të na ofrojë material të bollshëm për t'i bërë një analizë metodës së ndjekur nga Sami Frashëri.

Si gjithë fjalorët e përmasave të këtyllë, edhe fjalori arabisht - turqisht i Sami Frashërit, është hartuar në dy kolona, me përmasa 16x24cm. Çdo njësi leksikore veçohet me shenjën §.

Renditja e njësive të fjalorit arabisht-turqisht është bërë sipas rrënjës së fjalës, traditë e hartimit të fjalorëve në gjuhën arabe. Sami Frashëri me përpikëri i është përmbytur traditës arabe të hartimit të fjalorëve. Pra, ai ka ndjekur metodën e renditjes së njësive leksikore sipas metodës së dytë, duke bërë renditjes sipas konsonantit të parë të rrënjës së njësisë leksikore.

Traditë e hartimit të fjalorëve arabisht - arabisht apo arabisht gjuhë e huaj është që njësitë leksikore të fillojnë me folje në vetën e tretë, njëjës, gjinia mashkullore. Edhe Sami Frashëri ka ndjekur këtë metodë, kurse në turqisht është përkthyer me infinitivin e turqishtes, sipas natyrës së gjuhës turke. Samiu këtë metodologji e kishte ndjekur edhe në hartimin e fjalorit Qāmūsi turki. Kjo është edhe një argument i pamohueshëm se ai ka ndjekur shkollën evropiane gjatë hartimit të fjalorëve.

Samiu për çdo bashkëtingëllore shënon emrin e saj në arabisht, më pas numrin rendor të saj, duke vazhduar të dhënat se cilit tipit të bashkëtingëlloreve i përket bashkëtingëllorja në fjalë. Të rrallë janë ata fjalorë që e praktikojnë këtë metodologji, aq më tepër një fjalor dygjuhësh. Për shembull për bashkëtingëlloren ب /b/ Samiu sqaron se është bashkëtingëllore buzore.

Samiu më pas për secilin konsonant tregon vlerën numerike të secilës bashkëtingëllore. Kjo metodologji e ndjekur nga Samiu është një metodë e praktikuar te shumica e fjalorëve arabisht - arabisht apo arabisht gjuhë e huaj.

Samiu, gjatë renditjes së njësive leksikore, ka ndjekur principin etimologjik-semantik të rrënjës së fjalës, pra renditja është bërë sipas renditjes alfabetike të rrënjës së foljes .

Njësitë leksikore, siç janë bashkëtingëlloret, afikset, nëse nuk janë të derivuara nga ndonjë rrënjë me tri bashkëtingëllore, janë shënuar si njësi leksikore në vete, praktikë jo e zakonshme në leksikografinë arabe. Edhe parafjalët me një bashkëtingëllore siç është parafjala ب /bi/ janë trajtuar si njësi në vete.

Njësitë leksikore, siç janë pjesëzat apo parafjalët, siç e do edhe tradita e fjalorëve arabë, janë trajtuar si njësi leksikore të veçanta.

Për shembull lidhëzën أم em (a. ose, apo) e prezanton njësi leksikore në vete (77); اُنْ /en/ (që, kështu që, se, të, për të); اِنْ /in/ (në qoftë se, nëse).

Një veçanti tjetër e fjalorit arabisht-turqisht të Samiut e që i përket shkollës evropiane të hartimit të fjalorëve, është vënia e shkurtesave pas çdo njësie leksikore, varësisht se cilës kategori gramatikore i takon ajo njësi leksikore. Kjo metodologji nuk haset te fjalorët arabisht - arabisht, apo te fjalorët arabisht gjuhë e huaj.

Ja disa ilustrime:

Mbiemrat Samiu i prezanton nëpërmjet shkurtesës ص :

رجل بحجيّ (ص) - njeri i rehatshëm

Ndonëse Sami Frashëri ishte njohës i shkëlqyeshëm edhe i shkencave islame, ai shpeshherë për shpjegimin e një njësie leksikore për ilustrim sjell ajete të Kuranit. Sa për ilustrim po prezantojmë disa nga këto raste: Po prezantojmë ajetin që Samiu prezanton për shpjegimin e lidhëzës أم duke e ilustruar me ajetin: *“Për ata është njëlloj, i paralajmërove apo nuk i paralajmërove, ata nuk besojnë.”* (35/10). Apo, rastin tjetër me ajetin rreth shpjegimit të parafjalës إِلَى: *“...plotësojeni agjërimitin deri në mbrëmje...”* (2/187).

Shpjegimi i kuptimit të parafjalës ب (bi) me kuptim të kompensimit nëpërmjet ajetit: *“Hyni në xhenet falë asaj që po bënit (në jetë)”* (16:32). Apo shpjegimin e së njëjtës parafjalë me kuptimin e parafjalës مع (mea) nëpërmjet ajetit: *“...zbrit me paqe...”* (11:48); Kur e njëjta parafjalë ka kuptimin e parafjalës فِي (fi), e cila tregon vendin ku ndodhet një send apo kohën ku kryhet një veprim i caktuar apo vendin për ku drejtohet diçka: *“sigurisht, Allahu ju ndihmoi në Bedër”* (3:123); *“...në të aguar i shpëtuam...”* (54:34); *“ata që shpenzojnë natën dhe ditën pasurinë...”* (2:274);

Samiu po për parafjalën ب vazhdon me shpjegimin e kuptimit të saj me kuptimet tjera si me atë të kuptimit të parafjalës من (prej) duke e ilustruar me ajetin: عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا: “Një burim nga ku do të pinë robërit e Allahut, duke e parë atë të rrjedhë rrëke” (76:6);

Dhe në fund të shpjegimit të kuptimit të parafjalës ب nëpërmjet ajetit me kuptim të parafjalës مع me kuptim me: وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ “Dhe në Ditën, në të cilën qiejt, së bashku me retë do të çahen më dysh...” (25:25).

Shpjegimi i kuptimit të parafjalës ب me kuptim të shoqërimit, pra me kuptim të parafjalës مع me, nëpërmjet ajetit: ضَاوَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ: “...sepse toka, pavarësisht gjerësisë së saj, u bë e ngushtë për ju ...” (9:25).

Samiu gjithashtu nëpërmjet ajeteve të Kuranit shpjegon pozitën e parafjalës ب në fjali e shoqëruar me kallëzuesin e foljes لَيْسَ dhe kallëzuesin e pjesëzës مَا: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ: “A nuk jam Zoti juaj?” (7:172); وَمَا اللَّهُ بِعَاقِلٍ: “Allahu nuk është i pavëmendshëm...” (2:74; 2:85; 2:140; 2:144; 2:149; 3:99)

Dhe një ilustrim po e sjellim rreth shpjegimit të foljes حَزِي / وَاتَّمُوا يَوْمًا حَزِي: لَا تَحْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا “Frikësojuni ditës kur askush nuk do të mund të bëjë asgjë për askënd...” (2/48).

Po për parafjalën ب Samiu shpjegon për funksionin e saj, shoqëruar me kundrinën e largët (الْمَفْعُولُ بِهِ غَيْرُ الصَّرِيحِ), e cila vjen pas foljeve kalimtare. Edhe këtë funksion të kësaj parafjale e shpjegon nëpërmjet ajetit ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ: “...Allahu ua shuan dritën...” (2:17).

Një karakteristikë tjetër e fjalorit arabisht-turqisht të Sami Frashërit e që kujtoj që ia shton vlerën, është edhe ofrimi i sinonimeve për një njësi leksikografike. Siç kemi rastin me مَنَّكَالْ kemi kuptimin në turqisht lugë e më pas kemi edhe komentimin duke thënë se është sinonim i fjalës مَلْعَمَةٌ.

Kemi edhe raste kur njësinë leksikore e shpjegon nëpërmjet një fjalie e për të qenë sa më i qartë në shpjegimin e kuptimit të dytë të një njësie leksikore ai ofron një ilustrim tjetër që atë kuptim e ka kuptimin e parë:

فلان كريم البدن يعني كريم النسب - *Filani është me prejardhje fisnike.*

Samiu pjesëzat, lidhëzat dhe parafjalët, jo vetëm që i prezanton si njësi leksikore në vete por ai gjerë e gjatë flet për kuptimin e tyre dhe funksionin që kanë ato në rregullat e gjuhës arabe. Një praktikë të tillë nuk e hasim te autorët joarabë në hartimin e fjalorëve të gjuhës arabe.

Foljet me rrënjë me tri bashkëtingëllore janë sistemuar në atë mënyrë që fillimisht është prezantuar veta e tretë e gjinisë mashkullore në kohën e shkuar, traditë kjo e trasuar për shekuj me radhë në leksikografinë arabe.

Po qe se ndalemi dhe e vështrojmë çdo detaj të fjalorit arabisht - turqisht të Samiut vërejmë se vërtet Sami Frashëri jo vetëm që ishte leksikolog i pashoq, por ishte edhe një arabist i shkëlqyeshëm.

Të paktë janë fjalorët arabisht - arabisht që gjatë prezantimit të një folje prezantojnë foljen edhe në kohën e tashme, sepse, zakonisht në fjalorët e arabishtes prezantohet vetëm koha e shkuar në vetën e tretë të gjinisë mashkullore. Por, Samiu jo vetëm që prezanton foljen edhe në kohën e tashme të llojit të parë, por në të gjitha llojet ku ajo folje ka përdorim. Ai foljen e prezanton në të dy kohët që ka arabishtja, të shkuarën الماضي *el-māzī* dhe të tashmen المضارع *elmuẓāriū*.

Samiu në kuadër të së njëjtës rrënjë të foljes, nëse një folje ka një e më shumë forma të llojit të parë, atëherë i rendit sipas vokalit të bashkëtingëllores së mesme të foljes, më një e më shumë kuptime.

Një dukuri tjetër që haset te fjalori i Samiut është edhe prezantimi i formës së masdarit, menjëherë pas formës së kohës së shkuar dhe kohës së tashme të të gjitha llojet e foljeve. Kjo praktikë nuk haset te fjalorët e tjerë, aq më tepër te fjalorët arabisht - gjuhë e huaj. Forma e masdareve të llojeve të zgjeruara zakonisht renditet me emrat e prejardhur nga e njëjta rrënjë e foljes, kurse te Samiu pason menjëherë pas kodës së tashme:

بَدَّلَ /bedele/. Përveç llojit të parë kemi llojin إِبْدَالَ ، يُبَدِّلُ ، إِبْدَالٌ ebdele, yu'bdilu, ibdālun (139) ndryshoj, e bëjë ndryshe; تَبَدَّلَ ، يُبَدِّلُ ، تَبَدُّلٌ beddele, yubeddilu, tebdīlun (139) ndërroj, ndryshoj; تَبَدَّلَ ، يُتَبَدَّلُ ، تَبَدُّلٌ tebeddelu, yetebbeddelu, tebdīlun (139) ndryshoj, ndërroj; اِسْتَبَدَّلَ ، يَسْتَبَدِّلُ ، اِسْتِبْدَالٌ istebeddele, yestebdilu, istibdālun (139), ndërroj, marr në kompensim.

Ndodh që Samiu renditjen e foljeve ta ketë bërë edhe sipas formës së masdarit, nëse folja ndryshon kuptimin duke marrë një formë tjetër të masdarit. Psh. أَكَلَ ، يَأْكُلُ ، أَكْلٌ ، مَأْكَلٌ ekele, ye'kulu, eklun, me'kelun (66) ha, ushqehem; اِكْتَلَتْ ، اِكْتَلٌ ، يَأْكُلُ ، أَكَلَ ekele - ye'kulu - uklun, ikletun (66) kruhem: أَكَلَ ، يَأْكُلُ ، أَكَالٌ ، اِكْتَلٌ ekele- ye'kelu, ekālun, ikālun, ekelun (66) të qenët (dhëmb) i prishur.

Një veçanti tjetër e fjalorit arabisht - turqisht të Samiut është prezantimi i mënyrës urdhërore të disa folje: po përmendim mënyrën urdhërore të foljes أَخَذَ eħade: Samiu pasi që prezanton foljen në kohën e shkuar të vetës së tretë të gjinisë mashkullore, siç e do zakoni në arabisht, prezanton formën e kohës së tashme, gjë që, siç cekëm edhe më herët, shumë pak fjalorë e praktikojnë këtë metodë, për të vazhduar me format e masdarit dhe në fund mënyrën urdhërore në formën e saj حُذَّ ħuđ (24), apo mënyrën urdhërore të foljes أَكَلَ ekele / كُلَّ kul.

Sami Frashëri pasi që prezanton foljen në kohën e shkuar dhe në kohën e tashme, prezanton masdarin e asaj foljeje. Një folje e caktuar mund të ketë një e më shumë forma të masdarit. Samiu në të shumtën e rasteve prezanton gjithë format e mundshme të masdarit të një foljeje.

Sami Frashëri pas llojit të parë të foljeve prezanton foljen në paradigmen فَاعَلَ fā'ale. Edhe pse kjo nëpër gramatika të arabishtes radhitet si paradigme e llojit të tretë, kurse paradigma فَعَّلَ fe'a'a le te fjalori i Samiut renditet e treta me radhë. Këtë renditje e praktikojnë edhe shumë fjalorë të arabishtes siç është fjalori Mu'ğemu-l-lvesit.

S'do mend se jo të gjitha foljet kanë përdorim në të gjitha llojet, andaj edhe Samiu ka prezantuar vetëm ato lloje që kanë përdorim në një folje të caktuar.

Meqenëse shumësi në gjuhën arabe ndërtohet në mënyrë të rregullt, nëpërmjet mbaresave, dhe në formë të parregullt, pra duke marrë forma të caktuara e që janë disa. Sami Frashëri ndjek metodën e gjithë hartuesve të fjalorëve arabisht - arabisht, apo arabishte - gjuhë e huaj duke prezantuar format e shumësit të parregullt. Ja disa raste: *مَأْدَبَةٌ ، مَأْدَبَةٌ - حَم مَادِبٌ ; أَدِيبٌ ; جَم أُدْبَاءُ* ;

Në gjuhën arabe parafjalët kanë funksion semantik, andaj edhe fjalorët më të njohur të gjuhës arabe zakonisht pas foljes shënojnë parafjalën, apo parafjalët, e cila (të cilat) e shoqëron (i shoqërojnë) atë folje. Këtë veçanti të fjalorëve të gjuhës arabe, për çudi, nuk e hasim te fjalori arabisht-turqisht i Samiut. Ja për shembull foljen *أَثَرٌ* qoftë në llojin e parë apo në llojet e zgjeruara e kemi pa parafjalë. Të njëjtën folje në shumicën e fjalorëve arabisht - arabisht, apo arabisht në gjuhë të huaja, e kemi të shoqëruar me parafjalët të cilat e shoqërojnë këtë folje nëpër lloje të zgjeruara. Në llojin e parë e kemi të shoqëruar me parafjalën *على*, në llojin e dytë, që ka një përdorim më të gjerë, gjithmonë është e shoqëruar me parafjalën *في* dhe me parafjalën *على*, në llojin e tretë folja *أثر* aṭere shoqërohet me parafjalën *على* dhe parafjalën *ب*.

Në fjalorin e Samiut arabisht - turqisht ndodh që të mos jenë prezantuar gjithë llojet e foljeve, edhe pse ato edhe ashtu nuk kanë gjithmonë përdorim. Mirëpo, kemi raste që një lloj të caktuar e hasim te shumica e fjalorëve arabisht - arabisht apo arabisht në ndonjë gjuhë të huaj. Një rast të tillë e kemi me foljen *أَثَرٌ* në llojin e dhjetë. Këtë folje e hasim gati te gjithë fjalorët.

Në gjuhën arabe nuk kemi folje më shumë se me pesë konsonante.

E veçantë e fjalorit arabisht - turqisht të Samiut është se foljet që prezanton nëpër lloje të foljeve, prezanton në të dy kohët, në kohën e shkuar dhe në kohën e tashme në vetën e tretë njëjës të gjinisë mashkullore. Kjo praktikë nuk është parë në shumicën e fjalorëve të arabishtes, sepse praktikë e hartimit të fjalorëve të gjuhës arabe ka qenë dhe është që folja të prezantohet vetëm në kohën e shkuar, veta e tretë njëjës, gjinia mashkullore. Sa i për ketë kohës së tashme, shumë fjalorë qofshin ata arabisht, apo arabisht në ndonjë gjuhë të huaj, prezantohet vetëm vokali karaktere-

Te folja *أُتِيَ* shënon numrat prej 1 deri në 12 duke e prezantuar këtë folje me gjitha parafjalët që merr kjo folje dhe duke ndryshuar kuptimin e saj me secilën parafjalë veç e veç.

Kur jemi te foljet, vlen të theksohet se Sami Frashëri pas secilës folje karshi shkurtesës *فُل* nëpërmjet të cilës ai i bënë me dije se kemi të bëjmë me folje, ai me shkurtesën *فَت (فعل تام)* përdoruesin e njofton se kemi të bëjmë me një folje të plotë.

Sa i përket foljeve, të cilat në të njëjtën kohë janë edhe folje ndihmëse, siç kemi rastin me foljet të cilat vijnë para një folje tjetër për të treguar fillimit e veprimin, siç është rasti me foljen *أَحَذَ*. Samiu në këtë rast sqaron se kjo folje vjen edhe para një folje në kohën e tashme për të treguar fillimin e veprimit të një foljeje tjetër *أَحَذَ يَطُوفُ* - ka filluar të rrotullohet.

Meqenëse fjalori arabisht-turqisht i Samiut nuk është i plotë, jemi të detyruar të marrim ilustrime nga vëllimi që është botuar.

Për të prezantuar në mënyrë sa më besnike metodën e trajtimit të një njësie leksikore në këtë fjalor, pra të një rrënje, me këtë rast po prezantojmë foljen *حَزَى*

Samiu pasi që me shenjën § përdoruesit i bën me dije për një njësi të re leksikore, prezanton foljen në kohën e shkuar në vetën e parë të gjinisë mashkullore, ashtu siç është traditë e gjithë fjalorëve të arabishtes. Më pas vazhdon me prezantimin e foljes në kohën e tashme *يُحْزِي* duke e ndarë me një pikë të madhe të theksuar. Kjo dukuri, siç është theksuar edhe më herët, nuk praktikohet në leksikografinë arabe. Më pas vazhdon me masdarin *حَزَاءٌ*. Tani kohën e tashme me masdarin i ndan me presje. Në vazhdim në kllapa katrore ofron shkurtesën [فت] për të i bërë me dije përdoruesit se kemi të bëjmë me një folje të plotë. Samiu më pas vazhdon me kuptimin e foljes duke prezantuar kuptimet e foljes në fjalë duke i renditur me numra prej një deri në pesë.

Samiu më pas vazhdon me paradigmen *أَفْعَلُ / أَحْزَى ، يُحْزِي ، حَزَاءٌ*. Edhe në këtë lloj të foljeve Samiu përdoruesin e fjalorit e njeh me kuptimet e kësaj foljeje në këtë paradigme. Pas këtij lloji, Samiu prezanton këtë folje në paradigme *حَزَاءٌ / حَزَى ، يُحْزِي ، حَزَاءٌ* duke ilustruar me një shprehje mjaft të përdorur në zhargonin e myslimanëve: *حَزَاكَ اللهُ حَيْرًا*. Meqenëse

lloji i foljeve në paradigmen *إِفْتَعَلَ* andaj edhe kjo folje ka përdorim në këtë lloj dhe Samiu e prezanton *إِحْتِرَاءٌ*، *يُحْتَرَى*، *إِحْتَرَى*. Këtë folje Samiu e përfundon me prezantimin e llojit në paradigmen *تَجَازٍ*، *يَتَجَاوَى*، *تَجَاوَى* / *تَفَاعَلَ* / *تَجَاوَى*.

Pas llojeve të foljeve, siç është e zakonshme të të gjithë fjalorët e tjerë, edhe Samiu prezanton pjesët e ligjëratës të derivuara nga e njëjta folje. Ai me këtë rast prezanton këto pjesë të ligjëratës të prejardhura nga kjo folje: *جَزَاءٌ* duke i bërë me dije përdoruesit, nëpërmjet shkurtesës [سد] (emër i gjinisë mashkullore). Pastaj vazhdon me një emër tjetër, po nga kjo rrënjë: *جَزَاءٌ*، *جَزِيٌّ*، *جَزَى*، *جَزِيَّةٌ* جم *جَزَى*. Siç shihet Samiu pas numrit njëjës menjëherë vazhdon me shkurtesën e shumësit [جم] duke prezantuar format e mundshme të këtij emri në shumës të parregullt. Kjo dukuri është ndjekur te shumica e hartuesve të fjalorëve të arabishtes, pra emrat që kanë shumës të parregullt, prezantohen me format që merr ai emër. Pas formave të shumësit të parregullt ai përdoruesit, nëpërmjet shkurtesës [سث], i bënë me dije se kemi të bëjmë me një emër të gjinisë femërore. Po në këtë temë Samiu prezanton mbiemrin *جَاوٍ* në trajtën e shquar *الجَاوِي* për të vazhduar me shkurtesë ث nëpërmjet të cilës përdoruesin e paralajmëron se i njëjti mbiemër për gjininë femërore ka formën *جَاوِيَّةٌ*. Dhe në fund fare, nëpërmjet shkurtesës [ص] përdoruesit i bënë me dije se kemi të bëjmë me mbiemër.

Samiu këtë njësi leksikore e përfundon duke prezantuar emrin e prejardhur nga kjo rrënjë në paradigmen *مُفَاعَلَةٌ* *مُجَاوَاةٌ* / dhe nëpërmjet shkurtesës [سث], i bën me dije përdoruesit se kemi të bëjmë me një emër të gjinisë femërore.

Poqëse u hedhim një shikim fjalorëve më të njohur të gjuhës arabe, siç janë *معجم الوسيط*، *القاموس المحيط*، *مقاييس اللغة*، *لسان العرب* do të shohim se përafërsisht të njëjtët të dhëna ofrojnë gjithë këta fjalorë.

Bie në sy se Samiu fjalët të cilat janë të derivuara nga rrënja me një apo me dy konsonante të dobëta i rëndit edhe sipas renditjes alfabetike duke i bërë me dije përdoruesit se për më shumë të orientohet në rrënjën e fjalës. Ja disa raste të tilla «أخو» *أَخٌ* (٢٤). Por, këtë zë Samiu më gjerësisht e trajton te rrënja *أخو* duke i prezantuar të gjitha fjalët e derivuara nga kjo rrënjë.

Një dukuri tjetër që bie në sy te fjalori arabisht - turqisht i Samiut është ajo se ai ndodh që një njësi leksikore ta fillojë me emër, e më pas të kalon në foljen që ka atë rrënjë. Ja rasti: njësia me rrënjën *أح* fillon me emrin *أَح* për të vazhduar pastaj me foljet nëpër lloje dhe më pas me gjithë fjalët e derivuara nga rrënja *أح*.

Kemi rastet kur një fjalë të caktuar e rendit sipas renditjes alfabetike, pra jo sipas rrënjës së fjalës. Por, kemi edhe raste kur Samiu një fjalë të derivuar nga një rrënjë me konsonant të dobët e shtjellon sipas renditjes alfabetike, siç kemi rastin me numrin një. Samiu në këtë rast, apo raste të ngjashme, përdoruesit të fjalorit i bën me dije rrënjën e fjalës, në kllapa (اصلی) aslij-rrënja). Raste të tilla ka mjaft, por duke marrë parasysh natyrën e punimit, po prezantojmë vetëm disa prej tyre: *أَحَدٌ* ehadun/një. Në mes të kllapave Samiu shënon rrënjën e trilaterit *وَحَدٌ* veħadu.

Se vërtet Sami Frashëri ka ndjekur metodën e hartimit të fjalorëve nga autorë evropianë flet fakti se ai, gjatë hartimit të fjalorit arabisht - turqisht, njësinë leksikore të arabishtes, të shprehur në vetën e tretë të gjinisë mashkullore, e prezanton me infinitivin e turqishtes mek, mak. Po sjellim disa shembuj sa për të ilustruar këtë metodologji të ndjekur nga Sami Frashëri:

أَثَرٌ āthere - j'uthire - seçmek, ihtijar etmek
إِثْمَارٌ - işimār - seçmek, اختیارایتمک
يَأْخُذُ , *أَخَذَ* , *تَأْخَذُ* - almak
 eħadhe- je'ħudhu, eħdhun, te'ħādhun -

Sami Frashëri për opinionin shkencor është i njohur edhe si arabist i shkëlqyeshëm. Ai është edhe autor i dy gramatikave të gjuhës arabe قواعد الصرفية dhe تصريفات العربية. Njohuritë e Samiut rreth gramatikës së gjuhës vërehen edhe në fjalorin e tij arabisht-turqisht. Të paktë janë fjalorë arabisht - gjuhë e huaj që ofrojnë aq shumë të dhëna nga fusha e gramatikës. P.sh. Samiu për të shpjeguar kuptimin e parafjalës *ب* sjell ilustrime kur kjo parafjalë ka edhe kuptimin e parafjalës *عن*. Këtë ai e ilustron me ajetin nga Kurani *وَيَوْمَ تَشْتَقِقُ السَّمَاءَ بِالْغَمَامِ*. Samiu nëpërmjet këtij ajeti shpjegon se parafjala *ب* me këtë rast ka kuptimin e parafjalës *عن*.

Sami Frashëri, krahas shpjegimit të kuptimit semantik të një njësie leksikore, shpeshherë për një atë njësi leksikore ka shpjeguar edhe pozitën e saj në fjali, si:

1. Njësinë leksikore أُبَادِيدُ, pasi që jep kuptimin semantik ai shpjegon se kjo njësi leksikore në të shumtën e rasteve vihet në pozitë e rrethororit të mënyrës الحال, në rasën kallëzore: ذهبوا أباديد kanë shkuar të shpërndarë (ndaras).

Shkurtesat në fjalorin arabisht-turqisht të Sami Frashërit:

ث dyjësi; جم gëem'un shumësi; [سد] për shënimin e emrave të gjinisë mashkullore; [ست] për shënimin e emrave të gjinisë gjininë femërore; [صص] është shkurtesë e cila paraqet të njëjtën formë për emër dhe mbiemër; ص sifatun mbiemër; فل filun folje; فت تام filun tammun folje e plotë; قط pjesëz; مص masdarun paskajore.

Në vend të përfundimit

Për të prezantuar vlerën dhe metodën e ndjekur gjatë hartimit të fjalorit arabisht-turqisht të Sami Frashërit, ndonëse në atë fjalor është përfshirë vetëm çereku i leksikut të arabishtes, duhet bërë një monografi e plotë. Por, me këtë rast po mjaftohemi me kaq.

Dhe krejt në fund, po ritheksojmë faktin se nëse kriter themelor i secilit fjalor është që të jetë lehtë i përdorshëm, i qartë, i saktë në përshkrimin e kuptimit, atëherë këtë kriter e plotëson fjalori arabisht - turqisht i Samiut, siç e plotësojnë dhe gjithë fjalorët e tij të tjerë që ka hartuar.

Prof.dr. Isa MEMISHI

A REVIEW OF SAMI FRASHERI'S ARABIC-TURKISH DICTIONARY

(Summary)

The last quarter of the XIX century was the age of the development of the lexicography of European languages. Living and working during the very same period, Sami Frasheri too, focused on this discipline, giving an exceptional contribution in the compilation of dictionaries, achieving his greatest success in the field of lexicography with his masterwork *Kamusi Alam*.

Apart from being known as a distinguished encyclopedist and the author of the *Kamusi Alam* he is also known as a distinguished lexicographer. He was the author of a number of dictionaries, both monolingual and bilingual. Apart from being a distinguished encyclopedist, lexicographer, publicist, prose writer, dramaturg, etc., he was also a distinguished orientalist. Having access to oriental and western literature he managed to combine both schools of lexicography. This is best seen in the way he prepared the Arabic-Turkish dictionary and his other works.

الأستاذ الدكتور عيسى ميمشي

نظرة عامة على القاموس "عربي - تركي" لسامي فراشيري

(خلاصة البحث)

في الوقت الذي كان يعمل فيه سامي ، في الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، كان عصر تطوير تأليف معاجم اللغات الأوروبية . و بداية بهذا الواقع قام سامي نفسه لهذا الانضباط وقدم إسهامًا رائعًا في تأليف القواميس للوصول إلى ذروة نشاطه في مجال المعاجم بتحفته "قاموس الأعلام". اشتهر شمس الدين سامي فراشيري كموسوعي عام ، لا سيما بموسوعته "قاموس الأعلام" ، ولكنه في الوقت الذي عاش فيه كان بارزًا في تأليف المعاجم بشكل عام فألف سامي القواميس ، سواء كانت أحادية اللغة أو ثنائية اللغة .

و بالإضافة إلى كونه موسوعيا ، ومؤلفا للمعاجم وصحفيًا وناثرا وكاتبًا مسرحيا فهو كان مستشرقًا ذا أبعاد أوروبية . كما كان على اتصال بالأدب الشرقي والغربي وتمكن من توحيد مدرستَي تأليف المعاجم ، الشرقية والغربية . هذا أفضل ما يمكن رؤيته في الأسلوب و الطريقة التي اتبعها تأليف المعجم "عربي - تركي" والقواميس الأخرى لسامي فراشيري .

Prof. dr. Abdulla HAMITI

ASPEKTE TË NDRYSHIMEVE SEMANTIKE TË DISA TURQIZMAVE

Abstrakt

Marrëdhëniet e gjata dhe të qëndrueshme ndërmjet popullit turk e atyre të Ballkanit, që u krijuan gjatë periudhës osmane, kanë ushtruar ndikim intensiv në jetën shoqërore, ekonomike dhe kulturore të popujve të Ballkanit. Prandaj, për shkak të kontaktit të drejtpërdrejtë dhe ndërveprimit të turqve dhe shqiptarëve, shumica e fjalëve janë huazuar gjatë kohës së qëndrimit afatgjatë të osmanëve në viset shqiptare. Për folësit amë të gjuhës shqipe, një numër i konsiderueshëm i atyre fjalëve nuk ndihen si të huazuara, por janë bërë pjesë e qenies kombëtare, intelektuale dhe shpirtërore të shqiptarëve. Pas shumë shekujsh dhe ndryshimeve të shumta gjuhësore që kanë ndodhur, këto fjalë kanë kaluar nëpër procese të ndryshme në nivel semantik, që përshkruhet në këtë punim.

Fjalët çelës: *semantika, turqizmat, ndryshimet semantike, adaptimet semantike.*

Hyrje

Me depërtimin e turqve osmanë në trevat shqiptare, fillon kontakti dhe ndikimi i ndërsjellë midis gjuhës turke dhe gjuhës shqipe. Ky ndikim i ndërsjellë me kalimin e kohës ka bërë që në gjuhën shqipe të depërtojnë fjalë orientale (arabe, perse e turke), të cilat, për faktin se në gjuhën shqipe kanë ardhur nëpërmjet turqishtes, do t'i quajmë turqizma. Në gjuhën shqipe, sipas Dizdarit¹, në të folurit e përditshëm janë përdorur afro 4.500 fjalë, por sigurisht se numri i turqizmave në gjuhën shqipe ka qenë shumë më i madh. Ky ndikim i turqishtes në gjuhën shqipe që filloi në periudhën osmane, e vazhdoi edhe pas largimit të osmanëve, është i shprehur mjaft me gjithë purizmin gjuhësor që pa kritere tentohej të largoeshin turqizmat nga gjuha shqipe. Prandaj fjalët turke janë të pranishme qoftë në gjuhën e folur qoftë në gjuhën e shkruar dhe një numër i konsiderueshëm i tyre edhe as që mund të zëvendësohen pasiqë ato tashmë janë bërë pronë e shqipes dhe pjesë e kulturës shqiptare.

Një vështrim i përgjithshëm i turqizmave në gjuhën shqipe

Kur kemi parasysh ndikimin e madh kulturor oriental-islam (këtu mendojmë periudhën e Perandorisë Osmane kur intelektualët shqiptarë studiojnë në qendrat e ndryshme të Perandorisë Osmane, shërbejnë me detyra të ndryshme në administratën osmane, në ndikimet tregtare, shkencore, kulturore, në letërsi, folklor, muzikë e në mënyrën e jetesës si edhe islamizimin e popullatës vendore si faktin jashtëgjuhësor i cili e ka zbutur shumë rezistencën përballë futjes së turqizmave në gjuhën shqipe, por edhe ka hapur rrugën për huazimin intensiv të leksikut nga sfera sakrale) mund të supozojmë se nga shumica e shqipfolësve fjalët turke nuk janë shikuar si fjalë të huaja, por, nga ata, ato fjalë janë shikuar si pjesë e begatisë së qenies së tyre kulturore dhe shpirtërore. Pikërisht në kuadër të kësaj logjike do të mundohemi t'i ndirçojmë ato në aspektin semantik.

Edhe para kohës së depërtimit të Perandorisë Otomane në zonën e Ballkanit, fjalët janë huazuar nëpërmjet kontakteve tregtare dhe interaksi-

¹ Tahir Dizdari, *Fjalor i orientalizmave në gjuhën shqipe*, Instituti Shqiptar i Mendimit dhe i Qytetërimit Islam (AIITC), Tiranë, 2005.

onit kulturor nga Lindja. Por, marrëdhëniet e gjata dhe të qëndrueshme ndërmjet popujve turq e atyre të Ballkanit, që u krijuan gjatë periudhës osmane, kanë ushtruar ndikim në jetën shoqërore, ekonomike dhe kulturore të popujve të Ballkanit. Në të vërtetë, ne mund të shohim gjurmët e këtij ndërveprimi edhe sot në gjuhët, kulturat, letërsitë, historitë dhe artet e popujve të Ballkanit. Andaj, siç thotë Sapiri se “kur ekziston huazimi kulturor, gjithmonë ka gjasa që gjithashtu të huazohen edhe fjalët që kanë lidhje me të², e nga fakti se tokat shqiptare pesë shekuj ishin nën administrimin turk dhe nëpërmjet turqve e morëm edhe fenë islame, pra rrjedhimisht edhe atë kulturë, gjuha shqipe nuk ka mundur t’i bëjë ballë depërtimit të turqizimave. Në këtë kontekst, studimet e Orientalistikës janë gjithashtu shumë të rëndësishme për të kuptuar historinë, gjuhën dhe kulturën e shqiptarëve, një rajon ku ndikimi turk është i madh.

Para se të futemi në shqyrtimin e ndryshimeve semantike të turqizimave në gjuhën shqipe do të ndalemi pak edhe te terminologjia teknike. Në qarqet studimore në gjuhën shqipe fjalët e huazuara nga gjuhë orientale-islame (arabisht, persisht e turqisht) janë trajtuar herë si turqizma e herë si orientalizma. Termi *orientalizma* ka për qëllim të shenojë prejardhjen e gjuhës burimore nga e cila vijnë ato fjalë, ndërsa termi *turqizma*, pavarësisht se ato fjalë kanë burimin nga gjuha arabe, perse apo turke, ka për qëllim të tregojë se ato fjalë në gjuhën shqipe kanë ardhur bashkë me ardhjen turqve osmanë në trevat tona dhe se në gjuhën shqipe kanë depërtuar si fjalë turke, pasi që ato në gjuhën shqipe kanë depërtuar me të gjitha adaptimet që i kishin pësuar për nevojat e gjuhës turke.

Duke qenë se me këto fjalë nënkuptohet kontakti i turqishtes (osmane) dhe i shqipes dhe se këto fjalë para se të depërtonin te ne i ishin përshtatur gramatikës së turqishtes, jam përcaktuar të përkrah termin turqizëme e jo atë orientalizëm.

Natyrisht se kur flitet për huazimet e fjalëve nga ndonjë gjuhë tjetër ato emërtohen si fjalë të huaja. Por, duke pasur parasysh bashkëjetesën e gjatë kohore të shqipes dhe të turqishtes në trevat tona, shumë nga fjalët e huazuara nga turqishtja në popull nuk kanë mundur të ndihen si fjalë të huaja. Ato aq shumë ishin shtrirë në popull sa që i kanë përdorur të gjithë

² Eduard Sapir, *Gjuha - hyrje në sistemin e ligjëritimit*, Prishtinë, 1980, f. 220.

shqipfolësit pa marrë parasysh përkatësinë e tyre fetare, sikundër që kishin zënë vend edhe në krijimtarinë tonë letrare. Kjo për faktin se një numër i madh i turqizmeve ishin bërë pjesë e thesarit të leksikut të gjuhës shqipe, e disa prej tyre janë përdorur dhe përdoren edhe si sinonime me përgjegjësen e shqipes³. E sipas Samarës: Kjo tregon se turqizmat e këtij tipi, megjithëse kanë ekuivalentin ose sinonimin përgjegjës në gjuhën e sotme shqipe (standarde), as mund të hiqen, as mund të zëvendësohen në të gjitha kontekstet e ligjërit, siç është vepruar ndonjëherë në mënyrë të gabuar.⁴ Fjalët e tilla kanë përdorim të gjallë në ligjërimin e folur dhe atë të shkruar me ngjyime stilistike dhe si të tilla e pasurojnë sistemin e sinonimeve dhe në përgjithësi sistemin e leksikut të gjuhës shqipe.

Midis fjalëve të huazuara, vendin më të madh e zënë emrat, pastaj fjalët e prejardhura dhe fjalët e përbëra nga fjalët e marra nga dy gjuhë të veçanta. Pas ndërprejes së kontakteve direkte të turqishtes me shqipen pason një fazë tjetër nëpër të cilën kalojnë turqizmat. Sigurisht se këto fjalë edhe më tej qëndrojnë në gjuhën tonë, si pjesë e rëndësishme e thesarit leksikor e shpesh edhe si pjesë e pazëvendësueshme, por natyrisht se me kalimin e kohës fati i tyre fillon të ndryshojë, pasi rrethanat e reja kulturore-arsimore dhe shkencore-teknike e përcaktojnë vendin e tyre në gjuhën marrëse. Ato tashmë nuk janë interesante nga aspekti fonetik ose morfologjik, por që gjithnjë e më shumë do të tërheqin interesimin si problem sociolinguistik, psikolinguistik dhe stilistiko-semantik. Sepse, sikundër dihet, gjuha jonë standarde, shumë turqizma i ka zëvendësuar, pos një numër i konsiderueshëm për të cilin në fondin leksikor vendor edhe sot nuk kemi ndonjë zëvendësim adekuat, shumicia e këtyre fjalëve ose

³ Edhe Hafiz Ali Ulqinaku në fjalorin e tij turqisht - shqip një numër të konsideruar të turqizmeve i ka shenuar si sinonime me fjalën gjegjëse shqipe, e kjo dëshmon se edhe fjala orientale ka qenë në përdorim sepse autori kur e shkruan fjalën turke e shkruan dy here edhe në kolonën për shqip e përkthen me fjalën tjetër, p.sh.: tur.: çengel shqip e jep çen(g)el ose gre-mç (659); ergenlik - djelmi ose beqari (284); lakab - afiq ose llagëp(1038); halka - rreth ose halkk (676); emel - uzdaj ose shpnes ose ujmus (364); konuk - mik ose mysafir (13); ugur - zar ose fat ose baht (411); akreb-akreb ose sfurk (983) etj. Shih: Abdullah Hamiti, *Aspekte vlerësuese për orientalizmat në veprën e Hafiz Ali Ulqinakut*, në: Studime për nder të Rexhep Ismajlit - me rastin e 65 vjetorit të lindjes, KOHA, Prishtinë, dhjetor 2012, f. 302.

⁴ M. Samara, *Rreth huazimeve në gjuhën shqipe*, në GJA, Ser. Shk. Fil., 25 - 1995, f. 68-69.

kanë fituar shenjim stilistik, ose janë shpalluar arkaizma dhe janë tërhequr nga përdorimi, veçmas te gjeneratat e reja dhe janë bërë pjesë e historisë së gjuhës.

Semantika e fjalëve të huazuara nga gjuhët e huaja

Si për fjalët e tjera ashtu edhe për huazimet, pra edhe për turqizmat, vlerësimi i tyre bëhet në bazë të kritereve të ndryshme, e më së shumti: sipas temave, sipas llojit të fjalës, sipas nivelit të gramatikës, sipas shkallës dhe rrugës së integritit, sipas kërkesës dhe nevojës. Ndryshe nga të gjitha këto e veçojmë përdorimin semantik dhe zbatimin e fjalorit, sepse çdo huazim gjuhësor, ndjek ndryshimet në shkallën semantike të strukturës së gjuhës. Prandaj edhe qëllim i këtij punimi është që, me anë të disa shembujve, të hedhë dritë mbi ndryshimin semantik që kanë pësuar turqizmat në gjuhën shqipe.

Huazimi në planin gjuhësor nënkupton adaptimin e domosdoshëm fonetiko-morfologjik si parakusht që modeli nga gjuha dhënëse të fitojë statusin e leksemës plotësisht të adaptuar në gjuhën e marrësit. Kjo do të thotë se fjala e huaj, në momentin e transferit në sistemin e ri gjuhësor, medoemos i nënshtrohet adaptimit fonetik nga njëra anë, dhe në anën tjetër përshtatjes themelore morfologjike. Ndryshimet e tilla të domosdoshme konsiderohen adaptim primar, i cili, natyrisht, e përcjell interferencën leksikore. Të gjitha ndryshimet të cilat ndodhin në leksemën që ka pësuar adaptimin primar shkojnë në rendin e ndryshimeve sekundare, të cilat bëhen me kohë në terrenin e gjuhës së marrësit, ndërsa ato i udhëheqin ndikimet e ndryshme gjuhësore dhe ato jashtëgjuhësore, të cilat e përcaktojnë edhe shkallën e adaptimit edhe statusin e formës së huazuar në sistemin e ri gjuhësor.

Semantika, sikundër dihet, është disiplinë shkencore e cila e studion kuptimin e fjalëve, në këtë mënyrë qëllimi ynë në këtë punim është që fjalët e huazuara dhe të pranuarat t'i përshkruajmë në nivelin semantik, të mundohemi t'i kuptojmë dhe t'i ndriçojmë në dritën e semantizmit. Te

interferimi leksiko-semantik duhen dalluar dy aspekte themelore të huazimit⁵:

1. Kur në kuptim të njohjeve të reja, huazimit leksikor i paraprin huazimi i koncepteve (kuptimor) nga civilizimi i dhënësit - merret koncepti/kuptimi, sendi i ri e i ngjashëm, dhe bashkë me të edhe fjala e cila e emërton - pra huazohet edhe “e shenjuara” edhe “shenjuesi” i saj adekuat, përcjellës.
2. Kur është fjala ekskluzivisht për huazimin gjuhësor - në gjuhën marrëse futet vetëm leksema me të cilën emërtohet koncepti tashmë ekzistues - pra, huazohet vetëm “shenjuesi”.

Dinstinkcioni i këtyre midis huazimeve ka domethënie të shumëfish-të, madje edhe mund të ketë ndikim edhe në shkallën e integritetit të fjalës së huazuar në gjuhën e marrësit, si edhe në fatin e saj në prdorimin e përgjithshëm të gjuhës. Në planin semantik dhe funksional dy tipat e përmendur të huazimeve ndryshojnë dukshëm dhe veprojnë në pajtim me veprimin e shumë faktorëve ekstralinguistikë, të cilët në të vërtetë edhe ndikojnë në gjuhë, veçmas te huazimet nga jashtë.

Sipas Vajzović-it, në rast se fjalën e huaj të huazuar e karakterizon tipi i parë i huazimit (e shenjuara + shenjuesi), atëherë për atë në planin semantik është e veçantë se zakonisht në fondin e leksikut ekzistues të gjuhës marrëse nuk ka zëvendësim (ndonëse nuk përjashtohet që sinonimi me kalimin e kohës të shfaqet), e me këtë edhe më pak u ekspozohet ndryshimeve semantike - më së shumti i përket realitetit objektiv, jo rrallë e fiton rolin e termit, dhe, vlera përdoruese e fjalës së tillë, shpesh varet nga realiteti jashtgjuhësor, siç janë konteksti shoqëroro-politik, kulturo-historik dhe zhvillimi shkencor-teknik, ndryshimi i gjeneratave e të ngjashme; ndërkaq, nëse fjala e huazuar i përket tipit të dytë të huazimit (vetëm “shenjuesi”), leksemën e tillë e karakterizon fakti se zakonisht ka mundësi të zëvendësimit me një ose shumë forma sinonimike nga

⁵ Dr. Hanka Vajzović, Orijentalizmi u književnom djelu - lingvistička analiza, Institut za jezik u Sarajevu, knjiga 9, Sarajevo, 1999, str. 166.

fondi i leksikut ekzistues të gjuhës marrëse, prandaj edhe më shumë është e prirë për lëvizje dhe ndryshime të ndryshme semantike.⁶

Dhe sipas studiuesit Filipovic⁷ në analizën e fjalëve të huaja në planin semantik është e pashmangshme ndarja në ndryshime primare dhe sekundare. *Adaptimi primar semantik* nënkupton huazimin e fjalës së huaj në atë kuptim çfarë e kanë kërkuar konteksti gjuhësor aktual dhe nevojat e gjuhës marrëse. Në rastet e këtilla më së shpeshti kemi të bëjmë me faktin se nuk ekziston kurrfarë lëvizje semantike në kuptim të ndryshimit të kuptimit. Prandaj kuptimi i modelit në replikë (fjala plotësisht e adaptuar) eventualisht mund të jetë vetëm i ngushtuar ose i specializuar, por jo edhe i zgjeruar ose i ndryshuar. *Adaptimi sekundar semantik* realizohet gjatë kohës në skemat e adaptimit primar në procesin e difuzionit të fjalës së caktuar të huazuar në terrenin e gjuhës së marrësit, ndërsa përfshin procese të shumta semantike dhe komplekse ndaj të cilave edhe janë të ekspozuara të gjitha fjalët e një gjuhe, pavarësisht nga prejardhja e tyre. Ndryshimet sekundare nënkuptojnë format e ndryshme të ekstenzionit semantik siç është zgjerimi i kuptimit në numër dhe në fushën kuptimore, lëvizja e kuptimit pjesërisht ose tërësisht etj. Ndryshimet e tilla ndodhin nën ndikimin e fuqishëm të realitetit jo vetëm gjuhësor, por edhe jashtëgjuhësor të gjuhës marrëse: ndikimi i faktorëve dhe i kriterëve të shumtë sociologjikë, psikologjikë, historiko-politikë, por edhe i atyre sociolinguistikë dhe funksionalostilistikë, pastaj analogjitë, asociacionet, etimologjitë popullore e të ngjashme.⁸

Sikundër mund të shihet shumë dukuri lidhur me kuptimet e huazimeve janë më të shpeshta dhe më të theksuara në nivelin e adaptimit sekundar, i cili paraqet procesin e dukurive semantike të mëvonshme në terrenin e gjuhës marrëse: zhvillimi i shumëkuptimësisë, diferencimi semantik, vënia e raporteve sinonimike e të ngjashme.

⁶ Dr. Hanka Vajzović, *Orijentalizmi u književnom djelu - lingvistička analiza*, Institut za jezik u Sarajevu, knjiga 9, str. 166.

⁷ R. Filipović, *Jezici u kontaktu i jezičko posuđivanje*, SL, 4, Zagreb, 1978.

⁸ Dr. Hanka Vajzović, *Orijentalizmi u književnom djelu - lingvistička analiza*, Institut za jezik u Sarajevu, knjiga 9, str. 167-168.

Turqizmat pas integritit të plotë u nënshtrohen të gjitha kategorive leksiko-semantike dhe proceseve të cilat i përcjellin kuptimet e fjalëve vendore dhe të huazuara. Prandaj “gjatë përcaktimit të vlerave leksiko-semantike të turqizmave gjithsesi duhet pasur kujdes për dy nivelet e ndryshimeve, të cilat e përcjellin fjalën e huazuar: për nivelin primar dhe atë sekondar, dhe lidhur me këtë edhe për dy forma të kuptimit: themelor dhe atë të lëvizur; për dy lloje të kuptimit: atë leksikor dhe atë kontekstual; për shkallën e ndryshimeve semantike: ndryshimet parciale dhe totale të kuptimit, etj.”⁹ Po ashtu, është shumë e rëndësishme të turqizmat që të vihen relacionet e ndërsjella me njësitë e sistemit të përgjithshëm leksiko-semantik të gjuhës sonë me qëllim që të caktohen mundësitë e polise-misë, homonimisë, sinonimisë dhe antonimisë.

Sikundër dihet turqizmat në gjuhën tonë janë huazuar në kontaktin direkt me gjuhën turke, që ka zgjatur me shekuj dhe nga përfundimi i kësaj marrëdhënieje direkte të gjuhës sonë me turqishten, që është gjithashtu një distancë e madhe kohore, në veçanti kemi shprehjen në nivelin semantik të strukturës gjuhësore. Kjo situatë neve na mundëson të vërehim se faktori kohë veçmas ka ushtruar ndikim në sferën kuptimore të një numri të konsiderueshëm të turqizmave.

Semantika e turqizmave në gjuhën shqipe

Me qëllim që të dokumentojmë këto të dhëna e vlerime që përmendëm më lart, tash do të kalojmë të shembujt të ndarë nëpër grupe të ndryshme.

Në adaptimin primar semantik ballafaqohemi me tri lloje të ndryshme të ndryshimeve kuptimore.

1. Në grupin e parë bëjnë pjesë numri i madh i turqizmave, të cilët e kanë ruajtur kuptimin e tyre themelor. Këto janë kryesisht fjalët nga sfera e realitetit objektiv, fjalët që shënojnë sendet, termat, fjalët nga sfera sakrale e të ngjashme. Për shembull:

⁹ Dr. Hanka Vajzović, *Orijentalizmi u književnom djelu - lingvistička analiza*, Institut za jezik u Sarajevu, knjiga 9, str. 169.

aga, asllan, bagllamë, bela, bereqet, beqar, beshikë, bez, bina, bubreku, bunar, çanak, çardak, çarshaf, çekiç, çelik, çeshme, çizme, çoban, çorapa, dem(b)el, dert, din, dost, dova, dugme, duvak, duvar, dyqan, dyshek, ejalet, esnaf, evlija, fajde, fetfa, filxhan, fitil, fukara, garip, gazi, gjygy, gjynah, haber, haram, hastallëk, haxhi(llëk), hedije, hendek, hile, hurma, ibrik, iftar, ilaç, iman, insan, jangi, jani, jastëk, jemek, jufka, kadaif, kadi, kajmak, kapak, kazan, kurban, kusur, legen, lejlek, lezet, maskara, mendil, mera, mesxhid, millet, mufti, mualim, myhyr, nahi, namaz, nasihat, oka, olluk, pamuk, pasha, peygamber, penxhere, peshkir, rahmet, rahmetli, qafir, qebap, qebe, qerpiç, qilim, qymyr, qyp, sanduk, sandžak, sapun, selam, sevap, sulltan, sungjer, shami, shehër, sherbet, shilte, tapi, tefter, teferiç, tespah, tyrbe, vaz, veresi, zullum, xhamadan, xhami, xhanaze, xhevap, xhezve e të ngjajshme.

2. Ka një numër të madh të turqizmeve të cilët kanë pësuar ndryshime të ndryshme semantike qysh në adaptimin primar. Këtu kemi të bëjmë me ngushtimin e fushës semantike ose me zvogëlimin e numrit të kuptimeve. Gjithashtu, mjaft shpesh kemi edhe lëvizje të “të shenjuarit”, që më së shpeshti bëhen me asocimin metaforik. Me llojin e këtillë të lëvizjes në disa raste fitohet edhe kuptimi i përgjithshëm (pra kuptimi i zgjeruar), e nganjëherë ai edhe definitivisht ndryshon.

a) Ndryshimi i pjesërishëm i kuptimit ka të bëjë me faktin se e ruan lidhjen midis kuptimit themelor dhe atij të ri. Edhe nga shembujt mund të shohim se ky ndryshim i pjesërishëm kuptimor e ruan motivimin e ndryshimeve, në krahasim me kuptimin themelor kemi ngushtim, konkretizim, lëvizje ose zgjerim të kuptimit. Shembujt:

arallëk = koridor i ngushtë (në shtëpitë e vjetra), hapësirë (< tur. aralık = 1. distancë, largësi, hapësirë e ndërmjetme, 2. çarje, birë, 3. interval kohe, 4. ndërprerje pauzë, 5. vendkalim i ngushtë, koridor).

ba(h)çe = kopsht (< tur. bahçe = kopsht < pers. bagçe = kopsht i vogël).

çanak = pjatë dheu/druri (< tur. çanak = enë dheu në përgjithësi).

muhabet = bisedë miqësore (< tur. muhabbet = 1. Dashuri, simpati, 2. Bisedë miqësore < ar. muhabba = dashuri).

- qar* = fitim, përfitim (< tur. *kâr* = 1. fitim, përfitim, dobi, 2. veprim < pers. punë, çështje, biznes, punësim). Në turqishte kemi zgjerim të kuptimit në adaptimin sekondar, ndërsa në gjuhën shqipe meqë ka ardhur me ndërmjetësim të turqishtes është marrë vetëm ai kuptimi i ri - pra këtu kemi reduktim në numër të kuptimeve.
- zanat* = zanat (< tur. *zanat* = profesion < ar. *sana'* = art) e të ngjajshme.

b) ndryshimi i plotë i kuptimit

Ndryshimi i plotë semantik tregon zhvillimin e një kuptimi tërësisht të ri, ku shohim se midis kuptimit themelor dhe kuptimit të ri nuk ka kurrfarë korelacioni. Motivacioni i ndryshimeve të tilla njihet pak, por ama kryesisht hetohet ose me kutpimin e plotë nuk njihet. Këtu kemi te bëjmë me ndryshimet semantike që pëson fjala turke, por edhe me ndryshimet semantike të bëra me rastin e huazimit të fjalëve nga gjuha burimore (arabe, perse etj.) në gjuhën ndërmjetëse pra në gjuhën turke, e pastaj i njëjti kuptim nga turqishtja është bartur, në adaptimin primar, edhe në gjuhën tonë. Ja edhe disa shembuj për ta ilustruar këtë dukuri:

- bajat* = gjë që e ka humb freskinë e vet, e vyshkur, e tharë, që s'është taze <tur. me kuptim të njëjtë < ar. *bâ'it* = ai që ka bujtur, ka kaluar natën;
- basma* = lloj pëlhure (<tur. *basma* = shtypshkrim, e shtypur, e botuar <f. *basma* = shtyp, botoj);
- bostan* = shalqi (< tur. *bostan* = shalqi < pers. *bustan* = kopsht);
- çevër/çevra* = lloj shamie me të cilën janë mbështjellë gjërat, burrat e kanë lidhur belin me të ose edhe veshët (<tur. *çevre* = ambient, periferi, rreth, ajo që është e rrethuar);
- gajret* = bëhu i durueshëm, mos u dorëzo, qëndro, ngushëllim (< tur. *gayret* = përpjekje, angazhim, zell, dëshirë për të bërë diçka);
- hajn* = vjedhës (< tur. *hain* = tradhëtar, i pabesë < ar. *hâin* = tradhëtar, i pabesë);

<i>helaq</i>	= (i) zhytur, (i) fëlliqur, (< tur. helâk = vdekje, shkatërrim, zhdukje, lodhje, stërmundim < ar. shkatërrohem, rrënohem, vdes, i zhdukur, i shuar, i shkatërruar);
<i>musafîr</i>	= mik (që të vjen në shtëpi për të ndenjur ose për të bujtur) < tur. misafir me të njëjtin kuptim, < ar. musâfir = udhëtar.
<i>parmak</i>	= parmakët e rrethojës mund të jenë të metaltë ose prej dërrasash (< tur. parmak = gishti);

Sikundër mund të shihet edhe nga shembujt dhe, siç kemi thënë, motivimi i ndryshimeve semantike të disa fjalëve të caktuara njihet qartë ose së paku zbulohet lehtë, si të fjala *basma*, ndërsa të disa fjalëve është shumë vështirë të hetohet ose të supozohet, si të fjala *parmak* (parmakët mund të rikujtojnë “gishtat”- janë të renditur në distancë/largësi të caktuar prej njëri-tjetrit).

Ndërsa për sa i takon adaptimit sekundar semantik, këtu i përcjellim të gjitha ndryshimet e mëtejme/plotësuese të fjala që ka pësuar adaptim primar. Këtu e shohim se, huazimet si edhe fjalët tjera që jetojnë në atë gjuhë, ndryshojnë në vlerat dhe funksionet e tyre semantike dhe me kohë zhduken. Gjithashtu duhet të theksojmë përsëri se në kuptimin semantik sekundar rol të madh ushtrojnë faktorët psikologjikë, arsimorë, qytetërues, kulturoror-historikë, shoqëroro-politikë, si dhe kushte të tjera.

Edhe më lart është theksuar se adaptimi sekundar e pranon edhe ndryshimin e pjesërishëm edhe të tërësishëm. Ndryshimet e pjesërishme nënkuptojnë lëvizjet në dimensionin e kuptimit që shfaqen me anë të ngushtimit ose të zgjerimit të fushës semantike. Në anën tjetër, të lloji i ndryshimit total kemi të bëjmë me ndryshimin e plotë të dimensionit semantik të “të shenjuarit” qoftë në drejtim të zhvillimit të shumëkuptimësisë qoftë në drejtim të zhvillimit të shenjuesit të ri gjuhësor. Këtë do ta paraqesim si shumëkuptimësi dhe njëkuptimësi bashkë me sinoniminë dhe antoniminë, që janë dy procese të tjera leksikore-semantik dhe që shprehin dy kuptimet themelore.

Shumëkuptimësia, si aftësi e thesarit të fjalëve tregon se ajo që është e përshtatur në kuptimin semantik ka më shumë realitet dhe siguri semantike. Të fjalët me burim turk kjo situatë më shumë përdoret për ndryshi-

met semantike të bëra në adaptimin sekundar. Këtu mund të sjellim disa shembuj që tregojnë për saktësinë e vërejtjes sonë se turqizmat në masë të madhe janë në këtë formë:

<i>bajat:</i>	1) jo e freskët, e vyshkur, e tharë,	
	2) fig. banal, i mërzitshëm,	
<i>bedava/badihava:</i>	1) falas, belesh	2) kot
<i>bereqet:</i>	1) begati, prodhim,	2) mirësi, mbarësi, vlefshmëri
<i>pazar:</i>	1) ditë pazari/tregu	2) treg-u
	3) tregti(m), çmim, kushtim	

Njëkuptimësia tregon ekzistencën e së njëjtës morfemë - rregullsinë e formës morfologjike dhe këto në kuptimin semantik ndahen. Te fjalët e huazuara ekziston njëkuptimësi dylojëshe: midis gjuhëve (fjalët njëkuptimëshe të gjuhëve me prejardhje të ndryshme të sistemit të gjuhës së njëjtë) dhe një gjuhë (fjalët njëkuptimëshe me prejardhje të gjuhës së njëjtë, ku na shfaqet modeli turqizëm - turqizëm nga një gjuhë).

<i>beshikë</i>	- <i>djepi / fshikëza e urinës, qesja e ujit;</i>
<i>bina</i>	- <i>ndërtesa, godina, / bina, skena;</i>
<i>kapak</i>	- <i>kapak (i enës) / kapak i syrit (pjesë e syrit);</i>
<i>top</i>	- <i>topi (lloj arme) / lloj loje / figurë shahu;</i>

Sinonimi, fjala e cila shqiptohet me akcente të ndryshme, por ama që e bart të njëjtin kuptim ka domethënien semantike.

<i>ahbap / dost / jaran;</i>
<i>vakt / zaman;</i>
<i>iblis / shejtan/ nalet</i>
<i>minder / divan</i>

Sinonimi, mund të jetë edhe shumëgjuhësh (turqizëm - që nuk është fjalë me burim turk), për shembull:

<i>bajrak / flamur;</i>
<i>boja / ngjyra;</i>
<i>alet / mjet, vegël pune;</i>

Edhe antonimet - fjalët që kanë kuptim të kundërt me atë të fjalës tjetër- sadopak që i hasim te turqizmat (turqizëm - turqizëm), ato megjithatë janë pranishme:

bajat / taze;

alim / xhahil;

hallall / haram;

shejtan / melaqe;

zengin / fukara.

Përfundim

Turqizmat të cilat nga gjuha turke kanë kaluar në gjuhën shqipe i janë përshtatur gjuhës shqipe nga aspekti fonetik, morfologjik e semantik. Prandaj këto fjalë përdoren të harmonizuara me strukturën gramatikore të gjuhës shqipe. Shihet se janë të përhapur shumë shembujt të cilët në të shumtën e rasteve, më së miri e pasqyrojnë përdorimin standard dhe për nevoja ditore duke e përfshirë edhe shumë mirë njëkuptimësinë, shumëkuptimësinë, sinoniminë dhe antoniminë. Një pjesë e turqizmave në gjuhën shqipe nga aspekti kuptimor përputhen tekstualisht me kuptimin që kanë në turqishte. Kuptimi i një pjese të këtyre fjalëve është ndryshuar pjesërisht. Këtu kemi të bëjmë me faktin se fillon të dobësohet lidhja midis shenjuesit dhe të shenjuarit, shenjuesi merr kuptime shtesë, më të gjera ose më konkrete, më të ngushta nga kuptimi themelor. Dhe në fund disa turqizma të tjerë nga aspekti kuptimor kanë pësuar ndryshim të plotë dhe në shqipen kanë fituar një kuptim të ri, me këtë rast lidhja me kuptimin paraprak mund të mbetet në sferë të lidhjes asociative.

Burimet:

- Dizdari, Tahir: *Fjalor i orientalizmave në gjuhën shqipe*, Instituti Shqiptar i Mendimit dhe i Qytetërimit Islam (AIITC), Tiranë, 2005.
- Filipović, R., *Jezici u kontaktu i jezičko posuđivanje*, SL, 4, Zagreb, 1978.
- Kostallari, A. etj.: *Fjalor i Gjuhës së sotme shqipe*, Rilindja, Prishtinë, 1981.
- Hamiti, Abdullah, *Aspekte vlerësuese për orientalizmat në veprën e Hafiz Ali Ulqinakut*, në: Studime për nder të Rexhep Ismajlit - me rastin e 65 vjetorit të lindjes, KOHA, Prishtinë, dhjetor 2012,
- Eduard Sapir, *Gjuha - hyrje në sistemin e ligjërit*, Prishtinë, 1980.
- Memishi, dr. Isa, *Fjalor arabisht - shqip*, Prishtinë, 2011.
- M. Samara, *Rreth huazimeve në gjuhën shqipe*, në GJA, Ser. Shk. Fil., 25 - 1995.
- Parlatir, Prof. Dr. Ismail, *Türkçe Sözlük, I, II*, Türk Dili Kurumu, 9. Baski, Ankara, 1998;
- Seyed Amir Hossein Asghariut, *Fjalor persisht-shqip*, Fondacioni Rumi, Botimet Toena, Tiranë, 2010;
- Şemsettin Sami, *Kamus-i Türkî*, Istanbul, 1317 (1899).
- Vajzović, Dr. Hanka, *Orijentalizmi u književnom djelu - lingvistička analiza*, Institut za jezik u Sarajevu, knjiga 9, Sarajevo, 1999.

Prof. dr. Abdulla HAMITI

DIFFERENT SEMANTIC ASPECTS OF TURKISH BORROWINGS IN ALBANIAN

(Summary)

The long standing relation between the Turks and the peoples of the Balkans, which was established during the Ottoman period, had a great influence on the social, economic and cultural lives of the peoples of the Balkans. Consequently, due to the direct contacts and interaction between Albanians and Turks, most words were borrowed during the Ottoman rule in the Albanian lands. To Albanian language speakers most of these words are not seen as borrowings but as part of the national, intellectual and spiritual being of the Albanians. After many centuries and numerous linguistic changes these words have undergone different changes at the semantic level, which is the topic of this paper.

الأستاذ الدكتور عبدالله حميدي

الجوانب الدلالية المختلفة لبعض الدخيلات من اللغة التركية

(خلاصة البحث)

إن العلاقات الطويلة والمستقرة بين الشعب التركي وشعوب البلقان والتي تم إنشاؤها و تعزيزها خلال العصر العثماني قد أثرت تأثيرا مكثفا و كبيرا في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لشعوب البلقان . لذلك ، بسبب الاتصال المباشر والتفاعل بين الأتراك والألبان لقد صار اقتراض معظم الكلمات خلال استقرار العثمانيين على المدى الطويل في الأراضي الألبانية . و بالنسبة للناطقين باللغة الألبانية فعدد كبير منهم لا يشعر بأن هذه الكلمات من أصل تركي ، لكن هذه الكلمات أصبحت جزءاً من القومية والفكرية والروحية لدى الألبان . بعد العديد من القرون والتغيرات اللغوية العديدة التي حدثت مرت هذه الكلمات عبر عمليات ذات دلالات مختلفة كما هو موصوف في هذا البحث.

Faik MIFTARI

VAKËFET OSMANE NË PRIZREN GJATË SHEKULLIT XVI

Abstrakt

Në këtë punim shkencor do të trajtoj temën e vakëfeve osmane me theks të veçantë të atyre të qytetit të Prizrenit gjatë shekullit XVI. Nga hulumtimet e deritanishme të njohura, gjatë shekullit XVI, kanë qenë tre vakëflënës të mëdhenj që kanë lënë vakëfe të shumta jo vetëm në Prizren, por edhe në trojet e tjera shqiptare gjatë periudhës osmane. Në këtë punim do të trajtoj kryesisht vetëm vakëfet e tyre në Prizren. Vakëflënësit më të mëdhenj të Prizrenit gjatë shekullit XVI ishin: Mevlana Suzi Çelebiu, Mehmet Kukli beu dhe Gazi Mehmet pasha. Krahas këtyre ishin edhe një varg qytetarësh prizrenas që kanë lënë vakëfe për shpirt të tyre e që i kam prezantuar sipas viteve të defterëve (regjistrave) në Prizren gjatë shek. XVI dhe janë mbajtur katër regjistrime, në vitin 1530, 1548, 1571 dhe 1591, në të cilat regjistrime përveç tatimpaguesve të atëhershëm prizrenas që ishin të obliguar t'i paguanin taksa të ndryshme administratës vendore dhe asaj qendrore osmane, është shënuar edhe regjistri i taksave të vjela nga aktivitetet fitimprurëse të vakëfeve sipas viteve të cekura më lart.

Fjalët kyçe: *Vakëf, Prizren, Suzi Çelebi, Mehmet Kukli beu, Gazi Mehmet pasha etj.*

Hyrje

Nga hulumtimet e deritanishme të njohura, gjatë shekullit XVI, kanë qenë tre vakëflënës të mëdhenj që kanë lënë vakëfe të shumta jo vetëm në Prizren, por edhe në trojet e tjera shqiptare gjatë periudhës osmane. Në këtë punim do të trajtoj kryesisht vakëfet e tyre në Prizren. Vakëflënësit më të mëdhenj të Prizrenit gjatë shekullit XVI ishin: Mevlana Suzi Çelebiu, Mehmet Kukli beu dhe Gazi Mehmet pasha. Krahas këtyre ishin edhe një varg qytetarësh prizrenas që kanë lënë vakëfe për shpirt të tyre e që i kam prezantuar sipas viteve të defterëve (regjistrave) në Prizren gjatë shek. XVI dhe janë mbajtur katër regjistrime, në vitin 1530, 1548, 1571 dhe 1591.

Me rastin e vendosjes së administratës osmane në viset apo trevat e Ballkanit, krahas vendosjes së institucioneve të shumta, që nga ditët e para të vendosjes së pushtetit osman kemi edhe themelimin e vakëfeve të shumta, apo më mirë, siç njihen, si institucion i Vakëfit (fondacionit) osman.

Vakëflënësit kanë ndërtuar objekte të shumta, të cilat pastaj i kanë lënë si vakëf në dobi të gjithmbarshme shoqërore. Përfaqësuesit e shtresës së lartë osmane, sulltani, sadriazemët, vezirët, pashallarët, bejlerët, agallarët, etj., kanë ndërtuar objekte të ndryshme duke filluar nga xhamitë, mesxhidet, medresetë, mejtepet, kytubhanet, teqet, tyrbet, hamamet, hanet, karvansarajet, imaretet, bezistanet, urat, spitalet, rrugë kalldërmeje, kulla, ujësjellësit, kanalizimet e një varg objektesh të tjera.

Pas ndërtimit të këtyre objekteve, për mirëmbajtjen e tyre, përveç përfaqësuesve të shtresave të larta, kanë kontribuar edhe përfaqësuesit e shtresave të mesme dhe të atyre të ulëta duke lënë vakëfe shtëpi, dyqane, mulli, ara pjellore, male me dru etj., me të cilat vakëfe kanë mundësuar që me sukses të kryejnë aktivitetet e tyre fetare, arsimore, kulturore, humanitare, zejtare, tregtare, hoteliere etj.

Për numrin e madh të vakëfeve gjatë periudhës së administrimit të Perandorisë Osmane në Ballkan gjer në vitin 1912, kanë ndikuar një varg faktorësh të ndryshëm sikurse që ishin, motivimi fetar islam, ndjenjat humanitare, qëllimet që pasuria qoftë e luajtshme apo e paluajtshme nëpërmjet vakëfeve të ruhet gjatë periudhave të vështira kohore, si dhe që të sigurohet për një kohë të gjatë funksionimi i vazhdueshëm i këtyre.

Punimi në fjalë përmban, pas hyrjes, këta nënkapituj me radhë: nocioni dhe historia e Vakëfit, vakëfet dhe Vakëfnameja e Mevlana Suzi Çelebiut, vakëfet dhe Vakëfnameja e Mehmet Kukli beut, Vakëfet e Gazi Mehmet pashës, vakëfet e Prizrenit sipas defterit (regjistrin) osman të vitit 1530, vakëfet e Prizrenit sipas regjistrin osman të vitit 1548, vakëfet e Prizrenit sipas regjistrin osman të vitit 1571, vakëfet e Prizrenit sipas regjistrin osman të vitit 1591, përfundimi dhe bibliografia.

Nocioni dhe historia e Vakëfit

Në fillim të këtij nënkapitulli do të jap disa definicione lidhur me nocionin apo emërtimin e fjalës Vakëf, çfarë do të thotë apo çfarë domethënie ka në gjuhën shqipe.

Fjala “vakf” rrjedh nga gjuha arabe që në gjuhën shqipe do të thotë: “ndaloj, ndal, kushtoj”. Pasuria e një vakëfi që lihet vakëf, është e veçuar nga prodhimtaria e rregullt dhe është dedikuar për qëllime të caktuara të përshkruara më parë. Vakëfi sipas jurisprudencës islame përkufizohet si pasuri e veçantë e ndarë me vullnetin dhe dëshirën e plotë të një qytetari i cili i ka dedikuar për një qëllim të caktuar dhe të përshkruar. Qëllimet për të cilin dedikohet vakëfi mund të jenë të ndryshme, si në rrafshin fetar, arsimor, kulturor, humanitar, bamirës, zejtar, tregtar, hotelier etj. Funkcioni ekonomik i vakëfit qëndron në atë se frytet e tij shfrytëzohen, ndërsa objekti apo esenca e vakëfit ruhet, kështu sigurohet një përfitim i përherëshëm i vakëtit për qëllimin e destinuar, të përshkruar më parë nga vakëflënësi.¹

¹Sadik Mehmeti, *Roli i Vakëfit në përhapjen e kulturës dhe arsimimit islam në vendin tonë*, Takvim 1430-1431-Kalendar 2009, Kryesia e Bashkësisë Islame të Kosovës, Prishtinë, 2009, f.132-133.

Termi “vakëf” rrjedh nga gjuha arabe “vakf” i cili në aspektin etimologjik ka domethënie e ndalimit, ndaljes, ndërsa “vakëfim” është përkushtimi i një prone për një qëllim të përcaktuar. Vakëfi ndalohej të tjetërshej, por të ardhurat nga vakëfi shfrytëzohen për qëllime fetare, humanitare, bamirëse, arsimore, kulturore, shëndetësore etj. Vakëfet paraqesin përkushtime fetare të cilat sjellin të mira materiale që vakëflënësi, në bazë të vullnetit të tij të lirë, një pjesë të pasurisë e ka ndarë dhe ia jep në pronë të përhershme “Zotit”, ndërsa të ardhurat nga vakëfi i dedikohen shoqërisë njerëzore për qëllime të përcaktuara më parë.²

Në terminologjinë osmane me termin vakëf është nënkuptuar ndarja e pasurisë të tundshme apo asaj të patundshme për shpirt të vakëfdhënësit me qëllim që me këtë të jetë afër Zotit.³

Historia e Vakëfit daton që nga koha e profetit Ibrahim a.s., i cili e shiti kopenë e bagëtive dhe me parat e fituara bleu një tokë të madhe që ua dedikoi besimtarëve të tij. Kjo traditë e Vakëfit e nisur me profetin Ibrahim a.s. do të vazhdojë edhe me profetin tonë të dashur Muhamed a.s., i cili pati lënë Vakëf për hir të Allahut, shtatë kopshte hurmash në qytetin e Medinës dhe një pjesë të kopshteve me hurma në Fedek dhe Hajber.⁴

Vakëfi i nisur që nga profeti Ibrahim a.s. e i vazhduar edhe nga profeti Muhamed a.s., gjatë gjithë kohës së ekzistimit të Perandorisë Osmane do të kultivohet dhe zhvillohet me të madhe, ashtu që kemi pasur me mijëra apo dhjetëra mijëra vakëfe të dhuruara për qëllime të ndryshme shoqërore. Në kuadër të kësaj edhe në trojet tona shqiptare që ishin në kuadër të Perandorisë Osmane, përveç vakëfeve qendrore, ka pasur edhe vakëfe të shumta të themeluara në nivel të vilajeteve, sanxhaqeve, nahijeve dhe kazave, si në qytete ashtu edhe në fshatra, kryesisht nga bashkëkombësit tanë shqiptarë që ishin pjesë e pandashme e administrimit osman dhe i kanë dhënë kontributit të çmuar me shekuj Perandorisë Osmane.

² Dr. Ahmet Sherif, *Vakëfet si institucione fetare, kulturore-arsimore dhe humanitare*, Edukata Islame, nr.75, Kryesia e Bashkësisë Islame të Kosovës, Prishtinë, 2004, f.138-139.

³ Agron Islami, *Roli i Vakëfeve osmane në jetën ekonomike dhe sociale-shembulli i vakëfnamës së Mustafa Pashës*, Trashëgimia orientale-islame në Ballkan, Instituti për shkencat humane “Ibni Sina”, Prishtinë, 2015, f. 242.

⁴ Osman Nuri Topbash, *Vakëfi, dhurimi dhe shërbimi*, Progresi botime, Shkodër, f.20

Institucioni i vakëfit në asnjë religjion tjetër dhe në asnjë shoqëri tjetër nuk ka luajtur rol aq të rëndësishëm sikurse në fenë islame dhe në shoqërinë myslimane. Institucioni i vakëfit ka pasur ndikim të madh dhe ka lënë gjurmë të pashlyeshme gati në të gjitha fushat e jetës, sikurse atë fetare, morale, politike, humanitare, sociale, zejtare, tregtare, në mesin e popujve dhe shteteve myslimane.⁵

Mbi bazën e besimit islam ishte ngritur, kultivuar dhe mirëmbajtur institucioni i vakëfit. Por me termin vakëf nuk përkufizoheshin vetëm vakëfet (fondacionet) e shumta të përshtirshme myslimane, por edhe ato të krishtere në kuadër të Perandorisë Osmane. Kjo ishte në përputhje të plotë me ligjet ekzistuese të Perandorisë Osmane, në të cilën edhe të krishterët kishin të drejtën e lënies së vakëfeve të tyre dedikuar kryesisht për mirëmbajtjen e kishave, manastireve, shkollave dhe bibliotekave të tyre. Në bazë të kësaj, deri në përfundim të ekzistimit të Perandorisë Osmane kemi një numër të caktuar të vakëfeve të të krishterëve, çifutëve, ortodoksëve, të cilët menaxhonin lirshëm me vakëfet për nevojat e tyre.⁶

Gjatë periudhës osmane institucioni i vakëfit mund të themelohej nga çfarëdo prone private të cilitdo qytetar osman, qëllimi i të cilit ishte që me vakëf të mbështesë dhe përkrahë zhvillimin dhe aktivitetin e objekteve të ndryshme fetare, arsimore, kulturore, humanitare etj. Për secilin vakëf të lënë, vakëflënësi me vakëfname përcaktonte më parë se çfarë shume të të ardhurave të vakëfit do të përdorej për dedikim të qëllimeve të caktuara më parë.⁷

Institucioni i vakëfit ishte shumë i përhapur në Perandorinë Osmane. Në Defterhanen e Stambollit, e cila sot ndodhet në Ankara pranë Arkivit të Drejtorisë së Vakëfeve janë të regjistruara 26300 akt-dhurime.⁸

⁵ Dr. Hasan Kaleshi, *Dokumentet më të vjetra të vakëfeve në gjuhën arabe në Jugosllavi*, Shtëpia botuese "Dituria Islame", Prishtinë, 2012, f.17

⁶ Agron Islami, *Roli i Vakëfeve osmane në jetën ekonomike dhe sociale-shembulli i vakëfnameve së Mustafa Pashës*, Trashëgimia orientale-islame në Ballkan, Instituti për shkencat humane "IbniSina", Prishtinë, 2015, f. 243.

⁷ Dr. Ahmet Sherif, *Vakëfet si institucione fetare, kulturore-arsimore dhe humanitare*, Edukata Islame, nr.75, Kryesia e Bashkësisë Islame të Kosovës, Prishtinë, 2004, ff.139-140.

⁸ Osman Nuri Topbash, *Vakëfi, dhurimi dhe shërbimi*, Progresi botime, Shkodër, f.30

Diku në literaturë është e shënuar se në tërë Perandorinë Osmane në dekadën e dytë të shek. XX tokat (fushat pjellore) vakëfe përbënin 2/3 të tërë sipërfaqes së tokës pjellore të atëhershme të Perandorisë Osmane.⁹

Edhe pse në fenë krishtere mëshira konsiderohet si shenjë dalluese e fesë, në kohën e ekzistimit të Perandorisë Osmane, institucioni i vakëfit apo fondacioni i dhembshurisë dhe mëshirës nuk ishte aq i përhapur në botën perëndimore. Nën ndikim të vakëfeve ekzistuese në Perandorinë Osmane, diplomatët e huaj që ishin në shërbim të Perandorisë Osmane, pas kthimit të tyre në vendet prej nga vinin, kanë themeluar fondacione edhe në vendet perëndimore. Shembull konkret i këtij veprimi janë kujtimet e ambasadorit francez Busberg, i cili ishte i mahnitur me ekzistimin dhe aktivitetin që zhvillonin vakëfet e shumta gjatë gjithë Perandorisë Osmane.¹⁰

Në Perandorinë Osmane, vakëfet e shumta kryesisht ishin të ndara në tri grupe kryesore lidhur me mënyrën e udhëheqjes apo menaxhimit të tyre. **Grupin e parë** e përbënin vakëfet të cilët i menaxhonte Ministria e Vakëfit e shtetit osman. Në këtë grup vakëfesh përfshiheshin vakëfet e sulltanit dhe anëtarëve të familjes së tij, mytevelitë (administratorët e emëruar) udhëhiqnin vakëfet dhe për punën e tyre paguheshin nga ministria e Vakëfit. **Grupin e dytë** të vakëfeve e përbënin vakëfet e ashtuquajtura “vakëfet e varura” për të cilat me anë të vakëfnameve janë caktuar mytevelitë që do të udhëhiqnin vakëfet, por nën mbikëqyrjen të drejtpërdrejtë të ministrisë së Vakëfit. **Grupin e tretë** të vakëfeve e përbënin vakëfet e quajtura “vakëfet e ndara”, në të cilat përfshiheshin të gjitha vakëfet e tjera të cilat në mënyrë të pavarur menaxhoheshin jashtë ministrisë së Vakëfit. Këtu hynin të gjitha vakëfet e themeluara nga shtesa e bejlerëve, ylemave dhe qytetarëve myslimanë dhe atyre jomyslimanë, ortodoksë, katolikë dhe çifutë.¹¹

Qytetari osman, gjatë kohës së Perandorisë Osmane, në rast se dëshironte të themelonte një vakëf gjatë jetës së tij, apo pas vdekjes së tij me vasijetname (testament), linte 1/3 e pasurisë së tij të gjithmbarshme për

⁹ Përmbledhje punimesh, *Zbornikradova 2*, Islamskiteološki fakultet, Sarajevo, 1987, f.106

¹⁰ Osman Nuri Topbash, *Vakëfi, dhurimi dhe shërbimi*, Progresi botime, Shkodër, f.27-28.

¹¹ Përmbledhje punimesh, *Zbornik radova 2*, Islamski teološki fakultet, Sarajevo, 1987, f.107

vakëf dhe paraprakisht duhet të plotësonte disa kushte që kërkoheshin për të qenë vakëfi i tij valid. Ai duhej të ishte i moshës madhore, i aftë nga gjendja psikike e tij, të kishte zotësi veprimi dhe të ishte pronar i vetëm i pasurisë që linte vakëf. Më pastaj e përpilonte Vakëfnamenë të cilin ia dorëzonte mytevelisë (administruesit) dhe më pas aplikonte për regjistrim te kadiu (gjyqtari). Kadiu ia kthente përgjigjen nëse i ka plotësuar vakëflënësi kushtet që duheshin plotësuar. Pas kësaj, me ftesë të kadiut, vakëflënësi së bashku me mytevelinë dëshmonin përmbajtjen e vakëfnamesë së përpiluar, ndërsa në ndërkohë kadiu merrte dhe mendimin e myftisë, pas të cilit kadiu vakëfnamenë e regjistronte në *sixhilin* (regjistrin gjyqësor) e vakëfeve tek kadiu dhe të cilin kadiu më pas e vuloste me vulën e tij.¹²

Dokumenti me të cilin përpilohej legalizimi i vakëfit quhej *vakëfname*. Nocioni vakëfname rrjedh nga fjala arabe “vakf” që në gjuhën shqipe do të thotë “ndaloj, me ndal, me iu përkushtua” dhe nga fjala perse “name” që në gjuhën shqipe do të thotë “shkresë, libër, dokument”. Bashkëdyzimi i këtyre dy fjalëve në nocionin “vakëfname” nënkupton “libër ose dokument mbi vakëfin”. Vakëfnamet janë akte përshpirtërore, akte dhurimi të një sendi të luajtshëm apo të paluajtshëm me karakter valid gjyqësor, pasi që përmban formën e përshpirtnimit, të cilin praktika gjyqësore e ka fuqizuar dhe ligjësuar për shkak të sigurisë juridike të saj.¹³

Në vazhden e këtij numri të shumtë të vakëfeve të lënë gjithandej Perandorisë Osmane, ishte edhe një numër jashtëzakonisht i madh i vakëfeve të lëna nga shtetas të atëhershëm osmanë me përkatësi shqiptare nga të gjitha trojet shqiptare të atëhershme që ishin në gjirin e Perandorisë Osmane, si në Shqipëri, Kosovë, Maqedoni, Çamëri, Kosovë Lindore dhe në Ulqin.

Janë të njohur shumë sadriazemë, vezirë, pashallarë, bejlerë, ylema dhe kadi shqiptarë, të cilët vakëfet e tyre të shumta i kanë legalizuar me vakëfnamet e tyre. Në këtë punim do të ndalem dhe do të elaboroj disa

¹² Agron Islami, *Roli i Vakëfeve osmane në jetën ekonomike dhe sociale-shembulli i vakëfnames së Mustafa Pashës*, Trashëgimia orientale-islame në Ballkan, Instituti për shkencat humane “Ibni Sina”, Prishtinë, 2015, f. 244-245.

¹³ Sadik Mehmeti, *Roli i Vakëfit në përhapjen e kulturës dhe arsimimit islam në vendin tonë*, Takvim 1430-1431-Kalendar 2009, Kryesia e Bashkësisë Islame të Kosovës, Prishtinë, 2009, f.133.

nga këta vakëflënës të mëdhenj, por edhe qytetarë të tjerë që kanë lënë vakëfe në qytetin e Prizrenit gjatë shek. XVI.

Vakëfet e Mevlana Suzi Çelebiut

Mevlana Suzi Çelebiu (emri i tij i vërtetë Muhamed Mahmud Abdullah) ishte një kalorës osman, poet, imam, mualim, muezin, shejh prizrenas, vakëfdhënës, i cili ka jetuar dhe vepruar në gjysmën e dytë të shek. XV dhe fillim të shek. XVI. Në këtë punim do të elaboroj vakëfnamenë e tij të vërtetuar në fillim të shek. XVI, e cila njihet si një dokument i rëndësishëm i legalizimit të vakëfeve të tij në Prizren, apo njihet si vakëfnameja e parë në Prizren në fillim të shek. XVI.

Për jetën, veprimtarinë dhe krijimtarinë e Mevlana Suzi Çelebiut kanë shkruar shumë studiues dhe hulumtues të nivelit kombëtar dhe atij ndërkombëtar që nga Sami Frashëri, Hasan Kaleshi, Mark Krasniqi, Skënder Rizaj, Mehmet Tahir efendiu, Latifi, Ismail Haki Ayverdi, J.Hameri, Franc Babingeri, Ivan Jastrebovi, Aleksej Olesnicki, Petar Kostiqi, Tatjana Katiqi, Nehat Krasniqi, Sadik Mehmeti, Mehmet Mujezinoviqi, Raif Vërmiça, etj., të cilët kanë shkruar për pjesët e caktuara të veprimtarisë së tij, ndërsa unë do të ndalem tek disa që kanë shkruar për vakëfet dhe vakëfnamenë e tij.

Hasan Kaleshi për Suziun në aspektin e tij bëmires-vakëflënës, shkruan se Suziua ka ndërtuar xhaminë, mektebin (shkollën fillore) në të cilin ka dhënë edhe vetë mësim dhe ka ndërtuar edhe bibliotekën së cilës i ka lënë vakëf një varg librash dhe e cila bibliotekë në historinë e bibliotekave të Kosovës llogaritet si biblioteka e parë e Kosovës.¹⁴

Mark Krasniqi për Suziun flet si një ndër poetët më të mëdhenj të poezisë osmane (turke), emri i vërtetë i të cilit ishte Muhamed Mahmut Abdullahu, por që më vonë u bë i njohur me emrin Mevlana Suzi Çelebiu, i cili ishte prizrenas. Suzi Çelebiu ka ndërtuar një xhami në Prizren në mëhallën IljazKuka, në anën e majtë të lumit Bistrica. Pranë xhamisë ka ndërtuar edhe një çezme (krua), një shkollë ku ka dhënë edhe vetë mësim, në fshatin Grazhdanik afër Prizrenit ka pasur një çiflig të madh, për

¹⁴ Hasan Kaleshi, *Prizreni si qendër kulturore gjatë periudhës turke*, Hikmet nr.10, Instituti për shkencat humane "Ibni Sina", Prishtinë, 2015, f. 10.

vaditjen e të cilit ka hapur një kanal me ujë nga lumi Bistrica (Lumbar-dhi) mbi Prizrenin.¹⁵

Skënder Rizaj Suziun e ngriti në piedestalin më të lartë duke e përshkruar si një nga shkencëtarët dhe humanistët më të vjetër prizrenas me prejardhje shqiptare, i cili mbante nofkën Çelebi, nga e cila lë të kuptohet se i takonte shtresës së lartë aristokrate, pasi që çelebi do të thotë princ. Në Prizren, krahas xhamisë, ndërtoi një shkollë dhe bibliotekë, së cilës ia dhuroi disa libra të tij. Biblioteka e tij llogaritet si biblioteka më e vjetër jo vetëm e Kosovës, por edhe e tërë Evropës, duke pasur parasysh së në atë kohë në shtetet evropiane, përpos disa bibliotekave të varfra mbretërore, nuk kishte pothuajse fare biblioteka të qyteteve.¹⁶

Mehmet Tahir efendi, kronisti, myderrizi dhe myftiu prizrenas i shek. XIX, në kronikën e tij të quajtur *Menakib*, ka shkruar edhe për Suzi Çelebiun si vakëflënës dhe vakëfet e tij të lëna:

*“Edhe i nderuari ynë Suzi ka ndërtuar një xhami të vetme dhe kjo ka ndodhur pas të nëntëqindave dhe e ka gjallëruar me vakëfe sidomos me toka, që kishte blerë nga thesari i mbretit. Deri më tash një e treta (e saj) ishte përherë e muezinit e pjesa tjetër e imamit, kështu kemi vepruar. Ka vakëfuar një prone për bukëpjekësin e tij në afërsi të xhamisë, shtëpinë e vet, po ashtu aty afër. Ajo kishte pjesën e epërm e pjesa e poshtme ka qenë mekteb, Ymer beu e ka renovuar dhe i ka ngritur minarenë”.*¹⁷

Studiuesja dhe hulumtuesja serbe Tatjana Katiqi ka shkruar për Suzi Çelebiun si poet, dervish dhe ushtar osman me prejardhje të krishtere, i cili lindi në Prizren mes viteve 1455/65 ndërsa ndërroi jetë në vitin 1524, në rini ka qenë kalorës osman, i cili ka luftuar nën komandën e Ali bej Mihailogllusë. Suziu në vitin 1513 në Prizren ka ndërtuar në mëhallën e Ajas beut (Ilijas Kukës), një mesxhid (xhami) së bashku me një shkollë dhe bibliotekë. Pas ndërtimit të mesxhidit pjesa e këtij qyteti është quaj-

¹⁵ Mark Krasnqi, *Prizreni-vështrime historiko-geografike*, Përparimi nr.1-2, Prishtinë, 1960, f. 83.

¹⁶ Skender Rizaj, *Prizreni deri te Tanzimati*, Gjurmime albanologjike, Seria e shkencave historike XIII-1983, Prishtinë, 1984, f. 62.

¹⁷ Nehat Krasnqi, *Kronika (Menakib) e Tahir efendiut, burimi i rëndësishëm për historinë e kulturës në Prizren gjatë periudhës turko-osmane*, Edukata Islame nr. 57, Kryesia e shoqatës së ulemave të Kosovës, Prishtinë, 1995, f. 86.

tur mëhalla e Suzisë, e cila edhe sot e kësaj dite e mban po këtë emër të mëhallës.¹⁸

Edhe studiuesi dhe hulumtuesi prizrenas Raif Vırmiça ka shkruar gjerësisht për veprimtarin e tij, letërsinë poetike, fetare, arsimore, ushtarake, bamirëse etj.¹⁹

Vakëfnameja e Mevlana Suzi Çelebiut

Përveç vakëfeve të tij të dhuruara, Suzi Çelebiu është i njohur edhe për përpilimin dhe legalizimin e Vakëfnamesë së tij në vitin 1513 në Prizren, që ishte edhe vakëfnameja e parë e njohur në Prizren në fillim të shek.XVI. Për vakëfnamenë e Mevlana Suzi Çelebiut kanë hulumtuar dhe shkruar më gjerësisht Aleksej Olesnicki, Hasan Kaleshi dhe Raif Vırmiça. Do të cek disa të dhëna interesante rreth kësaj vakëfnameje.

Hulumtuesi dhe studiuesi rus Aleksej Olesnicki ka hulumtuar jetën, veprimtarinë dhe krijimtarinë e Suzi Çelebiut, qysh në vitet e 30-ta të shekullit XX. Në vitin 1930 lidhur me këtë kishte qenë në Prizren për të hulumtuar, ashtu që në atë kohë pati takuar edhe Hafëz Qemajl efendi Kajserliun. Por, nga të dhënat që kemi sipas të gjitha gjasave hafëz Qemajl efendiu me sa duket nuk ia ka dhënë vakëfnamenë e përshkruar origjinale që ka poseduar, pasi që vakëfnameja që Olesnicki e ka cituar dallon prej asaj që e ka pasur në posedim Qemajl efendiu e me të cilin janë shërbyer sikurse Hasan Kaleshi ashtu edhe Raif Vırmiça. Lidhur me punën hulumtuese kërkimore të studiuesit dhe hulumtuesit rus Aleksej Olesnicki për Suzi Çelebiun, mund të themi se punimi i tij ishte përkthyer në gjuhën serbe me titull “Suzi Çelebiu nga Prizreni, poeti dhe historian i shek.XV dhe XVI, dhe është botuar qysh në vitin 1934 në Shkup në vjetarin e shoqatës shkencore shkupjane.

Olesnicki në punimin e lartcekur e ka publikuar edhe tekstin dhe dorëshkrimin e vakëfnamesë së Suziut, por jo të vërtetuar, së cilës i mungon shqyrtimi gjyqësor dhe nënshkrimet e 22 dëshmitarëve të vakëfnamesë.

¹⁸ Tatjana Katiq, *Osmanizimi i qytetit mesjetar të Prizrenit në shek.XV-të dhe XVI-të*, Haikmet nr.11, Instituti për shkencë humane”IbniSina”, Prishtinë, 2015, f. 177.

¹⁹ Raif Vırmiça, *Menakib, Hacı Mehmet Tahir efendi*, Yeni dönem, Prizren, 2001, f. 74.

Po ashtu tek Aleksej Olesnicki janë përvjedhur edhe disa gabime në lexim si dhe disa gabime edhe gjatë përkthimit të saj.²⁰

Studiuesi dhe hulumtuesi shqiptar me renome botërore Hasan Kaleshi e ka analizuar vakëfnamenë e Suziut dhe ka pasur rast ta marrë nga imami i xhamisë së Suziut në atë kohë, Hafiz Qemajl efendi Kajserliu, dorëshkrimin e vërtetuar të vakëfnamesë së Suziut. Ndryshe nga dorëshkrimi i vakëfnamesë së Suziut të cilin e ka pasur në dorë Olesnicki, dorëshkrimi të vakëfnamesë të cilën e ka pasur në dorë Hasan Kaleshi, i mungon shqyrtimi gjyqësor, porse është prezente rregullorja në të cilën ceket se si të veprohet me pasurinë pas vdekjes së Aishes, vajzës së vetme të Suziut. Po ashtu është prezent edhe regjistri i librave të dhuruara vakëf nga Suziu për bibliotekën, mënyrën e shfrytëzimit të këtyre librave të dhuruara, si dhe në fund të vakëfnames janë edhe 22 nënshkrimet e dëshmitarëve të vakëfnamesë së Suzi Çelebiut.²¹

Mevlana Suzi vakëfnamenë e tij e ka përpiluar dhe legalizuar në vitin 1513 tek kadiu i atëhershëm dhe në prezencën e 22 dëshmitarëve të nënshkruar, në mesin e tyre, dy imamë, tre muezinë, tre haxhi si dhe vëllai i tij Nehariu, i cili gjithashtu ishte poet. Në vakëfnamenë e tij përmendet mesxhidi (xhamia) së bashku me mektebin dhe çifligun e tij në Grazhdanik. Gjatë kohës së përpilimit të vakëfnamesë, ai kishte vetëm një vajzë të vetme Aishen, së cilës ia ka caktuar gjersa të jetë e gjallë të shfrytëzonte dhe posedonte dy livadhe, të cilat pas vdekjes së saj do të kalonin në kuadër të vakëfëve të lëna. Suziu është varrosur në oborrin e xhamisë së Suziut të cilin vetë e ka ndërtuar. Mbi varrin e tij gjendet mbishkrimi arab, i cili në përkthim në gjuhën shqipe do të thotë: *“Ai është i përjetshëm. Ka ndodhur vdekja e të ndjerit Muhamed Suzi prizrenasit në vitin 931 h.. Le të jetë mbi të mëshira e gjerë e Zotit.”*²²

Studiuesi dhe hulumtuesi prizrenas Raif Vërmiça në mënyrë të detajuar e ka përshkruar Vakëfnamenë e Suziut, të cilën e ka marrë dhe e ka

²⁰ Hasan Kaleshi, *Prizreni si qendër kulturore gjatë periudhës turke*, Hikmet nr. 10, Instituti për shkencat humane “Ibni Sina”, Prishtinë, 2015, f. 10.

²¹ Hasan Kaleshi, *Prizreni si qendër kulturore gjatë periudhës turke*, Hikmet nr. 10, Instituti për shkencat humane “Ibni Sina”, Prishtinë, 2015, f. 10.

²² Po aty, f. 22

kopjuar nga nipi i Hafiz Qemajlit, Efnan Kajserliu, e cila ishte e njëjtë me atë që e ka pasur në dorë Hasan Kalessi.

Kopja e vakëfnamesë dallohet nga origjinalja, pasi që në pjesën hyrëse të kësaj vakëfnameje të përshkruar, shkruan se është vërtetuar nga ka-diu i Prizrenit dhe i Suharekës Osman Sylejmanit, të përshkruar në vitin hixhrij 1212, apo 1797.²³

Vakëfnameja e Suziut përbëhet prej tri pjesëve. Në pjesën e parë pas falënderimeve të autorit, pasojnë ajetet nga Kurani dhe hadithet nga pej-gamberi Muhamed a.s.. Në pjesën e dytë përshkruhet çifligu i Suziut në Grazhdanik, i dhuruar nga sulltan Selimi, pas të cilit pasojnë edhe vakëfet prezente në çifligun e tij, po ashtu ceken edhe vakëfet e lëna në Prizren, mesxhidi (xhamia) dhe mektebi (shkolla), pjesën që ia ka lënë vajzës së vetme Aishes, pjesës me të cilën do të paguhen imami dhe myezini i xha-misë së tij, si dhe librat e lënë vakëf e të cilët ishin: dy vëllime “*Tefsiri shejh*”, dy vëllime “*Hidaje*”, një vëllim “*Sheriatul islam*”, një vëllim “*Tedhkiretul evlija*”, katër vëllime të “*Mesnevisë*”, dhe dy vëllime të “*Kimia sa’adet*”. Në pjesën e tretë të fundit, janë nënshkrimet e 22 dësh-mitarëve të cekur me emër e mbiemër, në mesin e të cilëve ishte edhe vëllai i Suzisë, Mevlana Nehari.²⁴

Ky ishte një përshkrim i shkurtër i Vakëfnamesë së Suziut si dokume-nti i parë i rëndësishëm në fushën e bamirësisë në qytetin e Prizrenit në fillim të shek. XVI dhe e cila vakëfname ka një rëndësi historike, kultu-rore, sociale e humanitare.

Vakëfet e Mehmed Kukli beut

Mehmet Kukli beu ishte një ushtarak i shquar osman, i cili ka lënë gjurmë të thella gjatë shek. XVI jo vetëm në Prizren por edhe në trojet tjera të Perandorisë Osmane. Ishte djali i Hëzërit, nipi i Ilijas Kukës, gjy-shi i të cilit ka marrë pjesë në formacionet osmane gjatë depërtimit të tyre në trojet shqiptare, e në mesin e tyre edhe në Prizren. Ai ishte me prejar-

²³ Raif Virmiça, *Kosovada Osmanlı Mimari eserleri I*, T.C. Kültür bakanlığı yayınlari, Ankara, 1999, f. 58

²⁴ Po aty, ff. 58-59.

dhje nga Vani i Anadollisë. Edhe pse disa e cekin se ishte me prejardhje nga Opoja, duke marrë parasysh se ka pasur sarajin dhe çifligun në Zinovën e dikurshme, Brodosanën e tashme në Opojë, të cilin ia ka dhuruar sulltan Sylejmani për kontributin e tij të jashtëzakonshëm ushtarak. Mehmet Kuli beu kohën më të gjatë të jetës e ka kaluar në Prizren dhe në Zinovë (Brodosanë), verën e kalonte në Opojë e dimrin në Prizren.

Edhe për Mehmet Kukli beun kanë shkruar shumë studiues dhe hulumtues vendorë e të huaj, por do të ndalem vetëm tek disa prej tyre që kanë hulumtuar dhe analizuar karrierën e tij të bujshme jo vetëm ushtarake, por edhe atë të aspektit social, humanitar e bamirës.

Studiuesi dhe hulumtuesi i mirënjohur shqiptar Hasan Kaleshi ka hulumtuar dhe shkruar gjerësisht për vakëflënësin më të njohur, i cili ka lënë shumë vakëfe jo vetëm në Prizren por edhe në trojet e tjera shqiptare në kuadër të Perandorisë Osmane gjatë shek. XVI.

Hasan Kaleshi ka cekur se Mehmet Kukli beu ka ndërtuar dy xhami dhe një mesxhid në Prizren, po ashtu edhe xhaminë dhe mektebin në Zinovë (Brodosanë) të Opojës. Më gjerësisht do të ndalem tek Hasan Kaleshi për Vakëfnamenë e Mehmet Kukli beut, të cilën gjerësisht e ka përshkruar dhe hulumtuar.²⁵

Mark Krasniqi e përshkruan Mehmet Kukli beun si një pasanik të madh. Nuk dihet nëse ka qenë tetovar apo prizrenas. Ka lënë vakëfe të shumta: në Prizren 117 dyqane, disa karvansaraje, shumë mulli në Prizren dhe në fshatrat përreth si në Krushë, Rapçë, Mamushë etj. Edhe në qytetet e tjera shqiptare ka lënë vakëfe të shumta si në Lezhë, Shkodër etj.. Ka ndërtuar një xhami në Prizren dhe një në fshatin Brodosanë të Opojës.²⁶

Edhe historiani Skënder Rizaj cek se Mehmet Kukli beu kishte lënë 117 dyqane, 6 mullinj, një karvansaraj, dy xhami si dhe mektebe (shkolla) për fëmijët myslimanë.²⁷

²⁵ Hasan Kaleshi, *Prizreni si qendër kulturore gjatë periudhës turke*, Hikmet nr.10, Instituti për shkencat humane "Ibni Sina", Prishtinë, 2015, f.11.

²⁶ Mark Krasniqi, *Prizreni-vështrime historiko-geografike*, Përparimi nr.1-2, Prishtinë, 1960, ff. 83-84.

²⁷ Skender Rizaj, *Prizreni deri te Tanzimati*, Gjurmime albanologjike, Seria e shkencave historike XIII-1983, Prishtinë, 1984, f. 62.

Edhe Mehmet Tahir efendi, kronisti, myderrizi dhe myftiu i shquar i shek. XIX, në kronikën e tij *Menakib*, ka shkruar për Mehmet beun, valiun, që nga qyteti i Shkodrës në perëndim e deri në Bosnjë në veri:

*“Quhet Mehmet beg me ofiqin Kukli, ka ndërtuar xhaminë më të këndshme në qytetin tonë, e ka gjallëruar atë me plot vakëfe të pasura, që zgjerojnë furnizimet e nëpunësve. Është bërë vali prej Selanikut deri në Bosnjë, sundonte dhe njerëzit i nënshtroheshin si robër. Ndaj robërve ka treguar butësi siç e tregojmë ndaj fëmijëve tanë”.*²⁸

Studiuesja dhe hulumtuesja serbe Tatjana Katiqi ka shkruar se duke pasur parasysh numrin e madh të vakëfeve të lëna, ka qenë personalitet i shquar i kohës, me siguri ka pasur pozitën e sanxhakbeut, por ku dhe kur mund vetëm të supozohet. Ka ndërtuar shumë objekte që nga Shkodra, Lezha, Prizreni e Shkupi, dhjetë karvansaraje në rrugën prej Shkodrës gjer në Prizren, një urë mbi lumin Vardar në Shkup, në Prizren një xhami, një tjetër e ka renovuar, tri karvansaraje, mbi 100 dyqane, tri depotë mëdha, në fshatin Zinovë (Brodosanë) të Opojës ka ndërtuar xhaminë dhe hamamin. Mehmet Kukli beu për dallim nga të tjerët përveç objekteve fetare i është përkushtuar edhe ndërtimit të objekteve fitimprurëse dhe është njeriu kyç për zgjerimin e qendrës tregtare të Prizrenit, sheshit të vjetër dhe çarshisë së re të Prizrenit.²⁹

Vakëfnameja e Mehmet Kukli beut

Mehmet Kukli beu do të mbetet i shënuar në historinë e Perandorisë Osmane në trojet shqiptare si vakëfdhuruesi më i madh i njohur. Ai ka kontribuar me të madhe për mirëqenien sociale dhe humanitare të qytetarëve të atëhershëm, të cilët në saje të vakëfeve të tij me qindra vite kanë pasur dobi të ndryshme materiale dhe shpirtërore. Përveç kësaj merita e posaçme e këtij është edhe Vakëfnameja e përpiluar dhe e legalizuar e

²⁸ Nehat Krasniqi, *Kronika (Menakib) e Tahir efendiut, burimi i rëndësishëm për historinë e kulturës në Prizren gjatë periudhës turko-osmane*, Edukata Islame nr. 57, Kryesia e shoqatës së Ulemave të Kosovës, Prishtinë, 1995, f. 80.

²⁹ Tatjana Katiqi, *Osmanizimi i qytetit mesjetar të Prizrenit në shek.XV-të dhe XVI-të*, Hikmet nr.11, Instituti për shkenca humane “Ibni Sina”, Prishtinë, 2015, ff.181-182.

vakëfeve të tij anembanë trojeve shqiptare, me theks të posaçëm në qytetin e Prizrenit.

Hasan Kaleshi dhe Ismail Rexhepi kanë kryer një obligim të madh ndaj këtij vakëflënësi të shquar, të cilët qysh në vitin 1960 e kanë botuar Vakëfnamenë e tij, të përkthyer në gjuhën serbokroate. Kjo vakëfname e botuar në vitin 1960 u përkthye edhe në gjuhën shqipe në vitin 2007 në saje të përkthyesve Ismail Rexhepi dhe Sadik Mehmeti. Edhe hulumtuesi nga Prizreni Raif Vërmiça e ka përkthyer atë në gjuhën turke në vitin 2001.

Vakëfnamenë e tij Mehemet Kukli beu e ka hartuar dhe verifikuar para gjyqit në dekadën e parë të muajit *Shevval* të vitit 944 hixhrij, që i bie në 3-12 mars të vitit 1538. Origjinali i Vakëfnamesë nuk është ruajtur, dhe nuk dihet që ekziston më e as që është gjetur gjer më tani. Vakëfnameja është përshkruar dhe verifikuar përsëri në qershor të vitit 1669 në Prizren, me rastin e një kontesti në mes trashëgimtarëve të Kukli beut, mytevelit të vakëfit dhe disa personave të tjerë që kanë filluar të grabisin këtë vakëf të çmuar. Gjatë kohës ky vakëf me pasuri të madhe, gradualisht gjatë periudhave kohore ka filluar të tjetërsohet, ashtu që nga ky vakëf i madh më nuk ka mbetur gjë e ruajtur për fat të keq.³⁰

Zakonisht origjinalet e vakëfnameve nuk janë ruajtur, pasi që ato u janë dhënë në ruajtje mytevelinjëve (menaxherëve) të vakëfeve, por gjatë kohës, me vdekjen e tyre dhe kalimin në ruajtje të mytevelive trashëgues, me kohë janë humbur edhe origjinalet e vakëfnameve. Për atë shkak në mungesë të origjinaleve janë ruajtur përshkrimet e tyre të cilat kanë ndodhur me rastin e ndonjë kontesti në mes mytevelive dhe trashëgimtarëve të vakëflënësve të caktuar, që janë vërtetuar nga kadiu i kohës te i cili është bërë përshkrimi i tyre.³¹

Në kohën e sotshme ekzistojnë dy përshkrime të Vakëfnamesë së Mehmet Kukli beut, një përshkrim, i cili është i dëmtuar dhe gjendet në "*Sixhilin*" e përmendur të Prizrenit, kurse tjetri gjendet në Drejtorinë e

³⁰ Hasan Kaleshi & Ismail Rexhepi, "*Kukli begu dhe vakëfnimet e tij*", Edukata Islame nr. 83, Kryesia e Bashkësisë Islame e Kosovës, Prishtinë, 2007, f. 208.

³¹ Dr. Hasan Kaleshi, "*Dokumentet më të vjetra të vakëfeve në gjuhën arabe në Jugosllavi, Shtëpia botuese "Dituria Islame"*", Prishtinë, 2012, f. 13.

Vakëfeve në Ankara. Teksti i Vakëfnamesë është botuar në bazë të përshkrimit që gjendet në Ankara, por diku është plotësuar edhe me atë të “Sixhilit” të Prizrenit, kështu janë plotësuar njëri me tjetrin.³²

Se sa i është dhënë rëndësi shenjtërimit të vakëfnamesë së Mehmet Kukli beut, dhe për sanksionet që bien mbi ata të cilët nuk i përmbahen vakëfnamesë, mund të shihet nga teksti origjinal i vakëfnamesë së Kukli beut në gjuhën arabe, në të cilin decidivisht shkruan:

*“Dhe askujt nuk i lejohet të ndryshojë diçka nga vakëfet e theksuara dhe nga kushtet e parapara. Kush ndryshon, pasi të gjitha i ka dëgjuar, atëherë mëkati bie mbi atë që bën ndryshimin. Allahu të gjitha i dëgjon dhe i di. E kush përpiqet të mënjanojë ndonjë kusht ose të ndryshojë nga ato që i ka paraparë bamirësi, ose të shkëputë diçka nga të ardhurat, përveç bamirësit të theksuar, atëherë mbi të le të jetë mallkimi i Allahut, i engjëjve dhe i gjithë njerëzve. E shpërblimin bamirësit do t’ia jap Allahu xh.sh.”*³³

Nga Vakëfnameja e botuar do të cekim disa nga vakëfet e lëna të shumta anembanë trojeve shqiptare të asaj periudhe, ndërsa të dhëna të tjera rreth mirëmbajtjes dhe mënyrës së përdorimit të të ardhurave nuk do të ndalem, për shkak të natyrës së punimit në fjalë.

Duke marrë parasysh thënien profetike të pejgamberit Muhamed a.s. *“Kush ndërton faltore (mesxhid) për Allahun, Ai do t’ia ndërtojë atij një shtëpi në xhenet”*, Mehmet Kukli beu ka ndërtuar dhe vakëfuar në emër të Zotit një mesxhid dhe dy xhami në Prizren dhe një kasabanë Zinovë (Brodosan) të Opojës. Bamirësi Mehmet Kukli beu ka pasur dëshirë që mesxhidin dhe xhamitë që i ka ndërtuar të jenë në gjendje të mirë dhe të qëndrojnë deri në Ditën e Kiametit për t’u shfrytëzuar përherë nga xhematet e tyre përkatëse.³⁴

Në Prizren ka vakëfuar 37 lokale dhe një karvansaraj, po ashtu ka vakëfuar 10 dyqane midis dy lumenjve, 10 dyqane në hyrje të Çarshisë, dhe

³² Hasan Kaleshi & Ismail Rexhepi, *“Kukli begu dhe vakëfnimet e tij”*, Edukata Islame nr. 83, Kryesia e Bashkësisë Islame e Kosovës, Prishtinë, 2007, f. 209.

³³ Dr. Hasan Kaleshi, *“Dokumnetet më të vjetra të vakëfeve në gjuhën arabe në Jugosllavi”*, Shtëpia botuese “Dituria Islame”, Prishtinë, 2012, f. 44.

³⁴ Hasan Kaleshi & Ismail Rexhepi, *“Kukli begu dhe vakëfnimet e tij”*, Edukata Islame nr.83, Kryesia e Bashkësisë Islame e Kosovës, Prishtinë, 2007, f. 211.

50 dyqane në Tregun e vjetër, tri depo dhe çardakë prapa dyqaneve në Çarshinë e vjetër. Ka vakëfuar edhe mullirin me dy gurë, karvansarajin me katin përdhesë dhe katin e parë, si dhe karvansarajin që e ka ndërtuar në tokën të cilin e kishte blerë nga Ferhat beu dhe Daud Vojvoda. Vakëf e ka lënë edhe hamamin e ndërtuar në kasabanë Zinovë (Brodosanë) të Opojës.³⁵

Më tutje në Prizren ka lënë vakëf edhe kopshtin në mahallën e Tabakhanës, një kopsht me pemë e me hardhi rrushi nën Atmejdan. Ka lënë vakëfe edhe mullinj të shumtë, pesë mullinj në Çarshinë e vjetër, të cilat njihen me emrin “Mullinj të Pashtrajve” (në Prizren ka qenë i njohur me emrin mulliri i Ethem agës, tani është zyre e avokatit Ethem Rogova, nipi i Ethem agës që gjendet pranë Hamamit të Prizrenit), katër mullinj i ka vakëfuar në lumin Topojani, katër mullinj në fshatin Rapçë në Gorë.³⁶

Përveç në Prizren, Mehmet Kukli beu ka lënë vakëfe edhe në pjesët e tjera shqiptare, ashtu që ka vakëfuar karvansarajin me katin përdhesë dhe katin në mahallën e bojaxhive në Shkup, në Lezhë ka lënë vakëf dy karvansaraje dhe 50 dyqane, një çardak me katet përdhese dhe me katet, depon për ruajtjen e sanës dhe kashtës dhe hamamin e ndërtuar. Në Shkodër ka lënë vakëfe, karvansarajin me katin përdhes dhe një kat, karvansarajin me katin përdhes dhe një kat në fshatin Makosh në nahijen e Dukagjinit, karvansarajin afër Kalasës së Dukagjinit, karvansarajin në fshatin Klumin, në limanin Vaspas, në fshatin Goden, në fshatin Mamushë, dhe në fshatin Sopotnicë.³⁷

Vakëfnameja e Mehmet Kuklit e përpiluar është shkruar nga Turguti i biri i Abdurrahmanit, dhe është legalizuar nga ana e kadiut haxhi Mustafa Avniut, i cili përfaqësonte në atë kohë kazanë e Prizrenit dhe Suharekës.³⁸

Në fund të Vakëfnamesë gjenden edhe emrat e dëshmitarëve që kanë dëshmuar legalizimin e Vakëfnamesë së Mehmet Kukli beut. Në mesin e dëshmitarëve janë: Mevlana haxhi Shabani, hatib në xhaminë Atik,

³⁵ Po aty, ff. 211-214.

³⁶ Po aty, ff. 214-215.

³⁷ Po aty, ff. 215-216.

³⁸ Po aty, f. 209.

Mevlana Mehmed, biri i Mustafës, hatib në xhaminë Xhedid, pastaj Sinan dede, i biri i Aliut, myezin, Mevlana Abdi hoxha, i biri i Husamës, mualim, Hyseni, i biri i Nesuhit, imam, Mustafë Oruçi mualim, Sejdi hoxha, mualim, Muharem hoxha, i biri i Xhenanit, Davudi, i biri i haxhi Aliut, myezin, Ejnebegu, i biri i Aliut, spahi, Hysen dede, i biri i Jusufit, hartuesi Ramadan, i biri i Mustafsë, haxhi Aliu, i biri i Mustafasë dhe Hyseni, i biri i Kasëmit, ushtar.³⁹

Mehemet Kukli beu do të mbetet përherë i shënuar ë histori si vakëf-dhënësi më i madh jo vetëm përgjatë shek.XVI, por edhe në përgjithësi gjatë shekujve të tjerë të periudhës osmane, me theks të posaçëm për Prizrenin. Ai do të mbetet përherë i përmendur si një njeri i çmuar që ka kontribuar në fushën e bamirësisë, humanitetit dhe solidaritetit njerëzor në periudhës në të cilin ka jetuar.

Vakëfet e Gazi Mehmet pashës

Gazi Mehmet pasha është vakëflënësi i tretë në Prizren i cili ka ndër-tuar një kompleks fetaro-arsimor gjatë shek.XVI në kuadër të së cilës gjenden xhamia, medreseja, dershanja, kutubhanja, mejtepi, hamami dhe tyrbja. Edhe pse gjer më tani nuk kemi pas njohuri se kush ishte Mehmet pasha dhe çfarë prejardhje kishte, tani në saje të hulumtimeve të historianes serbe nga Beogradi Tatjana Katiqi del se ai ishte me prejardhje shqiptare i familjes së njohur të dukagjinasve, e cila para ardhjes së osmanëve kishte në posedim feude të mëdha në rrafshin e Dukagjinit dhe se ishte i njohur me nofkën Dukagjinzade, që do të thotë princ i familjes së Dukagjinit.

Në saje të kësaj të tri xhamitë e ndërtuara që janë perla të qytetit të Prizrenit, xhamia e Gazi Mehmed Pashës, Sofi Sinan Pashës dhe Emin Pashës janë ndërtuar nga pashallarët osmanë me prejardhje shqiptare të cilët i kanë lënë vakëfe që të shërbejnë për nevojat e besimtarëve myslimanë të Prizrenit derisa të ekzistojë bota.

Hasan Kaleshi hulumtuesi më i madh i periudhës osmane, ka cekur se Mehmet pashë Jahja pasha (këtu mbiemrin e cek të gabuar) ka ndërtuar

³⁹ Po aty, f. 223.

xhaminë më të bukur në Prizren së bashku me hamamin e madh të cilët ekzistojnë edhe në ditët e sotshme. Po ashtu ka ndërtuar edhe medresenë e cila ka qenë aktive gati 400 vjet dhe në të cilën kanë mësuar dhe janë edukuar gjenerata të shumta të nxënësve nga viset e ndryshme. Po ashtu pranë medresesë ka ndërtuar edhe bibliotekën me një numër të konsideruar të librave në gjuhët arabe, perse dhe osmane, sikurse dhe konviktin e nxënësve në të cilin kanë banuar talebet gjatë ndjekjes së mësimeve në medrese. Pagat e profesorëve, imamëve, mirëmbajtja e xhamisë dhe medresesë janë siguruar nga vakëfet e lëna të Gazi Mehmed pashës si dhe vakëfave të tjera të prizrenasve gjatë shekujve.⁴⁰

Edhe Mehmet Tahir efendi, kronisti, myderrizi, myftiu i shquar prizrenas i shek. XIX, në kronikën e tij me titull *Menakib*, ka shkruar për Mehmet pashën, por duke e përshkruar gabimisht prejardhjen e tij, se kishte qenë djali i Bali beut, të birit të Mallkoç beut, të dhëna të cilat nuk janë të vërteta, pasi nga burimet e shkruara osmane kemi të dhëna të sakta për Mehmet pashën dhe prejardhjen e tij shqiptare:

“Do t’i përmendim paksa vakëflënësit, sipas asaj që kanë treguar paraardhësit e paraardhësve tanë. Pushtuesi i Budimit pati ndërtuar xhaminë më imponante, që i shëmbëllen Bejt-ul-Kudsit, na i ngazëllen zemrat tona. Në kohën e pushtimit të Budimit ka qenë bej i nderuar, pastaj është bërë vezir në mesin tone. Thonë se Mehmedi i Balit ka sunduar në të gjitha viset rreth nesh deri në Budim. Ka ndërtuar dhe një medrese pranë xhamisë së vet dhe e ka gjallëruar me shumë vakëfe në vendin tonë.”⁴¹

Studiuesja dhe hulumtuesja serbe nga Beogradi Tatjana Katiqi në saje të hulumtimit të dokumenteve arkivore të periudhës osmane ka konfirmuar prejardhjen shqiptare të Mehmet Pashës si dhe meritën e tij të çmuar në transformimin e qytetit mesjetar të Prizrenit në një qytet islam oriental dhe pikërisht këtë kulminacion në gjysmën e shek. XVI e arriti në saje të ndërtimit të kompleksit fetaro-arsimor të Mehmet bej Dukagjinzades (më vonë e merr titullin e pashës në saje të fitoreve të shumta të arritura në

⁴⁰ Hasan Kaleshi, *Prizreni si qendër kulturore gjatë periudhës turke*, Hikmet nr. 10, Instituti për shkencat humane “Ibni Sina”, Prishtinë, 2015, f. 12.

⁴¹ Nehat Krasnqi, *Kronika (Menakib) e Tahir efendiut, burimi i rëndësishëm për historinë e kulturës në Prizren gjatë periudhës turko-osmane*, Edukata Islame nr. 57, Kryesia e shoqatës së Ulemave të Kosovës, Prishtinë, 1995, f. 80.

fushëbetejat e ndryshme osmane, në një prej të cilave bie dëshmor (diku në Hungari ku edhe është varrosur).⁴²

Mehmet bej Dukagjinzade (sanxhakbeu i Shkodrës gjatë viteve 1570-1571), ishte biri i Ahmet bej Dukagjinzade, i cili ishte nipi i shquar i principatës së dukagjinasve, si i ri ka shkuar në Stamboll, aty ka pranuar Islammin dhe ka hyrë në shërbim të oborrit të sulltanit. Ka arritur në pozita të larta gjer te posti i vezirit të madh (kryeministër) gjatë viteve 1514-1515, dhe në Prizren në atë kohë e ka ndërtuar xhaminë e tij, që quhet xhamia e Ahmet beut apo siç njihet në popull si xhamia e Tabakhanes.⁴³

Mehmed pasha ka ndërtuar gjatë viteve 1571-1574 xhaminë, më pas edhe medresenë e hamamin, e po ashtu në kuadër të vakëfeve të tij hyjnë edhe mektebi, biblioteka dhe tyrbja për ndërtuesin.⁴⁴

Mehmed pasha në vitin 1571 ka lënë vakëf shumë të parave prej 340.000 akçash për ndërtimin e mesxhidit (xhamisë) dhe medresesë, ajo shumë i është dorëzuar mytevelisë dhe është regjistruar në *sixhilin* (regjistrin) e atëhershëm.⁴⁵

Nga tërë kompleksi i dikurshëm fetaro-arsimor i Gazi Mehmed pashës, tani vetëm xhamia e Gazi Mehmed pashës është aktive, në të kryhen të gjitha aktivitetet fetare për besimtarët myslimanë të qytetit të Prizrenit. Medreseja e Gazi Mehmet Pashës ka punuar pandërprerë deri në vitin 1947 kur u mbyll dhe u ndërpre procesi edukativo-arsimor nga pushteti i atëhershëm komunist.

Mbi derën hyrëse të xhamisë qëndron mbishkrimi në gjuhën osmane, ku përveç të tjerash shkruan: *“Kjo xhami është ngritur në vitin 981 hixhrij, nga ana e Gazi Mehmed Pashës i cili nuk e ka ngritur këtë xhami për shyhret (bukuri), por për emër të Allahut, t’i shërbejë qytetit të Prizrenit”*.⁴⁶

Në popull xhamia e Gazi Mehmed pashës është e njohur me emrin xhamia e Bajraklisë, pasi që nga ditët të para të nisjes së ritualeve fetare,

⁴² Tatjana Katiq, *Osmanizimi i qytetit mesjetar të Prizrenit në shek. XV-të dhe XVI-të*, Hikmet nr.11, Instituti për shkenca humane “Ibni Sina”, Prishtinë, 2015, ff. 189-190.

⁴³ Po aty, f. 177.

⁴⁴ Po aty, f. 177.

⁴⁵ Tatjana Katić *“Opširni popis prizrenskog sandaka iz 1571 godine”*, Istorijski institut, Beograd, 2010, f. 553.

⁴⁶ Raif Virmiça, *“Prizren Camileri”*, TDB Yayınları, Prizren, 1996, f. 38.

është ngritur flamuri në maje të minares për nder të ditëve festive dhe festave të Bajramit, traditë e cila vazhdon edhe në ditët e sotshme kur gjatë ditëve festive fetare, ngrihet flamuri në maje të minares së saj.

Kompleksi i xhamisë së Gazi Mehmet Pashës në kuadër të të cilit hyj-në medreseja (tani muzeu i Lidhjes së Prizrenit), ders'hanja (tani shtëpia e Lidhjes së Prizrenit), tyrbja (tani biblioteka e librave orientale islame), konvikti (tani galeria e Lidhjes së Prizrenit), mejtepi (tani ndërtesa e Këshillit të Bashkësisë Islame të Prizrenit), paraqet me të vërtetë një "par excellence" apo shembull të xhamisë më të rregulluar dhe të mirëmbajtur jo vetëm në Prizren, por edhe në Kosovë dhe mund të krahasohet vetëm me kompleksin e xhamisë së Gazi Husrevbeut në Sarajevë të Bosnjës.⁴⁷

Roli i Gazi Mehmed pashës në dhurimin e vakëfeve të tij në saje të cilit ishte ngritur kompleksi fetaro-arsimor i cili i ka shërbyer gati plot 4 shekuj, do të mbetet i shënuar përherë në historinë e periudhës osmane të qytetit të Prizrenit si një periudhë e rëndësishme e historisë së trojeve tona shqiptare dhe të njerëzve të ndritur shqiptarë të asaj kohe, që kanë dhënë një kontribut të çmuar gjatë asaj kohe të periudhës osmane gjatë shek. XVI në trojet shqiptare në përgjithësi e për qytetin e Prizrenit në veçanti.

Vakëfet e Prizrenit sipas defterit (regjistrit) osman të vitit 1530

Përveç këtyre tre vakëflënësve të mëdhenj, Mevlana Suzi Çelebiut, Mehmed Kukli beut dhe Gazi Mehmed pashës, kemi edhe një varg qytetarësh të shtresave të ndryshme që kanë kontribuar dhe kanë lënë vakëfe të ndryshme në qytetin e Prizrenit gjatë shek. XVI. Këto të dhëna kemi arritur t'i gjejmë në saje të shënimeve që gjenden në burimet arkivore osmane të regjistrave osmane të sanxhakut të Prizrenit.

Sipas regjistrit osman të vitit 1530 kemi vetëm dy vakëflënës të regjistruar nga të cilët kemi parë se kush ishin dhe çfarë vakëfe kishin lënë për vete. Vakëfi i Jakub beut, dizdarit (komandantit) të Kalasës së Prizrenit përbëhej prej një mulliri me 4 gurë dhe 7 dyqane. Vakëfi i Ahmet bej

⁴⁷ Faik Miftari, *Publicistika e apsolvantit*, Prizren, 2016, f. 327.

Evrenosit përbëhej prej 80 dyqaneve dhe mullinjve me 10 gurë, nga të cilët në emër të taksave ishin paguar 15.200 akça nga vakëfet e Ahmet bej Evrenosit dhe 1.600 akça nga vakëfet e Jakub beut.⁴⁸

Vakëfet e Prizrenit sipas defterit (regjistrimit) osman të vitit 1548

Gjatë regjistrimit të radhës së sanxhakut të Prizrenit gjatë periudhës osmane të vitit 1548, kemi një numër dukshëm më të madh të vakëfeve të regjistruara, si pasojë e shtimit të numrit të vakëfeve të dhuruara.

Sipas regjistrimit osman të vitit 1548 të sanxhakut të Prizrenit kemi këto vakëfe të regjistruara në atë kohë në Prizren. Vakëfi i të ndjerit Ahmet bej Evrenosit përbëhej prej 1 çift hamami, 89 dyqane dhe mullirit me 5 gurë, vakëfi i Hasan subashit përbëhej prej 1 karvansaraji, 7 dyqane, 1 mulli në Prizren me 3 gurë, 1 mulli me 2 gurë në fshatin Zojz të Prizrenit. Vakëfi i mesxhidit (xhamisë) së Jakub beut, përbëhej prej 9 dyqaneve dhe 1 mulliri me 4 gurë. Vakëfi i të ndjerës zonjës Aishe, përbëhej prej 4 dyqaneve dhe 1 livadhi, vakëfi i hoxhës Shaban 6 dyqane. Vakëfi i Ajas beut për mirëmbajtjen e mesxhidit të tij, përbëhej prej 1 mulliri me 4 gurë, 5 dyqane dhe një mulli me 4 gurë i braktisur, si dhe 1 vreshtë. Vakëfi i mesxhidit (xhamisë) së QatibSinanit, 1 mulli me 4 gurë. Vakëfi i të ndjerit Ahmet bej Dukagjinit, përbëhej prej mullirit me 3 gurë, 2 livadhe, çifligut në fshatin Vërmicë dhe 1 vreshtë. Vakëfi i Mehmet vojvodës, djalit të Hëzërit, përbëhej prej 1 karvansaraji, 1 mulliri me 2 gurë, 6 dyqane, 1 hamami në kazanë shqiptare, 1 dyqani në kazanë shqiptare. Vakëfi i Mevlana Suziut për mesxhidin e tij në mëhallën e Ajas beut, përbëhej prej 1 mulliri me 3 gurë në fshatin Grazhdanik të Prizrenit, çifligu po ashtu në Grazhdanik, 1 livadh, 1 cilindër 1 çekrik. Vakëfi i Iskendersubashit kishte vetëm 1 mulli me 4 gurë.⁴⁹

⁴⁸ Olga Zirojević, *Vučitrnski i Prizrenski sandjak u svetlosti turskog popisa 1530/31 godine*, Gjurmime albanologjike nr. 2, Prishtinë, 1968, ff. 113-114, *167 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Rûm-ili Defteri (937/1530): dizin ve tıpkı basım*, II (Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2004), 392

⁴⁹ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Tapu Defteri nr. 368*.

Vakëfet e Prizrenit sipas defterit (rexhistrit) osman të vitit 1571

Vakëfet më të sakta të regjistruara i hasim në defterin (regjistrin) osman të vitit 1571 të sanxhakut të Prizrenit në saje të punës kërkimore të burimeve arkivore osmane të shek.XV dhe XV të sanxhakut të Prizrenit nga historianja serbe Tatjana Katiqi.

Vakëfet e Prizrenit sipas regjistrit osman të vitit 1571 janë si vijon: Vakëfi i të ndjerit Ahmet bej Evrenosit përbëhej prej 1 çift hamamit, 99 dyqane të pasura dhe 1 mulli me 4 gurë, vakëfi i të ndjerit Jakub beut, dizdarit (komandantit) të Kalasë për mesxhidin e ndërtuar të tij, përbëhej prej 5 dyqaneve të pasura, 4 dyqane të lënë pas dore, mulliri me 4 gurë, vakëfi i xhamisë së të ndjerit Hasan Çelebiut, 9 dyqane, 1 mulli me dy gurë dhe 1 vreshtë, vakëfi i xhamisë së të ndjerit Mehemet Kukli beut, djalit të Hëzër Kukës përbëhej prej 113 dyqane, mulliri me 5 gurë dhe 2 bahçe, vakëfi i zonjës Hyrije, bashkëshortes së Mehemet Kukli beut, 15 dyqane për mirëmbajtjen e çezmave (krojeve) në Prizren, vakëfi i mesxhidit të Terxhuman Iskenderit përbëhej prej 5 dyqaneve dhe dy vreshtave afër fshatit Lubizhdë, vakëfi i të ndjerit Ajas beut për mesxhidin e tij në mëhallën e Ajas beut përbëhej prej 1 mullirit me 4 gurë, 5 dyqane, 1 vreshtë dhe 1 mulli i lënë pas dore. Vakëfi i mesxhidit të haxhi Ramadanit, 2 vreshta në fshatin Optrushë, vakëfi i mesxhidit të Dervish Çelebiut në shumë prej 80.000 akçash, vakëfi i të ndjerit Kasëm beut në shumë prej 25.000 akçash për mirëmbajtjen e ujësjellësit të qytetit të Prizrenit. Vakëfi i Mehmet pashës, sanxhak beut të Shkodrës përbëhej prej 340.000 akçash për ndërtimin e mesxhidit dhe medresesë i cili është dorëzuar mytevelisë dhe regjistruar në sixhil, vakëfi i të ndjerit Baki beut në shumë prej 3000 akçash për rregullimin e urave në Prizren, vakëfi i mesxhidit të ndjerit Emin Mehmedit në shumë prej 70.000 akçash për mirëmbajtjen e mesxhidit të tij, vakëfi i Iskender subashit, mulliri me 4 gurë, ardhurat e të cilit dedikohen për rregullimin e urës së tij, vakëfi i mesxhidit së Budak hoxhës në shumë prej 40.000 akçash, vakëfi i Hysein Balzenit(?), në shumë prej 9.000 akçash për tatimet e Portës së mashallave të Levishës, Çarshisë dhe Tabakhanes, vakëfi i rrobaqepësit Evren në shumë prej 10.000 akçash për mejtepin e tij, vakëfi i Hasan tabakut në shumë prej 2.000 akçash për rregullimin e urës, vakëfi i haxhi Mustafës në shumë

prej 2.100 akçash për rregullimin e urës, vakëfi i zonjës Sekine 1 vreshtë, në shumë prej 1.000 akçash, vakëfi i zonjës Ajshe, 5 dyçane, 1 shtëpi, të lënë vakëf për imamin e mesxhidit të Çarshisë, vakëfi i Ferhat vojvodës në shumë prej 1.000 akças për rregullimin e urës, vakëfi i mesxhidit Jazixhi Sinanit, 1 mulli, vakëfi i jeniqerit haxhi Sylejmanit, 1 shtëpi për të banuar imami i mesxhidit të Iskender Dragomanit. Vakëfi i të ndjerit mevlana Suzisë për mesxhidin e tij në mëhallën e Ajas beut, çifligu në Grazhdanik, mulliri me 3 gurë, cilindër për përpunimin e leshit, 1 çekrëk, 1 livadh në Grazhdanik dhe vakëfi i të ndjerit Ahmet bej Dukagjinit, mulliri me 3 gurë, 2 livadhe, çifligu në fshatin Vërmicë, 7 vreshta, për mirëmbajtjen e mesxhidit të tij në mëhallën e xhuma xhamisë.⁵⁰

Vakëfet e Prizrenit sipas defterit (regjistrit) osman të vitit 1591

Vakëfet e Prizrenit sipas regjistrit osman të vitit 1591 janë identike me vitin 1571, pasi që në tërësi janë përkthyer sikurse në tekstin e defterit të vitit 1571. Ky është një hendikep sepse logjikisht, pas 20 vitesh do të duhej të kishte shtim të vakëfe të reja apo eventualisht të ndonjë vakëfi të braktisur. Po për fat të keq nuk kemi shënime të reja se çfarë ka ndodhur me vakëfet e qytetit të Prizrenit pas një periudhe 20 vjeçare. Këtë nuk mund të dimë saktësisht se çfarë ka ndodhur, ashtu që shënimet nga regjistri i vitit 1571 mbeten të vetme të qëndrueshme dhe më të sakta gjatë shek. XVI-të në Prizren.

Përfundimi

Në përfundim të këtij punimi mund të konkludoj se përveç studimit dhe hulumtimit të gjertanishëm politik dhe historik të prezencës së Perandorisë Osmane në trojet shqiptare, gjatë periudhës pesëshekullore, hulumtimet në fushat e tjera të organizimit të pushtetit osman, si në fushën juridike, arsimore, tregtare, zejtare, humanitare, sociale janë të pakta dhe të cekëta, në mesin e këtyre janë edhe vakëfet e shumta ekzistuese gjatë periudhës osmane në trojet tona shqiptare.

⁵⁰ Tatjana Katić, "Opširni popis prizrenskog sandakaiz 1571 godine", Istorijiski institut, Beograd, 2010, f. 551-556.

Institucioni i vakëfit gjatë kohës së periudhës osmane ka luajtur një rol të rëndësishëm shoqëror në fushat e ndryshme, sikurse në fushën fetare, arsimore, kulturore, sociale, humanitare, bamirësie. Vakëfit i është kushtuar një rëndësi e madhe në kujdesin, ruajtjen dhe mirëmbajtjen, sikurse objekteve të ndryshme të lëna vakëfe, po ashtu edhe të ardhurave të fituara nga qiratë e që janë destinuar me vakëfname për qëllime të caktuara më parë. Si sot më kujtohet gjersa isha fëmijë fjalët që më pati thënë babai im, tani i ndjerë, se si duhet pasur kujdes me vakëfet e lëna, fjalia e tij akoma më tingëllon në vesh: *“edhe pluhurin e pastruar të merimangës nuk guxon ta përvetësojë myslimani për vete nga vakëfet e lëna”*.

Kujdesi, ruajtja dhe mirëmbajtja e vakëfeve në fillim të periudhës osmane ka qenë në nivel, por gjatë periudhave të ndryshme kohore e sidomos në periudhën e fundit të ekzistimit të kësaj Perandorie, vakëfet nisen të lihen në mëshirë të mytevelive (menaxherëve) të cilët aty-këtu keqpërdorin pozitën e tyre, ashtu që gjatë kohës, disa vakëfe janë tjetërsuar, disa janë zaptuar e disa prej tyre mbeten në mëshirën e kohës.

Pas largimit definitiv të Perandorisë Osmane nga Ballkani në vitin 1912, nga pushtuesit serbë, bullgarë, malazezë dhe grekë, filloi edhe një fushatë e egër e shkatërrimit dhe përvetësimit të këtyre vakëfeve. Ky fat i keq, vakëfet i përcolli edhe pas Luftës së Dytë Botërore, kur pjesa dërrmuese e tyre u nacionalizuan, u konfiskuan dhe u tjetërsuan nga pushtetet komuniste në të gjitha trojet shqiptare. Një numër i vogël i këtyre vakëfeve, që i shpëtuan kësaj krahure komuniste, kaluan në posedim dhe menaxhim të Bashkësisë Islame, në të cilën përfshihen objekte arsimore, tregtare, zejtare, bujqësore, etj., prej të cilave krijojnë të ardhura materiale me të cilat i mirëmbajnë objektet fetare dhe punonjësit e tyre fetarë.

Konkluzioni tjetër i këtij punimi është se duhet vazhduar edhe më tej në kërkimin dhe hulumtimin e burimeve arkivore osmane të periudhave të ndryshme kohore, me theks të posaçëm të trojeve shqiptare që ishin pjesë përbërëse e Perandorisë Osmane, të vakëfeve dhe vakëfnameve ekzistuese, për të nxjerrë në dritë dokumentet e ndryshme që janë të një rëndësie të veçantë historike, për trashëgiminë kulturore, fetare, sociale dhe humanitare.

Do të jetë me rëndësi që brezat e ardhshme të merren më tepër me kërkimin dhe hulumtimin e burimeve arkivore osmane dhe të vazhdojnë më tutje duke avancuar edhe më tej punën e deritashme të hulumtuesve dhe studiuesve shqiptarë.

Bibliografia:

1. Topbash, Osman Nuri, *"Vakëfi, dhurimi dhe shërbim"*, Progresi botime, Shkodër.
2. Katić, Tatjana, *"Opširni popis prizrenskog sandaka iz 1571 godine"*, Istorijски institut, Beograd, 2010.
3. Vırmiça, Raif, *"Prizren Camileri"*, TDB Yayınları, Prizren, 1996.
4. Kaleshi, Hasan, *"Dokumentet më të vjetra të vakëfeve në gjuhën arabe në Jugosllavi"*, Shtëpia botuese "Dituria Islame", Prishtinë, 2012.
5. Vırmiça, Raif, *"Kosova'da osmanlı mimarieserleri"*, T.C. Kültürbakanlığı, Ankara, 1999.
6. Kostić, Petar, *"Crkveni život pravoslavnih Srba u Prizrenu i njegovoj oklimi u XIX veku"*, Grafički institut "Narodna misao", Beograd, 1928.
7. Miftari, Faik, *"Publicistika e absolventit"*, Prizren, 2016.
8. Vırmiça, Raif, *"Menakıb, Hacı Mehmet Tahur Efendi"*, Yeni dönemyayınları, Prizren, Ekim 2001.
9. Përmbledhje punimesh, *"Zbornikradova 2"*, Islamski teološki fakultet, Sarajevo, 1987.
10. Përmbledhje punimesh, *"Trashëgimia orientale-islame në Ballkan"*, Instituti për shkencat humane "Ibni Sina", Prishtinë, 2015.
11. Revista *"Hikmet"*, nr.10, Instituti për shkencat humane "Ibni Sina", Prishtinë, 2015.
12. Revista *"Hikmet"*, nr.11, Instituti për shkencat humane "Ibni Sina", Prishtinë, 2015.
13. Revista *"Edukata Islame"* nr.57, Kryesia e Shoqatës së Ylemave të Kosovës, Prishtinë, 1995.
14. Revista *"Edukata Islame"* nr.75, Kryesia e Bashkësisë Islame e Kosovës, Prishtinë, 2004.
15. Revista *"Edukata Islame"* nr.83, Kryesia e Bashkësisë Islame e Kosovës, Prishtinë, 2007.
16. Revista *"Takvim 1430-1431-Kalendar 2009"*, Kryesia e Bashkësisë Islame e Kosovës, Prishtinë, 2009.
17. Revista *"Përparimi"* nr.1-2, Prishtinë, 1960.
18. Revista *"Gjurmime albanologjike"*, Seria e shkencave historike XIII-1983, Prishtinë, 1984
19. Revista, *"Gjurmime albanologjike"* nr.2, Prishtinë, 1968.
20. Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *"Tapu Defteri nu 368"*.

Faik MIFTARI

**OTTOMAN WAQFS IN PRIZREN DURING
THE XVI CENTURY**

(Summary)

In this scientific paper we will deal with the issue of Ottoman waqfs with special emphasis on the waqfs in the town of Prizren during the XVI century. In the XVI century there were three great waqifs (donors) who made large donations in Prizren as well as elsewhere throughout the Albanian lands during the Ottoman period. In this paper we will focus only on their donations in Prizren. The greatest donors during this period were: Mevlana Suzi Çelebi, Mehmet Kukli Bey and Gazi Mehmet Pasha. Apart from them there was a number of citizens of Prizren, who made donations, which were registered in the registry books of the XVI century (1530, 1548, 1571 and 1591).

Apart from the lists of those who had to pay taxes to the local and central administration, these registry books contained also data about the taxes gathered from the profitable activities of waqfs.

فائق ميفتاري

الأوقاف العثمانية في بريزن في القرن السادس عشر

(خلاصة البحث)

في هذا البحث سأتناول موضوع الأوقاف العثمانية مع التركيز بشكل خاص على مدينة بريزن خلال القرن السادس عشر. من الأبحاث المعروفة حتى الآن خلال القرن السادس عشر كان هناك ثلاثة من الواقفين الكبار الذين تبرعوا بالعديد من الأوقاف وليس فقط في بريزن ، ولكن أيضا في الأراضي الألبانية الأخرى خلال العصر العثماني . في هذا البحث سأتناول بشكل أساسي دراسة أوقافهم في بريزن فقط . و من أبرز المتبرعين للأوقاف في بريزن خلال القرن السادس عشر كان مولانا سوزي شليبي و محمد كوكليبيك وغازي محمد باشا . بالإضافة إلى ذلك ، كان هناك عدد من المواطنين البريزنيين الذين تبرعوا بأموالهم للأوقاف من أجل أرواحهم ، والتي قدمتها حسب سنوات المسجلات في بريزن خلال القرن السادس عشر و تم إجراء أربع تسجيلات في ١٥٣٠ و ١٥٤٨ و ١٥٧١ و ١٥٩١ والتي سجلت فيها دافعي الضرائب في بريزن في ذلك الوقت الذين اضطروا لدفع ضرائب مختلفة للإدارة العثمانية المحلية والمركزية و بالإضافة إلى ذلك سجلت الضرائب من الأنشطة المربحة للأوقاف حسب السنوات المذكورة أعلاه .

Prof. dr. Hysen MATOSHI

ALAMIADOJA SHQIPTARE NË PËRMBAJTJET MËSIMORE TË MEDRESESË NË KOSOVË

Abstrakt

Maksimilian Lamerci, albanologu i njohur austriak, i cili e kishte bërë periodizimin e letërsisë shqipe, në këtë kontekst edhe periodizimin e së ashtuquajturës letërsi e vjetër, përcaktohet për periodizimin sipas qarqeve kulturore letrare, duke përfshirë si grupim të veçantë edhe letërsinë e bejtexhinjve.

Por, sistemi komunist, bëri që shumica e kësaj letërsie të bejtexhinjve të anatemohet, kështu që nxënësit, sidomos ata të Medresesë në Kosovë i kishin mundësitë e kufizuara për njohjen e trashëgimisë sonë alamiadiste, ngaqë teksti bazë i formimit të tyre është i mangët në prezantimin e autorëve shqiptarë që shkruan letërsinë në gjuhën e tyre me alfabetin arab dhe veçmas për shkak të konceptualizimit të saj si një vlerë e huaj në kulturën shqiptare.

Fjalët kyçe: *Alamiado, letërsii e bejtexhinjve, Medrese, Erveheja.*

Tekstet shkollore janë një faktor i rëndësishëm për suksesin e sistemit edukativo-arsimor. Shpeshherë rëndësia e tyre shpërfilllet. Duke qenë se nxënësit janë në kontakt të vijueshëm me tekste shkollore, ndikimi i tyre bëhet edhe më i madh sa i përket formimit edukativ, arsimor, kulturor, etik, estetik etj. Me një fjalë, përmbajtjet e këtyre teksteve janë meritore për faktin se si formohen gjeneratat tona. Deri tani janë bërë mjaft hulumtime që trajtojnë aspekte njohëse, gjuhësore, logjike, etike, estetike etj. të teksteve shkollore, ndërsa konstatimet janë pothuajse alarmante. Materieve mësimore u kushtohet fare pak kujdes, autorët e tyre kryesisht përbëjnë një rreth të mbyllur klientelist dhe nuk është se përcaktohen në bazë të një konkurrence të mirëfilltë. Ka raste kur autori përzgjedh recensentët e librit të tij, në vend se recensentët të zgjedhnin një tekst nga një mundësi përzgjedhjeje më e gjerë. Për të gjitha këto deformime flitet e shkruhet, ndërsa avazi i vjetër vijon. Ndryshimi i kësaj qasjeje dhe hapja për vlera e për konkurrencë të mirëfilltë do të ishte një hap i madh në drejtim të përmirësimit të gjendjes në sistemin tonë arsimor përgjithësisht.

Maksimilian Lamberci, albanologu i njohur austriak, i cili e kishte bërë periodizimin e letërsisë shqipe, në këtë kontekst edhe periodizimin e së ashtuquajturës letërsi e vjetër, përcaktohet për periodizimin sipas qarqeve kulturore letrare, duke përfshirë si grupim të veçantë edhe letërsinë e bejtexhinjve. Nga ana tjetër vijimtari i këtij koncepti për periodizimin e letërsisë shqipe, sipas qarqeve kulturore, Eqrem Çabej, çuditërisht, nuk e quan të denjë letërsinë e bejtexhinjve, përkatësisht atë që u shkrua me alfabet arab dhe që ishte nën ndikimin e Orientit për ta konsideruar si një qark të veçantë, ose për ta inkorporuar në ndonjërin nga qarqet ekzistuese dhe si pasojë e këtij fakti në historinë e tij nuk ka gjetur vend as edhe një përfaqësues i vetëm i këtij rrymimi në letërsinë shqipe.¹

Paragjykimet ndaj alamiados shqiptare, si diçka e huaj në trungun kulturor shqiptar, kanë vijuar edhe më tej e madje-madje janë të pranishme deri edhe në ditët e sotme. Konceptimi i këtillë i pasaktë buron edhe nga vetë teksti i “Historisë së letërsisë shqiptare”, si sintezë e mendimit historiografik letrar shqiptar, në të cilin kjo rrymë letrare identifikohet si “pre-

¹ Eqrem Çabej, *Elemente të gjuhësisë e të literaturës shqipe*, Tiranë, 1936, f. 47.

sion ideologjik dhe kulturor i pushtuesit osman”² dhe jo si një prirje e natyrshme e ndërveprimit historik socio-kulturor brenda Perandorisë shumëkombëshe, shumëkulturore e shumëfetare të kohës. Ndonëse ka përfshirë një numër më të madh autorësh të alamiados shqiptare, edhe Robert Elsi në historinë e tij të letërsisë shqiptare nuk mban një qëndrim tjetër nga ai i Historisë “zyrtare” të letërsisë që u zu ngoje më lart. Për alfabetin arab ai konstaton: “Turqishtja ishte gjuha e pushtuesit, kurse shkrimi arab erdhi e po shihej nga shumë si tipar i invadimit kulturor të huaj ndaj një populli që dalëngadalë po zgjohej e po luftonte për vetëvendosje”.³ Edhe pse konstaton se kjo letërsi është më pak e njohur për lexuesin shqiptar, Elsi e zhvlerëson rëndë këtë trashëgimi letrare tonën, duke dëshmuar edhe mosnjohjen elementare të saj. Dëshmi për këtë janë këto konstatime: “Sot nuk ka fare specialistë shqiptarë me njohje të mjaftueshme të osmanishtes e të shkrimit arab, kurse shumë të paktë janë orientalistët e huaj me njohje të mjaftueshme të shqipes, që mund ta trajtojnë me kritere shkencore këtë letërsi. Ajo nuk pati gëzuar ndonjë interesim të veçantë të kritikëve dhe lexuesve në Shqipërinë socialiste për shkak të përqendrimit kryesisht në tema fetare, autorësisë elitare, konvencioneve klasike e formës së huaj (gjuha e pushtuesit). Për lexuesin e sotëm gjuha e asaj letërsie, përzierje e shqipes, turqishtes dhe persishtes, është tejet e mbingarkuar dhe e mërzitshme, për të mos thënë më tepër.”⁴ Elsi - i cili u nda vetëm pak kohë më parë nga jeta dhe që, për hir të së vërtetës, duhet thënë se meriton respektin tonë ngase ka bërë mjaft shumë për kulturën dhe historinë e shqiptarëve, për prezantimin e saj në botë - qoftë për mungesë informacioni të plotë, qoftë për arsye të tjera, në këto fjali artikulon mjaft pikëpamje që nuk qëndrojnë. Ne kemi mungesë të osmanologëve, por jo se nuk kemi fare, ndërsa sa u përket njohësve të shkrimit (alfabetit) arab, kjo është diçka që mund të qëndrojë edhe më pak sesa e para. Duke qenë shqiptarët të paaftë në njohjen e osmanishtes dhe të shkrimit arab, sipas

² Historia e letërsisë shqiptare (Që nga fillimet deri te Lufta Antifashiste Nacionalçlirimtare), Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë i Akademisë së Shkencave të RSP të Shqipërisë, Tiranë, 1983, f. 59.

³ Robert Elsi, Historia e letërsisë shqiptare, përktheu nga anglishtja Abdurrahim Myftiu, Dukagjini, Tiranë - Pejë, 1997, f. 86.

⁴ Robert Elsi, vep. cit., f. 87.

tij, e vetmja shpresë mbeten orientalistët e huaj, të cilët na e paskan si hendikep njohjen e paktë të shqipes! E vërtetë është mungesa e interesimit të kritikës (dogmatike socrealiste, vër. H. Matoshi) dhe të lexuesit për këtë letërsi, por arsyet që pretendon se i ka identifikuar janë të paqena, sepse:

- Kjo letërsi nuk identifikohet kryesisht me tema fetare, ngase letërsia shqipe me alamiadon e zgjeron ndjeshëm gamën tematike (tema fetare, sociale, e dashurisë, e natyrës, madje edhe shenjat e para të lirikës atdhetare etj.);
- “Autorësia elitare” është konstatim i pakuptimtë kur dihet se shumica e autorëve të alamiados ishin njerëz pa ndonjë post shtetëror, shoqëror e fetar, bile në të shumtën ishin njerëz të varfër, por të ngritur në planin intelektual. Fjala vjen, Hasan Zyko Kamberi u detyrua madje të shkante bedel me qëllim që të mund të përmbushte detyrën e prindit ndaj të birit, përkatësisht që të mund ta martonte atë. Për shumë prej tyre mungojnë edhe të dhënat elementare biografike, gjë që gjithashtu dëshmon se nuk i përkisnin ndonjë elite;
- Forma e huaj apo gjuha e pushtuesit, sikurse pretendohet, është një argumentim krejt i pakuptimtë; pavarësisht se disa nga autorët përdorin një fond të konsiderueshëm fjalësh të huaja, veprat e tyre janë në gjuhën shqipe;
- Duke e quajtur gjuhën e kësaj letërsie hiç më pak se një përzierje të shqipes, turqishtes dhe persishtes, e konsideron atë të vështirë dhe të mërzitshme. Në të vërtetë, një pjesë e fjalësit oriental që ka hyrë në shqipen, edhe sot gjendet në përdorim aktiv, ndërsa përdorimi i terminologjisë letrare në trajtat gjuhësore të formimit të tyre autorial lidhet me mungesën e terminologjisë së kësaj fushe në gjuhën shqipe. Kujtojmë se si Nezimi përdor më shumë fjalë të huaja te poezitë programatike, ndërsa më pak tek ato deskriptive; pastaj S. Naibi shquhet për një shqipe gati pa fjalë të huaja e për rrjedhojë shumë nga poezitë e tij janë kthyer në këngë popullore etj.

Megjithatë, përgjithësisht, historitë e letërsisë shqipe nuk janë ato që luajnë rolin e formimit të nxënësve, kjo vlen njëjtë edhe për nxënësit e

medresesë. Rolin e formimit e kanë kryesisht tekstet e miratuara shkollore. Alamiadoja shqiptare në shkollën e mesme të lartë është paraparë në kuadër të planprogramit mësimor për klasën e dhjetë. Për dekada kjo lëndë mësohet bazuar në një tekst mësimor, i titulluar “Letërsia e vjetër shqiptare”, të Sabri Hamitit, i cili për aspekte të ndryshme, në të kaluarën, ka qenë objekt i kritikave të studiuesve dhe të pedagogëve të letërsisë shqipe.⁵ Marrë parasysh faktin se nxënësit e medresesë nuk kanë ndonjë tekst alternativ për lëndën e letërsisë, edhe ata janë të shtrënguar të mësojnë nga përmbajtjet e tij. Mirëpo sa mund të mësojnë medreseistët për alamiadon shqiptare nga ky tekst? Nga 207 faqe tekst 38 i janë kushtuar këtij qarku letrar, përkatësisht bejtexhinjtë janë prezantuar me tre autorë: Nezim Frakulla, Hasan Zyko Kamberi dhe Muhamet Kyçyku Çami. Së pari, është interesant se autori konstaton që shkrimtarët filobiblikë manifestojnë “vetëdije fetare” dhe “vetëdije nacionale”, për dallim nga bejtexhinjtë, të cilët, sipas tij, bëjnë përjashtim në këtë drejtim, ndonëse në aspektin historik janë më afër lindjes së konceptit për kombin: “Karakteristikë e përbashkët e shkrimit të tyre është pra, se nuk shtjellojnë subjekte fetare; në to ndihet ndikimi i madh arab e turk në shprehje dhe në format letrare të Lindjes; po ashtu edhe shkrimi kryesisht gjithnjë me alfabetin arab. Mungesa e frymëzimeve fetare dhe atdhetare në shkrimet e vjershëtarëve u bën të mundshme këtyre shkrimeve që të marrin trajtën e letërsisë së mirëfilltë, pa detyrë, pa synim.”⁶

Së pari, vetëdija nacionale, atdhetare, e cila pretendohet se ekziston tek autorët filobiblikë, është më e shumta një vetëdije gjuhësore, e cila po ashtu shfaqet madje edhe më qartësisht te Nezim Frakulla, nëpërmjet krijimeve poetike “Divan kush pat folurë shqip” dhe deri diku edhe shenjat e para të një vetëdijeje atdhetare që del në pah te “Nezimi niset për Stamboll”:

*“O shokë mos na harroni
Se vemi në dhe të huaj*

⁵ Shih vëllimin e kumtesave të sesionit shkencor “Letërsia në shkolla dhe në fakultete”, Instituti Albanologjik, Prishtinë, 2008.

⁶ Dr. Sabri Hamiti, Letërsia e vjetër shqiptare, për klasën e 10, Botimet shkollore Albas, Prishtinë, 2004, f. 79.

*Një selam të na dërgoni
Bari në tre-katër muaj.*

*Do t'ju jap një emanet
Të më shihni fush' e male,
Të më faleni me shëndet
Prej meje, me shumë halle.”⁷*

Pra, qartësisht është shpërfaqur koncepti për dheun e huaj, për Stambollin, të cilit si antipod i qëndron vendlindja a atdheu i autorit, i konceptuar si xhylistan.

Së dyti, pretendimi se alamiados shqiptare i mungon përmbajtja fetare është krejtësisht i pakuptimtë. Mjafton të sjellim faktin se poema “Erveheja” synon t’i ofrojë lexuesit modelin e vajzës së virtutshme islame dhe madje kjo del qartësisht edhe në variantin e deislamizuar të Jani Vretos. Të mos flasim pastaj për poemën tjetër “Jusufi e Zulejhaja”, e cila është me subjekt të qartë kuranor, ndonëse autori i librit “Letërsia e vjetër shqiptare” thekson se si kjo temë është marrë nga Bibla e Vjetër dhe nga Kurani. Është një pretendim krejtësisht i pabazë. Pse do ta merrte nga Bibla nëse autori e kishte të njohur këtë ngjarje kuranore, nëse është krejtësisht e qartë se Kurani ishte burimi i formimit të tij.

Së treti, edhe pse autori i librit “Letërsia e vjetër shqiptare”, Sabri Hamiti, manifeston vetëdije për letërsinë e bejtexhinjve si letërsi e mirëfilltë e origjinale, vërehet një tendencë e minimizimit të rolit të tyre, madje edhe shenja të një paragjykimi të qartë. Kjo vërehet që në nismë të tekstit për Nezim Beratin: “Në letërsinë shqiptare Nezimi mbetet si krijues individual dhe lirik që shpreh marrëzinë dhe krenarinë e vet poetike; një krijues e njeri i rebeluar; këtë e tregon vetë jeta dhe vdekja e tij”.⁸ Identifikimi i veprës së ndonjë autori filobiblik me “atdhetari” dhe të ndonjë alamiadisti me “marrëzi” flet vetvetiu për një qëndrim selektiv që, më së paku, bazohet në kritere të gjykimit kritik shkencor letrar. Madje, kjo

⁷ Abdullah Hamiti, Nezim Frakulla dhe Divani i tij shqip, botoi LOGOS -A, Shkup, Prishtinë, Tiranë, 2008, f. 260-261.

⁸ Sabri Hamiti, vep. e cit., f. 169.

bëhet edhe më e qartë me pjesën didaktike të tekstit shkollor, kur parash-trohet një pyetje pak a shumë sugjestionuese: “Cila është mangësia më e madhe e gjuhës poetike të Nezimit?”⁹; ose detyra e paraparë e kësaj pjese që thotë: “Poezia e Nezimit është e rënduar me fjalë turke, persishte, ara-be. Flitni për efektin e tyre negativ në vjershë.”¹⁰ Autori i librit tregohet pak më i kujdesshëm në raport me Muhamet Kyçykun në pjesën didakti-ke, kur thotë: “Flisni për vlerat dhe mangësitë në gjuhën poetike të Kyçy-kut?” Pra, legjitimisht krijohet përshtypja sikur nxënësi udhëzohet të gjejë vlera të letërsia e autorëve filobiblikë dhe të meta të mangësi të letër-sia e autorëve alamiadistë (bejtexhinj).

Së katërti, ndërhyrjen e Jani Vretos në tekstin e origjinalit, me rastin e botimit të “Ervehesë” (1888), autori i librit “Letërsia e Vjetër Shqiptare” e quan si “lehtësim nga orientalizmat”, apo edhe “pastrim nga orientalizmat”¹¹, apo se vepra “është përpunuar gjuhësisht...”¹². Pavarësisht se Jani Vretoja, nëpërmjet botimit, e bëri të njohur këtë vepër të Muhamet Çamit (dhe për këtë fakt ka merita të konsiderueshme), ndërhyrjet e tilla nuk mund të quhen lehtësim, pastrim dhe as përpunim, ngase ato janë thjesht, në planin letrar, një cenim i aspektit autorial, cenim i identitetit dhe ori-gjinalitetit të veprës, veçmas po të kemi parasysh faktin se, krahas deorie-ntalizimit në rrafshin gjuhësor, njëkohshëm është bërë edhe deislamizimi i kësaj vepre, me çka është lënduar së tepërmi karakteri i saj.

Nga sa u tha më sipër, del se nxënësit e medresesë në Kosovë kanë mundësi të kufizuara për njohjen e trashëgimisë sonë alamiadiste, ngaqë teksti bazë i formimit të tyre është i mangët në prezantimin e autorëve shqiptarë që shkruan letërsinë në gjuhën e tyre me alfabetin arab dhe veç-mas për shkak të konceptualizimit të saj si një vlerë e huaj në kulturën shqiptare. Edhe pse alamiadoja shqiptare ka lënë gjurmë të pashlyeshme dhe ishte kthyer në një traditë mbizotëruese shkrimore letrare në një pjesë të madhe të ekzistencës së saj më se treshekullore, nga pjesa më e madhe e studiuesve, ende nuk trajtohet me kritere të mirëfillta shkencore letrare.

⁹ Po aty, f. 173.

¹⁰ Po aty, f. 174.

¹¹ Po aty, f. 189.

¹² Po aty, f. 190.

Arabët kanë pasur plotësisht të drejtë që e kanë emërtuar këtë traditë shkrimore, pra alamiadon, me shprehjen *Al-Axhemia*, dhe që ka domethënien “diçka e huaj”, joarabe, pikërisht për faktin se në këto tekste letrare vetëm shkronjat janë arabe, por është krejtësisht absurde që ne ta mohojmë apo ta përçmojmë një qark të tërë kulturor, i cili, sipas studiuesit Nehat Krasniqi¹³, vetëm në dy shekujt e parë të ekzistimit të tij i ka dhënë letërsisë shqipe më se 100 autorë që kanë shkruar edhe në gjuhën amtare dhe që në letërsinë shqipe si fenomen shfaqet tre çerekë shekulli më herët sesa e pranon historia jonë aktuale e letërsisë. Prandaj, shtrirja kohore, numri i autorëve dhe veçmas vlerat letrare flasin për një fenomen kulturor që e identifikon alamiadon si prirjen mbizotëruese letrare shqipe në shekujt XVIII dhe XIX gjithnjë deri në shfaqjen e romantikëve shqiptarë. Mbetet çështje e hapur nëse kjo gjendje është rezultat i mosnjohjes së duhur të alamiados shqiptare, e cila ende në pjesën më të madhe të saj gjëllin në dorëshkrime, aty-këtu pjesërisht të botuara, apo edhe i përçmimit të qëllimshëm të saj.

Gjithsesi medreseistët, qoftë për shkak të përmbajtjes islame të një pjese të konsiderueshme të veprës së alamiadistëve shqiptarë, qoftë për faktin se është e shkruar me alfabet arab, do të duhej të kishin më shumë mundësi që ta njohin këtë qark kulturor tonin dhe rrjedhimisht në të ardhmen të kontribuonin për mbledhjen, ruajtjen, transkriptimin, botimin dhe studimin e saj.

Hëpërhë mendoj se mund të bëhen lëvizje të duhura në këto drejtime:

- Së pari, nxënësit e medresesë të njihen me më shumë se me tre autorë alamiadistë, pra të zgjerohen dhe të thellohen njohuritë për ta. Si ligjërues i lëndës Letërsi shqipe në Fakultetin e Studimeve Islame në Prishtinë kam pasur mundësi të bindem se si pjesa më e madhe e studentëve që kishin mbaruar medresenë nuk kishin ndonjë njohuri shtesë në raport me kolegët e tyre që kishin mbaruar shkollat laike.
- Së dyti, që në kuadër të fleksibilitetit korrikular profesorët e letërsisë në medrese të përfshijnë më shumë përmbajtje nga alamiadoja shqiptare, qoftë duke e zgjeruar fondin e autorëve alamiadistë në përmbaj-

¹³ Dr. Nehat Krasniqi, *Zhvillimi i kulturës shqiptare me ndikime orientale prej shekullit XVIII deri në fillimet e Rilindjes Kombëtare*, Instituti Albanologjik, Prishtinë, 2017.

tjet mësimore letrare, të lëndës përkatëse gjuhë dhe letërsi shqipe, qoftë duke e dhënë si lektyrë shkollore ndonjëherë nga veprat e tyre. Këtu kam parasysh veçmas poemën e parë me subjekt tregimtar të letërsisë shqipe, “Ervehenë” e Muhamet Çamit.

- Së treti, gjithnjë në suaza të mundësive që ofron korniza korrikulare e Kosovës, është e mundur që të propozohen lëndë zgjedhore, përkatësisht module, të interesit të veçantë për profile të caktuara. Njëra ndër to do të mund të ishte edhe Alamiadoja shqiptare.

Në fund të fundit, formimi mbi një gamë më të gjerë tekstesh letrare, si njohje e identitetit letrar shqiptar, krijon premisa për një formim më plotë dituror, artistik, shpirtëror dhe përgjithësisht identitar të nxënësve, përkatësisht të studentëve tanë.

Bibliografia:

1. Grup autorësh, *Historia e letërsisë shqiptare* (Që nga fillimet deri te Lufta Antifashiste Nacionalçlirimtare), Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë i Akademisë së Shkencave të RSP të Shqipërisë, Tiranë, 1983.
2. Robert Elsi, *Historia e letërsisë shqiptare*, përktheu nga anglishtja Abdurrahim Myftiu, Dukagjini, Tiranë - Pejë, 1997.
3. Eqrem Çabej, *Elemente të gjuhësisë e të literaturës shqipe*, Tiranë, 1936.
4. Dr. Nehat Krasniqi, *Zhvillimi i kulturës shqiptare me ndikime orientale prej shekullit XVIII deri në fillimet e Rilindjes Kombëtare*, Instituti Albanologjik, Prishtinë, 2017.
5. “*Letërsia në shkolla dhe në fakultete*”, vëllim kumtesash nga sesioni shkencor, Instituti Albanologjik, Prishtinë, 2008.
6. Dr. Sabri Hamiti, *Letërsia e vjetër shqiptare*, për klasën e 10, Botimet shkollore Albas, Prishtinë, 2004.
7. Abdullah Hamiti, *Nezim Frakulla dhe Divani i tij shqip*, botoi LOGOS -A, Shkup, Prishtinë, Tiranë, 2008.
8. Hajdar Salihu, *Vepra letrare 1, Poezia e bejtexhinjve*, botoi “Jeta e re”, Prishtinë, 2013.

Prof. dr. Hysen MATOSHI

ALBANIAN ALHAMIADO IN THE TEXTBOOKS OF THE MADRASSAS IN KOSOVA

(Summary)

Maximilian Lamberz, a distinguished Austrian albanologue, divided Albanian literature in periods. Within this context, he divided the old literature as well, which was done according to cultural literary circles, including the Bejtexhi literature as a separate group.

The communist system anathemized most of this literature. Consequently, pupils, and in particular students of the madrassas in Kosova, had little possibilities to learn about this form of literature and the alhamiado heritage.

Despite the fact that Albanian alhamiado became the prevailing literary tradition for over three centuries most researchers still do not give it the place it deserves. The Arabs were fully right to name it *Al-Ajami* which means something foreign, as the only thing that relates to Arabic is the alphabet used in these literary texts.

الأستاذ الدكتور حسين ماتوشي

الأعجمية الألبانية في محتويات التدريس في مدارس كوسوفا

(خلاصة البحث)

ماكسيميليان لامبرسي ، الباحث النمساوي الشهير الذي كان قد قام بالتقسيم الزمني للأدب الألباني ، و في هذا السياق ، وعصر الأدب القديم لجأ إلى تصنيفه وفقا للأوساط الثقافية الأدبية ، حيث شمل في ذلك أدب البيتجيين كتجمع خاص . ولكن النظام الشيعوي أدلى أكثر من هذا على حرمان أدب البيتجيين حتى لا يتمكن الطلاب من دراسته و خصوصا أولئك الذين يدرسون في تلك المدارس في تلك الفترة في كوسوفا و جعل الفرص محدودة جدا للحصول على التعرف بتراثنا المسمى بالأعجمية الألبانية (الكتابة في اللغة الألبانية بحروف اللغة العربية) . لأن النص الأساسي لتكوينه كان ناقصا لتقديم المؤلفين الألبانيين الذين كانوا يكتبون الأدب في لغتهم الخاصة بالأبجدية العربية وبالتحديد بسبب تصوره كقيمة أجنبية في الثقافة الألبانية . على الرغم من أن الأعجمية الألبانية قد ترك آثارا لا تُمحي وأصبح تقليداً أدبياً شائعاً في الكثير من وجوده من خلال ثلاثة قرون متتالية ، إلا أنه لا يزال لا يعامله معظم الباحثين بمعايير علمية أدبية مجدية . فكان للعرب حق كامل لوصف هذا التقليد الكتابي بأنه الأعجمي ، فمدلوله أنه غير عربي ، وتحديدًا بسبب لأن في هذه النصوص الأدبية فقط الحروف كانت عربية ، ولكن من السخف تماما إنكارنا أو احتقارنا فترة ثقافية كاملة .

Mr. Nashid FERATI

KONCPETI ISLAM PËR PAQEN DHE LUFTËN

Abstrakt

Çështja e PAQES është një ndër çështjet më të diskutuara sot anekënd botës. Njerëzimi në shekullin e njëzetë përjetoj dy luftëra botërore që morën jetët e diku rreth 60 milionë njerëzve. Trojet tona në fund të këtij shekulli patën reprizën e një lufte të tmerrshme, kalvarin e Bosnjës dhe Kosovës. 11 Shatori 2001 dhe ngjarjet që pasuan në vitet në vazhdim, me fillimin e një rendi të ri botëror, pastaj marrëdhëniet izraelite-palestineze dhe kriza të tilla të ngjashme, sërish sollën në agjendë paqen globale.

Fjalët kyçe: *Islam, Paqe, luftë, konflikt*

Sipas *Fjalorit të gjuhës shqipe*, fjala paqe nënkupton:

1. marrëdhënie të mira ndërmjet njerëzve, pa grindje e pa armiqësi: gjendja pa shqetësime e turbullira e një njeriu ose e një mjedisi; qetësi, paqe shpirtërore,

2. gjendje qetësie në një vend, pa luftë e pa turbullira; gjendje e qetë pa luftëra, pa ndeshje e pa grindje ndërmjet dy a më shumë shteteve, paqe të qëndrueshme, paqe ndërmjet popujve,
3. marrëveshje ndërmjet dy a më shumë shteteve ose palëve ndërluftuese për të pushuar (ndalur) luftën.¹

Fjala “paqe” (selam) dhe fjala “Islam” janë të derivuara nga e njëjta rrënjë, ndaj duhet të konsiderohen si sinonime.

Fjala Islam është trajtë paskajoreje e një lloji të prejardhur të foljeve nga tema që domethënë drejtpërdrejt paqe *seleme: islam, esleme* dhe d.m.th të dorëzohesh, t’i mbështetesh krejtësisht Zotit me paqen në zemër.²

Rrënja e fjalës “Islam” në gjuhën arabe është “seleme” që është origjina e fjalëve paqe apo nënshtrim, nënshtrim ndaj Zotit dhe paqe për të gjithë njerëzit. Islami si fe, është i mishëruar me paqen, është ndërtuar që nga themeli e deri te gjërat më të thjeshta në konceptin e paqes. Madje edhe vetë emërtimi ‘Islam’ do të thotë paqe, dhe mu për këtë qëllim Allahu xh.sh. në Kuranin famëlartë, paqen e ka përmendur 133 herë, kurse luftën 6 herë. Kur flasim për konceptet e paqes në Islam, gjëja e parë që neve na vjen në mendje është burimi i paqes, prej nga buron ajo dhe cili është bazamenti i saj në Islam.

Allahu xh.sh. në Kuranin Famëlartë³ thotë: *“Allahu e vë me atë (me Kuranin) në rrugët e shpëtimit atë që ndjek kënaqësinë e tij dhe me ndihmën e Tij i nxjerr ata prej errësirave në dritë dhe i udhëzon në një rrugë që është e drejtë.”*⁴

Allahu e ka shpallur Kuranin, që nëse ju e pasoni atë që nëse ju i përgjigjeni, përfillni rregullat dhe dispozitat e tij, ju do të dispononi, do të dëfreheni me paqe e mirësi (rrugët e paqes).

¹ www.fjalori.shkenca.org (Fjalori i gjuhës së sotme shqipe), Tiranë.

² <http://breziiri.com/2010/12/30>

³ Të gjitha citatat nga Kurani janë marrë nga H. Sherif Ahmeti, Kuran-i Përkthim dhe komentim, Prishtinë, 1988.

⁴ Kur’an-i, (05:16).

Paqja dhe konceptet rreth saj janë ndër temat që me se shumti diskutohen në botën bashkëkohore. Gjatë gjithë historisë janë bërë përpjekje të shumta për realizimin e kësaj aspirote.

Shumë njerëz apo qeveri, të sfiduar nga hegjemonizmi, etja për pushet, racizmi dhe ekspansionizmi gjatë historisë kanë kryer shumë luftëra dhe masakra, ndërsa popujt e botës nuk dëshirojnë luftërat dhe gjakderdhjet dhe kërkojnë paqe të qëndrueshme. Feja islame paraqet se paqja e drejtë dhe stabile nuk mund të realizohet pa drejtësi.

Nga këndvështrimi i kësaj feje, paqja do të vendoset dhe forcohet kur ajo të përpilohet në bazë të të drejtave legjitime të popujve dhe jo në bazë të interesave të disa vendeve të fuqishme.

Sot kjo teori pranohet nga të gjithë popujt e botës dhe intelektualët kanë arritur në përfundimin se paqja e drejtë mund të arrihet vetëm me anë të vendosjes së sigurisë së qëndrueshme në botën e sotme të trazuar dhe plot konflikte.

Ideja e paqes është e gërshetuar kudo në mësimet e Islamit me idetë mbi gjithësinë, jetën dhe njerëzimin. Të gjitha sistemet, doktrinën, ligjet dhe rituali islam janë ndërtuar mbi këtë ide themelore.⁵

Kurani është Fjala e Zotit të Madhërishëm dhe mesazhi i Tij që shpalli për banorët e Tokës, për të vënë rendin dhe drejtësinë midis njerëzve pa dallim, për të ruajtur dhe rregulluar jetën e njerëzve në sipërfaqe të tokës.⁶

Koncepti kuranor i paqes kërkon një qasje studimi të përgjithshëm të kësaj teorie të gjithanshme, sepse kjo është çështje parësore për Islamin. Nga këndvështrimi i kësaj feje, paqja do të vendoset dhe forcohet kur ajo të përpilohet në bazë të të drejtave legjitime të popujve dhe jo në bazë të interesave të disa vendeve të fuqishme.

Ajo që një mysliman arrin të kuptojë e të provojë në religjionin e tij është, para së gjithash, lidhja e tij thelbësore me ndjenjën e paqes, qetësisë dhe të prehjes shpirtërore. ***“Ata që besuan dhe me të përmendur Allahun, zemrat e tyre qetësohen; pra ta dini se me të përmendur Allahun zemrat stabilizohen” (Er-Rrad 13:28)***

⁵ Sejjid Kutub, *Islami dhe paqja universale*, ASR Tetovë, 2005, f. 23.

⁶ <http://breziiri.com.31.12.2010>.

Paqja dhe dashuria kuranore janë origjinale, të zhveshura nga maska, urrejtja dhe qëllimet e errëta, janë ideale, të pazëvendësueshme, që i përfshijnë të gjitha sferat e jetës.⁷

Kjo tregon se sa elementare dhe dominante është tema për konceptet e paqes në fenë Islame. Konceptet të cilat i paraqet Kurani i madhëruar, do t'i radhisim në vijim:

2.1.1. Të qenët paqësor me Krijuesin

Kjo nënkupton përshtatjen ndaj vullnetit të Allahut, Krijuesit të Lartë, pranimin e bazave që Ai vendosi për njerëzit si dhe përluljen e robit përpara rregullave të Tij. Këtë e shohim nga verseti kuranor: *“Ata që besuan dhe me të përmendur Allahun, zemrat e tyre qetësohen; pra ta dini se me të përmendur Allahun zemrat stabilizohen”* - (Kur'ani, 13:28).⁸

Me një përkufizim tjetër, mund të themi se njeriu e arrin gradën më të lartë të paqes vetëm kur është në gjendje të plotë përlulësie ndaj Krijuesit të Tij. Islami ngulit qetësinë në zemrat e njerëzve, duke i bërë ata që t'u besojnë këshillave dhe kujdesit të Tij të Mëshirshëm, ajo çka e shquan posaçërisht Islamin është lidhja e drejtpërdrejtë mes Krijuesit dhe njeriut, lidhje e cila është e lirë nga çfarëdo ndërhyrjeje. Për shkak të kësaj lidhjeje të drejtpërdrejtë, njeriu ndien se ai është mbrojtur nga një Zot i Gjithëfuqishëm, te i Cili mund të kërkojë strehim dhe ndihmë me kusht që njeriu ta dëshmojë veten plotësisht besnik ndaj Tij.

2.1.2. Të qenët paqësor me njerëzit

Feja Islame ofron barazinë e gjithë personave, pa dallim kufijsh territorialë, fisesh, kombesh, ngjyrash, pa dallim pasurie, qeverie etj. Sipas rregullave të Islamit, njeriu duhet të krijojë marrëdhënie të mira me të gjithë njerëzit e tjerë dhe të jetë i dobishëm për ta, pa bërë dallim feje apo race.

⁷ http://www.el-hikmeh.net/kurani_dhe_ne_-_sa_i_ngjajme_atij.html.03.01.2011

⁸ Kur'an-i, 13:28.

Këtë e vërteton një thënie e Muhamedit a.s., i cili thekson se pa qenë e pranishme kjo dashuri, njerëzit nuk do të futen në Parajsë.⁹ Derisa disa doktrina shoqërore pranojnë se lidhja në mes një njeriu dhe një tjetri është ajo e konfliktit dhe përleshjes, dhe se lidhja në mes njerëzve dhe pushteteve të tyre është ajo e shtypjes dhe e detyrimit, Islami deklaron se në shoqërinë islame lidhjet duhet të jenë miqësore, të mëshirshme dhe bashkëpunuese për sigurinë dhe qetësinë e përbashkët.

2.1.3. Islami është fe e Paqes jo e dhunës

Islami është fe e cila nuk i lejon metodat detyruese në shpjegimin, përhapjen dhe kumtimin e fesë. Islami nuk lejon detyrimin në fe dhe mundësia duhet t'u lihet në dispozicion jomuslimanëve që ta studiojnë Islamit dhe ta ndjekin drejtimin e tij.¹⁰ Kurani thotë: *“Në fe nuk ka dhunë. Është sqaruar e vërteta nga e kota ...”*¹¹

Gjithashtu në Kuranin fisnik ekzistojnë edhe disa versete të tjera në këtë drejtim: *“Shpjegoni rrugën e Allahut me mirësi dhe me shembujt më të mirë”*, po ashtu thënia e bekuar e Profetit Muhamed a.s.: *“Përgëzoni e mos i mërzisni të tjerët; Lehtësoni dhe mos vështirësoni!”* Besimtarët nuk duhet të përdorin kurrë dhunën dhe as ndonjë lloj presioni fizik apo psikologjik; atyre po ashtu nuk u lejohet të përdorin epërsinë e mundshme materiale për ta detyruar dikë në çështje të fesë.¹²

Ashtu siç thërret në butësi, Islami e tërheq vërejtjen për t'u ruajtur prej dhunës në thirrje dhe sjellje, thërret edhe në mëshirë duke e konsideruar atë thelb të moralit, ndalon nga vrazhdësia, e përbuz atë dhe i përbuz ata që janë të këtillë në formën më të ashpër.¹³ Islami është alternativë për të gjithë njerëzit që dëshirojnë të studiojnë dhe të dinë për të vërtetën. Islami për shpjegimin e vetvetes zgjedh një rrugë paqësore, zgjedh metodat e bindjes e jo ato të detyrimit.

⁹ Nevzat Jalçintash, *Islami dhe jeta në botën globale*, Tiranë, 2007, f. 30.

¹⁰ Qemajl Morina, *Paqja globale, Edukata islame*, Prishtinë 2010, f. 6.

¹¹ Kuran-i, (2:256).

¹² www.forumihorizont.com (07.01.2011).

¹³ <http://lexoni.piczo.com> (12.01.2011).

Për më tepër, Allahu i drejtohet Profetit duke i tërhequr vërejtjen që të ketë kujdes duke i kujtuar se ai nuk është dërguar për të bërë presion mbi njerëzit: ***“E ti pra, këshillo, se je vetëm rikujtues. Ti ndaj tyre nuk je mbi-zotërues”***¹⁴. Një arsye tjetër e cila i mbajti larg myslimanët nga përdorimi i forcës kur u komunikonin njerëzve fenë e tyre, ishte “konsiderata për njerëzimin” e prezantuar në Kuran. Islami parashtron nevojën e arritjes së një objektivit të ligjshëm përmes metodave dhe rrugëve të ligjshme. Islami nuk i pranon në asnjë mënyrë dhunën, torturën, anarkinë apo terrorin si metoda islame.

Feja Islame është fe e bashkimit. Islami është një fe e bazuar në besimin vetëm tek Zoti i Plotfuqishëm dhe i Gjithëmëshirshëm. Bashkimi si term i bazuar në kuptimin më të gjerë botëror në këndvështrimin e jetës dhe në sistemin shoqëror, presupozon bashkimin e njerëzve vëllezër dhe motra, barazi në të drejtat themelore dhe eliminimin e diskriminimit në bazë të gjuhës, ngjyrës, racës ose familjes dhe farefisit.

2.1.4. Islami dhe terrori

Feja Islame është ajo e fe e cila urdhëron për dashuri, harmoni, mëshirë dhe paqe. Në Kuran thuhet: ***“Hani e pini nga begatitë që ju ka dhënë Zoti dhe mos përhapni çrregullim dhe prishje në tokë!”***¹⁵ Zoti i ka ndaluar të gjitha aktet e ligësisë, përfshirë terrorizmin dhe dhunën, i ka dënuar ata që përfshihen në veprime të tilla dhe kështu është shprehur në Kuran: ***“Zoti nuk i drejton veprat e atyre që shkaktojnë çrregullime.”***¹⁶

Terrori është krim kundër njerëzimit. “Feja” dhe “terrori” janë dy koncepte që kurrë nuk mund të qëndrojnë së bashku. Terrori në vetvete nuk është vetëm një krim; në të përfshihen pesë krime të tjera. Një terrorist kryen krim kundër Krijuesit, kundër njerëzimit, kundër individëve të veçantë ndaj të cilëve është adresuar terrori, kundër vetvetes dhe kundër komunitetit pjesëtar i të cilit është.¹⁷

¹⁴ Kuran-i, (88/21-22).

¹⁵ Kuran-i, (02:60)

¹⁶ Kuran-i (10:81)

¹⁷ <http://www.gazetajone.com> (02.02.2011)

Terrori është e kundërta e fesë; është mizor, i pamëshirshëm dhe kërkon gjakderdhje e mjerim. Në këtë mënyrë, zanafilla e një akti terrorist nuk duhet kërkuar te besimi, por te mosbesimi. Njerëzit me botëkuptim fashist, komunist, racist, anarkistët apo materialistët për jetën, duhet të vihen në dyshim e të shihen si ushtrues potencialë të terrorizmit. Terrori (domethënë vrasja e njerëzve të pafajshëm) në Islam është një mëkat i madh dhe myslimanët janë të ngarkuar me përgjegjësinë për t'i parandaluar këto akte dhe për të sjellë paqe e drejtësi në botë.¹⁸

Zoti i ka urdhëruar njerëzit që t'i largohen çdo të keqeje, terrori, shtypja, mizoria, vrasja dhe gjakderdhja janë të gjitha të ndaluara në fenë Islame. Islami jo vetëm që nuk mund të pajtohet kurrsesi me terrorin, por ai duhet të shihet si zgjidhja dhe rruga për parandalimin e terrorit. Myslimanët kanë përgjegjësi për pengimin e këtyre njerëzve, duke ndaluar “mizorinë në tokë” dhe duke sjellë paqe e siguri për të gjithë njerëzit e botës. Në Kuran thuhet: **“Ata do të kenë një fund të tmerrshëm”**¹⁹

Ka edhe shumë ajete të tjera kuranore në lidhje me denoncimin e terrorit në Islam: **“Njeriu është i nderuari i krijesave”** (Kur’ani, 17:70) **“Është krijuar nga Zoti në formën dhe mënyrën më të bukur”** (Kurani, 95:4). Meqenëse: **“Zoti është Ai që jep jetën dhe vdekjen”** (Kur’ani, 3:156), atëherë është e ndaluar të vrasësh. **“Mos vrit shpirtin të cilin Zoti e ka bërë të shenjtë...”** (6:151). Askush nuk bën ta marrë jetën të cilën Zoti e ka dhënë. Prandaj **“kushdo që mbyt një njeri pa mbytur ai ndonjë tjetër dhe pa bërë ndonjë shkatërrim në tokë, atëherë është sikur të ketë mbytur gjithë njerëzimin.”**²⁰

E gjithë kjo tregon se morali që Islami e këshillon njerëzimin, i sjell botës paqen, harmoninë dhe drejtësinë, Terrorizmi, i cili është kaq shqetësues për botën sot, është vepër e njerëzve të paditur, të cilët janë duke vepruar në kundërshtim me moralin kuranor. Për këta njerëz e grupe zgjidhja e vetme është morali i vërtetë kuranor, me fjalë të tjera, Islami dhe morali kuranor janë ilaçi për terrorizmin.

¹⁸ <http://www.albdown.de.tl>. (11.02.2011)

¹⁹ Kuran-i, (13:25).

²⁰ Kuran-i, (5:32).

2.1.5. Islami dhe robëria

Një nga konceptet që ndërlidhen me paqen është edhe robëria, robëria ndaj njerëzve, nënshtrimi ndaj njerëzve, paqja e kushtëzuar. Që të gjitha këto të zhduken dhe njeriu të kalojë në robërinë gjendjen e robërimit vetëm Zotit. Pasi që Islami është fe universale, e cila i drejtohet mbarë njerëzimit, kjo fe, sipas disave, ka marrë mbi vete përgjegjësinë e përgënjeshtrimit të nocioneve dhe tendencave të gabueshme e qëllimkëqija, të cilat kanë mbizotëruar në mendjet e pjesëtarëve të religjioneve të tjera, të cilat fatkeqësisht sollën mosdurimin, mostolerancën dhe paragjykimin urryes racor.²¹

Mu për këtë qëllim Allahu kur i përshkruan në Kuran njerëzit të cilët pandehin se rregullojnë, se bëjnë paqe, thotë: ***“E kur u thuhet atyre mos shkaktoni në tokë trazira, mos shkaktoni rrëmuja, thonë: jo, ne nuk jemi duke vepruar kështu, por jemi duke rregulluar”***²² Nga kjo që u tha, konstatohet se jo çdokush, jo çdo njeri është i autorizuar të flas në emër të paqes edhe të mundohet ta aplikojë paqen. Profeti Muhamed a.s. ka paraparë që njeriu i cili mëson për një gjë të tillë, njeriu i cili vuan për një gjë të tillë, njeriu që dëshiron paqe me njerëz, së pari duhet të ndalet të vihet në paqe me vetveten. E pyetën atë se cili prej besimtarëve është më i miri, ai u përgjigj: ***“Ai besimtar, nga gjuha dhe dora e të cilët të tjerët janë të pacenuar.”***²³

Paqja nuk është një gjë që një njeri mund ta aplikojë, por është diçka që duhet të mbizotërojë në tërë shoqërinë, në mënyrë që të gjithë njerëzit të jenë aksionarë të saj. Allahu kur flet në Kuran për dallimet ndërmjet njerëzve, nuk flet në mënyrën që lë të kuptohet se këto pozita janë krijuar që njëri ta shkelë tjetrin, përkundrazi Allahu në Kuran thotë: ***“Dhe ne kemi ngritur njerëzit njërin mbi tjetrin që njëri-tjetrin ta marrin si ndihmues dhe përkrahës.”***²⁴

Pra, Islami i shoi të gjitha burimet e robërisë që zotëronin në kohën kur erdhi, duke shpallur paqe e barazi në mes njerëzve, përveç robërimit

²¹ <http://www.bajgora.com/komentime/roberia.html>. (15.10.2010).

²² Kuran-i, (02:11).

²³ <http://www.mesazhi.com>. (03.01.2011).

²⁴ Kuran-i, (40:32).

me rastin e luftërave, të cilin megjithatë e kufizoi në një masë tejet të madhe. Këtë burim të robërisë, Islami nuk e zhdukuri tërësisht për arsye se ky sistem praktikohet kudo atëbotë, me rastin e luftërave.²⁵

Në sistemin Islam njerëzit lirohen nga robërimi i njëri-tjetrit, duke iu nënshtruar vetëm Allahut dhe duke i marrë udhëzimet vetëm prej Tij. Prej aty nxjerrim kuptimet tona mbi jetën, kriteret mbi moralin, sistemin e rregullimit të pushtetit, politikës, ekonomisë dhe të gjitha kërkesat jetësore.

2.1.6. Xhiahadi

Teoria fetare islame xhihadin e përkufizon si “përpjekje për t’i hequr pengesat mes njeriut dhe Zotit”. Pengesat mund të jenë pasionet e brendshme, ngushtimi i lirisë dhe i ndërjegjes, trysnia politike, varfëria sociale e të tjera. Në këtë kontekst mund të flitet për dy dimensione bazë të xhihadit, që rrjedh nga shprehja arabe *xhehd* (përpjekje): (1) Përpjekje shpirtërore dhe morale për të shmangur kufizimet dhe shtypjet që vijnë nga bota e brendshme e njeriut, dhe (2) tërësia e veprimeve për të përgatitur mjedisin fizik e social për të shpjeguar dhe jetuar lirisht fenë. Në të dyja rastet kemi të bëjmë me përpjekjen e njeriut për të çliruar botën e tij të brendshme dhe të jashtme. Xhiahadi nga etimologjia lidhet edhe me *ixhtihadin*, përpjekjen maksimale të njerëzve kompetentë në shkencë, që në bazë të një metode të caktuar të nxjerrin përfundime nga tekstet e shejnta (Kurani dhe tradita profetike). Në këtë kontekst përfshihet edhe termi *muxhahede*, përpjekje për të arritur pjekurinë shpirtërore dhe dëlirësinë morale.²⁶

Xhiahadi Islam është ndër mjetet kryesore të paqes së përgjithshme. Sot, për fat të keq me të përmendur fjalën Islam në Evropë dhe përgjithësisht në Perëndim, sikur ngjallet një ndjenjë se Islami është një fe e cila dëshiron derdhjen e gjakut, një fe e dhunës, një fe cila nuk dëshiron paqe, ndërsa e kundërta është realiteti, e vërteta qëndron krejt ndryshe. Xhiahadi Islam është e kundërta e fjalës e cila gjendet në sistemet e luftës dhe gjak-

²⁵ <http://www.bajgora.com/komentime/roberia.html>. (15.10.2010).

²⁶ Ali Pajaziti, *Fjalor i sociologjisë*, Logos-A & UEJL, Shkup, 2009, f.783

derdhjes, sepse Islami e ka caktuar Xhihadin me qëllim që të jetësojë drejtësinë dhe rrëzimin e shtyllave të keqbërjes, dhe për shpëtimin e njerëzve prej errësirave dhe nxjerrjen e tyre në dritë, për çlirimin e tyre prej prangave në liri, dhe prej katrahurës në siguri dhe qetësi. Në Kuran thuhet: *“Dhe luftoni për hir të Allahut kundër atyre të cilët luftojnë kundër jush, por mos e teproni! Allahu njëmend nuk i do ata që e teprojnë.”*²⁷

Feja Islame nuk është nismëtare e luftërave, ajo e lejon atë vetëm nëse ndërpriten dhe bllokohen të gjitha rrugët të cilat çojnë në paqe dhe nuk mbetet rrugë tjetër përveç përlëshjes. Islami ka vendosur ligje dhe rregulla të drejta me qëllim që gjakderdhja të jetë sa më e paktë. Fjala është për mbrojtje dhe për largimin e pengesave të veprimtimit të lirë dhe predikimit të fesë për mbrojtjen e të drejtave elementare të ekzistimit.²⁸ Ky është qëllimi i Xhihadit në Islam dhe pikënisja e tij.

Kurani Fisnik potencon: *“Nëse u shpallin luftë, atëherë luftoni edhe ju ata! I këtuillë është ndëshkimi për jobesimtarët. E nëse heqin dorë (edhe ju hiqni dorë!) Allahu është ai që fal dhe mëshiron.”*²⁹

Feja Islame ka pikëpamje realiste dhe asnjëherë nuk e toleron agresionin, nuk përkrah fillimin e luftërave. Zoti i ka urdhëruar myslimanët të mos hyjnë në armiqësi, të kundërshtojnë çdo akt të agresionit, i ka ndaluar t’i shkelin të drejtat e të tjerëve.³⁰

Lufta nuk është ndër qëllimet e fesë Islame, as nuk është pjesë e drejtimit normal të myslimanëve, ajo është paraparë vetëm si një mjet i fundit dhe përdoret në rrethana të jashtëzakonshme, kur të gjitha masat e tjera rezultojnë të pasuksesshme.

Në Kuran e gjejmë edhe këtë varg: *“Nëse ju lënë të qetë e nuk ju sulmojnë dhe ju ofrojnë paqe, atëherë Allahu ju jep leje të ndërmerreni diç kundër tyre.”*³¹

Nga myslimanët kërkohet që të vendosin drejtësi në botë dhe që t’u lejohet të gjithë popujve që ta gëzojnë këtë drejtësi si individë, si anëtarë

²⁷ Kuran-i, (1:190)

²⁸ Husein Gjozo, *Islami në kohë*, f. 164, Shkup 1993

²⁹ Kuran-i, 1: 191 -192

³⁰ Hamudeh Abd-ul-Ati, *Islami në fokus*, f. 172, Shkup 1992

³¹ Kuran-i (04 :9)

të shoqërisë, si qytetarë të një kombi dhe si anëtarë të bashkësisë ndërkom-bëtare. Kështu myslimanët urdhërohen që ta luftojnë padrejtësinë kudo që ekziston; atë individuale, shoqërore, kombëtare apo ndërkombëtare.³²

Xhiahadi ka për qëllim mbrojtjen e përkrahësve dhe mbështetësve të paqes si dhe të stabilizojë rendin e përgjithshëm. Xhiahadi Islam është një ndër konceptet kuranore të paqes, është pjesë e diskursit profetik si dhe shumë dijetarëve eminentë bashkëkohorë.

Islami që nga fillimet e tij ka insistuar në trajtimin e mirë të jomysli-manëve që jetojnë në vendet të cilat ishin nën udhëheqjen islame, pa marrë parasysh nëse këta jomyslimanë ishin banorë të atyre vendeve apo nëse vendoseshin më vonë atje. Me emigrimin e Muhamedit a.s. në Me-dinë u formua shteti islam dhe u ndërmorën masa me qëllim të forcimit të bashkësisë myslimane medinase. Megjithatë, asaj bashkësie i mungonte një lidhje e brendshme e fortë, duheshin konfirmuar të drejtat dhe obligi-met e ithtarëve të tij, duhet të merreshin vesh me jomyslimanët, madje si me arabët ashtu edhe me hebrenjtë, duhej organizuar jeta publike e bash-kësisë duke i dhënë asaj institucione ligjore, edukative, financiare, ush-tarake e fetare.

Profeti islam përmes Kartës së Medinës dëshiroi të rregullonte siste-min e jetës në shoqëri, që do të jetë bosht i bashkimit të banorëve të Me-dinës. Kjo ishte kushtetuta e parë e qytetërimit të Medinës, që lidhi marrëveshje ndërmjet ensarëve (banorëve myslimanë të Medinës) dhe muhaxhirëve (atyre që emigruan në Medinë), e më pastaj nenet e kësaj kushtetute u zgjeruan edhe lidhur me fiset çifute dhe të tjera që banonin në Medinë. Me të u morën nën siguri pasuria, nderi, feja, u përcaktuan të drejtat dhe obligimet.

Veçanërisht u trajtuan mirë të krishterët dhe hebrenjtë, të cilët kon-sideroheshin si “ithtarë të Librit” (Biblës dhe Ungjillit). Transmetohet se edhe në frymën e fundit, Profeti a.s. e porositi popullin e tij t’i trajtonte mirë jomyslimanët. Ai ka thënë se “ata të cilët i trajtojnë keq të krishterët dhe hebrenjtë, do të japin llogari në Ditën e Gjykimit”; “Ata që u bëjnë padrejtësi hebrenjve dhe të krishterëve, nuk do të hyjnë në Xhenet.”³³

³² Sejjid Kutub, *Islami dhe paqja universale*, f.169. Tetovë 2005

³³ <http://www.gazetajone.com/feja-terrori-lufta-dhe-nevoja-per-etike-globale/> 06.06.2011

Përrundim

Secili njeri, pa dallim feje apo race, duhet ta gëzojë paqen e fesë Islame, duhet ta gëzojë zemërgjerësinë e myslimaneve, derisa nuk ekziston agresioni i tij kundër fesë Islame apo myslimanëve. Në qoftë se jomyslimanët janë paqësorë me myslimanët apo qoftë edhe indiferentë ndaj fesë Islame, atëherë nuk do të ketë bazë për shpallje të luftës kundër tyre.

Mr. Nashid FERATI

THE ISLAMIC CONCEPT OF PEACE AND WAR

(Summary)

The issue of PEACE is one of the most discussed in the world nowadays. In the XX century mankind waged two world wars which resulted in the deaths of some 60 million people. By the end of the century, our region suffered the terrible wars in Bosnia and Kosova. September 11, 2001, and the events that followed with the emergence of a new world order, the conflict between Israelis and Palestinians, brought back on the agenda the issue of global peace.

المباحثير ناشد فراتي

مفهوم السلام والحرب في الإسلام

(خلاصة البحث)

تعد قضية السلام واحدة من أكثر القضايا جدلا و نقاشا في شتى أنحاء العالم اليوم . شهدت الإنسانية في القرن العشرين حربين عالميتين و أودت بحياة حوالي ٦٠ مليون شخص . إن أراضيها في نهاية هذا القرن شهدت حربا رهيبه مرة أخرى كما حدث الخضوع و المجازر في البوسنة وكوسوفا . و كان اليوم ١١ من أيلول سنة ٢٠٠١ والأحداث التي تلتها في السنوات المقبلة و مع بداية نظام عالمي جديد ثم العلاقات الإسرائيلية - الفلسطينية والأزمات المماثلة هي التي جلبت السلام العالمي مرة أخرى في جدول الأعمال .

PHD (c) Rexhep SUMA

ORIENTALISTËT DHE SHKENCA E HADITHIT

Abstrakt

Islami si fe burimore e zbritur në zemrën e Muhamedit a.s., nëpërmes melekut Xhibril, nuk është kufizuar vetëm në Gadishullin Arabik, por ka gjetur shtrirje në të katër anët e botës. Këtë përparësi të fesë islame: që po përqafohej nga njerëz të besimeve të ndryshme, të cilët gjenin në të prehjen dhe qetësinë shpirtërore, sidomos të krishterët e Evropës; nuk e duronin një pjesë e studiuesve perëndimorë, më konkretisht, një pjesë e orientalistëve të cilët iu qasën mësimave islame në përgjithësi dhe Hadithit në veçanti me syrin kritik dhe destruktiv. Ata u përpoqën të paraqitnin si të sakta pikëpamjet e tyre deformuese, qëllimkëqija dhe me prapavijë qoftë politike, ekonomike e pse jo edhe fetare.

Fjalë kyçe: *Hadith, orientalist, sened i hadithit, vahj, krizë epileptike.*

Hyrje

Hulumtimet e orientalistëve në fushën e hadithit shtrihen në tri drejtime: recension të dorëshkrimeve, përgatitje e studimeve si dhe përkthim i teksteve të hadithit.

Një ndër pikat kryesore të studimeve të tyre janë debati mbi vonesën e shkrimit të hadithit si dhe çështjen e *senedit*, dyshimin në mbështetjen e hadithologëve mbi kritikën e *senedit* të hadithit dhe neglizhimi në kritikën e *metnit* e shumë e shumë dyshime tjera.

Ky studim shpërfaq një pasqyrë të përgjithshme rreth përpjekjes së orientalistëve në studimet e tyre rreth hadithit dhe shkencave të tij.

Këto studime ndihmojnë në realizimin e studimeve rreth mendimeve të devijuara dhe ideologjive shkatërruese të disa orientalistëve. Po ashtu hulumtimet e tilla shpalosin pikënisjet më të rëndësishme devijante në studimet orientalistëve rreth fushës së hadithit. Dhe në fund, prezantojnë figurat më të rëndësishme që janë marrë me këto studime nga hadithologjia.

Është tejet me rëndësi të studiohen e të hulumtohen përpjekjet dhe studimet e orientalistëve rreth shkencave fetare në përgjithësi dhe për fenë islame në veçanti. Po ashtu është me interes të veçantë të njihen qëndrimet dhe intrigat e orientalistëve karshi burimit të dytë të fesë islame - Hadithit. Qëllimi i tyre ishte që të hulumtojnë dhe eventualisht të gjejnë ndonjë çështje ku do të mund të fusnin dyshime e pse jo që edhe personat që kanë pak luhajtje në fe t'u bindeshin ideve të tyre.

Hipotezat shkencore

Në çdo punim shkencor është me rëndësi që të ngrihen hipotezat të cilat kërkojnë përgjigje në hulumtimin e trajtuar shkencor. Andaj edhe unë në këtë drejtim kam ngritur disa hipoteza të cilave në vijimësi jam munduar t'u jap përgjigje në këtë punim.

1. Cili ishte qëllimi kryesor i orientalistëve që të merren me shkencën e hadithit?
2. Çfarë qasje patën ata në studime të tyre në lidhje me hadithin?
3. A ka kundërshti mes Kuranit dhe hadithit?

4. Orientalistët kanë studiuar biografinë e Muhamedit a.s. nga tri pikëpamje, cilat janë ato?
5. Cilat janë gabimet e orientalistëve?
6. Cilat ishin figurat më kryesore që u morën me hadith?
7. Pse sipas orientalistëve studiuesit myslimanë nuk arritën të kuptonin pamundësitë logjike, historike dhe anakronizmat në transmetime?
8. A ishte veprimtaria shkencore dhe hulumtuese e orientalistëve e ndërtuar mbi subjektivizëm?

Orientalizmi dhe qasja e orientalistëve ndaj hadithit

Fillimisht është e nevojshme që të sqarohet se çka nënkuptojmë me termin “orient”. Studiuesi dhe historiani dr. Tajib bin Ibrahim pohon se orienti të cilit perëndimi i ka kushtuar studime të thukta, nënkupton anën “identitare të Orientit” e jo aspektin gjeografik dhe natyror.¹ Pra, rreth nocionit “orient” ka dominuar natyra politike e kolonialiste më shumë sesa aspekti gjuhësor dhe gjeografik.

Orientalisti i njohur Rudi Paret, orientalizmin e definon si shkencë mbi Lindjen, apo shkencë mbi botën orientale e cila për studim ka gjuhën në veçanti.

Edhe studiuesi tjetër i mirënjohur Ali Nemle qartëson se termi Orientalizëm u referohet “shkencëtarëve jomyslimanë nga Lindja apo Perëndimi, arabë ose joarabë për të studiuar shkencat e myslimanëve, kulturën, besimin traditat dhe zakonet e popujve të tyre.

Pra, nga kjo që u tha deri më tani vërejmë se nocioni “Orientalizëm” i referohet një lëvizjeje intelektuale kulturore të drejtuar nga një numër i intelektualëve perëndimorë jomyslimanë, të cilët janë të interesuar për studime arabe, islame dhe orientale në përgjithësi.

Qëndrimi i perëndimit ndaj Islamit që nga e kaluara por edhe tash, vazhdon të shikohet me syrin e frikës dhe kritikës duke besuar se Islami përbën rrezik permanent dhe të vërtetë në aspektin e besimit dhe të kulturës por edhe në aspektin luftarak karshi Evropës së krishterë. Perëndimi

¹ Tajib Ibrahim, http://alraweme.blogspot.com/p/blog-page_25.html?m=1 (qasja më 1.5.2018)

ende e sheh Islamin si forcë të kompletuar si në aspektin politik, ushtarak, kulturor e shpirtëror, i cili zhvillohet dhe përhapet në mënyrë permanente.²

Marrëdhëniet kulturore dhe intelektuale ndërmjet Evropës e Orientit kanë njohur një numër të pafund fazash. Përgjithësisht, ka qenë Perëndimi ai që ka lëvizur drejt Lindjes dhe jo anasjelltas. Orientalizmi është një term i përgjithshëm, të cilin unë e kam përdorur për të shënuar qasjen perëndimore ndaj Orientit. Orientalizmi është disiplina nëpërmjet së cilës Orientit i janë qasur (dhe i qasen) sistematikisht perëndimorët. Deri në shekullin XIX, Orienti për Evropën ka qenë një fushë e historisë së vazhdueshme e mbisundimit perëndimor pa ndonjë kundërshtim.³

Edhe pse ka mendime të ndryshme se kur është shfaqur orientalizmi, orientalisti gjerman Rudi Paret, që bëri përkthimin e Kuranit në gjuhën gjermane, mendon se fillimi i studimeve për arabët dhe për Islamin, fillet i ka në shekullin XII. Më 1143 nën direktivat e priftit Butros në Spanjë, është përkthyer Kurani në latinisht, e më pas u botua edhe fjalori latinisht-arabisht.⁴ Ka mendime se orientalizmi zë fill në shekullin X, nga prifti francez, *Gerbert d'Aurillac*, (946-1003) i cili kishte mësuar nga dijetarët myslimanë në Kordobë të Spanjës, i cili më pas u bë nga figurat më të spikatura të kohës së tij, në kulturën arabe dhe islame. Më vonë ky u ul në fronin e Papës në vitet 999 -1003).⁵

² Ahmed Abdulhamid Gurab, *Ru'jetu islamije lil istishrak*, El Muntada el islami, botim i dytë, London,1991,f.23

³ Eduard V. Said, *Orientalizmi, koncepti perëndimor për Orientin*, përktheu nga anglishtja Xhevat Lloshi, Shkup, Logos-A, 2009, f.103.

⁴ Rudi Paret, *Dirasat el arabije el islamije fi-l xhamiat el almanije, el musteshkrikun el alman min Theodor Noldeke*, f. 9, përktheu Mustafa Mahir, (Daru-l kitab el Arabi,1967.

⁵ Muhamed Abdulla Sherkavi, *El Istishrak fil fikr el islami el muasir*, Kajro,1992,f.25. Po ashtu shiko https://en.wikipedia.org/wiki/Pope_Sylvester_II (qasja më 17.04.2018)

Hadithi si objekt studimi nga orientalistët

Hadithi si burimi i dytë i fesë islamë përgjatë shekujve ka zgjuar interesim të madh të shumë studiuesve si nga Lindja ashtu edhe nga Perëndimi.

Dihet se pasimin e sunetit e kemi obligim, sepse për këtë na obligon Allahu xh.sh. në Kuranin famëlartë:

مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ

“Kush i bindet Pejgamberit, ai i është bindur Allahut”. (En-Nisaë, 80).

Kurse në një vend tjetër thotë:

وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَحْذَرُوا

“Bindjuni Allahut dhe të Dërguarit e kini kujdes (mos kundërshtoni)” - (El Maide, 92), e shumë ajete tjera që vijnë në këtë frymë, të cilat sqarojnë se suneti është burim i dytë i shariatit islam.

Suneti në terminologjinë e hadithologëve është: “Çdo gjë që i përshkruhet Muhamedit a.s., qoftë fjalë, vepër, pëlqim apo cilësi.”⁶

Suneti e sqaron në detaje atë që është shkruar në Kuran, duke komentuar qëllimin e ajeteve sikurse detajon edhe ajetet që janë në formën e tërësishme, dhe nuk mund të kuptohet Kurani pa e shfrytëzuar dhe konsultuar hadithin dhe në mes tyre nuk ka asnjë kundërshti.

Nuk është e mundur që në mes Kuranit dhe Sunetit të ketë kundërshti a mospajtime, por e gjithë çështja qëndron në atë se duhet të kemi njohuri reale për raportet ndërmjet tyre. Duhet ta njohim thellë metodën dhe mënyrën e nxjerrjes së dispozitave si dhe argumentimin me to. Çdo mungesë dhe paqartësi vjen si rezultat i të kuptuarit nëpërmjet mendjes mendjes sonë dhe nuk duhet që për shkak të kësaj t’ua lëmë fajin ajeteve ose haditheve, të cilat, në shikim të parë, mund të duken se janë të kundërta, ndërkohë që ato gjithsesi kanë gjuhën e përbashkët.⁷

⁶ Muhamed Ed-Desuki, *Menhexhul bahthi fil ulumil islamije, f. 229, Daru-s-Sa’dudin, bot. i parë, 1992.*

⁷ Sulejman Osmani, *Pozita e Sunetit në Islam, botues: Fakulteti i Studimeve Islame, Prishtinë, 2017, f.66.*

Dihet se Hadithi nuk është shkruar gjatë jetës së Muhamedit a.s. nga frika që të mos ndodhë ndonjë përzierje në mes Kuranit dhe fjalëve të tij. Pas vdekjes së Resulullahit s.a.v.s., u shtuan zërat në mesin e sahabëve dhe tabiinëve që hadithi duhet të shkruhet. Vetëm në kohën e halifit të drejtë Omer bin Abdulazizit r.a. (61/681-101/-720) që sundoi në vitet (99-101 h), u mor vendimi që hadithi të shkruhej dhe të ruhej sepse ishte një frikë e bazuar se mund të humbë shumëçka nga kjo trashëgimi profetike. Gjithashtu ishte një shqetësim serioz se me kalimin e kohës, mund të përzihet e vërteta me të kotën, prandaj u mor vendimi largpamës që të fillohej me tubimin e hadithit dhe kompletimin e tij deri në shekullin e tretë. Pas kësaj, filloi etapa tjetër që ka të bëjë me sistemimin e hadithit dhe çdo gjë që ndërlihet më të.

Cili ishte qëllimi i orientalistëve që u morën me hadith?

Paraprakisht ajo që i ka munduar më së shumti orientalistët është shkenca e hadithit dhe figura e Muhamedit a.s. Në vijim do të përmend vetëm disa qëllime të qasjes së tyre ndaj hadithit.

1. Fillimisht ata nuk mund ta fshehin ndjenjën e një urrejtjeje të pazakontë ndaj mësimëve islame dhe, duke u nisur nga ky parim, ata filluan fushatën e shpifjeve dhe mbjelljen e dyshimeve rreth Kuranit dhe hadithit, duke konsideruar se Muhamedi është autor i Kuranit duke mos e pranuar atë si shpallje hyjnore
2. Edhe orientalistët e thonë se qëllimi i tyre është që me anë të gjuhës komunikuese të arabëve të mundohen të fusin vlerat, të cilat do të mund t'i bindnin myslimanët për pavlefshmërinë e fesë islame dhe më pas, më lehtë, do t'i kthenin në fenë e krishterë.
3. Megjithatë, qëllimi kryesor i tyre ishte ishte që në mesin e myslimanëve të fusin luhataje në çështjet e besimit, duke prekur fundamentet themelore të Islamit. Së pari, filluan të shpifin dyshime rreth Kuranit, duke thënë se nuk ka kurrfarë burimi nga Allahu, por se i tëri është ide e Muhamedit a.s., dhe pjesë të shkëputura nga Tevrat dhe Inxhili. Madje është e njohur edhe thënia e njërit prej këtyre orientalistëve: “Me të vërtetë, ne kurrsesi nuk do të jemi të qetë në Lindje përderisa ky Kuran është në duart e tyre.”⁸

⁸ Sulejman Osmani, Ibid, f. 242.

Në çfarë pikëpamje është studiuar biografia e Muhamedit a.s. nga orientalistët

Duke analizuar mendimet e orientalistëve rreth biografisë së Muhamedit a.s., shohim se ata i janë qasur kësaj biografie në tri segmente:

- Personaliteti dhe morali i tij
- Ngjarjet dhe historiku i periudhës mekase dhe medinase si dhe
- Komentimi i ngjarjeve të historisë pejgamberike në tërësi.

Në këto tri çështje vërejmë gabime metodologjike në literaturën dhe librat e orientalistëve, ndër të cilat do të veçonim:

1. Mbjellja e dyshimeve në ngjarjet e biografisë së Muhamedit a.s. . Të tillët, pa kurrfarë argumentesh janë vërsulur në kërkim të çfarëdolloj ngjarjeje (gjurme), qoftë ajo edhe ngjarje e sajuar, vetëm e vetëm që t'i mbështetin qëndrimet e tyre duke injoruar librat bazë, të cilët janë marrë me këtë çështje.
2. Gabimi tjetër qëndron tek përpjekja e tyre që të komentojnë ndodhitë historike të Pejgamberit a.s., ashtu siç u përshtatet egove së tyre apo edhe vetë qëndrimeve negative që kanë pasur në të kaluarën, si dhe
3. Mohimi kualitativ i ngjarjeve të biografisë së Muhamedit a.s. pa asnjë argument të shëndoshë.

Prej orientalistëve më të zëshëm që kanë shkruar për biografinë e Muhamedit a.s. është Gustav Veil (1808-1889), i cili ka shkruar librin “Jeta e Muhamedit” në vitin 1843; pastaj Theodor Noldeke, Norman Daniel (Islam and Vest), Henry Lammens, Paul Eliezer Kraus. Është me rëndësi të thuhet se libanezi Philip Khuri Hitti (1886-1978), studiues dhe historian amerikan i kulturës dhe civilizimit islam, mendon se historia e Muhamedit a.s. nuk është realitet, por atë e kanë shkruar ashtu siç kanë dashur vetë myslimanët, duke glorifikuar e stërmadhuar themeluesin e fesë së tyre, si dhe duke sajuar hadithe-thënie dhe veprime që nuk janë të tij.”⁹

Nga ana tjetër veprat e orientalistëve, si Villiam Muir (1819-1905) “*Life of Mahomet*” (1853-1861)-Jeta e Muhamedit, *The Caliphate, Its rise, Decline and Fall* (1891) (Halifati, ngritja e tij, tatëpjeta dhe rënia e tij)

⁹ Muhamed Abdulla Sherkavi, *El Istishrak fil fikr el islami el muasir*, f.13, Kajro,1992.

sot e kësaj dite konsiderohen si materie të besueshme studimore. Qëndrimin e tij armiqësor ndaj Islamit e ka shprehur në këtë mënyrë: “Shpata e Muhamedit dhe Kurani janë armiqtë më të mëdhenj të qytetërimit, lirisë dhe të së vërtetës, që i ka njohur bota deri më sot.”¹⁰

Karen Armstrong orientaliste bashkëkohore mendon se personalitetet si Muhamedi, janë “personalitete paradigmatiche që u hedhin dritë kush-teve shpesh të errëta tek të cilat shumica prej nesh e kërkojmë shpëtimin në botën tonë me shumë magësi e të meta. Suneti i mësoi myslimanët si ta imitonin mënyrën se si ai fliste, hante, adhuronte e madje edhe si pas-trohej, kështu që edhe në hollësitë më të imëta të përditshmërisë së tyre, ata e riprodhuan jetën e tij në tokë, me shpresë se do të sigurojnë cilësitë dhe virtytet e tij të dorëzimit të plotë ndaj Zotit.”¹¹

Figurat më të njohura të orientalistëve

1. Ignác (Yitzhaq Yehuda) Goldziher (1850-1921)

Në këtë vazhdë kemi edhe studimet e para në këtë fushë nga orientalisti dhe dije-tari i njohur hungarez, njëherësh babai i orientalizmit, Ignác (Yitzhaq Yehuda) Goldziher (1850 -1921). Edukimin e tij e vazhdoi në El Az-har, dhe bëri turne në vendet e Lindjes së Afërme. Ai publikoi vëllimin e dytë të librit të tij “*Muhammedanische Studien*” më 1890, i cili fokusohej mbi hadithet. Andaj çdo studim do të ketë këtë si pikënisje të studimeve të kësaj fushe të orientalistëve, edhe pse nuk mund të anashkalohen studimet e mëhershme në këtë drejtim.



J. Goldziher

Goldziher konsiderohet si i pari që drejtoi shpifje e dyshime në adresë të autentici-

¹⁰ Selected Vorks of C. Snouck Hurgronje, bot. [G. H. Bousquet](#) dhe [J. Schacht](#) (Leiden, E.J., Brill, 1957), f, 267.

¹¹ Karen Armstrong, *Muhamedi një profetë për kohën tonë*, Koha, f.9-10, Prishtinë,2017.

tetit të haditheve të Muhamedit a.s., që sipas tij: “një numër i madh i haditheve të Muhamedit a.s, nuk janë të vërteta, nuk janë hadithe autentike, ngase në kohën e trazirave politike që e kapluan shtetin islam u trillua një numër i madh i haditheve apokrifë. Hadithet mbetën të paregjistruara rreth njëqind vjet, pastaj muhaddithët vendosën të bëjnë tubimin e tyre nga njerëzit, të cilët thoshin se e kanë dëgjuar filanin se ai e kishte dëgjuar të Dërguarin e Allahut xh.sh.”¹²

Goldziher drejton akuza për devijim të haditheve edhe në adresë të hadithologut, Imam Zuhriut. Ai thotë se Ibn Shihab Ez Zuhriu (Imam Zuhriu) trilloi hadithe në dobi të politikës së kohës, pikërisht në dobi të emevitëve. Sipas tij, mbretëria emevite, përdori Imam Zuhriun që të shpikte e trillonte hadithe në favor të tyre. Një ndër hadithet për të cilët Goldziheri mendon se është i trilluar hadithi: “*Mos i shpeshtoni udhëtimet për të vizituar xhami, me përjashtim të tri xhamive: Mesxhidi Haramit (Qabes), xhamisë sime, dhe xhamisë së Aksas.*”¹³

“Sipas Goldziherit, Abdulmelik bin Mervani e ndaloi haxhin për shkak të trazirave dhe rebelimit të Abdullah bin Zubejrit kundër shtëpisë emevite duke ndërtuar “Kupolën e gurit” pranë Mesxhidi Aksasë, me qëllim që njerëzit ta bëjnë haxhin dhe të sillen rreth saj, në vend të Qabesë. Prandaj, pretendon Goldziheri, ai caktoi Imam Zuhriun, i cili gëzonte respekt në mesin e myslimanëve që të trillonte hadithe në favor të tij, një nga këto hadithe sipas Goldziherit, është edhe hadithi i lartshënuar.”¹⁴

Por, kjo sipas mësimëve të hadithologëve është një trillim i radhës që vjen nga orientalistët, sepse dihet mirë se Imam Zuhriu ishte një figurë e ndritshme në mesin e dijetarëve islamë, ishte besnik ndaj hadithit dhe emri i tij nuk mund të gjendet askund në mesin e atyre që kanë shpifur, trilluar e gënjyer në hadithe të Muhamedit a.s., pasi që ata që kanë gënjyer dihen saktësisht, në studimet e fushës së hadithit.

Në studimet e tij, Goldziher mbjell dyshim në sinqeritetin dhe saktësinë e haditheve të Muhamedit a.s., duke konkluduar se hadithologët (muhaddithët) kanë trilluar hadithe që janë në funksion të vetë hadithit, apo

¹² Nuridin Atri, *Menhexhu-n-nakdi fi ulumi-l hadith*, bot. i dytë, Damask, 1979, f. 463.

¹³ Sahihul Buhari 3/63, hadithi nr. (1189); Sahihu Muslim 2/1014, hadithi nr. (511/1397).

¹⁴ Fahrudin Ebibi, *Hyrje në shkencën e Hadithit*, boton BIM, Shkup, 1999, f. 186

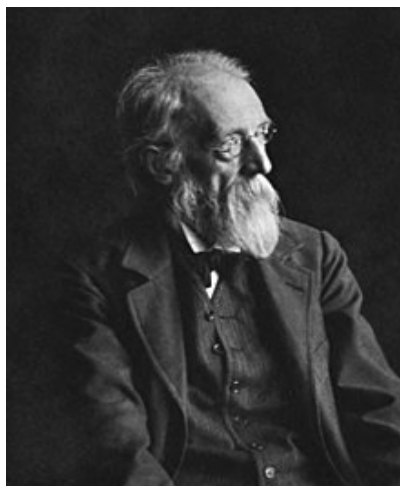
ndoshta edhe për shkaqe të tjera. Goldziheri, hadithin e Muhamedit a.s. “*Kush gënjen (shpif) me qëllim diçka ndaj meje, le ta përgatitë ulësen e tij prej zjarri*” (Buhariu, Fethul Bari, Ibn Haxher, v.1,f.243), e elaboron në mënyrë tendencioze duke thënë se këtë hadith e kanë trilluar muhadithinët për t’i frikësuar ata që duan të gënjejnë kundër Pejgamberit a.s. Kurse në librin e tij “*Studime islame*” ai bie në kundërshtim me vetveten, pikërisht në lidhje me këtë hadith kur thotë se ky hadith dhe të ngjashmit me të, janë transmetuar nga më tepër se tetëdhjetë transmetues. Disa prej tyre arrijnë deri te Osmani r.a., ose te sahabët e tjerë. Dhe pastaj vazhdon duke ofruar dëshmi se ky hadith ka arritur shkallën e mutevatirit.¹⁵

Aloys Sprenger (1813-1893) vërteton se nuk ka kurrfarë mundësie për dyshim në këtë hadith, ngase transmetohet me senede të shumta dhe rrugë transmetimi të veçanta, autentike në çdo mënyrë. Kritikët e hadithit thonë se nuk ka hadith tjetër të cilin e transmetojnë dhjetë sahabët, të cilëve Allahu në këtë botë ua ka premtuar xhenetin, përveç hadithit në fjalë.”¹⁶

2. Theodor Noldeke (1836 - 1930)

Është orientalist gjerman që iu rrek studimeve orientale dhe veçanërisht jetës së Muhamedit a.s. dhe haditheve

Edhe ky orientalist, kategorikisht e mohon vahjin e rrjedhimisht edhe pejgamberinë e Muhamedit a.s.. Në lidhje me këtë ai thotë: “*Esenca e Pejgamberisë është e ngritur mbi ngopjen shpirtërore të një njeriu me ide të një feje e cila mbizotëron mbi të, prandaj atij i duket se është i shtyrë nga një forcë e Zotit, për ta kumtuar atë para njerëzve, si diçka të vërtetë, të shpallur nga Zoti*”¹⁷



¹⁵ Sulejman Osmani. *Sunneti bazë e Sheriatit*, Gjilan, 1996, f. 242.

¹⁶ Sulejman Osmani, *Ibid*, f. 242.

¹⁷ Theodor Nöldeke, *The History of Qurān*, Leiden, Boston, 2013, v.1, f.25.

Të këtij mendimi janë edhe Ignác Goldziher, Régis Blachère (1900 - 1973) etj. Në anën tjetër, orientalistit anglez Gerald R. Havting (1944-) është edhe më kategorik në mohimin e shpalljes për Muhamedin a.s. duke thënë: “Kurani është një vepër e përpiluar në një kohë dhe vend të caktuar, i strukturuar në mbështetje të filozofisë së hershme romake dhe asaj greke, ose i shkëputur nga popujt e tjerë të mëhershëm si hebrenjtë dhe të krishterët.”¹⁸

Duke analizuar të gjitha këto mendime të orientalistëve, mund të konkludojmë se ata nuk sollën ndonjë risi në çështjet e vahjit, por këto mendime të tyre ishin veçse vazhdimësi e mendësisë së cekët e armiqësore të idhujtarëve, të cilët që në filllet e para të shpalljes islame, ishin pozicionuar në taborin e kundërshtimit.

3. Snouck Hurgronje (1857-1936)

Orientalisti holandez Christian Snouck Hurgronje (1857-1936), ishte profesor, autor, dhe këshilltarë kolonialist. Doktoratën e mbrojti më 1880, me temën *The Festivities of Mecca* (Festimet e Mekës). Ishte bashkëkohës i Goldziherit dhe pretendonte ashtu sikurse të tjerët se literatura e hadithit ishte një produkt i grupeve dominante në tre shekujt e parë të Islamit. Ky studiues, ashtu si Goldziheri, pajtohen me idenë se grupe të ndryshme shpifën



shumë hadithe dhe i përdorën ato si një mjet për të realizuar objektivat e tyre. Ky pohon se literatura e hadithit përmban shumë elementë të Dhjatës së Vjetër dhe asaj të Re, si dhe të ligjit romak.

Sipas Hurgronjes, kur dijetarët myslimanë e kuptuan se këta elementë të huaj kishin filluar të bëheshin një kërcënim për hadithin dhe mësimet islame, filluan t'i përzgjedhin ata dhe t'i eliminonin ata elementë që kishin ndikim negativ.

¹⁸ Gerald R. Havting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam, from polemic to history*, 2000, pp.177, Cambridge University Press.

Megjithatë, sipas tij, ata mbajtën ato elemente që ishin bërë pjesë integrale të traditës islame dhe pastaj fshinin ndonjë shenjë që mund të aludonte në burimin e tyre të vërtetë.

Hurgronja pohon se ideja që rrënjët e këtyre haditheve mund të gjurmohen në të gjithë traditën e Profetit është krejtësisht e rreme dhe se jeta dhe mësimet e Profetit nuk mund të rindërtohen bazuar në këto tradita, pohim ky që është një logjikë e pikëpamjes së tij të njëanshme ndaj literaturës së hadithit.

4. Reinhart Dozy (1820-1883)

Rrjedh nga një familje franceze ndonëse lindi në Leiden të Holandës. Nga mosha 27-vjeçare vazhdoi me studime orientale.

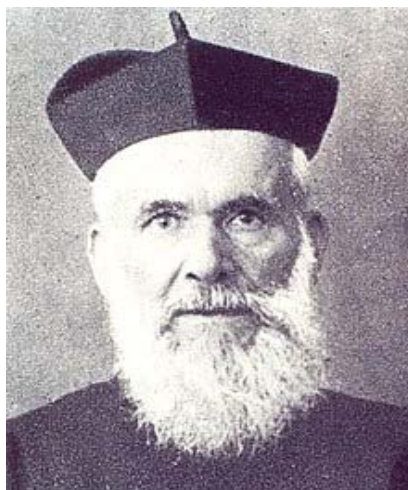
Edhe ky sikurse paraardhësit e tij, mban qëndrim armiqësor ndaj haditheve të Muhamedit a.s. dhe njëherësh shfaq ndjenjën e urrejtjes ndaj Islamit. Ky mbetet i influencuar nga orientalistët Sprenger dhe Muri. Ai shprehet se vetëm gjysma e haditheve të Buhariut janë të sakta (autentike). Sipas tij, del se shkrimi i haditheve ka ndodhur në shekullin e dytë pas hixhretit, dhe kjo është e mjaftueshme që shumë hadithe të konsiderohen fiktive. Ai po ashtu mbron qëndrimin e tij duke thënë se shpallja (vahji) ishte krizë epileptike e Muhamedit a.s. që prodhoi reagime negative në të gjitha hallkat e shoqërisë, duke fyer kështu vlerat fetare.¹⁹



¹⁹ Fatma Kizili, The views of orientalist on the hadith literature, <https://www.researchgate.net> (qasja më 3.5.2018)

5. Orientalisti belg Henri Lammens (1862-1937).

Në kuadër të përpjekjeve të orientalistëve që kanë dhënë kontribut subjektiv kundër hadithit është edhe studiuesi belg Henri Lammens. Si pesëmbëdhjetëvjeçar ai iu bashkua “shoqërisë së Jesuit” në Bejrut. Brenda tetë vjetëve ai arriti gradën master në gjuhën arabe. Ai i njihte mirë edhe gjuhën greke dhe atë latine, kurse më pas studioi filozofinë në “Saint Joseph University” në Bejrut. Mes viteve 1886 dhe 1891 ishte mësimdhënës i gjuhës arabe në të njëjtin universitet.



Sipas tij, pasi që studiuesit myslimanë i kufizonin përpjekjet e tyre në kritikën e zinxhirëve narrative (isnad) dhe i kushtuan vëmendje të pamjaftueshme kritikës së brendshme/tekstuale të haditheve, ata nuk arritën të kuptonin pamundësitë logjike dhe historike dhe anakronizmat në transmetime.

Si në shumë pika, ai pajtohet me Goldziherin në lidhje me natyrën imagjinare e fiktive të traditave, dhe argumenton se ligji islamik ishte shumë i ndikuar nga ligji romak.

Sipas Lammensit, elementet e huazuara nga burimet e huaja jo vetëm që i ishin atribuar në mënyrë të rreme Profetit dhe shokëve të tij, nëpërmjet fabrikimit të haditheve, por gjithashtu ishin asimiluar plotësisht në ligjin islamik, duke e bërë kështu të duket sikur ky ligj islam të ishte traditë legale, origjinale dhe autentike.

Fjalori *Bibliothèque orientale*”

Krahas këtyre orientalistëve, në përfundim iu kushtua rëndësi edhe botimeve të fjalorëve historikë orientalë. Në Francë më 1697 u botua fjalori voluminoz me titull “*Bibliothèque orientale*” nga autori Barthelemy d’Herbelot, i cili u botua pas vdekjes së tij. Ky fjalor deri në shekullin

XIX ka qenë pikë referimi standard në Evropë. Shtrirja e tij ka qenë vërtet epokale.²⁰

Ky fjalor historinë e ndan në dy pjesë;

1. Pjesa sakrale, e cila përfshin historinë e çifutëve dhe të krishterëve, si dhe
2. Pjesa josakrale (e ndytë), që përfshin historinë e myslimanëve.

Është interesant të theksohet se në këtë fjalor për Muhamedin a.s. shkruhet kështu: “Ky është i vetëshpalluri Mahomet, autor dhe themelues i një herezie, e cila ka marrë emrin e një feje, të cilën ne e quajmë mahomedane. Interpretët e Alkoranit dhe të tjerë doktorë të së drejtës muslimane ose mahomedane i kanë bërë këtij profeti të rremë gjithë lëndat, të cilat Arianët, Paulicianët ose Paulianistët dhe heretikët e tjerë ia kanë bërë Jezu Krishtit, duke ia hequr Divinitetin (cilësitë hyjnore).²¹

Pra këtu “mahomedan” është emërtim fyes e joshques, nga ane evropianëve dhe se Islami që është emri i rregullt i religjionit të myslimanëve referohet te një zë tjetër në veprën ‘Herezia’ në të cilën thuhet: “Feja të cilën ne e quajmë “mohamedane” këtu “kapet” si imitim i një imitimi të krishterë për fenë e vërtetë. Te Biblioteka ajo që ngre peshë është vendosja e Muhamedit. Rreziqet nga herezia e pafre mënjanohen, kur ajo shndërrohet në një lëndë të shprehur ideologjike për një zë në rendin alfabetik. Tashmë Muhamedi nuk gjëmon nëpër botën lindore si një i shturur imoral kërcënues; ai rri qetësisht në pjesën (të pranuar si të shquar) të skenës orientaliste.²²

Po në shekullin XVII, në Perëndim u botua edhe libri ‘*Life of Mahomet, the true nature of imposture*’ (Jeta e Mahometit, natyra e vërtetë e mashtrimit), i autorit Humphrey Prideaux, i cili atëbotë bëri jehonë të madhe në Perëndim.

²⁰ P.M Holt, Ann K.S. Lambton and Bernard Levis (Edrs): The Cambridge history of Islam (Cambridge Up.1970). Introduction p.16.

²¹ Eduard V.Said, Orientalizmi, Ibid, f.95.

²² Ernest Renan, Histoire générale et système comparé des langues sémantiques Oeuvres complètes, bot. Henriette Psichari, Paris, Calamann-Lévy, 1947, f.61.

Rezyme

Orientalistët nuk besojnë në origjinalitetin e literaturës së hadithit, dhe në asnjë mënyrë nuk e lidhin atë në mënyrë të drejtpërdrejtë me Profetin a.s.. Orientalistët perëndimorë u përpoqën të përdornin hadithet në bazë të kritereve të caktuara që ata kanë vendosur, kurse të gjithë muhadithët e tjerë i akuzojnë, siç thotë (Schacht), për “uljen e standardeve”

Ata personalitetin e Muhamedit a.s. e paraqitën si të dobët dhe amoral dhe si të dhënë pas epsheve. Për këto shkaqe Muhamedi duhet të llogaritet si mjet në duar të shejtanit, sipas tyre. Jo vetëm kaq, por në mesjetë, evropianët qëllimisht ia shtrembëronin madje edhe emrin e tij duke e quajtur MAHOUND pra, djall.²³

Veprimtaria shkencore dhe hulumtuese e orientalistëve është bërë në mënyrë subjektive. Këtë më së miri e përkufizon Mustafa Sibai, i cili është një nga mendimtarët më të njohur islamë që për ta thotë: “Në fushën e shkencës, njerëzit më tendenciozë e të padëgjueshëm janë orientalistët. Ata prodhojnë gënjeshtër sipas dëshirës, duke krijuar kështu vetë modelin e tyre. Ata shkëpusin tekste nga aty e këtu, që të argumentojnë sipas dëshirave të tyre. Asnjëherë nuk kujdesen për gabimet në argumentim ose në kuptimin e tyre duke marrë gjithnjë për bazë atë që nuk vlen për argumentim, ndërkohë që mohojnë argumente, vërtetësinë e të cilave nuk e konteston askush nga dijetarët. Argumenteve mendore u japin përparësi ndaj atyre fetare dhe mu për këtë arsye lavdëruan mutezilët duke i quajtur “mendimtarë të lirë.”²⁴

Literatura:

1. Ahmed Abdulhamid Gurab, *Ru'jetu islamije lil istishrak*, Al Muntada Al islami, botim i dytë, London, 1991.
2. Alfred Guillaume *The Traditions of Islam - An Introduction of the Study of the Hadith Literature*.

²³Vatt Montgomery, *Islam and Christianity today, a contribution to dialogue* (Routledge and Kegan Poul). London, 1983, pp. 3-4.

²⁴ Sulejman Osmani, *Pozita e sunetit në Islam*, f.246-247.

3. Berg Herbert, *The Development of Exegesis in Early Islam*, Great Britain, 2000.
4. Eduard V. Said, *Orientalizmi, koncepti perëndimor për Orientin*, përktheu nga anglishtja Xhevat Lloshi, Shkup, Logos-A, 2009.
5. Ernest Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémaniques Oeuvres complètes*, bot. Henriette Psichari, Paris, Calamann-Lévy, 1947.
6. Fahrudin Ebibi, *Hyrje në shkencën e Hadithit*, Interdiskont, boton BIM, Shkup, 1999.
7. Fatma Kizili, *The vieës of orientalist on the hadith literature*, www.researchgate.net
8. Fueck Johann W, *The Role of Traditionalism in Islam*, Hadith (ed. Harald Motzki), Great Britain 2004.
9. Gerald R. Havting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam, from polemic to history*, 2000, Cambridge University Press. Harald Motzki), Great Britain 2004.
10. Ignaz Goldziher, *Muslim Studies* (trans. C.R. Barber, S. M. Stern), II, London 1971.
11. Karen Armstrong, *Muhamedi një profet për kohën tonë*, Koha, f. 9-10, Prishtinë, 2017.
12. Kuran-i përkthim me komentim në gjuhën shqipe, Sherif Ahmeti, Prishtinë, 1988.
13. Muhamed Abdulla Sherkavi, *El Istishrak fil fikr el islami el muasir*, Kajro, 1992.
14. Muhamed Ed-Dusuki, *Menhexhul bahthi fil ulumil islamiye, Daru es Sa'dudin, bot. i parë, 1992.*
15. Muhtesar Sahih el Buhari, redaktoi Mahmud Abdulkadir Arnauti, ISHMQI, Tiranë, 2015.
16. Nuridin Atri, *Menhexhu-n-nakdi fi ulumi-l-hadith*, Darul fikr, bot. i dytë, Damask, 1979.
17. P.M Holt, Ann K.S. Lambton and Bernard Levis (Edrs): *The Cambridge history of Islam* (Cambridge Up.1970). Introduction
18. Rudi Paret, *Dirasat el arabije el islamiye fil el xhamiat el almanije, el musteshkrikun el alman min Theodor Noldeke*, përktheu Mustafa Mahir, daru el kita bel arabi, 1967.
19. Sahihul Buhari në gjuhën shqipe, përkthyer nga Feti Mehdiu, Prishtinë, 2014.

20. Selected Works of Christian Snouck Hurgronje, bot. [G. H. Bousquet](#) dhe [J. Schacht](#) (Leiden, E.J., Brill, 1957).
21. Sulejman Osmani, *Pozita e sunetit në Islam*, Prishtinë, botues Fakulteti i Studimeve Islame, Prishtinë, 2017.
22. Sulejman Osmani. *Sunneti bazë e Sheriatit*, Artrid Design, Gjilan, 1996.
23. Tajib Ibrahim, http://alraweme.blogspot.com/p/blog-page_25.html?m=1
24. Theodor Nöldeke, *The History of Qur' ān*, Leiden, Boston, 2013, v.1.
25. Watt Montgomery, *Islam and Christianity today, a contribution to dialogue* (Routledge and Kegan Poul). London, 1983.

PHD (c) Rexhep SUMA

ORIENTALISTS AND THE SCIENCE OF HADITH

(Summary)

Islam as a religion, which was revealed to Muhammad by the angel Jibreel, did not confine itself only to the Arab Peninsula but spread to the four sides of the world. This aspect of Islam, which was being embraced by people of different faiths, who sought inner spiritual peace in it, in particular by Christians in Europe, was despised by western scholars, specifically by orientalist, who approached Islamic teachings in general and the hadith with a critical eye. The latter tried to present their distorted and malicious views on Islam, which had a political, economic and religious background, as true.

الدكتور رجب سوما

المستشرقون وعلم الحديث

(خلاصة البحث)

حيث أن الإسلام دين الله الحق و مصدره القرآن الكريم الذي أنزله الله على صدر محمد (صلى الله عليه وسلم) و نزل به الروح الأمين جبريل ، و أن الإسلام لا يقتصر على شبه الجزيرة العربية فقط ، ولكنه انتشر في جميع أنحاء العالم . هذه الأولوية للدين الإسلامي و الذي كان يحتضنه الناس من مختلف الأديان الذين وجدوا فيه الراحة و الاطمئنان الروحي ، وخاصة المسيحيون في أوروبا ، لم يتحملة جزء من العلماء الغربيين ، وعلى وجه التحديد ، لم يتحملة جزء من المستشرقين الذين استهدفوا و اقتربوا من التعاليم الإسلامية بشكل عام و من علم الحديث بشكل خاص رأوه بعين الانتقاد والتخريب . لقد حاول هؤلاء تقديم وجهات نظرهم المشوهة و المتعمدة بالخلفيات السياسية والاقتصادية وحتى الدينية ، على أنها صحيحة و حقيقية .

Prof. dr. Adem ZEJNULLAHU

LIGJËRIMI ALEGORIK I PERSONALITETEVE FETARE NË DISA KRIJIME POPULLORE

Abstrakt

Historia e folkloristikës dhe e letërsisë së kultivuar kombëtare dhe e asaj ndërkombëtare dëshmon se të folurit me nënkuptime të shumta, alegorike dhe simbolike, gjatë zhvillimit etnokulturor të një populli, ka lindur si nevojë e domosdoshme e komunikimit ndër-njerëzor, gjatë momenteve dhe kohëve të vështira, kur të shprehurit e lirë, për shkaqe të ndryshme, nuk ka qenë i mundur. Por, kjo formë e ligjërimit alegorik me kohë është frymëzuar e është nxitur edhe prej aftësisë kreative imagjinare të personaliteteve, njerëzve të ditur e të urtë, të cilët, të gjendur në kushte dhe rrethana të ndryshme, kanë dhënë mendime, ide dhe kahe për zgjidhjen e çështjeve dhe të problemeve të caktuara fetare, shoqërore e kombëtare.

Ligjërimit të mençurisë në prozën tonë popullore i kanë paraprirë shkrimet e ndryshme biblike dhe ato kuranore, të cilat me përmbajtjen e tyre të larmishme, me rite e zakone të ndryshme të festave fetare, me shëmbëlltyrat profetike dhe shëmbëlltyrat e tjera fetare, me veprimet dhe ndodhitë e tyre e bëjnë këtë prozë mjaft tërheqëse dhe interesante.

Ligjërimi i këtillë *hermentica sacra* përmban të fshehtat e shëmbëlltyrave, të cilat i shpërfaqin me anë të precedentit për çështje e probleme të caktuara, në kohë e hapësirë të pacaktuar, të cilat si mesazhe kryesore kanë elemente aksiologjike, morale, didaktike e utilitare për njerëzimin.

Fjalët kyçe: *Folkloristikë, krijimtari popullore, personalitete fetare, motive fetare.*

1. Gjurmë lashtësie të ligjërimit figurativ

Të dhënat shkrimore të popujve të vjetër të botës antike, të Orientit etj. gjatë historisë kanë folur e komunikuar me anë të shëmbëlltyrave të ndryshme fetare. Ata kanë bërë zgjidhjen e konflikteve e mosmarrëveshjeve fetare, klasore e sociale, duke sjellë precedent në ligjërimin alegorik, simbolik e polisemantik, të cilit audienca duhet t'ia gjente kodin, ta deshifronte, ta kuptonte dhe me anë të sfidimit të mendjes dhe përvojës së fituar gjatë jetës t'ia arrinte qëllimit. Për të përlegjur këtë mendim po sjellim rastin, ndodhinë e Musait¹ (Profetit) me njeriun e urtë e të ditur, Hidrin. Takimi i këtyre dy shëmbëlltyrave fetare ndërthen në vete porosi, sfidë, sprovë, urtësi e durim për njeriun, i cili dëshiron për të nxënë dituri, moral, etikë gjatë jetës. E tërë ngjarja, pasqyrohet me anë të ligjërimit profetik dhe më në fund Hidri ia shpjegon të fshehtat, të cilat Musai nuk ishte në gjendje t'i kuptonte e t'i deshifronte, pse veprimet dhe ngjarjet zhvilloheshin në atë mënyrë dhe jo ndryshe siç mendonte ai. Këtë fshehtësi, në mënyrë të hollësishme e pasqyron takimi ndërmjet Musait dhe Hidrit në vendin e caktuar, te shkëmbi, aty kur nga çanta ikën peshku dhe hidhet në det.

Musai bën marrëveshje me Hidrin, njeriun e ditur, se do të ketë durim të mos flasë dhe nuk do të përzihet në veprimet dhe punët e tij.

¹ Më gjerësisht shih: H. Sherif Ahmeti, Kurani, Ajeti 60-82, f. 339, Arabia Saudite, 1999. Komentimi f. 349.

Nis udhëtimi i tyre me anijen e pronarit të varfër, i cili nuk u merr as të holla, po i kalon në anën tjetër të bregdetit, kurse Hidri në vend që ta falënderonte, ia shkatërron anijen.

Këto dy shëmbëlltyra fetare gjatë rrugëtimit e takojnë djaloshin e bukur, të cilin Hidri pa asnjë shkak e mbyt, pastaj mëkëmb murin e dy jetimëve në një fshat, i cili nuk u jep bukë e as nuk i strehon. Secilin veprim që e bënte Hidri, Musai e shikonte me habi, nuk e kuptonte, nuk pajtohet, çuditej, sepse i dukej se ishte në kundërshtim me natyrën, mendjen e tij, ndonëse nganjëherë edhe reagoje.

Në fund të udhëtimit, kur vjen koha që këta të ndahen, atëherë Hidri ia shpjegon Musait të fshehtat e Zotit një nga një:

- Sa i përket anijes, ajo ishte pronë e disa të varfërve që punojnë në det, e unë desha ta dëmtoja atë, ngase para tyre ishte një sundues që grabiste çdo anije (pa të meta). Për sa i përket djaloshit, dy prindërit e tij ishin besimtarë e u frikësuam se mos ai do t'i shpinte ata të dy në humbje e në mosbesim. Dëshëm që Zoti i tyre t'u jepte, në vend të tij, një më të mirë se ai dhe më të afërt nga respekti dhe me mëshirë (ndaj prindërve). Për sa i përket murit, ai ishte i dy djelmohave jetimë të atij qyteti, nën të ata kishin një thesar (ari) dhe babai i tyre ishte njeri i mirë e Zoti yt dëshiroi që ata dy (jetimë) të arrijnë pjekurinë dhe pastaj ta nxjerrin vetë thesarin e tyre. Kjo ishte mëshirë e Zotit tënd (ndaj tyre). Dhe unë nuk i punova të gjitha këto sipas bindjes sime (por sipas udhëzimit të Zotit). Ky, pra, është sqarimi i asaj për të cilën nuk munde të kishe durim.²

Po të vështrohet me kujdes teksti i lartshënuar, nga pikëvështrimi i brendshëm dhe ai i jashtëm, del në pah e dhëna se ndodhia ndërmjet Musait dhe Hidrit, kishte për qëllim kryesor që Musanë ta begatonte me dituri, urtësi, moral, e sidomos me qëllim, që t'i kuptonte të fshehtat e Krijuesit të Gjithësisë. E tërë ngjarja zhvillohet si parapërcaktim Hyjnor, kurse këta janë vetëm aktorë.

Ligjërime figurative të shëmbëlltyrave të profetëve të ndryshëm, përveç tek popujt e botës, të Orientit, hasim edhe tek ata të Indisë, të grekët e vjetër, po edhe në prozën popullore shqiptare. Ky ligjërim në vazhdimësi

² Më gjerësisht shih: Sabri Bajgora, *Komentimi i Sures El- Kehf*, Prishtinë 2016, ff. 205-214.

përmban në vete mençuri, urtësi, moral, didaktikë dhe utilitarizëm për njerëzit.

Shkrimet e tilla flasin për veprimet dhe ndodhitë e profetëve të ndryshëm në raport me popullin. Ato i hasim edhe në prozën tonë popullore. Këto krijime të mençurisë alegorike e simbolike spikasin në vete dituri, durim, moral, etikë, altruizëm kushtuar njerëzve të mirë, të urtë e bujarë.

2. Veprime dhe ndodhi të personaliteteve fetare në disa krijime popullore

Krijimi popullor **Tri dëshira** kumton në mënyrë të hollësishme për jetën e një burri me një grua dhe me një djalë, të cilët ishin shumë të mirë, mikpritës, por tejet të varfër, ndaj kur dëgjoi Hazreti Hizri, shkoi me qëllim të caktuar që t'i provonte dhe t'i ndihmonte. Pasi bindet se me të vërtetë ishin shumë bujarë, sepse ata nuk e njihnin se kush ishte, por e pritën me një nderim të jashtëzakonshëm, të nesërmen, i shenjt, u thotë se ka për t'ia plotësuar secilit nga një dëshirë veç e veç. I zoti i shtëpisë mendoj dhe i tha gruas:

- Lyp ti e para!

- Jo, ti! - i tha gruaja burrit.

- Jo, jo, ti! - i tha burri.

- Ani! - i tha ajo burrit dhe po i thotë Zotit: - O Zot, t'kjofta falë, bâm mâ t'hieshmen e tânë dyjësë! Zoti e nig'joj dhe e bâni mâ t'bukurën e dyjësë. Kërkesa e gruas ra ndesh me tërë atë çka mendonte burri. Ai mendonte se bashkëshortja do të kërkonte nga Zoti xh.sh. t'ua shtonte pasurinë dhe shëndetin familjes, por ajo e nxitur nga dëshira narcisoide që të bëhet E bukura e Dheut, me qëllim të caktuar se atëherë do të ketë mundësi të martohet me më të pasurin dhe më ma të bukurin në botë. Atëherë burri në kulmin e zhgënjimit dhe të hidhërimit lutet:

- O Zot, na çijemi kaq fukare e grueja ême nuk lyp pasuni, po hjesi, bâne Zo' thineshë!

Dhe ia bâni Zoti gruen thineshë. Në këto momente të vështira me kërkesat e prindërve dhe me realizimin e tyre nga ana e Zotit xh. sh. djali u dëshpërua dhe iu lut Zotit:

- O Zot, bâma nânën siç â' kenë!

*U bâ grueja prap siç â' kênë.*³ Pas kërkesave dhe realizimit të tyre nga ana e Krijuesit të Gjithësisë, familja bujare mbeti prapë ashtu siç ka qenë e varfër, por bujare.

Teksti dhe nënteksti i fragmenteve të lartshënuara në mënyrë alegorike ka për qëllim të vërë në spikamë të fshehtën e Krijuesit të Gjithësisë, se pa dëshirën e Tij - nuk mund të bëhet asgjë, ndaj më fund edhe Hidri bindet kur thotë:

- Erdha m'u nimue, po s'tek â' kênë shkrue...!

Shëmbëlltyrat fetare në disa krijimet popullore në prozën tonë flasin me anë të figuracionit - alegorikisht. Ato shpërfaqin profecinë e tyre për çështje e probleme të caktuara fetare, shoqërore e njerëzore. Kështu, në krijim popullor **Shtatë Pyetje**, Muhamedi a.s. i shpërfaq idetë, mendimet, mençurinë, urtësinë, në bashkëbisedim me të tjerët, mënyrë figurative e simbolike.

Mendjemprehtësinë e tij, përkushtimin fetar, dashurinë për të vërtetën, për të mirën njerëzore e shprehu, kur dy njerëz të panjohur i afrohen dhe e pyesin me qëllim të caktuar:

- *O, Muhamed kemi shtatë pyetje për ju.*

- *Cilat janë ato, ju drejtue Muhamedi?*

- *Çka asht ma i nalt se qielli? Çka asht ma i shtirë se zjermit i xhehne-mit? Çka asht ma gjanë se toka e pamatne? Kush a ma zinnxhin se deti? Ma e bardhë se bora? Çka asht ma e ambël se mjalta? Dhe çka asht' me e idhtë se pelimi?*⁴

Profeti a.s. pasi i dëgjoi me vëmendje të gjitha pyetjet, iu drejtua njerëzve që kishin ardhur nga larg për ta marrë mendimin e tij. Ai në ligjërimin bisedor në mënyrë figurative u përgjigjet:

- *Po, te Zoti xh..sh. ma i naltë se qielli ashtë ai njeri, i cili i sheh dy vetë qi po donë m'u ngatërrue, e shkon e i pajton, e jau largon ngatrrësën. Ky asht ma i naltë se qielli. Ma i shtirë se zjarmi i xhehne-mit ashtë ai njeri, i cili kur t'i shef dy vetë qi po donë m'u ngatrrue shkon herë te njani e herë te tjetri ban fjalë të këqija, edhe jau nimon ngatrrësën. Ma i gja-*

³ Idriz Ulaj, Prozë Popullore Nga Krahina e Plavës dhe e Gucisë (Tregime Shqiptare) Prishtinë, 2011, f. 51.

⁴ Adem Zejnullahu, Prozë popullore me përbërës islamë, Prishtinë, 2015, f. 186.

*në se toka e pamatne asht saberlia. Ma zinxhin se deti ashtë pasaniku qi i nimon fukarasë fisebililah. Ma bardhë se bora asht ai njeri qi e ruen ftyrën e vet, mos m'u koritë. Ma i ambël se mjalti asht fjala e gojës. Kurse ma e idhtë se pelimi apet asht fjala e keqe.*⁵

Pra, përgjigjet e Profetit Muhamed, përveç informacionit të drejtpërdrejtë, ato stisin në vete edhe kuptimin e dytë që nënkupton: këshillë, moral, mençuri, didaktikë, utilitarizëm, që njeriu duhet t'i ketë në jetë dhe në shoqëri, po qe se do të jetë i nderuar, i respektuar nga të tjerët. Kodi në i mirë për zgjidhjen e të gjitha mosmarrëveshjeve në jetë dhe në shoqëri është **durimi** (sabri) si kategori e lartë fetare e njerëzore.

Disa krijime popullore alegorike shpërfaqin idenë, mendimin, angazhimin e Muhamedit a.s. lidhur me realitetin jetësor të njeriut, për punën, arsimin dhe veprimet e tjera.

Në krijimin popullore: **Varet për çka punon**, personazhi narrator në këtë krijim alegorik rrëfen se si një ditë Profeti Muhamed a.s. kishte dalë të shetiste me shokët (sahabët) e vet. Duke kaluar rrugës e shohin një djalë të ri i cili punonte me tërë forcën që kishte, njëri nga shokët e Pejgamberit a.s. tha:

- Ky djalë sa mirë do të ishte sikur të ish shkue me punue në rrugën e Allahut. Kur e dëgjoji Profeti duke folur në mes veti shokët (sahabët), u tha:

*- Mos thoni ashtu! Ky djalë i mirë nëse punon që të mos poshtnohet, qi t'lypë ndihmë nga dikush tjetër, atëherë ai asht tue punue në rrugën e Allahut. Nëqoftëse punon për nanën dhe babën e tij, të cilët ndoshta janë pleq e nuk munden me punue, prapë ai asht tuj punue në rrugën e Allahut. E nëse punon kaq shumë që të bahet i pasanik dhe që të lavdohet para të tjerëve, atëherë ai asht tuj punue në udhën e shejtanit.*⁶

Po të vështrohet ligjërimi bisedor ndërmjet Profetit Muhamed a.s. dhe shokëve (sahabëve) të tij lidhur me punën e të riut, nga prizmi analitik dhe polisemantik, del në pah e dhëna - se Profeti si udhëheqës shpirtëror fetar, ai krahas angazhimit të kryerjes së faljes të riteve fetare, rëndësi të veçantë i jep edhe punës me nder për familjen.

⁵ Po aty. f. 186.

⁶ Vepra e cituar, f. 187.

Në prozën tonë popullore jo rrallë hasim edhe krijime të ndryshme që kanë për objekt trajtimi arsimimin dhe edukimin e njeriut.

Muhamedi a.s. thënies së njohur: Se për të nxënë dije duhet shkuar deri në Kinë, i qëndron besnik. Ai ishte përkrahës i madh i arsimit, edukimit të njeriut, sidomos të të rinjve, nga të cilët varet ardhmëria e njerëzimit, sepse ata e përhapin dijen dhe besimin islam në kohë e hapësirë të caktuar.

Në krijimin popullore: **Dijenja nuk asht e preme**, personazhi narrator, njofton lexuesin se një i ri kishte dëshirë të madhe të mësonte e të këndonte Kuran. Ai një ditë ishte ulur buzë rrugës dhe lexonte Kuran. Aty pari kalon Hazreti Aliu r.a. të cilin e lut që ta dëgjojë se si po lexon Kuran. Hazreti Aliu r.a. pasi e dëgjoi i tha:- S'po dishe kurrëgj! I riu u dëshpërua dhe filloi të qante, por pas një kohe atypari kalon Profeti Muhamed a.s., i cili e sheh duke qarë dhe e pyet:

Pse po qan? Ai tregon se Hazreti Aliu i ka thënë se nuk po di të lexojë Kuranin, atëherë Pejgamberi i thotë:

- *Pa hajt t'shoh unë, qysh p'e knon! Pasi i riu fillon të këndojë, Pejgameri i tha:*

- *Pardon t'koft! Veç mos iu ndaj. Shum mirë po lexojke, i riu u qeflua dhe e ndali vajin.*

Muhamedi a. s. kur e takoi Hazreti Aliun i tha:

- *Pse e ke ba me vaj ni t' ri?* Kurse Aliu r.a. ia ktheu përgjigjen:

- *Po s'po dike de. I kallxova drejt.* Ndërsa Muhamedi a. s. ia ktheu me urtësinë profetike:

- *Ja Ali, s'a qashtu. Ai s'din m'e lexue si ti, e ti s' din si unë, unë s' di si Xhebraili, si ma ka prue mue; po as Xhebraili s'din sikur Krijuesi i Dynjasë dhe i Kuranit!*⁷

Teksti dhe nënteksti i fragmentit të lartshënuar në rrafshin kuptimor nënkupton se të diturit, më të vjetrit, gjithmonë duhet t'u japin kurajë të rinjve në angazhimet e tyre të mbara, siç është nxënia e dijes, e leximit të Kuranit të Madhëruar, por edhe për mësimet e tjera.

Ndërkaq, në tregimi popullore **Muhamedi dhe Hazreti Imeri**, ngërthen në vete bisedimin ndërmjet Muhamedit a. s. dhe Hazreti Imerit r.a., lidhur

⁷ Po aty, f. 157.

me veprimtarinë shoqërore e fetare të Pejgamberit. Shokët e Imerit ishin shumë të interesuar të dinin se çka bën dhe çka punon Pejgamberi a.s., ndaj Hazreti Imeri shkon te Muhamedi a.s. dhe i thotë se e kanë porositur shokët të dinë se çka është puna jote, në çfarë rruge je. Muhamedi a. s. i thotë:

- *Unë jam n'rrugë, qi veç për mirë m'i ba. Munohna jetimat e dyjes mej majtë, mej veshë, mathë, me pi; po edhe robt e dyjes mej majtë me veshë, me he, me pi.*⁸

Hazreti Imeri e mori mendimin e Profetit dhe ua përcolli shokëve të tij, por ata nuk qenë në gjendje ta kuptojnë se çka kishte dashur të thoshte Profeti **me mbajtjen e jetimëve të botës**, ndaj e porositin sërish Imerin që të shkojë dhe ta pyesë - se si ka mundësi ta bëjë një gjë të tillë. Imeri shkoi dhe iu drejtua Profetit:

- *More erdha, m'çoj shoqija me t'vetë qysh paske zotsi mej majtë jetimat e robt e dynjes?* Muhamedi a.s. i tha Imerit:

- *Nuk asht t'dyjes, po qata thmi qi i ka falë Perenia, dej t'hinë n'bylyk, se ata janë jetima, e duhet mej majtë me veshë e mathë, he e pi, e duhet mej majtë se borq e kemi.*⁹ Hazreti Imeri e mori dhe e barti mesazhin e Pejgamberit te shokët e tij, duke e bërë njëherësh edhe deshifrimin e kuptimit se çka kishte dashur Profeti të thoshte:

- *Aj s'e kish per rob t'dyjes, po per thmi t'shpiisë s'vet, rob t'vet, se gjithkush robt e vet, qi i man e ka sevapin e s'i ban telashe, se "dyjen m'i majtë e t'vet mos mej majtë, s'a' kurgja!"*¹⁰

Tekstet dhe nëntekstet fragmenteve të lartshënuara, përpos informacionit të drejtpërdrejtë që përmbajnë, ato në rrafshin kuptimor, figurativ e simbolik, nënkuptojnë përkushtimin e Profetit a.s. ndaj fëmijëve dhe robërve të familjes, por edhe ndaj të tjerëve, të cilin përkushtim e konsideron si obligim të shtruar nga Zoti xh. sh.: që secili prind që ka fëmijë e rob e ka për obligim të kujdeset maksimalisht për mirëqenien e tyre deri sa të aftësohen vetë.

⁸ Halil Kajtazi, Proza Popullore e Drenicës, Rilindja, Prishtinë, 1970, f. 141.

⁹ Vepra e cituar, f. 141.

¹⁰ Po aty, f. 141.

4. Disa fjalë përmbyllëse

Në fund do thënë se e folmja me nënkuptime të shumta në gjeografinë shqiptare ka një traditë të pasur dhe shtrirje të gjerë e të thellë, diku më shumë e diku më pak, varësisht nga rrethanat dhe kushtet e zhvillimit ekonomikokulturor. Pra, kjo e folme me rrotulla është e pranishme edhe në disa krijime popullore, ku trajtohen veprimet dhe ndodhitë e shëmbëlltyrave të ndryshme fetare islame. Tematika dhe motivi i tyre ka depërtuar me kohë nga Orienti dhe leximi i librave të ndryshme fetare islame. Këto krijime shquhen për vlera të theksuar përmbajtjesore dhe artistike. Ato, në mënyrë të veçantë i shquan dimensionin aksiologjik, didaktik dhe utilitarizmi i theksuar për mbarë njerëzimin. Po ashtu, një numër i këtyre krijimeve pasqyrojnë edhe traditën tonë me të gjitha botëkuptimet, karakteristikat etnokulturore, talentin krijues dhe interpretues gjatë zhvillimit tonë jetësor e kulturor ndër shekuj deri në kohën e sotme.

Prof. dr. Adem ZEJNULLAHU

THE USE OF ALLEGORY BY RELIGIOUS FIGURES IN DIFFERENT FOLK CREATIONS

(Summary)

The history of folkloristics and cultivated national and international literature proves that the use of certain forms of speech, which can have different allegoric and symbolic interpretations, during the ethno-cultural development of a people, was born as a necessary need of interhuman communication during difficult times, when freedom of expression due to different reasons was not possible. The use of allegory was also inspired and promoted by the creative skills of wise men who, confronted with different situations and circumstances, gave their opinions and ideas for the solution of specific religious, social and national issues and problems.

The expression of wisdom in folk prose was preceded by different religious writings in the Bible and the Qur'an, which through their diverse content made this kind of prose very attractive and interesting.

The interpretation of sacred texts - *hermeneutica sacra* - has as its main message axiologic, moral, didactic and utilitarian elements for mankind.

الأستاذ الدكتور آدم زين الله

الخطاب المجازي من الشخصيات الدينية في الأدب الشعبي

(خلاصة البحث)

تاريخ التراث والأدب الوطني و الدولي المؤلف يثبت أن التحدث بعديد من المعاني والتلميحات المجازية والرمزية خلال تطوير العرقية الثقافية لشعب ما يبرز كضرورة للاتصالات البشرية في أوضاع و لحظات صعبة ومرة ، عندما كان التعبير الحر ، لأسباب مختلفة ، غير ممكن . ولكن هذا النوع من الخطاب المجازي في حينه كان تغذيه القدرة الإبداعية الخيالية من الشخصيات المتعلمة والأناس الحكماء الذين كانوا يواجهون الظروف والأحوال المختلفة ، و هذا قد أعطى و أنتج الآراء والأفكار والتوجيهات لحل بعض القضايا والمشكلات الدينية والاجتماعية والوطنية .

الخطابَ الذكي في النثر الشعبي عندنا سبقه مختلف من الكتابات التوراتية والقرآنية ، والتي بمضمونها المتنوع و بالطقوس والعادات المختلفة في الأعياد الدينية و بشخصية الأنبياء بشخصية رجال الدين الآخرين ، و بأعمالهم وأحداثهم يجعل هذا النثر جذابا ومثيرا للاهتمام به .

هذا النوع من الخطاب *hermentica sacra* يحتوي على أسرار الأمثال ، التي تكشف عنها بسابقتها بشأن المسائل ذات مشاكل خاصة ، في حين و مكان غير مسمى ، فهي التوصيات الرئيسية و تكون لها عناصر القيمة والمعنوية ، والتعليمية والمرافقية للبشرية.

Mr. sci. Melihate ZEQRIRI

**PIKËPAMJE GJUHËSORE PËR PËRKTHIMIN
E KURANIT NGA PROF. ISA BAJÇINCA**

Abstrakt

Në këtë punim, ne do të trajtojmë pikëpamjet gjuhësore që ka gju-
rnuar njohësi i shquar i gjuhës shqipe, njëherësh studiuesi me
vlerë të lartë shkencore, prof. Isa Bajçinca, në lidhje me disa gabi-
me gjuhësore në përkthimet e Kuranit në gjuhën shqipe.

Siç është e ditur, më përpara në gjuhën shqipe janë përkthyer ve-
tëm pjesë të veçanta të Kuranit dhe s'ka asnjë dyshim që qysh he-
rët është ndier nevoja për përkthimin shqip të Kuranit. Vetëm pas
vitit 1985 e tutje kemi disa përkthime të Kuranit në gjuhën shqipe.
Por sic ndodh rëndom, sidomos kur kemi të bëjmë me përkthimin
e Librave të shenjtë, hasim në gabime gjuhësore dhe drejtshkrim-
ore. Pikërisht me këtë çështje është marrë edhe prof. Isa Bajçin-
ca, i cili konsideronte se përkthimi i ardhshëm i Kuranit do të
duhej bërë nga ekspertë të fushave, fetare dhe gjuhësore, në më-
nyrë që të eliminohen gabimet drejtshkrimore dhe të mos përsëri-
ten ato gabime që janë bërë në përkthimet e viteve të 80-ta.

Fjalët kyçe: *Përkthimi i Kuranit, gabime gjuhësore, rjetshkrim.*

Në gjuhën shqipe, përkthimet e para të sureve dhe ajeteve të Kuranit janë bërë nga poeti i madh i letrave shqipe, Naim Frashëri dhe janë botuar në veprën e tij “Mësime”. Por, përkthimi i parë i plotë i Kuranit në gjuhën shqipe është ai i akademikut kosovar Feti Mehdiu, në vitin 1985. Profesori universitar në pension Feti Mehdiu ka folur rreth përkthimit të librit të shenjtë të myslimanëve në gjuhën shqipe. Ai ndër të tjera ka thënë: *“Për interpretime, unë kam njëfarë kandari tjetër. Nuk i jap shumë rëndësi kush si interpreton, sepse në interpretime kam përshtypje që mund të bëhen edhe gabime. Unë jam përqendruar vetëm në përkthimin origjinal, pastaj secili e ka mënyrën e vet të përkthimit dhe pastaj të interpretimit. Dikush mund të jetë më i qartë në përkthim, dikush më ndryshe. Por, t’ju them të drejtën, kam pritur më shumë angazhim nga studiuesit që të kapen më gjerësisht në punët e përkthimeve”*.

Studiuesi i shquar prof. Isa Bajçinca ka thënë: “Përkthimi është një veprimtari shumë e përhapur kulturore dhe përkthime ndeshim gjithandej në kultura të popujve duke nisur që nga kohët më të lashta. Le të na kujtohen përkthimet e veprave të filozofëve antikë dhe përkthimet shumë të hershme të librave të shenjtë. Sa të varfër do të ishin shumë popuj edhe në kulturë, edhe shpirtërisht, po të mos kishte përkthime në gjuhën e tyre!” (Bajçinca, 2016: 235) Siç është e ditur, më përpara në gjuhën shqipe janë përkthyer vetëm pjesë të veçanta të Kuranit dhe s’ka asnjë dyshim që qysh herët është ndier nevoja për përkthimin shqip të Kuranit. Mirëpo, duke pasur parasysh se kuadrot tona që merren me studime në këtë fushë, nuk kanë ndonjë traditë të gjatë, pra, duhej bërë vetëm **një përkthim** i Kuranit, i cili edhe mund të botohej në dy variante: varianti 1 - pa komente dhe varianti 2 - me komente e me shpjegime të studiuesve të ndryshëm lidhur me çështje të veçanta, që shtrohen në Kuran. Me këtë kusht, përkthimin duhet ta bënte një grup studiuesish filologë e njohës të gjuhës arabe e shqipe, ndërsa shpjegimet e komentet për variantin 2 filologë e dijetarë të fesë islame. (Bajçinca, 2016: 240)

Po të vështrohen me kujdes të tri botimet, s’do mend gjithnjë nga këndi i gjuhës së sotme letrare shqipe, sa për fillim mund të konstatohen këto lëshime:

- e para**, gabimet, sidomos në fushë të morfologjisë e të sintaksës, janë kryesisht të një natyre;
- e dyta**, me gjithë plotësimet e shpeshta, shumë herë fjalitë a ajetet e tëra dalin të papërfunduara, kështu që kuptimi i tyre sikur mbetet pezull;
- e treta**, shenjat e pikësimit në fund të ajeteve më se një herë janë përdorur gabimisht dhe nuk sigurojnë lidhjen logjike të ajeteve;
- e katërta**, për shkaqe që u theksuan më sipër, fjalia shumë herë nuk rrjedh e natyrshme dhe e lehtë e në frymë të shqipes, prandaj jo një herë detyrohesh të bësh krahasimin e tyre me ndonjë përkthim tjetër.

Pa u mbështetur mbi kritere të tjera dhe vetëm për shkak të rendit me të cilin i kemi studiuar gjuhësisht të tri botimet, për shkak se do të detyrohemi t'i përmendim shpesh, do t'i radhitim e do t'i quajmë kështu: **Botimi 1** (përkthyes, Sherif Ahmeti), **Botimi 2** (përkthyes, prof. Hasan I. Nahi), **Botimi 3** (përkthyes, Feti Mehdiu).

Ndër çështjet mjaft të ngatërruara për të vënë në vijë këtë çështje, që shtruan në fillim të vështrimit, na doli çështja e klasifikimit të gabimeve të ndryshme që klasifikohen si vijon: 1. Gabime drejtshkrimi; 2. Gabime morfologjike; 3. Gabime sintaksore e gabime të tjera.

1. Gabime drejtshkrimi

Ka në përkthimet e Kuranit edhe një numër të madh gabimesh drejtshkrimore, për të cilat do të bëjmë fjalë fare shkurt. Do të mjaftohemi vetëm me gabimet, që bëhen në dy fusha - sa i përket përdorimit të Ë-së së patheksuar dhe përdorimit të apostrofit. Të marrim disa shembuj përdorimi a mospërdorimi të Ë-së; shembulli i atij që **ndezë** (2. 17); ngjyra që **kënaqë** shikuesin (!) (2.69); Pasha natën kur **shtrinë** errësirën... (93.2); të **mëparshmit** (21.5); **urdhëri...**, **urdhërit** të Faraonit..., **urdhërin** e Zotit... (51.44) etj.; Ne jemi të **gjithdijsëm** (31.21); i **Gjithëfuqishmi** (Kom. f. 27); Ai është i **Gjithëfuqishmi** (31.9)-**Botimi 1**;

Me gishtrinjë (2.19); **shumëkush, shumëkënd** (2.26); **për gjithmonë** (9.22); e kështu (ai) **humbë** (22.11); me **djegëje** të tmerrshme (22.22);

Perëndia e **ngjallë** tokën (57.17); është Zoti që **falë** (34.15); Perëndia e **përsëritë** (30.11) - Botimi 2;

Të gjithmëshirshmin, të Gjithmëshirshmit... (1.3 dhe gjithkund në përkthimin e Bismil-lahit!); edhe prapë ju **ringjallë** (2.28); nuk do **të pikllohet** (2.38); (ai) që **ndanë** të vërtetën (2.53); vërshimi **bartë** një shkumë (13.17); All-llahu **fshinë** çka të dojë... (19.39); u jap të **afërmëve** (2.177) - Botimi 3.

Mjafton të hapet cilido fjalor a cilado gramatikë e të shihen trajtat e drejta të shkrimit të fjalëve me të zeza, prandaj me këtë rast vetëm do të përmendim se të shkruash: **gjithëmonë** dhe **i gjithëdijshtëm** (përballë: **gjithmonë - i gjithëdijshtëm!**) do të thotë të paktën të mos tregosh asnjë kujdes ndaj shkrimit të gjuhës tënde amtare! Ja ku dolëm tek ai konstatimi ynë diku nga fillimi që edhe korrektori mban një pjesë të përgjegjësisë, sepse gabimet që u përmendën sa i përket (mos) përdorimit të **Ë-së** dhe gabimet lidhur me (mos) përdorimin e apostrofit, për të cilat do të bëhet fjalë këtu, vërtet do të duhej t'i kishte korrigjuar secili korrektor! Të sjellim edhe disa shembuj për apostrofin: **e të ju** ndalojë nga e keqja (11.76); ...**që të ju** mbrojnë (21.80); që juve **të ju** vijë (2.109); **e të ju** godasë (ë) (11.64); që **të ju** gjejë (11.89) - Botimi 1; Dhe tu bëni mirë prindërve... dhe njerëzve tu flisni... (2.83); Më kujtoni ju Mua, **të ju** kujtoj edhe unë... (2.152) - Botimi 3. (po aty, 249)

2. Gabime morfologjike

Në këto përkthime ka shumë gabime morfologjike, por ne do të marrim në shqyrtim vetëm dy çështje: përdorimin e trajtave të shkurtra të përemrave vetorë dhe përdorimin e gabuar të trajtave të disa foljeve. Mbi të gjitha, gabimet më të shpeshta në të tri botimet i ndeshim për sa i përket përdorimit të trajtave të shkurtra të përemrave vetorë; kjo vlen sidomos për ato të vetës së dytë e të tretë shumës. Të sjellim disa shembuj: Juve **u** kam dhënë (2.33); **juve** u rrëmbeu rrufeja (2.54); **Juve** iu ngjallëm (2.56); Zoti ynë, bëna **neve dyve** besimtarë!(2:128); Ai **u** falë(!) **juve**... dhe **ua** vazhdon jetën(71:4); Dhe Allahu **u** shpiku **juve** (71:17) - që të gjithë marrë nga Botimi 1.

Më tutje (1) Adhuroni Perëndinë, i cili **u** ka krijuar **juve**... (2.21) (2) (ata...) **iu** prisnin djemtë e juaj (!) e **ua** linin **të gjalla** (!) femrat... (2.49); (3) Ata **Neve** nuk na dëmtuan... (2.57); (4) ...e do **t'u** lajmërojnë për atë që keni punuar... (9:94); (5) ..., me të cilën **u** ka obliguar Ai **juve** (22.7?) - që të gjithë të Botimit 2.

Dhe në fund: (1) ...i cili ju ka krijuar **juve**... (2.21); (2) Nga unë do **t'u** vijë (=juve - IB) një udhërrëfim... (2.38); (3) **Neve** zjarri nuk na prek... (2.80); (4) Ashtu siç u ka mësuar juve All-llahu! (5.4); (5) All-llahu don (!) t'ju falë **juve**... (4.27) - që të gjithë të Botimit 3.

Siç shihet në shembujt e sipërm, pothuaj rregullisht kemi të bëjmë me këto gabime; në vend të trajtës së shkurtër **ju** (për vetën e dytë shumës të kallëzores) përdoret kryesisht trajta e vetës së tretë **u**; në të gjitha këto raste janë përdorur gabimisht trajtat e plota të rasës kallëzore të përemrave **ne** e **ju**, sepse që të gjitha dalin me format **neve** (p.sh. **Neve** zjarri nuk na prek... 2.80) e **juve** (p.sh. **Juve** u rrëmbeu rrufeja - 2.54). Po mjaftohem këtu të theksojmë vetëm faktin që në të gjitha gramatikat e gjuhës shqipe jo vetëm jepen trajtat e plota e të shkurtra të lakimit të këtyre përemrave të gjuhës shqipe, po edhe tërhiqet vërejtja se, sidomos në gjuhën e folur, ndeshim shpesh të përdoren këto trajta gabimisht. Ndërkaq, sa për trajtat e plota të rasës kallëzore **ne** e **ju** (e jo: **neve**, **juve**!) le të sjellim këtu një ndër rregullat gramatikore pa asnjë përjashtim të gjuhës shqipe: edhe emrat, edhe përemrat në trajtën e shumësit në gjuhën shqipe, që të gjithë dalin gjithmonë me një formë të vetme për rasat emërore e kallëzore!

Megjithëkëtë, do të japim këtu vetëm disa nga shembujt e sipërm me trajtat normative të përemrave e të trajtave të shkurtra: **Juve ju** kam thënë (2.33); Zoti ynë, na bëjë **ne të dy** besimtarë! (2.128); Ai **ju** fal **ju**... dhe **ju**a vazhdon jetën (71.4); Nga unë do t'**ju** vijë një udhërrëfim... (2.38); All-llahu do t'**ju** falë **ju**... (4.27) e kështu me radhë. Gabimet që kemi ndeshur në tri botimet për sa i përket përdorimit të foljeve, do të mund t'i klasifikonim përafërsisht në këto grupe: foljet e zgjedhimit të tretë **bie**, **shtie**, **shpie** (pothuaj në të gjitha trajtat!) dhe **lë**, **vë** e **zë**; trajta e vetës së dëftores të foljes **them**; trajtat e urdhërores së disa foljeve; forma e pashtjelluar e pjesores së foljeve me **-ë** e **-ur**; folja **ngre** (ngrita); folja **vij** e ndonjë tjetër. Të sjellim disa shembuj: (1) ...ata **vejnë gishtat në veshët**

e tyre... (2.19); (2) ...me ata që bijnë... (2.43); (3) **Ata e shpëtuam dhe e vëmë në...** (21.75); (4) ...kundërshtimi ndaj meje... (!) të mos u shpie (në mosbesim)... (11.89) - marrë nga Botimi 1.

Pastaj: (5) **Ai do t'i lë një kohë të gjatë...** (2.15); (6) **Perëndia nuk do t'i falë ata dhe nuk do t'i shpie në rrugë...** (4.137); (7) **Dhe Ai mban qiellin që të mos bie në Tokë**(22.65); ... (8) ...**ai që themelet i vënë në rrugën e Perëndisë...** (9.109); ...**dhe që (ai IB) t'ju lë juve (!) deri në afatin e caktuar.** (14.10) - marrë nga Botimi 2.

Dhe në fund: (11) ...**por (ata) nuk vejnë re** (do të duhej madje: **nuk e hetojnë këtë!** - IB; (2.12); (12) ...**mbi ata bjen mallkimi** (2.161); (13) ...**do t'i shtijmë... në xhennet... dhe do t'i shpiejmë në hije...** (4.57); (14) ...**dhe nuk ka për t'i shpjerë në rrugë të drejtë.**(4.137); (15) ...**për atë që më ke shpie...** (15.39) - marrë nga Botimi 3.

Siç shihet nga të gjithë shembujt që sollëm këtu, këto folje përkthyesit (dhe redaktorët gjuhësorë!) në të gjitha këto raste i zhvendosin nga grupi i foljeve të zgjedhimit të tretë (me mbaresë zero) dhe i shpien te foljet e zgjedhimit të parë të tipit **fshij** e **ziej**, ose përdorin një trajtë për tjetrën. Ne do të mjaftohemi vetëm me tri konstatime: e para, te foljet **bie**, **shpie**, **shtie** nuk shfaqet asnjëherë në trajtat e zëna ngojë tingulli **j** (krahaso: mbi ata **bie** e jo: **bjen**; **do t'i shtiem** e jo **shtijmë**; **do t'i shpiem** e jo **shpiejmë**); e dyta, po kjo vlen edhe për foljet **lë** e **vë** (krahaso: **por nuk na vënë re** e jo: **vejnë**; dhe e treta, në trajtat e vetës së tretë njëjës të mënyrës lidhore këto folje marrin mbaresën **-rë**, pra: **Ai do t'i lërë** e jo: **do t'i lë**; **që të mos bjerë** në Tokë e jo: **të mos bie**; **të mos ju shpjerë** në mosbesim e jo: **të mos u shpie** e kështu me radhë. Te forma e pashjelluar e foljeve ndeshim ndërtime të gabuara herë duke u shtuar prapashtesën **-ur** temave që nuk e marrin këtë, herë duke mos ua vënë po këtë prapashtesë temave që e kërkojnë dhe herë të tjera duke ngatërruar ndonjë mbaresë të ndonjë trajte tjetër të foljes me këtë prapashtesë. Ja disa shembuj: (1) **Kur Dielli të jetë mbështjellur...**(81.1); (2) ...**e kishte djegë** (Komenti, f. 41) - Botimi 1;

(3) **Sa e sa vendbanime, të cilave u kam shtyer Unë dënimin...** (22.48) - Botimi 2; (4) **Profeti ua (!) ka sjellur të vërtetën...** (4.170); (5) **Keni për të dalur para Zotit tuaj!** (13.2); (6) **dhe nuk ka për t'i**

shpjerë në rrugë të drejtë (4.137); (7) **...kanë mund grupet më të mëdha** (2.249) -Botimi 3.

Nuk e di në është nevoja që të theksojmë edhe një herë (nuk e di e sata herë është kjo që të ngrihet kjo çështje ndër ne!) se foljet apofonike me -l, -ll, e -rr, në formën e pashtjelluar të pjesores marrin prapashtesën -ë dhe jo **-ur**, pra: Profeti jua **ka sjellë** (e jo: sjellur!) të vërtetën; Keni **për të dalë** (e jo: për të dalur!) etj.

Krahas gabimeve që vumë në spikamë pak më sipër lidhur me foljet **bie, shpie, shtie**, sa i përket përdorimit të trajtës së vetës së tretë njëjës të lidhore, në të tri botimet kemi ndeshur edhe folje të tjera që të dalin me trajta të gabuara po për vetën e tretë njëjës e të lidhore, që nga foljet e rregullta e deri te foljet që pësojnë ndërrime fonetike në zanoren e temës. Po sjellim disa ilustrime për gabime të këtilla: (1) **...do të lind një djalë** (Komenti, f. 41); (2) **Edhe atij që nuk besoi (=beson-IB), do t'ia mundësojë** (unë!) - IB) **shfrytëzimin e frutave... e pastaj do të shtyejë** (prapë unë! - IB) **në dënimin e zjarrit...** (2.126) - Botimi 1;

(3) **...që Perëndia do t'ju godet me dënim** (=ndëshkim!)... (9.52); (4) **Kur të merr fund puna...** (14.22); (5) **Le t'i shpërblen Perëndia...** (9.121); (6) **...pastaj kur t'ju thërret Ai...** (30.25) - Botimi 2;

(7) **"Kush nuk beson, do t'ia mundësojë (=unë!) - IB) ...e pastaj do ta hudhë** (prapë: unë! - IB) **në dënim (!) me zjarr.** (2.126); (8) **...e pastaj ta godis (=ai!) atë rrëmujë me zjarr...** (2.226) - Botimi 3 etj.

Duke përmendur vetëm shkarazi rregullën e gjithënjohur se në trajtën e vetës së parë të kësaj mënyre, foljet e shqipes dalin me mbaresë zero dhe me mbaresën -ë gjithmonë në vetën e tretë të njëjësit, do të shtojmë këtu se foljet e tipit **godas** (godet), **thërras** (thërret), që ndërrojnë zanoren **a** të temës (dukuria fonetike e umlautit e metafonisë!) në **e** (dhe më tutje), në të gjitha trajtat e së tashmes së lidhore e ruajnë këtë tingull, pra: e pastaj **do ta godasë** atë një rrëmujë (e jo: **do ta godis**); pastaj kur **t'ju thërrasë Ai...** (e jo: **t'ju thërret!**) etj. Më tutje, më se një herë ndeshim në këto botime trajta të urdhërores së foljeve të përdorura gabimisht, si (1) **Veni re** (edhe **Vëni re!**) - kom. f. 33); (2) **bëna neve dyve** (!) (2.128); (3) **Zoti im, mos na lë të vetmuar...** (21.89) - Botimi 1;

(4) ...mbroje... e pastaj shpëne në vend të sigurt (9.6); (5) **Mos u arsyetohuni** (9.66) - Botimi 2;

(6) ...dhe veni (ata-IB) në kodra të ndryshme (2.260); (7) ...Edhe me gratë... mos martoheni! (4.22); (8) **kudo që të gjeni..., zëni rob... dhe vëni pritë...** (9.5) - Botimi 3.

Siç është e ditur përgjithësisht, foljet e tipit **bie, shpie, vë, lë** në trajtën e vetës së dytë njëjës të urdhërores dalin me **-r**, pra: **mos na lërë** (e jo: **lë!**) të vetmuar; ...e pastaj **shpjerë(=e)**, **shpjerë (=e, shpjer!)** me një vend (e jo: **shpënë!**); **zini** rob... dhe **vëruni** pritë (ose **vini** pritë!) e kështu me radhë. (Krahaso lidhur me këto edhe: “**Drejtskrimi i gjuhës shqipe**”, paragr. 9, pika gj, f. 59-60, Tiranë, 1973.

Në qoftë se ngatërrimi i trajtave të foljes **ngre** (ngrita) me foljet e tipit, rris/rrit edhe mund të tolerohet në shqipen e folur këtu ndër ne (sepse këtë folje e folmja jonë s’e ka fare! Po, sigurisht në shqipen e shkruar as ky ngatërrim nuk lejohet!), megjithëkëtë të ngatërrosh foljen e parregullt **vij**-erdha me foljet e tipit **bie, shpie**, do të thotë vërtet “të zbulosh” trajta të paqena foljesh! Të shohim ndonjë shembull: (1) **E nëse ju vie juve fitorja nga Perëndia**(4.141); (2) **E vdekja u vie atyre...** (14.17); (3) **...për Ditën që atyre do t’u vie dënimi...**(14.44); (4) **Para se të vie Dita...** (30.43) - Botimi 2,

(5) **...pra mos kërkoni t’u vie më shpejtë (!)** (21.37) - Botimi 1.

Dhe më tutje: (1) **...e bart në Kuds dhe e ngrit në Miraxh** (Kom. f. 897 - Bot. 1); (2) **...dhe të ngritim ashtu si të takon Ty** (2.30); (3) **Kur ata ngriten për namaz...** (2.142); **Çka zbret prej qiellit kur çka do të ngritet në të** (34.2) - Bot. 2. Trajtat **ngri/ngrit** dhe joveprorja **ngritem** janë të paqena për mbarë shqipen, si të folurën, si të shkruarën, dhe përbëjnë një “shpikje” pa nevojë të shkrimeve publicistike ndër ne, që erdhi e u përhap e u shtri pastaj si një barojë deri edhe në shkrimet letërore, përballë trajtave normative e të vetme: **ngre-ngremë, ngrihem** etj. Kështu do të dilnin disa nga fjalitë e sipërme: **e bart në Kuds dhe e ngre në Miraxh** (më mirë: **e barti... dhe e ngrit...**); **Kur ngrihen ata për namaz...** etj. Dhe më tutje: **E nëse ju vjen juve fitorja...**; **Para se të vijë Dita** etj. Një çështje më vete përbën përdorimi kaq i shpejtë i foljes **frikësoj** (më drejt: **frikësohem!**) sa kohë që sidomos në traditën e

krishterë ndër ne është bërë pothuaj popullor përdorimi i foljes **druaj**. Kjo le të mbetet më shumë një çështje për njohësit e arabishtes dhe për filozofët e fesë islame, por përdorimet si këto: (1) **Frikësohmëni** (!) **Mua që t'ua** (!) **plotësojë dhuntinë...** (2.150); **...dhe frikësohuni Allahut...** (2.189, 2.194, 2.196, 2.203) dhe (3) **Frikësohu Allahut** (2.206) - që të gjitha në Botimin 3 - vërtet nuk arsyetohen kurrsesi. Në shembullin (1) po të heqim trajtën e shkurtër **më** (mua), do të na mbetet fjala **frikësohni**, një fjalë e paqenë për shqipen, ndërsa në dy fjalitë e tjera nuk na del trajta e shkurtër e vetës së tretë të dhanores - e përsëritur - **i** (atij), një rregull kjo ndër më të qëndrueshmet në gramatikën e shqipes. Në raste të këtilla ose duhet të zëvendësohet folja **frikësohem** nga folja **druaj**: **Druani** Allahun!; **Më druani**!; ose duhet të përdoret shprehja foljore **kam frikë**: **Kini frikë** Allahun!, ose edhe **Frikësohuni nga Allahu!** (pra, një ndërtim parafoljor) e të tjera, dhe jo të bëhen shkelje kaq të rënda të gramatikës! (Po aty, 244)

3. Gabime në fushë të sintaksës

S'do mend, gabimet më të dëmshme në botimet shqip të Kuranit janë pikërisht në fushë të sintaksës, për mendimin tonë, shumica e këtyre gabimeve vijnë nga tri arsye (të cilat janë gjithsesi, vështruar në rrafshin e përgjithshëm të shqipes letrare, të paqena): për arsye të përdorimit të ndërtimeve popullore, siç është, po e zëmë, përdorimi i përemrit lidhor që (në vend të ndërtimeve parafjalore të përemrit **i cili**) etj., për arsye të ndërtimeve të shqipes dialektore, që vetëm mund të duken paralele me të shqipes letrare, po që në të vërtetë nuk janë ndërtime të zëvendësueshme, siç janë për shembull ndërtimet e kallëzuesit të përbërë foljor me foljet modale **mund** e **duhet** etj., dhe për arsye të përdorimit të ndërtimeve të kalkuara, të cilat duket sikur e kanë fituar “të drejtën qytetare” në fushë të zbatimit të shqipes letrare këtu ndër ne, ndërtime këto që, s'ka asnjë dyshim, nuk përbëjnë kurrfarë pasurimi të shqipes, por vetëm sa e zvetënojnë e i zënë frymën... Të fillojmë pikërisht nga ndërtimet e gabuara të kallëzuesit të përbërë foljor me foljet modale **mund** e **duhet**: (1) E kush **mundet të jetë më mizor se ai...** (2:114, Bot. 1); (2) **...dhe se të gjitha të mirat duhet kërkuar vetëm prej Tij...** (koment f. 250, Bot. 1); (3)

Nëse nuk munden... (me i bë shembull **Kura'nit**) (2:24, Bot. 2); (4) **O Musa - ne nuk mundemi të kënaqemi vetëm me një lloj ushqimi** (2.61, Bot. 2); (5) **Ti (o Muhammed!) nuk do të mundesh t'u gjesh rrugë atyre...** (4.143, Bot. 2); (6) **Lëmosha u takon vetëm të varfërve, të gJORëve... dhe atyre që duhet përfituar zemrat (në islam)** (9.60, Bot. 2); (7) **Si mundeni ta mohoni All-llahun...?** (2.28, Bot. 3); (8) **Ne sot nuk mundemi t'i dalim në krye...** (2.249, Bot. 3); (9) **Asnjë popull nuk mundet ta shpejtojë... përfundimin e vet**(15:5, Bot. 3); (10) **...duke e bindur se atë duhet adhuruar** (Kom. f. 28, Bot. 1); (11) **Si parim duhet marrë thënien...; ...nuk duhet kuptuar çështjen e tij si...** (Komenti, Kapt. 101, Bot. 1).

Siç mund të hetohet lehtë, në të gjitha ndërtimet me foljen modale **mund** është bërë i njëjti gabim: folja modale është dhënë me mbaresat vetore sa kohë që këtu rregulla është e prerë: folja modale **mund** në të gjitha këto raste del me mbaresë zero dhe me të njëjtën trajtë për të tri vetat e numrit njëjës e shumës, pra: E kush **mund të jetë...**; ne nuk **mund të kënaqemi**; ...nuk **do të mund t'u gjesh...**; Si **mund ta mohoni All-llahun** e të tjera. Ndërkaq, në fjalinë (3) kemi të bëjmë me njëfarë "letralizimi" të ndërtimit të gegërishtes: "**nuk mundeni me i ba shembull**", që është gjithsesi një ndërtim i paqenë për shqipen letrare! Për sa u përket ndërtimeve të fjalive me foljen modale **duhet**, duhen theksuar këto dy gabime, të cilat, që të dyja i heqin rrënjët nga shqipja dialektore e trevës sonë dhe "ushqehen" vazhdimisht nga gjuhët sllave, me të cilat është në kontakt po shqipja letrare e trevave tona: E para, ndërtimi me strukturën "**duhet + pjesore**" në shqipen letrare (po edhe në shqipen popullore!) është **përsor** dhe jo vepror, pra është paralel me ndërtimin me strukturën "**duhet + lidhore e trajtës joveprore**", (krahaso: **duhet adhuruar = duhet të adhurohet**), prandaj nuk mund të marrë kurrën e kurrës një emër a përemër të rasës kallëzore pa parafjalë, pra një kundrinë të drejtë, si në shembullin (10) **atë duhet adhuruar**, por vetëm një emër a përemër në emëroren, pra: **ai duhet adhuruar** (krahaso: **Ai duhet të adhurohet nga...**).

Dhe, e dyta, përdërisha trajta e pjesores është një trajtë e pashtjelluar, mbaresat vetore do t'i marrë patjetër folja modale **duhet** (sigurisht vetëm

të vetës së tretë njëjës e shumës), pra jo: ...**të gjitha të mirat duhet kërkuar vetëm prej Tij** (2) (emri në shumës e folja në njëjës: **të mirat/duhet**), por: ...**dhe se të gjitha të mirat duhet kërkuar vetëm prej Tij** (2) (pra, edhe emri - **të mirat**, edhe folja - **duhen** që të dyja në shumës!). Natyrisht në shembullin (6) ...**dhe atyre që duhet përfituar zemrat/në islam/**, përpos ndërrimit të mbaresës vetore të foljes, duhet t'i bëjmë patjetër edhe një plotësim, d.m.th. përemrin e vetës së tretë shumës në rasën dhanore (**atyre**) duhet ta përsërisim **patjetër** (kështu e kërkon sintaksa e shqipes së sotme letrare e popullore!) me trajtën e shkurtër përkatëse (u), pra: **Lëmosha u takon vetëm të varfërve, të gjobëve... dhe atyre që u duhet përfituar zemrat/në islam/**. (Krahaso: ...**dhe atyre që duhet t'u përfitohen zemrat...**). Megjithëkëtë, gabimet më të shumta i ndeshim për sa i përket përdorimit të ndërtimeve me përemra dëftorë dhe, sidomos, me përemra lidhorë. Të marrim disa shembuj: (1) ...**dhe i nxorri ata nga ajo (e mirë) që ishin në të**. (2.34, Bot. 1); (2) ...**edhe kur u (= ju) shpëtuam prej popullit të faraonit, që nga ai shijuat...** (2.49, Bot. 1); (3) ...**për ata janë xhennetet e begatshme, që në to janë gjithmonë...** (31.8/9, Bot. 1); (4) ...**Atë pjesë që ju (a) lejoi All-llahu (,) është shumë më mirë për ju nëse jeni besimtarë...**(111.86, Bot. 1); (5) ...**a nuk dinë ata, se ai që i kundërshton Perëndisë..., i është përgatitur zjarri...** (9.65, Bot. 2); (6) **Godinën që ata e ndërtuan është... një dyshim në zemrat e tyre...** (9.110, Bot. 2); (7) **Atyre të cilëve u kemi dhënë Librin, e lexojnë ashtu si është** (2.121, Bot. 3); (8) ...**ndërsa atë që e ka lënë All-llahu në mashtrim (!), ti kurrë nuk do t'i gjesh rrugë të drejtë** (4:88, Bot. 3); (9) **Ai që e bën këtë..., Ne do ta hedhim në zjarr** (4:30, Bot. 3).

Në shembujt (1), (2) e (3) kemi të bëjmë me përdorimin e përemrit lidhor **që** ndjekur nga përemri dëftor me parafjalë, që është një ndërtim tipik për shqipen popullore, e cila nuk e ka në përdorim fare përemrin lidhor **i cili**, që mund të shoqërohet edhe nga parafjalë të ndryshme, pra ndaj ndeshim lidhjet: ajo e mirë **që** ishin në të (1); ...popullit të Faraonit **që nga ai** shijuat... (2) dhe ...janë xhennetet... **që në to** janë gjithmonë (3). Në të gjitha këto raste do të duheshin përdorur ndërtimet parafoljore të përemrit lidhor me trajtën **i cili**, pra: (1) ...dhe i nxorri ata nga ajo (e

mirë), **ku ishin** (ose: **në të cilën ishin**); (2) ...edhe kur ju shpëtua prej popullit të Faraonit, **nga i cili** shijuat...; (3) ...për ata janë xhennetet e begatshme, **ku do të jenë** (= **në të cilat do të jenë**) përgjithmonë... Ndërkaq, në shembujt (4) deri (9) kemi të bëjmë me përdorimin e përemrave dëftorë (ose edhe të emrave) në një trajtë të gabuar rasore ose, më drejt, kemi të bëjmë me ndërtime të gabuara të periudhave me një fjali të varur përcaktore. Për këtë shkak që të gjitha lidhjet sintaksore ndërmjet gjymtyrës së përcaktuar (nga fjalia e varur!) dhe pjesës tjetër të fjalisë drejtuese janë jashtë rregullave të shqipes së sotme edhe letrare edhe popullore. Të rimarrim disa nga këto lidhje në shqyrtim: **Atë pjesë... është shumë më mirë për ju...** (4); **...se ai..., i është përgatitur zjarri** (5); **...ndërsa atë..., ti kurrë nuk do t'i gjesh rrugë të drejtë...** (8); **Godinën... është një dyshim...** (6) etj. E shkaku, cili është? Fare thjesht: Përemri e emri (këtu gjymtyrët e nënvizuara të fjalisë) janë vënë në trajtat rasore që kërkon folja e fjalisë së varur (siç nuk do të duhej, sepse në këto trajta vihen **përemrat lidhorë**, të cilët janë gjymtyrë të këtyre fjalive!). Që të mos i përsërisim të gjitha, le të mjaftohemi me dy-tre shembuj (që po i japim si duhet): (4) **Ajo pjesë që jua lejoi All-llahu, është shumë më e mirë për ju nëse jeni besimtarë...**; (5) **...a nuk e dinë ata se atij që i kundërshton Perëndisë, i është përgatitur zjarri...**; (7) **Ata të cilëve (=që) u kemi dhënë Librin, e lexojnë ashtu si është...**; (6) **Godina që ndërtuan ata është...** e kështu me radhë! Do të sjellim edhe pak shembuj të këtyre nga Botimi 1: (1) **Ai i cili për ju e bëri tokën...**, pra mos i përshkruani (shok)?! (2.22); (2) **Atyre të cilëve u dhamë Librin dhe..., ata e besojnë atë** (Kur'anin) (2.121); (3) **Atyre që u kemi dhënë Librin, ata e njohin atë** (Muhamedin)... (2.146). (Po aty, 241)

Me përkthimin e Kuranit në gjuhën shqipe është bërë një punë shumë e madhe e shumë e dobishme dhe kësodore shqipja edhe në këtë fushë hyri në bashkëmarrëdhënie me gjuhë e me kultura të mëdha të njerëzimit. Prandja, përgjegjësia është e madhe. Po edhe vepër shumë e madhe e veprim shumë i dobishëm për një popull, për një kulturë është përkthimi i mirë.

Përfundim

Qëllimi kryesor i profesor Bajçincës ishte që të vinte në dukje se shqipja letrare këtu ndër ne është në një shkallë më të lartë edhe sa i përket zotërimit, edhe për sa i përket zbatimit të normës letrare kombëtare, sesa duket në të tri përkthimet e Kuranit, të cilat u botuan vitet e fundit. Po, s’do mend, një shkrim të këtillë e pamë të domosdoshëm edhe për shkak të aktualitetit dhe kërkesave shumë të mëdha, që janë shtuar sidomos gjatë vitit të fundit e pas demokratizimit të jetës në të gjitha poret në Shqipëri, e në këtë kuadër edhe të veprimtarisë fetare. Ne do të propozojmë që nga të tri botimet një komision arabologësh dhe albanologësh të caktojë versionin që do të ribotohet për këtë qëllim, natyrisht pas një redaktimi të thukët gjuhësor!

Përkthimit të Kuranit do të duhej t’i bëheshin vështrime nga aspekte të tjera, në radhë të parë stilistike, sepse në këtë fushë mund të rraheshin mendimet më me interes dhe në këtë mënyrë do të ngrihej vërtet cilësia e tij në gjuhën shqipe, por gabimet gjuhësore që u zunë në gojë janë aq shumë, saqë me të vërtetë nuk të lënë as të marrësh frymë lirisht e jo më të bësh studime më të thelluara, të cilat, po e përsëris, janë të domosdoshme.

Literatura:

- Kur’ani, e përktheu Feti Mehdiu, Bashkësia Islame, Prishtinë 1985
- Kur’an-i, Përkthim me Komentim. Përktheu dhe komentoj H. Sherif Ahmeti, Botues: Bashkësia Islame, Prishtinë 1988.
- Kur’ani i Madhëruar - përktheu Hasan I. Nahi, Botim privat, Prishtinë 1988.
- Revista “URA”, nr. 4, Tiranë 2010, organ i “Qendrës Shqiptare për Studime Orientale”.
- Bajçinca, Isa. Shqipja standarde dhe problem rreth saj. Instituti Albanologjik i Prishtinës. Shoqata e Gjuhës Shqipe e Kosovës. Prishtinë, 2016.
- Murati, Qemal. Për kulturën gjuhësore shqipe. Instituti Albanologjik, Prishtinë, 2016.
- Lajmi.net (shikuar per here te fundit më, 25 qershor 2017)
- <http://forumi.shqiperia.com/portal/>

Mr. sci. Melihate ZEQIRI

LINGUISTIC VIEWS OF PROFESSOR ISA BAJÇINCA ON THE TRANSLATION OF THE QUR'AN

(Summary)

In this paper we will present the linguistic views of Isa Bajçinca, a distinguished professor of the Albanian language, regarding some mistakes in the translations of the Qur'an in Albanian.

As is known, in the past only certain parts of the Qur'an had been translated into Albanian. Consequently, the need for its full translation became apparent a long time ago. Since 1985 we have had several translations of the Qur'an into Albanian. Yet, quite often, especially when having to do with the translation of holy books, we encounter linguistic and spelling mistakes. These are some of the issues professor Isa Bajçinca dealt with. He considered that future translations of the Qur'an should be done by experts in different areas, religion and linguistics, in order to avoid the mistakes made in the translations from the '80s.

الماجستيرة مليحات زكيري

عرض وجهة النظر اللغوية من قبل الأستاذ عيسى بايتشينتسا لترجمة

القرآن إلى اللغة الألبانية

(خلاصة البحث)

في هذا البحث سوف نتناول وجهات النظر اللغوية عن بعض الأخطاء اللغوية في ترجمات القرآن الكريم إلى اللغة الألبانية التي تم بحثها من قبل العالم الشهير في اللغة الألبانية ، وهو الباحث ذو قيمة علمية عالية الأستاذ عيسى بايتشينتسا.

كما هو معروف أنه في وقت سابق ترجم فقط أجزاء معينة من القرآن الكريم إلى اللغة الألبانية و لا شك أن منذ وقت مبكر كانت الحاجة الماسة لترجمة القرآن إلى اللغة الألبانية . و لكنه ترجم بعد العام ١٩٨٥ و لدينا بعض ترجمات للقرآن إلى اللغة الألبانية . و كما هو شائع ، لا سيما عندما يتعلق الأمر بترجمة الكتب المقدسة نواجه أخطاء لغوية وإملائية . على وجه التحديد ، تناول وعالج هذه المسألة الأستاذ عيسى بايتشينتسا ، الذي كان يرى أن الترجمة القادمة للقرآن يجب أن تتم من قبل الخبراء و المختصين في مجالات العلوم الدينية واللغوية ، من أجل القضاء على الأخطاء الإملائية وعدم تكرار تلك الأخطاء التي توغلت في ترجمات الثمانينات .

Nuridin AHMETI

**PERSONALITETI I MEHMET AKIF ERSOJIT
NË KOSOVË**

*“...Kombit shqiptar, më shumë se kurdoherë, i duhet:
Një poet si Naim Frashëri, Gjergj Fishta e Mehmet Akifi...”*

Prof. dr. Skënder Rizaj¹

Abstrakt

Tanimë është e ditur se në ngritjen e Perandorisë Osmane është i theksueshëm edhe kontributi i shqiptarëve në të gjitha porët e jetës së asaj perandorie. Për këtë gjë, pothuajse pajtohen edhe studiuesit turq, shqiptarë, por edhe studiuesit e tjerë që merren më historinë shqiptare të kësaj periudhe, që të gjithë ndajnë të njëjtin mendim.”

Njëri nga kontributdhënësit e njohur në Perandorinë Osmane e që kishin origjinë shqiptare është edhe Mehmet Akif Ersoji, i cili nuk fshehu asnjëherë origjinën e tij, tashmë të vërtetuar katërçipërisht se është nga fshati Shushicë i Istogut. Në këtë punim kemi bërë përpjekje që këtë figurë të rëndësishme për popullin turk dhe atë

¹ G. Catapano, N. Vlora-Falaschi, S. Rizaj, *Shqiptarët populli i ndarë*, (Libri i parë), Pejë, 1996, f. 190

shqiptar ta ndriçojmë edhe më tej duke analizuar shkrimet e studuesve nga Kosova, tekstet shkollore të historisë dhe letërsisë në Kosovë dhe duke hulumtuar figurën e Mehmet Akifit në jetën shoqërore në Kosovë. Duke analizuar personalitetin e tij në këto fusha, kemi për qëllim që të arrijmë në një konstatim se sa respektohet sot figura e Mehmet Akifi-t në Kosovë.

Fjalët kyçe: *Mehmet Akif Ersoj, tekste shkollore, figurë historike.*

Hyrje

Ky është mendimi i studuesit të njohur nga Kosova, osmanologut, i cili tërë jetën ua kushtoi studimeve osmane te shqiptarët prof.dr. Skënder Rizaj, shprehur në njërin nga librat e tij të botuar në vitin 1996 në Pejë. Duke e parë gjendjen në të cilën po kalon populli ynë në vitet e nëntëdhjeta dhe nevojën imediate për të pasur njerëz të formuar në të gjitha profilet që do t'i shërbejnë vendit tonë, ai Mehmet Akif Ersojin e krahason me poetët e mëdhenj shqiptarë. si Naim Frashërin e Gjergj Fishtën dhe shpreh mendimin e tij se poetët të tillë ende i duhen popullit tonë.

Tanimë është e ditur se në ngritjen e Perandorisë Osmane është i theksueshëm edhe kontributi i shqiptarëve në të gjitha poret e jetës së asaj perandorie. Për këtë gjë, pothuajse pajtohen edhe studuesit turq, shqiptarë, por edhe studuesit e tjerë që merren më historinë shqiptare të kësaj periudhe, që të gjithë ndajnë të njëjtin mendim. Përkitazi me këtë, studiuësi i njohur austriak Oliver Shmit, kur bën fjalë për rolin e shqiptarëve dhe boshnjakëve në Perandorinë Osmane, konstaton se këta dy popuj “përbënin shtyllën kurrizore të sundimit osman në Ballkan, por mbërritën edhe në rrafsh perandorak një pozicion mjaftë të ngritur.”²

Njëri nga kontributdhënësit e njohur në Perandorinë Osmane e që kishin origjinë shqiptare është edhe Mehmet Akif Ersoji, i cili nuk fshehu asnjëherë origjinën e tij, tashmë të vërtetuar katërcipërisht se është nga

² Oliver Jens Shmit, *Shqiptarët-një histori midis Lindjes dhe Perëndimit*, (Përkthyer nga Ardian Klosi), K&B, Tiranë, 2012, f. 69.

fshati Shushicë i Istogut. Ne kemi bërë përpjekje që këtë figurë të rëndësishme për popullin turk dhe atë shqiptar ta ndriçojmë edhe më tej duke analizuar shkrimet e studiuesve nga Kosova, tekstet shkollore të historisë dhe letërsisë në Kosovë dhe duke hulumtuar figurën e Mehmet Akifit në jetën shoqërore në Kosovë. Përmes këtij hulumtimi të japim edhe përgjigjet: Cilët janë shkencëtarët nga Kosova që u morën me këtë personalitet dhe kur? Sa u trajtua kjo figurë në tekstet tona shkollore të historisë dhe letërsisë në Kosovë? Sa është prezent emri i tij në jetën shoqërore në Kosovë? Duke analizuar personalitetin e tij në këto fusha, kemi për qëllim që të arrijmë në një konstatim se sa respektohet sot figura e Mehmet Akifi-t në Kosovë.

Studiuesit nga Kosova për Mehmet Akif Ersojin

Nga të parët shkencëtarë shqiptarë në Kosovë që u mor më jetën dhe veprën e Mehmet Akif-it, është studiuesi dhe orientalisti Hasan Kalesshi. Ai në studimin e tij mbi rolin e shqiptarëve në letërsinë orientale, botuar në vitin 1976, shkruan edhe për kontributin shkrimor të Mehmet Akifit, vendlindjen e tij³, fshatin Shushicë të Istogut etj.

Pas dhjetë vjetëve, më 1986 do të paraqitej me një artikull në të përditshme “Rilindja” studiuesi Abdullah Hamiti⁴, duke e vlerësuar Mehmet Akifin si poet të dashur për të gjithë popujt në kuadër të Perandorisë Osmane. Shkrime të botuara për Mehmet Akifin në disa të përmuajshme në Kosovë do të gjejmë edhe në vitin 1992.

Pas njëzetë vjetëve nga publikimi i studimit të Hasan Kalesshit, dhe pas dhjetë vjetëve nga publikimi i Abdullah Hamitit, në vitin 1996, kemi disa vargje të “Safahat/Fletëve” të Mehmet Akifit të përkthyer në gjuhën shqipe nga osmanologu Skënder Rizaj dhe të botuara në kuadër të një studimi të tij, pa hyrë në analizë të mëtutjeshme.⁵ Derisa te studimi i Hasan Kalesshit, kemi analizë për jetën dhe veprën e Mehmet Akifit, te Skë-

³ Hasan Kalesshi, *Roli i shqiptarëve në letërsinë orientale*, në: “Seminari i Kulturës Shqiptare për të Huaj”, nr. 2, UP-FF, Prishtinë, 1976, f. 163.

⁴ Abdullah Hamiti, *Mehmet Akif Ersoj-poet i dashur nga të gjithë*, në: “Rilindja”, Prishtinë, 1986, f. 14-15.

⁵ G. Catapano, N. Vlora-Falasci, S. Rizaj, *Vep. e cit.*, f. 269-273.

nder Rizaj gjejmë më shumë vargje të përkthyer në gjuhën shqipe nga poezitë e Mehmet Akifit, të cilat vargje më vonë do t'i botojë në librin e tij studiuesi Shyqri Nimani.⁶

Lexuesi në Kosovë, për jetën dhe veprën e Mehmet Akif Ersojit, do të njihet edhe përmes veprës “Shqiptarët në Perandorinë Osmane”⁷, të botuar në Tiranë në vitin 1996.

Por, në përmasa më të gjera, për jetën dhe veprën e Mehmet Akifit, në Kosovë filloi të flitej e të shkruhej pas vitit 1999. Janë disa nga studiuesit tanë të respektuar që iu qasën jetesë dhe veprës së Mehmet Akif-it në Kosovë, si studiuesit Shyqri Nimani⁸, Hysen Matoshi⁹, Milazim Krasniqi¹⁰, Qemaj Morina¹¹ Abdullah Hamiti¹² etj. Duke mos përjashtuar edhe disa shkrime që u botuan nga studentë nga Kosova që vazhdojnë studimet e tyre në Turqi.¹³

Është për t'u theksuar se titulli i veprës “Safahat” nuk përkthehet njëjtë nga autorët shqiptarë në studimet e tyre, si bie fjala H. Kaleshi e përkthen si “Periudha”¹⁴, Sh. Nimani, si “Fytyrat”¹⁵ kurse Mithat Hoxha si “Fletët”¹⁶. Titull i përkthyer nga Mithat Hoxha sot është më i përdorshëm

⁶ Para botimit të librit në vitin 2003 autori Sh. Nimani boton edhe një shkrim për M. Akif-in në vitin 1998, shih: Shyqri Nimani, *Akif Mehmet Pejani-kryepoet i Turqisë moderne*, në: “Dituria Islame”, nr. 100, BIK, Prishtinë, 1998, f. 46-48.

⁷ Nexhip P. Alpan- Nesip Kaçi, *Shqiptarët në Perandorinë Osmane*, Albin, Tiranë, 1997, f. 158-160

⁸ Shyqri Nimani, *Arnavud-artistët shqiptarë në Perandorinë Osmane*, Libri shkollor, Prishtinë, 2003, f. 95-99.

⁹ Hysen Matoshi, *Shqiptarët në “Fletët” e Mehmet Akif Ersojit*, në: “Historia dhe kultura e Ballkanit”, SU-UP, Prishtinë, 2009, f. 845-851; *Antidespotizmi në poezitë e Mehmet Akifit*, në: “Shenja”, nr. 1, Shkup, maj 2011, f. 73-75.

¹⁰ Milazim Krasniqi, *“Safahat” si sintezë e botëvështrimit të Mehmet Akifit*, në: “Historia dhe kultura e Ballkanit”, SU-UP, Prishtinë, 2009, f. 925-928.

¹¹ Qemaj Morina, *Mehmet Akif Ersoji në faqet e revistës “Err-Rrisale” të Kajros*, në: “Edukata Islame”, nr. 89, BIK, Prishtinë, 2009, f. 5-13; “Historia dhe kultura e Ballkanit”, SU-UP, Prishtinë, 2009, f. 941-946.

¹² Abdullah Hamiti, *Perceptimi dhe interpretimi i Islamit sipas poetit turk Mehmet Akif Ersoj*, në: “Trashëgimia orientale -islame në Ballkan”, ISHH “Ibni Sina”, Prishtinë, 2015, f. 25-43.

¹³ Zymer Ramadani, *Mehmet Akif Ersoj*, në: “Vepra”, nr. 98, Shkup, 2008, f. 37-40.

¹⁴ Hasan Kaleshi, *Pun. i cit.*, f. 163.

¹⁵ Shyqri Nimani, *Pun. i cit.*, f. 96.

¹⁶ Mehmed Akif Ersoj, *Fletët*, (Përktheu Mithat Hoxha), Logos-A, Shkup, Prishtinë, Tiranë, 2006.

te autorët shqiptarë që merren me analizën e veprës “Safahat” të Mehmet Akifit.

Kur jemi te përkthimi i veprës nuk bën pa e përmendur se merita më e madhe që Mehmet Akifi të njihet në Kosovë dhe më gjerë në hapësirën shqiptare i takon shtëpisë botuese Logos-A nga Shkupi dhe përkthyesit Mithat Hoxha, sepse këta janë të parët që veprën “Safahat” të përmbledhur e bëjnë të flasë shqip, siç do të shprehej me plot të drejtë në vitin 2008 në një shkrim të tij studiuesi Mehdi Polisi.¹⁷

Prania e figurës së Mehmet Akif Ersojit në tekstet shkollore dhe në jetën shoqërore në Kosovë

Kur jemi te tekstet shkollore, kemi fjalën për tekstet shkollore të historisë dhe të letërsisë për shkollat fillore dhe ato të mesme që janë përdorur dikur dhe që ende përdoren në Kosovë. Në tekstet e historisë të hulumtuara nga viti 1941 deri në vitin 2015 nuk e hasim askund emrin e Mehmet Akifit. As në tekstet e letërsisë nuk e gjejmë emrin e tij, ne mendojmë se Mehmet Akifi duhet ta kishte vendin të paktën si emër. Këto tekstet të letërsisë, të cilat përdoren në Kosovë i kemi hulumtuar nga viti 1990-2016. Edhe pse Mehmet Akifi ishte poet që shkroi në gjuhën turke, origjina e tij e bën meritë që të jetë në mesin e vlerave tona kulturore, sepse sipas studiuesve të letërsisë shqiptare, pikërisht duke e marrë origjinën e tyre etnike, “janë inkuadruar në kulturën shqiptare jo pak personalitete, të cilat po ashtu nuk kanë shkruar asgjë në gjuhën shqipe”¹⁸. Mbi bazën e këtij kriteri sot në tekstet e letërsisë shqipe kemi këto figura që i mësojnë nxënësit shqiptarë në Kosovë. Po të zbatoheshin kriteret njëjtë për të gjithë, sigurisht se duhet të prezantohej edhe Mehmet Akifi në tekstet tona shkollore të letërsisë, por edhe të historisë, pjesën dërrmuese e të prezantuarve si humanistë i gjejmë edhe në tekstet e historisë e edhe të letërsisë.

¹⁷ Mehdi Polsi, “Fletët” që “flasim” shqip, në: “Lajm”, Prishtinë, 27 dhjetor 2008, f. 19.

¹⁸ Studiuesi M. Krasniqi, është i mendimit se Marin Barleti, është shembulli më klasik, “i cili në shekullin XVI ka shkruar vetëm latinisht, por mbahet si humanist shqiptar”- Milazim Krasniqi, *Pun. i cit.*, f. 925.

Pas vitit 1999, figurës së Mehmet Akifit iu kushtua rëndësi edhe në jetën shoqërore në Kosovë, si bie fjala, një numër i rrugëve në disa qytete të Kosovës e mbajnë emrin e tij, në Prishtinë¹⁹, Pejë²⁰, Gjilan²¹ e Mitrovicë.²²

Disa prej këtyre qyteteve, rrugët e të cilave mbajnë sot emrin e Mehmet Akifit, ai në poezinë e tij i ka përmendur edhe me emër, duke shprehur dhimbjen për masakrat e llahtarshme që po bënin mbi popullatën shqiptare në këto qytete, por edhe në tërë Kosovën e më gjerë ushtritë e Aleancës Ballkanike gjatë viteve 1912-1913. Prerjen e njerëzve në këto qytete Mehmet Akifi e përshkruan si prerjen e drunjve në pyll duke mos kursyer as moshë e as gjini e as mjete për t'i realizuar këto qëllime:

“Mijëra jetë priten sikur të priteshin dru në pyll!

Ç’hije e zezë ka rënë mbi atë Kosovë të blertë!

Drejt veriut, Prizreni, Peja, Gjakova

Janë kthyer në qiell të Ditës së Fundit nga klithmat e zisë...

Dhe një ditë e tillë kur nuk ka ndërmjetësi për shpëtim!

As e drejtë jete për të pafajshmit në djep,

As e drejtë jete për pleqtë tetëdhjetëvjeçarë në prag të shtëpisë!...

Ky, i prerë me sëpatë, ai i shpuar me bajonetë... ”²³

Nga paslufta e vitit 1999 në Kosovë një numër institucionesh edukative-arsimore mbajnë emrin e Mehmet Akifit, duke filluar nga vendlindja e të parëve të tij në fshatin Shushicë të Komunës së Istogut.²⁴ Gjithashtu,

¹⁹ “Mehmet Akif Ersoy”, e mban emrin rruga ish-Josifa Pançica, file:///C:/Users/PC/Downloads/lista_e_emertimeve_te_rrugeve_te_prishtines1.pdf

²⁰ “Mehmet Akif Ersoy”, e mban emrin rruga (Prapa Qendrës Zejtare), https://kk.rks-gov.net/peje/Temat/Peja-e-Pas_ter.aspx

²¹ “Mehmet Akif Ersoy”, e mban emrin rruga prapa postës kryesore, <https://kk.rks-gov.net/gjilan/City-guideStreets-of-the-city.aspx>

²² “Mehmet Akif Ersoy”, e mban emrin rruga ish rr. “Tjegullorja - lagje” - krahu I në të djathtë të rr. “Shala” deri në mbarim <https://kk.rks-gov.net/mitrovica/City-guide/Streets-of-the-city.aspx>

²³ Mehmed Akif Ersoj, *Vep. e cit.*, f. 354-355.

²⁴ Në vitin shkollor 2006/2007, me 7 mars, me vendimin e MASHT-it dhe përkrahjen e Kuvendit Komunal të Istogut, shkolla e mesme e ulët u pagëzua me emrin “Mehmet Akif”, *Historiku i themelimit të shkollës*, f. 12, <http://mehmetakifshushic.weebly.com/historiku.html>

në vendlindjen e të parëve të Mehmet Akifit në shenjë respekti xhamisë së fshatit i është vendosur emri i tij.²⁵

Përfundim

Me gjithë këtë kontribut të Mehmet Akifit, as si zë biografik nuk e panë të arsyeshme ta integronin në Fjalorin enciklopedik shqiptar, as në botimin e vitit 1985 e as në botimin e viteve 2008/09.

Në hulumtimet tona në disa biblioteka private të ylemave tanë të dikurshëm, kemi hasur edhe në disa numra të revistës “Sebilu-rreshad” kryeredaktor i së cilësi ishte Mehmet Akifi. Shkrimet të “Sebilu-rreshad”-it, të përkthyer në gjuhën shqipe hasim të botuara edhe në revistën “Zani i naltë”, të Komunitetit Mysliman Shqiptar, që dilte gjatë viteve 1923-1939 dhe e cila revistë shpërndahej në Kosovë dhe në viset e tjera shqiptare që ishin nën pushtimin italian e të cilat në atë kohë quheshin si “tokat e lirume” dhe kishin një institucion fetar të përbashkët Komunitetin Mysliman me qendër në Tiranë. Kjo mund të merret mbase edhe si dëshmi se idetë, shkrimet dhe fryma e Mehmet Akifit ishin prezente në Kosovë.

Fatkeqësisht, edhe sot e kësaj dite, revistat të cilat i nxirrte Mehmet Akifi, nuk gjenden as në fondet e Bibliotekës Kombëtare në Prishtinë e as në Arkivin e Kosovës. Sipas mendimit tonë është e nevojshme që këto revista të gjenden edhe në fondin e Bibliotekës Kombëtare dhe që të ndriçohen shkrimet që janë shkruar në këto revista për shqiptarët. Deri me sot nuk na ka rënë të lexojmë shkrime apo ndonjë studim më të gjerë nga hapësira shqiptare për revistën e lartcekur.

Për jetën dhe veprën e tij, në Kosovë filloi të shkruhej më hollësisht pas vitit 1999. Në tekstet shkollore të letërsisë dhe të historisë nuk e hasim as si emër, edhe pse ne mendojmë se duhet të ishte trajtuar, së paku të përmendej si emër në kuadër të ndonjë njësie mësimore.

Përkthimi i veprës së tij në gjuhën shqipe, organizimi i disa konferencave me karakter shkencor për jetën dhe veprën e tij si në Prishtinë,

²⁵ Xhamia “Mehmet Akif Ersoy” në Shushicë të Istogut, është ndërtuar më 1861, ndërsa është djegur nga forcat serbe më 4 prill 1999. Kjo xhami është restauruar nga ana Agjencisë Turke për Bashkëpunim dhe Koordinim Ndërkombëtar (TIKA), dhe ingaurimi i saj u bë në maj të vitit 2015.

Shkup e Tiranë, na bëjnë të shpresojmë se figurës së Mehmet Akifit ka nisur t'i jepet vendi që e meriton në Kosovë, por edhe më gjerë.

Dhe krejt në fund, mendoj se do të ishte me interes që në të ardhmen e afërt nga institucionet tona të themelohej një çmim me emrin e Mehmet Akif Ersojit, që të jepej për kontributin e dhënë lidhjeve historike e kulturore shqiptare-turke.

Bibliografia e shkrimeve të botuara të studiuesve nga Kosova për Mehmet Akif Ersojin (1976-2015)

1. Hasan Kaleshi, *Roli i shqiptarëve në letërsinë orientale*, në: “Seminari i Kulturës Shqiptare për të Huaj”, nr. 2, UP-FF, Prishtinë, 1976, f.163.
2. Abdullah Hamiti, *Mehmet Akif Ersoj-poet i dashur nga të gjithë*, në: “Rilindja”, Prishtinë, 1986, f. 14-15.
3. *Mehmet Akif Ersoj (1873-1936)*, Përktheu nga turqishtja: Naime Hoxha, në: “Dituria Islame”, nr. 33, janar 1992, Prishtinë, 1992, f. 37.
4. Skënder Rizaj, *Akif Mehmeti-poeti më i madh i letërsisë turke*, në: “Bashkimi Paqësor”, v.1, nr. 2-3, Prishtinë, 1992, f.3
5. Shyqri Nimani, *Akif Mehmet Pejani-kryepoet i Turqisë moderne*, në: “Dituria Islame”, nr. 100, BIK, Prishtinë, 1998, f. 46-48.
6. Shyqri Nimani, *Poeti Akif Mehmet Pejani*, në: *Arnavud-artistët shqiptarë në Perandorinë Osmane*, Libri shkollor, Prishtinë, 2003, f. 95-99.
7. Shemsi Rrahimi, *Mehmet Akif Ersoj*, në: “Dituria islame”, nr. 150, BIK, Prishtinë, 2003, f. 86-88.
8. Mehdi Polsi, “*Fletët*” që “*flasin*” shqip, në: “Lajm”, Prishtinë, 27 dhjetor 2008, f. 19.
9. Zymer Ramadani, *Mehmet Akif Ersoj*, në: “Vepra”, nr. 98, Shkup, 2008, f. 37-40.
10. Hysen Matoshi, *Shqiptarët në “Fletët” e Mehmet Akif Ersojt*, në: “Historia dhe kultura e Ballkanit”, SU-UP, Prishtinë, 2009, f. 845-851.

11. Milazim Krasniqi, *“Safahat” si sintezë e botëvështrimit të Mehmet Akifit*, në: “Historia dhe kultura e Ballkanit”, SU-UP, Prishtinë, 2009, f. 925-928.
12. Qemajl Morina, *Mehmet Akif Ersoji në faqet e revistës “Err-rrisale” të Kajros*, në: “Edukata Islame”, nr. 89, BIK, Prishtinë, 2009, f. 5-13; “Historia dhe kultura e Ballkanit”, SU-UP, Prishtinë, 2009, f. 941-946.
13. Hysen Matoshi, *Antidespotizmi në poezitë e Mehmet Akifit*, në: “Shenja”, nr. 1, Shkup, maj 2011, f. 73-75.
14. Elisabeta Kosumi, *Mehmet Akif Ersoj dhe poema e tij kushtuar Kosovës “Ben Arnavudum” (Unë jam shqiptar) 1913*, në: “Ura”, nr. 10-11, Tiranë, 2013, f. 73-80.
15. Abdullah Hamiti, *Perceptimi dhe interpretimi i Islamit sipas poetit turk Mehmet Akif Ersoj*, në: “Trashëgimia orientale -islame në Ballkan”, ISHH “Ibni Sina”, Prishtinë, 2015, f. 25-43.

Nuridin AHMETI

THE PERSONALITY OF MEHMET AKIF ERSOY IN KOSOVA

(Summary)

It is a well known fact that Albanians played a distinguished role in the rise of the Ottoman Empire in all walks of life. Turkish, Albanian and other scholars, whose focus is on the Albanian history during this period, share the same opinion.

One of those who contributed greatly to the Ottoman Empire and who was of Albanian origin, was Mehmet Akif Ersoy. The latter never denied his Albanian roots. It has been fully proven that he was from the village of Shushica near Istog. In this paper we have tried to analyze this important figure for the Turks and the Albanians analyzing the works of different researchers from Kosova, history and literature textbooks in Kosova and the figure of Mehmet Akif Ersoy in the social life in Kosova. The aim of this paper is to analyze the level of respect he enjoys in Kosova nowadays.

نورالدين أحمد

شخصية محمد عاكف أرسوي في كوسوفا

(خلاصة البحث)

ومن المعروف بالفعل الآن أن مساهمة الألبان في تطور الدولة العثمانية كان ملحوظا في جميع مجالات الحياة من تلك الإمبراطورية . لهذا ، فإن جميع الباحثين الأتراك والألبان تقريبا ، وكذلك باحثون آخرون الذين يتعاملون مع التاريخ الألباني في هذه الفترة ، يوافقونهم الرأي ذاته . و لا شك أن أحد المساهمين البارزين لدى الدولة العثمانية من أصل ألباني هو محمد عاكف أرسوي ، الذي لم يخف أصله وانتماءه أبدا ، و قد ثبت بالفعل إلى أقصى درجة بأنه من قرية شوشيتسا من مدينة استوك . و في هذا البحث حاولنا أن نلقي الضوء على هذه الشخصية البارزة و المهمة للشعب التركي والألباني لكي نعرفه بشكل أكثر و أعمق و أبعد من خلال تحليل كتابات الالباحثين من كوسوفا ، و كتب التاريخ والأدب المدرسية في كوسوفا لكي نبحث عن شخصية محمد عاكف أرسوي في الحياة الاجتماعية في كوسوفا . و من خلال تحليل شخصيته في هذه المجالات نهدف التوصل إلى نتيجة أو استنتاج ما مدى احترام شخصية محمد عاكف في كوسوفا الآن .

Dr. Alban DOBRUNA

**KALORËS I MEDIEVISTIKËS SHQIPTARE
PROF. DR. MUHAMET TËRNAVA (1947-2017)**

Më 5 shtator 2017, në moshën 70-vjeçare, në Prishtinë, ndërroi jetë studiuesi i Periudhës së Mesjetës të shqiptarët, profesori i Universitetit të Prishtinës, bashkëpunëtori i Institutit Albanologjik, atdhetari dhe veprimtari i Çështjes Kombëtare, prof. dr. Muhamet (Adem) Tërnavë.

Ishte biri i njërit ndër hoxhallarët dhe dijetarët e mëdhenj, që tërë jetën ia kushtoi përhapjes së mësimëve dhe traditave islame në qytetin e Prishtinës, Haxhi Efendi Adem Tërnavës (1921-1982)¹.

Prof.dr. Muhamet Tërnavë lindi më 23 maj të vitit 1947 në fshatin Lismir të Fushë Kosovës, ku edhe mbaroi shkollën fillore për ta vazhduar dhe mbaruar gjimnazin shoqëror-gjuhësor në Prishtinë. Regjistrohet në degën e Historisë të Fakultetit Filozofik në Prishtinë, të cilin fakultet e përfundoi në afat rekord dhe diplomoi me temën *“Qytetet mesjetare paraturke në Kosovë”*. Studimet pasuniversitare



¹ “Haxhi Adem Ef. Tërnavë (1921-1982)”, *Edukata islame*, Prishtinë: Kryesia e Bashkësisë Islame të Kosovës, Nr. 33-34, Vitit XII, 1982, f. 104.

i regjistroi në Zarë të Kroacisë, ku në maj të vitit 1974 me sukses të shkëlqyeshëm magjistroi me temën *“Diplomat cirilike të rëndësishme për historinë mesjetare të Kosovës”*. Në të njëjtin vit dhe në të njëjtin fakultet paraqiti temën e doktoratës me titull: *“Popullsia e Kosovës gjatë shekujve XIV-XVI”*, të cilën e mbrojti më 21 dhjetor 1977 kur ishte vetëm 30-vjeçar, para komisionit: akademik Dalibor Brozoviqi, linguist-sllavist, prof. dr. Skënder Rizaj, profesor ordinar-historian dhe prof. dr. Stjepan Antoljak, historian i shquar kroat, të cilin e kishte mentor dhe i cili e pati cilësuar punimin si një arritje shkencore unike. Punimi edhe prej studiuesve të tjerë përfundimisht u vlerësua si vulë kundër spekulimeve të tjera të pabaza rreth popullsisë vendase shqiptare në Kosovë. Vlerësime të larta për rezultatet dhe arritjet shkencore të prof. dr. Muhamet Tërnavës në punimin e doktoraturës, do të jepte edhe anëtari i komisionit, linguisti i njohur kroat, akademik D. Brozoviqi, duke veçuar dy arritje si më kryesoret: e para, kandidati, pra prof. dr. Muhamet Tërnavë, rrëzon tezën e shumë autorëve joshqiptarë se në Mesjetë, para ardhjes së osmanëve, nuk ka pasur popullsi shqiptare në Kosovë dhe, e dyta, vërteton bindshëm se në aspektin fetar, para Islamit, ka pasur masa të konsiderueshme shqiptare të religjionit të krishterë, riti-ortodoks. Pra, profesor Tërnavë edhe kësaj here rrëzoi tezën se masat shqiptare, siç mendohej deri atëherë, kanë qenë thjesht të ritit katolik. Me rastin e mbrojtjes së doktoraturës së prof. Tërnavës, studiuesi nga Instituti Albanologjik i Prishtinës, Ibrahim Rugova, shkroi një artikull të gjatë në gazetën *“Rilindja”* të datës 20 dhjetor 1977, me titull: *“Edhe një doktor i shkencave të historisë”*, ku punimin e vlerëson si një arritje shkencore: *“tejet të rëndësishme, sepse me burime të shumta dhe interpretime shkencore të qëndrueshme hedh dritë të re mbi çështjet e popullsisë së Kosovës në Mesjetë, çfarë i kontribuon jo vetëm historiografisë së re të Kosovës por edhe asaj jugosllave, shqiptare e ballkanike në përgjithësi”*².

Doktoratura e prof. Tërnavës, e përbërë prej 526 faqesh u punua pas një përpjekjeje serioze dhe hulumtimesh të shumta të bëra kryesisht nëpër arkivat dhe bibliotekat e Raguzës, Parisit, Sorbonës, Stambollit, Beograd-

² Ibrahim Rugova, *“Edhe një doktor i shkencave të historisë”*, Gazeta *“Rilindja”*, 20 dhjetor 1977, f. 8.

it, Shkupit, Tiranës e Prishtinës, duke shfrytëzuar literaturë në frëngjisht, turqisht/osmanisht, serbokroatisht dhe në gjuhën shqipe. Si rezultat i kësaj pune dhe interesimit të jashtëzakonshëm për të vërtetën, tok me pjesëmarrjen e tij nëpër simpoziume me kumtesa, si në Dubrovnik, Novi Sad, Ankara, Bukuresht, Tiranë etj., profesor Tërnavë arriti të bëhej një ndër studiuesit më seriozë të periudhës së mesjetës gjatë viteve të shtatëdhjeta me objekt studimi popullsinë e Kosovës, sidomos në aspektin krahasimtar të burimeve osmane dhe atyre sllave. Përkitazi me këtë, kolegu i tij i fushës, prof. dr. Jahja Drançolli, do ta cilësonte prof. Tërnavën si “*Kalorës i medievistikës shqiptare, pa kontributin shkencor të të cilit arbërit do të ishin përjashtuar nga Kosova Mesjetare!*”

Si njeri i mendimit, leximit, studimit, brendësisë, kulturës dhe thjeshtësisë, shumë i sofistikuar, i dashuruar në dije, në histori, filozofi dhe teologji, me studimet dhe artikujt e tij origjinalë dhe shkencorë: “*Shqiptarët në qytetet e Kosovës në shekujt XV-XVI*” (“Studime historike”, Nr. 2, Tiranë 1979); “*Migrimet e popullsisë në territorin e sotëm të Kosovës gjatë shekujve XIV-XVI*” (“Kosova”, Nr.5, Prishtinë 1976) dhe “*Studimi mbi Koxha Sinan Pashën*” të botuar në të përditshmen “Rilindja”, e sidomos me punimin e tij të doktoraturës, prof. Tërnavë theu mitin dhe shabllonet stereotipe dhe qëllimkëqija se shqiptarët na qenkëshin ardhacakë në Kosovë.

Profesor Tërnavë, gjatë asaj kohe ka publikuar rreth 40 zëra bibliografikë në gazeta dhe revista të ndryshme si në “Buletini” të Fakultetit Filozofik, “Gjurmime albanologjike”, “Studime historike”, “Vjetari” i Arkivit të Kosovës”, “Horizontet e historisë”, “Fjala”, etj., duke përfshirë këtu edhe monografinë “*Kaçaniku me rrethinë deri në Luftën e Dytë Botërore*”, vëllim ky i paraparë dhe i përgatitur që të botohej në vitin 1980, por që deri në vitin 1995 nuk e pa dritën.

Prof. Muhamet Tërnavë për kohë të shkurtër 1971/1972 punoi në Institutin Albanologjik të Prishtinës, për të kaluar në vitin 1972-1981 si asistent dhe më pastaj edhe profesor në Degën e Historisë në Fakultetin Filozofik të Prishtinës. Vitet e ‘80 ishin vitet kur fatkeqësisht profesor Tërnavë shkencërisht nuk u dëgjua, sepse në vitin 1982 u dënua me dy vjet burg së bashku me Kadri Rexhën dhe Shaqir Shaqirin, për shkak të

angazhimit të tyre në lëvizjen ilegale të rezistencës shqiptare dhe lidhjes së tyre me veprimtarin e shquar *Jusuf Gërvalla*³. Si i burgosur i mendimit të lirë dhe i ndërgjegjes kaloi kohë jashtëzakonisht të rënda në burgun e Prishtinës dhe atë të Gjurakocit. Trajtimet çnjerëzore dhe brutale të aparatit shtetëror, përndjekës ndaj vlerave shkencore dhe njerëzore të profesor Tërnavës, bënë që i gjithë aktiviteti i tij shkencor dhe pedagogjik të pushonte deri në vitin 1995, kur profesori u kthehet studentëve të tij në Universitetin e Prishtinës. Po atë vit, filloi edhe rikthimin e tij shkencor duke botuar librin *“Monografia mbi Kaçanikun”* (1995) dhe tezën e doktoraturës *“Popullsia e Kosovës gjatë shekujve XIV-XVI”* (1995) nën firmën e Institutit Albanologjik të Prishtinës. Me atë rast, drejtori i këtij instituti, prof. dr. Sadri Feti u do të vlerësonte se: *“Sado që literatura historiografike është pasuruar me studime e shkrime të reja për popullsinë e Kosovës gjatë mesjetës, nuk janë gjetur dokumente të reja burimore për popullsinë e Kosovës gjatë mesjetës, dhe nuk është avancuar dukshëm metodologjia e studimeve në këtë fushë. ...Prandaj me këtë libër shkenca e mirëfilltë vihet drejtpërdrejt në shërbim të zgjidhjes së çështjes kombëtare, duke përdorur argumentet e palës kundërshtare, duke ia hequr maskën së ashtuqajturës të drejtë historike serbe mbi Kosovën”*⁴.

Te libri *“Kaçaniku me rrethinë deri në Luftën e Dytë Botërore”*, prof. Tërnavë elementin shqiptar të kësaj ane gjatë shekujve e lidh me procesin e pranimit të Islamit dhe, ndër të tjera, konstaton: *“Suksesi i izlamizimit në Kaçanik dhe në disa fshatra para shek. XVII duhet kërkuar në popullatën masive me përkatësi josllave, për shkak se është gjë e ditur se në këtë pjesë të Kosovës nuk pati popullsi masive sllave me përkatësi fetare islame. E vetmja popullatë masive e kësaj ane që ishte me përkatësi fetare islame që dhe mbeti ajo shqiptare”*⁵.

Çështja e përhapjes së Islamit, e cila edhe sot e kësaj dite është duke u debatuar në vendin tonë, ka qenë objekt trajtimi edhe nga studiuesit në vi-

³ Arkivi Ndërkomunal Prishtinë, Fondi: Gjykata Komunale, Lënda: Penale, Nr. i inventarit 52, fl. 85-87.

⁴ Sadri Feti u, *Parathënie e librit Dr. Muhamet Tërnavë, Popullsia e Kosovës gjatë shekujve XIV-XVI*, Prishtinë: Instituti Albanologjik i Prishtinës, 1995, f. 6.

⁵ Muhamet Tërnavë, *Kaçaniku me rrethinë deri në Luftën e Dytë Botërore*, Prishtinë: Prograf, 1995, f. 25.

tet '80. Njëri nga studiuesit është edhe Muhamet Tërnavë, i cili, duke u mbështetur kryesisht në defterë osmanë dhe në literaturë të përzgjedhur, sjell argumente për përhapjen dhe formën e përhapjes së Islamit në Kosovë deri në shekullin XVII⁶. Është për t'u theksuar se ai në këtë trajtim del në masë të konsiderueshme jashtë trajtimeve të historiografisë zyrtare shqiptare të asaj kohe, kur është fjala për këtë problematikë, duke konsideruar se: *"Të dhënat e mësipërme dëshmojnë qartë se deri në fund të shekullit XVII nuk kishte dhunë të hapët për kalimin në islamizëm..., dhe se në Perandorinë Osmane ekzistonte një tolerancë mjaft e madhe fetare"*.

Pas çlirimit të Kosovës, profesor Tërnavë boton vëllimin *"Studime për Mesjetën"* (Pejë: "Fryma", vëllimi 37, "Dukagjini"), për të vazhduar në vitin 2006 me punimin për *"Vakëfet në Kosovë gjatë shekujve XV-XVI"* dhe punimin tjetër *"Bellastica gjatë shekullit XVI"*.

Viti 2008 është viti më i begatshëm për profesorin, sepse gjatë këtij viti panë dritën e botimit monografitë: *"Qytetet e Kosovës gjatë gjysmës së dytë të shekullit XVI"*; *"Diskurs i shkurtër nga toponimia, betejat e Kosovës gjatë shekujve XIV-XV dhe vendosja e atëhershme e pushtetit turk në Dardani-Kosovën e shek. XV"*, si dhe *"Arbneshi i Zarës në fund të shekullit XIX dhe në fillim të shekullit XX"*.

Nga kontributi i gjerë shkrimor-shkencor i prof. dr. Muhamet Tërnavës, që është botuar në revista, veçojmë:

- *"Çështja e botimit të gazetës "Zani i shëyphtarit"* (Prishtinë: "Gjurmime Albanologjike": Seria e Shkencave Historike, III, 1973);
- *"Kur filloi mësimi i shqipes në shkollat e Arbneshit të Zarës"* (Prishtinë: "Fjala", 9, 1973);
- *"Të dhënat e gazetës "Albania" mbi mësimin e shqipes në Arbnesh të Zarës"*, (Prishtinë: "Fjala", 4, 1973);

⁶ Nuridin Ahmeti, *Ndihmesa e Institutit Albanologjik në fushën e osmanistikës*, në: "Albanologji 5", Vëllimi i II, Instituti Albanologjik, Prishtinë, 2015, f. 420-421.

⁷ Muhamet Tërnavë, "Përhapja e islamizmit në territoret e sotme të Kosovës deri në fund të shekullit XVII", *Gjurmime albanologjike*, Seria e shkencave historike, Prishtinë: Instituti Albanologjik i Prishtinës, IX - 1979, 1980, f. 45-69; Muhamet Tërnavë, "Monumentet kulturore-religjioze të qyteteve të Kosovës në gjysmën e dytë të shekullit XV", *Vjetar*, Prishtinë: Arkivi Shtetëror i Kosovës, Nr. XXXIII-XXXIV, 2005, f. 78.

- *"Shqiptarët në feudin e Deçanit"*, (Prishtinë: "Buletin i Fakultetit Filozofik", XI, 1974);
- *"Migrimet e popullsisë në territorin e sotëm të Kosovës gjatë shekujve XIV-XVI"*, (Prishtinë: "Kosova", Nr.5, 1976);
- *"Shqiptarët në qytetet e Kosovës në shekujt XV-XVI"*, (Tiranë: "Studime Historike", Nr. 2 1979);
- *"Përhapja e islamizmit në territorin e sotëm të Kosovës deri në fund të shekullit të XVII"*, (Prishtinë: "Gjurmime Albanologjike": seria e Shkencave Historike, IX, 1979);
- *"Përjetimi i vlerave luftarake të popullit shqiptar nga koha e Skënderbeut"*, (Prishtinë: "Horizontet e historisë", 3, 1979);
- *"Kontribut i çështjes së pranisë dhe të asimilimit të vllahëve në Kosovë në shekujt XIV-XIV"*, (Prishtinë: "Gjurmime albanologjike", seria e shkencave historike. - Nr. 10/1980, 1981);
- *"Prizreni gjatë gjysmës së dytë të shek. XVI"*, (Prishtinë: "Kërkime historike", ASHAK, 1980/81);
- *"The Population of Kosova during the XIV - XVI Centuries"*, ("The Voice of Truth", V, 15 No. 1, qershor, 2002);
- *"Bellasica gjatë shekullit XVI"*, (Prishtinë: "Gjurmime albanologjike": seria e shkencave historike. - Nr. 35, 2005);
- *"Monumentet kulturore-religjioze të qyteteve të Kosovës në gjysmën e dytë të shekullit XV"*, (Prishtinë: "Vjetar", Nr. 33-34, 2005);
- *"Vakëfet në Kosovë gjatë shekujve XV-XVI"*, (Prishtinë: 2006).

Profesor Tërnavë ishte model i njeriut të mirë, i profesorit, i hulumtuesit dhe i studiuesit, i cili model nga ne, si studentë të tij, duhet ndjekur e kultivuar në dimensionet e gjithëmbarshme dhe për të mirën e të gjithë qytetarëve të Kosovës dhe të historiografisë shqiptare. Në momentet e errësirës dhe ankthit për Kosovën, ai diti të qëndronte pranë anijes ku ecte lëvizja shqiptare, pa kurrfarë pompoziteti apo popullariteti të rrejshëm, por me qetësi dhe uratë, drejtoi të afërmit dhe studentët kah e mira, kah e vërteta shkencore dhe kah e mbara.

Gjatë viteve të studimeve të mia dhe pas vendosjes sime në Prishtinë, pata fatin dhe dhuratën e Zotit që të banonim në të njëjtën lagje e të ishim fqinjë me profesorin dhe kështu kisha mundësinë ta shihja çdo ditë. Më orientonte dhe më jepte frymëzim sa herë e takoja dhe shikoja në drejtim të tij. Kishte një buzëqeshje të ngrohtë, ecje të ngadalshme, mjekër të bardhë, një fytyrë që, me gjithë ato që kishte kaluar, rrezatonte shpresë, lumturi, dashuri e mirësi.

Profesor Muhamet Tërnavë ndërroi jetë ditën e martë më 5 shtator 2017, në Prishtinë, kurse u varros në vendlindje.

Dr. Alban DOBRUNA

**MUHAMET TËRNAVA - KNIGHT OF ALBANIAN
MEDIEVISTICS (1947-2017)**

(Summary)

Muhamet Tërnavë was one of the most distinguished historians in the Albanian lands. His greatest work was his PhD thesis 'The population of Kosova during the XIV-XVI centuries', which he defended in 1977 at the age of 30 in front of a commission comprised of academician Dalibor Brozović, a linguist, Skënder Rizaj, professor of history, and Stjepan Antoljak, distinguished Croat historian, who was his mentor and had regarded this work as a unique scientific work.

The work was regarded by other researchers as a decisive argument against groundless speculation about the local Albanian population in Kosova, as it debunks the theories of many non-Albanian authors, who claim that in the middle ages, before the arrival of the Ottomans, there was no Albanian population in Kosova. Secondly, it gives decisive proof that from the religious aspect, before Islam, considerable numbers of Albanians were followers of Orthodox Christianity. Professor Tërnavë debunked the thesis that the Albanians were followers of the Catholic Church as was thought until then.

الدكتور ألبان دوبرونا

فارس الكتابة التاريخ الالبانية عن القرون الوسطى الأستاذ الدكتور

محمد ترنفا (١٩٤٧-٢٠١٧)

(خلاصة البحث)

كان الأستاذ محمد ترنفا واحدا من أكثر المؤرخين مقدراً في الأراضي الألبانية . و أكبر مساهمة له كانت رسالته لنيل الدكتوراه بعنوان "سكان كوسوفا خلال القرنين الرابع عشر - السادس عشر"، التي تمت مناقشتها يوم ٢١ ديسمبر ١٩٧٧ عندما كان عمره ٣٠ عاما فقط ، أمام اللجنة المكونة من : الأستاذ الأكاديمي داليسور بروزوفيتش ، لغوي سلافي والأستاذ الدكتور سكندر ريزاي ، أستاذ مؤرخ عادي والأستاذ الدكتور ستيبان أنطولياك ، وهو مؤرخ كرواتي بارز كان مشرفا على الرسالة ، الذي وصف بحثه بأنه إنجاز علمي فريد من نوعه .

وكان البحث موضع تقدير أيضا من قبل الباحثين الآخرين بأنه وضع في نهاية المطاف ختما ضد التكهنات الأخرى عن السكان الألبان المحليين في كوسوفا التي لا أساس لها ، لأنه يرفض و يقلب أطروحة العديد من المؤلفين من غير الألبان بأنه في العصور الوسطى ، قبل وصول العثمانيين ، لم يكن هناك السكان الألبان في كوسوفا ، وثانياً ، يثبت بشكل مقنع أنه في الجانب الديني - قبل الإسلام - كانت هناك تجمعات ألبانية مسيحية ذات دين مسيحي أرثوذكسي . لذا، الأستاذ ترنفا قلب هذه المرة الأطروحة بأنه كانت فقط الكتلة الكاثوليكية موجودة هناك ، كما كان يُعتقد حتى ذلك الحين .

Përmbajtja

MESAZHET E LIDHJES SHQIPTARE TË PRIZRENIT (Me rastin e 140 vjetorit të saj).....	5
Sabri BAJGORA MUHAMED TAHIR IBN ASHUR DHE TEFSIRI I TIJ “ET-TAHRIRU VE-T-TENVIRU”.....	9
Hfz. Safet HOXHA TRE IMAMËT E LEXIMEVE MUTEVATIRE NË KUFË (Asimi - Hamzai - Kisaiu).....	43
Dr. Ajni SINANI E DREJTA E SHERIATIT.....	61
Dr. Sadik MEHMETI LIDHJA SHQIPTARE E PRIZRENIT - FAKTOR I ZHVILLIMIT KULTUROR DHE ARSIMOR.....	73
Prof.ass.dr. Musa VILA KUPTIMI I SUNETIT NË PRIZMIN E ASPEKTIT QËLLIMOR TË SHERIATIT.....	87
Rejhan NEZIRI RËNDËSIA SOCIALE E FESË SOT NË PERËNDIM	105
Muhamed DËRMAKU E DJATHTA EKSTREME DHE RADIKALIZMI ISLAM NË EVROPË; TË PËRBASHKËTAT E TYRE	121
Prof.dr. Isa MEMISHI VËSHTRIM FJALORIT ARABISHT-TURQISHT TË SAMI FRASHËRIT	135
Prof. dr. Abdulla HAMITI ASPEKTE TË NDRYSHIMEVE SEMANTIKE TË DISA TURQIZMAVE	153
Faik MIFTARI VAKËFET OSMANE NË PRIZREN GJATË SHEKULLIT XVI.....	169
Prof. dr. Hysen MATOSHI ALAMIADOJA SHQIPTARE NË PËRMBAJTJET MËSIMORE TË MEDRESESË NË KOSOVË	197

Mr. Nashid FERATI KONCPETI ISLAM PËR PAQEN DHE LUFTËN.....	209
PHD (c) Rexhep SUMA ORIENTALISTËT DHE SHKENCA E HADITHIT.....	223
Prof. dr. Adem ZEJNULLAHU LIGJËRIMI ALEGORIK I PERSONALITETEVE FETARE NË DISA KRIJIME POPULLORE	241
Mr. sci. Melihate ZEQIRI PIKËPAMJE GJUHËSORE PËR PËRKTHIMIN E KURANIT NGA PROF. ISA BAJÇINCA	253
Nuridin AHMETI PERSONALITETI I MEHMET AKIF ERSOJIT NË KOSOVË..	269
Dr. Alban DOBRUNA KALORËS I MEDIEVISTIKËS SHQIPTARE PROF. DR. MUHAMET TËRNASA (1947-2017).....	279
Përmbajtja	289